

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Sayı 36, Güz 2023
Issue 36, Autumn 2023

Bilgi için/For Information

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye/ANKARA
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Dil Editörleri / Language Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr./Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)

Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Şafak URAL (İstinye Üniversitesi)

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Erman KAÇAR

M. Eren GEDİKLİ

Sedat BİNGÖL

Melek Candan ÖZTÜRK

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source ve TÜBİTAK ULAKBİM tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source and TÜBİTAK ULAKBİM, and also served as full text by these databases.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Yunus CENGİZ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Prof. Dr. Aliye Çınar KÖYSÜREN

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Prof. Dr. Can Umut ÇINER

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin Subhi ERDEM

(İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Zübeyir OVACIK

(Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Rıdvan ŞENTÜRK

(İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Prof. Dr. Habip TÜRKER

(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet VURAL

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sengün M. ACAR KESKİN

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Alev ASLAN

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Aysun AYDIN

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Doç. Dr. Vedat ÇELEBİ

(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Feyza CEYHAN ÇOŞTU

(Hitit Üniversitesi)

Doç. Dr. Esin Hamdi DİNÇER

(Artvin Çoruh Üniversitesi)

Doç. Dr. Enis DOKO

(İbn Haldun Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat DURMAZ

(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Elif ERGÜN

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Adnan ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet EVREN

(Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Şule GECE

(Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Kemal GÖZ

(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep Batu GÖNÖR

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Suat GÖZCÜ

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Bengisu KOYUNCU

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Enis Emre MEMİŞOĞLU

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Barış MUTLU

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU

(Gümüşhane Üniversitesi)

Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK

(Gümüşhane Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Alper Bilgehan YARDIMCI

(Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR

(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARSLAN

(Samsun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erdem BAYKAL

(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BIRCAN

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Harun ÇAKAN

(Gaziantep Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Umut DAĞ

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Vehbi Metin DEMİR

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi. Fatma ERKEK

(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Enes ERYILMAZ

(Kırklareli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Peyami Safa GÜLAY

(Samsun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Esra KARTAL SOYSAL

(Marmara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Barış KILINÇ

(Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Gözde MOCAN

(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi. Evren Erman RUTLİ

(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serpil TİMUR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Necdet YILDIZ

(Anadolu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mert Can YIRMİBEŞ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Eyüp ALSANCAK

Dr. Sedat BİNGÖL

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Dinçer ÇEVİK

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ

Dr. Yasin KARAMAN

(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Dr. Emre KARATEKELİ

Dr. Çağlar KOÇ

Dr. Demet KONUR ŞEN

(Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Cemre UĞURAL YAMUÇ

Dr. Ferda YILDIRIM

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Alp Eren YÜCE

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

SEYLA BENHABİB'İN İLETİŞİM ÖZGÜRLÜĞÜNE DAYALI İNSAN HAKLARI ANLAYIŞI
SEYLA BENHABIB'S PERCEPTIVE OF HUMAN RIGHTS BASED ON FREEDOM OF
EXPRESSION

Muhammed Emre KÜÇÜKŞAHİN (1 – 24)

İNSANIN NESNELEŞTİRİLMESİ VE DOSTLUK BAĞLAMINDA MARTİN BUBER'İN
DİYALOG FELSEFESİ

AN ESSAY ON THE OBJECTIFICATION OF THE HUMAN BEING AND FRIENDSHIP

Abdüllatif TÜZER - Gülşah ULUTÜRK ERKAYA (25 – 44)

FRANCIS HUTCHESON VE GÜLME ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
HUTCHESON AND "REFLECTIONS ON LAUGHTER"

Özcan Yılmaz SÜTÇÜ (45 – 66)

YALÇIN KOÇ VE MATEMATİĞİN METAFİZİĞİ
YALÇIN KOÇ AND THE METAPHYSICS OF MATHEMATICS

Şahabettin YALÇIN (67 – 80)

JOHN RAWLS AHLAKİ DUYGULAR ÜZERİNE: SUÇLULUK VE UTANÇ
JOHN RAWLS ON MORAL EMOTIONS: GUILT AND SHAME

Bainur YELUBAYEV (81-93)

ALTERNATİF OLANAKLAR İLKESİ VE FRANKFURT
THE PRINCIPLE OF ALTERNATE POSSIBILITIES AND FRANKFURT

Sevgi ÇAKIR (95-110)

FOUCAULT'DA ÖZNEMLİK ve HAKİKAT: KENDİLİK BİLGİSİ KARŞISINDA KENDİLİK
KAYGISI

SUBJECTIVITY AND TRUTH IN FOUCAULT: SELF-KNOWLEDGE VERSUS SELF-
CONCERN

Canan YARAR (111-130)

HEIDEGGER VE FOUCAULT'DA VARLIK VE İKTİDAR BAĞLAMINDA MEKÂN
BEING AND POWER IN THE CONTEXT OF SPACE IN HEIDEGGER AND FOUCAULT
WORK

Yıldırım ORTAOĞLAN (131-152)

ROUSSEAU'NUN SİYASAL TEOLOJİSİNİN PARADOKSLARI ÜZERİNE
ON THE PARADOXES OF ROUSSEAU'S POLITICAL THEOLOGY

Serhat Celâl BİRDAL (153-176)

TEMSİL KRİZİNİ SEMBOLLE AŞMAK: SÖZLEŞMECİ TOPLUMLARIN TEMSİL
KRİZİNDE SEMBOL VE POPÜLİZM

OVERCOMING THE CRISIS OF REPRESENTATION WITH SYMBOL: SYMBOL AND
POPULISM IN THE CRISIS OF REPRESENTATION OF CONTRACTUAL SOCIETIES

Murat COŞKUNER (177-195)

YÖNETİM BİLİMİNDE FELSEFİ KÖKENLER: HEGEL'DEN FICHTE'YE YÖNETİM VE
STEIN'İN GERÇEKLİK BİLİMİ

PHILOSOPHICAL ORIGINS IN THE SCIENCE OF ADMINISTRATION: FROM HEGEL TO
FICHTE- ADMINISTRATION AND STEIN'S SCIENCE OF REALITY

İsmail Bahadır TURAN (197-219)

HEGEL'İN SİSTEMİNDE DOĞA: İDEALİZMİ DOĞAYLA/DOĞADA YENİDEN
DÜŞÜNMEK

NATURE IN HEGEL'S SYSTEM: RE-THINKING IDEALISM WITH-IN NATURE

Mert Can YİRMİBEŞ (221-237)

HEGEL'DE BİLGİ VE SANAT İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND ART IN HEGEL

Feryal Şimal GÜNEŞ (239-256)

NIETZSCHE'NİN BURNU YA DA HAKİKATİ KOKLAYARAK BULMAK: NIETZSCHE'DE
KOKU ALMA DUYUSUNUN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

NIETZSCHE'S NOSE OR FINDING THE TRUTH BY SMELLING: THE REEVALUATION
OF THE SENSE OF SMELL IN NIETZSCHE

Sever IŞIK (257-276)

GÜZELDEN DE ÖTE: SHIZUTERU UEDA'NIN DOĞA ESTETİĞİ VE JAPON SANATLARI
GÜZELDEN DE ÖTE: SHIZUTERU UEDA'NIN DOĞA ESTETİĞİ VE JAPON SANATLARI

İbrahim Soner ÖZDEMİR (277-294)

BİLİMSEL DEVRİM: ARİSTOTELEŞÇİ BİLİMDEN MODERN OLANA GEÇİŞİN KISA BİR
ÖYKÜSÜ

SCIENTIFIC REVOLUTION: A SHORT STORY OF THE TRANSITION FROM
ARISTOTELIAN SCIENCE TO MODERN

Ercan SALĖAR (295-321)

ORGANİZMANIN BİREYLEŞİMİNDE SELF-ORGANİZASYONUN ROLÜ
THE ROLE OF SELF-ORGANIZATION IN THE INDIVIDUATION OF THE ORGANISM

Çağlar KARACA (323-346)

MOLEKÜLER BİYOLOJİDE İNCE AYAR ARGÜMANI
FINE-TUNING ARGUMENT IN MOLECULAR BIOLOGY

Selcen ÇELİK UZUNER (347-368)

KONUMLANMIŞ BİLGİNİN NESNELİĞİNİ METAFORİK KAVRAMLAR ARACILIĞIYLA
DÜŞÜNMEK

CONCERNING THE QUESTION OF OBJECTIVITY OF SITUATED KNOWLEDGE
THROUGH METAPHORICAL CONCEPTS

Ayşe USLU (369-394)

SCHİLLER'DE TARİH BİLİMİNİN ÖZELLİKLERİ
THE FEATURES OF HISTORICAL SCIENCE IN SCHILLER

Ceyhan IŞIK (395-412)

ENACTİVİZM VE MERLEAU-PONTY
ENACTIVISM AND MERLEAU-PONTY

Mehmet ESENDEMİR (413-431)

İBN SİNA'DA ZATİ ŞUUR KAVRAMININ ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDEKİ YERİ
THE PLACE OF THE CONCEPT OF SELF-CONSCIOUSNESS IN IBN SINA IN THE
CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

İsmail Hakkı GÜLER (433-446)

EĞİTİM VE ÖĞRENMENİN FİZYOLOJİK TEMELİ: NÖROPLASTİSİTE
PHYSIOLOGICAL BASIS OF EDUCATION AND LEARNING: NEUROPLASTICITY

Eda ÇOBAN KAPUOĞLU (447-464)

HERZ MEKTUBUNUN YORUMLANIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME
AN ANALYSIS ON THE INTERPRETATION OF THE HERZ LETTER

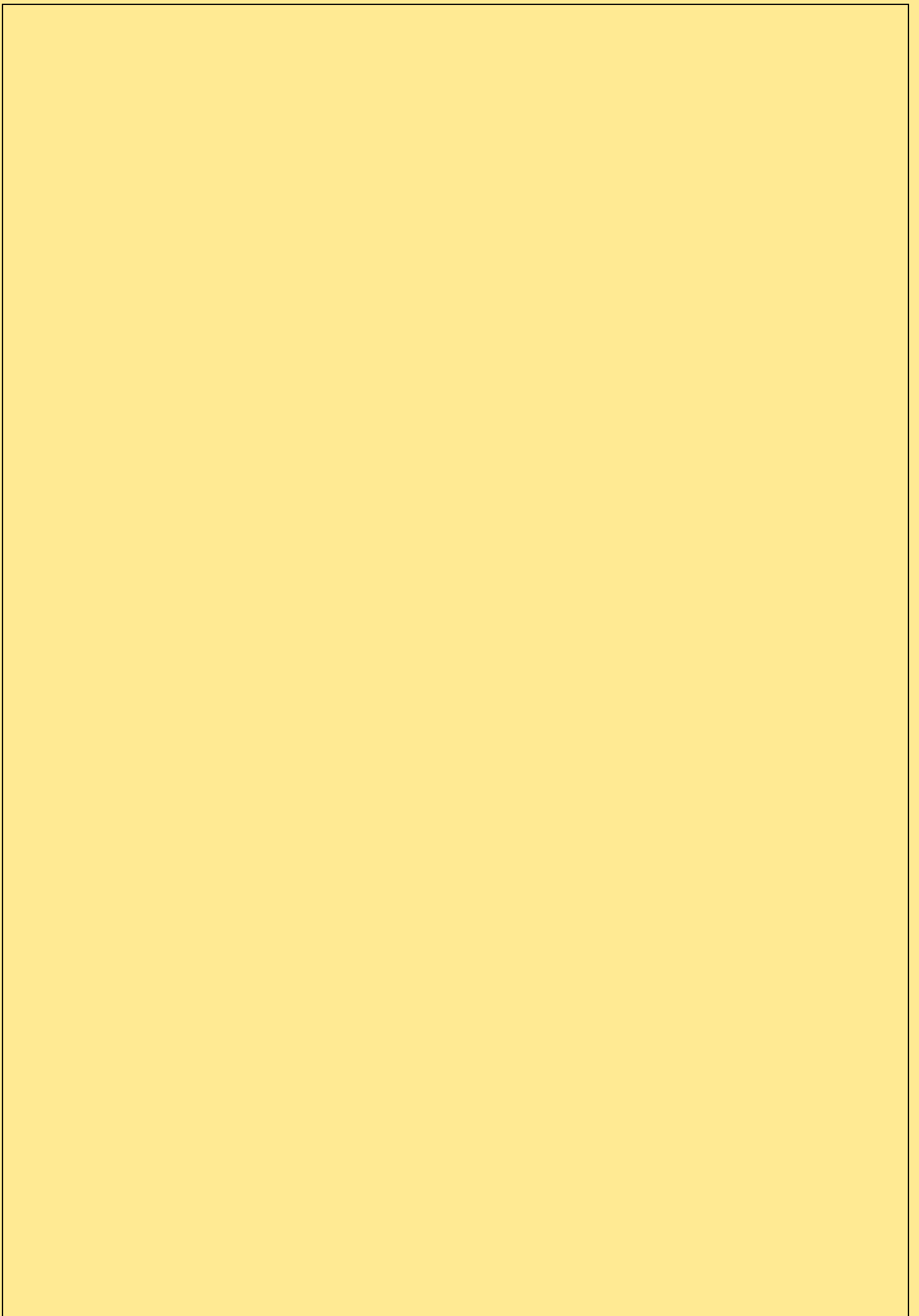
Tural ABBASOV (465-482)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayımlanabilir.
- 6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşınmalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar ve Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır.* Daha fazla detay ve örnek için <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules> adresine bakılabilir.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **İnternet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekim'in ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic. The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **6000 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.org.tr/pub/flsf>.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal. The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References and Bibliography** should be according to Chicago style. For more information: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules>
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September. Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive. Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.



SEYLA BENHABİB'İN İLETİŞİM ÖZGÜRLÜĞÜNE DAYALI İNSAN HAKLARI ANLAYIŞI

Muhammed Emre KÜÇÜKŞAHİN*

ÖZ

Uluslararası insan hakları hukukunda yaşanan gelişmelere rağmen 20. ve 21. yüzyıllarda milyonlarca insanın temel hak ve özgürlüklerden yararlanamaması, insan haklarının ne olduğu ve nasıl korunması gerektiğine ilişkin tartışmaların gün yüzüne çıkmasına ve alternatif söylemlerin geliştirilmesine yol açmıştır. Söz konusu alternatif okullardan biri olan müzakereci söylemin temsilcilerinden Seyla Benhabib de insan haklarının ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine cevap aramıştır.

Bu çalışmanın temel amacı Benhabib'in insan hakları yaklaşımını nasıl kurguladığı sorusuna cevap üretmek ve onun yaklaşımının özgün yanlarını araştırmaktır. Bu çerçevede çalışmanın kapsamını Benhabib'in düşünsel anlamda beslediği düşünürler ve onlara yönelik eleştirel değerlendirmeleri ve söz konusu değerlendirmeler üzerine inşa ettiği insan hakları anlayışı oluşturmaktadır.

Benhabib'in insan hakları anlayışının önemi son yıllarda uluslararası göç ve toplumsal hareketlere yönelik devletlerin güvenlik odaklı refleksleri nedeniyle işlevsizleşen insan haklarını yeni bir temelde gerekçelendirmesinden kaynaklanmaktadır. Benhabib, günümüzde Arendtçi anlamda toplumun dışında bırakılan milyonlarca yersiz yurtsuzun temel hak ve özgürlüklerden yararlanabilmesi ve çoğulcu demokrasinin işlerlik kazanabilmesi için insan haklarına müzakereye dayalı yeni bir çerçeve çizmektedir.

Anahtar Sözcükler: Benhabib, iletişim özgürlüğü, haklara sahip olma hakkı, demokratik yinelemeler

SEYLA BENHABIB'S PERCEPTIVE OF HUMAN RIGHTS BASED ON FREEDOM OF EXPRESSION

ABSTRACT

Despite the improvements in international human rights law, the inability of millions of people to benefit from fundamental rights and freedoms in the 20th and 21st centuries has led to the emergence of debates on what human rights are and how they should be protected and has improved alternative discourses about human rights. One of these alternative schools is deliberative discourse and one of its representatives is Seyla Benhabib.

The aim of this study is to discuss Benhabib's understanding of human rights. Accordingly, in this study, it will be tried to answer the question of how Benhabib constructs human rights. In this context, the scope of the study consists of the thinkers that Benhabib benefit while developing her perceptive of human rights, Benhabib's critical evaluations of them and her perceptive of human rights that she built on these evaluations.

The importance of Benhabib's perceptive of human rights stems from the fact that she justifies human rights on a new basis, which has become dysfunctional due to the security-oriented reflexes of states towards international migration and social movements in recent years. The importance of this study stems from this. Benhabib draws a new framework based on deliberation on human rights so that millions of homeless people who are excluded from society in the Arendtian sense can benefit from fundamental rights and freedoms and pluralist democracy can be functional.

Key Words: Benhabib, freedom of expression, The right to have rights, democratic iterations

* İnsan Hakları ve Eşitlik Uzmanı, Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu.
E-Posta: emrekucuksahin94@hotmail.com, DOI: 0000-0001-5772-1253

Makalenin geliş tarihi: 01.08.2023
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2023

Submission Date: 01 August 2023
Approval Date: 25 October 2023

Giriş

Günümüzde küreselleşmeyle birlikte aidiyetlerin çeşitlenmesi, uluslararası göçlerin artması ve kimliğe dayalı hak arama taleplerinin yükselişe geçmesi sonucunda ulus devlet anlayışının yıprandığı görüşü yaygınlık kazanmıştır. Ulus devletin uluslararası göç ve kimliğe dayalı hak taleplerini karşılamada yetersiz kalmasına rağmen sınır politikası ve vatandaşlık konusunda etkisini sürdürmesi milyonlarca sığınmacının temel hak ve özgürlüklerden yararlanamadığı bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle uluslararası insan hakları hukukunda somutlaşan insan hakları anlayışının insanların hak ve özgürlüklerinin korunmasında yetersiz kaldığını öne sürülmektedir. Özellikle insan haklarının doğal hukuka ve doğal haklara dayanarak gerekçelendirilmesinin yeterli olmadığı düşüncesi alternatif insan hakları okullarının doğmasına kapı aralamıştır.

Bu okullardan biri olan müzakereci (deliberative) okula göre insan hakları, ancak dünyadaki herkesin insan haklarının insanlık için en iyi standartlar olduğuna ve bu nedenle benimsenmesi gerektiğine ikna olması durumunda gerçekleşecektir. Bu çerçevede müzakereci okul insan haklarının ne olduğundan çok nasıl gerekçelendirilmesi gerektiğine odaklanmakta ve insan haklarının gerekçelendirilmesinde müzakere sürecini ön plana çıkarmaktadır. Müzakereci okula göre insan haklarının gerçekleştirilmesi ancak belirli bir siyasi eylem biçimi aracılığıyla liberal, demokratik ve adil süreçler sonucunda mümkün olacaktır.¹

Müzakereci okulun temsilcilerinden biri olan Seyla Benhabib insan haklarını müzakere sürecinin olmazsa olmazı olan söylem etiği ve iletişim özgürlüğü ile gerekçelendirerek kendi insan hakları anlayışını geliştirmiştir. Bu çerçevede ilk olarak Kant, Arendt ve Rawls'un kavram setlerini eleştirel bir biçimde ele almış, ardından kendi kavram setlerini üreterek biz ve öteki, politik üyelik ve özbelirlenim ile evrensel hak talepleri arasındaki çelişkiler çerçevesinde kendi insan hakları anlayışını üretmiştir.

Çalışma kapsamında ele alınan Benhabib'in insan hakları anlayışının önemi, son yıllarda uluslararası göç ve toplumsal hareketlere yönelik devletlerin güvenlik odaklı refleksleri nedeniyle işlevsizleşen insan haklarını yeni bir temelde gerekçelendirmesinden kaynaklanmaktadır. Benhabib, günümüzde Arendtçi anlamda toplumun dışında bırakılan milyonlarca yersiz yurtsuzun temel hak ve özgürlüklerden yararlanabilmesi ve çoğulcu demokrasinin işlerlik

¹ Marie-Bénédicte Dembour, "What Are Human Rights? Four Schools of Thought", *Human Rights Quarterly* 32, no 1(2010):1-20.

kazanabilmesi için insan haklarına müzakereye dayalı yeni bir çerçeve çizmektedir.

Bu doğrultuda bu çalışmanın amacı Benhabib'in alternatif insan hakları anlayışını değerlendirmektir. Çalışmanın temel hipotezi ise Benhabib'in insan hakları anlayışının ötekinin nasıl konumlandırıldığından hareketle müzakere alanında iletişim özgürlüğüne dayanan bir insan hakları modeli olduğudur. Bu bağlamda çalışmada, Benhabib'in insan hakları anlayışını nasıl kurguladığı sorusuna cevap üretilmeye çalışılmıştır. Bunun için çalışmada Benhabib'in insan hakları anlayışına kaynaklık ettiği düşünülen Kant, Arendt ve Rawls gibi düşünürlerden oluşan düşünsel bağlam ve kavramlar kullanılmıştır.

Çalışma, giriş ve sonuç bölümleri dahil dört bölümden oluşmakta olup ilk bölümde Benhabib'in insan hakları anlayışına kaynaklık eden düşünsel bağlam ele alınmıştır. Bu kapsamda Benhabib'in konukseverlik ve kozmopolitizm kavramları bağlamında Kant'a, haklara sahip olma hakkı bağlamında Arendt'e ve insan haklarına ilişkin görüşleri çerçevesinde Rawls'a yönelik eleştirileri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Benhabib'in insan hakları anlayışı, kullandığı kavram setleri ile açıklanmıştır. Çalışmada çoğunlukla Benhabib'in eserleri kaynak olarak kullanılmış olup gerekli durumlarda konuya ilişkin ilgili metinler de incelenmiştir.

1. Benhabib'in İnsan Hakları Düşüncesinin Düşünsel Bağlamı

A. Kant: Konukseverlik ve Kozmopolit Hak

Benhabib'in insan haklarına ilişkin görüşlerinin temelinde bulunan kavramlardan biri "politik üyeliğin sınırlarıdır." Ona göre politik üyelik ülke içinde politik mekanizmalara katılım ve erişim gibi olgulara dayanmakta olup modern ulus devlette söz konusu olgular vatandaşlığa ait kılınmıştır.² Dolayısıyla yalnız vatandaşlığa sahip olan kişilerin kullandığı ayrıcalıklardır. Benhabib, var olan sistemin günümüzde yetersiz kaldığını belirterek yeni bir üyelik biçimi tanımlamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Kant'ın konukseverlik ve kozmopolit hak kavramlarını ele alarak insan haklarına ilişkin ilkelerini oluşturmaktadır.

Kant "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme" başlıklı metninde ebedi barışın nihai koşullarını şu şekilde sıralamaktadır: "1) Her devletin esas teşkilatı cumhuriyetçi olmalıdır. 2) Devletler hukuku hür devletlerden kurulu bir

² Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çeviren. Berna Akkoyal, İstanbul:İletişim, 2016, 11.

federasyona dayanmalıdır. 3) Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel bir misafirlik şartları ile sınırlandırılmalıdır.”³

Kant ebedi barış için öne sürdüğü ilk maddede her devletin teşkilatının cumhuriyete dayanması gerektiğini öne sürmektedir. Kant'a göre cumhuriyetçi teşkilata sahip bir devlette vatandaşlar, insan oldukları için hürriyete sahip olmalı, tek ve müşterek bir kanun koyucuya bağlı ve eşit olmaları gerekmektedir. Kant bu koşullar altında savaş ilanına vatandaşların oyları ile karar verileceğini, vatandaşların savaşın neden olacağı olumsuzlukların farkında olarak karar vereceklerini vurgulamaktadır.⁴

Kant ebedi barış için öne sürdüğü üçüncü maddede ise dünya vatandaşlığı hukukunu kurup evrensel konukseverlik şartları ile sınırlandırmaktadır. Kant, üçüncü madde geçen misafirlik kavramını ise şu şekilde açıklamaktadır:

Misafirlikten kastedilen, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca muamele görmemesi hakkıdır. Yabancıya hayatını tehlikeye koymamak şartıyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılmaz. Burada yabancıya bir aile ocağına kabulü bahis konusu değildir; böyle olması için, yabancıya bir süre için ocağın konuğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara ihtiyaç vardır. Burada yalnız ziyaret hakkı veya bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin toplumlarına kabul edilmelerini isteme hakkı bahis konusudur.⁵

Söz konusu metinden anlaşıldığı üzere Kant insanların yeryüzünün ortak sahibi olduğunu, bu nedenle birbirlerinin toplumlarına kabul edilmelerini isteme hakkına sahip olduklarını ancak yabancıya geldiği ülkenin, yabancıya hayatını tehlikeye atmamak şartıyla, yabancıya düşmanca davranmadan ülkeye girmemesini isteyebileceğini belirtmektedir. Öte yandan, yabancıya geldiği ülkede bir aile ocağına sürekli kabulünü mümkün görmemekte, bir süre için ocağın konuğu olmasını sağlayacak özel anlaşmalara ihtiyaç olacağını altını çizmektedir. Bu çerçevede Kant yabancıların kısa süreli ziyaretleri ile ülkede sürekli kalmaları arasında bir ayrıma gitmekte, sürekli kalmaları için ülkenin yabancıya imtiyaz vereceği özel anlaşmaların olması gerektiğini

³ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, çeviren. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960, 18-28.

⁴ Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, 18-19.

⁵ Kant, *Ebedi Barış Üzerine*, 26

belirtmektedir. Ayrıca misafirliği, siyasi otoritenin izni ve sınırlı ziyaret hakkı ile sınırlayarak hem ev sahibini sömürgeciliğe karşı korumayı hem de tehlikede bulunan kişilere sığınma hakkı vererek kişilerin güvenliğini sağlamayı hedeflemektedir.

Benhabib, Kant'ın ebedi barış için sıraladığı koşullardan üçüncüsüne odaklanarak sürekli misafir olma ile ziyaret hakkı arasında yaptığı ayrımı dikkat çekmektedir. Ona göre, tüm insanların birleşmesi ve yeryüzünün ortak mülkiyete tabi olması kozmopolit hakka sağlam bir dayanak sunmamaktadır.⁶ Buna ek olarak Kant'ın misafirliği koşullu olduğu için yabancıya ya da ötekiye karşı ahlaki yükümlülüğün nasıl yorumlanacağı belirsizdir. Bu belirsizlik nedeniyle ötekinin kabul ya da reddedilmesi yasal sonuçlara bağlanmamıştır. Ayrıca ötekinin hayatının tehlikede olması misafirperverlikle yükümlü toplumun ötekiye neden rıza göstermesi gerektiğine dair yeterli bir gerekçe değildir. Bu bağlamda Benhabib, Kant'ın misafirlik kavramını yetersiz görmektedir. Çünkü egemen devletlerin çıkarlarına uydurmak için ötekinin hayatının tehlikede olma durumunu sınırlı yorumlayarak mülteci ve sığınmacıları sözde güvenli üçüncü ülkelere gönderebileceğini vurgulamaktadır.⁷

Benhabib'in konukseverlik kavramı üzerinden Kant'a yönelik bir diğer eleştirisi, onun mülkiyet ilişkileri üzerine düşüncelerine ilişkindir. Benhabib'e göre Kant, yeryüzünün sınırlı olmasından dolayı var olan kaynakların birlikte kullanılması için kamusal bir birleşme hakkını temellendirmek istemektedir. Ancak dünyanın tüm insanlığın ortak mülkiyetine açık olduğu fikri, topluluklar arasında tarihsel olarak süregiden mülkiyet ilişkilerini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Ona göre toprak bir kez mülkiyet altına girmişse, diğerlerinin o mülkiyet üzerinde hak talebinde bulunma hakkı ortadan kalkmaktadır.⁸ Ayrıca Benhabib, Kant dünya vatandaşlığını ziyaret hakkı ile sınırladığı için dünyanın insanlığın ortak malı olduğu fikrinin kozmopolit hakkı temellendirmekte yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Çünkü Benhabib'e göre, Kant'ın öngördüğü şekilde insanlarla temas etme zorunluluğu insanlara birbirlerine saygılı davranma yükümlülüğü getirmemektedir.⁹

Kant ebedi barış düşüncesi için gerekli gördüğü nihai koşullarda cumhuriyete dayalı ulus devletlerin varlığını gerekli görmektedir. Bu çerçevede bireylerin cumhuriyetlerin vatandaşı olduğu, dolayısıyla sürekli misafirlik hakkının cumhuriyetçi otoritenin kararına bırakıldığı bir yapı tasarlanmaktadır.

⁶ Zeynep Savaşçın, "Kant ve Benhabib'de Kozmopolit Hak: Bir Yurttaşlık Zemini Olarak İnsan Hakları" *Cogito*, no 102 (2021):103.

⁷ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 45-46.

⁸ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 40-41.

⁹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 43-44.

Öte yandan, devlet egemenliğini aşılması mümkün olmayan engel olarak gördüğü için devleti dünya vatandaşlığı ile uzlaştırmaya çalışmakta, bunu devletlerden oluşan federatif yapı ile kurmaya çalışmaktadır.¹⁰ Bununla birlikte Kant “insan, tebaa, vatandaş; özgürlük, eşitlik, özerklik” olarak hakları üç alanda tasnif ederken yalnız vatandaş olan bireyleri hesaba katmakta, söz konusu hakları yabancılar için düşünmemektedir. Bu bağlamda yabancıları, yalnız ziyaret hakkı çerçevesinde karşılaşılabilecek kişiler olarak değerlendirmektedir.¹¹

Benhabib, söz konusu tavrın, evrenselcilik ile cumhuriyetçilik arasındaki çelişkiye neden olduğunu iddia ederek söz konusu çelişkiyi “demokratik meşruluk paradoksu” olarak nitelendirmektedir. Benhabib, günümüzde kozmopolitizmin Kant'ın vatandaşlıkla ilişkilendirdiği haklara sahip olmakla mümkün olduğunu, dolayısıyla sürekli misafirlik ile ziyaret hakkı arasındaki ayrımın artık kabul edilemeyeceğini, çünkü yabancılar yönelik ahlaki ödevlerin devlet merkezli sistemi aştığını, evrensel insan hakları talepleri ile ulusal kimlik ve kültürler arasındaki gerilimin demokratik meşruluk için kurucu bir role sahip olduğunu, bu çerçevede yabancılar üyeliğinin “insan hakkı” olarak anlaşılmasını gerektiğini, bu sayede devletin egemenliği ve evrensel insan haklarının birbirini içselleştireceğini ve demokratik meşruluk paradoksunun yumuşayacağını belirtmektedir.¹²

B. Arendt: Haklara Sahip Olma Hakkı

Benhabib insan haklarına ilişkin argümanlarının temelinde bulunan diğer düşünür Arendt'tir. Benhabib, Arendt'in haklara sahip olma hakkı kavramını merkeze alarak Arendt eleştirisi yapmakta ve bu eleştiri üzerinden yürüttüğü tartışma kendi insan hakları düşüncesinin sacayağını oluşturmaktadır.

Arendt “haklara sahip olma hakkı” kavramı çerçevesinde Fransız Devrimi'nden doğan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinin insan hakları anlayışını eleştirmektedir. Arendt'e göre Bildirge, yasanın kaynağının insan olduğunu ve insanın her türlü vesayetten özgürleşerek reşit olduğunu ilan etmesi bakımından bir dönüm noktasıdır. Bununla birlikte Arendt, Bildirge'den

¹⁰ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, çeviren. İlknur Aka., İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2012, 85

¹¹ Saim Şallı, “Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme” *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, no 12 (2018):104-105.

¹² Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 47-56.

doğan insan hakları anlayışında insanın bir yandan soyutlaştırılarak her türlü otoriteden kurtulmuş bir şekilde tasvir edildiği; diğer yandan ise bir halkın unsuruna dönüştürüldüğünü, bu durumun insan haklarına içkin bir paradoksa neden olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Arendt'e göre insan hakları ile ulusal bağımsızlık iç içe geçmiş, insan hakları yalnız egemen ulusların yararlanabileceği haklara dönüşmüştür.¹³ Nitekim iki savaş arası dönemde, çok uluslu imparatorlukların dağılmasıyla birlikte hiçbir yere kabul edilmeyen ve asimile olamayan "azınlıklar" adı altında bir milliyetler grubu yaratılmış ve çok uluslu imparatorlukların ardından kurulan ulus devletlere bu grup için özel düzenlemeler yapma yükümlülüğü getirilmiştir.¹⁴ Ancak bu süreçte azınlık tanımı muğlak bırakılmış ve haklarının korunmasında bir standart oluşturulmamıştır.¹⁵ Bu durum hakların ulusallaşmasına ve ulus devlet içindeki azınlıkların haklarının tehlikeye girmesine neden olmuştur. Arendt'e göre bu anlayış, insan haklarının ulus devlet temelli şekillenmesi anlamına gelmektedir. İnsan hakları her ne kadar bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olarak "devredilemez" görülse de insanlar siyasi yönetimden yoksun kaldıklarında onları ve haklarını koruyacak hiçbir otorite kalmadığını görmüştür. Bu bağlamda ulusal hakları yitirmek insan haklarını yitirmekle eşdeğer hale gelmiştir. Dolayısıyla insan haklarının insan doğasından kaynaklandığı iddia edilen devredilemez niteliği zarar görmüştür.¹⁶

Arendt, yukarıda özetlenen argümanları çerçevesinde hakların ulusun içinde doğduğunu, bu nedenle insan haklarının ancak bir ulus devlete sahip topluluğun üyesi olduğunda korunabileceğinin altını çizmekte ve böylece insan haklarından yararlanabilmenin koşulunun topluluk üyesi olabilmek olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Arendt, yurtsuz ve devletsiz kalan insanların insan haklarından yararlanabilmeleri için "haklara sahip olma hakkını" öne sürmektedir. Ona göre haklara sahip olma hakkı, kişinin bir ulus devlete sahip politik bir topluluğun üyesi olmasını garanti altına almakta ve kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamasını sağlamaktadır.¹⁷

Benhabib, Arendt'in insan haklarını ulusla eşitlenen haklar bütünü şeklindeki tanımlamasını ve totalitarizm eleştirisini sahiplenirken yabancıyı devletsizleştiren cumhuriyetçi eğilimini yetersiz bulur. Ona göre ulusal veya

¹³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları:Emperyalizm* çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul:İletişim, 2014, 293-296.

¹⁴ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları:Emperyalizm*, 261.

¹⁵ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 63.

¹⁶ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 295-296.

¹⁷ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 304.

ahlaki hiçbir norm yabancınn “eşitlikçi karşılıklılık” talebini ortadan kaldıramayacaktır. Arendt'in vatandaşlıktan çıkarma pratiğini tüm hakların yitimi olarak kabul edilmesi, yabancılara yeni devlet kurmaktan başka bir çare bırakmamaktadır. Bu ise vatandaşlar ile vatandaş olmayanlar arasındaki ikili yeniden üretecektir¹⁸

Benhabib, Arendt'in haklara sahip olma hakkı kavramına birkaç noktada müdahale etmektedir. İlk olarak haklara sahip olma hakkının anlamını tartışmaya açmakta ve onun dar bir biçimde “siyasi bir topluluğun üyesi olma hakkı” ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre haklara sahip olma hakkı, her insanın hukuki bir kişi olarak herkesle eşit derecede korumayı hak eden ahlaki bir varlık olarak kabul görme talebidir. Benhabib, haklara sahip olma hakkını bu şekilde formüle ederek haklara dair söylem kuramını benimsemiş olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Benhabib, hakkı “normatif bakımdan neyin geçerli ve değerli sayılması gerektiğini belirleyen öznelerarası bir talep” olarak tanımlayarak yurttaşları hukuki-politik düzen ile değil, birbirleriyle ilişkilendirir. Bu bağlamda yurttaşlığı hukuki bir statünün ötesinde, kozmopolit bir yurttaşlık olarak düşünebilme imkanı yaratır.²⁰

8

Benhabib daha sonra haklara sahip olma hakkını ifade olarak analiz etmeye girişmektedir. Ona göre kavramda geçen hak kavramları birbirinden farklı anlamlar barındırmaktadır. “Haklara” ifadesi insanlığın kendisine atıfta bulunarak insanlardan oluşan bir gruba üye olma durumuna referans vermektedir. Bu çerçevede hak terimi “*tüm insanlara bir topluluğun mensubu ve bu topluluğun korunması altında bulunmaya hak kazanmış kişiler olarak muamele görme*” hakkını işaret etmektedir. Bir başka deyişle topluluğun üyesi olarak karşılıklı hak ve yükümlülükleri, yani vatandaşlık haklarını ortaya koymaktadır. “Hakkı ifadesi ise insanın diğer insanlarla eşit bir şekilde bir topluluğa üye olmasını güvence altına almaktadır. Benhabib kavramı aşağıdaki örnekle açıklayıcı bir şekilde formüle etmektedir:

‘A eylemini yapmak ya da yapmamak için talepte bulunuyorum; sizin yükümlülüğünüz ise, benim A eylemini yapmam ya da yapmamam konusunda engelleyici bir tutum takınmamaktır.’²¹

¹⁸ Esin Hamdi Dinçer, “Benhabib ve Balibar’ın Eleştirel Yaklaşımları Ekseninde Yabancınn Haklara Sahip Olma Hakkı” *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, no 38 (2021): 360-361.

¹⁹ Seyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çeviren. Barış Yıldırım, İstanbul:Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, 93.

²⁰ Zeynep Savaşçın, “Kant ve Benhabib’de Kozmopolit Hak: Bir Yurttaşlık Zemini Olarak İnsan Hakları”, 109.

²¹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 66.

Benhabib, sivil ve politik haklara ilişkin taleplerin bir topluluğun halihazırda üyesi bulunan kişileri belirli bir eylem doğrultusunda hareket edip etmeme konusunda yetkili kılacağını, söz konusu yetkilerin ise karşılıklı yükümlülükler yaratacağını belirtmektedir. Öte yandan, Benhabib'e göre Arendt'in haklara sahip olma hakkı kavramı Kant'ın misafirlik kavramında olduğu gibi bazı muğlak noktalar barındırmaktadır. Haklara sahip olma hakkı ifadesindeki "hak" teriminin ilk kullanımında "*hak sahibi bir kişi olarak tanınma talebiyle başvuru alan diğer kişi(ler) açık ve belirsiz bir kitledir.*" Dolayısıyla Arendt bir topluluğun üyesi olma talebine odaklanırken talebi karşılayacak kişileri "insanlık" olarak tanımlamış ve belirsiz bırakmıştır.²² Her ne kadar Arendt cumhuriyetçi fikirleri nedeniyle yabancıların politik üyeliğinin cumhuriyetçi düzen içinde belirleneceğini ileri sürmüş olsa da Benhabib'e göre bu durum cumhuriyetçi düzen içinde yaratılacak biz ve öteki antagonizmasını ortadan kaldıramayacaktır.

Benhabib, haklara sahip olma hakkı çerçevesinde Arendt'in gerekli gördüğü sınırları belirlenmiş yönetim biçimi anlayışını da değerlendirmektedir. Ona göre temsil, katılım ve müzakere için sınırlandırılmış topluluklar bir ihtiyaç olmakla birlikte söz konusu sınırlar bir grubu dışarıda bırakarak ötekileştirme veya sınır ötesinde saldırganlık eğilimi gösterme gibi tehlikeleri içinde barındırmaktadır. Benhabib, insan hakları beyannameleri ile devletlerin sınır kontrolü ve politik üyelik başvurusunda bulunanların nitelik ve niceliklerini izlemek konusundaki egemenlik iddialarının kendi içinde çelişki yarattığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede bir yandan demos'u gerekli görürken diğer yandan ötekileştirme tehlikesinin altını çizmektedir. Söz konusu çelişkiyi aşmak için belirli sınırlar içerisindeki egemenlik iddiası ile evrensel hak taleplerinin yeniden yapılandırılmasını öne sürmektedir.²³ Benhabib bunun için, yeni bir insan hakları anlayışı geliştirme çabasına girerken egemenlik ve evrensel hak talepleri arasındaki gerilimi aşmak için demokratik yinelemeler kavramını önermektedir.²⁴ Ancak öncesinde Benhabib'in insan hakları yaklaşımının sacayaklarından sonuncusu olan Rawls'a ilişkin değerlendirmelerini ele almak gerekmektedir.

²² Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 67.

²³ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 12,76.

²⁴ Seyla Benhabib, "Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations", 2008, , Erişim Tarihi: Temmuz 17, 2023, <https://www.brown.edu/Research/ppw/files/cosmopolitan%20norms,%20human%20Rights%20and%20democratic%20iterations2.doc>.

C. Rawls'da İnsan Hakları Fikri

Benhabib, insan hakları yaklaşımını geliştirirken Rawls'un topluma ilişkin görüşlerini tartışmakta ve Rawls'un üyeliğe açık olmayan liberal toplum modelini ve adalet merkezli uluslararası toplum kurgusunu eleştiriye tabi tutmaktadır.

Rawls adil bir toplumda toplumsal iş birliğinin yalnız eşit bireylerin uzlaşısıyla mümkün olacağını belirterek söz konusu uzlaşma için bir yöntem sunmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak bilgisizlik peçesi (veil of ignorance) kavramını kullanarak bireylerin rasyonel, eşit ve özgür olduğu, toplumdaki yerleri ve buna bağlı çıkarları hakkında bilgilerinin olmadığı bir müzakere ortamı tasarlamakta ve bu müzakere ortamına başlangıç durumu (original position) adını vermektedir. Ona göre başlangıç durumunda bireyler, toplumsal düzenin sağlanması için tam bir tarafsızlık içinde özgürlüklerin, gücün ve diğer birincil değerlerin adil dağıtımına adına gerekli adalet ilkeleri konusunda uzlaşmaya varacaktır.²⁵

Rawls'a göre müzakerecilerin başlangıç durumunda ulaşacağı adalet ilkelerinden birincisi temel özgürlüklerin eşitliği ve önceliğidir. Özgürlük ilkesi kapsamında her bireyin diğerleriyle benzer en geniş ve eşit temel özgürlüklere sahip olma hakkı vardır. Söz konusu ilke ile Rawls siyasal haklar ve özgürlükler ile sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için ekonomik refahın dağılımını düzenlemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Rawls, siyasal özgürlük (oy verme hakkı ve kamu görevi yapma hakkı), ifade özgürlüğü ile örgütlenme özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü, kişi olarak hak sahibi olmak özgürlüğü, psikolojik baskıdan ve fiziksel saldırıdan korunma ve vücut bütünlüğünü koruma hakkı, mülkiyet hakkı ve keyfi olarak tutuklanmama ve yakalanmama özgürlüğünü vatandaşların temel özgürlükleri olarak görmekte ve herkesin eşit bir şekilde tüm özgürlüklerden yararlanması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁶

Rawls'a göre adil bir toplumsal yapı için toplumsal yapının bireyler üzerinde yarattığı dezavantajların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu doğrultuda müzakerecilerin başlangıç durumunda ulaşmasını öngördüğü ikinci ilkenin toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesi olacağını belirtmektedir. Adaletin ikinci ilkesi adil fırsat eşitliği ve fark ilkesi (difference principle) olmak üzere iki alt ikiye sahip olup adil fırsat eşitliği toplumdaki tüm pozisyonların toplumdaki herkese açık olması, fark ilkesi ise sosyal ve ekonomik

²⁵ Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, Ankara:İmaj Yayınevi,2015, 36-38.

²⁶ Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 74-75.

eşitsizliklerin toplumdaki en dezavantajlılar lehine düzenlenmesi anlamına gelmektedir.²⁷

Rawls'un tasarladığı başlangıç durumu, geleneksel toplum sözleşmelerinde yer alan doğa durumunun karşılığıdır.²⁸ Dolayısıyla Rawls, özgürlük ilkesi çerçevesinde tanımladığı hak ve özgürlükleri de doğal haklar olarak ele almakta ve onları "evrensel erişimli bir hak kuramının parçası" haline getirmektedir.²⁹ Ancak daha sonra Siyasal Liberalizm adlı eserinde evrensellik iddiasından uzaklaşarak liberal toplumlara odaklanmış ve çoğulcu bir toplumda istikrarlı demokratik bir yapının nasıl kurulabileceğini ele almıştır. Bu çerçevede hak ve özgürlükler konusunda siyasi kültürü öne çıkararak temel değerlerin adil kurumlara bağlı olarak gelişen toplumsal yaşamın sonucunda ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bu bağlamda daha önce öne sürdüğü evrensel hak düşüncesinden vazgeçerek başlangıç durumunda ulaşılan adalet ilkelerinin kurumları eşitlik, temel haklar ve özgürlükler açısından düzenleyeceğini ve kurumsal güvence sağlayacağını, söz konusu ilkelerin ise yalnız liberal toplumların adalet anlayışını temsil ettiğini belirtmektedir.³⁰

Rawls Halkların Yasası adlı eserinde İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren uluslararası hukukun insan haklarının da etkisiyle hükümetlerin savaşa ve ülke içi sınırsız güçlerinin kısıtlanması konusunda aşama kaydettiğini, devletlerin savaşa girme hakkının savunma koşuluna bağlandığını, bu durumun devletin egemenlik yetkilerinin yeniden formüle edilmesini gerektirdiğini belirtmektedir. Bunun için halklar ve devletler arasında bir ayrıma gitmekte³¹ ve toplumları makûl (reasonable) liberal halklar, düzgün halklar, yasatanımsız devletler, zorluk içindeki toplumlar ve iyiliksever mutlakiyetçiler olmak üzere beş kategoriye ayırmaktadır. Rawls'a göre liberal halklar ve liberal olmayan ancak düzgün halklar iyi düzenlenmiş, diğer halklar ise kendilerine özgü nedenlerden dolayı iyi düzenlenmemiştir.³² Bununla birlikte Rawls'a göre "liberal anayasal demokratik bir rejimde vatandaşların sahip oldukları hakların uygun bir alt grubu" olarak insan hakları, Halkların Yasasının bir gerçeği olup

²⁷ Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 80.

²⁸ Paul Ricoeur, 'On John Rawls' A theory of justice: Is a pure procedural theory of justice possible?', içinde Henry S. Richardson (eds), *Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (Garland Publishing 1999) 134

²⁹ Özlem Denli, "Evrenselcilikten Vazgeçiş: John Rawls'un İnsan Hakları Kavrayışının Dönüşümü", *Journal of Turkish Studies* 13, no 30(2018), 130.

³⁰ John Rawls, *Siyasi Liberalizm*, çeviren. Mehmet Fevzi Bilgi, İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2007, 52.

³¹ John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çeviren. Gül Evrin, İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2006, 27-29.

³² Rawls, *Halkların Yasası*, 2.

yerel olarak desteklenip desteklenmemesinden bağımsız olarak bütün toplumlar için geçerli ve bağlayıcıdır.³³

Rawls'a göre insan hakları savaş nedenleri ve biçimi ile rejimin iç özerkliğini sınırlayarak Halkların Yasasında özel bir rol oynamaktadır. İnsan hakları anlayışının güçlenmesi ile savaşlar hükümetin kabul edilebilir aracı olmaktan çıkmış ve hükümetler ülke sınırları içinde sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda Rawls, insan haklarını anayasal haklardan ya da vatandaşlık haklarından ayırmaktadır. Ona göre insan hakları toplumsal ve siyasal kurumların düzgün kalabilmeleri için gereklidir. Bu açıdan insan hakları üç temel role sahiptir:

1. Bunların yerine getirilmesi toplumun siyasal kurumlarının ve yasal düzeninin düzgün olabilmesi için gerekli bir koşuldur.
2. Bunların yerine getirilmesi başka halkların, örneğin diplomatik ve ekonomik yaptırımlar uygulayarak ya da daha vahim durumlarda askeri güç kullanarak haklı nedenlerle zor kullanmaları gereğini ortadan kaldırır.
3. Halklar arasındaki çoğulculuğa bir sınır getirir.³⁴

Öte yandan Rawls, insan hakları bağlamında uluslararası göçe olumsuz bakmaktadır. Ona göre hükümetin önemli rollerinden birinin halkın kendi topraklarının ve ekolojik çevresinin bütünlüğünü korumak olduğunu, halkların kendi topraklarını ve doğal kaynaklarını tüketerek başka ülkelere izinsiz göç edemeyeceklerini belirtmektedir. Rawls'a göre sınırlar tarihsel açıdan keyfi olsa da sınırların rolü göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Dolayısıyla belirli bir toprak parçası üzerindeki halkların başka halkların topraklarına izinsiz göç ederek kaynakları tüketmeleri engellenmelidir.³⁵

Rawls'un uluslararası göçe karşı çıkışının bir diğer nedeni demokratik toplumların tamamlanmış ve kapalı bir sistem olduğu düşüncesidir. Ona göre demokratik toplumlar kendi kendine yetebilen bir sistem olarak insan yaşamının bütün temel amaçları için gerekli imkana sahiptir. Ayrıca demokratik toplumlara girmenin tek yolu doğum, söz konusu toplumlardan ayrılmanın tek yolu ise ölümdür. Bu nedenle Rawls, bireyin zihinsel gelişimini tamamlamasının ardından topluma "bir birliğe girdiği akıl çağında girmediğini, bir hayat sürecektir" şeklinde ifade ettiğini belirtmektedir.³⁶

Benhabib, ilk olarak Rawls'un kendisine ve çevresine kayıtsız ve tarafsız bireyleri tasarladığı başlangıç durumunu ve demokratik toplumların kendine

³³ Rawls, *Halkların Yasası*, 86-87.

³⁴ Rawls, *Halkların Yasası*, 86.

³⁵ Rawls, *Halkların Yasası*, 40.

³⁶ Rawls, *Siyasi Liberalizm*, 85-86.

yeten kapalı toplumlar olduğu fikrini eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Benhabib, kapalı toplumun özgür yaşam anlayışına ters olduğunu, bireylerin kendi iyi anlayışları çerçevesinde diğer toplumlardaki toplumsal gruplarla bir araya gelmek isteyebileceğini, ayrıca toplumların ortak iyi konusunda kendi içlerinde “derin politik birlik” içinde olmadığını, bu bağlamda Rawls’ın farklı düşünceleri ihmal ettiğini belirtmektedir.³⁷ Bununla birlikte Benhabib, toplumların kapalı olduğu fikrinin, demos’un içinde farklı etnik kimlikleri yok saydığını ve kültürel, etnik ve dini farklılıkların temsilini zorlaştırdığını vurgulamaktadır.³⁸

Benhabib, Rawls’un kapalı toplum varsayımını göçe ilişkin görüşleri üzerinden de eleştiriye tabi tutmaktadır. Benhabib’e göre Rawls toplumları göçe kapalı ve sınırları mutlak olarak kabul eden perspektifini ekonomik gerekçeleri dikkate almadan oluşturmaktadır. Oysa maddi ve beşerî kaynakların sınırlardan geçerek özgürce hareket etmeleri liberal toplumların temeli olan serbest pazar ekonomisi için gereklidir. Keza göçmenlerin ekonomiye olumlu katkı sunduğu yönündeki ampirik çalışmalar da mevcuttur.³⁹ (Benhabib, 2016, s. 98).

Benhabib, Rawls’un göçe ilişkin görüşlerinin temelinde yer alan bir diğer hususun göçmenlerin göç ettikleri toplumlara asla entegre edilemeyeceği ve toplumun siyasal kültürüne zarar vereceği fikri olduğunu, oysa 19. yüzyılda Paris’e ve Londra’ya göç eden liberal ve sosyalist göçmenlerin göç ettikleri toplumun siyasal kültüre katkı sunduğunu, benzer şekilde Amerikan politik kültüründe İrlandalı, İtalyan, Polonyalı ve Yahudi pek çok göçmen topluluğun katkısı bulunduğu belirtmektedir. Dolayısıyla Benhabib, göçmenlerin göç ettikleri toplumun siyasi kültürüne zarar vermenin ötesinde katkı sunabildiklerini vurgulayarak Rawls’un göçe ilişkin görüşlerine karşı çıkmaktadır.⁴⁰

Benhabib, Rawls’a yönelik eleştirilerin bir diğer boyutunu onun insan hakları yaklaşımı oluşturmaktadır. Benhabib’e göre Rawls, insan haklarını “bütün halklar için, düzenli politik kurumlardan oluşan asgari bir standart” olarak daraltmakta, vicdan hürriyetini ve özyönetim hakkını arka planda bırakmakta ve bir topluma dahil olmayan yurtsuzları ve devletsizleri göz ardı etmektedir. Dolayısıyla dar bir insan hakları perspektifi ortaya koymaktadır.⁴¹

³⁷ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 94-96.

³⁸ Yasin Kiriş, *Çağdaş Demokratik Teoride Öteki ve Çoğulculuk: Seyla Benhabib Üzerine Bir Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, 55.

³⁹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 98.

⁴⁰ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 99-100.

⁴¹ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 123-124.

II. Benhabib'in İnsan Hakları Yaklaşımı

A. İnsan Haklarının Kurucu Unsuru Olarak Söylem Etiği

Benhabib, bir önceki bölümde belirtildiği üzere Kant, Arendt ve Rawls'a ilişkin eleştirel yaklaşımlarından yola çıkarak yeni bir insan hakları anlayışı geliştirmektedir. Benhabib'e göre liberal hukuk düzenine uyumlu olarak yönetilen ulus devletler insanları "halklar" olarak adlandırarak insanlığın düşünümsel boyutunu gözardı etmekte, demokratik çoğulculuğu bir kenara bırakarak ulusal güvenliği esas alan bir söylem tercih etmektedirler. Bu durum göçmenler ve mülteciler gibi grupların hak taleplerini görünmez kılmaktadır.⁴²

Benhabib, söylem etiğine dayandırdığı insan hakları anlayışı ile yaşam ve özgürlük haklarını mülkiyet haklarına indirgiyen ve bireyi ancak bu bağlamda hak taşıyıcısı olarak kabul eden hak anlayışını reddetmektedir.⁴³ Bu bağlamda ilk olarak insan haklarına yönelik evrenselci ahlaki gerekçelere değinmektedir. Ona göre söz konusu ahlaki gerekçeler insan haklarının benimsenmesi için yeterli değildir. Bu nedenle insan haklarının hukuki ve siyasi temelde gerekçelendirilmesinin şart olduğunu belirtmektedir. Bunun için evrenselci yaklaşımları özcü, adli ve gerekçelendirilen olarak ayırmakta ve insan hakları için gerekçelendirilen evrenselciliğin şart olduğunu iddia etmektedir. Benhabib'e göre gerekçelendirilen evrenselcilik, asgari olarak Aydınlanmanın mirası olan sorgulama ve araştırma prosedürlerine inanç; sonuç, tartışma ve veriler konusunda tarafsızlık, tutarlılık ve özdönüşümdür.⁴⁴

Benhabib'e göre insan haklarını gerekçelendirmek, ötekinin iletişim özgürlüğünü gerektirmektedir. Bu çerçevede "doğal veya sembolik bir dil konuşabilen" her insanın potansiyel olarak iletişim özgürlüğüne sahip olduğunu, insanın iletişim özgürlüğüyle müzakere içinde öne sürülen olguları anlama, kabul veya reddetme yeteneklerini kullanabildiğini belirtmektedir. Ona göre iletişim özgürlüğünün olmaması durumunda insan haklarının gerekçelendirilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü insan hakları "iletişim özgürlüğünü tatbik etmemizi güvenceye alan ahlaki ilkelerdir."⁴⁵

Benhabib, insan haklarını iletişim özgürlüğünü koruyan ahlaki formlar olarak yorumlamakta ve hukuk tarafından korunması gerektiğini belirtmektedir.

⁴² Esin Hamdi Dinçer, "Benhabib ve Balibar'ın Eleştirel Yaklaşımları Ekseninde Yabancı'nın Haklara Sahip Olma Hakkı" *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14, no 38 (2021): 357.

⁴³ Esin Hamdi Dinçer, "Benhabib ve Balibar'ın Eleştirel Yaklaşımları Ekseninde Yabancı'nın Haklara Sahip Olma Hakkı", 358.

⁴⁴ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 94.

⁴⁵ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 99.

Bunun ancak bir toplumda başkaları tarafından ahlaki saygıyı hak eden ve hukuki güvenceye alınmış haklara sahip bir kişi olarak tanınmak anlamına gelen “haklara sahip olma hakkı” ile mümkün olacağını vurgulamaktadır.⁴⁶ Benhabib’e göre insanlar, haklara sahip olma hakkına ve iletişim özgürlüğüne aynı anda sahip olup gömülü olduğu sosyal uzam sayesinde haklara ilişkin akıl yürüterek faillik pratiği sunmaktadır:

Sadece ötekilerin, beni belli fiillerin başlatıcısı ve açıklama getirmek zorunda olduğum kimi kelimelerin sözcüsü olarak tanıdığı bir sosyal uzamın parçası olmayı umabildiğim için kendimi fail görebilirim. Ancak bu açıklama getirme süreci dahi, eylem hedeflerimi formüle etmeme müteakip değildir veya sonra gelmez. Kendimi fiiller eyleyen veya kelimeler dile getiren bir kişi görmemin şartı, ne yapmak istediğime dair ve söylemek istediğimi ifade etmek için nasıl doğru kelimeleri bulabileceğime dair kendime bir açıklama sunabilmemdir. Bu tür açıklamalar sunabilme kapasitesi, nezdinde edimlerimin bir şey başaracağı ve kelimelerimin belli anlamlara geleceği öteki veya ötekilerin bakış açısını içselleştirdiğimi varsayar. Ötekinin bakış açısını benimseyebilme yetisi, kişinin bir fail olarak –gerek eyleyici gerek bir anlatıcı olarak- kendisine dair tutarlı bir açıklama sunabilmesi açısından gereklidir.⁴⁷

Benhabib insan haklarına dair fail merkezli açıklamaların, failliğin ortak konuşma ve eylem bağlamlarına sosyal açıdan gömülü oluşunu soyutladığını ve hakların asli öznesi olarak yalıtılmış faile odaklandığını belirtmektedir. Oysa ona göre, iletişim özgürlüğüne sahip bir varlık olarak bireyin iletişim özgürlüğünü kullanabilmesi için onun sosyal uzama gömülü failliğine saygı gösterilmesi gerekmektedir. Söz konusu saygı, bireyin söz ve davranışlarıyla organize bir insan topluluğunun üyesi olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bireyin insan topluluğuna üyesi olarak kabul edilmesini ise haklara sahip olma hakkı ile tanımlamaktadır.⁴⁸

Benhabib’e göre bireylerin birbirlerini haklara sahip olma hakkına sahip olarak görmeleri; siyasal mücadelelerden, toplumsal hareketlerden, ayrıca sınıf, cinsiyet, milliyet, etnik grup ve dini inanç sınırlarının içindeki veya ötesindeki öğrenme süreçleri sayesinde gerçekleşmektedir. Bu tür mücadelelerde edinilen ortak payda yaratma deneyimi insan haklarının sahip olduğu evrenselciliğe dayanak oluşturmaktadır. Çünkü Benhabib’e göre evrenselcilik “*ne bir*

⁴⁶ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 90.

⁴⁷ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 100.

⁴⁸ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 100.

gerçekliktir ne de dünyanın verili halinin betimi; o bir niyet, uğruna çabalamak gereken bir ahlaki hedeftir.”⁴⁹

Benhabib, insan haklarını söylem etiği içinde iletişim özgürlüğüne dayandırırken kendi yaklaşımını diğer yaklaşımlardan ayırmaktadır. Ona göre kendi yaklaşımında insan hakları karşılıklı etkileşim ve diyaloga dayanan bir pratiktir. Bu nedenle kendi deyimiyle söylem etiğine dayalı insan hakları fikri “doğal haklar kuramının metafiziğine saplanmamaktadır.” Bunun yanı sıra insan haklarını fail eksenli ele alan yaklaşımların bireyin failliğine bir başka bireyin neden saygı göstermek zorunda olduğunu açıklayamadığını, oysa iletişim özgürlüğü ile gerekçelendirdiği insan hakları anlayışının fail eksenli açıklamalardan ayrılarak karşılıklı ön kabule dayandığını belirtmektedir. Bu bağlamda Benhabib'in insan hakları anlayışında kişinin, karşısındakinin haklara sahip olma hakkını kabul etmesi aynı zamanda karşısındakinin de kişinin hak iddiasını tanınmasının koşulunu oluşturmaktadır.⁵⁰

Benhabib söylem etiği içinde iletişim özgürlüğüne dayandırdığı insan hakları yaklaşımında, insan haklarının özyönetim yapıları aracılığıyla kamusal özerkliğin uygulanması sonucunda elde edilen adli, anayasal yorumlar ve bağlamaştırmalar ile meşru varyasyonları olabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda özyönetim insan haklarının hukuki varyasyonları için gerekli olup özyönetimin olmadığı durumlarda insan haklarının içinin boşalacağını, dolayısıyla insan hakları ile demokratik biçimde kendi kaderini tayin etme hakkı arasında güçlü bir bağ olduğunun altını çizmektedir. Benhabib'e göre insan hakları ancak bu koşullar altında yasama süreçleri ile belirenebilecektir.⁵¹

Benhabib'in söylem etiği içinde iletişim özgürlüğü, konuşan ve eyleyen her bireyin saygı görmesine dayandığı için tüm insanlığı kapsayan evrenselci varsayıma sahiptir. Bu durum ulusal sınırları aşan bir gereklilik ortaya koyduğu için özbelirlenim hakkı ile çatışmaktadır. Benhabib söz konusu çatışmayı aşmak için demokratik yinelemeler kavramını öne çıkarmaktadır.

B. Demokratik Yineleme Kavramı

Benhabib'e göre liberal demokrasi, temsil araçları ile halkın egemenliğini sınırlayarak “özelci ve dışarıda bırakmaya dayalıdır.” Öte yandan liberal demokrasinin aksine insan hakları, bireylere yayılmacı ahlaki bir evrensellik sunmaktadır. Söz konusu çatışlık, aynı zamanda vatandaşlık

⁴⁹ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 102.

⁵⁰ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 102.

⁵¹ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 107.

temelinde eşitlik ile evrensel ahlaki eşitlik arasındaki karşıtlık anlamına gelmekte olup modern anayasal demokrasilerde birbirlerini sınırlandırarak, yeniden düzenleyerek ve anlamlandırarak uzlaştırılabilecekleri düşünülmektedir.⁵²

Benhabib'e göre vatandaşlık temelinde eşitlik ile evrensel ahlaki eşitliğe dayanan insan hakları arasındaki karşıtlık temel hakların somutlaştırılmasında gerilim unsuruna dönüşmektedir. Özellikle liberal demokrasilerde demos ile demos'un dışında kalan ötekilerin evrensel hak talepleri arasında gerilim doğurmaktadır. Benhabib söz konusu gerilimi aşmak için Derrida'nın yineleme (iteration) ve Rober Cover'ın tanımladığı ve Frank Michelman'ın geliştirdiği "jurisgenerative politics" kavramlarından türettiği demokratik yinelemeler kavramını kullanmaktadır.⁵³

Benhabib "jurisgenerative politics" kavramı ile anayasal normlar ile demokratik irade oluşumu arasındaki diyalektiği vurgulamaktadır: *"jurisgenerative politics, kendisini belirli yol gösterici norm ve ilkelere bağlı sayan demokratik bir halkın bunları yeniden benimsediği ve yeniden yorumladığı, böylece kendisini yasaların yalnızca öznesi değil, aynı zamanda yazarı olarak da gösteren yinelemeli eylemlere atıfta bulunur"*⁵⁴ Bu çerçevede demokratik siyaseti çevreleyen hak taleplerinin belirli koşullar altında demokratik çoğunluğun yasamaya yansıyan iradelerini aşabildiğini, öte yandan demokratik çoğunluğun hak taleplerini tartışma, itiraz, gözden geçirme ve reddetme yoluyla demokratik irade oluşturma sürecine dahil ettiğini belirterek fikrini doğal haklar ve hukuki pozitivizm öğretilerinden ayırtmaktadır. Derrida'nın yineleme kavramını ise hukuki, siyasi ve kültürel alanlarda kavramların yeniden anlamlandırılması sürecini müzakereci demokrasi içinde açıklamak amacıyla tercih etmektedir.⁵⁵

Benhabib, demokratik yineleme kavramı ile "yasal ve politik kurumlar ile sivil toplumda evrenselci hak iddialarının ve ilkelerinin tartışıldığı, bağlamsallaştırıldığı, başvurulduğu ve yürürlükten kaldırıldığı karmaşık kamusal tartışma, müzakere ve mübadele süreçlerini" kastetmektedir. Ona göre demokratik yinelemeler yasama, yargı ve yürütmenin güçlü kamu organlarında gerçekleşebileceği gibi sivil toplumda ve medyada da gerçekleşebilmektedir. Benhabib'e göre bir kavramın tekrar edilme süreci, kavramın yalnız ilk halinin kopyasının üretilmesinden ibaret değildir. Ona göre her yineleme bir

⁵² Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 28.

⁵³ Angelia Means, "The Rights of Others", *European Journal of Political Theory* 6, no 4 (2007), 406.

⁵⁴ Means, "The Rights of Others", 407.

⁵⁵ Means, "The Rights of Others", 407.

çeşitlenmedir. Bu bağlamda her yinelemede kavramın anlamı dönüşmekte ve zenginleşmektedir.⁵⁶

Söz konusu tanım çerçevesinde Benhabib, demokratik yinelemeler ile demos'un dışında kalan göçmen, mülteci ve sığınmacı gibi ötekiler ile eşit vatandaşlar arasındaki müzakere süreçlerini ele almaktadır. Bu doğrultuda demokratik yinelemeler olarak adlandırdığı müzakere süreçlerinde halkı normların nesnesi olmaktan çıkarıp öznesi yani yasa koyucu haline getirmektedir. Bu süreçte bireyler artık normları düşünerek müzakere eden öznelerdir. Demosun sınırları, ötekilik ve vatandaşlık temelinde eşit olanlar ve ötekiler arasındaki ayırım da demokratik yinelemeler içinde müzakereye açık olgulardır.⁵⁷

Benhabib, ötekilerin demos'a dahil edilmesine ilişkin yürütülen müzakere sürecinde hakların da kimlikler gibi anlatsal olarak yeniden inşa edildiğini belirtmektedir.⁵⁸ Bu çerçevede insan haklarının "yinelenecek" oluşturulduğunu ve her yineleme ile anlamın değişip dönüştüğünü ve zenginleştiğini iddia etmektedir. Benhabib'e göre hakların müzakere süreçlerinde yinelenmesi veya yeniden yorumlanması yalnız tekrarlama eyleminden ibaret değildir. Ona göre her yineleme eylemi ile olgunun özgün hali yeni ve farklı bağlamlara taşınarak yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu sayede "esas olan" yeniden sahiplenilirken anlamı tekrar tekrar dönüştürülmektedir.⁵⁹ Bu süreçte Benhabib, vatandaş olan bireylerin yanı sıra ulusal ve uluslararası insan hakları örgütlerini, insan hakları gözlem kuruluşlarını ve küresel aktivistleri müzakerenin parçası yapmakta ve müzakereyi şu soruyla ilişkilendirmektedir: *"Bir halk olarak ahlaki, politik ve anayasal taahhütlerimiz ayrıca insan hakları anlaşmaları ve belgelerinden doğan uluslararası yükümlülüklerimiz ışığında, alacağımız hangi kolektif kararlar hem adil hem de meşru kabul edilebilir?"*⁶⁰

Söz konusu sorunun etrafında Benhabib, demokratik yinelemelerin anayasal ve kurumsal sorumluluklar ile eşit derecede bağlı olduğu insan hakları ve adalet taleplerini arasında aracı olacağını, evrenselci ahlaki ilkelerin varlığının insan hakları için yeterli olmadığını, yargıya konu edilebilecek şekilde somutlaştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda insan haklarına

⁵⁶ Seyla Benhabib, 'Democratic Exclusions and Democratic Iterations:Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism' (2007) *European Journal of Political Theory* 6, no:4, (2007):454.

⁵⁷ Benhabib *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 28-30.

⁵⁸ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 215.

⁵⁹ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 187-188.

⁶⁰ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 196-197.

ilişkin sözleşmelerde yer alan ilkelerin her birinin hukuki normlar ile somutlaştırılması önermektedir. Öte yandan, demokratik yinelemelerin yalnız “hukuksal” olmadığını, Weberyen anlamda meşruiyetin normatif bileşeni olan söylem etiğinin üzerine inşa ederek siyasi meşruiyet kaynağı haline getirdiğini belirtmektedir.⁶¹

C. Politik Üyeliğin Dönüşümü

Benhabib söylem etiğine dayalı iletişim özgürlüğü ile gerekçelendirdiği insan hakları anlayışında karşılıklı diyalogun, yani müzakerenin gerçekleşeceği demos'un sınırlarını yeniden ele almaktadır. Bu kapsamda Benhabib ilk olarak demos'un sınırlarının neden yeniden düzenlenmesi gerektiğini açıklamaktadır. Ona göre küreselleşme sonucunda yerel ve ulusötesi aktörlerin ön plana çıkmasıyla ulus devlet tipolojisine sığmayan yeni vatandaşlık tipleri doğmuştur. Buna rağmen ulus devlet anlayışından doğan sınır ve vatandaşlık politikalarının devam ettirilmesi liberal demokrasiler içinde çelişkiye neden olmaktadır.⁶² Söz konusu çelişki aynı zamanda evrensel insan hakları talepleriyle özbelirlenim hakkı arasında da çatışmaya yol açmaktadır.⁶³ Nitekim bu durum, mevcut uluslararası insan hakları normlarına da yansımaktadır. Örneğin, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 13'üncü maddesinde bireylerin kendi ülkesi dahil herhangi bir ülkeden ayrılma ya da kendi ülkesine yeniden dönme hakkına sahip olduğu belirtilirken 21'inci maddesinde halkın iradesinin hükümet erkinin temeli olduğunun altı çizilerek özbelirlenim hakkı vurgulanmaktadır.⁶⁴ (Benhabib, 2013, s. 193).

Benhabib, özbelirlenim hakkı ile evrensel insan hakları arasındaki çelişkiyi aşmak adına demokratik yinelemeler kavramını kullanarak kozmopolit düzene dayanan yeni bir kamusal alan fikri ortaya atmaktadır. Bu çerçevede, Benhabib'e göre politik üyelik, haklara sahip olma hakkının, iletişim özgürlüğünün ve onların korunması için gereken insan haklarının yerine getirilmesine olanak sağladığı için bir insan hakkıdır. Politik üyeliğin evrensel insan hakkı olarak kabul edilmediği durumda Arendtçi anlamda yersiz yurtsuzlar insan haklarından mahrum kalmaktadır. Bu doğrultuda Benhabib, politik üyeliğin herkesin haklara sahip olma hakkından yararlanabileceği

⁶¹ Benhabib, "Democratic Exclusions and Democratic Iterations:Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism", 455.

⁶² Seyla Benhabib, "Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe", *Government and Opposition* 37, no:4(2002):441.

⁶³ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, 12.

⁶⁴ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet* 193.

düzye genişletilmesini önermektedir.⁶⁵ Bunun için politik üyeliği söylem etiğine dayandırarak yeniden kurgulamaktadır. Ona göre birey, bir devletin üyesi yani vatandaşı olmak istediğinde, devletin halihazırdaki vatandaşları her durumda karşılıklı ve eşit derecede geçerli olacak sebepler ile bireyin neden vatandaş olamayacağını açıklaması gerekmektedir.⁶⁶ Benhabib, böyle bir durumda bireyin iletişim özgürlüğü korunduğu için insan haklarının da korunmuş ve demos'a dahil edilmiş olacağını, bu sayede bireyin politik üyeliğe kabul edilmemesinin geçerli kabul edilebileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte Benhabib, dil, din, ırk, etnik köken ve cinsiyet gibi olgular bireyin elinde olmadığı için söz konusu olguların politik üyeliğe kabul sırasında sunulabilecek karşılıklı ve eşit derecede geçerli sebepler olmadığını, söz konusu olgulara dayanarak politik üyeliğin reddedilmesi durumunda evrensel ahlaki saygının ihlal edilmiş olacağını vurgulamaktadır.⁶⁷ Öte yandan, Benhabib'e göre liberal demokrasiler için önem arz eden dil yeterliliği ve siyasi okuryazarlık gibi kriterler iletişim özgürlüğünü engellemediği için politik üyelik konusunda geçerli olabilecek kriterlerdir.⁶⁸

20

Benhabib, insan hakları anlayışı içinde politik üyeliği yeniden kurgularken Kantçı anlamda misafirperverliğin zarar görme tehlikesi nedeniyle reddedilmesi veya ötekinin hayatının tehlike altında olması nedeniyle kabul edilmesi gibi koşulları kullanmaktan kaçınmaktadır. Çünkü ona göre ulus devlet anlayışının zarar görmesi ve yeni politik üyelik biçimlerinin oluşmasıyla birlikte sürekli ve geçici ikamet anlayışı geçerliliğini kaybetmiştir. Bu bağlamda liberal demokrasilerde üyelik için dil yeterliliği ve siyasi okuryazarlık gibi bazı üyelik kriterleri olsa da üye olmak tamamen engellenemeyecektir.⁶⁹

Benhabib'in politik üyelik kavramında yaptığı dönüşüm, insan hakları ile vatandaşlık haklarının kaynağını eşit saygı ve topluma katılımı eşitlikte birleştirmektedir. Ona göre siyasi otorite bu hakları koruduğu ölçüde meşrudur. Bu hakların korunmadığı durumda yeni siyasi düzen biçimleri gerekli hale gelecektir.⁷⁰

⁶⁵ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* 11.

⁶⁶ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* 148.

⁶⁷ Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet*, 192.

⁶⁸ Benhabib, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* 149-150.

⁶⁹ Benhabib *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* 146-150.

⁷⁰ Joe Hoover, *Reconstructing Human Rights*, New York: Oxford University Press, 2016, 86-87.

Sonuç

Ulus devletin uluslararası göç ve kimliğe dayalı hak talepleri karşısında sınır politikası ve vatandaşlık konusunda etkisini sürdürmesi milyonlarca sığınmacının temel hak ve özgürlüklerden yararlanamamasına neden olmuş, bu nedenle günümüz insan hakları anlayışına alternatif görüşlerin öne sürülmüştür. Söz konusu alternatiflerden biri de Seyla Benhabib tarafından geliştirilmiştir. Bu çalışmada da Benhabib'in alternatif insan hakları anlayışını nasıl temellendirdiği ele alınmıştır.

Benhabib'in insan hakları anlayışının düşünsel arka planını Kant, Arendt ve Rawls oluşturmaktadır. Benhabib Kant'ı konukseverlik tanımı kapsamında ötekinin politik üyeliğini iktidarın inisiyatifine bırakmakla eleştirmekte ve kozmopolit hakkı dünyanın insanlığın ortak mülkiyetinde oluşu ile gerekçelendirmesini yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle Arendt'in haklara sahip olma hakkı çerçevesinde politik üyeliği iktidarın inisiyatifinden çıkararak genişletmiştir. Öte yandan haklara sahip olma hakkının da anlamının genişletilmesi gerektiğinin altını çizmiş, onu müzakere sürecinde bireyin herkesle eşit derecede korunmayı hak eden ahlaki bir varlık olarak kabul görme talebi olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda haklara sahip olma hakkını söylem etiği içine dahil ederek her insanın ahlaki saygı görmeye hakkı olduğunu, bunun için vatandaşlığın ötesinde kozmopolit bir hukuk ile herkesin insan haklarına sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Rawls'un kapalı, homojen ve sınırlı sayıdaki toplum anlayışı ile onun göçü ve insan haklarını sınırlandıran görüşlerini eleştirel bir biçimde değerlendirerek Rawls'un adalet teorisinin ötekinin haklarını yok saydığını iddia etmiştir.

Benhabib, yukarıda özetlenen düşünsel bağlam üzerine kendi insan hakları anlayışını şekillendirirken işe insan haklarını gerekçelendirerek başlamıştır. Bu çerçevede insan haklarını Aydınlanma'nın ürünü olan gerekçelendirilen evrenselciliğe uygun olarak iletişim özgürlüğü ve haklara sahip olma hakkı ile gerekçelendirmiş, insanları haklara sahip olma hakkına ve iletişim özgürlüğüne aynı anda sahip olan ve gömülü olduğu sosyal uzam sayesinde haklara ilişkin akıl yürüterek faillik pratiği yapan varlık olarak tanımlamıştır.

Benhabib iletişim özgürlüğü ile insan haklarına evrenselci bir varsayım getirdiği için özbelirlenim hakkı arasında doğan çelişkiyi ise Derrida'dan aldığı demokratik yinelemeler kavramı ile aşmaya çalışmıştır. Benhabib, demokratik yineleme kavramı ile "yasal ve politik kurumlar ile sivil toplumda evrenselci hak iddialarının ve ilkelerinin tartışıldığı ve bağlamsallaştırıldığı, başvurulduğu ve yürürlükten kaldırıldığı karmaşık kamusal tartışma, müzakere ve mübadele

süreçlerini” kastetmiş olup bu süreçlerde insan haklarının “yinelenerek” oluşturulduğunu ve her yineleme ile anlamın değişip dönüştüğünü ve zenginleştiğini iddia etmektedir. Bu çerçevede Benhabib, demokratik yinelemelerin özbelirlenim ile eşit derecede bağlı olduğu insan hakları ve adalet taleplerini arasında aracı olacağını ve aralarındaki çelişkiyi yumuşatacağını öngörmektedir.

Benhabib, son olarak küreselleşme sonucunda ulus devlet tipolojisine sığmayan yeni vatandaşlık tiplerinin doğuşundan hareketle söylem etiğine dayalı iletişim özgürlüğü ile gerekçelendirdiği insan hakları anlayışında karşılıklı diyalogun, yani müzakerenin gerçekleşeceği demos'un sınırlarını yeniden ele almaktadır. Bu çerçevede politik üyeliği, haklara sahip olma hakkının, iletişim özgürlüğünün ve onların korunması için gereken insan haklarının yerine getirilmesine olanak sağladığı için bir insan hakkı olarak tanımlamakta ve söylem etiğine dayandırarak yeniden kurgulamaktadır. Söylem etiğine dayandırılmış politik üyelikte kişi bir devletin vatandaşı olmak istediğinde, devletin halihazırdaki vatandaşlarının her durumda karşılıklı ve eşit derecede geçerli olacak sebepler ile bireyin neden vatandaş olamayacağını açıklaması gerekmektedir. Benhabib, böyle bir durumda bireyin iletişim özgürlüğü korunduğu için insan haklarının da korunarak demos'a dahil edilmiş olacağını ve bireyin politik üyeliğe kabul edilmemesinin geçerli kabul edilebileceğini belirtmektedir.

KAYNAKÇA

- Arendt, H, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm* (4.bs. Bahadır Sina Şener çev., İletişim, 2014)
- Benhabib, S, 'Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe' (2002) (37) *Government and Opposition*, 439-465.
- Benhabib, S, 'Democratic Exclusions and Democratic Iterations:Dilemmas of `Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism'. (2007) 6(4) *European Journal of Political Theory*, 445-462.
- Benhabib, S, 'Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations' (2008)
<https://www.brown.edu/Research/ppw/files/cosmopolitan%20norms,%20human%20rights%20and%20democratic%20iterations2.doc>, Erişim Tarihi: 17.07.2023
- Benhabib, S, *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. (B. Yıldırım çev., Koç Üniversitesi Yayınları, 2013)
- Benhabib, S, *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (3. bs. B. Akkıyal çev., İletişim, 2016)
- Dembour, M.B, 'What Are Human Rights? Four Schools of Thought' (2010) *Human Rights Quarterly* 1-20.
- Denli, Ö., 'Evrenselcilikten Vazgeçiş: John Rawls'un İnsan Hakları Kavrayışının Dönüşümü' (2018) 13(30), *Journal of Turkish Studies*, 125-135.
- Dinçer, E. H., 'Benhabib ve Balibar'ın Eleştirel YaklaşımlarıEkseninde Yabancı'nın Haklara Sahip Olma Hakkı' (2021) 14(38) *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 337-373.
- Habermas, J., *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* (6 bs, İ. Aka çev., Yapı Kredi Yayınları, 2012)

- Hoover, J. *Reconstructing Human Rights*, (Oxford University Press, 2016).
- Kant, I, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. (D.Y. Abadan ve S. L. Meray çev., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960)
- Kiriş, Y. (2022). '*Çağdaş Demokratik Teoride Öteki ve Çoğulculuk: Seyla Benhabib Üzerine Bir Değerlendirme*'. (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022)
- Kocaoğlu, M., *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları* (2 bs., İmaj Yayınevi, 2015)
- Means, A., (2007). 'The Rights of Others' (2007) 6(4) *European Journal of Political Theory*, 406-423.
- Rawls, J., *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* (2 bs., G. Evrin çev., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006)
- Rawls, J. *Siyasi Liberalizm*. (M. F. Bilgi çev., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007)
- Ricoeur, P., 'On John Rawls' A theory of justice: Is a pure procedural theory of justice possible?' H. S. Richardson (ed.) içinde *Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice* (Garland Publishing, 1999) 133-144
- Savaşçın, Z., 'Kant ve Benhabib'de Kozmopolit Hak: Bir Yurttaşlık Zemini Olarak İnsan Hakları'. (2021) (102). *Cogito*, 98-113
- Şallı, S. (2018). 'Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme' (2018) 5(12) *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 92-108.

İNSANIN NESNELEŞTİRİLMESİ VE DOSTLUK ÜZERİNE BİR DENEME

Abdüllatif TÜZER* - Gülşah ULUTÜRK ERKAYA**
ÖZ

Toplumsal bir varlık olan insan varoluşundan beri diğer insanlarla iletişim ve etkileşim halinde olmuş fakat insanlar arası ilişkiler hiç bugünkü kadar sorun haline gelmemiştir. Sanayileşme, makineleşme ve modernleşme insan hayatını kolaylaştırmayı amaçlarken insanlar arası ilişkilerin bozulmasına yol açmış; dostluk, kardeşlik, sevgi, samimiyet, güven, sıcaklık ve derinlik gibi insani değerlere dayalı ilişkilerin yerini yüzeysel, ruhsuz, fayda ve çıkar üzerine kurulan ilişkiler almıştır. Dost ve arkadaş can sıkıntımızı giderecek bir nesne, aşk ise cinsel dürtülerimizi tatmin edecek bir araç olarak görülmeye başlanmıştır. Ne var ki çıkar ve hesap üzerine kurulan ilişkiler bireyin en derin varoluşsal ve ahlaki ihtiyaçlarını karşılayamaz. Çünkü bu tarz ilişkilerde insan, bireysel amaçların ve bencilce duyguların tatmini için bir araç vazifesi görür. İnsan ilişkilerinin ve sosyal bağların zayıflaması bireyi modern hayatta yalnızlaştırmış, hayatın zorluklarına karşı savunmasız halde getirmiştir. İnsan ilişkilerinin sürdürülebilirliği insana bir nesne değil özne olarak yaklaşmakla, derinine inip anlamaya çalışarak onunla karşılıklı güven ve sevgiye dayalı bir ilişki kurmakla mümkün olur. Bu bakımdan, Martin Buber'in modern dünyada insanın nesneleştirilmesine karşı geliştirdiği diyalojik ilişki/dostluk ilişkisi modeli son derece önem arz etmektedir. İki kişi arasında kurulan bu ilişkiye o "Ben ve Sen" adını verir. Ona göre insan bir nesne değil, kendisiyle diyalog kurulması gereken otantik bir kişidir.

Anahtar Sözcükler: Nesneleştirme, Dostluk, Diyalojik İlişki, Martin Buber, Varoluşçuluk

AN ESSAY ON THE OBJECTIFICATION OF THE HUMAN BEING AND FRIENDSHIP

ABSTRACT

As a social being, human beings have been in communication and interaction with other people since their existence, but interpersonal relations have never become as much of a problem as they are today. While industrialization, mechanization and modernization aimed at facilitating human life, they led to the deterioration of interpersonal relations, and relations based on human values such as friendship, brotherhood, love, sincerity, trust, warmth and depth were replaced by superficial, soulless ones based on benefit and interest. Friend began to be seen as an object to relieve our boredom, and love as a tool to satisfy our sexual impulses. Relationships built on self-interest and calculation, however, cannot meet an individual's deepest existential and moral needs. Because in such relationships, one sees others as a tool for the satisfaction of individual goals and selfish feelings. The weakening of human relations and social ties has isolated the individual in modern life and has made him vulnerable to the difficulties of life. Sustainability of human relations is possible by approaching people as a subject rather than an object, by trying to understand them deeply and establishing a relationship based on mutual trust and love. In this respect, the dialogical relationship/friendship model developed by Martin Buber against the objectification of human beings in the modern world is extremely important. He calls this relationship between two people "I and You". According to him, man is not an object, but an authentic person with whom a dialogue should be established.

Keywords: Objectification, Friendship, Dialogical Relationship, Martin Buber, Existentialism.

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, E-Posta: atuzer@ogu.edu.tr ve atuzer@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-0959-0225](https://orcid.org/0000-0002-0959-0225)

** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, E-Posta: uluturkgulsah@hotmail.com, ORCID: [0009-0004-3926-0464](https://orcid.org/0009-0004-3926-0464)

Sanayileşme, makineleşme ve modernleşme sürecine maruz kaldığından itibaren insanın kendine yönelik algıları değişmiş, değer dünyası ciddi dönüşüme uğramış ve özellikle diğer insanlarla olan sevgi, saygı, güven, merhamet gibi insani değerlere ve en başta dostluk gelmek üzere bir takım önemli toplumsal erdemlere dayalı ilişkilerinde de köklü bozulmalar gerçekleşmiştir. Kalıcı, sürdürülebilir ve derin ilişkiler yerini gelip geçici, yüzeysel ilişkilere bırakmıştır. Teknolojinin ilerlemesi ile iletişim kurma imkanları artsa da yüz yüze iletişimden ziyade samimiyet ve yakınlıktan uzak sanal ilişki modelleri ve tarzları yaygınlık kazanmıştır. Sadece sanal bir biçimde iletişim kurmaya yarayan bu yeni ilişki modelinin insanın anlaşılma, kabullenilme, onaylanma, sevinç ve üzüntülerini paylaşma gibi psikolojik ve varoluşsal ihtiyaçlarını otantik ve tatmin edici bir şekilde karşılamada yetersiz kaldığını rahatlıkla gözlemleyebilir ve söyleyebiliriz. Böylelikle, güvensiz ilişkilerden kaygı duyan ve yüzeysel ilişkilerden tatmin olamayan bireylerin topluma; diğer insanlara hatta kendisine bile yabancılaşması kaçınılmaz gibidir. Keskin sınırlar çizerek bireysel duvarların kalınlaştırılmasının sonucu ise küresel düzeyde giderek artan ve ciddi bir problem olarak kendisini hissettiren güvensizlik ve yalnızlaşmadır. Nitekim Alman sosyolog Ulrich Beck bilinçsiz modernleşen topluma risk toplumu adını vermiş, bu toplumdaki insanların gitgide güvensizleşen, toplumsal bağlardan koparak bireyselleşen ve bencilleşen kişilere dönüştüğünü belirtmiştir. Ona göre hala önümüzde olan ya da halihazırda tüm hızıyla devam eden bu teknolojik ve sosyal devrimler, yaşam tarzlarının derin bir şekilde bireyselleştirilmesini ortaya çıkarmıştır.¹ Ne var ki “Çağdaş birey, biyografisine bakıldığında, büyük ölçüde farklı (iyimser yorumla eşgüdüksüz, kötümser yorumla çelişkili) toplumsal dünyalardan örülü bir yaşam sürer. Yaşamının herhangi bir anında, bu farklı dünyalardan birkaçında aynı anda yaşar. Sonuç şudur: Birey, bunların her birinden ‘koparılır’ ve hiçbirinde de kendini ‘evinde’ hissetmez. Çağdaş bireyin evrensel yabancı olduğu söylenebilir. . . Bugün bireyler, evrensel evsizliğin ortasında bir ev kurmayı umdukları tek yer olarak çoğu zaman özel yaşamlarına yöneliyorlar. Ne var ki bu umutları yıkılıyor.”²

Bauman, *Akışkan Aşk* adlı kitabında modernleşmenin insan ilişkileri üzerindeki olumsuz etkilerine değinir. Gerçek ilişkilerden sanal ilişkilere geçilen bu dönemde kolay ve hızlı kurulan ilişkiler hoş gitmeyen bir durumla karşılaşıldığında delete (sil) tuşuyla aynı kolaylık ve hızla sona erer. İnsanların kısa süreli ilişkileri tercih etmelerinin gerisinde sürekli ilişkilerin

¹ Ulrich Beck, *Risk Society*, çev. Mark Ritter, California: Sage Publications, 1992, 100.

² Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, 128.

yükümlülük dayattığı, baskı uyguladığı ve özgürlüklerini sınırlayacağı düşüncesi yatar. Fakat insan bu kısa süreli ilişkilerde tatmin bulamaz ve birliğe özlem duyar; ne kadar tamamlanmış ve başka açılardan kendi kendine yeterli olsa da her insanın varlığı bir başkasıyla birleşmediği ve ortak bir dünya yaratmadığı sürece eksik ve yetersiz kılar.³ İnsan doğası gereği sürdürebilir ilişkiler kurmaya eğilimli ve muhtaçtır çünkü o, salt fizyolojik ve biyolojik bir varlık değil aynı zamanda psikolojik ve sosyolojik gerçekliğe sahip bir bireydir. Biyolojik yönden nasıl ki yaşamının ilk ve son yıllarında bir başka insanın bakımına muhtaçsa psikolojik ve sosyolojik gelişimi için de diğer insanların varlığına muhtaçtır. Bu gerçeğe Aristoteles insanın toplumsal bir varlık olduğunu (anthopos zoon politikon) dile getirerek dikkat çeker. Nitekim insanlık tarihinde ne kadar gerilere gidersek gidelim insanları daima topluluklar halinde buluruz. Tek başına yaşayan insan modeli, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ında ya da Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'unda olduğu gibi, sadece zihnen düşünülebilmiş, romanlara konu olmuştur.⁴

Kişilerarası İlişkisel Teorinin kurucusu Harry Stack Sullivan'a göre insan ilişki kurma dürtüsüne sahip olarak dünyaya gelen, öteki ile iletişim kurmaya programlanmış sosyal bir varlıktır.⁵ Bireyin sağlıklı gelişimi diğerleriyle derin bir ilişki kurmasını ve bu ilişkiyi de sürekli hale getirmesini gerektirir. Bu derin ilişki ise ancak karşılıklı anlama, empati, güven, sevgi, saygı, dostluk, adalet ve hoşgörü gibi insani değerler üzerine inşa edilerek mümkün olur. Nitekim sosyolojik bir gerçek olarak ifade edebiliriz ki örf ve adetin, toplumsal değerlerin ve insani erdemlerin önemsendiği geleneksel zamanlarda ilişkiler güvene dayalı, samimi, yüz yüze ve uzun süreli iken günümüz ilişkileri fayda üzerine kurulu, duygusal iletişimden yoksun, resmi ve kısa sürelidir. Geleneksel zamanlardan modern zamanlara doğru hareketlilik arttıkça dile getirdiğimiz bağlamda insan ilişkileri bozulmaya yüz tutmaya ve modern üretim tecrübesiyle birlikte bu bozulma iyice görünür hale gelmeye başlamıştır. Özetle, geleneksel dönemlerde tadılan ve yaşatılan 'biz' bilinci zamanla 'ben' in hâkim olduğu bir dünyaya, bencilliğe doğru evrilmiştir.

Sosyolojinin kurucusu sayılan İbn Haldun (1332- 1406) *Kitabu'l-İber* adlı eserinin *Mukaddime*'sinin ikinci kısmında toplumları bedevi (göçebe)-hadari (yerleşik) olarak ikiye ayırır. Ona göre bedevi toplumlarda insan ilişkileri sağlamdır ve insanlar bir dayanışma ruhuna sahiptir. Hadari topluma geçişle birlikte bu dayanışma ruhu ortadan kalkar, insanlar bireyselleşir ve birbirine

³ Zygmunt Bauman, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap, 2012, 63.

⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, 18.

⁵ Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York: Routledge, 2011, 6.

yabancılaşır. Bedevi toplumlarda ihtiyaçlar sınırlı iken hadari yaşama geçişle birlikte ihtiyaçlar artar, insanlarda hırs duygusu gelişir. Hadari toplumun insanının her şeyi sınırsız arzu ve hazzının nesnesi haline getirmesi ahlaki gevşekliliği ve sefahati doğurur ve bu da hadari toplumların çöküşüne sebebiyet verir.

Sosyolojinin bir diğer önemli ismi Ferdinand Tönnies (1855-1936) 1887 yılında kaleme aldığı ünlü eseri *Cemaat ve Cemiyet* adlı eserinde sanayileşmenin köy yaşamını öldürerek cemaat ya da toplulukları hızla ortadan kaldırdığını söyler. Şehirleşme hızlı bireyselleşme ve rasyonaliteyi beraberinde getirmiş, bireyler arasında organik bağlar yok olmuş, duygusal ilişkiler rasyonel ilişkiye dönüşmüştür.⁶ Aslına bakılırsa, 1700'lü yıllarda başlayan sanayi devrimi insanlık tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Şehirlere kurulan fabrikalar neticesinde insanların topluca köyden kente göç etmeleri ve neredeyse tüm günlerini kapsayacak şekilde düzenlenen katı çalışma saatleri insanların yaptıkları işe, kendilerine ve birbirlerine yabancılaşmalarına neden olmuştur.⁷ Daha fazla üretim için insanlar makinelere, makineler de insanlaştırılmaya çalıştırılmış, insandan bir makine gibi dinlenmeden, hastalanmadan, duygularını işine karıştırmadan çalışması beklenir hale gelmiştir. "İnsan faaliyetinin bütün ürünlerinin metaya dönüşmesi ancak sanayi toplumunun doğuşuyla gerçekleşmiştir"⁸ Dahası, "Endüstriyalizm ruhları nesneleştirmektedir. . . Birey artık kendini yalnızca şey olarak, istatistik ögesi olarak, success or failure (başarı ya da başarısızlık) olarak belirliyor."⁹

Hayatının her yerini kuşatan makinelerle bu kadar etkileşim içinde olan insanın gitgide yarattığı makinelere benzemeye başlaması kaçınılmaz gibidir. Alman düşünür Karl Marx (1818-1883)'a göre kapitalist üretim tarzı doğası gereği insanı insanlığından ederek yabancılaştırmaktadır. Sömürgeci kapitalist üretim sürecinde kendi emeğine yabancılaşan insan bunun bir sonucu olarak kendi türüne de yabancılaşarak nesneleşmeye başlamıştır.¹⁰ Meta üretim sistemi olan kapitalizm, insanı da bu sistem için bir metaya dönüştürmeyi başararak sistemin küçük bir dişlisi haline getirmiştir. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, sanayileşmeyle birlikte insan, diğerlerinin ihtiyacını karşılamak üzere ürün üreten bir şey/nesne konumuna gelmiştir. Üretilen

⁶ Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler, İstanbul: VKY, 2019, 11.

⁷ Sena Berktaş, "Sanayi Devrimi ile Gelen Değişim: İş Bölümü ve Yabancılaşma", *Atlas Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (6), 2021, 5.

⁸ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1994, 81.

⁹ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1995, 46.

¹⁰ Zafer Demir, "Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2018, 3 (5), 67.

metaların kendi hizmetine sunulmasıyla sonsuz tüketim hakkına sahip olduğunu düşünen insan, insanı da tüketilecek bir nesne olarak görmeye başlamıştır. Böylelikle modern teknoloji ürettiği nesnelere insanların kullanımına sunarken insanı da nesneleştirip diğer insanların kullanımına sunmuştur ve sunmaya da devam etmektedir. Sosyal medya platformları kişisel bilgilerimizi ücret karşılığı tüketici firmalara satarken dijital platformlar bir nesne olarak gördüğü seyirci sayılarını firmalarına reklam almak için kullanır. Özetle, birey kavramı zamanla yerini nesneleşmiş, şeyleşmiş bir varlığa bırakmıştır.

Nesne (obje), özne dışında kalan, onun karşısında konumlanan şey anlamına gelir. Nesneleştirme ise bizatihi varlık ve değere sahip bir şeyi özne olmaktan çıkartıp amacımıza uygun bir obje haline getirerek kullanmak demektir. Nesneleştirme sürecinde insana bir özne değil bir nesne gibi, bir amaç değil bir araç gibi yaklaşılır. İnsanın sahip olduğu tüm özsel özelliklere perde çekilerek kim olduğuna değil hangi amaca hizmet edebileceğine, ne işe yarayabileceğine, meyvelerine, nakit değerine bakılır. İnsan, amaçlarımıza ulaşmak için bir araç görevi görür. Ondan faydalandığımız müddetçe vardır ve anlamlıdır. Bir kişi nesneleştirildikçe samimiyetten, yeterlilikten, ahlaki duruştan ve insanlıktan yoksun gibi görülmeye başlar. Ancak bu nesneleştirme bakanın gözündedir - gözlemcinin gördüğü şeydir, gözlemlenenin kendisi hakkında ne ve nasıl düşündüğü değildir.

Amerikalı felsefe profesörü Martha C. Nussbaum çalışmalarını modern dünyada insanın nesneleştirilmesi üzerine yürütmektedir. O nesneleştirme sürecini yedi kavramla ifade etmeye çalışır: Araçsallık, özerkliğin reddi, durağanlık, ikame edilebilirlik, ihlal edilebilirlik, mülkiyet ve özneliğin reddi.¹¹ Bu yedi madde birçok bilim insanı tarafından nesneleştirmenin en temel özellikleri olarak kabul edilir.¹²

1. Araçsallık: Nesneyi kendi amaçları için bir araç olarak ele alır.
2. Özerkliğin Reddi: Nesneye özerklik ve kendi kaderini tayin etme yetkisinden yoksunmuş gibi davranır.

¹¹ Evangelia Papadaki, "Understanding Objectification: Is There Special Wrongness Involved in Treating Human Beings Instrumentally", *Prolegomena*, 11 (1), 2012, 7, 8.

¹² Bkz. Peter Belmi ve Juliana Schroeder, "Human 'Resources'? Objectification at Work", *Journal of Personality and Social Psychology*, 120 (2), 2021.

3. Durağanlık: Nesneyi faillikten ve belki de etkinlikten yoksunmuş gibi ele alır.

4. Değiştirilebilirlik: Nesneyi (a) aynı türdeki diğer nesnelere ve/veya (b) diğer türdeki nesnelere değiştirilebilir olarak ele alır.

5. İhlal edilebilirlik: Nesneyi sınır bütünlüğünden yoksun, parçalamaya, zorla girmeye izin verilen bir şey olarak ele alır.

6. Mülkiyet: Nesneyi bir başkasının sahip olduğu, alınabilen veya satılabilen vb. bir şey olarak ele alır.

7. Öznelliğin reddi: Nesneye, (eğer varsa) deneyimleri ve duyguları hesaba katılması gerekmeyen bir şey gibi davranır.

Nesneleştirme özellikle kadın-erkek ilişkilerinde kadının insanlık tarihi boyunca bir nesne olarak tanımlanmasına ve kullanılmasına karşı gelişen feminizm gibi akımların şiddetle karşı koyduğu bir konu olmuştur. Cambridge Üniversitesi felsefe profesörü Rae Langton 2009 yılında kaleme aldığı *Sexual Solipsism: Philosophical Essays On Pornography And Objectification* adlı kitabında nesneleştirme fikrinin feminizm onu ele geçirmeden çok önce uzun yıllardır felsefede üzerine konuşulan bir kavram olduğunu dile getirir. Aristoteles'in 'köle yaşayan bir alettir' (slave is living tool) sözü, özgür insanı yaşayan bir araç olarak görmenin yanlışlığına yapılan bir vurgu gibi okunabilir. Nitekim Herbert Marcuse da, "Gelişmiş işleyim uygarlığının köleleri yüceltilmiş kölelerdir, ama köledirler, çünkü köleliğin belirlenişi ne boyun eğdirme tarafından ne de emeğin sertliği tarafından ama salt bir araç olma konumu ve insanın bir şey durumuna indirgenmesi tarafından" diyerek uygarlığın insanları şeyleştirerek ve araçsallaştırarak köleleştirdiğine dikkatimizi çeker.¹³ Aristoteles gibi Immanuel Kant da insana bir amaç olarak değil de bir araç olarak yaklaşmanın ahlaki yanlışlığını açıkça dile getirir. Kant'a göre insanı insan yapan özellik onun kendi hareketlerini belirlemesi, pratik bir akla ve otonomiye sahip olmasıdır.¹⁴ İnsan, bir araç değil kendi başına bir amaçtır. Akıl sahibi olması ve kendi kendini yönetebilmesi itibarıyla insanın mutlak bir değeri vardır ve insan asla bir araç, bir nesne olarak görülmemeli ve kullanılmamalıdır.¹⁵

¹³ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990, 29.

¹⁴ Nihat Al, *Immanuel Kant'ın Eleştiri Felsefesinde İnsan Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, 72.

¹⁵ Al, *Immanuel Kant'ın Eleştiri Felsefesinde İnsan Sorunu*, 92.

Langton yukarıda adını verdiğimiz kitabında Martha C. Nussbaum'un ele aldığı nesneleştirmeye dair yedi kavramı irdeleyerek buna üç madenin daha eklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu maddeler:

8. Bedene indirgeme: Bedeniyle ya da bedeniyle özdeşmiş gibi davranılması.

9. Görünüşe indirgeme: Bir kişinin öncelikle nasıl görüldüğüne veya duyulara nasıl görüldüğüne göre muamele edilmesi;

10. Susturma: Bir kişiye sanki konuşma kapasitesinden yoksun, sessizmiş gibi davranılması.¹⁶

Langton'un eklediği maddeler nesnelleştirme sürecinde bireyin benliğinin yok sayılarak bedenine odaklanıldığına dikkat çeker. Beden odaklı bu nesneleştirme zamanla ideal kadın, ideal erkek modellerinin geliştirilmesine ve böylelikle tektipleşmeye yol açmıştır. Bu ideal beden dayatması bireylerde depresyon, kaygı, yeme bozuklukları, bendenden utanma gibi fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklara sebep olmuş, bireyi toplumdan uzaklaştırmıştır. İdeal beden imajına sahip olduğu zaman sevileceğine, beğenileceğine, kabul göreceğine inanan insan yüzeysel kimliğiyle ancak yüzeysel ilişkiler kurabilme cihetine gitmiştir.

Prof. Dr. İoanna Kuçuradi, DW Türkçe'nin hazırladığı *Türkiye'nin Değerleri* adlı programda¹⁷ derslerinde öğrencilerinin neden çok çabuk kız-erkek arkadaş değiştirdiklerini sorguladığını söylüyor ve sorgulamalarının neticesinde şöyle bir kanaate vardığını belirtiyor: "O insanı sevmiyor, kendi ihtiyacını karşıladığı için o ilişkiyi kuruyor. İhtiyaç karşılanmaz duruma gelince ilişkiyi bitiriyor. Oysa bir insan özellikleriyle birlikte 'insan' olduğu için sevilmelidir. Dünyanın en zor işidir insan ilişkileri. Mars'a da gidebilirsin ama insan ilişkilerini becermek çok daha önemlidir." Öyle anlaşılıyor ki günümüz ilişkilerinin, dostlukların, arkadaşlıkların kısa süreli, gelip geçici olmasının gerisinde büyük ölçüde insanı bir nesne, amacımıza ulaşmak için bir araç olarak görmemiz yatmaktadır.

Bu gelip geçici ilişkiler yalnızlığımıza bir süre şifa olabilir fakat bizler giden kişilerin, biten ilişkilerin ardından tekrardan yalnızlığımıza gömüleceğimiz için yalnızlığımızı giderecek yeni nesnelere aramaya koyuluruz. Ve bu süreç bizlerin sevgi, ilgi, güven ihtiyacını ve sağlam bir benlik inşa edebilme arayışını hiçbir biçimde tatmin etmeden öylece sürüp gider. Sözü

¹⁶ Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, 2009, 228-229.

¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=SQ7soJHTZ9g>

edilen varoluşsal ihtiyaç ve arayışların sahici biçimde giderilebilmesi ve otantik bir ben ya da kişi olabilmek için dostluk, en eski filozoflardan beri bilgece yaşamın en önemli değeri olarak yüceltilmiştir. Francis Bacon'a göre gerçek bir dosta sahip olmamak, yalnızlığın en kötüsüdür.

Denemeler adlı eserinin 'Dostluk Üzerine' olan bölümünde şunları söyler;

Ama insanlar yalnızlığın gerçekte ne olduğunu, nereye varabileceğini pek kavramazlar; çünkü sevginin olmadığı yerde kalabalık, insanı yalnızlıktan kurtarmaz, çevredeki yüzler bir resim galerisindekinden öteye geçmez, konuşmalar bir zilin çınlaması gibi kalır. Latince "Magna civitas, magna solitudo"¹⁸ atasözü belli bir ölçüde dile getirir bunu, çünkü büyük bir kentte tanıdıklar dağınıktır; çoğunlukla, küçük yerdeki yakın komşuluktan doğan sıkı ilişkiler büyük kentlerde kurulamaz. Daha da ileri giderek, pek yerinde bir yargıyla, gerçekte en acı yalnızlığın candan arkadaşlardan yoksunluk olduğunu, böyle bir durumda insanın bu anlamda bir yalnızlıkta bile, yaradılışı ile duyguları arkadaş edinmesine elvermeyen kişi, insandan çok hayvana çekmiş bir kimsedir.¹⁹

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulunu kuran Epikuros (MÖ 341-271), insan yaşamının sıkıntılarıyla ilgilenmiş, felsefesinin amacını insanın mutlu bir yaşam sürmesi üzerine kurmuştur.²⁰ Epikuros'a göre hayatı mutlu kılan şeyler pahalı olmayan, kolay bulunan şeylerdir. Bunun ilki sağlam kurulan dostluklardır. Kendisi hayatın tüm gelip geçici maddi zevklerinden uzaklaşarak dostlarıyla birlikte inşa ettiği evde hayatını sürdürmüştür. Epikuros dostlarına ve arkadaşlarına verdiği değeri *Mektuplar ve Maksimler* adlı eserinde şu sözlerle açıklar: 'Bilgelik bütünü yaşadığımız sürece mutlu olmamız için bize sağladığı iyilikler arasında dostluk en büyüğüdür.'²¹ Epikuros'a göre bizim varoluşumuz bir başkasının varlığına bağlıdır. Eğer söylediklerimizi kimse anlamıyorsa söylediğimiz şeylerin bir değeri kalmaz. Dostlarımız bizi olduğumuz gibi severler. Gerçek dost bizim servetimizle, dış görünüşümüzle veya saçmalarımızla ilgilenmez. Bizi biz olduğumuz için sever, kimliğimizi onaylar. Bu sebeple bir avuç gerçek dost insana bir servetin bile kazandıramayacağı kadar çok sevgi ve saygı kazandırır.²²

¹⁸ "Büyük Kent, Büyük Yalnızlık" anlamında bir Roma atasözü.

¹⁹ Francis Bacon, *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 2013, 77.

²⁰ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2021, 143.

²¹ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962, 61.

²² Alain de Botton, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Banu Telliöğlü, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016, 71-73.

Stoacılıktan etkilenen Marcus Tullius Cicero (MÖ 106 – MÖ 43) *Dostluk Üzerine* adlı eserinde dostluğu doğuran ve sürdüren şeyin erdem olduğunu söyler. Ona göre erdem olmadan dostluğun hiçbir türü olamaz. Oysa modern dünyanın insanı gerçek bir dosta sahip olmak amacıyla insani erdemler ve yüce değerlerle donanarak emek harcamaya yanaşmadığı gibi bir başka kişinin varlığına bile dayanamaz hale gelmiştir. Dolayısıyla yalnızlığı tercih etmiş, kendisini çevresinden ve toplumdan izole ederek kendi kendine yetmek suretiyle huzurlu ve mutlu bir yaşama sahip olacağını düşünmüştür. Cicero insanların yaşadığı bu yanılısamaya şu şekilde cevap verir:

Öncelikle, Ennius'un da dediği gibi, dostuyla karşılıklı iyi niyet içinde huzur bulmayan birinin yaşamı gerçekten yaşam olabilir mi? Kendinle konuşur gibi her şeyi konuşmayı göze alabileceğin bir dostun olmasından daha tatlı ne var? Senin kadar sevinecek biri olmasa, iyi günlerinin anlamı olur muydu? Kuşkusuz senden daha fazla üzülen birisi olmasa kötü günlere katlanmak zor olurdu. Sonuçta dostluk dışında arzulanan şeylerin her biri tek bir şeye yarar: Zenginlik harcamaya, güç saygı görmeye, makamlar övülmeye, hazlar sevinç duymaya, sağlıklı olmak acıdan yoksun olmaya ve bedenin işlevlerini yerine getirmesine yarar. Dostluğun ise birçok faydası vardır, yüzünü nereye dönsen, onu bulursun, hiçbir yerde saklanmaz, hiçbir zaman yersiz, hiçbir zaman yük değildir, bu yüzden birçok yerde dostluktan, sudan ve ateşten daha fazla yararlanırız. Şimdi burada kendine has zevki ve faydaları olan avama özgü veya sıradan dostluktan değil, adı geçen birkaç kişininki gibi gerçek ve kusursuz dostluklardan bahsediyorum. Dostluk mutlu günleri daha güzel, kötü günleri ise paylaşım yoluyla daha katlanılabilir kılar.²³

Aslında Cicero'dan çok önce dostluğun erdemle birlikte var olduğuna dikkat çeken isim Aristoteles olmuştur. Ona göre dost edinmek zorunluluktur çünkü kimse dostsuz bir yaşam sürdürmeyi düşünemez. Genç hata yaptığında, yaşlı işe göremez hale geldiğinde dosta ihtiyaç duyar. Aristoteles'e göre erdemli insanların dostlukları muhteşemdir. Onlar birbirlerini sever, biri diğerinin iyiliğini ister, yakınlık kurar ve duygularını açıkça ifade eder. Bu sebeple dostlukları uzun ömürlüdür. Diğer dostluk türleri ise yarar ve haz temelli kurulan dostluklardır. Kişi karşısındaki insanla kendisi nedeniyle değil de onun sahip olduğu bir özelliğe duyduğu hazdan dolayı ya da bir çıkardan dolayı dostluğunu sürdürür. Bu tür dostluklar uzun sürmez. İnsanlar değişir, sahip oldukları özellikler kaybolabilir ve bu çıkara dayalı dostluklar da çıkar bittiği

²³ Cicero, *Dostluk Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022, 10.

zaman kendiliğinden sona erer. Çünkü burada dost olunan şey insanın kendisi değil elde edilecek çıkardır. Aristoteles'e göre iki taraf da birbirini sevmeden dostluk olmaz.²⁴

Şu halde, insanların birbirlerine çıkarlarına hizmet eden birer araç olarak baktıkları, böyle muamelede buldukları ve dolayısıyla birbirlerini nesneleştirdikleri modern toplumlarda erdemlere dayalı dostlukların var olabileceğinden ve yaşayabileceğinden bahsetmek pek mümkün değildir. Modern dünyanın daha çok kendi kendine yetmeye çalışan ve böylelikle yalnızlaşan/atomikleşen yabancı bireylerin dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Oysa birazdan “ben-sen’ ilişkisiyle dostluğu canlandırmayı”²⁵ amaçlayan Buber’le birlikte zikredip açacağımız üzere, gerçek manada dostluk ilişkilerinin kurulmadığı, herkesin birbirini bir nesne gibi gördüğü bir toplumda ne anlamdan ne özgürlükten ne otantiklikten söz etmek mümkündür.

Özne-nesne ayrımı insana dair felsefe yapan filozofların düşüncelerinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. İnsanı bir nesne olarak ele alan rasyonalist, materyalist, sistemci felsefeye karşı 19. yüzyılın sonlarına doğru insanı somut bir özne ve birey olarak gören, insanın gündelik hayatında meydana gelen kişisel ve toplumsal varoluş durumlarını analiz eden varoluşçuluk felsefesi ortaya çıkmıştır. Varoluşçu gelenekteki düşünürler, ateist ve teist olmak üzere iki ayrı kola ayrılrsa da, bu düşünürlerin ortak özelliği insanı somut bir özne ve birey olarak görmeleri ve ele almalarıdır.

Teist kanatta yer alan ilahiyatçı ve filozof Martin Buber, modern dünyada insanın nesneleştirilmesine ciddi eleştiriler getirmiş, insanın özgür bir özne, otantik bir birey olabileceği bir ilişki modeli felsefesi geliştirmiştir. Aliye Çınar’ın çok yerinde tespitiyle;

Martin Buber, Descartes’ın metodolojik kuşku vasıtasıyla keşfettiği “Ben”in (I), kesinlikle aslî ben olmadığını fark etmiştir. Aksine söz konusu benin, bu dünya içinde bulunmağımızın çöküşünün ardında kalan enkazın parçasından başka bir şey olmadığına işaret etmiştir. İşte bu tespitten hareketle o, Descartes’ın cogito’sunu (ego/ben) restore etmek amacıyla, ‘ben-sen’ ilişkisini ileri sürmüştür. Bu anlamda ‘ben-sen’ ilişkisi, cogito’ya yapılan ilavelerdir. . . Doğrusu Descartes’ın cogito’su sınırlarında kalındığında, ne tecrübeden, ne de diyalogdan söz edilebilir. O, ‘düşünüyorum öyleyse varım’ (Descartes,

²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 173-174.

²⁵ Aliye Çınar, “Martin Buber’de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 2016, 25.

1962: 135) derken kalın duvarlarla ben'ini izole etmişti. . . cogito merkezli bir düşünce, zımnen diyalogsuzluk ve benliğin kendinde tutuklu kalmasını söylemekteydi. Bu durumda, karşımıza varolma ya da 'olma' (olamama) sorunu ciddi bir problem olarak çıkmaktadır. Varolma gerçekte bir ilişkiler ağında açığa çıkar. Başka kişilerle diyalog sırasında insan, varoluş katmanlarını fark eder. Bu fark ediş, 'olmanın' parkelerini döşer. Ne var ki Descartesçı ben, nihayetinde solipsizme mahkûm olacağı için sözünü ettiğimiz farkındalık ve benliğin kendini temaşa etmesi mümkün değildir. İşte Buber, bu tıkalı damarı açma gayesiyle 'ben-sen' ilişkisinden söz etmişti. İşte Martin Buber ve onun 'Ben-Sen' ilişkisini benimseyen düşünürler, özellikle bu açmazı çözüm sunmaya çalışmışlardır.²⁶

Diyalojik varoluşçuluk dediğimiz bu ilişki modeli Buber felsefesini tanımlamak için kullanılır. Kökeni Antik Yunan'a kadar uzanan *diyalog* kelimesi *dia* (aracılığıyla) ve *logos* (söz) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Diyalog, iki insanın söz aracılığıyla karşılaşmasını, buluşmasını ve sohbet etmesini anlatır.

Buber'e göre insan bir nesne değil, kendisiyle diyalog kurulması gereken bir canlıdır. Buber, diyalog felsefesini anlattığı *Ben ve Sen* adlı kitabında, insanın ilişki dünyasının içinde doğduğunu; kendini ifade etmesi, isteklerini dile getirmesi, toplumda yer edinebilmesi ve hayatını idame ettirebilmesi için insanlarla ilişki kurması, ilişki kurabilmek için de diyalog kurması gerektiğini dile getirmiştir. Aslında "Buber'in 'ben-sen' ilişkisi, benim (ego) nasıl bir başka ben ile karşılaşarak kendi sınırlarını bulup ve yine kendine dönmek suretiyle tam bir ben olduğunun idrakini gösteren tasviri bir özellik olarak kullanılabilir."²⁷ Buber'e göre insan davranışlarının dünyası iki boyutludur. Bu iki boyut iki sözcük çifti üzerine kurulur: *Ben-Sen* ve *Ben-O*.²⁸

Ben-O, karşılıklılık içermediği için gerçek bir ilişki olmayıp insanın varlıkla kurduğu tek taraflı, sıradan tecrübesine karşılık gelirken; *Ben-Sen* karşılıklılık, özgürlük ve kendiliğindenlik içermesi nedeniyle insanın ötekiyle diyalog kurduğu anda ortaya çıkan daha derin bir ilişki modelini oluşturur. Modern insanın topluluk hayatı *Ben-O* tecrübesi etrafında döner.²⁹ Bu tecrübede insan veya insanlar benim için amaç değil araçlardır. İnsanlardan bir şeyler isteriz, onlardan bir şeyler öğreniriz, kimi zaman bizim yalnızlığımızı giderirler, kimi zaman bizi eğlendirirler, bazen bize hizmet ederler. Aynı şeyi onlar da bana

²⁶ Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", 9, 10, 24.

²⁷ Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", 17

²⁸ Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, İstanbul: Kopernik Yayınları, 2017, 71; Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2000, 58.

²⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 114.

sağlarlar. Çünkü onlar için ben de bir aracımdır. Bu tür bir tecrübeye bir nesne gibi görülen insan varoluşundan uzak olduğu gibi kendi gerçekliğini algılamada da yetersizdir. *Ben-O* 'tecrübe dünyası'na ait iken *Ben-Sen* 'ilişki dünyası'nı kurar. Kendisine 'sen' dediğim insanı tecrübe etmem. Sen ile ilişki aracısızdır. *Ben-Sen* ilişkisinde Sen dediğimizde Sen'e kendimizi açarken o da Sen diyerek bize bütün bir varlığıyla kendisini açar.

Ben, bir şey algılarım. Ben, bir şeyi hissedirim. Ben, bir şeyi hayal ederim. Ben, bir şeyi isterim. Ben, bir şeyi sezerim. Ben, bir şeyi düşünürüm. Bir insanın hayatı, bütün bunlardan ve benzerlerinden ibaret değildir sadece. Bunlar ve benzerleri, O aleminin temelidir. Fakat SEN aleminin başka temeli vardır. SEN diyen kimse, obje olarak, bir şeye sahip değildir. Zira her nerede bir şey varsa, orada başka bir şey de vardır, her O, diğer O'larla sınır komşusudur. O, sadece diğerleriyle sınır komşusu olması sebebiyle O'dur. Fakat SEN denen yerde, bir şey var değildir. SEN'in sınırları yoktur. SEN diyen kimse herhangi bir şeye sahip değildir, onun hiçbir şeyi yoktur. Fakat o, ilişki içinde durmaktadır.³⁰

36

Ben-Sen ilişkisindeki 'Ben' ile *Ben-O* tecrübesindeki 'Ben' kelimelerinin anlamları farklıdır. *Ben-O* kelimesindeki 'Ben' bir egoyu simgeler ve ego O'yu kullanacağı, tecrübe edeceği bir nesne olarak görür.³¹ Karşısındakinin derinliğine inmeden sadece tecrübe etmek için kullanacağı yüzeysel bir bağlantıdır 'O'. Ben O'ya bir kişi gibi değil bir nesne gibi bakar, O'yu araştırır, sınıflar, ölçüp biçer, diğer O'larla karşılaştırır, ona sahip olur ve kullanır.³² Fakat *Ben-Sen*'deki 'Ben' bir kişidir ve kendisini de karşısındakinin de bir birey olarak görür. Hayatımızı karşımızdaki kişiyle fark ederiz. Ben olmak için bir Sen'e gerek vardır. Ben, BEN olmak için SEN der.³³ Aliye Çınar'ın ifadesiyle;

Varoluşsal bütünlük ve ötekiyle karşılaşmada bilinç, ne kendisini ne de Varlığı denetim altına alabilir. 'Düşünüyorum öyleyse varım' fikri, kendi içinde tutuklu kalan bir düşüncedir. Çünkü onun varlığını bir diyalog ya da öteki olan kişi fark ettirmiyor. Diğer kişi, diyalog sırasında insanın varlık katmanına âdeta dokunarak, ona var olduğunu kavratır. Öyle ki, [Buber'in sözleriyle] hayatımızı karşımızdaki kişiyle

³⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 73.

³¹ Buber, *Ben ve Sen*, 131.

³² Abdüllatif Tüzer, "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", *FLSF Dergisi*, Sayı: 8, 2009, 19.

³³ Buber, *Ben ve Sen*, 80.

fark ederiz. Bu ilişki açık bir diyalogdur ve konuşma formundadır. Aynı zamanda biz de 'Sen'i verebilir ve kabul edebiliriz.³⁴

Buber'in felsefesine göre *Ben-O* tecrübesindeki 'O' her zaman bizim için bir nesne olarak kalacaktır. *Ben-O* tecrübesi gerçek bir ilişki değildir. Birine 'O' demek bizi ondan ayırır ve yalnızlaştırır. *Ben-Sen* ilişkisinde ise kişi karşımdadır, karşılıklı iletişim kurduğum bir bireydir. 'Sen', bir nesne olmaktan çok uzaktır. 'Sen' benim karşımdadır ve onunla aracasız olarak doğrudan, özgürce ve kendiliğinden bir biçimde ilişki kurabilirim.³⁵ Bu, iki 'Sen'in gerçekte birer 'Ben' oldukları bilincini hiçbir zaman kaybetmeden bir köprü kurmaları, birbirlerinin iç dünyalarına akmaları ve birbirlerinin gözünden dünyayı görmeleri gibi bir şeydir. Oysa *Ben-O*'da böyle bir karşılıklılık olmadığı için ben tamamen yalnızımdır. O, kendisini asla Ben'e vermez ve Ben kendi zihninde bir dünya yaratır. Çünkü bu 'Ben'in derdi, sadece kendisidir. Benim seçimim, benim isteklerim, benim becerim... O her zaman kendisini başka her şeyden ayrı tutarak insan da dahil her şeye bir nesne olarak sahip olmak ister. İnsan egonun etkisi altında kaldıkça varoluşu yerin altına iter. Bir insanın gerçek, otantik, özgür ve yaratıcı bir varoluşa sahip olabilmesi ancak *Ben-Sen* ilişkisindeki 'Ben'i yaşatmasına bağlıdır. "Kişinin tam olarak kendini bir şahıs olarak fark edebilmesi, bir bakıma öteki karşısında olmanın verdiği sorumluluk sayesinde. İnsan, ben olarak varoluşunun zirvesine, 'Öteki'ndeki her şey onu ilgilendirdiğinde ulaşır."³⁶

Varoluşçu düşünürlerden Sartre da, Buber gibi, insanın nesne olarak görülmesi ve nesneleştirilmesi meselesine felsefesinde önemli bir yer vermektedir. Sartre 1943'te *Çıkış Yok* (Gizli Oturum) adlı bir tiyatro oyunu kaleme almıştır.³⁷ Oyun, zindana düşen 3 kişinin aralarında geçen diyaloglarından ibarettir. Karakterlerden biri gerçekten var olup olmadığını merak etmeye başlar. Çünkü kendisini aynada göremez. Kişinin kendisini aynada görememesi, o kişinin kendi varlığını ancak başkalarıyla ilişkilerinde deneyimleyebildiğini anlatır bize. Metinde insanın özgürlük istemi başkalarıyla sınırlandırılmıştır ve başkaları bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi için hem engeldir hem de gereklidir. Çünkü insan kendi varlığını ancak başkaları ile hisseder. Başkasıyla ilişki Sartreci psikolojinin en sansasyonel ve meşhur boyutlarından birisidir. Bana dışarıdan bakan bu kişiye ben bir nesne, bir şey gibi gözükürüm. İçsel özgürlüğüm ve bana özgü öznelliğim onun bakışları için bir şey ifade etmez. Bunun için o beni, gördüğü bir nesneye dönüştürme eğilimindedir.

³⁴ Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", 12.

³⁵ Buber, *Ben ve Sen*, 145.

³⁶ Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", 20

³⁷ Jean Paul Sartre, *Gizli Oturum*, çev. Bertan Onaran, De Yayınevi, 1965.

Başkasının bakışları, benim varoluşumun derinliklerine nüfuz eder, onu dondurur ve taşlaştırır. Sartre'a göre sevgiyi ve özellikle de cinsler arasındaki sevgiyi daimî bir gerginlik ve hakiki bir savaşa dönüştüren şey de budur. Seven, sevgilisine sahip olmak ister; fakat sevgilinin özgürlüğüne (onun insanî özüne) hâkim olunamaz. Bunun için seven, sevgilisine sahip ve hâkim olabilmek için onu nesneye indirgeme eğilimini taşır. Bu yüzden sevgi daima sadizm ile mazoşizm arasında sürekli bir gelgitte karşı karşıyadır: Sadizmde ben diğerini, istediğimde dövüp kullanabileceğim sırf bir yığına indirirken mazoşizmde diğerini tuzağa düşürüp özgürlüğünün altını oymak için kendimi ona bir nesne olarak sunarım.³⁸

İnsanın nesneleştirilmesine ve Descartes'in ilişkisiz, yalıtılmış, atomik benine karşı Kitab-ı Mukaddes'ten ilham alarak felsefi bir çözüm sunmaya girişen ve bu amaçla Ben-Sen ilişkisi görüşünü geliştiren Buber, Aliye Çınar'ın dikkatimizi çektiği üzere, başta Strauss gelmek üzere kimi düşünürlerin eleştirisinden de kendisini kurtaramamıştır:

Doğrusu bir dost ile konuşurken, genellikle ona ikinci şahıs zamiriyle hitap edilir. Ancak Buber'in 'ben-sen' ilişkisi, bir dost ile konuşmuyor, kısacası burada ve hâlihazırda varolan biriyle diyalog içinde değildir. Gerçekte o, bir diyalojik ilişkinin önemini vurgulayan bir kişiyle, analizi yapanla konuşuyor. Bu tür analiz, dostlarla hasbıhalin yerine geçemez; bu anlamda onun bir vekil olduğu söylenemez. Bu olsa olsa, sadece böylesi bir ilişkiye ve üfete işaret edebilir; dahası buna duyulan arzunun bir dışa vurumu olabilir. Çünkü kendisiyle konuştuğum kişiye dostum derken, ona benim sen/senim denilmez. Buber'in teklifi, sadece doğal bir diyalogun ve dostluğun gerisinde kalmış tortu olabilir; ya da zihinde ihdas ettiği 'sen'le, veya esasında kişi kendi kendiyi diyalogtadır. Bu kendi kendine diyaloga, ruhun bütünleşme ve birlik hamlesi diyebiliriz. 'Dost' yerine 'sen' geçtiği zaman, nesnel konuşmada korunamayacak olan şey, muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Kısacası nesnelleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi, nesnelleştirme çabası başka bir şey değildir. Sadece 'ile konuşmada' gerçekleştirilebilecek olan, 'hakkında konuşmada' gerçekleştirilmektedir. Demek ki, Buber'in teklif ettiği 'ben-sen' ilişkisi ya da formülü, sahici ve otantik insanî iletişim için bir temel atayım derken, gerçek insanî iletişim için bir kabiliyetsizliğin ifşasıdır³⁹

³⁸ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2016, 258.

³⁹ Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", 14.

Buber'e yöneltilen bu eleştirinin haklılık payı ancak Buber'in Ben ve Sen'in karşılaşma düzlemi olarak sürekli somut olana ve ana yaptığı vurgu göz ardı edilirse tespit ve teslim edilebilir. Buber'in diliyle;

Ben ve Sen dualitesi, kendi ifasını dinsel ilişkide bulur; süje ve obje dualitesi, devam ettirildiği sürece felsefeye güç verir. İlk dualite bireyin asli durumundan, ona doğru dönmüş olduğu için kendisine doğru dönen Varlığın huzurunda yaşamasından doğar. İkinci dualite, bu beraberliğin, birisi gözlemek ve düşünmek diğeri de gözlenilmek ve düşünülmekten başka bir şey yapamayan bütünüyle farklı iki varoluş tarzına ayrılmasından hasil olur. Ben ve Sen, yaşanan somutluk içinde ve bu somutluk vasıtasıyla var olur. . . Bu, yaşanan somutluğun insan ile Tanrı arasındaki buluşma yeri olarak korunması için yapılan bir kavgadır. . . Anlamın gerçek yaşanan somutta açık ve ulaşılabilir olması, onun bir çeşit analitik ya da sentetik araştırma vasıtasıyla, veya yaşanan somut üzerine bir çeşit düşünüm vasıtasıyla kazanılabileceği ve ona sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Anlam, bizzat yaşanıyor olan eylem ve acı çekmede, anın yavaşlatılamaz yakınlığında tecrübe edilmelidir. . . Bu şekilde Descartes, soyutlama yöntemi vasıtasıyla somut başlama noktasını bilgi olarak elde etmeye çalıştı, fakat nafile. Bu tür bir tümdengelim yoluyla değil, ancak bir Sen ile hakiki münasebet vasıtasıyla, yaşayan kişinin Ben'i varolan olarak tecrübe edilebilir. Her felsefenin kendisinden başladığı somuta, felsefi soyutlama yoluyla tekrar ulaşamaz; o geriye alınamazdır.⁴⁰

Martin Buber'in diyalojik varoluşçu anlayışı kendisinden sonra gelen Bakhtin, Gadamer ve Levinas'ı etkilemiştir. Bakhtin var-oluşun özünün/hakikatinin diyalojik niteliğine dikkatimizi çeker. O, kim olduğumuzu ancak toplumsal ilişkiler içinde karşılıklı konuşma ve etkileşim halinde anlayabileceğimizi söyler. Gadamer de Bakhtin'le aynı fikri paylaşır. Ona göre birey kendisini öz araştırma sürecinden geçerek değil yaşadığı aile, toplum ve gelenek içerisinden/vasıtasıyla anlar. İnsan olmanın koşulu 'biz'in bir parçası olmaktır.⁴¹ Levinas, insanın kendi hakikatine ulaşabilmesi için bir başkasına ihtiyacı olduğunu söyler. Ben, başkası için daima sorumluluk bilincine sahiptir. Ben ve Başkası arasındaki bu ilişki aslında toplumun ahlaki yapısını bir anlamda

⁴⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 46, 49, 54. Buber, Ben ve Sen'in ontolojik olarak bağımsızlığı ve ikiliğinin ve de bu ikisinin farklılıklarının kaybolarak bir birlik oluşturduğu mistik bir monizme somut anın ve dünyanın yaşanan somutluğunun gerçekliğine ve önemine dikkatimizi çekerek eleştiriler yöneltilir. Bkz. Martin Buber, *Pointing The Way: Collected Essays*, trans and ed. by Maurice Friedman, New York: Harpers and Brothers, 1957, 27 vd.

⁴¹ Charles Guignon, *Kimim Ben? Otantik Olmak*, çev. Abdüllatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2008, 167, 168.

açığa çıkarmaktadır. Çünkü ben ve başkası toplumun aynadaki birer yansımalarıdır. Başkası, belki de insanın asıl kaynağıdır.⁴²

Buber'in diyalojik ilişki merkezli varoluşçu yaklaşımının etkilerini felsefi danışmanlık uygulamalarında da görmek mümkündür. Maria da Venza Tillmanns'ın felsefi danışmanlık için uyguladığı yöntem Buber'in *Ben-Sen* ilişkisi görüşüne dayalıdır. Tillmann danışanında psikolojik problemlerden çok bireyler arası yaşanan deneyimlere odaklanır. Danışanlarına ötekinin ötekiliğinin kabul edildiği bir ilişki biçimini tavsiye eder. Fakat bu öteki postmodern anlayıştaki kökleri güvensizliğe dayanan öteki değil, Buber'in ilişki için en temel aldığı kökleri güvene dayanan bir ötekidir.⁴³ Tillmann'a göre Batı geleneği ötekinin bağlamını anlamaya çalışarak (öteki nedir?, ötekileştirilme nedir? vb.) yabancılaşmanın üstesinden gelmeye çalışırken, Buber öteki ile diyaloğa girme gereğini vurgular. Çünkü onun bağlamını ancak öteki ile ilişki kurarak anlarız. Öteki ile etkileşime geçmeden öteki anlaşılacaktır.⁴⁴

Türk Psikiyatrist & Psikoterapist Prof. Dr. Kemal Sayar da terapilerinde ve yazılarında Martin Buber'in diyalojik ilişki yaklaşımından istifade eder. Ona göre insan, ilişki arayan bir varlıktır.

40

Hepimiz yalnızlığımızı bir başkasıyla paylaşmak, kendimizi bir başkasının aynasında seyretmek isteriz. Aslında psikoloji biliminin kökeninde bu vardır. Yani, insandan insana giden sözlerin, davranışların öbür insanda ne tür yansımalar yaptığını anlama, yorumlama gayretidir. Martin Buber çok hoş söylemiştir: "Ben'in ben olmak için biz'e ihtiyacı vardır." Hakikaten bu, tâ kadim zamanlardan beri üzerinde durulmuş bir meseledir.⁴⁵

Ben-O tecrübesinden *Ben-Sen* ilişkisine geçilmeden nesnelere dünyasından öznelere/bireyler dünyasına geçilemeyecektir. Bunu yapmanın yolu günlük etkileşimlerimizde birbirimizi ne sıklıkla nesneleştirmeye çalıştığımızı düşünmekten geçmektedir. Birbirimizle olan etkileşimlerimizin temeli karşımızdakine yapmasını istediğimiz şeyi yaptırmaya çalışmaktan ibaret midir? Diğer kişinin davranışını, diğer kişi hakkında geçmiş deneyimlerimizden elde ettiğimiz bilgiler üzerinden mi değerlendiriyoruz? Çoğu zaman birbirimizin

⁴² Cemzade Kader, "Emmanuel Levinas Felsefesinde 'Başkalık ve Aynılık' Problemi", *Mütefekkir Dergisi*, 2 (3), 2015, 82.

⁴³ İlker Altunbaşak, *Felsefe Bunalımlara Çare midir?*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021, 77.

⁴⁴ Maria Davenza Tillmanns, "Philosophical Counseling: Understanding The Self and Other Through Dialogic Approach", *International Journal Of Philosophical Practice*, 2 (4), 2005, 3.

⁴⁵ Kemal Sayar, "İnsan ve Hayata Dair", <https://www.gonuldergisi.com/İnsan-Ve-Hayata-Dair.Html>. Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

derin insanlığını gerçekten kabul etmiyoruz. Gerçek şu ki, genellikle istediğimizi elde etmek için birbirimizi kullanmaya çalışıyoruz. Derin ve sürdürülebilir ilişkiler için karşımızdaki insanı bir birey olarak görüp anlamamız, sevmeye çalışmamız; otantik ilişkiler kurabilmek için emek vermemiz gerektiğini unutmamalıyız. Aksi takdirde sevgi, ilgi, güven gibi insani ihtiyaçlarımızı karşılamak için sürekli sanal sosyal mecralara dalar, yüzeysel sanal ilişkiler yaşayarak yalnızlığımıza daha da gömülür, 'beni gör, beni sev, benimle ilgilen' (like) çılgınlıkları atmaya mahkûm kalırız.

KAYNAKÇA

- Altunbaşak, İlker. *Felsefe Bunalımlara Çare midir?*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Bacon, Francis. *Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap, 2012.
- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Beck, Ulrich. *Risk Society*, çev. Mark Ritter, California: Sage Publications, 1992.
- Buber, Martin. *Pointing The Way: Collected Essays*, trans and ed. by Maurice Friedman, New York: Harpers and Brothers, 1957.
- Buber, Martin. *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, İstanbul: Kopernik Yayınları, 2017.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Cicero. *Dostluk Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Kültür Yayınları, 2022.
- de Botton, Alain. *Felsefenin Tesellisi*, çev. Banu Tellioglu, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
- Guignon, Charles. *Kimim Ben? Otantik Olmak*, çev. Abdüllatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Horkhemier, Max ve Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Langton, Rae. *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, 2009.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Sartre, Jean Paul. *Gizli Oturum*, çev. Bertan Onaran, De Yayınevi, 1965.

Sullivan, Harry Stack. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York: Routledge, 2011.

Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler, İstanbul: VKY, 2019.

İnternet Kaynakları

Al, Nihat. *Immanuel Kant'ın Eleştiri Felsefesinde İnsan Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
<http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/46256.pdf>

Belmi, Peter ve Schroeder, Juliana. "Human 'Resources'? Objectification at Work", *Journal of Personality and Social Psychology*, 120 (2), (2021): 384-417.
<http://dx.doi.org/10.1037/pspi0000254>

Berktaş, Sena. "Sanayi Devrimi ile Gelen Değişim: İş Bölümü ve Yabancılaşma", *Atlas Ulusal Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (6), (2021): 112-121.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1246450>

Çınar, Aliye. "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), (2006): 9-27. <https://ded.dem.org.tr/gorsel/pdf/ded-12-makale-1.pdf>

Demir, Zafer. "Karl Marx'ın Bakış Açısından Kapitalist Toplumda Yabancılaşma ve Sonuçları", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3 (5), (2018): 102-120.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/467669>

Kader, Cemzade. "Emmanuel Levinas Felsefesinde 'Başkalık ve Aynılık' Problemi", *Mütefekkir Dergisi*, 2 (3), (2015): 77-91.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/111732>

Papadaki, Evangelia. "Understanding Objectification: Is There Special Wrongness Involved in Treating Human Beings Instrumentally", *Prolegomena*, 11 (1), (2012): 5-24. <https://hrcak.srce.hr/file/123775>

Sayar, Kemal. "İnsana Dair", <https://www.gonuldergisi.com/İnsan-Ve-Hayata-Dair.Html>. Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

Tillmanns, Maria Davenza. "Philosophical Counseling: Understanding The Self and Other Through Dialogic Approach", *International Journal Of Philosophical Practice*, 2 (4), 2005.

İNSANIN NESNELEŞTİRİLMESİ VE DOSTLUK ÜZERİNE BİR DENEME
AN ESSAY ON THE OBJECTIFICATION OF THE HUMAN BEING AND FRIENDSHIP
Abdüllatif TÜZER - Gülşah ULUTÜRK ERKAYA

[https://www.academia.edu/40828681/Philosophical Counseling Under
standing the Self and Other through Dialogic Approach](https://www.academia.edu/40828681/Philosophical_Counseling_Understanding_the_Self_and_Other_through_Dialogic_Approach)

Tüzer, Abdüllatif. "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", *FLSF Dergisi*, Sayı: 8, 2009. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/803685>

FRANCIS HUTCHESON VE GÜLME ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Özcan Yılmaz SÜTCÜ*

ÖZ

Modern dünya yeni toplum ve birey ile belirginlik kazanmıştır. Bu yeni toplum ve birey, çok kısa zamanda felsefenin çalışma alanı da etkilemiştir. Gülme üzerine düşünme bunlardan bir tanesidir. Hutcheson'nun gülme üzerine kaleme aldığı üç mektubu da bu yeni birey ile ilişkilidir. Her ne kadar Hutcheson'ın gülme üzerine düşünceleri Hobbes'a bir cevap verme şeklinde ortaya çıkmış olsa da aslında bu düşünceleri çağının bir ihtiyacı olarak görmek gerekir. Çünkü Hutcheson'nun içinde yaşadığı yeni dünyada bireyin toplumda davranışlarının kabul edilebilir kılınması için nelerin yapılması gerektiği her zamankinden daha önemli hale gelmiştir. Toplumsal yaşantıda nezaketin, esprinin ve güler yüzlülüğün kibar karşılaşmalar için ne kadar önemli olduğu artık felsefenin önemli bir parçası haline gelmiştir. Nasıl davranılması gerektiğinin tartışıldığı bir ortamda kaçınılmaz olarak gülme edimi de gündeme gelir. Çünkü gülmek, kendine hâkim olma ve nazik konuşma konusundaki kibar özlere meydan okuyan bir edimdir. Hutcheson'nun "Gülme Üzerine Düşünceler"ine odaklanmak gülmenin doğasına ilişkin taze bir soluk sunabileceği gibi o zamandan beri gülmeye ilişkin düşünümdeki değişimi görebilme imkânı da sunuyor.

Anahtar Kelimeler: Hutcheson, Hobbes, gülme, gülme teorisi, gülme felsefesi.

HUTCHESON AND "REFLECTIONS ON LAUGHTER"

ABSTRACT

The modern world is characterized by the new society and the individual. This new society and individual soon affected the field of study of philosophy. Reflection on laughter is one of them. Hutcheson's three letters on laughter are also related to this new individual. Although Hutcheson's reflections on laughter emerged as an answer to Hobbes, it should actually be seen as a need of his age. Because in the new world in which Hutcheson lives, it has become more important than ever what the individual should do to make her behavior acceptable in the society. The importance of politeness, humor and good humor for polite encounters in social life has now become an important part of philosophy. In a more narrow sense, politeness has been an important tool in research that delves into eighteenth-century disciplines of social interaction and the cultural codes that regulated appropriateness of not only speech, appearance, or bodily comportment, but also moral and social values. When discussing how to behave, laughter inevitably came to the fore. Because laughing is an act that defies polite aspirations for self-restraint and polite speech. Focusing on Hutcheson's "Reflections on Laughter" can offer a breath of fresh air on the nature of laughter, as well as an opportunity to see the change in my thinking about laughter since then.

Keywords: Hutcheson, Hobbes, laughter, theory of laughter, laughter of philosophy.

* Prof. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Felsefe Bölümü. İzmir/Türkiye
E posta: ozcanyilmazsutcu@gmail.com ORCID: 0000-0003-3324-6157

Makalenin geliş tarihi: 02.08.2023
Makalenin kabul tarihi: 01.11.2023

Submission Date: 01 August 2023
Approval Date: 01 November 2023

"Kişiyi, umduğuyla bulduğu arasındaki şaşkıncı
orantısızlıktan başka hiçbir şey daha fazla güldürmez

Pascal.

Giriş

Genel olarak üç tane gülme teorisi olduğu söylenebilir: Üstünlük teorisi (superiority theory), uyumsuzluk teorisi (incongruity theory) ve rahatlama teorisi (relief theory). Ancak sık sık vurgulandığı üzere bu teoriler aynı şeyleri temel almadıkları için birbirine rakip olarak görülemez. Üstünlük ve rahatlama teorileri gülmenin ne olduğundan ziyade gülme eylemine eşlik eden veya onun devamında gelen duygu ve rahatlama ile ilgili görünmektedir. Bu nedenle, uyumsuzluk teorisinin gülmenin ne'liğine ilişkin soruya cevap verme konusunda diğer iki rakibinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Üstünlük teorisi, gülme ediminde kişinin kendini diğer insanlardan üstün hissetmesinden kaynaklanan duyguya odaklanır. Rahatlama teorisi ise gülme ediminde bastırılmış gerilim ve enerjinin hoş bir şekilde serbest bırakılmasından doğan rahatlamaya odaklanır.¹ Uyumsuzluk teorisi, gülme ediminin nesnesini belirli türdeki uyumsuzluklarla açıklama veya tanımlama iddiasındadır. Bu teorinin kökenleri Antik Yunan'a kadar gidiyor olsa da modern zamanlarda daha çok F. Hutcheson ile gündeme gelmiştir.² Bu makalede uyumsuzluk teorisinde önemli bir yere sahip olan Hutcheson'ın *Dublin Journal*'a gülme hakkında yazdığı üç mektuba odaklanılacaktır.

Francis Hutcheson çok yakın zamana kadar birçok felsefe tarihinde hak ettiği oranda yer bulamayan "tarihsel" bir figürdür. Felsefe tarihinde bulunmayı da daha çok etik alanında Shaftesbury'nin düşüncelerinin bir takipçisi olmasına ve felsefi estetiğin "erken" bir habercisi olarak okunmasına borçludur. Hutcheson'ın Shaftesbury'nin düşüncelerinin geliştiricisi ve takipçisi olduğu görüşü artık sürdürülemez olduğu gibi Hutcheson'ın estetik kuram açısından erken bir haberci olma açısından taşıdığı değer de yeniden değerlendirilmesi gerekli olarak görünmektedir. Bu iki alanın dışında- gülmeye ilişkin düşüncelerinin başka bir alanda da yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Hutcheson'ın temel felsefi kaygısı etik'tir ve o ölümüne kadar bu alanda yazmaya devam etmiştir. Estetik'e ilişkin görüşleri ise onun etik tartışmalarının içinde dağılmış olmasına rağmen bu konuyu bağımsız olarak ilk ve son kez 1725'te, *Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*'da ele alır ve felsefi düşünme

¹ Morreall, John., *Gülmeyi Ciddiyeye Almak*. çev. Kubilay Aysevener, ve Şenay Soyer. İstanbul: İris Yay. 1997, s.32.

² Morreall, John. "The Rejection of Humor in Western Thought." *Philosophy East and West* 39.3, (1989): 243-265. s. 245/246.

açısından çok farklı bir değere sahip olan *gülme* üzerine üç mektubu da burada yer almaktadır.³

Etik ve estetik- özelde komedi/ mizah/gülme⁴ kavramların nesnesine ilişkin sorgulama olunca 18. yy. İngiltere'si oldukça zengin bir malzeme sunar. Bu dönemin bazı özel alanlara beklenenden daha fazla malzeme sunabilmesi, insanın deneyim alanlarını, düşüncelerini veya duygularını her yerden önce sorunsallaştırıp anlamaya çalışmalarından ileri gelir. İzini sürdürdüğümüz birçok etik ve estetik kavramın kökeni, Rönesans'a hatta Antik Yunan'a kadar götürülebilir.⁵ Ancak yine de 18. yy.'nin kendine özgü özellikler ile belirginlik kazandığı da aşikardır. Başka bir ifade ile erken dönem burjuvazinin belirginlik kazanmasıyla birlikte etik ve estetik kavramlar örtük de olsalar egemen ideolojinin oluşturulmasında merkezi ve güçlü bir rol oynamıştır.⁶ Her ne kadar etik ve estetik daha genel olarak değerler ve duysal dünya ile ilgili tüm kavramlar referans olarak kendisinden önceki dönemlerin etkisini taşıyalar da bu çok bilinen kavramlar – moral duyu, ahlaki değerler, ahlaki eylem, ahlaki tavır, güzel, hoş, deha, yüce, komik, mizah, gülme vb. -18. yy.da '*yeni bir özne*'nin ortaya çıkmasıyla ilişkili olarak yeni anlamlar kazanmışlardır.⁷

18. yy. İngiltere'sinde gülmeyi anlamaya olan ilgi, dönemin nezaket kültürü ile bağlantılıdır. "Gerçekten de nezaket, 18.yy. İngiltere'sinin çeşitli yönlerinin anlaşılmasında anahtar kavram olarak bilinmeye başlanmıştır."⁸ Nezaket bir görgü söylemidir; "nazıklık" birinin başkalarıyla etkileşim kurarken uygulayacağı davranış ve kişisel tavrın inceliklerini ifade eder. Yüzyılın başlarında Joseph Addison ve Richard Steele'in *The Spectator*'daki nazik bir kişinin sokakta yoldan geçen birini nasıl selamlayacağı; nasıl hoş bir şekilde konuşacağı, nasıl ayakta duracağı ve sarayda nasıl dans edeceğine kadar her şeyi kapsayan konuları derinlemesine tartışırlar. Yine Anon, 1762 tarihli eserinde⁹ genç bay ve bayanların kibar ve güzel davranışları nasıl sergileyebileceğini ve bireyin toplumda davranışlarının kabul edilebilir olabilmesi için neler yapmaları

³ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. edit. Peter Kivy. The Hague: Nijhoff, 1973. s. 1.

⁴ Bu kavramlar zaman zaman birbiri yerine kullanılmaktadır. Ancak Hutcheson değerlendirmesinde gülmeyi kullandığı için metinde gülme kullanılmıştır.

⁵ Eagleton, Terry, *Estetiğin ideolojisi*. çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayınları, 2010, s.18.

⁶ Eagleton, Terry, *Estetiğin ideolojisi*. s.18.

⁷ Eagleton, Terry, *Estetiğin ideolojisi*. s.19.

⁸ Soile Ylivuori, *Women and Politeness in Eighteenth-Century England: Bodies, Identities, and Power*, New York: Routledge, 2019, s.1.

⁹ *The Polite Academy, or School of Behaviour for Young Gentlemen and Ladies (London, 1762)*

gerektiğini madde madde anlatır. Aynı şekilde Jonathan Swift de eserinde¹⁰ nezaketin, esprinin ve güler yüzlülüğün kibar karşılaşmalar için ne kadar önemli olduğunu ifade eder. Daha geniş bir anlamda nezaket, 18.yy. sosyal etkileşim disiplinlerini yani sadece konuşma ve davranma değil, aynı zamanda ahlaki ve sosyal değerlerin uygunluğunu düzenleyen kültürel kodları inceleyen araştırmalarda önemli bir araç haline gelir.¹¹ Davranışların nasıl olması gerektiğinin tartışıldığı bir ortamda kaçınılmaz olarak *gülme edimi de* gündeme gelmektedir. Çünkü gülmek kendine hâkim olma ve nazik konuşma konusundaki kibar özlemlere meydan okuyan bir edimdir.¹²

Hutcheson'ın 'Gülme Üzerine Düşünceler'i

Yeni bireyin ve yeni toplumsal ilişkilerin ortaya çıkardığı nezaket kültürü dışsal davranışlarla ilgili dar bir çerçevenin ötesine ulaşır ve düşünsel bir perspektif üretir. Nitekim yüzyılın tamamına sirayet eden nezaket sadece bir görgü ya da "iyi terbiye"den bir adım daha yükseğe taşınır; "moral bir duyu" ya da "erdem" olarak düşünülür ve kavramsallaştırılır.¹³ Shaftesbury'nin yüzyılın başındaki yazıları yeni bir duruma işaret eder. Shaftesbury gelenekten yeni dünya öznesine geçişteki en iyi figür olarak durur. İki çehreli bir yüze sahip olan Shaftesbury, aynı zamanda 18. yy.da teori ile pratik arasında bilfiil açılmış bulunan yarığın da en iyi göstergesidir.¹⁴ "İyi terbiyeyi" ya da daha genel olarak "nezaketi" felsefenin temel tartışmaları içine sokarak yüceltir. "Shaftesbury için felsefe tartışması 'nezaket', 'davranış', 'iyi terbiye', 'incelik', 'zevk' ve 'sohbet' konularından ayrılamaz"¹⁵dir. Bu kavramlar, 18. yüzyıl kültüründe "zevk" in yükselişiyle felsefe dünyasında da kendine yer bulur. Yüzyılın ortalarında güncel hayatın sıradan eylemleri ve ritüelleri olarak tanımlanan yemek, gastronominin ötesine geçerek lezzete; kıyafetler sadece insanın bedenini örten ve sıcak/soğuktan koruyan nesnelere olmaktan çıkıp moda; yaşanılan mekanlar süslemeler yaşamsal ihtiyaçların giderildiği sığınaklar olmanın ötesine geçerek

¹⁰ *Treatise on Polite Conversation (1738)*

¹¹ Soile Ylivuori, *Women and Politeness in Eighteenth-Century England: Bodies, Identities, and Power*, s.1.

¹² Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 88 (2020): 143-169, s.147.

¹³ Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.147.

¹⁴ Hünler, Hakkı. *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s.154.

¹⁵ Klein, Lawrence E. *Shaftesbury and The Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge University Press, 1994. s.34.

sanatsal mekanlara dönüştürülür ve neredeyse yaşama dair her şey sadece ihtiyaç olarak kullanılmaktan çıkıp incelikli niteliklerinin ayırt edilmesiyle ve bunların sağladığı zevk ile algılanmaya başlanır. Shaftesbury için bu tür bir zevk belli bir ilkeye dayanmalı ve bu ilke insanlığın doğal erdem yeteneğini gerçekleştirmesini sağlayan içsel "moral bir duyu" olmalıdır.¹⁶ Dolayısıyla rafine bir tat sadece bir duyusal deneyim olmanın ötesinde moral bir duyuya ve erdeme de işaret eder. Shaftesbury'nun öğrencisi olan Hutcheson, özellikle belirli nesnelerin algılanmasına yönelik verilen tepkiler olarak işlev gören "güzellik", "uyum", "ihtişam", "yenilik" ve "düzen" dahil olmak üzere bir dizi içsel duyuyu ortaya koyarak Shaftesbury'nin düşüncelerini daha da ileriye taşır.¹⁷ Bu içsel duyular teorisi, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (1725)* adlı eserinde ortaya konulur, ancak aynı zamanda daha az kanonik bir metinde detaylandırılmıştır: *Dublin Journal*'a gülme hakkında yazdığı üç mektup bu düzlemde değerlendirilebilir.

Gülme tartışmaları birçok açıdan çeşitli düzeylerde nezaketle iç içe geçmiştir. Kibarlığı bozan yakışsız bir eylem olması, nahoş sesler neden olması ve yüzümüzde istenmedik değişimlere neden olmasından dolayı çoğu zaman horlanmıştır. Her ne kadar fiziksel olarak genellikle içten gelen, vücudu sarsan, yüzde değişikliklere sebep olan, kontrol edilemeyen bir tepki olsa da ve sosyal etkileşim üzerindeki etkileri konusunda kararsız kalınırsa da nazik bir sohbette gülme, kişilerin birbirinin dünyasına dahil olma ve kişilerin birbirinin dünyalarını açılmaları için önemli bir yer tutmaktadır. Bu yüzden gülme rahatsız edici oluşu kadar anlaşılacak için de dikkat çekmiştir. Daha da önemlisi gülme, ahlak felsefecilerini yönlendiren sorulara iç görüler sunmakta ve bu nedenle onların inceleme alanına çekilmektedir. Yüksek sesle gülmek, içsel duyuların ve estetik yargıların işleyişini ortaya çıkaran dışsal bir davranıştır. Doğru davranışı göstermek sadece "kibar" bir insan olma meselesi değil, aynı zamanda rafine zevki ve erdemi ifade etme anlamında da bir meseleye de işaret eder.¹⁸

Hutcheson'ın gülme üzerine düşünceleri 18. yy. İngiltere'sinin nezaket kültürü ile doğrudan ilişkilidir. İnsani duyarlılığın toplumdaki anlamı ve önemi hakkında süregelen tartışmaların bir parçası olarak ortaya çıkan bu düşünceler, hem insan doğasına yönelik akademik bir tartışmanın hem de hem de kibar olmanın doğasına ilişkin daha geniş kültürel bir yorumun ürünü olarak

¹⁶ Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society": Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.148.

¹⁷ James A. Harris, 'Shaftesbury, Hutcheson and the Moral Sense' Sacha Golob and Jens Timmermann (eds), *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 325-37.

¹⁸ Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society": Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.149.

görülebilir. Zira bu değerlendirmeler bir yandan insanın olmazsa olmazı olan gülme edimini neyin tetiklediğini düşünmek ve bulmaya çalışmak diğer yandan ise etiğin daha geniş bencillik eleştirisini temel alan insan motivasyonunu anlamaya yönelik bir çalışmanın sonucudur. Hutcheson için gülme, insan doğasının iyiliksever eğiliminden kaynaklanır ve nezaketli bir toplumun işleyişi için çok gereklidir. Başka bir deyişle gülme, nazik bir toplum olmanın temel koşullarından olan karşılıklı olarak beğenilme güler yüzlü etkileşimlerde bulunma yani sosyalliğin hoş bir yönünü temsil etme olarak kusurları ve aptallıkları gücendirmeden düzeltmek için yumuşak bir yol olarak işlev görmektedir.¹⁹

The Dublin Journal'da 1725'te yayınlanan Hutcheson'ın gülme üzerine mektuplarından ilki, Hobbes'un, *The Spectator*'da 1711'de Joseph Addison tarafından tartışılmış olan gülme düşüncesinin bir çürütülmesidir. İkincisi, Hutcheson'ın gülmeye ilişkin kişisel düşüncesinin bir serimlemesidir. Üçüncüsü ise gülmenin yararları ve tehlikeleri üzerine bir tartışmadır. Hutcheson'ın gülmenin doğası ve etiği konusundaki bu kısa üç mektubu gülmenin ne'liği konusunda beklenenden daha geniş bir çerçeve sunmasa da yine de bu konuda devam eden tartışmaya önemli bir katkı sunduğu da kuşku götürmez.²⁰ Hutcheson *The Dublin Journal*'dan Mr. Arbuckle'a şöyle yazar:

"İnsan doğasına ilişkin araştırılmayı hak etmeyen hemen hemen hiçbir şey yoktur. Size çok alışılmadık bir konu hakkında bazı düşünceler gönderiyorum, gülme, eğer zihinlerimizde sık sık neler olduğunu anlamamıza ve doğamızın yapısında ne tasarlandığını bilmemize yardımcı olma konusunda herhangi bir işe yarayacağını düşünüyorsanız yayınlayabilirsiniz."²¹

İnsan doğasının ne olduğunu anlamak onun her yönünü göz önünde bulundurmadan geçer. İnsanı insan kılan ancak üzerine düşünülmeyen bir alanın dahil edilmediği bir düşünsel çabanın spekülatif bir tartışmaya götürmekten başka bir işleve sahip olamayacağı açıktır. Bu durumda "felsefenin salt, insan doğasının bilgisinden ve onun çeşitli güçlerinden ve yapılarından daha önemli olan bir tarafı yoktur"²² ve insani dünyanın herhangi bir ediminin – gülme'nin- de bu görevin dışında kalamayacağını söylemek gerekir. Hutcheson,

¹⁹ Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.150.

²⁰ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53.4 (1995): 359-369, s.359.

²¹ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 102.

²² Hutcheson *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve menekşe Özer& Adnan Akdağ, İstanbul: Say Yayınları, 2020, s.31.

ilk mektubunun daha girişinde insan doğasına ilişkin araştırmanın sınırlarının olmadığını ve bilinemeyenin dünyasında üzerine düşünülmemeyen ve odaklanılmayan her alanın ne kadar büyük bir güce sahip olduğunu çok net şekilde vurgular. Gülme herkesin deneyimleyebildiği ancak açıklamadığı ya da açıklayamadığı bir edimdir. Bu edimin ne'liği hakkındaki bu değerlendirmeler insana, doğasına ilişkin daha geniş bir çerçeveye sahip olma imkânı sunacaktır.

Hobbes'un Gülme Teorisine Eleştiri

Gülme olgusu, Antik Yunan'dan beri bağlamı değişse de batı düşünce dünyasında zihinleri hep meşgul etmiştir.²³ Modern dünyada gülme olayını ciddi olarak ilk ele alıp değerlendiren isim Hobbes'tur.²⁴ Hutcheson'ın gülme edimine odaklanmasının kaynağında da zaten Hobbes vardır. Hutcheson Hobbes'un gülme için "ani zafer" gerekli ve yeterli koşul olarak görmesinden hareket eder ve Hobbes'un 'insan insanın kurdudur' (homo homini lupus) düşüncesine dayalı insan doğasına ilişkin gülme görüşünü etik için fazlasıyla sakıncalı bulur. Bunu açıkça reddetmek yerine Hobbes'un fazlasıyla sert ve kaba olan bu gülme teorisini mantıksal gerekçelerle çürütme yoluna gider. Eğer tüm gülmeler bir üstünlük duygusundan kaynaklanıyorsa, o zaman Hutcheson, iki varsayımın doğru olması gerektiğine dikkat çeker:

"Eğer Hobbes'un fikri doğruysa o zaman, öncelikle, kendimizi başkalarıyla veya mevcut durumumuzu daha kötü bir durumla karşılaştırmadığımız veya kendimize bir üstünlük görmediğimiz hiçbir durumda gülerken göremeyiz ve yine şu takip etmelidir ki bir başkası üzerindeki her ani üstünlük görünüşü, onu dikkate aldığımızda kahkahalara neden olmalıdır. Eğer bu sonuçların her ikisi de yanlışsa çıkarıldığı kavram da yanlış olmalıdır."²⁵

Hobbes'un *İnsan Doğası* ve *Leviathan* eserlerinde gülme edimini, insanların kendilerini başkalarıyla kıyaslamalarından ve kendilerini onlardan daha üstün görme eğiliminden kaynaklanan "ani bir zafer" duygusuna bağlamıştır. Bu nedenle Hutcheson'a göre Hobbes nasıl ki tüm insan eylemlerini kendini sevme (self-love) eğiliminden çıkarttırıyorsa gülme eylemini de bu eğilimden çıkartmıştır. Bu düşünme biçimiyle Hobbes insanda cömert veya nazik olan her şeyi görmezden gelmekte ve insanları her türlü dostluktan mahrum ve tam bir düzenbazın veya korkağın onları gördüğü şekilde görmüştür. İnsanı

²³ Bkz. Morreall, John "The Philosophy of Laughter and Humor", Albany: The state of University of New York 1987.

²⁴ Bkz. Hobbes, T., *Leviathan* çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1992 s.51/52.

²⁵ Hutcheson, Francis., *An inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 103-104.

insan yapan aşk, sevgi ve hoşgörü gibi kavramların yerine ikiyüzlülük bencillik ya da korkunun hâkim olmasından yana bir tavır takınmıştır.²⁶ Etik yaşamın olmazsa olmazı olan tüm kavramlar ve bu kavramları doğuran duyular nasıl ki insan ve onun doğasından çıkarsanıyorsa aynı şekilde gülme edimi ve bu edimin bir sonucu olarak ortaya çıkan zevk de insandan ve onun doğasından çıkarsanmıştır.²⁷

Hutcheson'ın Hobbes eleştirisi, kimsenin alaya alınmadığı gülme vakalarına yoğunlaşma zemininde gelişir. Gülme çoğu zaman bizim hayali bir üstünlüğümüz olmadan bir parodiden, bir kinayeden de kaynaklanabilir veya kinaye yapanın zekasına hayran kalınarak da meydana gelebilir.²⁸ Dolayısıyla hayran olup taklit etmeye çalıştığımız birinin bir davranışını sergilemeye çalışmaktan nasıl daha üstün olabiliriz ya da bu tür bir edimden nasıl ani bir zafer duygusu doğabilir.²⁹ Çok basit olarak güncel hayatta sadece bir özelliğine imrenilen veya taklit edilen birinin davranışından nasıl oluyor da üstünlüğe ve bu üstünlükten doğan ani zafer veya zevk duygusuna geçilebiliyor? Hutcheson'a göre Hobbes haklı olsaydı iki temel sonuç ile karşı karşıya kalmamız gerekirdi: İlki, kendimizi başkalarıyla veya daha önceki bir durumumuzla karşılaştırmadığımız sürece bir gülme eylemi olmayacağıdır. İkincisi ise zafer duygusunun olmadığı bir gülmenin olamayacağıdır. Başka bir deyişle üstünlük duygusunun olmadığı gülme durumları varsa ki vardır, bu durumda üstünlük duygusu gülme için gerekli bir koşul olamaz. Öte yandan ani bir zafer duygusundan sonuçlanmayan gülme durumları varsa ki vardır, bu durumda da ani zafer duygusu da gülme için gerekli bir koşul olamaz. Bu iki durumda doğru değildir.³⁰ Oysa bunun tersi olan sayısız örnek vermek mümkündür.

Hutcheson ilk olarak üstünlük duygusuna kapılmadan ortaya çıkan veya çıkabilecek olan gülme edimlerinin nedenlerini anlatma yoluna gider. Bireyin öznesi olmadığı bir konuşmada veya bir metindeki nükteye gülmesi sonucunda aldığı zevk, her zaman gülen kişinin üstünlüğüne atıfta bulunmaz. Böyle bir durumda olsa olsa "yüksek davranış" gösteren kişinin zekasına hayran olunabilir ve saygı duyulabilir. Toplumda meslek açısından yüksek bir değere sahip olan biri toplumun daha az değer verdiği meslekten bir kişiye güldüğünde nasıl bir üstünlük devreye giriyor? Peki, az değer gören meslekten biri fazlasıyla değer gören birinin davranışına güldüğünde devreye giren üstünlük mü? Eğer

²⁶ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. s. 103.

²⁷ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. s. 103.

²⁸ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. s.104.

²⁹ Lintott, Sheila. "Superiority in Humor Theory." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 74.4 (2016): 347-358, s.354.

³⁰ Hutcheson, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.103/104.

üstünlükse ne tür bir üstünlüktür bu? Mesleki üstünlük ya da başka tarz bir üstünlük insani ilişkilerde her zaman devrede midir? Toplumda fazla değer gören meslekten kişi ile arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde daha az değer gören meslekteki kişi ne durumda kendini fazla değer gören meslekteki kişiden daha üstün hisseder ki gülebilsin. Ayrıca bu iki meslek arasındaki değer farkını düşündüğümüzde daha az değer gören meslekteki kişi daha fazla değer gören meslekteki kişi ile kendini kıyaslandığında bir duygulanım yaşadığı kesindir, ancak bu duygulanımın üstünlük olması fazlasıyla zorlama değil midir? Hutcheson'ın dediği gibi,

“Kendimizi daha saygın biriyle karşılaştıracak olursak, kendimizi sevmekten keyif almaktansa kendi eksikliklerimizi fark edip 'ağır ve kederli' hissetmemiz daha olası değil midir?”³¹

Hutcheson'a göre kahkahalarımız bizim hayali üstünlüğümüzden kaynaklanıyorsa kendimizden aşağıda gördüğümüz birileri her zaman olacağından aralıksız gülmemiz gerekmez mi ya da tam tersi bizi kendinden daha aşağıda görenlerin de aralıksız gülüyor olması gerekmez mi? Gülme eylemini kişinin kendisini başkasıyla kıyaslamının içine sıkıştırarak anlamaya çalışmak ne kadar doğru bir yaklaşımdır. Böyle bir eğilimde dünyada sadece üstünlük derecesine göre kahkahalar yankılanıyor olması gerekmez mi? Ya da aşağıda olanların hiç gülmüyor olması gerekmez mi? Bu gerekmez mi? Sorularını uzatmak elbette mümkündür. Örneğin varlık hiyerarşisinde alt kademedeki görülen ya da öyle düşünülen canlıların – kediler, köpekler, sincaplar, kuşlar, maymunlar vb. – her gördüğümüzde kahkahalara boğulmamız gerekirdi. Tam tersine bu varlıklar bizi çok sık neşelendirir. Fakat bu neşelendirmenin her zaman “üstünlük duygusu”ndan kaynaklandığı doğru bir yaklaşım değildir. Bizi neşelendiren onların “aşağı”da gözükmesi ancak yaşamları için sergiledikleri ve sıkıcı diye tarif edilebilecek “düşünceden yoksun” eylemleri değil, tam tersine onların davranışlarımıza benzeyen davranışlar göstermeleridir.³²

İkinci olarak Hutcheson, hayatta kendimizi üstün hissettiğimiz anların her zaman kahkahalarla sonuçlanmadığını da dikkat çeker. Eşitsizliğin olduğu bir toplumda ve sınıfsal ayrımların olduğu toplumsal ilişkinin de bir tür üstünlük olarak görüldüğü her yerde kahkahaların hiç kesilmiyor olması gerekir. Beyazların siyahlara, zenginlerin fakirlere, büyüklerin küçüklere vb. her zaman bir “üstünlüğü”nden bahsetmek mümkündür. Ve bu durumda kahkahaların hiç kesilmemesi ve yaşamın baskın sesinin kahkaha sesi olması gerekir. Hutcheson Hobbes'a ve onun gibi düşünenlere alaycı bir şekilde cevap vermeye devam eder:

³¹ Hutcheson, Francis., *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 105.

³² Hutcheson, Francis., *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 105.

"İyi giyimli bir beyefendinin arabasında sokaklarımızdan geçtiği yerlerde etrafında bir sürü pejmürde dilenciye ve işlerinden ter döken hamalları ve şefleri görmesi çok neşeli bir durum olmalı."³³

Hutcheson Hobbescuların "aşağıda" ya da "zayıf olanları" evlerinden kovmaması ve onların yerine daha üstün ve güçlü olanları neşelendirmek için koymamalarını garip bulur! Gerek fiziksel gerekse yetenekler açısından üstün olanlarla zayıf olanları yerinden etmemeleri için hiçbir neden yok! Kimin veya kimlerin yanında kendilerini daha üstün hissediyorlarsa daha fazla sevince sahip olurlarsa onu yapmamak için engelleyici bir durum yoktur. Bu tip insanların kendileri ilgili yüksek görüşleri yerçekimi ile tamamen tutarsız olmalıdır! Kişinin davranışları ile üstünlük kurulan nesne arasındaki boşluk, insanları davranışlarında her zaman daha ciddi yapıyor ve bu yüzden bilinçli erdem ve büyük yetenekler her zaman alay konusu olmalıdır. İnançlı biri, inançlı olmayan birinden kendisini daha üstün hissedeceği için her zaman gülüyor olmalı ya da paralı biri ve bu paranın kendisine verdiği yüksekliğin sarhoşluğu ile parası olmayanlara sürekli gülüyor olmalı, sağlıklı biri, hasta birine sürekli gülüyor olmalı. Sağduyulu, düşünceli, dürüst, insanların ruhlarına nüfuz edebilen tüm insanlar, tam tersi niteliklere sahip olanlara göre hayal edilebilecek en neşeli küçük adamlar olmalıdırlar. Eğer böyle ise "insanlık halini boş ve gülünç bulduğu için halk arasına alaycı bir güler yüzle çıkan"³⁴ Demokritos, tüm filozofların en öne çıkan ve uzun sakallarının altında kıs kıs gülünü olmalıdır.³⁵

Gülme nedir?

Hobbes'a göre gülmenin nesnesi üstünlüktür. Üstünlüğü temel alarak örnekleri artırmak her zaman mümkündür. Bir an için üstünlüğe yol açabilecek meziyetlere sahip olanların bu meziyetlere sahip olmayanlara sürekli güldükleri bir dünya düşünelim. Ancak nerede durulacak fiziki üstünlükte mi, psikolojik üstünlükte mi, ekonomik üstünlükte mi ya da inanca dayalı üstünlükte mi? Bu tür bir sıralamanın sonu yok gibi. Peki üstünlük gülme edimini açıklamaya yeterli değilse o zaman gülmeyi nasıl açıklayacağız? Hutcheson, Hobbes'un gülme konusundaki eğilimine ilişkin itirazlarından sonra kendi teorisine geçiyor ve bunu temellendirmeye çalışıyor.

"Genel olarak gülmenin nedeni olarak görünen şey, zıt ek fikirlere sahip imgelerin yanı sıra bazı benzer ana fikirlerin bir araya

³³ Hutcheson, Francis., *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 106.

³⁴ Montaigne *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul:: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.172.

³⁵ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s 105.

getirilmesidir: büyüklük, asillik (dignity), kutsallık, mükemmellik fikirleri ile vasatlık (meanness) alçaklık (baseness), küfürbazlık (profanity) fikirleri arasındaki bu karşıtlık, gülünç (burlesque) ruhun ta kendisi gibi görünmektedir; alay ve şakalarımızın en büyük kısmı bunun üzerine kurulmuştur³⁶

Hutcheson'ın gülme teorisi farklı durumlarda neden güldüğümüzü açıklayan sözcükleri ve eylemleri kapsayan geniş bir anlama sahiptir; ancak her durumda iki zıt durumun, nesnenin, ögenin uygunsuzluk algısı fazlasıyla önemlidir.³⁷ Bu, bazı şeylere, bazı durumlara ve olaylara neden güldüğümüze dair bir açıklama vermektedir aslında. Hutcheson genel olarak uygunsuzluk algısından kaynaklandığını düşündüğü gülmeyi çok çeşitli olarak örneklendirir: (I) Düşüncelerin yüceliği ve kutsallığı açısından yüksek bir karaktere sahip bir metnin kaba veya bayağı konulara uygulanması bir uygunsuzluktur. (II) Yine aynı şekilde ciddi, yetenekli, saygın bir kişinin başına gelen küçük bir kaza da bir uygunsuzluktur. (III) Akıllı bir varlık olarak insanın haysiyetine yakışmayan aptalca hatalar; insan olmaktan kaynaklı bilgelik anlayışımızın tersine, herhangi bir büyük dikkatsizlik ya da büyük bir hatanın meydana gelmesi durumunda gülmemizin nedeni uygunsuzluktur. (IV) Ya değersiz ya da (nisan şakasında olduğu gibi) var olmayan bir nesne tarafından uyandırılan, şiddetli tutkular; bu tutkular, küçük ya da hayali bir olay üzerine yükseliyorsa, bunun bir tür aldatma olduğunun bilincinde olanların gülmesinin nedeni yine uygunsuzluktur. (V) İnsanın doğasının genel eğilimi olan iyi duygular ve uygun davranışlar yerine tam tersi olan duygular ve davranışlar sergilemesi bir uygunsuzluktur. Örneğin Hayattaki tek değerli şeyin dostluk ve yiğitlik olduğunu düşünen insanların büyük bir ciddiyetle, cimrilik sergilemeleri ve bu cimrilik yüzünden hayatlarını alt üst etmeleri gülmelere neden olur. Tam tersi durum da geçerlidir. Hayatın tek amacının para biriktirmek ve harcamamak olan biri için bunun tersi davranış sergileyen biri de gülmeye neden olur.³⁸ Tüm bu vurgulanan maddelerde oldukça farklı türden konularda uygunsuzluklar bir araya geldiğinde gülme ile karşılaşılır. Tüm bu uygunsuz durumlar göz önünde bulundurulduğunda gülünç olan, düşünülen ya da varsayılan bir normdan sapmadır.

Hutcheson'ın temel düşüncesi, gülmenin her zaman bir şekilde uygunsuz olduğunu gördüğümüz bir şeylerden kaynaklandığıdır. Bu, her ne kadar örnek bazında her zaman kanıtlanmaya ihtiyaç duyan bir durum olsa da

³⁶ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 109.

³⁷ Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society": Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.155.

³⁸ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 109/110/111.

yine de ikna edici bir tarafı vardır. İster gerçek hayatta ister bir oyunda ister biri tarafından eğlendiriliyor olalım tam olarak bizi güldüren şey bir uygunsuzluktur. Uygunsuzluk kendi içinde çok farklı bir bağlama oturduğundan tek bir ilke veya kural ile onu ifade etmek çoğu zaman zor olabiliyor. Soylu birinin soylu olmayan sözcükler sarf etmesi de güçlü birinin güçsüz biri gibi davranması da bir öğretmenin her zamanki konuşma biçiminin dışında konuşmaya çalışması da bir işçinin her günkü giydiği kıyafetin dışında bir kıyafet giymesi de bir öğrencinin basmakalıp bir cümleyi tekrar etmesi de bir uygunsuzluktur. Burada değişmeyen tek şey farklı biçimde de olsa uygunsuzluk ve bunun sonucunda ortaya çıkan eğlenmedir.³⁹

Hutcheson'a göre uyumsuz imgelere verdiğimiz tepkinin bir eğlenme ile sonuçlanması tamamen beklenmedik bir durum olması ile ilgilidir. Gülmenin beklenmedik olması değişmez bir özellik olsa da ne tür bir uygunsuzluğa gülme tepkisi verdiğimiz açık değildir. Çünkü gülme tam anlamıyla mekanik iki farklı (zıt) ögenin ilişkisinden doğmadığından her eylem kendi uygunsuz öğelerine göre değerlendirilmelidir. Hiçbir şeye hayır diyemeyen birinin davranışı da etrafındaki olayları kavramaktan yoksun birinin davranışı da kişinin sürdürmeye çalıştığı kabul edilebilirlik imajını sürdürememesi de gülmeye neden olabilir. Kavrayışı değişen birinin daha önceki kavrayışını düşündüğümüzde ya da etrafındaki olaylara tepki vermeyen birine daha önce verdiği tepkisini hatırlattığımızda da bir uygunsuzluk durumundan bahsetmiş oluruz. Bu tür durumları da uygunsuzluk olarak görebilmek mümkündür. Nitekim Telfer'in belirttiği gibi,

"Bizi eğlendiren şeyin her zaman uygunsuz olarak görülen bir şeyden kaynaklandığını kabul etme eğilimindeyim. Ama uygunsuzluk "asillik" ile "vasatlık" arasında mı olmalı? Hutcheson kavramı ilk ortaya koyduğunda olduğu gibi asalet her zaman "asillik, kutsallık, mükemmellik" ise teorisinin birçok önemli vaka için geçerli olmasına rağmen tüm vakaları kapsamaya yatkın olmadığı da söylenebilir."⁴⁰

Yaşamın bir düzensizlik olduğunu her an deneyimlediğimiz bir dünyada gülme eylemi için uygunsuzluk kavramı ne kadar tatmin edici bir açıklamadır? İnsanın rutin davranışının dışındaki her eylemi, uygunsuzluğun bir örneği sayılacaksa "asil" ile "vasat" kavramları bize ne kadar yardımcı olabilir? Tüm yaşamsal niteliklerin bazı zamanlar daha görünür ve belirgin olması bir nevi uygunsuzluk olarak tanımlanacaksa Hutcheson'ın uygunsuzluk sınırları bir tür hayal kırıklığına işaret etmez mi? Bir gülme teorisinin tüm örneklerle uygulanma

³⁹ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter", s.360/ 361.

⁴⁰ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter", s. 361.

umudu varsa bu umudun peşinde gidip temel çerçeveyi çok geniş tutmak gerekir. “Belki de Hutcheson’ın ihtiyaç duyduğu temel fikir, uyumsuzluk (impropriety) olarak uygunsuzluk (incongruity) bazı normlara veya uygunluk kanonlarına riayet etmekte (kasıtlı veya kazara) başarısızlıktır.”⁴¹ Çünkü çok farklı norm biçimleri olduğundan bir teoriye uydurmak oldukça sıkıntılı olabiliyor. Bir yazım stili ile diğeri arasındaki çok az fark da yüksek soylu davranışlar ile sıradan davranış arasındaki fark da öfkeli bir konuşma ile çok öfkeli bir konuşma arasındaki fark da bir uygunsuzluk örneği olarak görülebilir. Hutcheson’ın tüm gülme edimlerine dayanak olarak ortaya koyduğu “asilik” ve “vasatlık” arasındaki farkın genelleyici bir ilke olmaktan ziyade uygunsuzluğun bir alt kategorisi olarak kullanımı daha anlamlı olabilir.

Hutcheson’ın meseleyi karakterize etme biçimi geçerliliğini bugünde korumaktadır: “Şimdi bu duygunun, eylemin, tutkunun ve duygulanımın başka bir zeminini keşfetmeye çalışacağım,”⁴²diyerek aslında meselesinin nasıl karmaşık olduğunu ortaya koyuyor. Gülmenin kendisini bir his, bir eylem, bir tutku ya da bir duygulanım olarak adlandırmak onu basit olarak ele almak olacaktır. Eylem kavramı da tek başına yeterli değildir. Bir eylem olarak görülecekse kasıtlı bir eylem olmadığının belirtilmesi gerekir. Çünkü gülme kasıtlı olduğunda, samimiyetsiz veya gerçek olmayan bir edim olarak görülür. Açıkça söylemek gerekirse bu, bir teori için oldukça sıkıntılı bir durumdur. Çünkü bir teori ise nedenin, her durumda aynı sonuca götürmesi ya da aynı sonucun aynı nedene her zaman bağlanması gerekir. Belli sıkıntıları içinde barındırmasına rağmen Hutcheson’ın teorisi ortaya atıldığından bu yana gülme “teorileri” arasında hala en ikna edici olanı olarak kabul ediliyor.⁴³ İnsan beynine ilişkin her türlü buluşa rağmen gülmenin neden kaynaklandığı gizemini korumaya devam ediyor. Gülme psikosomatik bir niteliğe sahiptir: Bir duygu ya da duygudan daha fazlasıdır, zihinden kaynaklanan bedende etkisi görülen bir tepkidir. Ama her şeyden ziyade faydalı haz içeren bir tepkidir.⁴⁴

Gülme Yararlı mı Yoksa Zararlı mı?

Gülme edimine eşlik eden hazzın diğer hazlardan farklı olduğu, kendine özgü özelliklere sahip olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran Hutcheson, faydalı bir hazzı içermesinden dolayı gülmeyi, güzellik ve erdem duyusuna

⁴¹ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter," s. 361.

⁴² Hutcheson, Francis *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.108.

⁴³ Morreall, John, *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Laughter* West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009. s. 12.

⁴⁴ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter, s.359.

benzer olarak ele alır. Bu açıdan Addison,'nın gülme Tanrı tarafından insana bahşedilen ancak kötü kullanılan bir yeti fikrini vurgulamak için ek bir neden bulmuş gibidir.⁴⁵ Üçüncü mektubun başında şöyle der:

"İlk olarak, gülmenin, zihnimizin diğer pek çok eğilimi gibi doğal bir şekilde zihnimizde gülünç olan bir şeyin algısı ile başladığında ve doğal olmayan bir şekilde bedendeki dış hareketlerden kaynaklanmadığında bizim için zorunlu olarak hoş olduğunu gözlemleyebiliriz."⁴⁶

"Zorunlu hoş" ne demektir? Uygunsuz uyarıcıların duyu organlarımız üzerinde etkisinin kaçınılmaz bir sonucunun olmasıdır. Bir resimden, bir edebi eserden, bir melodiden, bir performanstan hoşlanırsınız. Ve bu hoşlanmanın zorunlu olarak zihnimizde mevcut olan duyudan kaynaklandığını biliriz.⁴⁷ "Dahası diğer duyulur idelerle benzer şekilde güzellik ve uyum ideleri hem zorunlu hem de doğrudan bize hoş gelirler..."⁴⁸ Gülmede de buna benzer bir durum söz konusudur. Bu açıdan Hutcheson gülmeden kaynaklı zorunlu hoş, güzellikten kaynaklı zorunlu hoşla benzetir. Gerek güzelliğin temel dayanağı olan uyumsuzluğun uyumunun doğurduğu hoşlanma ile gülmenin temel dayanağı olan uygunsuzluğun uyumunun doğurduğu eğlence paralel kılınarak daha iyi yol alınabilir. "Bizdeki güzellik idesini uyandıran biçimlerin çeşitlilik içindeki tek biçimlilik (uniformity) olduğu görülür."⁴⁹ Gülme iki durum, iki şey veya iki algı arasındaki uygunsuz ya da beklenmedik çağrışımlar algıladığımızda tetiklenir. Bu gerçekleştiğinde her ne kadar güzellikteki duruma benziyor olsa da harekete geçen güzellik veya uyum duygumuz değil, "gülünç duygumuz" (sense of the ridiculous)⁵⁰dur.

İki durumun paralellliği göz önünde bulundurulduğunda nasıl ki çeşitlilikteki birlik algısı güzellik fikrini doğuruyorsa ve bu da her zaman hoşu doğuruyorsa aynı şekilde iki durum iki olay arasındaki uygunsuzluğun uyumu algısı da gülünç fikrini doğurur ve bu da her zaman zorunlu bir hoşu doğurur.⁵¹ Doğamızda yer alan gülünç duygumuz bir hoş zevkin eşliğinde hoşnutsuzluk ve üzüntü durumundan sıyrılmaya da kapı aralar.⁵² Gülünç olana da güzel olana da eşlik eden şey zevktir. Ama burada bir ayırım yapmak gereklidir. Gülmeden

⁴⁵ Hutcheson Addison'ın, *Spectator* makalelerinden birinde gülmenin esasen insanın düşmüş doğasına ait olduğuna ve insanların onu kötü kullandığına ilişkin vurgusuna değinir. Bkz. Hutcheson's Reflections Upon Laughter 361.

⁴⁶ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁴⁷ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s. 24.

⁴⁸ Hutcheson F., *Erdem ve Güzellik İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, s. 46.

⁴⁹ Hutcheson F., *Erdem ve Güzellik İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, s. 52.

⁵⁰ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁵¹ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter", s.361.

⁵² Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

kaynaklanan zevk güzelden kaynaklı zevkten ziyade oyundan kaynaklı zevke daha yakındır. Oyun, ciddi olmayan eğlence için yapılan etkinlikleri içerir. Buna karşılık gülme ise ciddi olan eğlence için yapılan etkinlikleri içerir.⁵³ Her ikisi için de geçerli olan nokta eylemin zevkle sonuçlanmasıdır.

Hutcheson, “gülme halinin rahat, mutlu bir hal olduğunu... huysuzluğu, endişeyi veya üzüntüyü giderdiğini”⁵⁴ belirtir. Gülmenin doğurduğu sonuç, rahatlama ve gerginlikten mutlu bir duruma geçme ise bu ediminden aldığımız zevk felsefeden çok psikolojinin inceleme alanına girer. Nitekim pek çok yorumcunun söylediği gibi pek çok zevk alma olayında ilk dikkat çeken şey “psikolojik” olmasıdır. Yani, muz kabuğuna basıp düşen saygın birine gülmemizin nedeni, onun saygınlığı ile düşüşünün sıradanlığı arasındaki uyumsuzluktur ve bunun tadını çıkarmak eğlenceli bir durumdur. Böyle bir durumda ilk dikkat çeken şey içinde olunan durumdan eğleniyor oluşumuzdur. Bu açıdan Hutcheson’ın gülme üzerine değerlendirmelerinde bir nokta ön plana çıkıyor: ‘Eğlence’. Eğlence kavramı ile birlikte gülmenin insanın hayatındaki yeri ve kullanılabilirliği açısından önemi de ön plana çıkar. Hutcheson üçüncü mektubunda gülmenin bazı iyi amaçlar için doğamıza yerleştirildiğini varsayar:

"Gülmenin etkilerini ve onun doğamıza ekildiği amaçları göz önünde bulundurmak, çektiğimiz acılara dağebilir"⁵⁵

Hutcheson için gülme doğrudan hayatımıza katkısı olan bir edimdir. Bu katkıyı üç şekilde ifade etmek mümkündür: birincisi, gülmenin bir çeşit zevk alma yolu olması; ikincisi, iyi niyet ve dostane sosyal karşılaşmaları kolaylaştırması; üçüncüsü, insanları gücendirmeden zaaflarını düzeltmeye ikna etmesidir. Bunlar hepsi birlikte Hutcheson’ın gülmenin "uygun kullanımı"⁵⁶ olarak tanımladığı şeyi içerir. Uygun kullanım terimi açıklanmaya gereksinim duyar. Çünkü gülmenin hedefleri ve kimin güldüğü Hutcheson için fazlasıyla önemlidir. İlk olarak, gülmenin zevkle doğrudan bir ilişkisi olduğu barizdir. Gülme zevkli bir eylemdir ve zevk almak bizi gülmeye yatkın hale getirir.⁵⁷ Gülmenin herkesçe kabul edilebilir bir durum olmasının nedeni bu olsa gerektir. Komik uyarılar huysuzluğumuzu ve gerginliğimizi azaltır ve kederden uzaklaştırarak zihni rahat ve huzurlu kılar. Bu nedenle, "gülünç duyumuz" “zevk almak için bir yol ve hoşnutsuzluk ve kederden kurtulmak için kolay bir

⁵³ Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections Upon Laughter", s.362.

⁵⁴ Hutcheson, Francis *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁵⁵ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁵⁶ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁵⁷ Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.157.

çare"⁵⁸sağlar. Üstelik bu yol bireyin kendisi dışında başka bireyleri de gerektirir. Hutcheson gülmenin birlikte yapılan bir edim olduğunu ve bulaşıcı olduğunu altını çizer. Bu açıdan gülme Hutcheson'a Hobbes'un insan doğasında olmadığını söylediği iş birliği, birlikte eyleme ve nazik olma gibi kavramlarla cevap vermesine imkân sunar. İnsanın doğasında olan gülme sosyal bir eylemdir, insana neşe verir ve neşe de herkese bulaşır. Bu yönüyle o, iyi doğayı ve güler yüzlülüğü teşvik eder.

"İyi niyetle yapıldığında büyük bir zevk vesilesidir ve sohbetimize fazlasıyla renk katar. Aynı anda kalabalıklara neşe saçar ve neşeli, rahat bir zihin, bu yolla çevresindeki herkese benzer bir eğilimi yayabilir."⁵⁹

Hutcheson için gülme insan doğasında Hobbes'un tersine bireyin başkası ile var olduğu sosyalliğin hizmetinde hayati bir araç olarak yerini alır. Nazik bir toplum sadece söylemlerle değil, pratik koşullarla var olur. Benliğin ve sosyal ilişkilerin yönetimi olarak nezaket, her şeyden önce etkileşimin olduğu bir yerde anlam kazanır. Bu durumda görgü ve ahlak kuralları insanların birlikte yaşama kültürünün pusulası olacaktır. Davison'nun dediği gibi "nezaket yalnızca sosyal etkileşimi değil, özellikle sosyal uyumluluğu da hedefler."⁶⁰ Dolayısıyla Hutcheson'a göre gülme bireysel bir şey olabildiği gibi sadece bireysellikte tanımlanamaz. Her zaman gülme bir başkasını da hesaba katmayı gerektirir. Bu açıdan aslında gülme neşeyi dağıtabilir. Hutcheson "neşeyi dağıtabileceğini" ve "hoş bir mizaç" yayabileceğini iddia ettiğinde etik anlamda geniş çapta dile getirilen bir noktaya ulaşır. Gülme, yalnızca bir başkasının arkadaşlığını paylaşmanın bir parçası değil, aynı zamanda iyiliği geliştirme ve yayma gücüyle aynı zamanda nezaketin arzuladığı sosyal uyum ve uzlaşmayı teşvik etmede önemli bir role sahiptir. Bir beyefendinin ya da bir hanımefendinin eğlence ortamlarında iyi bir davetli olması belli bir neşeye ve espri anlayışına sahip olmasına bağlıdır.⁶¹

Hutcheson üçüncü mektubuna gülmenin hedefi nedir? Sorusu ile devam eder. Gülmenin kar ve zarar hesabı yapıldığında kaçınılmaz olarak zararlar kısmı da gündeme gelir. Bu bağlamda, alay etme etiği ve onun retorik kullanımları hakkındaki tartışmaya da değinir. Ki bu tartışma daha eskilere Antik Yunan ve Roma'nın yergi yazarlarına kadar götürülebilir. Bu konudaki ana metinler daha

⁵⁸ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.113.

⁵⁹ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.16.

⁶⁰ Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.158.

⁶¹ Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.158

çok alayın, hicvin ahlaksızlığı konu ederek ahlaklı olmayı desteklediğini savunur ve Hutcheson da aynı fikirdedir. "Çok küçük hatalar [...] gülünç bir ışık altında ele alınırsa,..." suçlular, çıplak ve ciddi bir uyarıdan daha çok aptallıklarından haberdar olmaya eğilimlidirler."⁶² Zaaflarla alay etmek, suçluları aptallıkları konusunda uyarır ve teoriye göre davranışlarını buna göre ayarlama şansı elde ederler. Elbette insanların davranışlarını düzeltilebilecek tek yol bu değildir, ancak bu yola başvurmak diğer yöntemlerden daha etkili olabilir. Yaygın açıklama, hicvin öğretici olduğu gibi eğlenceli olduğudur da. Hutcheson'a göre hatalarımızdan dolayı doğrudan sorgulanırsak, kendimizi savunma ihtiyacı içinde hissederiz. Ancak çok nazik alaylar ve hicivler bizi rahatlatır ve değişmeye yatkın hale getirir. Tabi buradaki anahtar kelime nazikliktir. Yalnızca hatalarımız "iyi niyetle"⁶³ gülünç bir şekilde ele alınıp işlenirse bunun "en az saldırgan ve en etkili azarlama" ⁶⁴olabileceğini savunmak mümkün olabilir.

Hutcheson'ın alayın ve hicvin kötüye kullanılmasından kaçınmanın kurallarını daha derinlemesine ele alır. Nitekim "insan doğasında gülünç bir duyunun hangi nedenle veya amaçla yerleştirildiğini görmek daha kolay olabilir"⁶⁵ancak "nasıl yönetilmesi gerektiğini"⁶⁶ göz ardı etmeden. Eğer alay ya da hiciv kullanılacaksa sadece küçük kusurlarımızı yani değiştirilebilme imkânı olan eylemlerimizi hedef almalıdır. "Bir başkasının büyük suçu veya ağır felaketi"⁶⁷ veya "bir parça zalim barbarlık veya hainlik"⁶⁸ alay konusu olmaya uygun değildir. Benzer şekilde kakhaha "düzeltmeyeceğimiz kusurları" hedef almamalıdır. Bu tür durumlarda gülerken yakalanırsak bu tür kakhahalar suçlu tarafından "kalbin katılığı ve bir başkasının felaketine karşı duyarsızlık olarak yorumlanacaktır."⁶⁹ Bir suçlunun ithamında ya da sorgulayıcı bir konuşmada şaka sıradan değildir. Bu tür bir eylem seyircideki tiksintiyi artırmaktan çok azaltır ve yapmacık bir nüktedanlığı nedeniyle konuşmacının hor görülmesine yol açabilir. Sıkıntı çekenlere dikkat çekmek için yapılan merhamet yüklü konuşmalar için de aynı tehlike söz konusudur. Her ikisi içinde fazlasıyla zorlama bir durum söz konusudur. Hutcheson için alay kullanırken dikkat edilmesi gereken bir diğer konu ise kutsallardır. Tanrı ve onunla ilişkili nesnelere hedef alan gülme erken modern toplumda kalıcı bir endişe kaynağıydı. Hutcheson'ın gülme teorisi, uygunsuzluğunun mantıklı bir gerekçesini içerir. "Gülünç algımız"

⁶² Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

⁶³ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

⁶⁴ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

⁶⁵ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.116.

⁶⁶ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.116.

⁶⁷ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

⁶⁸ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

⁶⁹ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.115.

şaşırtıcı benzerliklerin algısına dayanıyor ve dayanmalıdır. Her açıdan kusursuz nesnelere ve aşkın olan varlıklar- tanrı gibi- anlamsız bir benzerliğe ve algıya dayandırılmaz ve bu nedenle gülünç bir konuma getirilemezler.⁷⁰

Burada üzerinde durulması gereken nokta alayın kullanılma biçimidir. Asıl tehlike muhakemesi zayıf olan insanların önündeki karışık nitelikteki nesnelere yükledikleri anlamlardır. Zayıf insanların şakalarıyla bazen herhangi bir karakterde, kurumda veya makamda gerçekten değerli olan şeylerin ihmal edildiğini veya küçümsendiğine şahit olabiliyoruz. Ve bu bize herhangi bir karaktere veya makama yönelik gereğinden fazla abartılan, ayırt edilmeyen genel şakaların münasebetsizliğini ve zararlı eğilimini gösterebilir. Hutcheson'ın dediği gibi,

"Alay, diğer keskin aletler gibi, akıllı bir adamın ellerinde işe yarayabilir, ancak aptallar bununla parmaklarını kesebilir veya dikkatsiz bir seyirci için yaralayıcı olabilir."⁷¹

62

Alay ve hicvin bir noktaya kadar farkındalığı artıracığını ancak bunun ötesinde zararlara neden olacağını düşünen Hutcheson'ı kuralcı olarak tanımlamak mümkün, ancak bunun tam anlamıyla katı bir sınırlama olduğunu söylemek de zordur. Farkındalığın ötesine geçen bir kullanımın etik açısından sakıncalarının çok fazla olacağını düşünür. Bu yüzden onun gülme edimine ilişkin yaklaşımı ahlaki ve incelikli davranışı ortaya koyma teşebbüsü için bir davranış rehberliği olarak görülebilir. Alayın kötüye kullanılabilir olması veya bu potansiyele sahip olması onun tamamen yararsız veya gereksiz olduğunu kanıtlamaz. Diğer duyularımızın da yanlış kullanılmasının onları gereksiz kılmadığı gibi.

Sözün özü yeni nezaket kültürünün bir mensubu olan Hutcheson, bu kültürün doğal eğilimi olarak "nasıl davranılması gerektiği" konusunda önerilerde bulunuyor ancak farkların göz önünde bulundurulduğu bir uyarıdır bu. "Akıllı adamlar" söz konusu olduğunda gülmeyi nasıl kullanacaklarını bildiklerinde onlar için pek bir sorun yoktur. Ancak gülünç duyuları gelişmemiş, olayların gülünç doğasını fark edemeyecek ve benzerliği yüzeysel olarak algılayabilenler daha genel olarak "muhakeme yeteneği az olan insanlar" söz konusu olduğunda ister istemez uyarının dozunu artırmaktadır. Bu ayırmadan Hutcheson'ın, toplumda entelektüel kapasite temelinde keskin bir ayırma gittiği sonucuna varmak mümkündür. Bu sadece muhakemesi güçlü ve zayıf şeklinde değil, buna cinsiyete dayalı bir ayırım da dahil edilebilir. Çünkü Hutcheson

⁷⁰ Davison, Kate. "'Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.160.

⁷¹ Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, s.117.

kadınların gülmesi konusunda da oldukça sessizdir.⁷² Herkes her türlü duyuya sahip değildir. Sahip olsa bile nazik toplumun sınırlarının dışına her an taşabilir. Bu açıdan istenen düzeyde gülünç duyuya sahip olanlar 18. yy. Hutcheson'nın kendi kültürünün mensupları olan İngiliz centilmenleridirler.

Hutcheson kadınların gülmesini, teorisinin dışında tutması özellikle kadınların kahkahalarının yarattığı endişelere ilişkindir. Zayıf muhakemeye sahip erkeğin bile gülmesini sınırlandırmaya çalışan Hutcheson'nın düşüncelerinin Shaftesbury'ninkilere benzer olduğunu söylemek mümkündür. Kadınların gülmesi meselesi o dönem entelektüel çevrenin çok az ilgisini çeken bir konudur. Çünkü kadınların davranış rehberliği erkeklerin davranış rehberliğinden daha karmaşıktır ve İngiliz toplumu daha kadına toplumda nasıl bir rol verilmesi gerektiği konusunda net değildir. Yaygın kanı kadının her zaman iffet sahibi ve pasif olması yönündedir ve gülme bu iki durumu da tehlikeye atar. Örneğin o dönemde bir davranış kitabı yazan John Gregory kadınların kahkahalarının bir ahlaksızlık işareti olarak okunabileceğini belirtir. Yüksek sesle gülmek alçakgönüllülüğü yalanlayan bir bilmişliği açığa çıkartır ve genç bir kadın güldüğünde “yapması gerekenden fazlasını bildiğine inanılır”⁷³ diye yazmıştır.

Sonuç

Hutcheson, gülme sorununa Hobbes'un gülmeye ilişkin düşüncelerine cevap olarak başlamış olsa da gülmenin doğası konusunda kendine özgü bir açıklama sunabilmiştir. Gülme teorisi farklı durumlara niçin güldüğümüzü açıklayan sözcükleri ve eylemleri kapsayan geniş bir alana sahiptir, ancak her durumda iki nesne arasındaki uygunsuzluk algısı ön plandadır. Gülme uygunsuz uyarıcılara beklenmedik şekilde verilen tepki ile tetiklenir. Bu uygunsuzluk gerçekleştiğinde devreye giren “güzellik veya uyum duyumuz” değil, başka bir içsel duyumuz olan “gülünç duyumuz”dur. Hutcheson'a göre dünyayı belli kalıplarla deneyimliyoruz ve kalıplardan bir bozulma algıladığımızda gülüyoruz. Gülünç eğlencenin anahtarı varsayılan bir normdan sapmadır- yani, dünyanın nasıl olduğunu veya olması gerektiğini düşündüğümüz yolları yöneten bir çerçeveye göre bir anormallik veya uygunsuzluktur. Gördüğü şekliyle içsel duyuların işleyişine özel olarak atıfta bulunan Hutcheson insan doğasının kabul edildiği şekliyle sadece beş duyudan ibaret olmadığını kişinin beş duyudan herhangi birine indirgenemeyeceği; büyüklük, haysiyet, ahlaklı, güzellik, uyum

⁷² Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society": Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland", s.162.

⁷³ Gregory, John. *A Father's Legacy to his Daughters*. Leonard C. Bowles, 1832, s.35/ 36.

fikirleri gibi ya da öte yandan, küçüklük, bayağılık, ahlaksızlık, çirkinlik, biçimsizlik' gibi çok sayıda algıya sahip olduğunu belirtir. Bu farklı fikirler, eğitim, kültür veya bunların doğal benzerliklerinin bir sonucu olarak zihnimizde maddi nesnelere, insanlar ve eylemlerle ilişkilendirilir.

Hutcheson'ın teorisini daha sonraki kuramcılara etkisini izlemek çoğu zaman gerekli bir yaklaşım olarak beliriyor. Ancak gülme kuramlarının geçmiş ile ilişkisini bir yana bırakırsak Hutcheson'ın gülme olayına odaklanması kendinde bir değer olarak varlığını bugün de korumaktadır. Gülmeyi daha geniş felsefi argümanları için bir araç olarak kullandığını söylemek mümkündür, ancak ortaya koyduğu ince argümanlarla gülmenin Hobbes'un ortaya koyduğu gibi kişinin kendisini sevmesine indirgenemeyeceğini ispatlıyor. Bunun yanında Hobbes'un gülmeye ilişkin görüşlerinden onun kaba insan doğası anlayışına da ters düşen iyi bir insan doğası anlayışı ortaya koyuyor. Hutcheson gülmenin kaynağını araştırırken içsel duyular nosyonu devreye sokarak gerek etiğe gerekse estetiğe farklı bir perspektifle bakılması gerektiğinin kapısını aralıyor. Bu nedenle onun gülme teorisi, insan duyarlılığı problemlerinin ötesinde çağdaş felsefi tartışmalar için fazlasıyla önemlidir. Dahası görünüşte kahvehane müdavimlerinden oluşan beyefendi bir dinleyici kitlesi için yazıyor gibi görünse de fikirleri bulunduğu yerin sınırlarının dışına taşmıştır.

Hutcheson'dan beri bir dizi filozof ve psikolog gülme için en iyi yaklaşım olarak uygunsuzluk teorisini gerek kendisinden sonra gelenleri etkileme açısından gerekse gülme olayının kendisine ilişkin sorgulamaları açısından en ikna edici olanı olarak görmüştür. Beattie, Kant, Schopenhauer ve çağdaş felsefede Morreal, gülme teorilerinden uygunsuzluk teorisinin gelişimine katkı sunmuşlardır. Üstünlük ve rahatlama teorilerinin ötesinde uygunsuzluk teorisi hala en ikna edici olarak kabul edilir. Modern teorisyenler Hutcheson'ın gülme yaklaşımını "erken dönem uygunsuzluk teorisi"⁷⁴ olarak tanımlama eğilimindedir. Bu nedenle Hutcheson'ın gülme felsefesindeki yerinin sağlam kalmasına ve halen bu tartışmaların göbeğinde olmasına şaşırılmaması gerekir.

Hutcheson'ın, genel yaklaşımı gülmenin tanrı tarafından doğamıza iyi bir amaç için yerleştirildiği şeklindeki açıklaması dönemin felsefi perspektifi açısından oldukça anlaşılır olsa da "tanrının söz sahibi olmadığı" bir dünyada insan hangi edimleri ile var olmaya çalışıyor sorunu kendini fazlasıyla dayatmaktadır. Bu dayatma günlük yaşamın, aşkın dünyaya baskın geldiğini de açık kılmaktadır. Gülme, tanrı tarafından bize verilen faydalı hazzı içermesi bakımından aşkın ancak meydana gelişi açısından her zaman dünyevi bir edim

⁷⁴ Paul McDonald, *The Philosophy of Humour*, edit. Mark Addis, Penrith: Humanities- E books, 2012, s.49.

olarak görülmüştür. Bu açıdan gülme esasen insanın düşmüş doğasına ait bir özellik olarak dikkatleri çekmiştir ve çekmeye de devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Davison, Kate. "Plainly of Considerable Moment in Human Society': Francis Hutcheson and Polite Laughter in Eighteenth-Century Britain and Ireland." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 88, (2020): 143-169
- Eagleton, Terry, *Estetiğin ideolojisi*. çev. Hakkı Ünler ve Bülent Gözkan, İstanbul: Özne Yayınları, 1998.
- Gregory, John. *A Father's Legacy to his Daughters*. Leonard C. Bowles, 1832
- Hobbes, T., *Leviathan* çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1992.
- Hutcheson, Francis, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. The Hague: Nijhoff, 1973.
- Hutcheson, *Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer& Adnan Akdağ, İstanbul: Say yayınları, 2020.
- Hünler, Hakkı. *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Araştırma*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- James A. Harris 'Shaftesbury, Hutcheson and the Moral Sense' in Sacha Golob and Jens Timmermann (eds), *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Klein, Lawrence E. *Shaftesbury and The Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lintott, Sheila. Superiority in Humor Theory." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 74.4 (2016)": 347-358.
- Morreall, John, *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Laughter* West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Morreall, John. "The Rejection of Humor in Western Thought." *Philosophy East and West* 39.3, (1989): 243-265.
- Morreall, John., *Gülmeyi Ciddiye Almak*. çev. Kubilay Aysevener, ve Şenay Soyer. İstanbul: İris Yay. 1997.
- Montaigne *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- McDonald, Paul *The Philosophy of Humour*, edit. Mark Addis Penrith: Humanities-Ebooks, 2012.
- Soile Ylivuori *Women and Politeness in Eighteenth-Century England: Bodies, Identities, and Power*, New York: Routledge, 2019.
- Telfer, Elizabeth. "Hutcheson's Reflections upon laughter." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53.4, (1995): 359-369.

YALÇIN KOÇ VE MATEMATİĞİN METAFİZİĞİ

Şahabettin YALÇIN*

ÖZET

Matematik ve matematiksel nesnelerin doğası, kadim zamanlardan beri insanların ilgisini çekmiş bir alandır. Ancak matematiğin hayatımızdaki önemi ortada olmasına karşın sayıların ve şekillerin gerçekten ne olduğunu ve nereden geldiğini tam olarak açıklayabilmemiş değiliz. Öte yandan, matematiğin doğayla ve dolayısıyla doğa bilimleri ile olan ilişkisi göz önüne alındığında matematik ile doğa bilgisi arasındaki gizem de henüz tam anlamıyla çözülmüş değildir. Pisagor'dan Öklid'e ve Eflatun'a kadar uzanan yelpazede birçok Antik Yunan filozofu, matematiksel nesnelerin doğası üzerine fikir beyan etmiştir. Benzer bir biçimde, matematiksel nesneler, Orta Çağ'da hem Hıristiyan ve hem de Müslüman filozofların dikkatini çekmiştir. Ama Batı felsefe tarihinde matematiksel nesnelerin ontolojik statüsü konusunda en sistematik yaklaşımı ve çözüm denemesini, kanaatimizce, Kant ortaya koymuştur. Ne var ki, Kant da çok uğraşmasına ve aslında doğru kaynağı işaret etmesine karşın matematiksel nesnelere, ne yazık ki, tatmin edici bir biçimde tesis edememiştir. Öbür taraftan, son zamanlarda matematiksel nesnelerin kaynağına dair son derece ufuk açıcı yepyeni bir görüşün ortaya çıktığını görmekteyiz. Bahsettiğimiz bu görüş, Anadolu'nun son zamanlarda yetiştirdiği en büyük düşünürlerden biri olan Yalçın Koç'un görüşüdür. Koç, matematiksel nesnelerin kaynağını ve doğasını yepyeni bir perspektifle ele alarak onların ancak 'nazariyat' (theoria) adını verdiği aşkın dil/dünya temelinde açıklanabileceğini öne sürer. Biz de bu makalede, Koç'un matematiksel nesnelerin kaynağının ne olduğu, nasıl var oldukları ve doğayla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları görüşünü, onun 'nazariyat' ve 'arkitektonik dil' anlayışı temelinde irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Matematik, metafizik, Kant, Yalçın Koç, nazariyat.

YALÇIN KOÇ AND THE METAPHYSICS OF MATHEMATICS

ABSTRACT

Although the importance of mathematics in our lives is obvious, we have not been able to fully explain what mathematical objects really are, and where they come from. On the other hand, considering the relationship of mathematics with nature and therefore with natural sciences, the mystery between mathematics and natural science has not been fully resolved yet. Many Ancient Greek philosophers, ranging from Pythagoras to Euclid and Plato, expressed their opinions on the nature of mathematical objects. Similarly, mathematical objects attracted the attention of both Christian and Muslim philosophers in the Middle Ages. But, it may be argued that in the history of Western philosophy Kant had put forward the most systematic approach to the ontological status of mathematical objects. However, though Kant moved in the right direction on this issue, and did a really good job to construct the mathematical objects, we cannot say that he was really successful here. Recently, the Turkish philosopher Yalçın Koç has put forward a totally new approach as to the source and nature of mathematical objects. According to Koç, mathematical objects could only be explained on the basis of a transcendent language/world which he calls 'theoria'. In this article, I try to examine Koç's view regarding the source and the nature of mathematical objects on the basis of his concept of 'theoria' and 'architectonic language'.

Keywords: Mathematics, metaphysics, Kant, Yalçın Koç, theoria.

* Prof.Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Aydın/Türkiye.
E-Posta: syalcin@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7872-7857
Makalenin geliş tarihi: 19.07.2023
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2023

Submission Date: 19 July 2023
Approval Date: 25 October 2023

Giriş

Doğa ile matematiğin ilişkisi konusunda Galileo "...bu yüce kitap yani evren... matematik diliyle yazılmıştır; onun harfleri de üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. İnsanoğlu bunları kavramadan ondan bir sözcük bile anlayamaz ve karanlık labirentlerinde dolaşmaya mahkûm kalır"¹ demişti. Matematik ve matematiksel nesnelerin doğası, kadim zamanlardan beri insanların ilgisini çekmiş bir alandır. Sayıların ve şekillerin gizemli dünyası, sadece matematikçilerin değil, tüm insanların dikkatini celbetmiştir. Zira matematiği hayatımızdaki önemi ortada olmasına karşın sayıların ve şekillerin gerçekten ne olduğunu ve nereden geldiğini tam olarak açıklayabilmiş değiliz. Burada sözünü ettiğimiz şey, matematiksel nesnelerin yani sayılar ve şekillerin ses veya işaretle gösterilen temsilleri değil, bizatihi kendileridir. Lakin sayıların ve şekillerin gerçekten ne olduğunu ve nasıl meydana geldiklerini tam olarak bilemezsek bile onların temsillerini kullanmak suretiyle sayısız işlem yapabiliyoruz.

Öte yandan, matematiğin doğayla ve dolayısıyla doğa bilimleriyle olan ilişkisi göz önüne alındığında matematik ile doğa bilgisi arasındaki gizem de henüz tam anlamıyla çözülmüş değildir. Öyle ya, *a priori* yani evrensel ve zorunlu doğruları içeren matematik, nasıl oluyor da empirik bilgiye dayanan doğa bilimlerine uygulanabilmektedir? Üstelik bu ilişki, tam da birbirini tamamlayan iki cüz arasındaki bir ilişki gibi görünüyor, yani biri olmadan diğeri olamıyor. Matematiğin doğa ile ilişkisi, en az matematiksel nesnelerin mahiyeti kadar, düşünce tarihinde birçok düşünürün dikkatini çekmiş olmasına karşın bu konuda ne yazık ki tatmin edici bir açıklama, bugüne kadar yapılabilmemiş değildir. Öyle ki, Nobel ödüllü İngiliz fizikçi Wigner, matematiğin, doğaya uygulanması meselesini bir mucize olarak tanımlar.

Matematiksel nesnelerin mahiyetini izah edebilmek için öncelikle onların nasıl var olduklarını da açıklamayı gerektirir, zira hiçbir nesne, dayandığı zemin yani içinde var olduğu 'ontolojik mekân' bilinmeden anlaşılabilir. Başka bir deyişle, her nesne "...ait olduğu mekânın şartlarına ve imkanlarına tabi olarak 'meydana geldiği' için...bir nesnenin mahiyetinin ne olduğu sorusu, bu nesnenin mekânının mahiyetinin ne olduğu sorusu ile iç içedir"². Aynı şey, matematiksel nesnelere, yani sayılar ve şekiller için de geçerlidir, zira matematiksel işaretlerle işlem yapmak, formüller üretmek, onların ne olduğunu ve nasıl var olduklarını bilmek demek değildir. Batı felsefe tarihinde matematiksel nesnelerin ne oldukları ve nasıl var oldukları meselesi, felsefenin ilk çıkış noktası olan Antik Yunan'dan itibaren filozofların gündemine girmiştir. Pisagor'dan Öklid'e ve

¹ E. Jones, *Reading the Book of Nature* (Atina: Ohio Univ. Press), 22.

² Y. Koç, "Mekân ve Nesne", *Felsefe Arkivi*, 29, (1994), 13.

Eflatun'a kadar uzanan yelpazede birçok Antik Yunan filozofu, matematiksel nesnelerin doğası üzerine fikir beyan etmiştir. Benzer bir biçimde, matematiksel nesnelere, Orta Çağ'da hem Hıristiyan ve hem de Müslüman filozofların dikkatini çekmiştir. Ama Batı felsefe tarihinde matematiksel nesnelerin ontolojik statüsü konusunda en sistematik yaklaşımı ve çözüm denemesini, kanaatimizce, büyük Alman filozofu Immanuel Kant ortaya koymuştur.

Kant, transandantal felsefesinde matematiksel nesnelerin yani sayılar ve şekillerin varoluş zemininin, zaman ve uzam olduğunu söyleyerek bu konuda doğru istikamette fevkalade önemli bir adım atmıştır. Gerçi matematiksel nesnelerin zaman ve uzamla olan ilişkisi, Antik Yunan felsefesinden beri bilinen bir gerçektir, ancak bu ilişkiyi, ilk kez sistematik ve ayrıntılı bir biçimde izah eden Kant'tır. Ne var ki, Kant da çok uğraşmasına ve aslında doğru zemini işaret etmesine karşın matematiksel nesnelere, ne yazık ki, tatmin edici bir biçimde tesis edememiştir. Öte yandan, empirist filozofların, özellikle de İngiliz filozoflarının, matematiksel nesnelerin doğasına ilişkin görüşleri ise oldukça yüzeyseldir, zira onlar, matematiksel önermeleri, içi boş analitik önermeler olarak görürler³. Ancak matematiksel önermeleri, içi boş analitik önermeler olarak değerlendirmek, matematiğin özellikle bilimsel uygulamalardaki önemi göz önüne alındığında pek mümkün görünmemektedir.

Öbür taraftan, son zamanlarda matematiksel nesnelerin kaynağına dair son derece ufuk açıcı yepyeni bir görüşün ortaya çıktığını görmekteyiz. Bahsettiğimiz bu görüş, Anadolu'nun son zamanlarda yetiştirdiği en büyük düşünürlerden biri olan Yalçın Koç'un 'Anadolu Mayası'na⁴ dayanan görüşüdür. Koç, matematiksel nesnelerin kaynağını ve doğasını yepyeni bir perspektifle ele alarak onların ancak 'nazariyat' (*theoria*) adını verdiği aşkın dil/dünya temelinde açıklanabileceğini öne sürer. Koç'un 'nazariyat' kavramını ve ona dayanan 'arkitektonik dil' anlayışını, onun matematiksel nesnelerin kaynağı ve doğasına dair görüşünün temelini oluşturduğu için öncelikle onların açıklanması gerekir. Biz de bu makalede, Koç'un matematiksel nesnelerin kaynağının ne olduğu, nasıl var oldukları ve doğayla nasıl bir ilişki içerisinde oldukları görüşünü, onun 'nazariyat' ve 'arkitektonik dil' anlayışı temelinde irdelemeye çalışacağız. Ama ondan önce Kant'ın matematiksel nesnelerin mahiyetine dair görüşüne değinmek istiyoruz, zira yukarıda da belirtildiği üzere, Batı felsefe tarihinde bu konuda en sistematik yaklaşımı, Kant ortaya koymuştur; ayrıca

³ Örneğin Hume, matematiksel önermelerin analitik önermeler olduğunu ve dolayısıyla doğa hakkında herhangi bir bilgi veremeyeceğini iddia eder. Bunun için bkz. Hume, *A Treatise of Human Nature* (bibliyografik bilgi, Kaynakça'da verilmiştir).

⁴ 'Anadolu Mayası' kavramı için bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2011.

Kant'ın yaklaşımı ile Koç'un yaklaşımı arasında, farklılıkların yanında, önemli bazı benzerlikler de mevcuttur.

Transandantal Felsefede Matematiksel Nesnelerin Doğası

Kant'a göre matematiksel önermeler, hem evrensel ve zorunludur hem de bilgimizi genişletici özelliktedirler. Kant'ın terminolojisiyle söylersek matematiksel önermeler, 'sentetik *a priori*'dir. Kant, matematiksel önermelerin nasıl hem *a priori* ve hem de sentetik olabileceğini şu şekilde açıklamaya çalışır: "Felsefi bilgi, kavramlardan akılla elde edilen bilgi iken matematiksel bilgi, kavramların inşasından akılla elde edilen bilgidir. Bir kavramı inşa etmek demek ise kavrama karşılık gelen 'görü'nün (*Anschauung*) *a priori* olarak gösterilmesi demektir"⁵. Kant'a göre sentetik *a priori* önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı, analizle yani çelişkiye yaslanarak tespit edilemediğinden bu iş için başka bir şeye ihtiyacımız bulunmaktadır. Bu ise 'hissetme' yetisinin saf formları olan zaman ve uzamdan elde ettiğimiz 'saf görü'dür⁶. Örneğin, 'iki nokta arasındaki düz çizgi, en kısa çizgidir' önermesinin doğruluğunu salt analizle belirleyemeyiz, çünkü 'düz çizgi' kavramından 'en kısa çizgi' kavramını mantıksal analizle çıkaramayız. Kant 'düz çizgi' ile 'en kısa çizginin' mahiyet itibariyle birbirinden farklı olduğunu belirtir: "İki nokta arasındaki düz çizginin, en kısa çizgi olduğu, sentetik *a priori* bir önermedir. Çünkü benim *düz* kavramım nitelik bildirmektedir, onda niceliğe ait bir şey bulunmamaktadır. 'En kısa' kavramı, tamamıyla bir ilave olduğundan 'düz çizgi' kavramından herhangi bir tahlille çıkarılamaz"⁷.

Transandantal felsefede matematiksel önermeler, ancak saf zaman ve uzama dayanan saf görü ile varlık kazanabilir; başka bir deyimle, matematiksel nesnelerin saf görüsü, ancak uzam ve zamanın transandantal belirleniminden elde edilebilir, daha doğrusu inşa edilebilir zihnimiz tarafından: "Geometri, uzamın saf 'görü'süne (*Anschauung*) dayanır. Aritmetik de sayı kavramını, zamandaki anların ardışık toplamından çıkarır..."⁸. Başka bir deyimle, geometrinin nesnelere, empirik nesnelere gibi dışarıdan verilmezler, onları saf uzamda 'şemalar' vasıtasıyla özgürce üreten transandantal muhayyiledir⁹. Ancak üretim, keyfi olmayıp aklın *a priori* ilkelerine uymak zorundadır. Örneğin üçgen kavramını inşa etmek için "...genel olarak bir üçgenin şemasına ve dolayısıyla onun kavramına ait olan içeriği saf bir görüde birleştirmem gerekir (tıpkı

⁵ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, (New York: St. Martin's Press, 1965), A713/B741.

⁶ Ş. Yalçın, "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 37 (2003), 135.

⁷ Kant, *CPR*, B16.

⁸ I. Kant, *Prolegomena*, (Chicago: Open Court, 1996), 36.

⁹ I. Kant, *Logic*, (New York: Dover Pub., 1988), 69.

empirik görüde yaptığım gibi)¹⁰. Sayıların oluşması için de zamandaki anlara zihnim tarafından birlik verilmesi gerekir yani anların sentezlenmesi gerekir. Anların transandantal belirlenimini “...muhayyilemde yeniden ürettiğimde ve buna bir birlik verdiğimde sayıyı elde etmiş olurum”¹¹.

Öte yandan, matematiksel bilginin doğa bilgisiyle ilişkisi hususunda ise Kant, matematiğin, doğayla, hissetmenin saf formları olan zaman ve uzam vasıtasıyla ilişki kurduğunu belirtir. Kant’a göre uzam, zaman ve dolayısıyla matematik, nesnel gerçekliğini, ancak doğayla yani duyu nesnelereyle kurduğu ilişki sayesinde kazanır. Eğer, böyle olmasaydı matematik, içi boş analitik önermelerden öteye gidemezdi. Bilindiği gibi Kant’a göre zaman ve uzam ‘kendinde şeylerin’ değil, hissetme kapasitemizin saf (*a priori*) formları olup tüm tecrübi bilginin ön şartıdır. Ama zaman ve uzam aynı zamanda geometri ve aritmetiğin nesnelere ‘görüşel’ hammaddesini de sağlarlar; yani bir anlamda matematiksel bilgimizin de ön şartıdır. Dolayısıyla, Kant’a göre zaman ve uzam, hem empirik bilgimizin ön şartı olduğundan ve hem de aritmetik ve geometrinin ‘görüşel’ dayanağını teşkil ettiğinden matematik ile doğanın ilişkisi böylece kurulmuş olmaktadır.

Kant’ın matematik felsefesi, kendisinden önceki filozoflarınkine nispetle birçok yenilik ve ilerleme sağlamasına karşın yine de bazı ciddi arızalarla maluldür. Öncelikle belirtelim ki, Kant’ın matematiksel nesnelere, saf zaman ve uzama dayandırarak açıklaması, elbette ki yerindedir, lakin Kant’ın zaman ve uzama dair görüşünde bazı sorunlar bulunmaktadır. Koç, bu sorunları çok açık bir biçimde gözler önüne serer. Koç’a göre örneğin Kant’ın, zamanı, içsel hissin formu olarak tanımlaması eksik ve yanıltıcıdır. Koç’un niye böyle düşündüğünü aşağıda onun zaman ve uzam kavramlarına dair görüşüne değinirken ayrıntılı olarak açacağız. Yine Koç’a göre Kant, matematiksel nesnelere inşası için zorunlu bir şart olan ‘birlik’ (*unity*) kavramını da temellendirememiştir. Bilindiği üzere, Kant’a göre ‘birlik’, nicelik grubu altında yer alan bir kategoridir. Ancak Koç’a göre Kant, diğer tüm kategoriler gibi birlik kategorisinin de kaynağını yani nereden geldiğini gösterememiştir. Birlik kategorisi temellendirilmeden de matematiksel nesnelere mahiyeti açıklanamaz, zira sayıların varoluşu, bir sayısına ve onun varlığı da birliğe bağlıdır. Koç ayrıca Kant’ın tüm kategorilerin birliğini de temellendiremediğini öne sürer. Koç’a göre tüm bu sorunların kaynağı, aslında Kant’ın transandantal felsefesinde nazariyat-fikriyat ayırımının yapılamaması ve sadece fikriyatın temel alınarak nazariyatın (*theoria*’nın)

¹⁰ Kant, *CPR*, A718/B746.

¹¹ Y. Koç, “Matematiğin Ontoloji Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması”, *Felsefe Arkivi*, 36, (1996), 51.

görmezden gelinmiş olmasıdır. Halbuki ona göre matematiksel nesnelere varoluşsal kaynağı nazariyattır ve dolayısıyla eğer nazariyat gözardı edilirse o zaman matematiksel nesnelere, dayanaksız ve dolayısıyla muallakta kalacaktır.

Matematiksel Nesnelere Varoluş Zemini: Nazariyat (*Theoria*)

Koç'a göre matematiksel nesnelere varoluş zemini, esas itibariyle, nazariyat (*theoria*) olduğundan öncelikle nazariyat kavramının Koç için ne anlam ifade ettiğini açmaya çalışalım. Koç'un nazariyat anlayışı, onun arketonik dil anlayışı çerçevesinde ortaya çıktığı için de öncelikle Koç'un arketonik dil anlayışına kısaca bakmakta yarar bulunmaktadır. Koç'a göre "dil arketoniki tasavvurunun esasını, *psukhe*'nin¹² (doğduğu) dünyada geçtiği kademeler oluşturur"¹³. Başka bir deyimle, Koç, 'dil arketonikliği' ifadesiyle, dilin, insanda, 'doğuş' (*genesis*) ve 'düşüş' esasında tabakalar halinde teşekkül etmesi fikrini kasteder. Koç, dilin¹⁴ sonradan öğrenilen bir şey olmadığını, bilakis *genesis* yoluyla insanda kendiliğinden (yani *psuke*'nin kuvvetlerinin kendiliğinden icraatı yoluyla) ortaya çıktığını, ancak insan yaşamının sonraki safhalarında iki kez suretten düşmesi yoluyla diğer dil katmanlarının meydana geldiğini düşünür. Koç, *genesis* yoluyla *psukhe*'de ortaya çıkan dile 'aşkın dil' adını verir. Diğer iki dil katmanı ise aşkından düşüş yoluyla ortaya çıkar. Biyolojik doğumla beraber aşkın tek dünyası/sahnesi, iç ve dış sahne olarak ikiye ayrılır ve dili de suretten düşerek başka bir hale bürünür. Koç, dilin aldığı bu yeni hale (bu yeni dil katmanına) 'ara safhadaki'nin dili' adını verir. Ara safhadaki'nin dili de daha sonra tekrar suretten düşerek nihai halini alır ki, Koç, dilin bu nihai katmanına 'düşkün'ün dili' adını verir.

Koç, 'aşkın' ile dünyaya henüz gelmiş olan bebeği kasteder ve onun dilini tiyatro sahnesine benzetir. Bu itibarla, aşkın dil, ayrılmamış bir dünyayı temsil eder; yani aşkın dilinde kendisi ile dış dünya arasında bir ayrışma bulunmamaktadır. Aşkın dilinin suretten düşmesi ve dünyasının iç ve dış olarak ikiye ayrılması neticesinde ara safhadakinin dili ortaya çıkar. Koç, ara safhadakinin dilini ise resimlerden oluşan sergiye benzetir; yani ara safhadaki, hem iç sahnesini ve hem de dış sahnesini resim esasında seyrederek/idrak eder. Düşkünün dili ise önermelerden oluşur. Düşkünün dünyası da iç ve dış sahne esasında müteşekkildir. Dolayısıyla, düşkün, hem iç sahnesini ve hem de dış dünyayı önerme esasında seyrederek. Bu her üç dil katmanı birbirinden esas

¹² Koç, *psukhe* terimini, Türkçe'deki 'nefs' kavramı karşılığında kullanır.

¹³ Y. Koç, *Theographia'nın Esasları*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009), 18.

¹⁴ Burada dil ile bir dil, mesela Türkçe, mesela Arapça, kastedilmemektedir. Bir dil, mesela Türkçe, önermeler dilin temsilidir ve elbette ki sonradan öğrenilir, ama dil katmanları, 'doğuş' ya da 'düşüş' itibariyle kendiliğinden ortaya çıkar.

itibariyle farklıdır, zira her bir dilin teşkil edip naklettiği nesnelere, farklıdır. Başka bir ifadeyle, her bir dil, ayrı bir anlam dünyası oluşturur. Koç'a göre bu her üç dil katmanı, *psukhe*'ye mahsus birliğin kaydı altındadır. Dolayısıyla, "dil arktektoniği, doğuş ve düşüş esasında düşünülen dil olarak *theatronun*, dil olarak serginin ve dilin birliğidir"¹⁵. Bu birliği sağlayan da *psukhe*'nin hafıza kuvvetidir: "...dil arktektoniği tasavvurunun dayanağı, bahis konusu dillerin, basit kuvvet olarak hafıza esastaki birlik'idir"¹⁶. Hafıza, bu her üç dili de muhafaza altında tutmak suretiyle insanın birliğini teminat altına alır; aksi halde insanın birliğinden bahsedilemez.

Yukarıda da görüleceği üzere, Koç'un dil arktektoniği fikri, esas itibariyle nazariyat (*theoria*) esastında bir dünya tasavvuru olup aşkın/düşkün kavram ikiliği/zıtlığına dayanmaktadır. Aşkınin dili, tamamen nazariyattan (*theoria*) meydana gelirken ara safhadakinin dili, kısmen nazariyat ve kısmen de 'takliden teşkil'den (*mimetike poiesis*) oluşur. Başka bir ifadeyle, aşkınin dili sadece kendi dünyasını yani kendisini seyretmekten (nazariyat) ibaret iken ara safhadaki kendisini resim esastında seyrederken (nazariyat), itibari dış dünyasını ise resim esastında takliden teşkil eder. Öte yandan, yetişkin olan düşkün ise hem kendini ve hem de itibari dış dünyasını önerme esastında seyreder. Ancak önerme, içi itibariyle suretsiz isim ve suretsiz kavramdan müteşekkil olduğundan aşkınin seyrettiği bir şey yoktur, zira suretsiz seyredilemez. Düşkün, hem kendisini ve hem de itibari dış dünyasını önerme esastında takliden teşkil ettiğinden dolayı düşkünün dili, nazariyatsız olup fikriyattan ibarettir. Her dil katmanı, farklı dilsel nesnelere oluşun dünyalar inşa ettiğinden bir dil katmanından diğere aşmak mümkün değildir. Düşkün, diğere dil katmanlarını ancak mecazen tasavvur edebilir; yani düşkün, nazariyata (*theoria*) aşmadan ona dair fikriyatı, ancak mecazen yani takliden teşkil yoluyla oluşturabilir ki, Koç, buna *theologia* (nazariyata dair fikriyat) adını verir. Koç'un *theologia* adını verdiği fikri faaliyet esas itibariyle kaynak/köken/zemin araştırması anlamında felsefeye daha doğrusu felsefenin özünü oluşturun metafiziğe karşılık gelir. Zaten Aristoteles de *Metafizik* adıyla bilinen kitabına kendisi *Theologia* ismini vermiştir; *Metafizik* ismini Aristoteles'ten sonraki dönemde başka filozoflar (Rodoslu Andronikos) vermiştir.

Nazariyat ve Zaman-Uzam

¹⁵ Y. Koç, *Theologia'nın Esasları*, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 18.

¹⁶ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 23.

Koç'a göre zaman, uzam ve dolayısıyla matematiksel nesnelere, esas itibarıyla nazariyata dayanan aşkın dil vasatında teşekkül eder. Zaman ve uzam, *psukhe*'nin basit kuvvetlerinin icraatı yoluyla 'basit manzara' doğuşu esnasında meydana gelir: "Dünyaya henüz gelene mahsus zaman, bir sahne itibarıyla, manzara *genesisi* esasında ortaya çıkar"¹⁷. Koç'a göre *psukhe*'den gelen suretli sestem ibaret olan 'basit manzara', doğuş yoluyla *psukhe*'den gelir. *Psukhe*'nin basit kuvvetleri sonucunda ortaya çıkan 'basit manzara', iç itibarıyla 'suretli isim', 'suretli vasıf' ve 'suretsiz fiil'den meydana gelir. Basit manzara da bir an'da ortaya çıkar; dolayısıyla, an, basit manzaranın açık oluş keyfiyetinden ibarettir. Öte yandan, basit manzara akışının formu olarak zaman ise anların birliğine tabidir. Başka bir deyimle, an ve dolayısıyla zaman, basit manzara açılışı ve kapanışı esasında *psukhe*'nin kuvvetlerinin icraatına dayanır. Bu da demektir ki, zaman, *psukhe*'nin kuvvetlerinden biri olmadığı gibi kuvvet sarfeden bir cevher de değildir. Ayrıca, zaman, kendi başına varolan bir şey olarak da düşünülemez, zira zaman müteşekkil (suretli) bir şey değildir; öyle olsaydı, suretli olması hasebiyle içli olurdu, ama zaman içsizdir. Koç'a göre nazariyat itibarıyla zaman, bir suret değildir, ama form olarak nitelendirilebilir: "Zaman, yeni doğana mahsus form olarak düşünülebilir; ancak suret ve form ayırımı esasında...Bir şeyin formu ifadesi ile, bu şeyin tezahür ediş şeklini kastediyoruz. Bu itibarla, form olarak zaman ifadesiyle kastedtiğimiz şekil, birarada bulunamayanların ardardalığıdır"¹⁸.

Öte yandan, Koç, zamanın, Kant'ın iddia ettiği gibi, salt içsel hissin formu olarak düşünülemeyeceğini iddia eder: "...dil olarak *theatrona* mahsus zaman, yeni doğana mahsus kuvvetlerin, manzara açmak ve manzara kapamak, yani sahne açmak ve sahne kapamak şeklindeki icraatı yoluyla tesis olur. Bu itibarla, zaman, sadece bahis konusu kuvvetlerin icraatına mahsus formdur. Bahis konusu kuvvetlerin icraatını, sıralamak esasında idrak etmemizi temin eden forma, zaman deriz; bu manada. Bu nedenle, zaman, içsel hissin formudur ifadesi eksiktir ve bu itibarla da yanıltıcıdır. Kuvvet olarak içsel hissin icraatından bahsetmeden, içsel hissin formu olarak zamanı düşünemeyiz"¹⁹. Bu itibarla, Koç'a göre *psukhe*'nin kuvvetlerinden bahsetmeden zamandan salt içsel hissin formu olarak bahsetmek mümkün değildir, zira zaman, basit manzara akışının formudur; basit manzara da *psukhe*'nin kuvvetlerinin icraatı neticesinde ortaya çıkar; dolayısıyla kuvvetten bahsetmeden ne manzaradan ve ne de basit manzaranın akışından yani zamandan bahsedilebilir. Koç, Kant'ın basit

¹⁷ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 71.

¹⁸ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 72.

¹⁹ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 73.

manzaranın akışı olarak zamanı, *psukhe*'nin kuvvetleriyle olan bağıni koparmak suretiyle muallakta bıraktığını belirtir.

Benzer bir biçimde, Koç'a göre tıpkı zaman gibi uzam da basit manzara *genesisine* dayanır. Yanyanalık ilişkisi şeklinde tanımlanan uzam, manzara *genesisi* ve dolayısıyla *psukhe*'nin kuvvetlerinden bağımsız bir şekilde düşünülemez, zira uzam, aşkının dili vasatında *psukhe*'yi suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın idraki itibariyle ve tab yoluyla ortaya çıkan tasvirin birliğine dayanır: "...uzam (*extensio*) fikrinin esası...cevher olarak *psukhe*'yi, suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın seyri itibariyle düşünülen o (hüve) tasvirinin birlik'idir"²⁰. Dolayısıyla, basit manzara ortaya çıkmadan önce uzamdan bahsetmek mümkün değildir. Basit manzaranın seyri (idraki) yoluyla basit manzaranın tasviri ortaya çıkar ki, Koç, buna o (hüve) tasviri adını verir. Bu itibarla, o (hüve) tasvirine mahsus uzam (*extensio*), o (hüve) tasvirine mahsus 'birlik'i ikame eden zamirdir. Başka bir ifadeyle, tasvire mahsus uzam, mecazen, içten dışa uzanma (*extensio*) yani basit manzaradan tasvire uzanış şeklinde de tarif edilebilir: "Theographia itibariyle ifade edersek, (içten) dışa uzatmak, seyir esasında tasvir teşkil etmektir"²¹. Tabii burada kastedilen suretin içinden dışına uzanış değildir, zira nazariyat itibariyle böyle bir uzanış mümkün değildir.

Geometrinin nesnelere yani şekillerin varoluş dayanağını oluşturan uzam (*extensio*) ve uzamlı (*res extensa*) kavramları aynı zamanda düşkünün uzay fikrinin kaynağını da oluşturur. Koç'a göre uzam, esas itibariyle bir topografyaya yani yerlerin bağlanışına dayanır. Aşkının dili vasatında ortaya çıkan yerlerin bağlanışı, düşkünün dili vasatında ortaya çıkan yerlerin bağlanışından farklı olduğu için aşkının dil topografyası ile düşkünün dil topografyası birbirinden farklıdır. Koç, aşkının dili vasatında ortaya çıkan topografyaya 'iç topografyası' ve düşkünün dil vasatında ortaya çıkan topografyaya ise 'düz topografya' adını verir. Nazariyatın iç topografyası, gayri-nisbetli (*ir-ratio*) iken fikriyatın düz topografyası, nisbete (*ratio*) dayanır. Başka bir deyimle, aşkının dilinde yani nazariyatta basit manzara itibariyle iç ve dış ayrımı yapılabilirken düşkünün dilinde yani fikriyatta böyle bir ayırım yapılamaz. Bu nedenle, düşkünün dili itibariyle yani fikriyatta yapılan iç-dış ayrımları, asli değil, itibaridir. Mesela, bir evin içi ile dışı arasındaki ayırım, evin duvarlarına izafidir, zira içten dışa ve dıştan içe geçişlilik mümkündür. Halbuki, aşkının dilinde (nazariyatta) içten dışa yahut dıştan içe geçişlilik mümkün değildir.

²⁰ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 208.

²¹ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 229.

Matematiksel Nesnelerin Teşekkülü

Yukarıda da belirtildiği üzere, Koç'a göre matematiksel nesnelere yani sayılar ve şekiller, nazariyata dayanan aşkın dil vasatında *psukhe*'yi suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın tasviri esasında ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle nazariyatta matematiksel nesnelere, basit manzara tasvirinin tabı ve darbı neticesinde ortaya çıkar. Koç, aşkın dil vasatından ortaya çıkan sayılara, tab'edilmek suretiyle meydana geldikleri için, tab'i sayılar adını verir. Ona göre tab'i sayıların mahiyeti, iştirak esasındaki sıra fikridir; sıra da ancak anların akışı yani zaman ile meydana geldiğinden tab'i sayılar, zamandan bağımsız düşünülemez: "Tab'i sayıların yani tab'etmek suretiyle *'theographia* makinesi"²² vasıtasıyla inşa edilen sayıların esası, sıra fikridir. Sıra, basit manzara doğuşu (*genesis*) esasında teşkil olur; basit manzaranın kapanması ve basit manzaranın açılması yoluyla. Bu bakımdan sıra teşkilinin esası, kuvvet sarfıdır...Bu manadaki sıra fikrinin esası ise iştirak kavramıdır; dizilenleri, (birbirine) iştirak fikri esasa alınmadan, sıra olarak düşünemeyiz"²³. Koç, ilk tab'i sayının ortaya çıkışını da 'basit manzara'dan hareketle ve isim-zamir ilişkisi çerçevesinde şu şekilde izah eder: "*Theographia* makinesinin icraatı itibarıyla ifade edersek, ilk tab'i sayı, tasvire mahsus o'nun (*hüve*'nin) birlik'ine nisbetle müteşekkildir. Bu bakımdan ilk tab'i sayı, o'nun (*hüve*'nin) birlik'ini ikame eden zamirdir. *Theographia* makinesi, ilk tab'i sayıyı, sıra esasında tab'ederek çoğaltır. Bu manadaki sayılara, aşkına mahsus nazariyat bakımından tab'i çokluk deriz"²⁴.

Koç, benzer bir biçimde, uzamlı nesnelere de isim-zamir ilişkisine dayanarak açıklar: "Suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*)...o (*hüve*) tasvirine mahsus birlik'ini ikame eden zamirdir. Tasvire mahsus düşünülen (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*) ise suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lıyı (*res extensa*) ikame eden zamirdir"²⁵. Başka bir deyimle, müteşekkil uzamlılar yani geometrik şekiller, bu birliğin muhayyileye suretli isim olarak darbı neticesinde ortaya çıkarlar. Koç'a göre darbın esası, çokluğa birlik vermektir. Tabın esası ise birliği çokluğa çevirmektir. Darb ile şekiller meydana gelirken tab ile sayılar ortaya çıkar. Tab ve darb ilişkisi, daha doğrusu, tab'i sayılar ile şekillerin ilişkisi, matematik felsefesi tarihinde öteden beri tartışılmalı bir konu olmuştur. Koç, bu meseleye dair yaklaşımını şöyle ifade eder: "Tab'i sayının inşa esası, tab'dır; (müteşekkil) uzam'lının (*res extensa*) inşa esası ise darb. Suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lının (*res extensa*) birlik'i, tab'i sayının kaydı altındadır. Ancak suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lıya

²² '*Theographia* makinesi', Koç'un *psukhe*'nin darb ve tab icraatına verdiği isimdir.

²³ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 28.

²⁴ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 28.

²⁵ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 29.

mahsus büyüklük, tab'i sayının kaydına ve bu itibarla da ölçüsüne bağlanamaz. Bu hususu, tasvire mahsus (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*) cihetinden de ifade ederiz. Tasvire mahsus o'nun (hüve) birlik'i, o (hüve) tasvirinin birlik'ine tahvil edilemez. Daha farklı olarak söylersek, basit manzara seyrine mahsus suretli ismi, bizatihi seyredilen basit manzaraya yani tasvire tahvil edemeyiz. Bu bakımdan, tab'i sayıları, nisbet (*ratio*) esasında olmak üzere, bizatihi suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lıya (*res extensa*) tahvil etmek imkânı mevcut değildir²⁶. Uzamın büyüklük itibariyle nicelikselleştirelemeyeceğine dair bu ifadeler, aynı zamanda bazı antik Yunan filozoflarının sözde paradokslarına da bir cevap mahiyetindedir. Ayrıca Pisagor'un irrasyonel sayılar karşısındaki gösterdiği şaşkınlığın da fikriyat itibariyle bir çözümünün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Koç, 'irrasyonel sayılar' meselesinin çözüm zemininin de nazariyat olduğunu ifade eder: "Tab'i sayı, tasvire mahsus o'nun (hüve'nin) birlik'i esasında olmak üzere...nisbetlidir (*ratio*'ludur). Suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*) da o (hüve) tasvirinin birlik'i esasında nisbetlidir (*ratio*'ludur). Nazariyat itibariyle hem tab'i sayı hem de suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*), ben'e (*ene*'ye) nisbetle müteşekkildir. Bu bakımdan hem tab'i sayı hem de suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lı (*res extensa*), suretlidir. Ancak gayri-nisbetli sayıya (*numerus ir-ratio'nalis*), bu manada suret tayini düşünülemez. Gayri-nisbetli sayı (*numerus ir-ratio'nalis*), bu itibarla bizatihi müteşekkil değildir. Suretli isim olarak (müteşekkil) uzam'lıyı (*res extensa*), tab'i sayı ile kıyas cihetinden, gayri nisbetli sayının zemini olarak ele alırız; gayri nisbetli alaka (*relatio ir-ratio'nalis*) esasında. Bu manadaki kıyası, aşkına mahsus nazariyat esasında, *theographia* makinesi icra eder. Ancak nazariyat bakımından ifade edersek, basit manzara esasında suretli isim teşkili yoluyla, tab'i sayılara ve gayri-nisbetli sayılara cümle (küme) esasında birlik tayini düşünülemez...*Theographia* yoluyla düşünülen çokluk, *theographia* makinesi cihetinden ifade edersek, tab'i veya darbi esaslıdır. Bu manadaki tab'i çokluk, tab'i sayı bakımından, iştiraki esastaki sıra (*ordo*) fikrine dayanır. Ancak sıra (*ordo*), iştirak itibariyle, birlik (*unitas*) olarak düşünülemez. Bu bakımdan, matematik inşa'sının asli meselesi, çokluk'a ne surette birlik verileceğidir. Çokluk'a birlik veren suret esasa alınmadan oluşturulan matematik, zanna ve v'aza dayanır...Çokluk'a ne surette birlik verileceği, *topo-graphia* tasavvurunun esasını belirler"²⁷.

²⁶ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 29.

²⁷ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 29-31.

Matematikte çokluğa birlik verme yani küme teşkil etme meselesi, yirminci yüzyılda matematikçiler arasında çokça tartışılmış bir mesele olmasına karşın hala tatminkâr bir çözüm bulunabilmiş değildir. Bu konuda yirminci yüzyılın ilk yarısında Frege ve Rusell arasındaki vuku bulan tartışmaları örnek verebiliriz. Koç, bu meselenin yani matematikte çokluğa birlik verme (küme) meselesinin fikriyat itibariyle çözülemeyeceğini, çünkü meselenin kaynağının ve dolayısıyla çözümünün aşkının dilinin/dünyasının gayri-nisbetli yanını teşkil eden 'suret nazariyatı' (gayri-nisbetli zamana dayanan nazari musiki) olduğunu belirtir. Koç, tab'i sayıların esasının musiki olduğunu öne sürer²⁸: "Tab'i sayılar, nazariyat itibariyle, bizatihi *mousike*'dir (musiki'dir); (zamanda) akmakta olan iştiraki ve ölçülü sesler esasında...Sıranın (*ordo*) esası, bu bakımdan akıştır. Tab'i sayı yoluyla dizinin sıraya tahvil edildiğini düşünmek, esasen, diziyi akışta düşünmektir. İştiraki esastaki sıraya ve bu itibarla düşünülen çokluk'a bizatihi birlik verilmesi, *mousike* (musiki) esastaki akışın, basit manzara esasında, suretli isim olarak teşkiline bağlıdır. Aşkın, bu manadaki birlik'i, nazariyatın hududu itibariyle, yani suretsiz fiil yoluyla teşkil eder. Ancak, bu manadaki birlik, düşküne mahsus fikriyat esasında teşkil edilemez"²⁹.

Bu nedenle, Koç'a göre düşkünün, fikriyat itibariyle matematikte doğal sayılar kümesini temellendirmesi mümkün değildir: "...tab'i sayıları, fikriyat esasında bizatihi cümle (küme) olarak kabul eden mevcut matematikten, sadece tanıma dayalı zann ve v'az esasında bahsedebiliriz. Fikriyata mahsus tanımın esası, en basitler itibariyle, v'azdır; bu sebeple. Bu manadaki matematik'in, nazariyatın hududu ve *theographia*'nın imkanları cihetinden, bizatihi inşa edili olduğu söylenemez"³⁰. Ona göre doğal sayılar kümesinin tesis edilememiş olmasının bir nedeni de doğal sayıların sonsuz olmasıdır ki, sonsuzluk, düşkün tarafından idrak ve tesis edilemeden sonsuzluğu içeren bir küme de mantıksal olarak tesis edilemez. Bu arada şunu da belirtelim ki, Koç'a göre Russell'ın Frege'nin aritmetik felsefesinde bulunduğunu iddia ettiği paradoks, nazariyat cihetinden bir paradoks değildir, zira nazariyatta hem küme ve hem de elemanın esası, 'isim'dir ve isimler de nazariyatta birbirine iç olamaz. Nazariyatta suretli isme iç olarak ancak suretli vasıf düşünülebilir, suretli isim yahut suretsiz fiil, suretli isme iç olamaz. Dolayısıyla, küme, suretli isim olduğundan ona iç olarak ancak suretli vasıf düşünülebilir ki, bu da suretli isim olarak kümenin kendi kendisinin elemanı (ki eleman da suretli isimdir) olamayacağı anlamına gelir.

²⁸ Bu fikir, insanın aklına hemen Pisagorcuları getirmekle beraber Pisagorcuların bu konudaki anlayışı ile Koç'un anlayışı oldukça farklıdır. Bu iki anlayışı burada karşılaştırmak, bu makalenin sınırını aştığından, mümkün görünmemektedir.

²⁹ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 31-32.

³⁰ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 32.

Sonuç

Yukarıda da belirtildiği üzere, Koç'un matematiksel nesnelere teşekkül esaslarına dair ortaya koyduğu görüş, nazariyat (*theoria*) kavramını merkeze alan bir görüştür. Batı felsefe tarihine baktığımızda nazariyat (*theoria*) kavramını felsefesinin temelini koyan ilk ve tek filozof, Antik Yunan filozofu Eflatun'dur. Koç'a göre Eflatun'dan sonra, Aristoteles'in etkisiyle, nazariyat kavramının anlamı değişikliğe uğramış ve böylece Eflatun'un kullandığı anlamda bu kavramın üzeri yavaş yavaş örtülmüş ve nihayet modern dönemde bu kavram, Batı felsefesinin lügatinden tamamen düşmüştür. Bu itibarla, modern dönem ve sonrasında Batı felsefesi, nazariyatsızdır denilebilir. Koç, Batı felsefe tarihinde nazariyat kavramı cihetinden meydana gelen birinci gelişmeye-Aristoteles ile anlam değişikliğine uğraması- kırılış, ikincisine yani modern dönemde aldığı hale ise nazariyat açısından yıkım olarak görür. Koç, bunun neticesinde yani nazariyatın Batı felsefesinde tamamen unutulmasından dolayı, birçok felsefi sorunun çözülemediğini özellikle belirtir, zira ona göre sadece matematiğin değil, ilahiyat, mimari, ahlak, felsefe, müzik gibi birçok insani bilginin kaynağı esasen nazariyattır. Koç'la beraber nazariyat, tekrar felsefenin gündemine, olması gereken yere, geri dönmüş oldu diyebiliriz.

Koç'tan önce de matematiksel nesnelere ile zaman ve uzamın ilişkisini kuran filozoflar olsa da – mesela Kant gibi – matematiksel nesnelere nazariyatın vasatı içinde teşekkül ettiğini ilk defa bu açıklıkla gösteren Koç'tur. Bu açıdan Koç'un matematiksel nesnelere dair görüşü, tıpkı arkitetnik dil anlayışı gibi, felsefe tarihinde yepyeni bir ufuk açmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Koç'a göre düşününün temsili olarak sahip olduğu matematiksel nesnelere, kaynağı ve zemini itibarıyla aşkın dil yani nazariyattır. Eğer Koç'un iddia ettiği gibi, insanın dili gerçekten katmanlı bir yapıya sahip ise o zaman bu, genel olarak insana ve özel olarak da onun diline olan yaklaşımımızı kökten değiştirmemiz gerektiğini gösterir.

KAYNAKÇA

- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch, 2. baskı, Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
- JONES, Edwin. *Reading the Book of Nature*, Atina: Ohio Univ. Press. 1989.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Smith, New York: St. Martin's Press. 1965.
- KANT, Immanuel. *Logic*, İng. çev. R. S. Hartman ve W. Schwarz, New York: Dover Pub., 1988.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena*, İng. çev. P. Carus, 13. Baskı, Chicago: Open Court, 1996.
- KOÇ, Yalçın. *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat, 2011.
- KOÇ, Yalçın. "Mekân ve Nesne", *Felsefe Arkivi*, 29, 1994.
- KOÇ, Yalçın. "Matematiğin Ontoloji Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması", *Felsefe Arkivi*, 36, 1996.
- KOÇ, Yalçın. *Teographia'nın Esasları*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2009
- KOÇ, Yalçın. *Teologia'nın Esasları*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- YALÇIN, Şahabettin. "Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 37, 2003.

JOHN RAWLS ON MORAL EMOTIONS: GUILT AND SHAME

Bainur YELUBAYEV*

ABSTRACT

The main purpose of this work is to examine John Rawls' views on guilt and shame, as well as briefly review the relationship between his theory of moral development and the problem of stability. First of all, in order to fully reveal the subject, it is important to outline the central views on moral emotions developed in Ethics. So, in the first part of the work, four families of moral emotions developed by Jonathan Haidt and the principal differences between shame and guilt will be studied. The second part will examine John Rawls' theory of the development of the moral sense of guilt, as well as his reflections on shame. In the final part of the work, Rawls' theory of the moral development of individuals and the prerequisites for acquiring a sense of justice in conjunction with the problem of stability will be studied in main terms.

Keywords: John Rawls, moral emotions, guilt, shame, moral development, the sense of justice, the problem of stability.

JOHN RAWLS AHLAKİ DUYGULAR ÜZERİNE: SUÇLULUK VE UTANÇ

ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı, John Rawls'un suçluluk ve utanç hakkındaki görüşlerini incelemek ve ahlaki gelişim teorisi ile istikrar sorunu arasındaki ilişkiyi kısaca gözden geçirmektir. Öncelikle konunun tam olarak ortaya konabilmesi için Etik'te ahlaki duygular üzerine geliştirilen temel görüşlerin ana hatlarıyla ortaya konması önemlidir. Bu nedenle, çalışmanın ilk bölümünde Jonathan Haidt tarafından geliştirilen dört ahlaki duygu ailesi ve utanç ile suçluluk arasındaki temel farklılıklar incelenecektir. İkinci bölümde John Rawls'un ahlaki suçluluk duygusunun gelişimine ilişkin teorisi ve utanç üzerine düşünceleri incelenecektir. Çalışmanın son bölümünde ise Rawls'un bireylerin ahlaki gelişimine ilişkin teorisi ve istikrar sorunuyla bağlantılı olarak adalet duygusu edinmenin önkoşulları ana hatlarıyla incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: John Rawls, ahlaki duygular, suçluluk, utanç, ahlaki gelişim, adalet duygusu, istikrar sorunu.

* Doktora öğrencisi/PhD candidate, Eötvös Loránd Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Budapeşte, Macaristan / Eötvös Loránd University, Institute of Philosophy, Budapest, Hungary.

Email address: bainur.yelubayev@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5438-9950>

Makalenin geliş tarihi: 08.06.2023
Makalenin kabul tarihi: 03.11.2023

Submission Date: 08 June 2023
Approval Date: 03 November 2023

Introduction

In the history of philosophy, there are three approaches to the question of the relation of emotions to ethics. The first approach, rooted in the Stoic tradition, fundamentally denies that emotions have any moral value and advocates the importance of impartiality in ethics. The second approach maintains that some emotions, such as sympathy and compassion, are moral by virtue of their favorable impacts on moral consciousness and behavior. The third one goes back to Aristotle with his idea that all emotions are related to ethics. This approach does not consider emotions in terms of their potential contribution to moral behavior but regards them as a necessary component of the good life.¹

Ronald De Sousa explores the naturalness of emotions and identifies four different views on the relationship between emotions and nature. According to the first view, emotions are exclusively biological phenomena without any intrinsic moral weights. Therefore, like other physiological functions, they are amoral and arational. Consequently, no one can be judged or praised for having emotions. The second view states that emotions are socially constructed and learned on the basis of our ability to experience pleasure and pain. In this sense, emotions can relate to morality solely as an instrument of conventional morality. On the third view, the capability for emotions and their available repertoire depend on both nature and society, but at the same time, individual expression also remains an important component. According to the last point of view, emotions are completely chosen, and there is no determining factor either at the level of nature or in society. Hence, they are only an expression of our individual free will.²

Moral Emotions

Moral emotions have been defined as sentiments that serve social well-being, i.e. they promote pro-social behaviour that fosters cooperative interaction between group members. These emotions enable people to recognize whether they or others meet moral standards.³ In this regard, Jonathan Haidt identifies four families of moral emotions with distinct characteristics, where each family

¹ Ronald De Sousa, "Moral Emotions," *Springer. Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 4, No. 2, Cultivating Emotions, (2001): 109-110.

² Ibid., 111-112.

³ Fabrice Teroni and Otto Bruun, "Shame, Guilt and Morality," *Journal of Moral Philosophy* 8, Koninklijke Brill NV. (2011): 225.

differs in whether a particular behaviour violates moral norms and whether attention is focused on the person who committed the violation or on the victim.⁴

The first family of moral emotions is called the Other-Condensing Emotions, which comprise contempt, anger, and disgust. In essence, these are negative feelings that people have towards others for violating moral norms. Correspondingly, Haidt regards them as guardians of the moral norms and writes that “all three emotions motivate people to change their relationships with moral violators. But only anger motivates direct action to repair the moral order and to make violators mend their ways”.⁵ Therefore, he argues that anger should be viewed as the most prototypical emotion of the three.⁶

The second family is the Self-Conscious Emotions, which include guilt, embarrassment and shame. In concise, these are negative feelings that people feel towards themselves for violating moral norms. According to Haidt, these emotions were developed in order to help people establish healthy interactions with others in complex social groups without causing them anger, contempt or disgust. Thereby, he writes that “all three emotions are important moral emotions, because their action tendencies generally make people conform to rules and uphold the social order”.⁷

Haidt calls the third group of emotions the Other-Suffering Family, which comprises sympathy and compassion. Basically, these emotions arise when someone sees another person becoming a victim of moral violations. Accordingly, he writes that “compassion makes people want to help, comfort, or otherwise alleviate the suffering of the other” (Haidt, p. 862).⁸ In addition to this, he argues that there is a conceptual as well as an empirical connection between compassion and guilt, and argues that those people who tend to feel someone else’s pain tend to feel guilt.⁹

The last family of moral emotions is the Other-Praising Family: Gratitude and Elevation. These emotions arise when another person exhibits praising behavior that positively exceeds moral standards. In this regard, Haidt says that “It is a remarkable and encouraging fact about human beings that simply hearing about a good deed, done by a stranger for another stranger, can

⁴ Jonathan Haidt, “The Moral Emotions.” R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.) *Handbook of affective sciences*. Oxford: Oxford University Press. 2003, 853-855.

⁵ *Ibid.*, 859.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 861.

⁸ *Ibid.*, 862.

⁹ *Ibid.*

profoundly affect us”.¹⁰ Therefore, he argues that the sense of elevation can be regarded as the most prototypical moral emotion of all.

As it has been already mentioned, guilt and shame are regarded as self-conscious emotions since there is an assessment of oneself. As a result of such an assessment, if we feel responsible for any situation that causes us sadness, together with sadness we feel guilt or shame. Guilt and shame are painful emotions that arise as a result of personal mistakes, failures or antisocial behavior. Therefore, it could be said that moral emotions play a central role in managing our social behavior in daily life and provide motivation and energy for doing morally right things and avoiding wrong actions.

Nowadays, the distinction between shame and guilt is mostly based on the notions of self-esteem and behavior, that is, in the case of shame, one focuses on self-conception, and in guilt - on behavior. Correspondingly, when we feel guilty, we are tormented by the thought “I have done something bad” and feel “lost, isolated, and out of place”. We experience “a tension between ourselves and others; we look around and avoid eye contact. We are not at home in the present, since we are stuck in going over and over our role in some past event. There is no peace”.¹¹ Thereby, guilt can be associated with the fear of losing trust. Loss of trust is a kind of exile to an imaginary no-man’s-land, which scares a person as dangerous without posing any specific danger, and this status, accordingly, leads to anxiety, which is a constitutive of guilt.¹² Whereas, when we are ashamed, we perceive ourselves as bad people and are depressed by the thought “I am a bad person”. Thus, in cases of guilt, self-esteem is not damaged, while in shame, self-esteem feels low, worthless and flawed, and such an experience makes us “shrink and feel small. We feel worthless and may even feel physically smaller. We lack power and are left with little control”.¹³

In addition to this, the overwhelming feeling of our worthlessness, caused by shame in our own and others’ eyes, makes us want to run away and hide. Thereby, in some cases, “the desire to hide and get out of the interpersonal realm can rule one’s life when ashamed”.¹⁴ While in the case of guilt, people focus on certain behaviour. There is a thought that you have done something wrong,

¹⁰ Ibid., 864.

¹¹ Janice Lindsay-Hartz, “Contrasting Experiences of Shame and Guilt,” *1984 American Behavioral Scientist*, Vol. 27 No. 6, Sage Publications, Inc. (1984): 695.

¹² J. David Velleman, “Don’t Worry, Feel Guilty”, in *Philosophy and the Emotions*. Royal Institute of Philosophy Supplement, 52, ed. Anthony Hatzimoysis. Cambridge University Press. (2003): 238.

¹³ Janice Lindsay-Hartz, “Contrasting Experiences of Shame and Guilt,” *1984 American Behavioral Scientist*, Vol. 27 No. 6, Sage Publications, Inc. (1984): 694.

¹⁴ Ibid., 693.

and feelings of stress, remorse and regret occur for the bad deeds that have been committed. Thus, when guilty, “many people want to confess and atone. The desire to confess was one manifestation of a more general desire – the desire to set things right. ... We may try to set things right by confessing and making reparation, carrying out symbolic atonements, wishing to undo the wrong, setting things right elsewhere, or seeking punishment”.¹⁵

In legal cases, the logic of guilt presupposes the notions of violation of the law, the relevant authorities and subsequent liability to punishment. However, despite the resemblance between moral and legal guilt, there is a substantial difference in the relationship between the authority and the subject, that is, in the case of moral guilt, the authority knows everything about the subjects and their intentions. Consequently, what matters is the judgment made *in foro interno*. Thus, the internalized concepts of authority and his judgments naturally led to the fact that people began to regard guilt feeling as an emotion.¹⁶

Rawls on Guilt and Shame

The modern political philosopher John Rawls revived not only the contractual tradition and Kantian ethics but also the theories of moral development of Hume and Rousseau and returned interest in the history of ethics.¹⁷ John Rawls, in his earlier work “The Sense of Justice”, seeks to illustrate the development of a truly moral sense of guilt and identifies its three stages. The first one is called authority guilt, which is occurred when children disobey the orders of their parents, that is, due to the lack of their own standards and love for their parents, children accept the authority of their parents and feel guilty when they violate directives. On this account, Rawls writes that in case of violation of the directives established for them, their actions “will be recognized and experienced as a breach of the relation of love and trust with the authoritative person. An absence of guilt feelings would betray an absence of love and trust”.¹⁸ In this regard, there is a belief that all other later feelings of

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Anthony O’Hear, “Guilt and Shame as Moral Concepts,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 77, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society. (1976 – 1977): 73.

¹⁷ Martha C. Nussbaum, “Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics,” *Ethics*, The University of Chicago. (1999): 425.

¹⁸ John Rawls, “The Sense of Justice,” *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 3, Duke University Press on behalf of Philosophical Review. (1963): 287.

guilt are rooted in this early fear of violating parental prohibitions, with society and God playing parental roles.¹⁹

The second stage is what Rawls calls association guilt which occurs in the process of group participation in reciprocal actions, such as games or social institutions. So, one feels association guilt when one breaks mutual bonds, which, in turn, implies one's willingness to admit what he has done, accept reproaches and punishments and strive for reinstatement. Or, to put it in his own words, the feeling of association guilt "will show themselves in various ways: in the inclination to make good the loss to others (reparation) and to admit what one has done and to apologize; in the inclination to ask for reinstatement and to acknowledge and to accept reproofs and penalties; and in a diminished ability to be angry with others should they likewise fail to do their part".²⁰

The final stage is called the principle guilt, according to which people feel guilty not because they harm those with whom they are connected by special bonds, but because the love and trust of their parents and feelings of cooperation towards their surroundings extend to others in accordance with the principles of justice, so we feel guilty when we are acting against the spirit of the existing just institution, resisting the reforms necessary to create new institutions required by the principles of justice. Along with this, Rawls contends that someone who does not have such a sense of justice "lacks thereby certain fundamental attitudes and capacities included under the notion of humanity".²¹

Compared to guilt, shame has no immediate association with the notions of morality and legality. Although one may be ashamed of doing something immoral and illegal, one may be equally ashamed of saying something silly, looking strange, not knowing something, having an accent, or being poor. Accordingly, in cases of moral or legal guilt, one's intentions and volitions are important for determining the level of offence, whereas, in the case of shame, one's intentions are not so relevant. Moreover, one may also be ashamed of being associated with a particular group of people whom one condemns. For that matter, there is a view that shame, rather than guilt, is the distinctive feature of

¹⁹ Anthony O'Hear, "Guilt and Shame as Moral Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 77, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society. (1976 – 1977): 74.

²⁰ John Rawls, "The Sense of Justice," *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 3, Duke University Press on behalf of Philosophical Review. (1963): 289.

²¹ *Ibid.*, 300.

a social person, we can think of people with high standards of their own, feeling shame when they let themselves down.²²

In this respect, Gerhart Pierce's distinction between shame and guilt probably remains the most influential and popular, which basically states that shame arises when an individual fails to achieve a goal or ideal that is a critical part of his self-conception. While guilt occurs when an individual does not comply with the boundaries and constraints in his behavior, established by the authority under which he lives. Thus, shame is associated with failure, and guilt is related to transgressions, or, in other words, shame is felt because of deficiencies, and guilt is felt because of wrong actions.²³

Articulating the difference between shame and guilt, John Rawls described shame as an emotion that a person experiences when he loses his sense of self-esteem. In this respect, Pierce's influence on him is easily recognizable. Rawls defines self-esteem in terms of goals and ideals that a person includes in his life plan, and also makes this explanation central to his description of a moral personality. According to him, it is our life plan that "determines what we feel ashamed of, and so feelings of shame are relative to our aspirations, to what we try to do and with whom we wish to associate".²⁴

On top of that, Rawls regards self-esteem as the most important primary good. Primary social goods is a concept developed by Rawls within his theory of justice as fairness. Rawls seeks to develop a deontological understanding of justice and prioritizes right over good. Thus, any action, behavior or rule is not good unless it is right. For Rawls, justice is of paramount importance and all social and political decisions must conform to the principles of justice. He writes: "Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust".²⁵

In placing justice at the basis of all social institutions, Rawls seeks to develop universally recognized principles of justice, which he calls "justice as fairness". In order to identify these principles, he says that we need to proceed

²² Anthony O'Hear, "Guilt and Shame as Moral Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 77, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society. (1976 – 1977): 76-77.

²³ John Deigh, "Shame and Self-Esteem: A Critique," *Ethics*, Vol. 93, No. 2, The University of Chicago Press. (1983): 225.

²⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, Massachusetts. The Belknap press of Harvard University Press. 1999, 390.

²⁵ *Ibid.*, 3.

from a hypothetical situation, that is, from the original position. So Rawls asks us to imagine a setting in which a group of people come together to discuss these principles, in other words, an initial situation in which fundamental principles of justice are chosen, which he calls the “original position”. Thus, Rawls argues that for an objective discussion of what institutions are just, people must be deprived of any information about their own and others’ individual interests. To this end, Rawls introduces the special concept of the “veil of ignorance.” The veil creates a state in which individuals do not know what social status their individual characteristics will secure for them. In such a situation, people will be forced to consider the future society and their place in it from the most general point of view.²⁶

Thus, it can be said that the veil of ignorance was introduced to address the dichotomy between the selfish motives of the individual and the necessary principle of impartiality, since it deprives people of all knowledge about themselves and society that might enable them to adapt the principles to their own interests. Thus, given these constraints on choice, Rawls argues that individuals will choose justice as fairness and would agree to the following two principles of justice: (1) “each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others”, and (2) “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions open to all”.²⁷

However, this raises the question of the motivations for choosing the principles of justice, that is, what are the primary rationales of individuals that will motivate them in this process of choice? In this regard, Rawls puts forward two concepts, such as a “sense of justice” and “primary social goods”. In his view, all people, because of their sense of justice, are capable of intuitively choosing what is fair. A sense of justice is an innate ability, and people understand that they benefit from acting in accordance with justice. Another motivation for people to choose the principles of justice is “primary social goods”, that is, social goods any reasonable person would like to have in any situation. Thus, Rawls believes that the principle of justice as fairness would be chosen because they would provide the “primary goods”, such as “rights and liberties, opportunities and powers, income and wealth”.²⁸ Accordingly, people will strive to have as many of these values as possible, regardless of their life plans, since this is a requirement of being rational.

²⁶ Ibid., 137.

²⁷ Ibid., 60.

²⁸ Ibid., 92.

Thus, Rawls argues that the notion of self-esteem requires the fulfilment of two conditions: first, an individual considers his goals and ideals worthy and, secondly, believes that he is suited to meet them. Accordingly, he contends that when we think our plan has little value, “we cannot pursue them with pleasure or take delight in their execution. Nor plagued by failure and self-doubt can we continue in our endeavors. It is clear then why self-respect is a primary good. Without it nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them”.²⁹

Hence, an individual loses self-esteem, either because of a change in his view of the importance of his goals and ideals, or his belief in his capability to accomplish them. Thus, according to Rawls, shame arises from a sudden loss of self-esteem, or to put it another way, shame signifies such a loss. Moreover, shame is a shock to our sense of worth, or, in his words, “the emotion evoked by shocks to our self-respect”, which stems from the realization that our values are base, or from the discovery of our incapacity to fulfill them.³⁰

Thus, it is safe to say that John Rawls sought to portray in his three-stage theory of the development of the moral sense of guilt how a person acquires a sense of justice that encourages him to maintain the basic structure of a well-ordered society. He contends that the origin of moral emotions goes back to natural love in childhood, and natural feelings of love and friendship are a prerequisite for acquiring a sense of justice. Hence, individuals, acquiring a sense of justice in the process of developing moral emotions, make possible Rawls’ political theory of justice.³¹ Thereby, this conclusion gives the formulation of Rawls’ theory of moral psychology, which describes the evolution of moral feelings and contends that our psychology is intrinsically moral. In this regard, it can be said that Rawls’ moral psychology coincides with Rousseau’s position that moral emotions stem from natural feelings, and, in particular, a sense of justice stems from love and friendship.³²

Moral Development and The Problem of Stability

According to John Rawls, there are three fundamental laws of moral psychology that regulate the three stages of moral development that have already been discussed in connection with the concept of guilt, that is, the

²⁹ Ibid., 386.

³⁰ Ibid., 388.

³¹ Xinghua Wang, “Rousseauian Heritage of Rawls’s Moral Psychology,” *Synthesis Philosophica*, 67. (2019): 219.

³² Ibid., 214.

morality of authority, association and principles. So, the first law states that the family takes care of the child for his own sake and shows its love for him, and then the child expresses this love shown to the family. Accordingly, Rawls identifies this stage with the childhood period and argues that the sense of justice is acquired “gradually by the younger members of society as they grow up”.³³ At this stage, the only legitimate authority for children is their parents. Therefore, parental love supports a child’s rational self-love, a sense of completeness and self-esteem. As an unconditionally loved one, a child gradually acquires various skills and develops a sense of competence that confirms his self-esteem. Thus, the beloved child develops a sense of love and trust for his parents and successfully blends with his own world.³⁴

Besides that, a child at this stage is not able to comprehend the correctness of the rules and complex schemes of justice. Therefore, Rawls writes that the child’s morality of authority is “temporary, a necessity arising from his peculiar situation and limited understanding”.³⁵ Thus, the morality of authority “has but a restricted role in fundamental social arrangements and can be justified only when the unusual demands of the practice in question make it essential to give certain individuals the prerogatives of leadership and command”.³⁶

The second law says that individual feelings developed at the first stage allow a child to establish special bonds with others based on friendship and trust, in accordance with certain social norms. At this stage, moral life covers a wide range of social phenomena and even may “include the national community as a whole”.³⁷ Consequently, the child first realizes the family as the smallest social association in which each family member has certain rights and responsibilities within a certain hierarchical structure. So, as the child grows up, he learns the behavioral standards of his position, and as a member of other communities besides the family, he enters into different social relationships at school and in the neighborhood. In this sense, Rawls writes that the morality of association “includes a large number of ideals each defined in ways suitable for the respective status or role”.³⁸

Children at this stage also recognize “moral exemplars”, that is, “persons who are in various ways admired and who exhibit to a high degree the ideal corresponding to their position”. Moral exemplars personify all the desired skills,

³³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 405.

³⁴ *Ibid.*, 406-407.

³⁵ *Ibid.*, 409.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 410.

characters, and virtues that others would like to embody. Along with it, Rawls illustrates the content of the morality of association by separating the cooperative virtues from the vices, that is, justice and fairness, fidelity and trust, integrity and impartiality are regarded as virtues, whereas graspingness and unfairness, dishonesty and deceit, prejudice and bias are considered as vices. Thus, while public virtues strengthen friendship and trust, adherence to public standards and ideals, as well as a sense of fair cooperation, public vices lead to “feelings of (association) guilt on the one side and resentment and indignation on the other”.³⁹

According to the third law, a person who has emotionally developed in accordance with the two previous laws, if society is fair, also develops a sense of justice and thus defends not only personal rights but also the rights of other people. Rawls asserts that at the third stage, a child begins to respect the tenets of justice not only as a consequence of social bonds or the approval of society as such, but also because of the principles themselves. Thus, the third law says that “once attitudes of love and trust, friendly feelings and mutual confidence, have been generated in accordance with the two preceding psychological laws, then the recognition that we and those for whom we care are the beneficiaries of an established and enduring just institution tends to endanger in us the corresponding sense of justice”.⁴⁰ Thus, it follows that genuine moral development occurs at the stage of the morality of principles, when people begin to appreciate “the ideal of just human cooperation”.⁴¹

So, moral emotions, particularly the sense of justice that arises within the framework of the principles of justice as fairness, play a regulatory role in our lives. This implies that we want to be guided by the principles of justice as fairness, that is to say, “being governed by these principles means that we want to live with others on terms that everyone would recognize as fair from a perspective that all would accept as reasonable”.⁴²

As mentioned above, the theory of moral psychology makes possible Rawls’ theory of justice, in particular, contributing to solving the problem of stability. This problem mainly lies in the fact that those states whose institutions are fair do not need to rely on means of coercion to force citizens to obey laws and regulations, since the corresponding fair institutions and laws are already supported by citizens. Accordingly, the contribution of moral psychology to solving the problem lies in the fact that it assumes that the requirements of

³⁹ Ibid., 413.

⁴⁰ Ibid., 414.

⁴¹ Ibid., 415.

⁴² Ibid., 418.

justice greatly coincide with the personal interests of citizens. Rawls writes that “a society regulated by a public sense of justice is inherently stable: other things equal, the forces making for stability increase (up to some limit) as time passes. This inherent stability is a consequence of the reciprocal relation between the three psychological laws”.⁴³

Conclusion

In conclusion, it has become clear that moral emotions are crucial for social well-being since they help individuals identify moral norms, as well as build healthy relationships with other members of society. Further, we found out that moral emotions differ depending on whether moral norms have been violated or not. Moreover, self-conscious emotions such as guilt and shame were considered important emotions that play a central role in our day-to-day lives, providing incentives to act in accordance with moral standards.

Further, John Rawls depicted the development of guilt in his three-stage theory, where he argues that the origin of moral emotions goes back to natural love in childhood. According to him, this love and friendship are necessary elements for a person to cultivate a sense of justice. Besides that, he considered self-esteem to be the most important primary good and argued that shame arises from a sudden loss of self-esteem.

Moreover, the fundamental laws of Rawls’ moral psychology were examined, where he argues that actual moral development occurs at the stage of the morality of principles when people begin to value the ideal of just human association. In addition to this, Rawls believes that his theory of moral psychology contributes to solving the problem of stability since the provisions of justice largely overlap with the individual interests of citizens. Thus, Rawls argues that moral emotions in general and the sense of justice in particular, arising from the principles of justice as fairness, fulfil a regulative role in human society.

⁴³ Ibid., 436.

REFERENCES

- De Sousa, Ronald, "Moral Emotions", *Springer. Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 4, No. 2, Cultivating Emotions, 2001, 109-126.
- Deigh, John, "Shame and Self-Esteem: A Critique", *Ethics*, Vol. 93, No. 2. The University of Chicago Press, 1983, 225-245.
- Haidt, Jonathan, "The Moral Emotions", R. J. Davidson, K. R. Scherer, & H. H. Goldsmith (Eds.) *Handbook of affective sciences*. Oxford: Oxford University Press. 2003, 852-870.
- Lindsay-Hartz, Janice, "Contrasting Experiences of Shame and Guilt", *1984 American Behavioral Scientist*, Vol. 27 No.6, Sage Publications, Inc. July/August 1984, 689-704.
- Nussbaum, Martha C., "Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics", *Ethics*, The University of Chicago. January, 1999, 424-430.
- O'Hear, Anthony, "Guilt and Shame as Moral Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 77, Oxford University Press on behalf of The Aristotelian Society. 1976 – 1977, 73-86.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, Massachusetts. The Belknap press of Harvard University Press. 1999.
- Rawls, John, "The Sense of Justice", *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 3, Duke University Press on behalf of Philosophical Review. July, 1963, 281-305.
- Teroni, Fabrice and Bruun, Otto, "Shame, Guilt and Morality", *Journal of Moral Philosophy*, 8, Koninklijke Brill NV, 2011, 223-245.
- Velleman, J. David, "Don't Worry, Feel Guilty", in *Philosophy and the Emotions*. Royal Institute of Philosophy Supplement, 52, ed. Anthony Hatzimoysis. Cambridge University Press. March, 2003.
- Wang, Xinghua, "Rousseauian Heritage of Rawls's Moral Psychology", *Synthesis Philosophica*. 67. 1/2019, 207–220.

JOHN RAWLS ON MORAL EMOTIONS: GUILT AND SHAME
JOHN RAWLS AHLAKİ DUYGULAR ÜZERİNE: SUÇLULUK VE UTANÇ
Bainur YELUBAYEV

ALTERNATİF OLANAKLAR İLKESİ VE FRANKFURT

Sevgi ÇAKIR*

ÖZ

Alternatif Olanaklar İlkesi, bağdaşmazcılığın özgür irade ve ahlaki sorumluluk ile ilgili düşüncelerini ifade eder. Bağdaşmazcılara göre özgür irade başka türlü yapabilme düşüncesi ile açıklanır ve kişi yaptığı bir eylemden başka türlü yapabilirse ahlaken sorumlu tutulur. Dolayısıyla Alternatif Olanaklar İlkesi de kişinin yaptığı bir eylemi için kullanılan "Başka seçeneğim yoktu.", "Başka türlü yapamadım.", "Bana bunu birisi yaptırdı." ifadelerine karşılık gelir. Alternatif Olanaklar İlkesi'nin sonucuna göre özgür irade, ahlaki sorumluluk için zorunlu bir koşul olarak varsayılır. Bağdaşırıcı Harry G. Frankfurt (1929-) ise Alternatif Olanaklar İlkesi'nin yanlış olduğunu iddia eder. Frankfurt, bu iddiasını desteklemek için birtakım örnek vakalar oluşturur. Frankfurt oluşturduğu örnek vakalar ile kişinin yaptığı bir eylem için başka türlü yapabileceğini iddia eder. Bu makalenin konusu, Alternatif Olanaklar İlkesi'ni Frankfurt'un özgür irade ve ahlaki sorumlulukla ilgili düşünceleri çerçevesinde incelemek ve tartışmaktır. Çünkü özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisi, genel olarak bağdaşırıcılık ve bağdaşmazcılık anlayışları çerçevesinde tartışılmaktadır. Alternatif Olanaklar İlkesi, bağdaşmaz yaklaşımın düşüncelerini temsil ederken Frankfurt ise ılımlı bağdaşırıcılığı temsil eder. Bu nedenle çalışmanın amacı hem özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisi ile ilgili farklı bakış açılarını açıklamak hem de bu bakış açılarının problemlerini ve haklı yanlarını göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Alternatif Olanaklar İlkesi, özgür irade, başka türlü yapabilme, ahlaki sorumluluk, bağdaşırıcılık, bağdaşmazcılık, Frankfurt.

THE PRINCIPLE OF ALTERNATE POSSIBILITIES AND FRANKFURT

ABSTRACT

The Principle of Alternative Possibilities expresses the ideas of incompatibilists regarding free will and moral responsibility. According to incompatibilists, free will is explained by the idea of could have done otherwise and a person is morally responsible for what s/he has done only if s/he could have done otherwise. Therefore, the Principle of Alternative Possibilities corresponds to the expressions "I had no choice", "I couldn't have done otherwise", "Someone made me do it." used for an action taken by a person. According to conclusion of the Principle of Alternative Possibilities, free will is assumed to be a necessary condition for moral responsibility. However the compatibilist Harry G. Frankfurt (1929-) claims that the Principle of Alternative Possibilities is false. Frankfurt creates a number of example case to support his claim. Frankfurt claims that a person could have done otherwise for an action that what s/he has done with the example case he creates. The subject of this article is to analyze and discuss the Principle of Alternative Possibilities within the framework of Frankfurt's ideas on free will and moral responsibility. Because the relationship between free will and moral responsibility is generally discussed within the framework of compatibilism and incompatibilism. While the Principle of Alternative Possibilities represents the ideas of the incompatibilist approach, Frankfurt represents a soft compatibilism. Therefore, the aim of this study is both to explain the different perspectives on the relationship between free will and moral responsibility and to show the problems and justifications of these perspectives.

Key Words: Principle of Alternate Possibilities, free will, could have done otherwise, moral responsibility, compatibilism, incompatibilism, Frankfurt.

* Doktora öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe. E-Posta: sevgicakir0632@gmail.com, ORCID: 0009-0001-8004-0787.

Makalenin geliş tarihi: 21.06.2023
Makalenin kabul tarihi: 31.08.2023

Submission Date: 21 June 2023
Approval Date: 31 August 2023

Giriş

Alternatif Olanaklar İlkesi özgür irade, ahlaki sorumluluk ve determinizm ilişkisinde özellikle çağdaş felsefede oldukça tartışılmaktadır.¹ Bu tartışmalar genel olarak bağdaşırcılık ve bağdaşmazcılık anlayışları etrafında şekillenmektedir. Bağdaşırcılık özgür irade ve determinizmin² bağdaşır olduğunu ileri sürer. Bağdaşmazcılık ise bağdaşırcılığın bu iddiasının yanlış olduğunu ve determinizmin geçersiz bir iddia olduğunu savunur. Dolayısıyla bağdaşmazcılığa göre özgür irade ile determinizm bağdaşmaz. Alternatif Olanaklar İlkesi bağdaşmazcılığın bu iddiasını ifade eder.

Özgür irade ve determinizmin bağdaşmaz olduğunu düşünen filozoflar, kişinin yaptığından ahlaken sorumlu olması için başka türlü yapabilecek bir alternatife sahip olması gerektiğini iddia ederler. Bir bağdaşırcı olan Frankfurt, bağdaşmazcılığın bu iddiasını Alternatif Olanaklar İlkesi (AOİ) olarak adlandırmıştır. AOİ, fail için tüm alternatifler engellenip tek bir eylem şekli kaldığında, failin yaptığı eylemden sorumlu olmadığını savunur. Bundan dolayı AOİ, özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisine dair tartışmalarla yakından ilişkilidir. Bu tartışmalarda özgür irade, ahlaki sorumluluğun varlığı için zorunlu bir koşul olarak kabul edilir. AOİ'de özgür irade daha çok başka türlü yapabilme ifadesi ile birlikte açıklanır. Başka türlü yapabilme ifadesi basitçe kişinin yaptığı bir eylemi yaptığından başka türlü yapıp yapamamasına işaret eden bir ifadedir.³

¹ Özgür irade, ahlaki sorumluluk ve determinizm tartışmaları ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Austin Forrer, *The Freedom of The Will*; R. L. Franklin, *Freewill and Determinism*; Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power*; J. R. Lucas, *The Freedom of The Will*; A. I. Malden, *Free Action*; D. J. O'Connor, *Free Will*; C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism and Libertarianism*; R. E. Hobart, *Free Will as Involving Determination an Inconceivable Without It*; R. M. Chisholm, *Responsibility and Avoidability*; Carl Ginet, *Might We Have No Choice?*; Richard Taylor, *Action and Purpose*, Martin Fischer, Robert Kane vd., *Four Views on Free Will*, Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*.

² Determinizm doğada, geçmişte meydana gelmiş olan, şu an olan ve ileride meydana gelecek olan her olayın zorunlu olarak, kendinden önce meydana gelmiş olayların bir sonucu olduğu iddiasıdır. Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, c. 3, USA: 2nd edition, 2006, 2-3; Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, NY: Oxford University Press, 2005, 6-8.

³ Jeff Speaks, "Frankfurt's Compatibilist Theory of Free Will," *University of Notre Dame, Philosophy of Action*, USA: PHIL 43503, 2006, 1; Michael Kühler ve Nadja Jelinek, "Autonomy and Self," *Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics*, vol:10, 2010, 13-14; Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, USA, vol. 66, no. 33, 1969, 829-830; David Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>, 2020; Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 1, 6.

Ahlaki sorumluluk ise genel olarak Peter Frederick Strawson'un (1919-2006) *Freedom and Resentment* adlı çalışmasındaki düşüncelerinden yola çıkıp geliştirilmiştir. Strawson, insanlarla olan ilişkilerimizde birbirimize olan tutumlarımızı ve niyetlerimizi *tepkisel tutumlar*⁴ olarak adlandırır. Strawson'a göre tepkisel tutumlar ahlaki sorumluluğun temelini oluşturur.⁵ Ahlaki sorumluluk AOİ'de ise özünde özgür irade yani başka türlü yapabilme olanağına sahip olmakla birlikte açıklanır. AOİ kişinin yaptıklarının sorumluluğunu almasıyla ilgili olduğundan, AOİ'ye göre bir kişinin eylemleri için kullanılan "Yaptığından başka türlü yapabilir.", "Bu onun için mümkündür.", "Bunu yapmak o kişiye bağlıdır." gibi ifadelerle işaret edilen tüm alternatif eylemler engellendiğinde ve fail için yalnızca tek bir eylem şekli olduğunda ahlaki sorumluluktan söz edilemez.⁶

Ahlaki sorumluluktan söz edilemeyecek durumlar özellikle baskı ve zorlama⁷ vakalarında karşımıza çıkar. Kişi baskı ve zorlama etkisi ile bir eylemi yapmaya karar verebilir. İşte bu noktada Frankfurt eylemin kökeninde baskı ve zorlamanın yer aldığı türden örnek vakalara dikkat çeker. Frankfurt'a göre başka şekilde eylemde bulunmayı imkânsız kılan koşullar, sadece nadir ve normal olmayan vakalar için geçerlidir; yoksa baskı ve zorlama vakalarının tümü için geçerli değildir. Frankfurt, örnek vakaları ile basitçe kişinin yaptığından başka

⁴ Reactive attitudes.

⁵ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," Peter Frederick Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays, Proceedings of the British Academy, Freedom and Resentment and Other Essays* içinde, London: Routledge, 1962, 2008, 6-9; John Martin Fischer ve Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 5-6; John Martin Fischer-Mark Ravizza, *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 45-66; Gary Watson, "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme," *Free Will: Concepts and Challenges* içinde, ed. by John Martin Fischer, NY, 2005, 106-112; Derk Pereboom, *Living without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 92-93.

⁶ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, vii; Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 16.

⁷ Zorlama genellikle kendini korumak, başkalarına karşı avantaj elde etmek ve bir tür güç kullanımı olarak anlaşılmaktadır. Çağdaş felsefede zorlama ile ilgili yaklaşımlar özellikle 1969'dan başlayarak zorlama üzerine yazılan makalelerin yayınlanmasıyla canlanmıştır. Robert Nozick'in 1969 tarihinde yayınlanan "Coercion" adlı makalesi zorlama ile ilgili yapılan ilk çalışma olarak kabul edilmiştir. Nozick'in makalesinden kısa bir süre sonra (1972'de) J. Roland Pennock ve John M. Chapman'ın "Coercion" adlı makaleleri yayınlanmıştır. Zorlama konusundaki bu tartışmaların etkisi güçlü bir şekilde devam etmektedir. Scott Anderson, "Coercion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/coercion/>, 2011; Scott Anderson, "How Did There Come to be Two Kinds of Coercion?," *Coercion and the State* içinde, ed. by David A. Reidy, Walter J. Riker, *Springer Science*, NY: Business Media B.V., 2008, 17. Zorlama hakkında daha detaylı bilgi için bkz. David A. Reidy-Walter J. Riker, *Coercion and the State*.

türlü yapabilme yeteneğine, becerisine veya gücüne sahip olmadığı için aynı koşullar altında yine aynı eylemi yapacağını savunur. Oysa Frankfurt'a göre koşullar kişiyi yaptığı yapma noktasına getirmede rol oynasa da onun eylemde bulunması, tamamen koşullara ve başka türlü yapamamasına bağlı değildir. Frankfurt'un bu düşünceleri örnek vakalarında epey karşımıza çıkar.

Frankfurt-Tarzı Örnek Vakalar

Frankfurt, örnek vakaları ile AOİ'nin yanlış olduğunu göstermeyi amaçlar. AOİ'nin yanlışlığı fikrinin merkezinde, failin baskı ve zorlama koşulları altında yaptığı eylemden ahlaken sorumlu olduğu örnekler yer alır. Onun örnek vakaları *Frankfurt-Tarzı Vakalar*⁸ olarak adlandırılır. Örneğin x ve y kişilerinin bir bankta oturduklarını düşünelim. Y kişisi, x kişisi eğer B kişisine zarar vermezse -yani istediği şekilde hareket etmezse- B kişisine zarar vereceğini söyleyip x kişisini tehdit eder. X kişisinin bu durum için bir seçeneği var mıdır? Frankfurt'un cevabı "hayır" olur. Çünkü x kişisinin bir seçeneği yoktur. Ancak bu durum kişinin eylemi üzerinde bir sorumluluğu olmadığını göstermez.⁹ Frankfurt'un göstermek istediği tam da budur.

Frankfurt bu iddia ve düşüncelerini en iyi bilinen örneklerinin birinde detaylandırır. Onun örneğine göre Jones, Smith'i öldürmek ister. Bununla beraber Jones'un, Smith'i öldürmesini isteyen ve insanların düşüncelerini kontrol edebilen bir cihaza sahip olan (dıştan gelen bir etki, müdahale aracı)¹⁰ Black adında başka bir kişi daha vardır.¹¹ Frankfurt, Jones'un eyleminden ahlaken sorumlu olup olmadığını göstermek için üç olası vaka örneği oluşturup tartışır. Bu örnek vakalardan birincisine göre Jones kararlarının nasıl sonuçlanacağını düşünmeyen sorumsuz birisidir. Dolayısıyla tehdidin onun kararları üzerinde bir etkisi yoktur. Bu nedenle Frankfurt'a göre birinci örnek

⁸ Frankfurt-Style Cases.

⁹Michael McKenna ve D. Justin Coates, "Compatibilism," Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>, 2019, 26-27; Terrance Lynn Philosophy, "Frankfurt's Theory of Free Will&Alternative Possibilities," https://www.lycoming.edu/schemata/documents/Phil140_Lynn_Fall2009Issue.pdf, 2009.

¹⁰ Mechanisma, device.

¹¹ David P. Hunt, "Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate," *Faith and Philosophy*, vol. 13, no. 3, 1996, 395-396; David P. Hunt, "Moral Responsibility and Unavoidable Action," *Philosophical Studies*, vol. 97, no. 2, 2000, 198; Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 3-8; Seth Shabo, "Agency without Avoidability: Defusing a New Threat to Frankfurt's Counterexample Strategy," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, no. 4, 2011, 509.

vakada tehdit, kişiyi yaptığı eyleme yöneltmediği için bir zorlama da yoktur. Fail eylem ile ilgili alternatiflere sahiptir ve yaptığından ahlaken sorumludur.¹²

İkinci örnek vakaya göre Jones, tehdidin etkisiyle korkup eyleme ilgili daha önceki kararını unuttur ve kendisinden istenilen eylemi gerçekleştirir. Frankfurt'a göre ikinci örnek vakada Jones'un eylemi korkudan dolayı yapması onu ahlaken sorumlu yapmaz. Bu nedenle Frankfurt'a göre Jones'un ahlaken sorumlu olduğunu söyleyemeyiz. Sonuç olarak bu örnek vaka bir zorlama örneği olduğu için fail yaptığından ahlaken sorumlu değildir.¹³

Üçüncü örnek vakaya göre Jones tehditten korkmaz veya tehdide kayıtsız kalmaz, sadece eylemi yapmaya karar verir. Devamında ise, Jones eylemi yapması için tehdit edilir. Ancak onun eylemi yapmasının tehditle bir ilgisi yoktur. Jones eylemi kendi kararıyla yaptığı için yaptıklarından ahlaken sorumludur. Ancak Frankfurt'a göre bu örnek vaka zorlama ile karıştırılabilir. Frankfurt bu karışıklığı gidermek için başka bir örnek vaka sunar. Onun yeni örnek vakasına göre Jones, Smith'i öldürmeye karar verir. Black, cihazı hem Jones'un kararını takip etmek hem de Smith'in öldürülmesini sağlamak için programlar. Fakat Jones, cihaz olaylara müdahale etmeden kendi kararıyla eylemi gerçekleştirir. Frankfurt'a göre bu durumda Jones ahlaken sorumludur. Cihazın onun kararına bir etkisi olmamıştır. Dolayısıyla Jones eylemi kendi kararı ile gerçekleştirmiştir. Buna karşın cihaz göz önüne alındığında Jones'un o eylemi yapmaktan başka bir alternatifi de yoktur. Fakat cihazın olması, Jones'un eylemi ve kararı üzerinde bir etkiye sahip değildir. Jones yapacağı eylemin kararını ve seçimini kendisi belirlediği için Black'in, onun seçiminde bir etkisi yoktur. Dolayısıyla Black'in yapacağı eylemi bilmesi, Jones'un ahlaken sorumlu olmamasına işaret etmediği gibi onun zorlama ile eylemi yaptığına da işaret etmez. Çünkü Jones, cihaz veya başka bir müdahale olsa da olmasa da yine aynı eylemi yapmayı seçer.¹⁴ Bu nedenle Frankfurt, zorlama ve tehdit gibi durumların ahlaki sorumluluk için bir engel olmadığını ileri sürer.

Frankfurt'a göre zorlama teriminin kullanımı bazen ahlaki sorumluluğun dışlanması ifade eder. Bu nedenle bir eylemi zorla yapan kişinin

¹² Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," 831-832.

¹³ Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," 832.

¹⁴ Hunt, "Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate," 395-396; Hunt, "Moral Responsibility and Unavoidable Action," 198; Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 3-8; Seth Shabo, "Agency without Avoidability: Defusing a New Threat to Frankfurt's Counterexample Strategy," 509; Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," 832-833, 835-838; Aysun Türkcan, "Tanrının Ön bilgisi ve Özgür İrade Probleminde Harry Gordon Frankfurt Yaklaşımı," Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019, 33.

o eylemi özgür iradesiyle yapmadığı kabul edilir. Örneğin kişinin başka bir kişi tarafından bileğine yoğun bir baskı uygulanarak elindeki bıçağı düşürmeye zorlandığını varsayalım. Bu durum, fiziksel zorlamaya bir örnektir. Kişi, bileğine uygulanan basınçla parmaklarının açar. Frankfurt'a göre bu gibi durumlarda kişilerin eylemleri hangi sebeple yaptıklarını bilmek neredeyse imkânsızdır. Örneğin kişinin, bıçağı parmaklarının zorlandığı için mi yoksa bileğine uygulanan baskının devam etmesini önlemek için mi düşürdüğü belirsizdir.¹⁵ Benzer şekilde bir eylem kişiye yaptığından başka bir alternatif bırakılmıyormuş gibi görünebilir. Fakat kişinin o eylemi kendi niyet ve çıkarlarına uygun düşüğü için yaptığından da söz edilebilir. Tüm bunlardan dolayı Frankfurt'un da iddia ettiği gibi ahlaki sorumluluktan kaçmak neredeyse imkânsızdır. Ahlaken sorumlu olmamak için başka türlü yapmayı imkânsız hale getiren durumlar olmalıdır. Nadir ve normal olmayan durumlar dışında (örneğin ikinci örnek vaka) ahlaki sorumluluktan söz etmemek pek de mümkün değildir.

100

Frankfurt aynı zamanda kişiyi neyin ahlaken sorumlu tuttuğu üzerinde de durur. Ona göre kişinin başka türlü yapsa da yapmasa da her iki durumda da bir seçime sahip olması alternatiflerinin olduğunu gösterir.¹⁶ Kişinin seçim yapabilmesi özgür olduğunun basit bir göstergesidir. Frankfurt'un bu düşüncelerinin akla yatkın olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü kişi bir eylemi başka türlü yapamadığı için yapmış olsa da biz onun eylemini gerçekte hangi niyetle yaptığını bilemeyiz. Frankfurt'un bu düşüncelerine bazı itirazlar ve yorumlar yapılmıştır. Bu itirazların ve yorumların akla yatkın ve makul olup olmadığı Frankfurt'un iddialarının tutarlılığı ve akla yatkınlığı için önemlidir.

Frankfurt Tarzı Örnek Vakalar İle İlgili Bazı İtirazlar ve Yorumlar

Frankfurt tarzı örnek vakalara yapılan itirazlardan biri örneklerdeki vakaların sıra dışı olduğunu ileri sürer. Bu itirazda Frankfurt'un örneklerindeki vakaların çoğunlukla gizemli ve olanaklı olmayan özellikleri içeren düşüncelere dayandığı fikri yaygındır.¹⁷ Buna karşın Frankfurt'un örnek vakalarının tutarlı, AO'nin yanlış ve ahlaki sorumluluktan kaçmanın imkânsız olduğunu göstermekte başarılı olduğu düşüncesi de vardır. Frankfurt'un örnek vakaları ile ilgili farklı düşünceler olması bu örneklerin çeşitli versiyonlarda yeniden yorumlanmasını sağlamıştır. Bu versiyonlardan biri John Martin Fischer'a (1952-,) aittir. Fischer, Frankfurt'un örnek vakalarını *rehberlik kontrolü ve*

¹⁵ Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 26-27.

¹⁶ Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 26-27.

¹⁷ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities."

*düzenleyici kontrol*¹⁸ kavramları ile açıklar. Fischer bu kavramların daha iyi anlaşılması için bir örnek verir. Onun örneğine göre bir kişi arabayı sürdüğünde arabanın hareketlerinin kontrolüne sahiptir; örneğin arabanın sağa gitmesi için rehberlik kontrolü vardır. Kişi, arabanın gittiği yönü nedensel olarak belirlemiş olabilir. Aynı şekilde kişi arabayı sağa döndürürken rehberlik kontrolü uygulanırlarken -psikolojik rahatsızlıklar veya arabanın direksiyon aparatının bozulması gibi özel durumlar dışında- başka türlü seçme ve yapma özgürlüğüne sahiptir. Kişinin arabanın hareketleri üzerinde düzenleyici kontrolü vardır. Fischer, başka türlü yapabilmenin ve arabayı başka yöne yönlendirmenin denenebileceği için bir miktar düzenleyici kontrole sahip olduğunu ifade eder.¹⁹

Bu fikir John Locke'un (1632-1704) kilitli oda örneğine benzer. Locke verdiği örnekte, uyurken sevdiği birisinin bulunduğu bir odaya taşınan ve oradan çıkamayacak şekilde kitlenen bir kişiyi düşünmemizi ister. Kişi uyandığında yanında sevdiği birisini gördüğü için mutlu olur. Bu nedenle kişi odada isteyerek kalır. Başka deyişle kişi odadan çıkmakta özgür olmasa bile gönüllü olarak odada kalmaktadır. Ancak kişi her ne kadar odada gönüllü olarak kalsa da odada kilitli olmasından dolayı onun özgür iradesiyle orada kaldığı kabul edilmez. Çünkü kişi, odadan çıkmak için özgür değildir. Bu nedenle eğer kişi odada kalmaktan sorumluysa bu AOİ'ye karşı bir örnek olarak kabul edilir. Fischer'a göre örnekteki kişi odada kalma ile ilgili düzenleyici kontrole sahip olmasa da onun odada kalması da bir tür kontroldür. Fischer'ın rehberlik kontrolü olarak adlandırdığı şey işte tam da budur. Fischer bunun gibi rehberlik kontrolünün olup düzenleyici kontrolün olmadığı örnekler verilebileceğini ifade eder. Ona göre Frankfurt'un örnek vakaları bu tür örneklerdir.²⁰

Aynı zamanda Fischer, Frankfurt'un örnek vakalarında geçen başka türlü yapabilme fikrinin, özgür irade ve ahlaki sorumluluk için zorunlu olmadığını ileri sürer. Fischer bunu *sebepler-tepkiler teorisi*²¹ üzerinden açıklar. Sebepler tepkiler teorisi, fobiler, bağımlılıklar veya psikolojik sebepler failin eylemini özgürce yapmasını engelleyebileceğinden veya zayıflatabileceğinden

¹⁸ Guidance control and regulative control.

¹⁹ John Martin Fischer, "Compatibilism," *Four Views on Free Will* içinde ed. by John Martin Fischer, Robert Kane vd., USA: Blackwell Publishing, 2007, 56-57, 78.

²⁰ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992, 164; E. J. Lowe, *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*, London: Routledge, 1995, 128-131. Benzer bir örnek için bkz. Michael J. Zimmerman, *An Essay on Moral Responsibility*, (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1998). Fischer, "Compatibilism," 57. Ayrıca bkz. John Martin Fischer, *My Way: Essays on Moral Responsibility*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 8-9.

²¹ Reasons-responsiveness theories.

dolayı bu gibi sorunların çözülmesi için geliştirilen bağdaşırıcı teorilerden biridir. Sebepler-tepkiler teorisi, failin eyleminden sorumlu olması fikrini temel alarak sorumluluğu eylemin sebepleri üzerinden açıklar. Sebepler-tepkiler teorisine göre bir eylemin özgürce yapılmış bir eylem olması için o eylemin fail için mevcut olan sebeplere duyarlı olması ve tepki vermesi gerekir.²²

Ama Frankfurt'a göre cihazın sebeplere tepki vermesi gerekli değildir. Önemli olan failin eylemi yapmayı isteyip istememesidir. Failin arzularını kabul etmek ve onaylamak için her zaman bir nedeni yoktur. Fail bir eylemi yapmasına neden olan duyguların arkasındaysa eylemi veya duyguları için bir nedene ihtiyacı olmadan yaptıklarından ahlaken sorumlu olur. Bundan dolayı Frankfurt'a göre failin yaptığı bir eylem için alternatif olmamasına rağmen yaptığından ahlaken sorumlu olabileceğinden bahsetmek makuldür. Bunu anlamak ve kabul etmek için failin ahlaken sorumlu tutan nedenleri ve ne yaptığını tam olarak bilmesi gerekir.²³ Aslında Frankfurt'un bu düşünceleri akla yatkındır. Çünkü kişinin belli bir eylemi için yaptığından başka türlü yapamaması onu yaptıklarından dolayı mazur gösteremez. Kişinin seçim durumları alternatif eylemleri kapsadığı için sorumluluktan kaçması zordur. Benzer şekilde kişi yaptığından başka türlü yapamadığı için o eylemi yapmış olsa da burada bir seçim durumu söz konusudur. Aynı zamanda çevresel ve psikolojik faktörler gibi çeşitli faktörlerin de hesaba katılması gerekir. Bu faktörler, kişinin ahlaki sorumluluğunun derecesini belirlemek için önemlidir.

Bunun yanı sıra failerin yaptıkları eylemler söz konusu olduğunda onların yaptıklarından başka türlü yapamamış olmaları, Frankfurt'un örneklerinin en iyi bilinen ve en önemli özelliğidir. Bununla ilgili olarak da onun örneklerinin çeşitli versiyonları oluşturulmuş ve bu versiyonlar üzerinden failerin başka türlü yapabilme fikri tartışılmıştır. Örneğin J. K. Campbell, (1904-1987) "A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities" adlı makalesinde Frankfurt'un örnek vakalarının bir versiyonunu oluşturmuştur. Ona göre kişinin belli bir eylem için alternatif olanakları olup olmadığını sorduğumuzda onun bir şey yapabilme gücünü ve bilişsel kapasitesini sormuş oluruz. Bu güç ve kapasiteyi tümüyle açıklamak için olanaklı dünyaları göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu nedenle Campbell, Frankfurt'un örneklerinde failin başka türlü

²² Fischer, Kane vd., *Four Views on Free Will*, 4; McKenna, Coates, "Compatibilism," Fischer, Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 69-73; Jingbo Hu, "Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency," Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, UK: University of Sheffield, 2020, 26. Ayrıca bkz. Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Pereboom, *Living without Free Will*.
²³ Harry G. Frankfurt, "Reply to John Martin Fischer," ed. by Sarah Buss-Lee Overton, *Contours of Agency Essays on Themes from Harry Frankfurt*, London: The MIT Press, 2002, 28.

yapamayacağını kabul etse de fail özgür ve eylemlerinden ahlaken sorumlu olduğu için bunun özgür irade ve ahlaki sorumlulukla ilgisi yoktur. Çünkü failin eylemi yaptığı dünya ile geçmişin ve doğa yasalarının aynı olduğu her olanaklı dünya, aynı zamanda failin aynı eylemi yaptığı dünyadır.²⁴

David Widerker ise AOİ'nin hem geçerli hem de akla yatkın olduğunu ileri sürer. Widerker iddialarını, *Makul Beklentiler İlkesi*²⁵ olarak adlandırdığı bir ilke ile açıklar. Bu ilkeye göre eskiden bir eylemde bulunmuş olan failden o eylemini gerçekleştirdiği aynı koşulların tekrar geçerli olduğu bir durumda daha önce yaptığından başka türlü yapmasını beklemek ahlaken makul kabul edilirse ancak o zaman fail yaptığından sorumludur. Widerker'a göre Makul Beklentiler İlkesi, failin aynı koşullar altında yapabileceği başka bir alternatif eylem olduğunu varsayar ve AOİ'yi destekler.²⁶

Frankfurt'un fikirlerine yapılan itirazların yanı sıra onun örneklerinin başarılı olduğunu ve AOİ'nin kabul edilemez olduğunu düşünenler de vardır. Özellikle Alfred Mele ve David Robb, Frankfurt'un AOİ'nin yanlış olduğunu göstermek için oluşturduğu örneklerin akla yatkın ve başarılı olduğunu ifade eder. Onlar, Frankfurt tarzı örnek vakaları geçersiz göstermeye çalışmanın işe yaramayacağını çünkü bu çabaların başarısızlıkla sonuçlanacağını düşünür. Onlar, bu düşüncelerini Frankfurt'un Black-Jones ile ilgili örneğinin bir başka versiyonunu oluşturarak savunurlar.²⁷ Değiştirilmiş örneğe göre Black, Bob'tan Ann'in arabasını t anına kadar çalmasını ister. Black, Bob'un beynine Ann'in arabasını çalmasını sağlayan bir cihaz yerleştirir ama Bob kendi kararıyla eylemi yapar. Bob t anında arabayı özgür iradesiyle çalmayı seçtiğinde bu seçim özgür bir seçim olur. Ama o, t anında arabayı çalmamayı özgür iradesiyle seçerse cihaz t anında etkinleşir ve onun bu seçimini devre dışı bırakır. Bob arabayı çalmamayı seçerse veya herhangi bir seçimde başarısız olursa cihaz onun kararını devre dışı bırakır ve onu eylemi yapmaya zorlar. Benzer şekilde Bob, kendi isteğiyle eylemi

²⁴ Joseph Keim Campbell, "A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities," *Philosophical Studies*, vol. 88, no. 3, 1997, 326-327.

²⁵ Principle of reasonable expectations/PAE.

²⁶ Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, 18; David Widerker, "Frankfurt-Friendly Libertarianism," *The Oxford Handbook of Free Will* içinde, ed. by Robert Kane, Oxford: Oxford University Press, 2011, 275. Başka yorumlar ve itirazlar için bkz. Keith D. Wyma, "Moral Responsibility and Leeway for Action"; Ishtiyaque Haji, "Obligation, Reason, and Frankfurt Examples"; Bernard Berofsky, "Compatibilism without Frankfurt: Dispositional Analyses of Free Will."

²⁷ Alfred Mele, David Robb, "Rescuing Frankfurt-Style Cases," *The Philosophical Review*, vol. 107, no. 1, Duke University Press, 1998, 98.

yapmayı seçtiğinde cihaz etkinleşse bile bunun bir etkisi olmaz. Çünkü Bob arabayı özgür iradesiyle çalmayı seçmiştir.²⁸

Robb ise failin yaptığı eylemden sorumlu olduğu ve onun başka türlü yapamayacağı veya sorumlu tutulamayacağı durumlar için Peter van Inwagen'in (1942-) argümanından²⁹ uyarlanan bir ilkeye başvurur. AOİ-sonuçları³⁰ olarak adlandırılan bu ilkeye göre kişinin yaptığı eylemden ahlaken sorumlu olması, o eylemi yapmasını önleyebilmesine bağlıdır.³¹ Robb bunun AOİ-Sonuçları İlkesi ve AOİ arasında bir boşluk oluşturduğunu belirtir. Çünkü ona göre failin eyleminin kendi özgür iradesinin veya başka birisinin faile müdahalesinin sonucu olması fark etmez. Her iki durumda da sonuç aynıdır. Dolayısıyla bu durum, Frankfurt'un örnek vakaları gibi örnekler oluşturmayı engellemez.³² Frankfurt'un örnek vakaları AOİ'ye benzer şekilde kurulsa da bu örnek vakalar ahlaki sorumlulukla ilgilidir. Örneğin kişi boğulmakta olan birini gördüğü ve suyun kendisinin yardım edemeyeceği kadar tehlikeli olabileceğini düşündüğü için bizzat yardım etmeyi ihmal etmiş olabilir. Bu durumda kişi eylemde bulunmaktan dolayı suçlu görülme de yardım etmeyi denememesinden, yardım istememesinden dolayı sorumlu kabul edilebilir. Bu gibi örnek vakalara AOİ'nin nasıl cevap vereceği veya daha doğrusu herhangi bir cevap verip veremeyeceği önemlidir.³³

AOİ'ye göre kişinin sorumlu olması yaptığından başka türlü yapabilmesine bağlı olsa da aslında ahlaki sorumluluk, eylemler, eylemlerin sonuçları ve yapılan veya ihmal edilen durumlar üzerinde bir kontrol gerektirir. Ahlaki sorumluluğun hangi kontrolü gerektirdiği, eylem durumlarına göre değişkenlik gösterir. Örneğin yukarıda verilen boğulmakta olan kişi ve suyun

²⁸ William Simkulet, "On Fischer and Frankfurt-style Cases," *Filosofiska Notiser*, vol. 5, no. 1, 2018, 25; Mele, Robb, "Rescuing Frankfurt-Style Cases," 100-104.

²⁹ Peter van Inwagen'in özgür irade ve ahlaki sorumluluğun determinizm ile bağdaşmaz olduğunu göstermek için oluşturduğu Olanak Önleme İlkesi. Detaylı bilgi için bkz. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*.

³⁰ PAP-consequences.

³¹ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities;" Michael McKenna, "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* içinde, ed. by David Widerker-Michael McKenna, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2003, 209.

³² Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities."

³³ Pereboom, *Living without Free Will*, 25; Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities." McKenna, "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives," 209; Randolph Clarke, "What Is an Omission?," *Philosophical Issues*, vol. 22, no. 1, 2012, 137-138; Sara Bernstein, "The Metaphysics of Omissions: The Metaphysics of Omissions," *Philosophy Compass*, vol. 10, no. 3, 2015, 215-216.

yardım etmek için tehlikeli olması durumu, bir ihmal örneğidir. Bu gibi durumları düşündüğümüzde ahlaki sorumluluk için gerekli olan kontrol, düzenleyici kontroldür. Çünkü bu durumda rehberlik edecek bir şey olmadığından rehberlik kontrolünün bir nesnesi de olamaz.³⁴ Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere bu gibi durumların hepsi farklı örnek vakalardır. Onları ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Boğulmakta olan birisini görüp de tehlikeli olduğu için yardım etmeyi ihmal eden kişinin hem birden fazla seçebileceği eylem vardır hem de birini yapması diğerini yapmaması farklı sonuçları ortaya çıkarır. Örneğin onun koşullar dolayısıyla doğrudan yardım etmemesi mazur görülebilirken, dolaylı yoldan yardım etmemesi (yardım isteme, çağırma vs. yoluyla) mazur görülemez. Bu en basitinden bize kişinin ahlaken sorumlu olduğunu gösterir. Burada tümüyle sorumlu olmak kastedilmediği için kişilerin veya failerin en azından bazı davranışlarından sorumlu olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Sonuç

Frankfurt'un örnek vakaları ahlaki sorumluluk için başka türlü yapma özgürlüğünün zorunlu olmadığını göstermeyi amaçlar. Frankfurt verdiği örnek vakalarında eylemde bulunanın farklı alternatifleri olup olmaması yerine yaptığı eylemden ahlaken sorumlu görülüp görülemeyeceğine odaklanır. O, bizi yaptığımız eylemlerimiz için neyin ahlaken sorumlu yaptığı, ahlaken sorumlu olmanın ve birilerini yaptıkları için sorumlu tutmanın her zaman bize bağlı olup olmadığı, koşullara göre değişip değişmediği üzerinde düşünmeye yönlendirir. Bu nedenle hem Frankfurt'un hem de onun örnek vakalarının başarısını bir kenara bırakamayız. Bunun yanı sıra Frankfurt, kişinin yaptığı bir eylemi için alternatiflerinin olmadığını ve başka türlü yapamayacağını zaten kabul etmediği için (nadir ve normal olmayan durumlar hariç) örnek vakalarını da bu fikrine uygun şekilde oluşturmuştur. Frankfurt'a göre kişinin bir eylem için seçim yapabiliyor olması özgür olduğunun basit bir göstergesidir. Frankfurt bu konuda haklıdır. Çünkü kişi bir eylem için başka türlü yapsa da yapmasa da her iki durumda da bir seçim yapmış olur. Bu da kişinin içinde bulunduğu duruma

³⁴ Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," John Martin Fischer ve Mark Ravizza, "Responsibility and Inevitability," *Ethics*, vol. 101, no. 2, 1991, 258-278; Harry G. Frankfurt, "An Alleged Asymmetry Between Actions and Omissions," *Ethics*, vol. 104, no. 3, 1994, 620-623; Walter Glannon, "Responsibility and the Principle of Possible Action," *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 5, 1995, 261-274; Fischer ve Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 131-134; Philip Swenson, "The Frankfurt Cases and Responsibility for Omissions," *The Philosophical Quarterly*, vol. 66, no. 264, 2016, 579-595.

rağmen az da olsa başka türlü yapabilme fırsatına ve imkânına sahip olduğunu gösterir. Bu detay kişiyi yaptığı bir eylem için ahlaken sorumlu yapar. Kişinin bir eylemi yapmasında koşulların ve bazı faktörlerin etkisi olmasına rağmen seçimi yapanın kişinin kendisi olduğuna dikkat edilmelidir. Dolayısıyla Frankfurt'un kişinin yaptığı bir eylemi için başka türlü yapabileceği fikri üzerinde ısrarla durması akla yatkındır. Aynı zamanda Frankfurt'un ahlaki sorumluluktan kaçamayacağımız fikri üzerinde ısrarla durması da akla yatkındır. Öyle ki failleri, zaman zaman bazı durumlarda yaptığından sorumlu görmemiz zor olsa da bu durum, eylemlerimiz ve seçimlerimiz için alternatiflere sahip olduğumuz fikri ile çelişmez.

Frankfurt'un asıl amacı ahlaki sorumluluktan kaçmanın imkânsız olduğunu göstermektir. Onun örnek vakaları da bu amaca hizmet etmek için oluşturulmuştur. Çeşitli düşünürler Frankfurt'un örnek vakalarını yorumlamış, onların çeşitli versiyonlarını meydana getirmiş ve Frankfurt'a bazı itirazlarda bulunmuştur. Bu itirazların ve yorumların hepsi de Frankfurt'un örnek vakalarında zaman zaman gözden kaçırdığı veya çok da değinmediği konular üzerinden yapılmıştır. Oysa Frankfurt için önemli olanın ahlaki sorumluluk fikri olduğu unutulmamalıdır. Frankfurt'un ahlaki sorumluluktan kaçmanın imkânsız olduğu üzerinde epeyce durması aslında bize doğrudan olmasa da dolaylı olarak kişinin başka türlü yapabileceğini, özgür iradeye sahip olduğunu ve seçim yapabileceğini de göstermektedir. Frankfurt'un örnek vakalarını bunlardan ayrı olarak düşünmek pek de makul değildir.

Buna karşın Frankfurt'un ahlaki sorumluluğun varlığı için özgür iradeyi zorunlu görmemesi bazı tartışmaların ve problemlerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Örneğin kişi her durumda yaptığından ahlaken sorumlu olabilir mi, diğer deyişle failin yaptığıyla ilgili ahlaki sorumluluğu olduğu iddiası her durum için geçerli midir? Bu gibi sorularda karşımıza çıkan problemlerden biri, Frankfurt'un normalde özgür olarak sınıflandırmayacağımız bazı kişilerin özgür olduklarını savunmasıdır. Frankfurt'un bu iddiası aynı zamanda onun özgür irade ve ahlaki sorumluluk ile ilgili düşüncelerindeki önemli ayrıntılardan biridir. Frankfurt'a göre nadir ve normal olmayan durumlar hariç bizi ahlaki sorumluluktan engelleyen bir şey yoktur. Frankfurt bu düşünceleri ile birlikte AO'nin yanlış olduğunu, kişinin yaptığı bir eylemi için başka türlü yapabileceği bir alternatifi olduğunu ve ahlaken sorumlu olduğunu, genel olarak zorlama vakaları üzerinden göstermektedir. Bunun nedeni Frankfurt'un bağdaşmazcılarının ahlaki sorumlulukla ilgili fikirlerine itiraz etmesidir. Frankfurt'un bu fikirlerinde haklı olduğunu düşünüyorum.

Çünkü biz özgür irademiz olduğuna inanırız, seçimlerimizi kendi özgür irademizle yapar eylemlerimizi de istediğimiz ve seçtiğimiz şekilde

gerçekleştiririz. Buna inandığımız için bir kişinin yaptığı bir eylemi özgür iradesiyle yapmadığını söylemek, kişinin seçim özgürlüğüne sahip olmadığı anlamına gelmez. Çünkü kişi seçim yapabiliyorsa yaptığından başka türlü de yapabilir. AOİ ve AOİ'yi savunanlar ise kişinin yaptığı bir eylemde ahlaken sorumlu olması için başka türlü yapabilmesi gerektiğini ileri sürer. AOİ ve AOİ'yi savunanların iddialarının zihinsel-psikolojik rahatsızlıklar yaşayanlar ve çocuklar dışında geçerli olmadığı kanaatindeyim. Çünkü AOİ ve AOİ'yi savunanlar, özgür irade ve ahlaki sorumluluğun varlığından şüphe edilmeyeceğini iddia etseler de ahlaki sorumluluk üzerinde çok durmazlar. Onlar ahlaki sorumluluktan daha çok kişinin yaptığı bir eylem için alternatiflerden söz edilebileceği zaman dururlar. Dahası kişinin yaptığı eylem için bir seçimde bulunduğu ve yaptıklarının sonuçlarından ve bu sonuçların sorumluluğundan da bahsetmezler. Onlara göre tüm bunlardan bahsedebilmek için kişinin yaptığı bir eylemden başka türlü yapabilmesi gerekir. Bu da AOİ'nin kişinin zaman zaman eylemlerinin bazılarında sorumlu olduğu düşüncesinin hatalı olduğunun bir göstergesidir.

Aynı zamanda bir eylemin hangi niyetle yapıldığını bilemiyor oluşumuz, kişinin seçimlerinden ve seçimlerinin sonuçlarından sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla kişinin yaptığı bir eylemi başka türlü yapamadığı için yaptığını iddia etmek yerine, kişinin yaptığı eylem için bir seçime sahip olduğunu düşünmek daha makuldür. Tüm bunlar sonucunda Frankfurt'un özgür irade ve ahlaki sorumlulukla ilgili düşüncelerinin (determinizm ile ilgili iddiaları hariç) ve AOİ ile ilgili iddialarının akla yatkın, sağlam ve tutarlı olduğu açıktır. Buna karşın Frankfurt'un özgür irade, ahlaki sorumluluk ve determinizmin bağdaşır olduğu iddiası kabul edilemez.

KAYNAKÇA

- Anderson, Scott. "How Did There Come to be Two Kinds of Coercion?." *Coercion and the State* içinde, ed. David A. Reidy, Walter J. Riker, Springer Science, NY: Business Media B.V., 2008.
- Anderson, Scott. "Coercion." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/coercion/> 2011.
- Bernstein, Sara. "The Metaphysics of Omissions: The Metaphysics of Omissions." *Philosophy Compass*, vol. 10, no. 3, 2015.
- Borchert, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*, c:3, USA: 2nd edition, 2006.
- Clarke, Randolph. "What Is an Omission?." *Philosophical Issues*, vol. 22, no. 1, 2012.
- Campbell, Joseph K. "A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities." *Philosophical Studies*, vol. 88, no. 3, 1997.
- Fischer John ve Ravizza, Mark. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Fischer, John Martin ve Ravizza, Mark. *Perspectives on Moral Responsibility*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Fischer, John Martin ve Ravizza Mark. "Responsibility and Inevitability." *Ethics*, vol. 101, no. 2, 1991.
- Fischer, John Martin. *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Fischer, John Martin. "Compatibilism." *Four Views on Free Will* içinde, ed. by J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom vd., USA: Blackwell Publishing, 2007.
- Fischer, John Martin ve Kane Robert vd., *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing: USA, 2007.
- Frankfurt, Harry Gordon. "An Alleged Asymmetry Between Actions and Omissions." *Ethics*, vol: 104, no: 3, 1994.
- Frankfurt, Harry Gordon. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Frankfurt, Harry Gordon. "Reply to John Martin Fischer." *Contours of Agency Essays on Themes from Harry Frankfurt* içinde, ed. by Sarah Buss-Lee Overton, London: The MIT Press, 2002.

- Frankfurt, Harry Gordon. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *The Journal of Philosophy*, vol. 66, no. 33, 2006.
- Glannon, Walter. "Responsibility and the Principle of Possible Action." *Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 5, 1995.
- Hu, Jingbo. "Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency." Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, UK: University of Sheffield, 2020.
- Hunt, David P. "Frankfurt Counterexamples: Some Comments on the Widerker-Fischer Debate." *Faith and Philosophy*, vol. 13, no. 3, 1996.
- Hunt, David. P. "Moral Responsibility and Unavoidable Action." *Philosophical Studies*, vol. 97, no. 2, 2000.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. NY: Oxford University Press, 2005.
- Kane, Robert. *The Oxford Handbook of Free Will*. The Oxford University Press, 2011.
- Kühler Michael ve Jelinek Nadja. "Autonomy and Self," *Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics*, vol. 10, 2010.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Lowe, E. J. *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding*. London: Routledge, 1995.
- McKenna, Michael. "Robustness, Control, and the Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* içinde, ed. by David Widerker-Michael McKenna, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2003.
- McKenna Micheal ve Coates, D. Justin "Compatibilism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>, 2019.
- Mele, Alfred ve Robb, David. "Rescuing Frankfurt-Style Cases," *The Philosophical Review*, vol. 107, no. 1, Duke University Press, 1998.
- Pereboom, Derk. *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

Robb, David. "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>, 2020.

Shabo, Seth "Agency without Avoidability: Defusing a New Threat to Frankfurt's Counterexample Strategy." *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 41, no. 4, 2011.

Simkulet, William. "On Fischer and Frankfurt-style Cases." *Filosofiska Notiser*, vol. 5, no. 1, 2018.

Speaks, Jeff. "Frankfurt's Compatibilist Theory of Free Will," *University of Notre Dame, Philosophy of Action*, USA: PHIL 43503, 2006.

Strawson, Peter Frederick. "Freedom and Resentment." *Proceedings of the British Academy, Freedom and Resentment and Other Essays* içinde, London: Routledge, 1962, 2008.

Swenson, Philip. "The Frankfurt Cases and Responsibility for Omissions." *The Philosophical Quarterly*, vol. 66, no. 264, 2016.

Terrance Lynn, Philosophy, "Frankfurt's Theory of Free Will&Alternative Possibilities." https://www.lycoming.edu/schemata/documents/Phil140_Lynn_Fall2009Issue.pdf, 2009.

Türkcan, Aysun. "Tanrının Ön bilgisi ve Özgür İrade Probleminde Harry Gordon Frankfurt Yaklaşımı." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2019.

Watson, Gary. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme." *Free Will: Concepts and Challenges* içinde, ed. by J. M. Fischer, NY, 2005.

Widerker, David. "Frankfurt-Friendly Libertarianism," *The Oxford Handbook of Free Will* içinde, ed. by Robert Kane, Oxford: Oxford University Press, 2011.

FOUCAULT'DA ÖZNEMLİK ve HAKİKAT: KENDİLİK BİLGİSİ KARŞISINDA KENDİLİK KAYGISI*

Canan YARAR**

ÖZ

Öznellik ve hakikat arasındaki ilişkilerin evrensel ve zorunlu değil olumsal ve tarihsel olduğunu ortaya koymaya çalışan Foucault felsefesinin eleştirel yanı, güncelliğimizin parçası olarak kim olduğumuza ilişkin bir sorgulamadan bir başka deyişle "şimdinin ontolojisi" adını verdiği sınır bir tutumdan geçmektedir. Bu bağlamda tarihin belirli bir anında belirli ihtiyaçlara cevap veremek adına söylemsel olarak kurulan öznel deneyimlerin (delilik, suça eğilimlilik, cinsellik vb.) analizine yönelen Foucault, 1980 sonrası etik alandaki çalışmalarında bu öznel deneyimlere bağlı olarak kişinin kendisi ve hakikat ile kurduğu ilişki deneyimini sorunsallaştırır.

Bu makalenin amacı, Foucault'nun bu sorunsallaştırmayı Erken Hıristiyanlığın kendilik pratiklerinde kendiliğin kurban edilmesi, yani bilgi ve irade öznesinin ayrışımı karşısında Antik Yunan ruhani pratiklerinde öznenin kendilik kaygısıyla yaşamını bir tekhne olarak estetize ettiği ve bu bağlamda da bilgi ve iradenin örtüştüğü kendilik inşası bağlamında nasıl ele aldığına dikkat çekebilmektir. Foucault'nun bu analizi aynı zamanda şimdinin ontolojisi fikrinin etik bağlama nasıl sirayet ettiğini kavramamızı sağlayabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, kendilik kaygısı, öznellik ve hakikat, bilgi ve irade, Antik Yunan, yaşama sanatı.

SUBJECTIVITY AND TRUTH IN FOUCAULT: SELF-KNOWLEDGE VERSUS SELF-CONCERN

ABSTRACT

The critical aspect of Foucault's philosophy, which tries to reveal that the relations between subjectivity and truth are not universal and necessary, but contingent and historical, passes through an interrogation of who we are as part of our actuality, in other words, a borderline attitude that he calls "the ontology of the present". In this context, Foucault turns to the analysis of subjective experiences (madness, criminality, sexuality, etc.) that are discursively constructed in order to respond to certain needs at a certain moment in history, and problematizes the experience of one's relationship with oneself and truth depending on these subjective experiences in his post-1980 studies in the field of ethics.

The aim of this article is to draw attention to how Foucault addresses this problematization in the context of the sacrifice of the self in the self-practices of Early Christianity, that is, the separation of the subject of knowledge and the subject of will, versus the construction of the self in Ancient Greek spiritual practices in which the subject aestheticizes his life as a tekhne out of concern for the self, and in this context, knowledge and will overlap. Foucault's analysis will also enable us to grasp how the idea of the ontology of the present permeates the ethical context.

Keywords: Foucault, self-concern, subjectivity and truth, knowledge and will, Ancient Greece, art of living.

* Bu çalışma Prof. Dr. Erdal Cengiz danışmanlığında 18.05.2023 tarihinde tamamladığımız "Michel Foucault'da Soykütük Yöntemi ve Kendilik Bakımı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, 2023).

** Dr. Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, cananyarar@gmail.com, 0000-0002-9898-1788.

Giriş

Foucault'nun 1980 sonrası etik alanına ve özelde Antikçağ dönemi pratiklerine yönelimi Foucaultcu dille söylenecek olursa pek çok polemige¹ mahal vermiş olsa da, Foucault kendisi için en temel meselenin öznel ve hakikat ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda çalışmalarının temel amacı modern felsefi tasarımlardaki kurucu, evrensel ve tarih aşırı özne fikri karşısında, öznel deneyimlerin tarihsel ve söylemsel pratikler tarafından kurulmuşluğunu göstermektir.²

Öznel deneyimin nasıl kurulduğu sorusu Foucault felsefesinin temel kavramlarından *sorunsallaştırma* ile formüle edilir. Sorunsallaştırma, bir şeyi doğru-yanlış oyununa³ sokan yani insan varlığını tarihsel bir deneyim, bir düşünce⁴ nesnesi olarak kuran ve bir hakikat iddiası ile oluşturulan bir eklemlenme ağıdır. Bu eklemlenme sonucunda ortaya çıkan her deneyimde (delilik, suça eğilimli, hasta, anormal vb.) belli kavramlar içeren ve ürettiği doğruluklarla ifade bulan kuramsal bir bilgi alanı (söylemsel pratikler); belirli normlar aracılığıyla işleyen bir iktidar alanı (kurumlar, siyasi olaylar ve ekonomik süreçler gibi söylemsel olmayan pratikler) ve bu bilgi ile iktidar alanlarına bağlı olarak bireyin kendisi ile kurduğu bilinç ilişkisini (öznel) içerir.

Bu bağlamda yaptığı işi *Düşüncenin Eleştirel Tarihi*⁵ olarak tanımlayan ve öznel deneyimlerin nasıl kurulmuş olduğuna yönelen Foucault

¹ Foucault kendisiyle yapılan pek çok söyleşide polemige girmekten kaçındığını dile getirirken polemigin soruşturma ve tartışmayı kısırlaştırarak asalak yanını şu sözlerle ifade eder: "Polemikçi ... baştan sahip olduğu ve sorgulamaya asla yanaşmayacağı bir takım ayrıcalıkla donatılmış biçimde polemige girer. İlke olarak, kendisine bir savaş yürütme yetkisi tanıyan ve bu mücadeleyi haklı bir çabaya dönüştüren haklara sahiptir; karşısındaki kişi hakikati arayan bir ortak konumunda değil, bir hasım, yanılmakta olan, zarar vermekte olan ve varlığıyla tehdit oluşturan bir düşman konumundadır... Polemikçi, tanımı gereği düşmanına tanınmayan bir meşruiyetle hareket eder." Bkz. Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, Çevirenler: Işıl Ergüden, Osman Akınhay, 2.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 279.

² Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 233.

³ Foucault oyun ile taklit ya da eğlenceyi değil, hakikat üretiminin kurallar bütününe kastetmektedir. Bkz., A.g.e., 242.

⁴ Foucault hakikatin olmadığını örneğin deliliğin olmadığını söylemez. Delilik yalnızca bir hakikat oyunu olmamakla birlikte iktidar oyun ve kurumlarıyla ilişkilidir. Bkz., A.g.e., 240. Aynı paralellikte Foucault'ya göre sorunsallaştırma ne bir nesnenin temsilidir ne de söylem aracılığıyla var olmayan bir nesnenin yaratılmasıdır. Bkz., A.g.e., 86.

⁵ Böylece Foucault, deneyim biçimlerinin oluşması, gelişimi ve dönüşümü bağlamında sorunsallaştırmanın tarihi olarak düşünce tarihinden söz ederken, burada düşünce ile yalnızca felsefi ya da bilimsel teorik ifadelerden değil, bireyin bu deneyimlerin öznesi olarak kurulduğu konuşma, eylem ve davranış biçimlerini de kastetmektedir. Bkz. Ferda Keskin, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar* içinde *Sunuş: Özne ve İktidar*, Çevirenler: Işıl Ergüden, Osman Akınhay, 2.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 13.

düşüncesindeki eleştirel felsefi odağın da, kendimiz ile bu deneyimlerin dayattığı sınırlar bağlamında ilişkilenebilir oluşumuz ve bu sınırların olumsuzlukları üzerine düşünmemiz gerekliliği olduğunu ileri sürmek mümkündür. Peki neden?

Foucault 1978 yılında Fransız Felsefe Cemiyeti'ne verdiği bir konferansta⁶ ortaya koyduğu "Eleştiri Nedir?" sorusuyla ve 1984 yılına ait "Aydınlanma Nedir?"⁷ metniyle, Kant'ın 1784 tarihli "Aydınlanma Nedir?"⁸ sorusunu kendi eleştirel düşüncesini ortaya koymak adına analiz eder. Foucault Kant'ın "*Sapere aude*"¹¹³ sinin davet ettiği bilme cesaretinin, bilginin sınırlarını tanımaktan ibaret olduğunu göstermenin kolay olduğunu belirtir. Oysa Foucault için Kant'ın metinde esas dikkat çekici olan şey, modernlik nosyonunun bir parçası olarak bir filozofun kendi yaptığı işin güncelliğini ve bilgiyle bağlantılı olarak anlamını düşünmesi, bu tikel an ile içeriden ilişkilenebilmesi, kendini kendi güncelliği hakkında sorgulaması bağlamında felsefi pratiğin ilk örneği olmasıdır⁹. Böylece Foucault'yu Kant'a yakınlaştıran nokta, "olgunluğun kişinin sadece bildiği şey için değil ama olduğu şey için de sorumluluk almayı gerektirdiğine işaret"¹⁰ eden şimdiki zamana dair vurgudur. Foucault'nun kendisinin de içerisinde yer aldığını belirttiği felsefe biçimi olarak eleştirel düşünce pratiği, şimdi üzerine yani güncelliğimizdeki mümkün deneyimlere dair yapılacak bir sorgulamadan geçer. Foucault'nun "Şimdinin ve Kendimizin Ontolojisi" adını verdiği bu sorgulama, bir başka deyişle bu sınır tutum, öznelğin dönüştürülebilir yanına yani tarihin belirli bir anı olarak kendi şimdinizde düşünme, hissetme ve eyleme biçimimizle ilişkimize gönderiminde, kendimize karşı takındığımız bir tutum, teşhis işlevi gören bir erdem, felsefi bir ethostur.¹¹

Foucault'nun öznellik ve hakikat arasındaki ilişkileri Antik Yunan'ın ethos fikri çerçevesinde çözümlemesini kavrayabilmek için öncelikle biyoiktidar analizine ve bu analize bağlı olarak Foucault'nun özne ve hakikat arasındaki ilişkiyi özgürlük pratiği sorunsalına nasıl taşıdığına değinmekte fayda vardır.

Hükümlerlikten Biyopolitikaya: Öznellik ve Hakikat Yararı

Foucault'ya göre doğa durumundaki insanların egemenliklerini bir kişiye devretmeleri bağlamında kökleri Hobbes ve sözleşmecî kuramlara uzanan

⁶ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, 1.Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

⁷ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 162-193.

⁸ Immanuel Kant, *Kant, Seçilmiş Yazılar* içinde "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)", Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar: Nejat Bozkurt, 1.Baskı, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020, 311-323.

⁹ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 41.

¹⁰ A.g.e., 41.

¹¹ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 181.

hükümlerlik, Orta Çağ'dan itibaren hukuk kuramının çevresinde örgütlendiği krallık iktidarı merkezinde gelişmiştir. Hükümlerlik yasa ile özdeşleştirilmiş iradesi olarak bu iktidar yasaklama ve yaptırım mekanizmaları yoluyla hareket ettiğinden negatif bir iktidardır.¹² Foucault modern öncesi süreç için açıklayıcı olan bu temsili ve merkezi iktidar anlayışı karşısında yaşamın siyasi alanda belirlediği pozitif bir iktidar analizi sunar. Buna göre kapitalizmin üretim sürecinde bedeni denetleme ihtiyacı ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınması gereksinimine bağlı olarak insan yaşamının bilgi ve iktidarın denetimine girdiği; güçlendirme, denetleme, gözetleme ve çoğaltma yoluyla düzenlendiği bu iktidar biçimi biyoiktidardır. Hükümlerlik hukuksal öznelerinden ziyade, burjuva toplumunun büyük bir buluşu olarak en az masraf ve en çok verimliliğe dayalı bir iktidar hesabıyla biyoiktidar, yaşayan canlı varlıkları hedef alan ve yaşatma sorumluluğuyla yaklaştığı türü, sağlıklı-hasta, akıllı-deli, suçlu-uysal, sapkın-normal ayrımlarında yeni öznellik biçemleriyle okuyan bir iktidar biçimi olarak davranışların yönlendirilmesine dayanmaktadır.¹³ Devlet kurumlarıyla sınırlı, şiddet ya da sözleşmeye dayalı olarak değil; aile, pedagoji, hukuk ve tıp gibi alanlara yayılımla bireyler arasındaki ve bireylerin kendileri ile ilişkisini de kapsayan strateji ve teknoloji üzerinden okunabilecek bu yeni iktidar analizinin parolası da yönetimdir. Bu bağlamda Foucault için bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirdiği ve eylemler alanının çeşitliliğinde değişebilir bir ilişkiler ağı olarak iktidar, her an, her noktada, her bağtımda üreyen, her yerden geldiği için de her yerde olan, toplumsal arenadaki karşı karşıya gelmelerdeki stratejik durumlardır.¹⁴ İktidarın her yerden çıkagelmesi ve özgür öznelerin iktidar ilişkileri için bir ön koşul olması analizi Foucault'ya dair eleştirilerin kaynağı olmuştur. En basit ve yaygın soru:

“İktidar her yerdeyse özgürlük yok mudur?” sorusudur.

Özgürlükten söz edemeyeceğimiz ve Foucault'nun biyoiktidar analizi üzerinden baktığımızda bir ilişki olmayan tahakküm durumunun aksine, tersine dönebilirliğe bağlı olarak iktidarın olduğu her yerde direnme de vardır ve tam da bu yüzden direniş iktidar ilişkilerine dışsal bir konumda değildir.¹⁵ Foucault'ya göre özgürlük, bir başlangıç ya da ulaşılacak bir doruk noktası olarak evrensel bir sabit değil, güç ilişkilerine bağlı olarak tarihsel bir olasılıktır ve iktidar ilişkilerinin devamlılığını sağlayan da istencin boyun eğmeyişi bağlamında özgürlüğün ısrarıdır.

¹² Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Fransızca'dan Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, 5. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 66.

¹³ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, 6.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2015, 50.

¹⁴ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 69.

¹⁵ A.g.e., 71.

İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilirler; bu noktalar, iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek yada bir kavga için atılım rolü oynarlar. Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur.¹⁶

Böylece Foucault, bireyleri kurulmuş deneyimlerin öznesi haline getiren ve davranışlar üzerinde bir eylem biçimi olarak iktidar ilişkilerinden yola çıkarak öznenin kurulan bu deneyimlere kendi deneyimi olarak bağlanmasıyla etik¹⁷ olanın sorunsallaştırılmasını gündeme getirir. Bir ethos olarak özgürlük pratiğini ele alışıyla Foucault düşüncesinde yönetimsellik, kişinin kendi ile ilişkisindeki dönüşümlere dayanan bir tarihin analizidir. Foucault'nun ifadesiyle bu çalışma alanındaki temel sorun şudur:

Toplumumuzda bir yerlerde, bir özne olarak bize dair, doğru sayılan, hakikat şeklinde dayatılan ve dolaşıma giren bir dizi söylem mevcutken, kendilik deneyimimiz nasıl oluşur? Veya ne şekilde dönüşür? Özneye dair, dile getirilmesi, bulunup çıkarılması gereken veya halihazırda söze dökülmüş, dayatılmış bir hakikat olduğu kabulü, özne üzerinde nasıl bir iz bırakır?¹⁸

Foucault bu soruyu sorduğu 1980-1981 yılları Collège de France Dersleri'nde öznellik ve hakikate ilişkin düşünceleri üzerinden bu izi "hakikat yararı-hakikat açıklığı" olarak betimler.¹⁹ Bütün analizlerinin insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşı olduğunu belirten Foucault²⁰ düşüncesinde kişinin kendisi ile ilişkisi, kendi tarihsel-toplumsal hakikat örüntüsünden geçmekte, öznellik de bu ilişki dahilinde kurulmaktadır; ancak aynı zamanda hakikatin bıraktığı bu iz, hakikat ile ilişkimizin olumsuzluğunu fark ettiğimiz bir olanağa, bir açıklığa da işaret etmektedir. Foucault iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliği ve soykütüğün sınır tutumu düşüncelerine paralel bir biçimde kendiliğin inşası sürecine işaret etmektedir. Kendi

¹⁶ A.g.e., 74.

¹⁷ Bu çalışmanın ortaya koymaya çalışacağı gibi Foucault "etik" terimini, kişinin kendilik kaygısı çerçevesinde kendini oluşturması ve evrensel bir yasanın ötesinde bireysel bir seçim olarak kullanır ve bu bağlamda elbet de evrensel ahlak teorilerinden ayrı bir etik öznenin eylemlerini ele almaktadır. Foucault'ya göre etik özneyi zorunlu ve evrensel bir yasaya uyumlu davranışta bulunan ahlaksal öznenin ayıran en temel fark, kendi kendisi ile tikel bir kendilik ilişkisi kurmasıdır. Foucault ahlakın; aile, eğitim kurumları ya da kilise gibi aygıtlarla dayatılan değer ve eylem kuralları olarak karmaşık öğelerden oluştuğunu belirtir ve bir ayrıma gider: Buna göre bahsi geçen buyurucu kuralları "ahlaki yasa" olarak adlandırırken, "etik" ise kişilerin kimi pratikler yoluyla kendi kendileri ile kurduğu ilişki, kendilerini bu pratiklerce dönüştürdüğü bir edimdir. Bkz. A.g.e., 132-136.

¹⁸ Foucault, *Hermenötik'in Kökeni*, Fransızcadan Çeviren: Şule Çıltaş Solmaz, Birinci Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 15.

¹⁹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, Collège de France Dersleri 1980-1981, Çeviren: Sibel Yardımcı, Birinci Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, 15.

²⁰ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 100.

zamanındaki özgürlük hareketlerinin “kendiliğin, arzusun, bilinçaltının vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlaktan başkasını” bulamadıklarını ve bu bağlamda ahlaki bir ilkenin yoksunluğu sıkıntısına dikkat çeken Foucault'ya göre²¹, bir davranış biçimi olarak kendimizle ilişkimize dair olan özgürlüğün pratik edilmesi sorunu yine yönetimle, kendinin kendi tarafından yönetilmesiyle ilintilidir.

Böylece Foucault düşüncesinde 1980 sonrasındaki yeni çalışma alanı olarak etik, yönetsellik temelinde kişinin hakikat ve kendisi ile ilişkisini temel alır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde biyoiktidar analizini bu kez cinsellik deneyimi üzerinden analiz eden Foucault, pozitif iktidar ilişkileri analizinde olduğu gibi cinselliğin de yalnızca yasaklama-sansür ve bastırma rivayeti üzerinden okunamayacağına işaret eder. Bu bağlamda Foucault, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren salt ahlakla sınırlı kalmayıp, ussallıkla ilişkisinde de söylemler, bilgi ve çözümlemelerle kuşatılan cinselliğin bilimsel araştırmanın ve sosyal kontrolün odağına yerleştiğini, söylemsel olmayan pratiklere eklenişinde, yani aile, eğitim, tıp, pedagoji ve ruhun yönlendirmesine dek uzanan dağılımında cinsel bilim olarak (*scientia sexualis*) olarak kurulduğunu ve böylece sansür ya da suskunluk değil aksine söyleme kışkırtma coşkusu üzerinden işlerlik gösterdiğini belirtir.²²

Cinsel bilimin temel aracı olarak itiraf pratiğini Foucault'nun erken Hristiyanlığın kendilik tekniklerini analizi ile birlikte okumak, Foucault'nun öznellik ve hakikat ilişkisine dayanan felsefi ethos ile neyi anlatmaya çalıştığını kavramaya olanak sağlayacaktır.

İtiraf Pratiği ve Kendiliğin Feda Edilmesi Olarak Gnoseolojik Kendilik

Foucault için cinsellik deneyimi, delilik, hastalık, suç eğilimlik ya da ölüm gibi diğer deneyimlerden doğru söylemin kurumsallaşması biçimi bağlamında ayrılmaktadır. Söz konusu deneyimlerde özneye ilişkin doğru söylem başkası tarafından (dışarıdan) dile getiriliyorken cinsellik deneyiminde doğru söylem, öznenin kendisinin kendi hakkında oluşturması gereken bir söylem olarak belirir.²³ Bu bağlamda cinselliğe dair hakikati söylemek için düzenlenen cinsel bilimin (*scientia sexualis*) temel yöntemi itiraf pratiğidir²⁴ ve itiraf, orta

²¹ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 196.

²² Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 24-25.

²³ Foucault, *Öznellik ve Hakikat, Collège de France Dersleri 1980-1981*, 17, 18.

²⁴ İtiraf pratiğini neden diğer deneyimler ya da kurumlar üzerinden değil de cinsellik üzerinden değerlendirdiğini de iki önemli noktaya işaret ederek açıklar. Birincisi, kişinin cinsel arzularını analiz etmesi diğer günahlarını analiz etmesinden hep daha önemli olmuştur ve ikincisi cinsel davranışın diğer davranışlara nazaran daha sert kurallara tabi olması ve bu nedenle de bir yandan sözel yasaklamalara ancak aynı zamanda kişinin kendi kendisinin ne olduğunu keşfetmesine ilişkin bir itirafa yani gerçeği söylemek

çağdan itibaren Batı'da hakikat üretiminin ana ritüellerinden biri haline gelmiştir. Foucault'ya göre bireylerin düşünce, arzu ve hayallerini, kişisel zevklerini, aşırılık ve gizli fantezilerini günah çıkartan papaza eksiksiz olarak anlattığı itiraf pratiği, beden ve ruhun her bir yanına sızan biyopolitik örüntüyle, aile, tıp, eğitim vb. ilişkilere dek tüm yaşam alanına yayılmıştır.

Hristiyanlığın itiraf pratiğine dayalı olarak insanların özneleştirilmesi süreci, insanların ruhunda bir hakikat olduğu ve bu hakikatin kişinin söylemleri ve ifşası ile işlerlik gösterdiği düşüncesine dayanmaktadır.²⁵ Foucault'ya göre Batı toplumunda kendiliğin gizil bir hakikat gibi keşfedilip yorumlanması gereken bir metin olarak ele alınması sürecinde erken Hristiyanlık dönemindeki günah çıkarma ibadetleri ve manastır kurumlarındaki vicdan yönetimi uygulamaları dikkat çekicidir.

Erken Hristiyanlıkta günah çıkarma ayinleri, belli bir eylem biçimi değil, günah işlemiş bir Hristiyan'ın kiliseden atılmasına engel olmak için o kişiye yasalaşmış pek çok yükümlülüğün dayatıldığı bir statü problemidir.²⁶ Foucault'ya göre burada kişi, kolektif seremonilerden ve ibadetten çıkarılsa da Hristiyan olmayı bırakmaz. Böylece yaşamının geniş bir süresine yayılan yükümlülükler ve yasaklara boyun eğerek cemaat yaşamını ve statüsünü yeniden elde edebilecektir. Ancak cemaatle uzlaşma sağlandıktan sonra bile pek çok yasaklamaya maruz kalmak bağlamında bu günah çıkarma, günahla ilişkili bir eylem olmaktan ziyade varoluşsal bir statü olarak belirir.

Günah işleyen bağışlanmak istediğinde piskoposa gitmeli ve bunu istemelidir. Hristiyanlığın ilk zamanlarında bağışlanma bir eylem ya da ayin değildi, son derece ciddi günahlar işleyen birisine zorla tahsis edilen bir statüydü.²⁷

Foucault, kişinin bu günah çıkarma sürecinin sonunda cemaat ile uzlaşma amacı geldiğinde, cemaate yeniden kabulü için yaptığı her şeyi ve aynı zamanda sayesinde cezalandırıldığı eylemleri de sergilediği bu kendilik pratiğini "*Exomologesis*"²⁸ olarak değerlendirir. İnançlarının hakikatini toplumsal arenada herkes tarafından bilinir kılmaya dayanan bu süreç, günahın hakikatini

yükümlülüğüne ilişkin olmasıdır. Bkz. Foucault, *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri*, Hazırlayanlar: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, İngilizceden Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Profil Kitap, 2019, 27.

²⁵ William James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşüne Etiğine Doğru*, İngilizceden Çeviren: İsmail Türkmen, 1. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, 286.

²⁶ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 19., 66.

²⁷ Foucault, *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri*, 24., 57.

²⁸ Latinlerin de bir çeviriye başvurmaksızın aynı Yunanca terimi kullandıklarını belirten Foucault *Exomologesis* kelimesinin "gerçeğin fark edilmesi" şeklinde ifade edilebileceğini belirtir. Bkz. Foucault, *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri*, 27., 56.

anlatmaktan ziyade günahkârın varlığını göstermeye dayanmaktadır.²⁹ Kendilik hakikatinin günahkâr olarak bu türden belirişi, “sefil bir görünüşe bürünüp, çile gömleği giyerek, başını ve bedenini külle kaplayarak, yalvararak ve ağlayarak, düzenli olarak oruç tutarak...”³⁰ sahneye konulup dramatikleştirilerek, bir kendilik çilesi olarak gerçekleşir. Bu pratik, toplumsal arena ile yeniden bütünleşebilmek için bireyin günahlarından fiziksel ve dramatik bir biçimde arınışdır ve kişi inananların cemaatine geri dönebilmek için, onu günaha iten bu dünyadan ve tensel arzularından vazgeçebilme iradesini gösterebilmelidir. Bu bağlamda Foucault'ya göre inancından ödün vermektense ölmeyi yeğleyen bir şehitlik anlayışına dayalı *Exomologesis*'te söz konusu olan, kişinin kendinden kopuşu, kendini yok edişidir. Bağışlanmayı istemek yeni bir öznelik oluşturmaktan ziyade günahkârın ölümü kabullenebildiği, yaşamdan ve kendinden bir kopuş halidir.³¹

Foucault, *Exomologesis*'ten sonra erken Hıristiyanlıkta ikinci bir kurumsal alan olarak manastır yaşamındaki vicdan irdelemesi ve itiraf biçimi olarak “*Exagoreusis*” tekniğini ele alır. Bu pratikte, manastır cemaatlerinde yaşamın bütün yanına yayılan ve örneğin keşiş yaşanıp da bir efendi haline geldiğinde dahi efendiye karşı sürdürülmesi gereken daimî bir itaat ilişkisi söz konusudur.

Keşişin hayatında üstadına tam bir itaatkarlık göstermesine dayanan bu temel ve kalıcı ilişkiden herhangi bir kaçış imkanı yoktur... Keşiş her hangi bir şey yapmak için, ölmek için bile üstünün iznini almalıdır. İzinsiz yaptığı her şey hırsızlıktır. Keşişin otonom olabileceği tek bir an yoktur.³²

Burada bir başka önemli nokta da mutluluğun tanrı tefekkürüne dayanıyor olmasıdır. Keşiş düşüncelerini ve kalbini Tanrı huzurunda saf tuttuğundan emin olmalı ve sürekli Tanrı'yı düşünmelidir. Bu bağlamda keşişteki vicdan muhasebesi, kendisini Tanrı'ya adamaktan alıkoyan ruhsal edimleri ve arzuları incelemesine dayanır. Bu kalıcı itaat ve tefekküre dayalı *Exagoreusis* tekniğinde yönetilen kişi sonsuz bir itaat halindedir. Böylece Foucault'ya göre bu pratikte düşüncenin tanrıdan mı yoksa şeytandan mı geldiğini okuyarak bir ayıklama yapılır.³³ Bu ayıklama, ruhta olup bitenlerin sözcüklerle sürekli dışsallaştırılmasının sonucudur. Böylece keşiş, tefekkürü bozan düşünceleri³⁴ ve

²⁹ A.g.e., 59.

³⁰ Cremonesi, Davidson, Irrera, Tazzioli, Lorenzini, *Hermenötiğin Kökeni* içinde *Giriş*, 25.

³¹ Foucault, *Kendini Bilmek Bir Michel Foucault Semineri*, 59.

³² A.g.e., 61.

³³ Foucault, *Ders Özetleri (1970-1982)*, Çeviren: Selahattin Hilav, 2.Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, 122.

³⁴ Bu düşünceler, algılanamaz olan ruhun daimî hareketliliğine ilişkindir. Fikir ile gerçeklik arasında, bir fikrin doğru ya da yanlış olması bağlamında bir hakikat ilişkisi ile meşgul

Tanrı'dan uzaklaştıran çeşitli telkinleri ele almak ve düşüncelerin analitik bir biçimde sürekli olarak söze dökmek zorundadır. Foucault'ya göre bu *Exagoreusis* pratiğiyle kendini sürekli söylem içine sokan özne, kalıcı ve sürekli olarak bir kendi kendini yorumlama göreviyle oluşturulur.³⁵

Hıristiyanlığın ilk zamanlarında öznenin kendisi hakkındaki hakikati söyleme yükümlülüğüne dayanan ve kişinin içsel dünyasının en derinlerine inerek kendini bilme edimini gözetten birbirinden farklı bu iki biçim Foucault'ya göre, kişinin kendi üzerinde bir denetim kurmaktan, kendini yönetmekten ziyade, nefsin köreltilmesi ve kendinden uzaklaşmaya dayanan, yani irade öznesi olmaktan vazgeçerek kendiliğin kurban edildiği aynı amaç ve etkilere sahiptir.³⁶ Bu bağlamda Paras'a göre öznenin yorumbilgisi (kendiliğin hermenötiği), kişinin kendi varlığını dönüştürüp kurması bir yana kişinin kendiliğini reddetmesini gerekli kılmaktadır.³⁷

İlkel Hıristiyanlık döneminin bu iki uygulamasında da öznenin kendisi hakkındaki hakikati ifşa etmesi, kendinden feragat yükümlülüğünden ayrılmış olamaz. Kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz.³⁸

Foucault erken Hıristiyanlıkta aynı amaca, yani kendiliğin feda edilmesine dönük bu iki teknoloji arasında bir salınım olduğundan söz eder ve bu salınımına bağlı olarak Hıristiyanlığın karmaşık bir biçimde gelişim gösteren ve öznenin yorumbilgisine dayalı bu kendilik teknolojisini *Gnoseolojik Kendilik*³⁹ olarak adlandırır.

Foucault, bedenın günah kavramı çerçevesinde ele alındığı, kendilikle ilişkide daimî bir otoriteye bağlılıkla kendini feda etmeye dayanan, hakikat ile ilişkide ise kişinin kendisinin iradesinin söz konusu olmadığı *Gnoseolojik* kendilik karşısında Antik kültürün, kendi yaşamını etkinlikle yönetmeye ve

olunmaz. Zihin ile dış dünya arasındaki ilişki değil, düşüncelerin özüdür söz konusu olan. Bkz. Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 19. 74-79.

³⁵ Foucault, 307. *On the Government of the Living, Lectures at the Collège de France (1979-1980)*, Translated by Graham Burchell, Edited by Michel Senellart, General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana, 1. Baskı, Published by: Palgrave Macmillan, 2014, 307.

³⁶ A.g.e., 309.

³⁷ Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, Türkçesi: Yunus Çetin, 1. Baskı, İstanbul: Kolektif Kitap Yayıncılık, 2016, 186.

³⁸ Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, 82.

³⁹ Foucault "*gnosis*" hareketini doğa-üstü bilginin elde edilmesiyle ruhun özgürleşeceği fikrine bağlı olarak, hakikate erişmede bilme edimine aşırı değer atfeden bir hareket olarak değerlendirir. (Bkz. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France Dersleri 1981-1982*, Çeviren: Ferda Keskin, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, 20).

biçimlendirmeye dayanan kendilik pratiğini "*Gnomik Kendilik*"⁴⁰ olarak okur. Kendiliğin iradi bir biçimde yönetimini aynı zamanda kendiliğin estetik olarak stilize edilmesi fikriyle bağdaştırır ve şu soruyu sorar:

Bana çarpıcı gelen nokta, toplumumuzda sanatın, bireylerle ya da yaşamla değil; sadece nesnelere ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Ayrıca, sanatın özelleşmiş olması ya da artistlerden oluşan uzmanlar tarafından yapılması. Peki ama, herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil?⁴¹

Foucault'nun Antik Yunan'daki kendilik etiği analizini ve *Gnomik* kendilik ile neyi kastettiğini bu soru çerçevesinde düşünmemiz mümkündür. Foucault'nun Antik kültürde keşfettiği, ahlaki söylem ile yaşama pratikleri arasındaki örtüşme olarak *ethos*'tur.⁴²

Ethos, olma ve davranma biçimi demektir. *Ethos*, öznenin olma kipi ve başkalarının çıplak gözle görebileceği bir yapma biçimidir. Bir insanın *ethos*'u, giyiminden, tavırlarından, yolda yürüyüşünden, olaylara tepki gösterişindeki istikrardan, vb. çıkarılabilir. Yunanlara göre, özgürlüğün somut ifadesi budur; özgürlüklerini böyle sorunsallaştırıyorlardı. İyi bir *ethos*'a sahip olan, örnek olarak kabul edilip gösterilebilecek insan, özgürlüğü belirli bir tarzda hayata geçiren biridir.⁴³

Foucault'ya göre bu *ethos* anlayışına eşlik eden bir dizi söylem, kurallar ya da kodlar değil, nesnesi yaşam olan, kurala bağlanmış prosedürleri ile üzerine düşünülmüş ve bu nesneyi (yaşamı) dönüşümden geçirmek üzere bir dolu pratikle donatılmış eylemlerdir.⁴⁴ Yaşam için teknikler (*ekhnai peri ton bion*) olarak bu tutum, yasak-hoşgörü çerçevesinde bir davranış kodlaması değil, belirli bir eyleme halidir. Foucault bu tutumu Yunanlara has öznellik olarak

⁴⁰ Foucault'ya göre Gnôme, öznenin iradesi ile bilginin-hakikatin örtüşmesi anlamına gelmektedir (A.g.e., 51). Pagan kültüründen Antik Yunan ruhani pratiklerine uzanan bu kendilik biçimini *Gnomik Kendilik* olarak ele alır.

⁴¹ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 203.

⁴² Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 139-141.

⁴³ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 228.

⁴⁴ A.g.e., 218.

*Bios*⁴⁵ üzerinden açıklar.⁴⁶ İyi bir davranış kuralına uyumdan ziyade bir varolma tarzına ilişkin olan bu sanata özgü pratiklerde amaç, özneler-üstü ve evrensel birtakım normlara göre davranarak otoriteye uygunluk değil, kendi ile ilişkiye dayanan ve içsel özgürlüğün olanağını sağlayan bir takım davranış kurallarını yaratabilmektir. Böylece Foucault'ya göre bir teknik olarak yaşama sanatı (tekhê tou biou), bu teknik aracılığıyla bireyin kendi başına alıştırmalarla, kendisi üzerinde eylemde bulunarak, belirli bir ontolojik statü -"varoluşun başkalaşımı"⁴⁷ edinmeyi denediği ve bu anlamda kendisi üzerindeki eylemi kadar, başkasıyla ve hakikatle ilişkiyi de içeren bir teknik olarak "biyopoetike"dir.⁴⁸ Bu bağlamda yaşama sanatlarının merkezindeki asıl sorun, nasıl ahlaklı olunacağı, yasaya nasıl uyulacağı değil; nasıl davranılacağına ve kendilikle ilişkiye dayanmaktadır.⁴⁹ Bu ilişki bağlamında Foucault'nun Antikçağ etiğine ilgisinin bir başka boyutu da, varoluşa ilişkin böyle bir kaygı bağlamında kendi ile ilgilenmek olarak *Epimeleia Heautou* (kendilik bakımı) ilkesidir.

Kendilik kaygısıyla insanın basitçe kendisiyle ilgilenmesi kastedilemediği gibi, bundan insanın kendisine yönelik olmayan tüm ilgi ve dikkatinin dışlanması da anlaşılabilir. *Epimeleia heautou*, Yunancada, herhangi bir şey üzerinde çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür.⁵⁰

Foucault'nun Antik Yunan'ın kendilik bakımı (*Epimeleia Heautou*) çerçevesinde varoluş adına duyulan kaygıya dayanan bu ilgisi, *Gnomik* kendilik olarak hazların düzenlenmesi ve kendiliğin yönetimine bağlı bir eylemsellik çerçevesinde açığa çıkar.

⁴⁵ Foucault Yunanlarda yaşama eylemine ilişkin ayrı bir fiil olduğundan söz eder. Bunlardan birisi yaşamak özelliğine sahip canlı olma niteliğini taşımak anlamına gelen *Zên* fiilidir. Öte yandan yaşamı sürdürmek anlamına gelen *Bioûn* fiilinde türeyen *Bios*, nasıl bir yaşam sürdürüldüğüne, yaşamın nasıl yönlendirildiğine, mutlu ya da mutsuz olarak nitelenebilir olmasına ilişkin bir fiildir. Bkz., Foucault, *Hermenötîğin Kökeni*, 33. Foucault'ya göre Yunanların *Bios* ile neyi kastettiklerini tam olarak anlayamamızın iki temel nedeni vardır ki bu nedenler *Gnoseolojik* kendilik ile *Gnomik* kendilik arasındaki ayrıma da işaret eder niteliktedir:

Bir yandan Hristiyanlıkla birlikte bu dünya ve öte dünya ayrımıyla, Yunan *Bios*'una özgü içkin anlam kaybedilmiştir. Öte yandansa bizim için yaşam toplumsal ayrışmalar, meslek ve statü farkları üzerine tanımlanmış olsa da Yunan *Bios*'u ne bu türden bir nitelemeye ne de bu dünya ve öte dünya arası ilişki ya da karşıtlığa dayanmaktadır. Bkz., Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 219.

⁴⁶ A.g.e., 221.

⁴⁷ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 66.

⁴⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 34.

⁴⁹ Foucault'nun Antikçağ ilgisi burada daha da belirginleşmiş olur. Foucault kendi zamanı için yeni bir ahlaki kodlamanın ötesinde bir varoluş estetiği arayışı üzerine düşünmek gerektiğinin altını çizmektedir. Bkz., Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 265.

⁵⁰ Foucault, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, 210.

Etkin Özne: Hazların Düzenlenmesi ve Kendilik Yönetimi

Antik Yunan'da kendilik kaygısının en temel noktası, "yurttaş" olmaya yani siyasi arenada söz sahibi olabilmeye dayanır ki özgürlüğün koşulu da budur. Yine Foucault'nun da belirttiği gibi kişinin kendisi üzerine düşünmesi de siyasi faaliyet ile ilişkilidir.⁵¹ Buna göre, kendi zevklerinin ve arzularının efendisi olamayan, tersine onların kölesi haline gelen bir adam, siyasi bir makamın gücünü kötüye kullanma ve bir tiran olma olasılığını taşımaktadır. Böylece kendine hakimiyet olarak Antik Yunan etiği, siyasi özgürlüğün korunması için pratik bir kaygıya dayanmaktadır.

Foucault'ya göre bu kaygı bağlamında haz pratiklerinin düzenlenmesine ilişkin, Antik Yunan düşüncesinde ahlaksal davranışın ana malzemesi, etik tözü *Aphrodisia*'dır. Bu töz, arzuları, eylemleri ve hazları birbirine bağlayan dinamik bir süreçtir. Bu bağlamda Yunanlar için ahlaksal düşüncenin içeriğini oluşturan ne tek başına arzu ne tek başına haz ya da eylemdir, bu hazlar tarafından nasıl ve ne ölçüde etkilendiğimizdir. Böylece, *Aphrodisia*'lara dayanan ahlaksal tutum yasal bir sistem oluşturmaktan çok, kullanma koşulları ve yöntemleri oluşturmaya dönüktür. Bu beceriyi (*tekhne*) Foucault, gündelik dilde cinsel etkinliği betimlemede kullanılan, ancak aynı zamanda cinsel etkinliği sürdürmede kişinin kendi kendine dayattığı düzeni ve koşullara uygunluğu içeren⁵², doğanın gerekli kıldığı bağlamda hazların kullanımına gönderimiyle, cinsel edimlerin pratiği "*Chresis Aphrodision*"⁵³ olarak ele alır. Foucault'ya göre Yunan etiğinde, doğanın gerekli kıldığı şeyi karşılamaya dönük bu *Aphrodisia*'lar karşısındaki pratik amaç, hazı yok etmek değil, tersine arzuyu uyandıran gereksinim aracılığıyla onu ölçülü bir biçimde canlı tutmaktır.

Foucault, varoluşa dair *Gnomik* bir kendilik etiği, bir varoluş estetiği olarak okuduğu Antik kültürde kişinin kendisi, başkaları ve hakikat ile ilişkisinde kurduğu öznel deneyimini *Ruhanilik*⁵⁴ tanımı ile genişletir. Bu analiziyle Foucault, öznenin hakikate erişmesine izin veren, bunun koşullarını ve sınırlarını belirlemeye çalışan düşünce biçimine felsefe diyorsak, öznenin hakikate erişmek için dönüşümünü sağlayacak olan arayış, pratik ve deneyimlere de *Ruhanilik*⁵⁵

⁵¹ Foucault, *Kendini Bilmek*, 38.

⁵² Foucault, *Ders Özetleri (1970-1982)*, 129.

⁵³ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 154.

⁵⁴ Foucault'nun Antikçağ analizlerinde ve ruhani pratikleri çözümlemesinde sıklıkla referansta bulunduğu Pierre Hadot, Antiklerin ruhani bir alıştırma olarak tasarladıkları şeyin felsefe olduğunu belirtir. Bkz. Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çeviren: Kübra Gürkan, 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, 65. Foucault da düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel bir çalışma olarak felsefenin düşünce yoluyla bir kendilik pratiği olduğuna değinmektedir. Bkz., Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 121.

⁵⁵ Paras Foucault'nun yaşama sanatları ve Antikçağ kültürüne yöneliminde Berkeley'de geçirdiği yılların etkisinden söz ederken ve bu etkinin kuramsal boyutundaki isimleri de ayrıntısıyla incelerken aynı zamanda Collège de France'tan meslektaşısı olan Pierre

diyeceğimizi ve Antik Kültürde, hakikate nasıl erişileceğine ilişkin farklı kiplerdeki felsefi sorgulamaların her daim ruhani pratiklerle iç içe olduğunu⁵⁶ dile getirir.⁵⁷ Bu bağlamda Foucault'ya göre ruhanilik; hakikatin özneye hiçbir zaman doğal bir hak olarak verilmediğini, yani olduğu haliyle öznenin hakikate erişim hakkının olmadığını varsayar. Böylece hakikat, basit bir bilgi edinimi değildir ve hakikate erişebilmek için öznenin kendisini dönüştürüp kendi üzerinde pratikte bulunabildiği bir eylemselliğe bağlıdır.

Hakikat özneye öznenin kendi varlığını söz konusu eden bir bedel karşılığında verilir. Çünkü olduğu haliyle özne hakikate kadir değildir. Bunun, ruhaniliğin tanımlanabileceği en basit ama en temel formül olduğunu düşünüyorum.⁵⁸

Foucault, öznenin hakikate erişebilmek adına, kendi üzerinde uzun bir süre çalışarak, sorumluluğunu kendisinin aldığı Sokrates kaynaklı⁵⁹ geleneğin Klasik Yunan düşüncesine sirayet eden ve zaman içerisinde gerçekleşen bir dönüşüme işaret eden bu hareketi *askêsis* olarak değerlendirir. Foucault'ya göre kendilikle ilişkide, kendi üzerine bir çalışma olarak asetizm⁶⁰, eylemlere yönelik denemeler ve denetimler, gün içinde yaşanmış ve yapılmış olan şeylere dönük bir hatırlama ve muhasebe çerçevesinde kendiliğin bir incelenişi gibi pek çok pratiğe dayanmaktadır.⁶¹ Böylece Yunan düşüncesinde arzuların ve hazların yönetimine dönük *askêsis*'in açılımı, Hıristiyanlıktan farklı olarak, temeldeki bir günahsızlık haline dönme çabasını değil, tek tek bireylerin hazların hizmetinde

Hadot'nun Foucault düşüncelerine etkisine de değinir. Ruhanilik kavramı da, "bireylerin kendilerini keşfetmek yerine kendilerini kurdukları" kendilik pratikleri olarak Foucault düşüncesinde yerini almıştır. Bkz., Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 38. 178-184.

⁵⁶ Foucault'ya göre buradaki tek istisna, felsefi yaklaşımında ruhanilik sorusunun en az önem taşıdığı Aristoteles'tir. Bkz., Foucault, *Seçme Yazılar 3: Büyük Kapatılma*, Çevirenler: Işık Ergüden, Ferda Keskin, 4. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, 199.

⁵⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 20.

⁵⁸ A.g.e., 19.

⁵⁹ Foucault'nun burada Sokrates'i anması Pierre Hadot etkisiyle açıklanabilir. Zira ruhani alıştırmalar çok eski zamanlara dayansa da Batı kültüründeki doğuşu ve etkisi Sokrates ile olmuştur. Bkz., Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 34-35.

⁶⁰ Pierre Hadot, Yunanca *askêsis* kelimesinin düşünce ve iradenin pratiği olarak Hıristiyan çileciliğinden (bedensel ve cinsel bir kısıtlama, yoksunluk hali) ayrıldığını (Kinikler ve Platonculuğun Hıristiyan çileciliğine benzer pratikler taşıdığını belirterek) söyler (A.g.e., 67). Foucault da *askêsis* kelimesini Hadot'nun dikkat çektiği anlamda kullanmaktadır.

⁶¹ Foucault'ya göre bu anlayış bağlamında ahlaksal olarak değerlendirilen her eylem, gönderimde bulunduğu yasayla bir bağıntı taşıyor olsa da, bu eylem aynı zamanda kişinin kendini tanıması, denetlemesi, sınırlaması ve geliştirmesi gibi belirli bir varoluş kipine doğru kendisiyle bir ilişkisi olarak yalnızca yasaya uygun eylemeye indirgenemez. Bkz. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 135.

köleşmemesi için kişinin kendi üzerinde uyguladığı güce dayalı bir özgürlük halidir.⁶²

Foucault için zamanda dinleme aracılığıyla bir öğrenime, ikili bir pratiğe (başkaları ile ilişkiye) dayanan⁶³ bir yaşama sanatı olarak Antik Yunan *Gnomik* kendiliğinde, *Gnoseolojik* kendilikten farklı olarak başkası ile kurulan bu ilişki; usta-çırak ilişkisi içerisinde (bu anlamda bir statü farkına dayanan), çırak ontolojik statüsünü⁶⁴ elde edinceye değin sürecek olan, bir yön verme ve eğitim olarak geçici bir iktidar ilişkisidir.⁶⁵

Böylece Foucault'ya göre, kişinin kendisi ile ilgili hakikati söyleme yükümlülüğü olarak itiraf pratiğinden ziyade, kişinin kendi varlığını yetkinleştirme kaygısına dayalı vicdan muhasebesi ve yönlendirmesi çerçevesindeki gelişimiyle Antik kendilik pratiklerinde yönetim, efendinin tam bir iktidarı ve idare edilen kişinin kendi hakkındaki en küçük sırlarına dek her şeyi ifşa etmesine dayanmaz. Kişinin varlığının dönüşümü ereğine dayalı olarak, dost, hoca ya da efendi ile kurulan ilişki, kesin bir itaate dayalı olmayan, geçici bir süre için yaşamın yönetimini bir başkasına devretmek ve bir dostun önerisini istemeye dayanır.⁶⁶ Kişinin varlığını dönüştürmesine dayanan bu Gnomik kendilik pratiği, özne ve hakikat ilişkisi bağlamında bilgi ve iradenin örtüşmesidir. Foucault bu örtüşmeyi, kendi ve başkası ile ilişki üzerinden Seneca ile örneklendirir. Öncelikle kendi ile ilişkideki ruhani alıştırmaya (vicdan muhasebesi) ilişkin Seneca'nın *De Ira* (Öfke Üzerine) eseri üzerinden alıntılacağı pasaj şudur:

Ruhumuzun övgü ya da kınama almış olması, gizli sorgulayıcı ve denetleyicimizin ahlakımız konusundaki değerlendirmesini yapmış olması durumunda ruhumuz ne kadar da huzurlu, sağlıklı ve kaygısızdır. Bu ayrıcalıktan faydalanır ve her gün devamlı kendime açıklarım. Lamba gözümün önünden çekildiğinde, huylarımı bilen eşim konuşmayı bıraktığında, tüm günü kendimi yeniden

⁶² A.g.e., 173.

⁶³ Foucault'ya göre bu kişi filozof da olabilir herhangi biri de; zira ötekinin statüsündeki bu değişkenlik, bu ikili pratiğin pedagojiye, ancak aynı zamanda ruh yönlendirmesi, politik danışmanlık ya da tıbbi pratikler alanı gibi geniş bir yelpazede gerçekleşiyor olmasından kaynaklıdır. Bkz., Foucault, *Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II, Collège de France Dersleri 1984*, Çeviren: Adem Beyaz, 1.Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, 8.

⁶⁴ Paras da buradaki "ontolojik" durumu, yaşama sanatları ile kişinin kazandığı niteliklerin bir takım kabiliyet ya da erdemler değil, varlığa içkin olarak sükûnet, huzur ve mutluluk gibi vasıflar olarak Foucault'nun deyişiyle "deneyim kiplikleri" olduğunu belirtir. Bkz. Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 38., 172.

⁶⁵ Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, 32-33.

⁶⁶ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri 1977-1978*, 2.Baskı, Çeviren: Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 157.

değerlendirerek geçirir, söylemiş ve yapmış olduğum her şeyi tekrar ederim. Kendimden hiçbir şeyi gizlemem ve hiçbir şeyi es geçmem. Çünkü aşağıdakileri söyleme gücüm, yetim varsa kusurlarımdan neden korkayım ki? "Seni bu kez bağışlıyorum, bunu bir daha asla yapmayacağını kavradın mı? Tartışmada durmadan çok uzun süre konuştun, bundan sonra bilgisiz insanlarla tartışma."⁶⁷

Foucault, Seneca'nın bu kendine düşüncelerinde hukuksal bir dilden (yargılayan-yargılanan) ziyade, kendi kendini denetlediği, geçen günlerini incelediği, eylemlerini ölçüp biçtiği idari bir dil kullandığını belirtir. Foucault'ya göre Seneca, davranış kurallarını doğru bir biçimde uygulamış olmamaktan dolayı hatalarını sıralar ve uygulamak zorunda olduğu kuralları kendisine hatırlatır. Böylece bu anlatıda, öznenin kendisinde saklı olan bir hakikati keşfetmesi söz konusu olmadığı gibi, unutilan şey de öznenin doğası ya da gizil bir yanı değil, öğrendiği davranış kurallarıdır. Dolayısıyla Foucault'ya göre, Hıristiyan itirafında öznenin günahlarını keşfetmek için yasayı belleğinde tutma zorunluluğu karşısında Seneca örneğinde gördüğümüz hatırlama, "temel felsefi ilkeleri etkinleştirmek ve uygulamalarını yeniden düzenlemek amacına yöneliktir".⁶⁸ Foucault'ya göre Seneca'da kendi kendini günlük olarak incelemenin amacı, gün içinde yapılmış olanlarla belirli ilkelere bağlı olarak yapılması gerekenler arasındaki mesafeyi ölçmeye dayalıdır ve ikinci olarak da belirli ilkelere dayalı bu davranış kurallarına dair bilgiyi gelecekte doğru bir biçimde kullanabilmek adına, bilgi ve irade arasında tam bir entegrasyon sağlamaya dönüktür.

Foucault Seneca'nın kendine düşünceleri bağlamındaki vicdan muhasebesi örneğinden sonra, başkası ile (dost, hoca, danışman, efendi vb.) ilişkiye dair örneğini de yine Seneca'nın *De Tranquillitate Animi* (Ruh Dinginliği Üzerine)'sinde genç Serenus'un ruhsal zayıflığı ve zaaflarını itiraf edip, Seneca'dan öneri almak isteği üzerinden verir:

Serenus: Gene de kendimde şöyle bir durumla çok sık karşılaşıyorum (niçin bir doktora itiraf eder gibi, gerçeği itiraf etmeyeyim?), korktuğum ve nefret ettiğim şeylerden ne iyi niyetimle kurtuluyorum ne de onlara yeniden bağımlı hale geliyorum... Ne hastayım ne de sağlığım yerinde... başıma neler geldiğini sana anlatayım: Sen hastalığıma bir isim bulacaksınız.⁶⁹

⁶⁷ Seneca, *Öfke Üzerine*, Çeviri: Cemal Bilge Özşar, Birinci Baskı, İstanbul: Biblos Yayınları, 2020, 161-162.

⁶⁸ Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, 46.

⁶⁹ Seneca, *Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine*, 1. Baskı, Çeviri: Bedia Demiriş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, 81-82.

Foucault şu noktaya dikkat çeker: Serenus'un Seneca'ya anlattıkları, gizli ve utanç verici düşünceler ya da arzuların bir itirafı değildir. Döneminin felsefi yaklaşımında, özgür bir yurttan olabilmek adına, politik yaşam ve zenginlikler alanına ilişkin ahlaki tutuma ilişkindir. Aynı şekilde Seneca'nın argümanlarla ve ikna edici örneklemelerle yapmaya çalıştığı şey de Serenus'un ruhunun derinliklerinde bilinmeyen bir hakikati keşfetmeye çalışmak değil, Serenus'un bildiklerini yaşamına geçirebilmesine yapılan bir katkı niteliğindedir.

Seneca: Bir yerde kendine karşı durmana, bir başka yerde öfkelenmene, bir diğerinde ısrarla üzerinde durmana, artık aştığımız o sertliklere böylece gerek yoktur, fakat şuraya buraya koşuşturan birçoklarının, kendi yolları etrafında amaçsız dolaşan bazılarının zıt yöndeki izlerinden hiç sapmayarak kendine güveninin olması için ve doğru yoldan gittiğine inanman için, en son aşamaya gerek vardır.⁷⁰

Foucault'ya göre Serenus Seneca'ya itirafında felsefi bir yaşam için gerekli olan ahlaki ilkeleri gayet iyi bildiğini göstermiştir ve bu bağlamda Serenus'un ihtiyaç duyduğu, kendi bilmesine eklenen, bu bilgiyi gerçek bir yaşam tarzına dönüştürecek güçtür. Böylece bu örnekte de Hıristiyan *Gnoseolojik* kendilik ile Antik Yunan *Gnomik* kendilik arasındaki derin farkı, öznenin hakikat ile olan ilişkisinde, yani Serenus'un itirafındaki gibi, bilgi öznesi ile irade öznesinin kopuk olmasında görürüz.

Foucault'ya göre Antikçağın değer yargısında belirleyici olan bu dünyada güzel ve mutlu bir yaşam sürdürebilmeye ilişkin kişisel ve estetik bir kaygıya dayanır. Bu kaygı da eylemler ya da saklı arzulardan çok, gerçek gereksinimlerin karşılanmasına yönelik olarak saygın ve ileride hatırlanabilir bir yaşam kurmaya yönelik bir tutumdur. Buna karşın, Hıristiyan ahlakında cinsel davranışa ilişkin etik töz, *Aphrodisia*'larla değil, insan doğasındaki hataya düşüşün nedeni olan arzular alanı ve bu alanın yorumuyla tanımlanıp, kendine hakim olabilme bağlamında bir beceriye değil, yasanın kabulü ve kilise otoritesine boyun eğerek işler. Etik özne de Antik Yunan'da olduğu gibi eylemi gerçekleştiren olarak kişinin nefsine hakimiyeti bağlamında değil, kendinden ve bu dünyadan bir feragatle bekaret çerçevesindeki bir saflıkla değerlendirilir. Bu ayrım bağlamında Foucault, Hıristiyanlıkta haz ve arzuların yok edilmeksizin bir mücadele ve bir sınama oyununa tabi tutulmasının ahlak dışı olarak görülen arzunun varlığını sürdürmesi anlamına geleceğinden kabul edilemez olduğunu dile getirir.⁷¹

⁷⁰ A.g.e., 86.

⁷¹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 165.

Sonuç Yerine

Foucault'nun güncelliğimizin bir ontolojisi ve buna bağlı eleştirel yaklaşımı bağlamında kendilik teknikleri incelemesinde saptadığı en temel nokta, Antik Yunan'da kişinin kendi, başkaları ve hakikat ile ilişkisinde ontolojik kaygısının ve bu kaygıya bağlı olarak da özgürlüğünün pratik bir biçimi olan *Epimeleia Heautou* ilkesinin, Batı kültüründe Hıristiyanlığın *Gnoseolojik* kendilik kültürünün etkisiyle *Gnothi Seuton* (kendini bilmek) ilkesinin merkeze alınmasıyla silinmiş olmasıdır. Bu bağlamda Foucault, Antik Yunan'daki özne ve hakikat arasındaki bu kaygı mevhumunun bilgiye indirgendiği Batı düşünce tarihi eleştirisinde, varoluş boyunca sürekli endişe veren kendilik kaygısının "insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi"⁷² olması gerekliliği bağlamında, *Gnôthi Seauton*'un gölgesinde bırakılmış olan *Epimeleia Heautou*'nun özerkleştirilmesinin önemine değinir.

Foucault'ya göre, kurtuluşun şartını kendini feda etmede bulan Hıristiyan ahlak dünyasının mirası olarak Batı dünyası için kendilik kaygısında huzursuz edici bir şeylerin olmasında ve bu kaygıya dayalı pratiklere pozitif ve ahlaki bir değer yüklemekten uzak durulmasında etkileyici olan pek çok yaklaşımın temel düğüm noktası, kendiyile ilgilenmenin bir tür bencillik anlamı taşımasıdır.⁷³ Ancak Foucault bu kaygının bilgiye indirgenmesinin esas temelini "kartezyen an"⁷⁴ bağlar. 1982 tarihli bir dersinde Foucault bu kartezyen an'ı Descartes üzerinden yorumlar Foucault Descartes'ın Hıristiyanlığın manevi tekniklerini felsefi söylem içerisinde kurduğunu ve kendilik problemine yaklaşımındaki yanılısına unsurunun da Hıristiyanlığın temel kuşkularından biri olduğunu hatırlatır⁷⁵.

Hıristiyan maneviyatında akla gelen her şey konusunda doğan ilk kuşku şudur: Tanıdığım ve tanımadığım ve bilincinde olmadığım fakat varlığını çok iyi bildiğim biri bende yok mudur? Bana bu fikri telkin eden ve durum bu olmasa da doğru ya da açık olduğunu düşünmemi sağlayan biri, yani şeytan var mıdır?⁷⁶

Yine Foucault'ya göre kendi zamanına dek ruhun derinliklerine yönelmiş olan kendilik incelemesini, dış dünya için de geçerli olan bilimsel bir bilginin temelini keşfetmek için kullanan Descartes'la birlikte, Antik kültürde hakikate ulaşmak için kendi kendini geliştirme adına varolan ruhani pratikler ortadan kalkmıştır. Yani Antik kültürde hakikate ulaşabilmek için kişinin kendi üzerinde

⁷² Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, 10.

⁷³ Foucault, *Kendini Bilmek*, 33.

⁷⁴ Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, 18.

⁷⁵ A.g.e., 3-24.

⁷⁶ Foucault, *Hermenötik'in Kökeni*, 107-108.

çalışması ve varlık biçimini değiştirmesi gerekirken, Descartes ile birlikte bilme edimi, bir başka deyişle apaçıklığı yakalamak, hakikate ulaşmanın tek yolu olarak belirlemiştir. Hakikati arayan öznenin, özne olarak varlığını değiştirmeksizin, olduğu haliyle hakikate erişebildiği, yani öznenin hakikate erişiminin koşullarının, bilginin içinden tanımlandığı bu andan itibaren, öznellik ve hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde başka bir çağa girilmiştir.⁷⁷ Bu süreç, hakikate erişimde bilginin özerk bir gelişimini yani irade ve bilginin kopuşunu içerir.

Öznenin kendi varlığını boydan boya kat ederek onun biçimini değiştiren hakikatin, öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin kendi üzerine "dönme etkisi" sayesinde ortaya çıkan o aydınlanma noktası, o tamamlanma noktası, o biçim değiştirme noktası, bütün bunlar artık var olmaz... Bilgi artık sadece bir ilerlemenin sonu bilinmeyen belirsiz boyutuna açılacaktır ...⁷⁸

Bu eleştirel tavrı üzerinden Foucault'yu ruhani pratiklere bağlı, bireyin irade ve eylemselliğine dayanan, varoluşun estetize edilmesi olarak bir stil anlayışıyla Antik Yunan etik pratikleri üzerine düşünmeye sevk eden sürecin sebebinin, onun güncelliğimize ilişkin eleştirel tavrı bir stil olarak ele alması olduğu söylenebilir. Butler'a göre bu tavrı, erdemın nesnel olarak formüle edilmiş kural ya da yasalara uymaktan ziyade, bireysel tercihe bağlı olarak belirli türdeki eylem ve pratiklerin uygulanması ile oluşturulan bir öznellikten söz etmektedir.⁷⁹

Kendilik tekniklerinin çoğunun disipliner yapılarla bütünleşmiş olduğunu, buna bağlı olarak kendilik kültürünün bağımsızlığını yitirdiğini, böyle bir varoluş kaygısının ve bu kaygıya bağlı pratiklerin günümüzdeki yokluğuna işaret eden Foucault'da⁸⁰ bu etik kaygıya dayalı olarak yaşamı estetize etme fikrindeki açıklık, kendilik yönetimi bağlamında kendimizin politikasını inşa etmeye ilişkin bir olanaklılığa ve özgürlüğe işaret ederken aynı zamanda yaşamsal bir pratik olarak felsefe etkinliği üzerine yeniden düşünmemizin yolunu da açar.⁸¹

⁷⁷ Foucault, *Kendini Bilmek*, 21-25. Ayrıca Foucault burada bu dönüşümü tek ve belirli bir tarih ya da Descartes özelinde tek bir kişiye bağlamadığını da ifade eder.

⁷⁸ Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, 22.

⁷⁹ Judith Butler, "What is Critique?", Raymond Williams Lecture at Cambridge University, 2000, 4. <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/744/files/2012/03/butler-2002.pdf>. 25.12.2022.

⁸⁰ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 92.

⁸¹ A.g.e., 143.

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES, (2018), *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, Eski Yunancadan Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- BAŞTÜRK, Efe, (2016), *Gözetimin Soykütüğü, Foucault'dan Deleuze'e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- BERNAUER, William James, (2005), *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, İngilizceden Çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DELEUZE, Gilles, (2019), *Foucault*, Çeviri: Burcu Yalım-Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- HADOT, Pierre, (2012), *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel, (1993), *Ders Özetleri (1970-1982)*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2005), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, Çevirenler: Işıl Ergüden, Osman Akınhay, İletişim Yayınları, İstanbul: İletişim Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2013), *Cinselliğin Tarihi*, Fransızca'dan Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2014), *Doğruyu Söylemek*, İngilizce'den Çeviren: Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2015), *Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France Dersleri 1981-1982*, Çeviren: Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2016), *Cinselliğin Tarihi 4, Tenin İtirafı*, Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2017(a)), *Öznellik ve Hakikat, Collège de France Dersleri 1980-1981*, Çeviren: Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2017(b)), *Hermenötiğin Kökeni*, Fransızcadan Çeviren: Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel, (2018), *Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II, Collège de France Dersleri 1984*, Çeviren: Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT'DA ÖZNELLİK ve HAKİKAT: KENDİLİK BİLGİSİ KARŞISINDA KENDİLİK
KAYGISI
SUBJECTIVITY AND TRUTH IN FOUCAULT: SELF-KNOWLEDGE VERSUS SELF-CONCERN
Canan YARAR

FOUCAULT, Michel, (2019), "*Kendini Biçimlendirme Teknikleri*", (2019),
Kendini Bilmek içinde, 26-67. Hazırlayanlar: Luther H. Martin, Huck
Gutman, Patrick H. Hutton, İngilizceden Çeviren: James Cem Yapıcıoğlu,
İstanbul: Profil Kitap.

FOUCAULT, Michel, (2020), *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Fransızcadan
Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

O'FARRELL, Clare, *Michel Foucault*, (2005), SAGE Publications.

O'LEARY, Timothy, (2002), Foucault, *The Art of Ethics*, New York: Continuum
Books.

PARAS, Eric, (2016), *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*,
Türkçesi: Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap Yayıncılık.

SENECA, (2020), *Öfke Üzerine*, Çeviri: Cemal Bilge Özşar, İstanbul: Biblos
Yayınları.

SENECA, (2015), *Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine*, Çeviri: Bedia
Demiriş, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

ŞAR, Güvenç, (2017), *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logo Üzerine
Yorumlar*, İstanbul: Dergah Yayınları.

İnternet Kaynakları

BUTLER, Judith, (2000), "*What is Critique?*", Raymond Williams Lecture at
Cambridge University, Erişim Tarihi: 25.12.2022,
[https://f.hypotheses.org/wp-
content/blogs.dir/744/files/2012/03/butler-2002.pdf](https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/744/files/2012/03/butler-2002.pdf)

HUIJER, Marli, (2015), "*A Critical Use of Foucault's Art of Living*", *Philosophy and
Social Criticism*, Erişim Tarihi: 14.07.2022,
[https://www.academia.edu/30401792/The_aesthetics_of_existence_in_t
he_work_of_Michel_Foucault](https://www.academia.edu/30401792/The_aesthetics_of_existence_in_the_work_of_Michel_Foucault)

HEIDEGGER VE FOUCAULT'DA VARLIK VE İKTİDAR BAĞLAMINDA MEKÂN

Yıldırım ORTAĞLAN*

ÖZ

Düşünme deneyimimizin mekânla kurduğu bağ yadsınamazdır. Bu bağın anlaşılması çetin bir süreci içerdiğinden mekânların yaşam dünyamızda kapladıkları alanları soruşturmak bize yol gösterebilir. Heidegger'in mekânları ile Varlığın anlamına yönelik soru arasındaki ilişki inşa etmek, ikamet etmek ve düşünmekle birlikte kavrandığında anlamlı olmaktadır. Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğini Varlığı unuttuğundan dolayı eleştirir. Heidegger, yersiz yurtsuzluğun Varlığın unutulmasından dolayı ortaya çıktığını söyler. Ona göre, mekânla özsel bağ kurmak, bununla başa çıkmanın yollarından biridir. Heidegger, inşa etmenin kökeninde yer alan ikamet etmenin unutulmasının mekânla ilişkimizi olumsuz yönde etkilediğini düşünür. Buna karşın, 'Foucault'nun mekânları' iktidar/iktidar ilişkileri çerçevesinde sorunsallaştırıldığında kendini açar. Özellikle, düşünce tarihinde mekân sorunsallaştırıldığında mekânların özellikler üretmek için son derece önemli yerler olduğu görülecektir. Bu bağlamda, Foucault'nun iktidarını anlamının yolu onun mekânlarının duvarlarını nasıl tasarladığını bilmekten geçer. 'Heidegger'in mekânları' 'Foucault'nun mekânlarını' anlamak için araç olarak kullanıldığında panoptikon düşüncesinin hâkim olduğu hapishanenin ve hastanenin dünyasız bir dünya inşa ettikleri görülecektir. Çünkü 'Foucault'nun mekânları' ikamet etmeyi göz önünde bulundurmazlar. 'Foucault'nun mekânları', iktidar ilişkilerinin düzenlendiği yerler olarak özellikler üretmektedir. 'Dünyasız bir dünya' inşa ettiklerinden dolayı iktidar ilişkileri bu mekânlar aracılığıyla sürekliliğini sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, iktidar, inşa etmek, ikamet etmek, mekân.

BEING AND POWER IN THE CONTEXT OF SPACE IN HEIDEGGER AND FOUCAULT WORK

ABSTRACT

The connection between our thinking experience and space is undeniable. Since understanding this connection involves a difficult process, investigating the areas in which spaces surround our lifeworld can guide us. Heidegger's spaces with the question of the meaning of Being make sense when they are considered in its relation with building, dwelling and thinking. Heidegger criticizes the Western metaphysical tradition of thinking for forgetting Being. Heidegger says that the homelessness arises due to the forgetting of Being. According to him, one of the ways to overcome this is the essential connection to space. Heidegger thinks that the forgetting of dwelling, which is at the root of building, negatively affects our relationship with space. On the other hand, 'Foucault's spaces' reveal themselves when problematized within the framework of power/power relations. Especially when space is problematized in the history of thought, it will be seen that spaces are extremely important places for producing subjectivities. In this context, the way to understand Foucault's power is to know how he designs the walls of his spaces. When 'Heidegger's spaces' are used as a means of understanding 'Foucault's spaces', it will be seen that the prison and the hospital which were dominated by the idea of the panopticon built a worldless world. Because 'Foucault's spaces' do not take dwelling into consideration. 'Foucault's spaces' produce subjectivities by being places where power relations are organized. Since they construct a 'worldless world', power/power relations ensure their continuity through these spaces.

Key Word: Being, power, bulding, dwelling, space.

* Dr., E-Posta: yildirim.ortaoglan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5813-1191

Giriş

Düşünme, mekânda ve mekânla kurulan ilişkide açığa çıkar. Mekânla kurulan ilişki hem soruşturulan konuya yaklaşımı değiştirir hem de düşünmenin inşa edileceği zemini belirler. Yaşam dünyamızın merkezindeki evler, hapishaneler, hastaneler, okullar ve tapınaklar varolanlarla nasıl bir ilişki kurduğumuzun göstergeleridir. Bu göstergelerden hareketle kimi zaman soruşturma alanları belirler ve varlığımızın olanaklılığını onlar üzerinden tartışırız kimi zaman ise sahici bir şekilde var olup olmadığımızı belirleyen bu yapıların iktidarın ürettiği söylemin yansıması olduğuna yönelik düşünsel izlekleri takip ederiz.

Bu izlekler eşliğinde, mekânın yaşam ve düşünme üzerindeki etkisi dikkate alındığında Foucault ve Heidegger'in düşünme deney(im)lerinin önemi yadsınamazdır. Her ne kadar iki düşünür kendi yaşamlarını deneyimleme açısından farklı güzergâhta yer alsalar da bu ayrım birinin diğerini anlamak için araç olamayacağı anlamına gelmez. Bir tarafta Heidegger'in 'cehalete'¹ göz yummasının yarattığı Nasyonal Sosyalizm yanılısı, rektörlük deneyiminden sonra pasif politik yaşamı ve muhafazakâr denebilecek bir düşünme yolu seçmesi varken, diğer tarafta Foucault'nun toplumsal özgürlük peşinde pratik yaşamı, politik olarak kendisini solda konumlandırmasının yanı sıra toplumun dışına itilmişlerin, delilerin, eşcinsellerin yanında yer alması vardır.² Ama bu karşıt denebilecek konum 'düşünce deneyini' anlamsız kılmaz. Aksine, Foucault'nun da ifade ettiği gibi kimi zaman çok az kişi fark etse de "düşünme aracı olarak"³ Heidegger'in Foucault üzerinde büyük bir etkisi vardır: "Benim felsefedeki gelişimim tamamen Heidegger'i okuyuşumla belirlenmiştir."⁴ İktidar ve Varlık bağlamında mekân soruşturma konusu yapıldığında hem Heidegger'i hem de Foucault'yu sadece düşünme araçları yapmayı değil aynı zamanda "düşünce deneyinin" malzemeleri olarak ele aldığımızdan dolayı düşüncelerinin karşılaşması deney(im)in nasıl kurulduğuyla ilişkilidir.

Foucault'nun iktidara dair sorunsallaştırmaların merkezinde deliliğin, hastalığın, cinselliğin ve suçun nesneleştirilmesi yatmaktadır. Özneleştirme

¹ Karl Jaspers, 1933'te Heidegger'i ziyaret ettiğinde "Hitler gibi cahil bir adam[ın] Almanya'yı nasıl" yönetebileceğini sorar. Heidegger'in ona cevabı Hitler'in onu nasıl etkilediğinin açık göstergesidir: "Cehalet tamamen önemsizdir (...) siz sadece onun harika ellerine bakın!" Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, Çeviren Ali Nalbant, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008, 335.

² Hubert Dreyfus, "Varlık ve İktidar", *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması* İçinde, Çeviren H. S. Erdem, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014, 216.

³ Michel Foucault, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Çeviren Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019a, 250.

⁴ Michel Foucault, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, 249.

denilen bu tanımlamaların belirli bir mekânda üretildikleriye kuşku götürmez bir gerçektir. 'Foucault'nun mekânları' olarak ifade edilecek bu 'mekânlar', onun bu mekânları yücelttiğini iddia etmez, sorunsallaştırmaların merkezinde mekânların olmadığı bir düşünme deney(im)inin kabul edilemezliğini öne sürer. Sözü edilen düşünme deney(im)i 'iktidarın' ürettiği söylemin karşılığıdır. Özellikle de suçun merkeze alınması ile hapisanenin işlevinin değişmesi arasında kurulan ilişki iktidarın mekân üzerinden nasıl bir yönde hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

Heidegger söz konusu edildiğinde ise 'mekân', Varlıkla kökensel bir ilişki kurmanın yoludur. Heidegger, Batı metafiziğinin unuttuğunu düşündüğü Varlığın anlamının, kimi zaman Anaksimandros'un bir fragmanında, kimi zaman Hölderlin'in bir şiirinde, kimi zaman da *Bir Yunan Tapınağı*'nda açığa çıktığını söyler. Mekân söz konusu olduğunda *Yunan Tapınağı*yla kurulan ilişki ikamet etmenin birliğinde kendisini gösterir. Bunun yanı sıra, Heidegger'in yaşam deneyiminin merkezinde yer alan bir kulübe ya da bir çiftlik evi de kimi zaman mekânla kurulan bağın ikamet etme üzerinden nasıl ele alındığını göstermektedir.

Bu çalışma, bir taraftan Foucault'nun özellikle disiplinci ve biyo-iktidarın mekânla kurduğu ilişkiyle yaşam ve birey üzerinde nasıl bir egemenlik kurduğunu ortaya koyarken, diğer taraftan Heidegger'in Varlığın unutulmuşluğunu mekân ve ikamet etmek kavramları açısından tartışır. Bu tartışmanın merkezinde, Heidegger'in mekâna ilişkin tasavvurlarına 'Foucault'nun mekânlarını' anlamak için anahtar bir rol verir. Bunun yanı sıra, filozofların mekân algısının kimi zaman onların yaşam deney(im)lerini, kimi zaman da politik kararlarını ortaya koyan göstergeler olup olmayacağına dair bir 'düşünce deneyi' sunmaktadır. Bu deneyin arka planında bir çok soru yer almaktadır: Foucault'nun hapisanenin suçu yok etmediği, aksine suçlu ürettiği savının arkasında sözü edilen mekânların inşa etmenin ikamet etmekle bağını dikkate almadan hareket ettiği düşüncesi yatıyor olabilir mi? Panoptikonun sütunları arasına mahkûm edilen suçlunun, delinin, hastanın ve öğrencinin ikamet etmesinin olanağının koşulu nedir? 'Heidegger'in mekânlarını', 'Foucault'nun mekânlarının' karşısına değil, onların anlaşılması için birer araç olarak görmek mümkün müdür? Bu mekânlar, çağımızda yersiz yurtsuzluğumuzu anlamamızın neresinde durmaktadır? 'Foucault'nun mekânları' 'iktidarın'/iktidar ilişkilerinin göstergeleri olurken, 'Heidegger'in mekânları' onun bir dönem Nazi ideolojisini benimsemesinin arka zemininde nerede durmaktadır?

Heidegger'in Varlık Anlayışının Mekânla İlişkisi

Düşünme deney(im)i, kavramların anlam uğraklarında hareket eder. Bu uğrakların peşinde olan düşünür, kimi zaman kavramların bilinen anlamıyla iş görürken kimi zaman da ele alınan sorunun geçirdiği dönüşümleri göz önünde bulundurarak kavramların kökensel anlamının peşinde koşar. Heidegger'in felsefi güzergâhı düşünülünce ikinci yolun bize daha çok şey sağladığı aşikârdır. *Varlık ve Zaman*'ı ya da Heidegger'in bir düşünme deney(im)i olan diğer çalışmalarına göz gezdiren bir okur söylenenin ne anlama geldiğini hemen anlayacaktır.

Heidegger'in mekâna ilişkin analizini ortaya koyan çalışmaları aynı zamanda onun düşüncelerinin 'dönüş'üne (*Kehre*) de eşlik eder. Özellikle, *Varlık ve Zaman*'ın mekân çözümlemesi, Dasein analizi çerçevesinde ele alınır. Buna karşın, "İnsan ve Mekân" temasıyla yapılan konferansta sunulan "İnşa etmek İkame Etmek Düşünmek"⁵, Baden şehrinde sunduğu "... şiirsel biçimde insan mesken tutar" metninin yanı sıra Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'nde yapılan bir ders olan "Şey", onun Nazi rejimiyle kurulan bağından sonra süren derin sessizliğinin ölü toprağını üzerinden attığı ilk çalışmalarıdır. Bu yazılar, hem Heidegger'in düşünsel 'dönüş'ünün ilk çalışmaları olması, hem çağın 'konut sorununa' yaklaşımı, hem de bir yönüyle 'polemik' içermeleri bakımından büyük öneme sahiptir.⁶ Bir heykel sergisinin açılışında sunulan "Sanat-Plastik-Mekân Üzerine Notlar" çalışmasında ise Heidegger, sanat ve sanatçıya, mekânın ne olduğuna, insan ve mekân arasındaki ilişkiye ve plastik sanat olarak heykelle mekân arasındaki bağa odaklanmaktadır.

Heidegger'in sözü edilen metinleri dâhil olmak üzere düşüncesine yön veren temel mesele, 'Varlığın unutulmuşluğu'dur (*Seinsvergessenheit*). Batı metafiziği düşünme geleneğini Varlık Tarihi açısından sorunsallaştıran Heidegger, varolanın Varlık (*Sein*) üzerinde kurduğu egemenliğin insanı yersiz yurtsuzlaştırdığı kanaatindedir. Varlığın anlamının soruşturulmadığı bir dünyanın yazgısı olan yurtsuzluk, Varlık üzerine hesaplayıcı düşünmenin bir sonucudur. Bu durumu aşmanın yollarından biri, kökensel düşünmenin süregittiği bir Varlık kavrayışı geliştirmektir. Heidegger'in Varlığın anlamından Varlığın Hakikatine yol alan düşüncesinin temel gayesi de Varlıkla özsel bir bağ kurmanın patikalarını soruşturmadır. Bu patikalardan biri de kuşkusuz mekânsallık çerçevesinde ele alınabilecek 'Heidegger'in mekânları'dır. Varlığın

⁵ Heidegger, "İNŞA ETMEK, İSKÂN ETMEK VE DÜŞÜNMEK KAVRAMLARI ARASINDA BÜTÜNLÜK OLDUĞU İNANCINI VURGULAMAK İÇİN BAŞLIKTA VİRGÜL KOYMaktan kaçınmıştır." Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, Çeviren Volkan Atmaca, İstanbul: Yem Yayın, 2010, 38.

⁶ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 23.

sedasız sesinin duyulduğu bu mekânlar kimi zaman bir tapınağı gösterirken, kimi zaman Kara Orman'ın açıklığında yer alan bir kulübedir. Heidegger, bu mekânların ikamet etmeyle kurduğu özsel bağı düşünürken yaşam dünyamızda her gün karşılaştığımız birçok yapıyı da soruşturmaya dâhil eder.

Yaşam dünyamızda kimi zaman bir köprüden yürür, kimi zaman yurdun başka bir toprağına yol almak için havaalanını kullanır, kimi zaman da gecenin ışması için bir elektrik santralinin enerjisinden yararlanırız. Söz konusu yapılar diğer bir çok yapıyla birlikte yaşam alanımızın bütününe yayılmaktadır. Bu yayılımın içinde hareket edilen yerler, yarattığı konforla her ne kadar insana hane içinde hareket ediyormuş hissi verse de oralarda ikamet etmenin gerçekleştiğine dair bir işaret bulmak mümkün müdür?⁷ Heidegger, bu soruya başka bir soruyla cevap vermektedir: Mekân Nedir? "Mekânın mekânlaştırarak" belirli alanlar yarattığını söyleyen Heidegger, Kartezyen düşüncenin uzamdan hareketle açıklanan mekân algısını eksik olduğundan dolayı elleştirerek, böylesi bir mekân kavrayışının dünyayı matematiksel şekilde anlamının anahtarı olduğunu dolayısıyla mekânın egzistansiyal anlamını atlayacağını düşünür. Mekânın temelde dünya fenomeniyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyleyen Heidegger, dünyanın mekânda değil, mekânın dünyada olduğunu dolayısıyla mekân-dünya arasındaki bağlantının merkezine dünyasallığı yerleştirmek gerektiğini düşünür.⁸

Bu bağlamda, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in günöbirlik yaşantısı üzerinden mekânsallığın analizini yapan Heidegger, mekânsallığı ilkin dünya-içinde karşılaşılan şeylerin el-altında-olan ve el-önünde-olan durumuyla soruşturma 'nesnesi' yaparken, ikincil olarak kendi varlığını kendine problem eden varolan olarak Dasein'in mekânsallığının analizini yapmaktadır. Bu anlamıyla mekân, fiziksel dünyaya karşılık gelen 'dünya mekânı', alanlar (*die Gegend*) ve Dasein'in mekânsallığı açısından ele alınmaktadır. Yani mekânın hangi anlamda dünyayı tesis ettiği ortaya konur.⁹ Çünkü, Descartes'ın Kartezyen düşüncesi, mekânı uzamdan hareketle kurarak dünyayı mevcut olanların toplamı olarak anlamaktadır. Heidegger ise böylesi bir mekân anlayışının dünyayı mekânda bulunan bir varolan gibi tesis ettiğini dolayısıyla da dünyayı dünyasızlaştırdığını söyler. Yani, yukarda da ifade edildiği gibi, dünyanın mekânda değil de mekânın dünyada olduğunu ortaya koymanın analizini yapan Heidegger, mekânın egzistansiyal anlamıyla nasıl ele alınması gerektiğini

⁷ Martin Heidegger, "İnşa etmek, Oturmak, Düşünmek", Çeviren Olcay Kunal, *Cogito* (1996a): 67.

⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çeviren Kaan H. Ökten, 2.Basım, İstanbul: Alfa, 2018, 177.

⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 162.

soruşturmaktadır. Bunun açığa çıkarılması için ilkin el-altında-olanların *yakınlık* karakterine odaklanılır. Dasein, dünya-içinde-varolma varlık karakteriyle şeylerle hep bir *yakınlık* içindedir. Çünkü, bir şeyle karşılaşmıyor olmam, onu yöremde görmem ve onunla onun ait olduğu mekânda ilgilenmemi gerektirir. Örneğin, bu çalışma hazırlanırken bilgisayarın önümde, kitabın elimin altında, kalemin not defterinin arasında ya da boş bir kâğıdın dosyanın içinde bulunması onların gereç olmaklık karakterini, yani onları *ait oldukları yerde* el-altında kullanmamla anlam kazandığını gösterir. Bu anlamıyla el-altında-olan belirli bir kullanım ilişkisiyle bağlılığında *hazır*dır. Buna karşın bir gerecin el-önünde öylece orada durdurması ve mekânla bir bağ kurmadan anlaşılması, mekânın salt uzamsal olarak düşünülmesindedir.¹⁰

Dasein, bir kabın içindeki su gibi mekânın içinde değildir. Bunu reddetmek, Dasein'in mekânsallığını tamamen bertaraf etmek değildir. Heidegger Dasein'in mekânsallığıyla ilgilenir, yoksa mekânın salt kendisinin onun için bir önemi yoktur. Mekânın belli bir dünya kurmasıyla ortaya çıkan egzistansiyal durumu Heidegger için asıl analiz edilmesi gereken şeydir. Dasein, dünya-içinde-olmaklığı bakımından asli anlamda mekânsaldır. Mekânsallık ise dünya fenomeniyle düşünüldüğünde ve onun zemininde ele alındığında anlaşılabilir.¹¹ Bu bağlamda Dasein'in mekânsallığını ele alan Heidegger, onun 'mesafe-kaldırmaklık' (*Entfernung*) ve 'yönlülük' (*Ausrichtung*) özelliğinden söz eder. Dasein'in mekânsallığının 'mesafe-kaldırmaklık' yönü diğer varolanlarla yakınlık ilişkisi içinde anlaşılmalıdır. Burada yakınlık, ölçülebilir olan belirli bir mesafenin uzaklığını ya da yakınlığını değil, egzistansiyal anlamda yakınlığı ifade eder. Bundan dolayı, bize en yakın görünen aslında en uzak olan olabilir. Heidegger bunu yolda yürürken ayaklarımız altında olan yolun bize 20 adım uzakta olan akrabamızdan daha uzak olabileceğini söyleyerek örneklendirir.¹² Dasein'in yönlülük karakteri ise belirli bir muhitte olmakla zaten onda içerilmiştir. Bu varlık minvaliyle Dasein, sabit olan sağ ve sol yönlerine sahip, el-altında-olanlarla ilgilenmektedir.¹³

Tüm bunlardan hareketle söylenebilir ki, "*mekân ne özne içindedir, ne de dünya mekan içindedir.*"¹⁴ Mekânın bir dünya içinde olduğu ise aşıkâr olmaktadır. Mekân ve dünya ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde Dasein, özü itibarıyla dünya içindedir. Yani, dünya-içinde-olmak varlık minvaliyle Dasein, ikamet

¹⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 163.

¹¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 180.

¹² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 167-171; Erdal Yıldız, *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 156-159.

¹³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 173.

¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 177.

etmektedir. İkamet etmek, Heidegger'in mekâna ilişkin temel yönelimini açıkça ifade ediyor oluşundan dolayı son derece önemlidir.

İkamet Etmek, Tapınak ve Kulübe

Yukarıda işaret edilenler ışığında söylenebilir ki kavramlar, Heidegger için sabit, değişmez ya da görüldüğü gibi değillerdir. Kavramları sahiplenen yol, her zaman aşındırılacak yeni izleklere gebe dir. Burada yürümenin başlıca koşuluysa düşünmenin olanaklarına kendini adamak ve Varlığın yurdunda ikamet etmeye gönüllü olmaktır. Bu bağlamda, Heidegger'in mekân kavrayışını anlamının yolu, onun Almanca *Bauen*, *Wohnen* ve *Denken* kavramları arasında unutulduğunu düşündüğü anlamla iş görmeli, söz konusu kavramların harabelerinde yıkılan duvarları onarmalı, yeniden inşa edilen duvarlarda tuğlaları itinayla yerleştirmeli ve hesaplayıcı düşünmenin alelacele karara varan cezbediciliğinden kendini alı koymalıdır. Bu da ilkin *Bauen* ve *Wohnen* yani inşa etmek ve ikamet etme kavramları arasındaki bağa odaklanılarak yapılabilir.

Heidegger, Almanca *Bauen*/inşa etmek sözcüğünde esas olan 'ikamet etmek' anlamının yitirildiğini düşünür. *Bauen* sözcüğü, 'ikamet etmeyi' işaret ettiği gibi bir yerde nasıl ikamet edileceğini ve ikamet edilecek yer hakkında düşünmeyi de içerir. *Bauen*, *bu* ve *boe* sözcüklerini 'bin' sözcüğüyle ilişkilendirerek bir yerde ikamet etmekle var olmak arasında sahici bir bağ kurulacağını düşünen Heidegger, bu var olma biçimini insanın bir dünya içindeki varlığı olarak tanımlar. Bu bağlamda insan olmak, oturmak/ikamet etmek demektir. Heidegger'in *Bauen* sözcüğünün kökenlerinde gezinmesinin nedeni, bu sözcüğün 'ikamet etmek' anlamının unutulduğunu düşünmesindedir. Unutulan bu anlam, insanın yaşadığı yerle ikamet etme ilişkisi kuramadığının işaretidir. *Bauen* sözcüğünün bu asli anlamı kendisini gizil bir şekilde komşuya karşılık gelen *Nachbar* sözcüğünde saklı tutar. En basit anlamıyla komşumuz *yakınımızda* oturandır. Heidegger, *Bauen* sözcüğünde saklı olan 'bakmak' ve 'yetiştirmek' anlamlarını öne çıkararak onu işlemek, üretmek, gözetmek ve kurmakla ilişkilendirir. Yani en basit anlamıyla inşa etmenin iki yönüne vurgu yapılmaktadır. Bunu yapmasının nedeni, *bauennin* insanın deneyim alanında sahip olduğu önemi ortaya koymaktır. Bu deneyim alanında yitirilen anlam katmanları heybesinde sadece inşa etmeyi taşımıştır. Bunun sonucunda sözü edilen anlam değişikliği ilk bakışta sıradan bir değişim gibi görünse de aslında ikamet etmenin, artık insan varlığıyla ilişkili bir şekilde düşünülmediğini ortaya

koyar: "ikamet etme, hiçbir zaman insan varlığının temel karakteri olarak düşünülmez."¹⁵

Heidegger'in "inşa etmiş olduğumuz için ikamet etmiyoruz, ikamet ettikçe inşa ettik ve inşa ediyoruz, çünkü *ikamet edenleriz*."¹⁶ sözü Sakson dilindeki *wuon* ve Gotik *wunian* (ikisi de ikamet etmek anlamına gelir) ile *buen* sözcüğü arasındaki ilişkiden hareketle anlaşıldığında daha açık olacaktır. Bu bağlamda Gotik *wuon* sözcüğünün 'kalmak', 'ikamet etme' anlamını *wunian*'ın hoşnut, huzurlu olmak anlamlarıyla ilişkilendirerek ikamet etmeyi huzurlu olmaya ve serbest olmaya bağlar. Bu anlamıyla huzurlu olmak özgür olmaktır. Özgür olmak ise korumaktır. Heidegger için korumak, bir şeyi olagelmesine bırakmak yani bir şeyi başta her ne ise o özde süredurmasını sağlamaktır. Böylece, ikamet etmenin niteliği korumak olmaktadır. Sözü edilen korumanın ikamet etmenin temel karakteri olduğu ise kuşku götürmez.¹⁷ Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, 'oturmak/ikamet etmek', 'huzurlu olmak', 'serbest kalmak' ve 'korumak' arasındaki asli bağın görülmesini sağlamaktır. Bu açıdan bakıldığında, bir yerde oturmak belirli bir düzen içinde ikamet etmektir. Dünyayla kurulan ilişki de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Dünyada var olanlarla sahici bir ilişki kurmanın yolu onu korumakla mümkündür. Tüketmek, yok etmek, onu bir birim haline getirerek hesaplayıcı düşünmenin hükmü altında yarar ilişkine indirgemekle yani efendi olmakla ve var olanlarla bir bağımlılık ilişkisi kurmakla ikamet edilemez. Heidegger, sahici bir ilişki kurmanın yolunu ölümlülerin yani insanların ikamet etmeyi kökensel anlamıyla düşünmesinde bulur. Bu yönde Heidegger'in yukarıda adı geçen metinlerde sık sık dile getirilen dörtlüye değinmek gerekir.

Heidegger dörtlüyü (*Geviert*), yeryüzü, gökyüzü, tanrısal olanlar ve ölümlüler şeklinde sıralar. Bu dörtlüde asli olan, biri düşünülürken diğer üçünün de en sade haliyle düşünülenin varlığında olageldiğidir. Bu açıdan yeryüzü, kayaya, bitkiye, hayvana kaynaklık etmesi bakımından bu birliğin diğer üçünün de düşünülmesi koşuluyla hizmet eden taşıyıcısıdır. Gökyüzü, ayın yolu, aydınlığın ve karanlığın geçidi, mevsimlerin değişimidir. Tanrısal olanlar, "tanrının çağrısını getiren habercilerdir." Ölümlüler ise ölümü ölebilenler yani insanlardır. Heidegger, bu anlamıyla insanın ölümü ölebilen tek varolan olduğunu söyler. İnsanlar, yeryüzünün üzerinde, gökyüzünün altında, tanrısal olanların eşliğinde oldukları sürece ölümlü varolanlardır. İnsanlar bu dörtlünün birliğini koruyarak ikamet eder. Korumak, tehlikelerden esirgemektir.

¹⁵ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", In *Poetry, Language, Thought*, Translator Albert Hofstadter, New York: Harper & Row (2001a): 349-350.

¹⁶ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", 350.

¹⁷ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", 350-351.

Heidegger, korumak anlamında ikamet etmeyi 'şeylerin' içinde saklar. Yani, ölümlüler şeylerle ilgilendiği ve şeylerde saklı olan dörtlüyü koruduğu sürece inşa etmenin olanağı mümkündür.¹⁸

"Her şeyden önce ölümlüler olarak insanlar, dünya olarak dünyaya *ikamet ederek* ulaşır."¹⁹ Bu bağlamda, inşa etmenin anlamı varlığında ikamet etmektir. Yani, ikamet etmenin Varlığın temel belirlenimi olduğu yerde inşa etmenin olanağı mümkün olmaktadır. Böylesi bir ifadenin dayanağı, modern inşa etmenin yaşamın öznel deneyimleri ve duyguları göz ardı ederek teknik bir akılla hareket etmesidir. Tapınağın yeryüzü ve gökyüzünün bir olduğu yerde olmasının anlamı ise onun inşa etmek için değil, ikamet etmek için yapıldığını gösterir. Tanrı'nın yeryüzündeki varlığı olan tapınak, huzurun, düzenin ve oturmanın mekânıdır.

Heidegger, bir mekân olarak tapınakta Tanrı'nın mevcut olduğunu söyler. Tapınağın kutsallığında ve sınırında Tanrı'nın yaşama dâhil olması söz konusudur. "Tapınak, doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun yazgısının biçim kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp bir araya getirir. Bu açık ilişkilerin hâkim genişliği tarihsel bir halkın dünyasıdır."²⁰ İnsanın bir yaratımı olan tapınak, doğanın içinde duradurur. Kayaların yamacında kurulan tapınak, tüm ihtişamıyla Tanrı'nın barınağıdır. Bu barınağın sadeliğinde açılan dünyada Tanrı'nın ihtişamı yatar.²¹ Çünkü, tapınağın varlığında, "Eser, kendini taşın kütesine ve ağırlığına, ağacın sağlamlılığı ve esnekliğine, madenin sertliği ve parıltısına, rengin ışması ve karanlığına, sesin çınlamasına ve sözün adlandırma gücüne kendini koyarak, bütün bunları vücuda getirir."²² Böylece tapınak, yeryüzü ve gökyüzünü birbirine bağlayarak ölümlülerle tanrıların birliğinde bir dünya açar. Tapınağın kendini açan dünyasında Varlığın olagelmesi vücut bulur. Ölümlüler olarak insanlar Varlığın bu olagelmesinde düşünmenin kökensel anlamı içinde yersiz yurtsuzluğu aşabilir. Hesaplayıcı düşünmenin egemen olduğu metafizik çağda insanlar (ölümlüler), ikamet etmenin özünde yeryüzü ve gökyüzüyle bağ kuramaz. Yeryüzüne bir üretim aracı gibi yaklaşılmakta, elde edilen üründe gökyüzünün değil, üreticinin her şeyi birim haline getiren ve dönüştüren fikri açığa çıkmaktadır. Böylece "üreticiler artık şeyleri tanrılara değil yalnızca

¹⁸ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", 351-353.

¹⁹ Martin Heidegger, "Şey", Çeviren Erdal Yıldız-Ali Kaftan, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 9 (2006): 162.

²⁰ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, Çeviren Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Basın Yayın, 2014, 37.

²¹ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 38.

²² Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 41.

kendilerine ve üretimin son amacı olarak diğer insanlara ve ürünlerin tüketicilerine sağlamaktadır.”²³

Heidegger'in inşa etmek, ikamet etmek, düşünmekle bağlantılı düşündüğü mekân, yer ve mesken kavramları 'Varlığın anlamı nedir?' sorusuna cevabın bir parçası olarak analiz edilmelerinin yanı sıra "varlığın şeylerin fiziksel dünyasındaki durumunu"²⁴ anlamının da yollarından biridir. Bu bağlamda, insan ve mekân arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurulduğunda Heidegger'in mekân/mekânsallık kavrayışının zemininde, yaşamı boyunca gitmekten hiçbir zaman vazgeçmediği, uğruna Berlin'deki felsefe kürsüsünü reddettiği, Freiburg'a nerdeyse 20 km uzaklıkta Kara Orman'ın yükseklerinde yer alan Todtnauberg'deki kulübesinin²⁵ de olabileceği düşüncesi yakamızı bırakmaz.²⁶ Simon Sadler *Heidegger'in Kulübesi* için yazdığı *Önsöz*'de kulübenin, Heidegger'in Freiburg'da bulunan Rötebuckweg'deki evinden "uzaklaşıp inzivaya çekilmesi, haber vermeden yürüyüşe çıkması, bir pınarın sesi kendisine eşlik ederken düşüncelerini tamamlama kararlılığı"²⁷ sağlaması açısından onun felsefi yaşamında önemli bir yeri olduğunu söyler. Heidegger'in özellikle tekniğin bizi her yerde kuşattığı ve yersiz yurtsuz kıldığı düşüncesinin göstergesi olan metropoldeki evi ('kökünden koparılmış insanlara' ait olan) işaret edilebilirken, Todtnauberg'deki kulübe, Varlığın sedasız sesiyle kökensel bir bağ kurmanın olanağını sağlar. Bu anlamıyla ilki dünyasız bir dünya inşa ederken, ikincisi yeni bir dünya kurar. Bir başka ifadeyle, metropolün mekânı olan ev, inşa etmenin mekanik yönünü ve şeylerle seyre dair bir ilişki kurmanın estetize edilmiş olanağını ortaya koyarken, kulübede seyirlik olan değil, yaşam deneyiminin kendisi, Varlığın olagelmesi deneyimlenir. Burada şehre karşı taşralılığın övgüsü değil, ikamet etmenin Varlıkla kurduğu özsel ilişki açısından bir karşılaştırma

²³ J. Fritsche, "Düzenek, Yahudi Irkı ve Yahudi Soykırımı Üzerine", *Heidegger, Nasyonal Sosyalizm ve Etik* içinde, Çeviren Cansu Akarsu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022, 20.

²⁴ Adam Sharr, *Mimarlar İçin Heidegger*, 28.

²⁵ George Wolff, Heidegger'le buluşmasından izlenimlerini aktardığı kısa yazısında kulübe ve 'İnsan Heidegger' arasında şöyle bir bağ kurar: "Düşünür, İnsan Heidegger'in kim olduğu, 'kulübe'den başka hiçbir yerde daha iyi öğrenilemez." George Wolff, "Ev ve Kulübe: Bir Spiegel Söyleşisinden İzlenimler", Çeviren Erdal Yıldız, *Kutadgubilig Dergisi Heidegger Özel Sayısı* (2015):53.

²⁶ Heidegger'in taşra, kulübe ve felsefe arasında kurduğu ilişki doğanın hükmünün en açık görüldüğü yerde ve kulübenin ışığı altında şu sözlerle dökülür: "Soğuk kış akşamında sert bir kar fırtınası vuruşlarıyla kulübenin etrafında kıyameti kopardığında ve her şey karla kaplandığında ve örtüldüğünde, 'o zaman' felsefenin yüksek zamanıdır. İşte o zaman, felsefenin soruları sade ve önemli olmak zorundadır." Martin Heidegger, "Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?", Çeviren Erdal Yıldız ve Güvenç Şar, *Kutadgubilig Dergisi Heidegger Özel Sayısı* (2015): 33.

²⁷ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, Çeviren Engin Yurt, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, XII.

yapılmaktadır. Yoksa, Heidegger'in de söylediği gibi bizler şehrin en uzağında olan bir köy evinde, televizyonda bir şeyler izlerken zaten evde değilizdir.

Heidegger için felsefe ile mekân (kulübe) arasında bir bağ vardır. Sharr bu bağ, şöyle ifade eder: "Kulübe, Heidegger için 1922 ve sonrasında sürekli bir diyalog partneri olarak kalır. O en çok bu küçük yapının -düşünmeyi ayakta tutan yer- içinde kendisini evinde hissetmiş gözüktür. Kulübenin çevresindeki manzaranın yapısında ve hareketlerinde, onun (Heidegger'in) çalışmasının koşullarının yansımış olduğu görülebilir."²⁸ Çünkü, Heidegger'in kulübesinde "yaşam, bütün saflığı, yalınlığı ve büyüklüğüyle ruhun önüne seriliyor."²⁹ Kulübede öne serilen şey, filozofun yaşamının bir aynasıdır. Temamız açısından bakıldığında ise Kulübe, "Heidegger'in 'oturmak' ve 'yer' üzerine yazılarıyla (...) aynı eksendedir."³⁰ Heidegger, kulübenin çalışmalarına sunduğu ilhamın farkındadır. Hatta, şehirdeki yaşamının düşüncelerinin akışına engel olduğunu söylerken kulübede bulunur bulunmaz "önceki sorgulamalarının bütün dünyası"nın tüm açıklığıyla kendisine görüldüğünü ifade eder.³¹

Hem Heidegger'in kendi yaşam deneyiminden hareketle kulübe hem de 'bir köylünün yaşamını'³² temsil eden çiftlik evi³³ bize yeniden böyle evlerde yaşamamız gerektiğini öğütlemeyi. Bu örneklerden hareketle yapılması gereken inşa etme ve ikamet etmenin yeni bir düzenini düşünmeye yönelik bir çağrıdır. Modern tekniğin kuşatıcılığında zaten 'Heidegger'in Kulübesi'nde yaşamak pek mümkün görünmemektedir. Varlığın sedasız sesinin duyulmadığı mekânın duvarları arasında, ikamet etmek üzerinden kurulabilecek yeni bir inşa etme sayesinde mekânla sahici bir bağ kurulabilir. Böylesi bir mekân, yersiz yurtsuzluğun özü üzerine düşünmenin olanağını sunarak bizi ikamet etmeye çağırır. Çünkü insan, 'herkes'in dünyasında özünü kaybetmiştir. Ve bu özü de ancak Heidegger'in de deyişiyle ikamet etmeyi öğrenmekle aşabilir.

²⁸ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, 7.

²⁹ Heidegger'den aktaran Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, 67.

³⁰ Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, 110.

³¹ Martin Heidegger, "Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?", 33-34.

³² Heidegger, taşrada ikamet eden köylüyü kendisiyle konuşarak halkın arasına karıştığını sanan şehirliyle karşılaştırarak felsefi çalışmanın öznesi konumuna köylüyü yerleştirir: "Ve felsefi çalışma, bir münzevinin tuhaf uğraşı olarak yürütülmez. Felsefi çalışma köylülerin yaptığı çalışmanın tam ortasına aittir (...) Felsefi çalışma doğrudan köylülere ait olanın içinde kök salar." Martin Heidegger, M. "Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?", 33.

³³ Kara Orman'ın çiftlik evi, dörtlünün birliğinde ikame etmeye olanak sağlar. Çiftlik evi, sakinlerinin günlük rutinlerini göz ardı etmeden rüzgârın geliş yönüne, güneşin doğuşuna ve batışına uygun bir şekilde güney yamacına kurulmuştur. Sharr'a göre, Heidegger'in resmettiği çiftlik evi, "ölümlü diyarın sınırlarını çizer". Adam Sharr, *Heidegger'in Kulübesi*, 70.

Öğrenilen ikamet etmenin toprakla ve taşralılıkla kurulan ilişkisi ise özünde bir tehlikeyi barındırmaktadır. Bu bağlamda kimlik, toprakla mitsel olan üzerinden bir ilişki kurularak belirli bir yöreye atfedilmektedir. Toprağın böylesine kutsallaştırılmasının, “toprağa sadakat çağrısının”³⁴, “toprağa sadık kalma”nın³⁵ veya “toprağa bağlılığın”³⁶ arka zemininde faşist ideolojilerin temellerinin üzerinde yükseldiği kan-toprak fenomenleri arasındaki bağ vardır.³⁷ Toprağa kök salmak ve toprak için kendi varlığını feda etmek, faşizmin sunağında ötekiyi kurban etmektir. Heidegger’in romantik taşralılığının nereye varabileceğini gören bu sözler, belirli bir yere aidiyet duymakla faşist eğilimler taşıma arasında bağ kurar. Çünkü, bir toprağın kendisine ait olduğunu düşünmek onun başkasına ait olmadığı iddiasını da içerir. Dolayısıyla bu, kendi yurdunda yabancı olan insan topluluğuna karşı hoşgörüsüzlüğün kaynağını oluşturarak onların zulme uğramasını, sürülmelerini ve kendi yurdu için gerekli görüldüğünde soykırıma uğramasını olumlayan bir ideolojinin yeşermesine neden olur.³⁸ Özellikle, 1945’ten sonra bile Nazizm’in³⁹ ideolojik söylemini içeren *Volk* (ulus, halk) kavramına Heidegger’in taşralılık ya da kırsallıkla birleştirerek yer vermesi, ‘kökene aidiyet’ ‘toprağa ve kana bağlılık’ gibi temaların yer aldığı “Nazizmin hem popüler hem de elit kültürden devralarak geliştirdiği muhafazakâr-popülist söylemleri yansıtıyor gibidir.”⁴⁰

Foucault’nun İktidar Anlayışının Mekânla İlişkisi

Heidegger’in Varlık Tarihi açısından sorunsallaştırdığı düşünsel yolunun geçirdiği dönüş(ümler) göz önüne alındığında odaklanılan temel meselenin “şeylerin nasıl olup da nesnelere dönüşmüş” olduğu tasavvuruyken, Foucault’nun sorunsallaştırdığı şey, “kendiliklerin öznel haline nasıl geldikleri”dir.⁴¹ Foucault açısından düşünüldüğünde öznelliklerin iktidar ilişkileri tarafından kurulduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Yani hastaneye, tımarhaneye, okula, gözlemevine, kliniğe kapatılan hasta, deli ve öğrenci iktidar

³⁴ J. Fritsche, “Düzenek, Yahudi Irkı ve Yahudi Soykırımı Üzerine”, 20.

³⁵ Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, 429.

³⁶ Martin Heidegger, M. “Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?”, 34.

³⁷ Adam Sharr, *Heidegger’in Kulübesi*, 75.

³⁸ Adam Sharr, *Heidegger’in Kulübesi*, 75.

³⁹ Heidegger’in Nazizm ile tartışmalı ilişkisi için bkz. Richard Wolin, *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*, New Haven: Yale University Press, 2023. Guillaume Payen, *Martin Heidegger’s Changing Destinies: Catholicism, Revolution, Nazism*. Translator Jane Marie Todd and Steven Rendall, New Haven and London: Yale University Press, 2023.

⁴⁰ J. Collins, *Heidegger ve Naziler*, Çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2001, 51-52.

⁴¹ Hubert Dreyfus, “Varlık ve İktidar”. *Heidegger Paris’te: Fransızların Heidegger Okuması* İçinde, Çeviren H. S. Erdem, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014, 215.

ilişkilerinin sonucunda belirli öznelliğe sahip olur. Kurulan bu öznellikler, ancak 'iktidar/iktidar ilişkileri' bağlamında düşünüldüğünde anlam kazanır. İktidarı anlamının koşuluysa "mekanlar ve bu mekanların ürettiği özneleri anlamaktan geçer."⁴² Bu bağlamda ilkin, Foucault'nun iktidar anlayışının hangi dönüşümleri geçirdiğine değinilmeli daha sonra da öznelliklerin üretildiği mekânların analizi yapılmalıdır.

Foucault'da 'iktidarın' nasıl bir dönüşüm geçirdiğini anlamak için hükümler iktidarı ya da kralın iktidarını, disiplinci iktidarı ve biyo-iktidarı hangi yönleriyle soybilimsel bir araştırmanın odak noktasına yerleştirdiğini görmenin önemi üzerinde durduğunu kavramak gerekir. Foucault'nun hükümler iktidarı aynı zamanda hukuksal siyasal iktidar olarak da tanımlar. Foucault, hükümler iktidar anlayışının cezalandırma üzerinden nasıl işlediğini on beşinci Luis'e suikast düzenleyen Dameins'in dehşet verici ölümüyle anlatır. Damiens, elleri ve kollarından bağlandıktan sonra bedeninin parçalanması için atlar tarafından çekilir, parçalanmayan bedenine çeşitli işkenceler yapıldıktan sonra yakılarak külleri rüzgâra savrulur.⁴³

Damiens'in ölümü, kralın yaşam ve ölüm üzerinde genellikle ölümden yana taraf olduğu ve kralın iktidarının 'azap çektirme' şeklinde ölüm üzerinden gösterildiği bir sahnedir. Bu sahnenin oyuncularında olan cellat bir kurgunun değil, gerçeğin 'efendisidir'. Cellat aracılığıyla halkın gözü önünde, bedene bir gösteri unsuru olarak sahnede verilen ceza, bir taraftan kralın iktidarını sağlamlaştırırken, diğer taraftan hakikatin ortaya çıkarılmasını sağlar.⁴⁴ Kralın iktidarının sahnelendiği bu gösteride, izleyici olan halkın suçluya verilen cezanın şiddeti karşısında sesini yükseltmesi ise büyük bir kırılmanın gerçekleşmesine neden olmaktadır.⁴⁵ Halkın suçluyla bağ kurması sonucunda suçlunun mahkûmdan kurbanı dönüşümü ceza tekniklerinin yumuşatılmasını zorunlu kılmıştır. Seyirlik olarak sahnelenen ceza yavaş yavaş bedenin tutsaklığına dönüşmüştür. Bedene uygulanan parçalama ve azap çektirme yerini mümkün olduğunca az dokunmaya hatta "bedenin kendisi olmayan bir şeye ulaşmaya" bırakmıştır.⁴⁶ Bunun açıkça görüldüğü stratejiler ise hapsetmek, çalıştırılmak ve sürgün etmektir. Burada amaç, cezayı fiziksel acıdan ziyade

⁴² Elif Ergün, "Foucault düşüncesinde mekan'n politikası -Hapishane ve tımarhane bağlamında-". *Felsefelogos* 50 (2013): 42.

⁴³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2019b, 3.

⁴⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 87.

⁴⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 40-41.

⁴⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 42-43.

suçlunun ya da mahkumunun özgürlüğü demek olan haklarını askıya almaya dönüştürmektir.⁴⁷

Cezalandırmanın bu dönüşümü, hükümler iktidarın yerini disiplinci iktidara bırakmasının nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Sadece bedene değil, aynı zamanda ruha odaklanılmakta, acıdan ziyade disiplin ve dolayısıyla ıslah etme teknikleriyle iş görülmektedir. Disiplinci iktidar, suçlu-ızdırıp ilişkisini bir tarafa bırakıp, suçun suç olmaklık niteliğine, suç teşkil eden olayın ne olduğuna, gerçekleşen suçun sahiciliğine, suç esnasında yaşanan psikolojik durumun ardındaki gerekçelere odaklanmaktadır. Suçlu olarak fail değil, failin o suçu işlemesine neden olan olaylar zinciri önem kazanmaktadır. Sadece yaptırım değil, suça neden olan şeyin ortadan kaldırılması için en uygun çözüm yolunun hangisi olduğunu keşfetmek ve bunun sonucu olarak kesin bir şekilde ıslah etme tekniklerini uygulamak.⁴⁸

Disiplinci iktidar ıslah etmek teknikleriyle, mahkûm ya da suçludaki 'insanlığa' odaklanmaktadır. İnsanlığına odaklanılan beden, siyasallaşmaktadır. İktidar ilişkileri bedeni, ekonomik ihtiyaçları karşılamanın karşılığı olarak damgalamanın, azap çektirmenin değil, belirli bir düzene sokmanın ve bu düzen çerçevesinde bedenin yaşantısının planlanmasında işlemektedir. Beden böylece hem uysal hem de üretken hale gelmektedir. Foucault, bedenin itaatkâr özneler dönüşümüne 'bedenin siyasal teknolojisi' demektedir. Siyasal teknolojinin varlığında iktidarın mikrofiziği işlemektedir.⁴⁹

18. yüzyılın ikinci yarısına kadar etkili olan disiplinci iktidar teknolojisinin yerini ona karşıt olmayan ve onu da içine alan ama diğer taraftan onun teknikleri sayesinde yaşamın her alanına iyice yerleşen yeni bir teknoloji alır. Biyo-iktidar şeklinde adlandırılacak bu yeni iktidar teknolojisi, disiplinci iktidar gibi bedene değil, yaşama odaklanır. Disiplinci iktidarın işlediği anatomo-politik alandan ziyade biyo-politik alanında işler. Yani onun odaklandığı şey, bir tür olarak insan yaşamıdır. Tür olarak insanın "yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen, global bir kitle oluşturması nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir."⁵⁰ Biyo-iktidarın merkez noktasına nüfus yerleşmektedir. Nüfusun artış oranı, yaşam süresi ve hastalıklar biyo-iktidarın düzenleyici yönünün ön planda olduğu alanlardır. 'İktidarın' müdahale alanı bedenden beden-bireye değişmiştir. Lakin biyo-iktidarın biyo-politik alanında nüfus, bedenler çokluğunun siyasal, bilimsel ve

⁴⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 43-44.

⁴⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 54.

⁴⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 64.

⁵⁰ Michel Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, Çeviren Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY Yayınları, 2002, 248.

biyolojik olarak ele alınacak ve ona ilişkin öngörülerde bulunulacak, istatistik tahminler oluşturulacak ve global önlemler alınacaktır. Foucault'nun 'ayarlama iktidarı' şeklinde de adlandırdığı biyo-iktidar, 'yaşamın' merkeze alındığı bir teknolojik mekanizmayla işlemektedir.⁵¹

Foucault'nun Mekânları

Foucault'nun yaşadığı zamanı "mekân dönemi"⁵² olarak tanımlamasının nedeni "Batı deneyiminde mekânın kendisinin bir tarihi" olduğunu düşünmesindedir.⁵³ Bu bağlamda, Foucault'nun 17. yüzyıldan itibaren öznelliklerin kurulması çerçevesinde sorunsallaştırdığı iktidarın mekânlarla kurduğu bağ yadsınamazdır. Çünkü iktidarın bedende, birey-bedende ve nüfusta işlenmesini sağlayan en önemli şey, onun mekânları nasıl kullandığıdır. Hastanenin, tımarhanenin, okulun, gözlemevinin ve kışlanın duvarlarında iktidar ilişkilerinin mekânla ilişkisi görülebilir. Örneğin; *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault, hapishanenin "modern toplumun disiplin tekniklerinin ortaya çıktığı ve geliştirildiği bir mekân" olduğunu detaylı bir dökümünü yapmıştır. Bu dökümün sonucunda da hapishanenin asıl işlevinin suçları yok etmek ve dolayısıyla suçluları ıslah etmek olmadığını, "suçu sorunsallaştırarak suça eğilimlilik adı verilen bir öznel deneyim kurmak ve 'iyi çocuklar'ı bu yeni ve bilimsel olarak tanımlanmış deneyimin içerimlediği normlara göre koşullandırmaktır".⁵⁴

Peki, bir mekân olarak hapishane nedir? Bu mekân inşa edildiği mahkûmlar için bir dünya kurmakta mıdır? Hapishanenin taş duvarları arasında mahkûm ikamet edebilir mi? Mimari bir yapının görünüşü olan hapishane belirli bir görünüme sahip taş yığından fazlaca bir şeydir. Peki, mimari bir eser olan hapishane nedir? Bir yapıya "bu hapishaneye benziyor" dendiğinde sözü edilen ifadeyle ne *söylenmek* istenmektedir? O da hastaneye benzer şekilde bir görünürlük alanı mıdır? Hapishane, cezalandırmanın bir ışık rejimi tarafından yontulmasıdır. Sadece görünürlük değil, görmek de ön plandadır burada. Yani hapishane suçu görmektir: suçun bir mekânda kendini nasıl açığa çıkardığının görünürlük yeridir. Hapishane, gösteren bir yerdir.⁵⁵ Dolayısıyla hapishane,

⁵¹ Michel Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir*, 251-252.

⁵² Michel Foucault, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, 291

⁵³ Michel Foucault, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, 292.

⁵⁴ Ferda Keskin, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar 3* İçinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, 17.

⁵⁵ G. Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, Çeviren A. Baran. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019, 21.

suçun görünür olduğu mekândır.⁵⁶ Hapishane bir 'dünya' kurar ama bu dünyasız bir 'dünyadır'. Mahkûmun yaşamı burada, disiplin tekniklerinin varlığı tarafından çevrelenmiştir. Çevrelenen yaşam, mahkûmun özgürlük tutkusunun karşılığıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde mekânın ikamet etmekle kurduğu 'huzurlu olmak', 'serbest kalmak' ve 'korumak' bağı hapishanenin duvarlarında zaten yitiktir.

Hapishanede olan ayaklanmaların hapishanenin bedenine karşı yapılmasının nedeni inşa etmenin tuğlaları arasında ikamet etmenin harcının olmamasındandır. Foucault, hapishanelerdeki isyanlara yönelik değerlendirmesinde isyanların karşı olduğu nedenler arasında şunları sıralar: "fizik yoksunluğa karşı olan ayaklanmalardır; soğuğa karşı, boğulmaya ve üst üste yığılmaya karşı, sıvası dökük duvarlara karşı, açlığa karşı, dayığa karşı."⁵⁷ Bu nedenlerin yanı sıra mahkumlara uygulanan sakinleştirme, farklı hücrelerde tecrit uygulama, tıbbi hizmetin yetersiz ve kimi zaman farklı amaçlar adına yapılması ve eğitsel hizmetlere karşı da bir ayaklanma söz konusudur.⁵⁸

Dikkatli bir şekilde bakıldığında isyanların karşı olduğu temel şey, bir mekân olarak hapishanenin bedendir. Hapishanenin bedeni mahkûmun bedeni üzerinde öylesine karşı konulmaz bir basınç uygulamaktadır ki, mahkûm varlığının biricik koşulunu hapsedildiği yeri yok etmede görür. Foucault'nun bu bağlamda yapmaya çalıştığı şey, iktidarın bir aracı olan hapishanelerin maddiliğini ortaya koymaktır. Yani amaç, iktidarın 'mekânın bekçileri' olan psikologların, eğitimcilerin ve psikiyatrların ruha ve bedene uyguladığı teknolojilerin bir soruşturmasını yapmaktır. Böylece bedene ilişkin siyasal kuşatmaların tarihi ortaya çıkmaktadır, yoksa hapishanenin tarihi değil.

Peki, bir mekân olarak hastane nedir? Hastane, gösteren bir yerdir. Hastane, neyi göstermektedir? Sözü edilen hastane tımarhane olduğunda gösterilen delilerdir. Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde deliliği sorunsallaştırdığında 17. yüzyılda delilerin görülmesi için yapılan ziyaretlerden söz eder. Bu ziyaretlerde deliler kimi zaman "ilgi çekici hayvanlar gibi" gösterilmektedir.⁵⁹ Hastanenin sahip olduğu görünürlük onun sadece 'gösterge' yönüdür. Çünkü hastane, "deliliği görmenin yeni bir biçimini içeriyor."⁶⁰ Foucault, Ortaçağ ve Rönesans delilik anlayışlarıyla Klasik dönem delilik anlayışını kıyasladığında çok temel bir ayrımla karşılaşır. Özellikle, Ortaçağda her ne kadar farklı dışlama

⁵⁶ G. Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 23.

⁵⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 69; vurgu eklenmiştir.

⁵⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 69.

⁵⁹ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, 229.

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 20.

usulleriyle karşılaşsa da delinin yaşamın içinde olduğunu, buna karşın Klasik dönemde delinin, oyundan, aileden, söylemden dışlanarak hastaneye kapatıldığını söyler. Yani, deliliğin görünürlüğü değişmiştir. Deliler, “yoksullar, serseriler, ıslaha muhtaç”⁶¹ olanlarla hastaneye kapatılmakta, sorgusuz sualsiz belirli bir grupta ilkin mekâna hapsedilmektedir. Her ne kadar görünürde deliye farklı şekillerde davranılması gerektiğine ilişkin seslerin yükseldiği söylene de bunun öyle olmadığını söyler Foucault. Çünkü amaç deliyi, diğerlerinden ayırıp iyileştirmek değildir.

Mimari, görünürlük yeridir. Bir taş yığını olmadan önce onun ortaya serdiği şey, ışığın görünürlüğüdür. Bir bakıma mimari yapı, görünürlükler alanının inşasıdır. Yani, inşa edilen yapı belirli bir görme tarzının karşılığıdır. Bir mekân olarak tımarhane, deliliğin ‘delilik’ olarak görüldüğü yerdir. 17. yüzyılın genel hastanesi incelendiğinde ‘ruh hastalığının’⁶² göz ardı edildiği görülmektedir. Çünkü bu tanımlama ancak psikolojinin var olduğu tıpla mümkün görünmektedir. Bu dönemde hastanenin karanlık ‘hücrelerine’ tıp henüz girmemiştir. Tıp ortaya çıktığında ‘akılsızlık’ bu hücrelere girmektedir. Akılsızlığın akla karşı hapsedilmesi, ‘delilik’ olarak ifade edilen özneliliğin kurulmasındaki ilk adımdır. *Deliliğin Tarihi*’nde delilerin serseriler, tecavüzcüler ya da hırsızlarla aynı yere kapatılmasının nedeni bu kişilere karşı bir bütün körlük değil, 17. yüzyılın görme tarzıdır.⁶³

Hapishane ve hastane görünürlük mekânları olmaları açısından korkunçurlar. Foucault’nun da fark ettiği gibi onların korkunç olmalarının sebebi iktidarla bağlarıdır. Dünyasız dünya olarak ikamet etmeyle bağ kurmadan inşa edilen hastanenin ve hapishanenin tuğlaları arasında “iktidar bizimle konuşur ve bizi görür”.⁶⁴ Bu mekânların bir dünya kurmadan inşa edilmeleri iktidarın görünürlüğü için son derece önemlidir. Çünkü burası hem mahkûmun hem de delinin kurulan özelliklerinin iktidar tarafından onlara verildiği sahnedir. Bu sahenin arkasında hem dönemin mimarisine, hem mekân anlayışına, hem de felsefi düşünmesine yön veren geometrik düzenle inşa edilen panoptikon yer almaktadır. Deleuze, iktidarın taş yığınlarına ‘görmeden görülebilme’ fonksiyonu yükleyerek onları mimari bir yapı şeklinde ortaya koyduğunu söyler.⁶⁵

⁶¹ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 229.

⁶² Ruh hastalığı, beden ve ruh arasında bir ayrımın yapılabildiği bir söylem içinde ancak hastanenin içinde kendine yer bulmaktadır.

⁶³ Gilles Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 21.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 121.

⁶⁵ G. Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, 121.

Bu fonksiyonun merkezinde yer alan bireylerin ıslah edilmesi 'toplumsal ortopedi' çağının habercisidir. Esas amaç ise belirli tekniklerle işleyen denetim aracılığıyla gözetim toplumunun şemasını oluşturmaktır. Foucault için sözü edilen şemayı karşılayan yapının adı panoptikondur.⁶⁶ *Bütünü gözetlemek* anlamına gelen panoptikon, Foucault'yu Bentham üzerinden etkilemektedir. Bu etkinin karşılığı, kendini Foucault'nun Bentham'ı "burjuva iktidarının büyük teorisyeni" tanımlamasında göstermektedir (Foucault, 2019a:140).

Panoptikon hem çağın mimarisini etkilemesi hem de gözetim tekniğinin en iyi örneği olarak görülmesinden dolayı Foucault'nun düşlerini süslemektedir. Sözü edilen düşün cezbediciliği, modern iktidarı anlamının aracı olarak görülmesindedir. Bu aracın sahip olduğu mekanizma kısaca şöyle işlemektedir:

Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, [...] merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür.⁶⁷

Panoptikonda amaç, denetlenenin kendisini denetleyence sürekli bir şekilde gözetleniyor olduğunu düşünmesidir. Bu şekilde, hangi mekânın mekanizmasında iyi işlerse kurumun amacı da o kadar iyi işler.⁶⁸ Panoptikonun geometrik mekanizmasının çarkları gizli olan bir şeyleri gün güzüne çıkarmak için değil, gözetlenenlerin yapacakları şeyleri engellemek için tasarlanmıştır. Gözetlenen mahkûm olduğunda 'öz denetim', okuldaki çocuk olduğunda kopya çekmemek ve uslu durmak, fabrikadaki işçi olduğunda ise işe geç kalmaları, kavgaları ve hırsızlıkları engelleme amaçlanmaktadır.⁶⁹ Buradan hareketle söylenebilir ki, panoptikon farklı kurumlara uygulanma potansiyelini vardır lakin en açık bir şekilde hapisane için düşünülmesinin sebebi, disiplinin mekanizmanın her aşamasında var olması (disiplinin aralıksız olması), bireyin fizik kapasitesini, davranışlarının ıslah edilmesini ve becerilerinin geliştirilmesini sağlayacak en uygun mekân olmasındandır.⁷⁰

⁶⁶ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar III*, Çeviren Işık Ergüden-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, 223-224.

⁶⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 295-296.

⁶⁸ J. Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, Çeviren Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınevi, 2019, 13.

⁶⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 296.

⁷⁰ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 303.

Foucault'ya göre "zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama"⁷¹ olan panoptikonun çarklarında işleyen "görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren" yapısı mahkûmun sürekli görülmesini sağlayan 'mekânsal birimler' oluşturmaktadır. Bu tasarım, geleneksel hücrenin, "kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak" işlevlerinden kapatmayı kullanmaya devam ederken, görünürlüğü ışıktan yoksun kalmaya, teşhir ve sergilemeyi saklamaya tercih etmiştir. Her an gözetmen, öğretmen, doktor veya gardiyan tarafından gözetlenen birey için "görünürlük bir tuzaktır."⁷²

Foucault, panoptikonda işleyen mekanizmadan hareketle çağımızın panoptik çağ olduğunu söyler. Yaşam dünyamızda yer alan mekânların panoptik düzene göre düzenlenmesi gözetlemenin, denetlemenin ve ıslah etmenin hâkim olduğu iktidar ilişkilerinin panoptik bir toplum yarattığı ise kuşku götürmezdir.⁷³ Bu toplumda yasaklama değil, ekonominin geliştirilmesi, üretimin ve kamusal güçlerin artırılması söz konusudur.⁷⁴ Böylesi amaçların gerçekleştirilmesi için mekânların yeri yadsınamazdır. Sözü edilen mekânların görünürlük yerleri olmalarının sebebi, Kartezyen düşüncenin uzamdan hareket ederek anlaşılan mekânın üzerinde hareket etmesidir. Geometrik şekilde tasarlanan panoptikon, dünyasız bir dünya kurmanın yanı sıra insanın yeni olanaklar yaratmasını (mahkûmun, delinin vs.) engeller. 'Foucault'nun mekânları' iktidar ilişkilerinin inşa edildiği, düzenlendiği ve öznelliklerin üretildiği yerlerdir. Dünyasız dünya inşa etmelerinin nedeni, iktidarın zaten böylesi bir mekân kavrayışının içinde hareket etmesidir.

Sonuç

Foucault'nun tımarhane, hastane, hapisane ve okullara ilişkin incelemeleriyle Heidegger'in mekânın inşa etmek, ikamet etmek/oturmak ve düşünmek arasındaki bağı birlikte düşünüldüğünde söz konusu mekânların hesaplayıcı düşünmenin ya da matematiksel düşünmenin üretimleri olarak her şeyin yerlerinin belli olduğu aynı zamanda her birimin delinin, hastanın, mahkûmun ve öğrencinin yaşam olanaklarını dönüştürmek ve onları çeşitli disiplinler aracılığıyla özneleştirmek için inşa edilen yerler olduğu görülmektedir. 'Foucault'nun mekânları' ikamet edenlerin varlığını göz ardı etmektedir. Bu mekânların 'özneleri' olan mahkûm, deli, işçi, hasta ve öğrenci mekânlarda var olan birer 'nesne' olmalarının ötesine geçmemektedir. İnşa

⁷¹ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar III*, 134

⁷² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 296.

⁷³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar III*, 224.

⁷⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 306.

edilen bina, disipline edilecek bedenlerin ehlileştirilmesi için tasarlanmıştır; yoksa 'ikamet edeneler' için ve bir 'dünya' kurmak için değil. Bu anlamıyla disiplinci iktidar ve biyo-iktidarın mekânları dünyasızdır.

Heideggerci perspektiften bakıldığında ise yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve ölümlüler arasındaki bağ düşünülmeden inşa edilen yapılar ikamet etmenin sahici yönünü barındırmaz. Teknik aklın ya da hesaplayıcı düşünmenin sonucu ortaya çıkan mekân algısı, mekânlar ve orada yaşayanlar arasında ikamet etmenin asli yönüyle bağ kuramadığı sürece inşa edilen yapılar ya da binalar mekanik alanlar olmanın ötesine geçemeyeceklerdir. İster Heidegger'in karanlık ormanın yamacında inşa edilen kulübesini, ister Foucault'nun hapisanelerini, hastanelerini ya da okullarını yaşam alanı olarak belirleyelim bu yapıların zemininde betonun karanlık yüzünü değil, ikamet etmenin ve düşünmenin mekânla bağ kurulduğu aydınlık yüzünü gördüğümüzde ancak o zaman mekân ve insan arasında sahici bir bağ kurabiliriz.

KAYNAKÇA

- Bentham, J. *Panoptikon: Gözün İktidarı*. Çeviren Barış Çoban ve Zeynep Özarlan. İstanbul: Su Yayınevi, 2019.
- Collins, J. *Heidegger ve Naziler*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2001.
- Deleuze, G. *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*. Çeviren A. Baran. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.
- Dreyfus, H. "Varlık ve İktidar". *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması İçinde*. Çeviren H. S. Erdem. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.
- Ergün, E. "Foucault düşüncesinde mekan'ın politikası -Hapishane ve tımarhane bağlamında-". *Felsefelogos* 50 (2013): 31-43.
- Fritsche, J. "Düzenek, Yahudi Irkı ve Yahudi Soykırımı Üzerine". *Heidegger, Nasyonal Sosyalizm ve Etik* içinde. Çeviren Cansu Akarsu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Foucault, M. *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çeviren Şehsuvar Aktaş. İstanbul: YKY Yayınları, 2002.
- Foucault, M. *Deliliğin Tarihi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Foucault, M. *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar III*. Çeviren Işık Ergüden-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, M. *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*. Çeviren Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019a.
- Foucault, M. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2019b.
- Heidegger, M. "İnşa etmek, Oturmak, Düşünmek". Çeviren Olcay Kunal. *Cogito* (1996a): 67-76.
- Heidegger, M. *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*. Yayına hazırlayan Hermann Heidegger. St.Gallen: Erker-Verlag, 1996b.
- Heidegger, M. "Building Dwelling Thinking". In *Poetry, Language, Thought*. Translator Albert Hofstadter. New York: Harper & Row (2001a): 141-160.
- Heidegger, M. "... Poetically Man Dwells ...". In *Poetry, Language, Thought*. Translator Albert Hofstadter. New York: Harper & Row (2001b): 209-227.

- Heidegger, M. "Şey". Çeviren Erdal Yıldız-Ali Kaftan. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 9 (2006): 151-165).
- Heidegger, M. *Sanat Eserinin Kökeni*, Çeviren Fatih Tepebaşı. Ankara: De Ki Basın Yayın, 2014.
- Heidegger, M. "Yaratıcı Manzara: Niçin Taşrada Kalıyoruz?". Çeviren Erdal Yıldız ve Güvenç Şar. *Kutadgubilig Dergisi Heidegger Özel Sayısı* (2015): 31-36.
- Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. 2.Basım. İstanbul: Alfa, 2018.
- Keskin, F. "Büyük Kapatılma". *Büyük Kapatılma – Seçme Yazılar 3* İçinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Payen, Guillaume (2023). *Martin Heidegger's Changing Destinies: Catholicism, Revolution, Nazism*. Translator Jane Marie Todd and Steven Rendall. New Haven and London: Yale University Press, 2023.
- Safranski, R. *Bir Alman Üstat Heidegger*. Çeviren Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Sharr, A. *Mimarlar İçin Heidegger*. Çeviren Volkan Atmaca. İstanbul: Yem Yayın, 2010.
- Sharr, A. *Heidegger'in Kulübesi*. Çeviren Engin Yurt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Wolff, G. "Ev ve Kulübe: Bir Spiegel Söyleşisinden İzlenimler". Çeviren Erdal Yıldız. *Kutadgubilig Dergisi Heidegger Özel Sayısı* (2015): 51-53.
- Wolin, Richard (2023). *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*. New Haven: Yale University Press, 2023.
- Yıldız, E. "Heidegger'le Sanat ve Mekân Arasında". *Felsefe Açısından Kültür, Sanat ve Dil Sempozyumu*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları (2011): 367-373.
- Yıldız, E. *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

ROUSSEAU'NUN SİYASAL TEOLOJİSİNİN PARADOKSLARI ÜZERİNE

Serhat Celal BİRDAL*

ÖZ

Bu makalede, Rousseau'nun her siyasal düzenin temelinde bir din olması gerektiğine dair tezini ve dine atfettiği kurucu işlevi, çoğu zaman yapıldığı gibi, onun siyasal kuramının bütünü içerisinde salt bir çelişki olarak işaretlemenin ötesine geçip, onun siyasal teolojisinin paradokslarına giriş yapabileceğimiz verimli bir yorum fırsatı olarak değerlendirmeye çalışacağız. Rousseau'nun bizzat genel olarak dini ve sivil din önerisini bir yararlılık ve işlevsellik zemininde ele alıyor gözüksün bile, kimi zaman okumamızı bizzat Rousseau'ya rağmen gerçekleştirip, onun dine dair tezini, hiçbir siyasal düzenin bir siyasal teoloji inşa etmeden ayakta kalamayacağı varsayımını destekler bir zeminde yorumlamaya çalışacağız. Bu bağlamda, öncelikle, Sözleşme'de öngörülen sivil din önerisinin bir çözümden çok bir problemi ortaya koyduğuna dikkat çekeceğiz. Daha sonra ise Rousseau'nun "genel takdir" ve "genel irade" kavrayışının, Tanrı ve doğa kavramları ile bağlantılı olduğunu göstermeye çalışacak ve onun "doğal teolojisinin" genel koordinatlarını açığa çıkarmayı deneyeceğiz. Makalenin son bölümünde ise, Rousseau'nun siyasal kuramının yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde tezahür eden aşkın boyutunu, Marcel Gauchet'nin "anlam borcu" kavramı aracılığıyla değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Tanrı, siyasal teoloji, Jean-Jacques Rousseau, sivil din, yasa koyucu, anlam borcu.

ON THE PARADOXES OF ROUSSEAU'S POLITICAL THEOLOGY

ABSTRACT

In this article, we will evaluate Rousseau's thesis that there must be a religion at the basis of every political order and the founding function he attributes to religion not just as a source of contradiction within the whole of his political theory, as is usually done, but instead as a fertile opportunity for a new interpretation and introduction to the paradoxes of his political theology. Even though Rousseau himself seems to discuss the civil religion proposal and the religion in general on a basis of usefulness and functionality, we will carry out our reading despite Rousseau himself at times and interpret his thesis on religion on a basis that supports the claim that no political order can survive without building a political theology. In this context, we will first of all point out that the civil religion proposal envisaged in the Social Contract manifests a problem rather than producing a solution. Then, we will try to show that Rousseau's understanding of "general providence" and "general will" is connected with his conception of God and nature, and we will try to reveal the general coordinates of his "natural theology". In the last part of the article, we will try to evaluate the transcendental dimension of Rousseau's political theory, manifested in the legislator figure and his civil religion proposal, through Marcel Gauchet's concept of "debt of meaning".

Keywords: God, political theology, Jean-Jacques Rousseau, civil religion, , the legislator, debt of meaning.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Beşevler/Ankara/Türkiye.
E-posta: serhat.birdal@hbv.edu.tr, serhatcelalbirdal@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2653-5313

Makalenin geliş tarihi: 27.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 10.11.2023

Submission Date: 27 September 2023
Approval Date: 10 November 2023

Giriş

Modern siyasal düşünce geleneğine dair en yüzeysel varsayımlardan biri, bu geleneğin düzen kurma ve koruma meselesini katıksız bir seküler zeminde ele aldığı ve bağlantılı olarak dine ya denetlenmesi ya da geride bırakılması gereken bir dinamik ve referans kaynağı olarak yer verdiğidir. Modernliği çizgisel ve geri dönüşsüz bir sekülerleşme ve dinin dışına çıkma süreci olarak kabul eden bu varsayım, devlet-siyaset ile din-inanç arasında katı bir ayrışma ve hatta uzlaşmaz bir karşıtlık ilişkisi öngörür. Oysa Aydınlanma ile de pekîşen bu yanılığın aksine, modern siyasal düşünce içerisinde pek çok filozof tarafından dine, siyasal bir düzen inşasında kurucu ve hayatî bir rol atfedilmiştir. Örneğin pek çok yorumcu tarafından siyasal düşüncenin sekülerleşmesinin ilk temsilcilerinden biri addedilen Machiavelli (1469-1527), bir kurum olarak Kiliseyi ve Hıristiyanlığın o dönemki kavranışını sert bir şekilde eleştirse de, özellikle Romalıların pagan dinleri üzerine yazdıklarında, dinin siyasal birliğin kurulması ve korunması açısından olmazsa olmaz bir yararlılık taşıdığına altını kalınca çizer: “Roma tarihini iyi değerlendirenler, dinin, orduları komuta etmek, plebleri canlandırmak, insanları iyi tutmak, kötülük peşinde koşanları utandırmak için ne kadar işe yaradığını görür...”¹ Bu düşünürler arasında dinin siyasal bir düzenin inşasında ve korunmasında taşıdığı kökensel role en açık ve kesin vurguyu yapanların başında, bugün katı bir laiklik anlayışının savunucularının da başat esin kaynaklarından biri olan Jean-Jacques Rousseau’dur (1712-1778): “Hiçbir halk din olmadan varlığını sürdürmemiş ve sürdüremezdir; bir dine sahip değilse bile, ya yeni bir tane yaratacak ya da yok olacaktır”.² Rousseau, takipçileri tarafından yeteri kadar vurgulanmasa da, siyasal düzenin ve yasaların kökenini son kertede “genel irade”nin ötesinde Tanrıya ve dine yerleştirmekle kalmamış, *Toplum Sözleşmesi* eserinin sonunda, mevcut dinlerin yanında yurttaşları siyasal bedene bağlayacak bir “sivil dinin” yaratılmasını önermiştir.

Pek çok Rousseau okuru ve yorumcusu tarafından Rousseau’nun genel olarak din hakkındaki mülahazaları ve özel olarak da sivil din önerisi, onun öngördüğü devletin birliğini tahkim edecek araçsal, pekiştirici ve “ek” bir kaynağa indirgenerek önemsizleştirilmiştir. Daha seküler ve Aydınlanmacı bir yorum ise, sivil din önerisini Rousseau’nun insan özgürlüğünü gerçekleştirme arayışında eksantrik ve acınası bir muğlaklık, tutarsızlık, çelişki kaynağı olarak kodlayarak dolaylı olarak ihmal etme yoluna gitmiştir. Gerçekten de

¹ Niccolò Machiavelli, *Discourses On Livy*, çeviren. Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, 1. Baskı, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, 87.

² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, çeviren. Judith R. Masters, New York: St. Martin’s, 1978, 195.

Rousseau'nun dini siyasal düzenin kökenine yerleştirmesinde, ilk bakışta, *Sözleşme*'nin geneline yayılmış olan kuramsal sistematığı açısından bir açmaz belirliyor gibidir: Bir yandan, varoluşunu *yalnızca* sözleşme aracılığıyla üyelerinin birleşmesine borçlu olan bir egemen varlık ya da siyasal beden tasarlanırken, öte yandan, her siyasal bedenin ancak Tanrıya ve dine yaslanarak varoluşunu sürdürebileceği ya da bir “ruh kazanabileceği” öne sürülür. Rousseau'nun öngördüğü egemenlik, bir yandan, Hobbes'unkinden farklı olarak, yurttaşların oluşturduğu siyasal bedenden ayrı hiçbir dışsal kurumda, kralda, mecliste vs. temsil edilememesiyle, Critchley'nin isabetli tespitiyle, “genel iradenin can verdiği siyasal gövdenin tam anlamıyla kendisiyle baş başa olmasıyla” karakterize olur ki³ bu da onun siyasal düzen anlayışının salt içsel ve içkin bir düzlemde oluşturulduğunu gösterir. Yine de, paradoksal biçimde, bu kendine referanslı içkin siyasal bedenin oluşumu ve istikrarı, Rousseau'nun dinin konumuna dair genel tespitleri ve özel olarak da “yasa koyucu” ve sivil din meselesinde gördüğümüz gibi, ancak aşkınlığa doğru bir sıçrayışla mümkün gözükmektedir. Öyle ki, bu savı sözgelimi Critchley'nin tespitinde olduğu gibi kendi mantıksal sonuçlarına vardırığımızda, yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde Rousseau'nun siyaset kavrayışının “transandantal olasılık koşulu”nu bulmak da olası gözükmektedir.⁴ Peki Rousseau'nun ya önemsizleştirilen ya da onun siyasal kuramının organik bir parçası olarak görülmeyip salt dışsal ve araçsal bir ek kaynağa indirgenen din referansı ve sivil din önerisini basitçe bir tutarsızlık ya da kuramsal çelişki meselesi olarak işaretlemenin ötesinde nasıl yeniden yorumlayabiliriz? Rousseau'nun siyasal kuramının barındırdığı ikili (hem içkin hem de aşkın) moment siyasette dinin yeniden önem kazandığının varsayıldığı bir dünyada siyaset-din ilişkisi üzerine bize ne söyler?

Siyasetin, doğası gereği, dünyevi ya da dinsel bir inanç ve kutsallık boyutu olmadan kendini yeniden üretemeyeceğini varsayacağımız bu makalede, Rousseau'nun dine atfettiği kurucu işlevi salt bir çelişki olarak işaretlemenin ötesine geçip, onun siyasal teolojisinin paradokslarına giriş yapabileceğimiz verimli bir yorum fırsatı olarak değerlendirmeye çalışacağız. Her ne kadar bizzat Rousseau genel olarak dini ve sivil din önerisini salt araçsal bir bağlamda ele alıyor gözükse de, kimi zaman okumamızı bizzat Rousseau'ya çevirip, onun her siyasal düzenin kökeninde bir din bulunması gerektiği önermesini, hiçbir siyasal düzenin bir siyasal teoloji inşa etmeden ayakta kalamayacağı varsayımını destekler bir zeminde yorumlamaya çalışacağız. Bu bağlamda, öncelikle, *Sözleşme*'de öngörülen sivil din önerisinin tam olarak neye karşılık geldiğini

³ Simon Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, çeviren. Erkal Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Metis, 2013, 66.

⁴ Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, 77.

netleştirmeye çalışacağız. Daha sonra ise Rousseau'nun "genel takdir" ve "genel irade" kavrayışının, onun birbirinin yerine geçecek biçimde kullandığı Tanrı ve doğa kavramlarına başvurmadan tam olarak anlaşılamayacağını önereceğiz ve onun "doğal teolojisinin" genel ilkelerini serimlemeyi deneyeceğiz. Makalenin son bölümünde ise, Rousseau'nun siyasal kuramının yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde tezahür eden aşkın boyutunu, Marcel Gauchet'nin "anlam borcu" kavramı aracılığıyla değerlendirmeye çalışacağız.

Sivil Din⁵: Çözüm mü problem mi?

Rousseau, Voltaire'e (1694-1778) yazdığı ve onun Lizbon depremi (1755) üzerine kaleme aldığı şiiri üzerinden "ilahi takdir"i tartıştığı 1756 tarihli bir mektubunda, her devletin birliğini ve iç barışını korumak için yasalar yoluyla bir "ahlaki kod ya da bir çeşit sivil inanç ikrarı" (*a kind of civil profession of faith*) empoze etmesi gerekliliğini vurgular.⁶ Yerleşik ahlaki kuralların ötesinde böyle bir kod ya da ikrara, negatif düzlemde, toplumun temellerini sarsacak mevcut dinî fanatizmlerin ve hoşgörüsüzlüğün önünü alabilmek, pozitif düzlemde ise yurttaşların devlete bağımlılığını pekiştirmek için ihtiyaç duyulur. Bu kod ya da "toplumsal aksiyomlar" mevcut dinlere inanmasa da her yurttaşı bağlayacaktır. Böylesi bir kodun ya da ikrarın aksiyomlarını oluşturabilme girişimini üstlenebilmekle, "insanlığa en yararlı kitap" oluşturulmuş olacaktır. Rousseau'ya göre, Voltaire de, o mahir ve şiirsel kalemiyle, yurttaşların "kalplerine çocukluklarından itibaren aşılacak insanlık ve nezaket duygularını" konu edinen bir "yurttaş ilmihali" kaleme almakla bu görevi yerine getirebilecek pek az kişiden biridir.⁷

Rousseau, Voltaire'i beklemeden, *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'de hem böylesi bir ilmihalin genel dogmalarını bir miktar açıklığa kavuşturacak hem de bu kodu ya da ikrarı bir "sivil din" önerisi olarak formüle edecektir. *Sözleşme*'nin 'kapanışında' karşımıza çıkan "sivil din" başlıklı bölümde Rousseau, öncelikle, pagan dinlerin ve Hıristiyanlığın toplumun siyasal kaynaşmasının sağlanması

⁵ Bu çalışmada sivil din kavramını Rousseau ile sınırlı olarak ele alacağız. Sivil dinin, aynı adla olmasa da hem Rousseau'dan önce önerilen biçimlerini hem de kavramı 20. Yüzyılda Amerikan toplumu örneğine uygulayarak popülerleştiren Robert Bellah'ın kullanımını tartışmamızın bütünlüğünü korumak adına kapsam dışı tutacağız. (Bellah'ın "Amerikan sivil dini" kavramlaştırmasının kapsamlı bir tartışması için şu iki kaynağa başvurulabilir: C. Travis Webb, " "Otherworldly" States: Reimagining the Study of (Civil) "Religion", " *Journal of the American Academy of Religion* 86, no 2, (2018): 62-93; Michael Angrosino, "Civil Religion Redux", *Anthropological Quarterly* 75, no 2, (2002): 239-267.)

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, çeviren. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 245.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, 246.

açısından ortaya çıkardıkları ayrıştırıcı dinamiklerin tarihsel bir resmini sunar. Daha sonra ise, hangi biçimleri ve veçheleri ile bir siyasal bedenin yararına ya da zararına olacağı sorusunun izini sürmek için, dini, “insanın dini”, “yurttaşın dini” ve “rahip dini” olarak üçe ayırır. Her üç dinin de insanları bir öte dünyaya bağlamak suretiyle dünyevi iktidardan uzaklaştırıp pasifleştirme ya da ulusal yurttaşlığı tamamen bir dinsel kimlik haline getirerek insanları bağnazlaştırma ve öteki uluslara ve inanmayanlara karşı zorbalığa sevk etme gibi sakıncalarını sıralayan Rousseau, yine de “her yurttaşın, görevini sevmesini sağlama” konusunda dinin vazgeçilmez bir işlev üstlendiği hususunda kararlıdır. Bu işlevi ise yalnızca “az sayıda, açıklamalara ve yorumlara gerek bırakmayacak denli sarih” dogmalara ve aksiyomlara sahip bir sivil din görebilecektir.⁸ Sivil dinin dogmaları gerçekten de az sayıdadır: “Güçlü, akıllı, iyiliksever, öngörülü ve verici bir yüceliğin varlığı; öbür dünya; doğruların mutluluğu, kötülerin cezalandırılması; toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığı” ve negatif düzlemde de hoşgörüsüzlüğün yasaklanması.⁹ *Emile*'de yer alan “Savoia'lı Rahip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması” başlıklı bölümde sivil din fikrine esin kaynağı olduğunu söyleyebileceğimiz inanç düzeneğinin bir miktar daha sarih bir resmini bulabiliriz. Rousseau'nun kurgusal rahip yardımcısına göre, bir inanç ikrarının dogmaları, sırasıyla, bir iradenin bütün evrene hareketini verdiği ve doğayı canlandırdığına, “hareket eden maddenin” belirli yasaları olduğu, dolayısıyla bütün evrenin temelinde bir zekâ ya da tasarımın yattığına ve nihayet “insanın eylemlerinde özgür [olduğu] ve böyle olmakla maddesiz bir tözle canlandırıldığı”na, başka deyişle özgürlüğüne zemin sağlayacak bir ruha sahip olduğuna dair kabullerdir.¹⁰ Hem inanç ikrarının hem de sivil dinin dogmalarının bu denli basit oluşu, Rousseau'nun dini salt yurttaşlığı ilgilendiren tarafıyla ele alıyor gözükmesindedir. Rousseau için bir yurttaşın aslında neye inandığı değildir sorun olan¹¹: “Bunlar dışında herkes canının istediği görüşe sahip olabilir ve bunlar egemen varlığı ilgilendirmez”.¹² Orhan'ın da belirttiği gibi¹³, Rousseau sivil dinin öneminin uhrevi değil dünyevi

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 205.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 206.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çeviren. Yaşar Avunç, 1. Baskı, İstanbul: İş Bankası, 2009, 445-462.

¹¹ Rousseau, D'Alembert'e tiyatronun yarar ve zararları üzerine bir mektubunda bu noktayı yeniden vurgular: “Efendim, insanların inançlarını yargılamayı Tanrıya bırakalım ve onların eylemlerini yargılayalım”. Jean-Jacques Rousseau, *Politics and The Arts Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, çeviren. Allan Bloom, New York: Cornell University Press, 1968, 14.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 205.

¹³ Özgüç Orhan, “Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no 3 (2013): 12.

olduğunu bilhassa vurgulamıştır. Bütün bu dogmalar ancak “insanların toplumsal uyumuyla ilgili” ilkeler olarak birer yasa maddesine ve yurttaşlık ödevine dönüştüğü için geçerlilik kazanacaktır ve bunlara karşı gelmek ya da “bunlara inanmıyormuş gibi davranmak”, dine ya da Tanrıya karşı küfür işlendiği için değil, yasalara karşı gelindiği için ceza konusu olacaktır. Rousseau'nun bu konuda öngördüğü cezalar ise beklenmedik derecede şeditir. İronik bir biçimde, dinlerden kaynaklanan hoşgörüsüzlüğün önüne geçmek için devreye sokulan sivil dinin dogmalarına karşı gelmek, ölüm ve sürgünle cezalandırılmak gibi epey hoşgörüsüz sayılabilecek bir akıbete uğrayacaktır.¹⁴

Rousseau'nun hızlıca ve tek tek üzerinde durmadan sıraladığı sivil din dogmalarına dair biçimsel olarak ilk sorgulanması gereken husus, bunların kendi aralarında mantıksal bir devamlılığa ve bütünlüğe sahip olup olmadığıdır. Akıllı, güçlü, iyiliksever bir yüceliğin ya da Tanrının varlığının kabulü, bir öbür dünya inancını ve iyilerin ödüllendirilip kötülerin cezalandırılacağı fikrini beraberinde getiriyor gibi gözükse de (ki bu üçüncü dogmada da Rousseau ödüllendirilme ve cezalandırılmanın bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacağını belirtmez), bu üç dogmadan “toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığı” fikrine nasıl ulaşılabileceği açık değildir. Bu noktada, Rousseau'nun sivil dinin kendi içindeki hakikatinden çok, siyasal beden için taşıdığı kullanışlılığa ve yarara odaklandığından, dogmalar arasındaki mantıksal tutarlılık ve devamlılık meselesini es geçtiğini düşünebiliriz. Sivil dine dair daha önemli bir husus ise onun gerçekten bir din olarak kavranıp kavranamayacağına dairdir. Beiner'in de işaret ettiği gibi¹⁵, Rousseau, her devletin temelinde bir din olması gerektiğinden dem vururken yoğun, hayatın her alanını kapsayan ve adama gerektiren “gerçek” bir dinden söz ediyor gibidir; oysa sivil din dogmalarının formüle edildiği paragrafta soyut, “hayaletimsi”, esasına ve hakikatine girilmeyen, “aydınlanma tarzı” bir “hoşgörü dini” ya da yurttaşlık ahlakının genel ilkeleri ile karşı karşıyayızdır. Peki siyasal düzenin temelinde yer alan hangisidir? Eğer ikincisi olduğunu varsayarsak, hızlıca formüle edilmiş bu genel ilkelerin siyasal düzeni ayakta tutabilecek kadar güçlü olabileceğini söyleyebilir miyiz?

Yine de bu aksamaların berisinde esas soru, Rousseau'nun siyasal bedeni ayakta tutabilmek için neden bir dine ihtiyaç duyduğudur. Bu soruyu layıkıyla yanıtlayabilmek için, her ne kadar Rousseau basitçe bir yararlılık ve kullanışlılık

¹⁴ Diane Fourny, kurban mekanizmasını inceleyen antropolog René Girard'dan esinle, Rousseau'nun sivil dinin dogmalarını ihlal etmeye yönelik önerdiği bu sert ve kanlı “çözümün”, dinin günah keçisi yaratma mekanizması ve şiddetin siyasal birliğin örgütlenmesindeki rolü bağlamında anlam kazanabileceğini savunuyor. Diane Fourny, “Rousseau's Civil Religion Reconsidered,” *The French Review* 60, no 4, (1987): 486.

¹⁵ Ronald Beiner, *Civil Religion A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 15.

zemininde ele alıyor gözükmese de, sivil de olsa dinin Rousseau'nun siyasal kuramında genel irade ve sözleşme sistematığına 'eklenen' harici ve araçsal bir mekanizma olarak ele alınamayacağını kavramamız gerekir. Scott'ın isabetle belirttiği üzere¹⁶, Rousseau'nun *Sözleşme* metninde kristalize olan siyasal kuramı iki ana veçheden oluşur. Bunlardan daha kolay ayırt edilebilen ve bilindik olan ilki, ilgili metnin alt başlığından da izleyebileceğimiz üzere, "siyasal hakkın ilkeleri"ne dairdir ve meşru bir devletin nasıl kurulabileceğine yönelik teorik meselelere (toplumsal sözleşmenin boyutları, genel iradenin doğası ve egemenliğin karakteristikleri) ilişkindir. Scott'ın "yasa koyucunun bilimi" olarak adlandırdığı ikinci veçhe ise (*Sözleşme*'de "yasa koyucu" figürünün işlevine aşağıda daha etraflı değineceğiz), devleti korumak ile ilgili siyasetin aksiyonlarını, özellikle yasama işine katılmaya ehliyeti olan bir halkın oluşturulması ve nihayet sivil din gibi yurttaşları yasalara uymaya ve siyasal bedene sadakat beslemeye motive edecek formel ve enformel kurum ve mekanizmaların yaratılmasına dairdir. Özel çıkar-irade ile genel çıkarın-iradenin çatışabileceği durumlarda, genel iradeye uymayı reddedenin "özgür olmaya zorlanmasına" dair Rousseau'nun düştüğü ve liberal perspektiften kötü bir üne sahip olmasına neden olan kayıt, ya da halkın yasama gibi zorlu bir işi üstlenebilmesi için bireylerin doğasını dönüştürecek ve genel iradesini iyiye yönlendirecek "kılavuz"un akıl değil de neredeyse ilahi ve siyasal bedene aşkın bir "yasa koyucu" figürü olarak işaret edilmesi, bu ikinci veçhenin de Rousseau'nun siyasal kuramında nasıl kritik bir rol üstlendiğini gösterir niteliktedir.¹⁷ Rousseau okurları tarafından genellikle ihmal edilen ve sivil din problemini de kapsayan bu ikinci veçhe, onun kuramının arazi taraflarını değil esasını oluşturur. Zira Rousseau, sözleşmenin bağlayıcılığına ve genel iradenin yanılmayacağına ne kadar güvenir gözükmüşse gözüksün, birey olarak insanın tikel iradesi-çıkartıyla, onun yurttaş olarak genel iradesi arasındaki kaçınılmaz gerilimi ya da muhtemel çatlakları ustalıkla görebilmiştir. "Yasa koyucu bilimi" aracılığıyla varsayılan formel ve enformel kurumlar, gelenekler ve inançlar bu gerilimi azaltmak ve çatlağı kapatmak üzere devreye sokulmuştur. Sivil dinin dogmaları, her ne kadar pozitif yasalar olarak yürürlüğe girecek olsalar da, Rousseau'nun "yasa çeşitleri"ni tasnif ederken, "siyasal yasalar", "yurttaşlık yasaları" ve "ceza yasaları"ndan önemli gördüğü, "insanın yüreğine kazınan", "devletin gerçek anayasası"ni teşkil eden ve "buyruk gücünün yerine alışkanlığın gücünü koyan... töreler, gelenekler ve özellikle kamuoyu"nun görünmez düzeneğine aittir ve diğer yasaların başarısı bu düzeneğin ya da yasa türünün

¹⁶ John T. Scott, *Rousseau's God: Theology, Religion, and the Natural Goodness of Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 2023, 205.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 51;77.

sorunsuzca işlemesine bağlanmıştır.¹⁸ Sözleşmenin içkin mantığında gedikler açmak pahasına (sivil) dini yardıma çağırma girişimi, Nancy'nin de işaret ettiği üzere¹⁹, sözleşme rejiminin irade ve çıkar mefhumları dışında bir "siyasal duygudaşlık" zemininde nasıl daha güçlü ve köklü bir biçimde yerleşik kılınabileceğine sunulmuş bir yanittir.

Rousseau'nun sivil din aracılığıyla gidermeye çalıştığı gerilim ve sunduğu hızlı yanıt yine de bir çözümden çok bir paradoksu andırır: Siyasal birliğin içkin düzeni ve otonomisi, "insan yüreğine kazınan" bir duygudaşlık olmadan tesis edilemezdir; tek başına sözleşmenin ve kuru bir hoşgörü söyleminin inşa etmeye yetmeyeceği böylesi bir duygudaşlık ise, din ve inanç yoluyla siyasal düzenin aşkın bir uğraktan geçmesi, başka bir deyişle, heteronomik bir kaynağa tabi olması ile mümkün gözükmektedir. Rousseau, sorunun farkında olduğunu hissettirse bile buna nihai bir çözüm bulmuş değildir. Sivil din önerisinin önemi ve değeri, hoşgörüsüzlüğün ve (bireyin tikel çıkarı ile genel irade arasında) ortaya çıkabilecek potansiyel toplumsal bölünmelerin önünü alabilecek denli güçlü bir çerçeveye karşılık gelip gelmediği bir yana, ortaya koyduğu soruda saklıdır: Dinin ya da inanç biçimlerinin demokratik toplumlarda ayrıştırıcı bir etki yaratmasının önüne nasıl geçilebilir?²⁰ Bu soru ise aslında bir paradoks niteliğini haizdir: Yurttaşların kendi güçlerinden başka hiçbir güce boyun eğmeden inşa edecekleri siyasal birlik ve ortaklık ile bu gücü en nihayetinde dışsal bir kaynağa aktaran inanç ve din nasıl uzlaştırılabilir?

Doğal-Siyasal Teoloji

Siyasal düzene kutsallık atfetme çabası salt sivil din önerisinde değil, Rousseau'nun "doğa" kavrayışında karşılığını bulan başka bir siyasal teoloji içerisinde de yürürlükte. Neredeyse Tanrı ile özdeşleştirildiğini söyleyebileceğimiz doğa kavramına dayalı örtük bir teoloji, ona dair çalışmalarda ne kadar ihmal edilmiş gözükse de Rousseau'nun siyasal sisteminin merkezinde yer alır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Rousseau için insanların birbirlerine olan bağımlılığı (ki bu onların doğalarının yozlaşmasının ve köleliklerinin önünü açar) problemi, insanların yasaya bağımlılığını inşa edebilmek sayesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılır. Scott'ın da öne sürdüğü

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 97.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, "Church, State, Resistance," içinde *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006, 108-110.

²⁰ Joshua Karant, "Revisiting Rousseau's Civil Religion," *Philosophy & Social Criticism* 42, no 10 (2016): 1031.

gibi²¹, Rousseau’da devletin yasaları aslında doğa yasalarını “taklit ediyordur” ve doğa yasaları da nihai olarak “ilahi takdir”in tezahürlerinden başka bir şey değildir. Peki bu doğa Rousseau’da nasıl tarif edilir?

Rousseau’nun doğa kavramlaştırması ayrıntılı bir biçimde *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev*’de (İkinci Söylev) yer alır. Toplum halinden önceki yalıtık “doğal insanı” bütün çıplaklığıyla tasvir etmeye çalışan Rousseau’ya göre doğa durumunda iki ilke işler haldedir: “Akıldan önceliği olan” ve daha sonra “aklın boğacağı” bu iki ilkeden ilki, “bizim refah ve varlığımızı korumamızı yakından ilgilendiren”, hayatta kalmaya yönelik bir özsevgidir/özsaygıdır [*amour de soi*].²² Doğanın bizzat kendisinin esinlediği özsaygı ile uygarlıkla birlikte eşitsizliğin ve öteki insanlara kölece bağımlılığın ortaya çıkardığı yapay ve bencilce bir kendini sevme [*amour propre*] birbirine karıştırılmamalıdır. Bunlardan ilki “acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygu” iken, toplum içinde yaşamaktan doğan ikincisi “her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen...yapma bir duygu”dur.²³ Rousseau’nun alabildiğine güzellediği doğa hali ya da “ilkel durumumuzda” böylesi yapma bir duygunun yeşermesi olanaksızdır; zira “herkes kendini, kendisini seyreden biricik varlık gözüyle gördüğü için evrende kendi gücü dahilinde olmayan kıyaslamalara” sokmaya yeltenmeyecektir.²⁴ Doğanın insanların kalplerine işlediği ikinci ilkesi ise, akıldan önce duyarlık sahibi varlıklar olarak, “hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak hoşnutsuzluk duymamız” biçiminde tezahür eden merhamet duygusudur. Özsevginin, uygarlığın ortaya çıkardığı bencil bir *amour propre*’ye dönüşümünün önünü alan ve insanın tikel bir varlık olarak kendini muhafaza çabasını, “bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına” evriltebilen de bu duygudur²⁵. Rousseau’nun kendinden önceki doğa durumu kuramcılarında kendini ayırt ettiği nokta, onun doğayı ve insanı, onlar üzerine yazılmış ve bu kuramcılarının toplumdan edinmiş oldukları fikirleri ve açgözlülük ve kibir gibi kategorileri doğa durumuna-doğal insana yansıtma yanlısına düşmelerine neden olan kitaplardan ya da felsefi bir düşünümünden geçerek değil,

²¹ John T. Scott, “Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau’s “Social Contract”, ” *Polity* 26, no 3 (1994): 474.

²² Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çeviren. Rasih Nuri İleri, 7. Baskı, İstanbul: Say, 2002: 79-80.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 195.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 196.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 114.

onları bütün toplumsal kurum ve kodlardan sıyrarak, bizzat “hiç yalan söylemeyen doğadan okuyarak” sezgisel bir yolla kavramaya çalışmasıdır.²⁶

Gerçekten de Rousseau doğayı kavramlaştırmaktan çok “hissediyor”, ona bir düşünüm aracılığıyla mantıksal olarak ulaşmaktan çok “inanıyor” gibidir. Savoia’lu rahip yardımcısının inanç ikrarında da Tanrı inancını ve sivil inanç ikrarının dogmalarını, onların kendisine öğretilmesine gerek duymadan bizzat doğa “esinliyordur”.²⁷ Rousseau, Tanrıya ve onun koyduğu ve doğanın yasalarından başka bir şey olmayan kurallara bir tür içe dönüş yoluyla erişim sağlıyordur: “...bu kuralları yüksek bir felsefenin ilkelerinde değil, yüreğimin derinliklerinde doğa tarafından silinmez harflerle yazılmış olarak buluyorum”.²⁸ Rousseau’ya göre, doğanın içimize yerleştirdiği, iyiyi ve kötüyü, adil ve erdemli olanı ayırt etmemizi sağlayan ve bizi hiç aldatmayacağına güvenebileceğimiz esas yeti akıl değil vicdandır. Zira, asli varoluşumuz, “doğaya aykırı” ve bizi en nihayetinde “yozlaşmış bir hayvan”a dönüştüren düşünme kapasitemiz üzerinden değil²⁹, “hissetme” üzerinden teşekkül eder: “Bizim için var olmak hissetmektir. Duyarlılığımız kesinlikle zekadan öncedir, dolayısıyla fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olmuşuzdur”.³⁰ İyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan doğal bir yeti olarak “vicdanın edimleri de yargılar değil duygulardır”.³¹ Rousseau’nun doğa ve Tanrı kavrayışında, dolayısıyla, doğanın yasalarına ve Tanrının varlığı ve yüceliğine bizi ulaştıran bağlantı, vahiy, mucize ve kilise değil, bizatihi vicdanın kendisidir:

Vicdan, vicdan! Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses; bilgisiz ve dar görüşlü, ama zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrı’ya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı; insanın doğasını kusursuz, eylemlerini ahlaka uygun yapan sensin.³²

Rousseau’nun teolojisinde, görüldüğü üzere, doğa, Tanrının isteğini dile getirir; Tanrının sesi, doğanın sesi olur. Tanrının sesi ya da “ilahi takdir”i ise, doğanın yüreklerimize yerleştirdiği vicdan, merhamet ve özsaygıdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “Tanrı varsa kötülük neden var?” sorusuna Lizbon depremi üzerinden bir yanıt aramaya çabalayan Voltaire’e mektubunda dile getirdiği gibi, Rousseau, ilahi takdiri, Tanrının doğanın gidişatına müdahale ederek şeylerin doğal seyrini değiştirmesi ve kötülükleri/kötülüğü anında

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 84-86.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 458.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 472.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 92.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 481.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 480.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 482.

cezalandırması olarak kavrayan rahip ve dindarları eleştirir. “İlahi takdir”i bir karar ve yargı olarak her zaman “haklı bulan” dindarların da, dünyadaki kötülöklere bakıp onu her zaman “haksız” bulan “filozofların” da göremediğı şey, ilahi takdirin doğa yasaları ile konuştuğı ve tikel olay, durum ve kötölükleri açıklamayan bir “genel irade” biçiminde tezahür ettiğidir.³³

Rousseau’nun teolojisinde haklılaştırılan başat öğenin Tanrı değil doğa olduğunu, ya da Tanrıdan yola çıkılıp doğaya varılmak yerine, doğadan yola çıkılıp Tanrıya varıldığını söylemek olasıdır. Sözgelimi *Emile*’de Tanrı sevgisi tek başına değil ancak özsevginin bir sonucu olarak ele alınır: “Bizi koruyana saygı göstermek, iyiliğimizi isteyeniy sevmek, özsevginin doğal bir sonucu değil midir?”³⁴ Bu anlamda, “takdir”in de bir hükümden ziyade, kendi başına bir ferasete ve öngörüye sahip olduğunu söyleyemeyeceğimiz doğanın yasalarına dönük metaforik bir kullanım olduğunu öne sürebiliriz. Ama Rousseau’nun ağırlıklı olarak *İkinci Söylev*’de yer alan doğal teolojisine dair esas vurgulanması gereken, onun zannedilenin aksine, *Sözleşme*’de de alttan alta işler halde olduğudur. Rousseau, daha *Sözleşme*’nin ilk cümlesinde “insanları oldukları, yasaları da olabilecekleri gibi kabul eden” bir meşru ve güvenli yönetimin nasıl mümkün olabileceğı sorusunu sorar.³⁵ “İnsanları oldukları gibi kabul etmek” ne anlama gelir? Bu ifade, uygarlık ve toplumsal kurumlar ne kadar yozlaştırmış olursa olsun, insanın yüzeyin altında tam olarak toplumsallaşmaya direnen, bağımsız, özgün ve özgür bir doğal varoluşa sahip olduğuna gönderme yapar. Sözleşmenin “çözüm getirdiğı ana sorun”, bu doğal, otonom ve özgür varoluşun, uygarlığın yerleşmesinden, başka deyişle, “özgürlükten köleliğe dair bu değışikliğin” vuku bulmasından sonra dahi, yapay bir sözleşme aktı ve “ortaklık” aracılığıyla da olsa nasıl yeniden tesis edilebileceğidir: “Ve bu ortaklıkta her bireyin, tüm öteki ortaklarla birleşirken yine de kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kalması”.³⁶ Başka deyişle, Rousseau’nun derdi, doğal durumda mevcut olmayan, insanların birbirlerine olan bağımlılığı problemini çözebilmektir. Rousseau *Emile*’deki bir pasajda, şeylere bağımlılık ile nesnelere bağımlılık arasında bir ayrıma giderek bu noktaya netlik kazandırır:

İki tür bağımlılık vardır. Şeylerin bağımlılığı doğaldır; insanların bağımlılığı toplumsaldır. Şeylerin bağımlılığının ahlaki bir yanı olmadığından özgürlüğe hiç zararı dokunmaz ve hiç kötölük doğurmaz. İnsanların bağımlılığı düzensiz olduğundan, tüm

³³ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, 241.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 458.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 27.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 46.

kötülükleri doğurur ve bu bağımlılık yüzünden efendi ve köle karşılıklı olarak birbirlerinin ahlakını bozarlar. Toplumda bu kötülüğe bir çare varsa, bu, insanın yerine yasayı koymak ve genel iradeleri her türlü özel iradenin eyleminden üstün, gerçek bir güçle donatmaktır. Eğer ulusların yasaları doğa yasaları gibi hiçbir insan gücünün hiçbir zaman alt edemeyeceği bir esnekliğe sahip olsaydı, insanların bağımlılığı yeniden şeylerin bağımlılığına dönüşür, doğal durumun tüm avantajları uygarlık durumunun avantajlarıyla cumhuriyette birleşir, insanı kötülüklerden başışık tutan özgürlüğe, bir de erdeme yükselten ahlaklılık eklenirdi.³⁷

Bu pasajdan yola çıkarak, Rousseau'nun, insanların birbirlerine köleleştirici bağımlılığı problemini, bir devlete ya da "kamusal şey" [*res publica*] olarak cumhuriyete bağımlılığın öne çıkarılmasıyla çözüme kavuşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Rousseau, *Sözleşme*'nin "yasa çeşitleri"ni ayırt ettiği bir bölümünde, bir devletin üyelerinin "birbirleriyle" olan ilişkilerinin "olabildiğince küçük", "bütün"le ilişkilerinin ise "olabildiğince büyük" olması gerektiğinden söz ederken tam olarak bu çözüme gönderme yapar: "...öyle ki, her yurttaş tüm öteki yurttaşlara karşı tam bir bağımsızlık, siteye karşı da aşırı bir bağımlılık içinde olsun".³⁸ Ama kendi tartışmamız açısından esas vurgulanması gereken nokta, toplumda insanlar arası bağımlılık yüzünden doğabilecek kötülüklerin ve çatışmaların çözümünü mümkün kılacak yasaların, insanları ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kılacaksa, en nihayetinde doğa yasalarını "taklit etmesi" gerektiğinin vurgulanmasıdır.³⁹ *Sözleşme*'de örtük olarak işleyen teoloji tam olarak bu noktada açığa çıkmaktadır. Doğa halindeki insanın bütünlüğü, mutluluğu ve özgürlüğünü doğal yasalara borçlu olması gibi, bu yasaları taklit edebildiği ölçüde genel iradenin koyduğu yasalar da özgürlük ve eşitliği aynı anda koruyabilecek bir siyasal düzeni ve bütünlüğü inşa edebilecektir. Doğanın ya da Tanrının doğa yasaları aracılığıyla tezahür eden genel iradesi ile egemen varlığın pozitif yasalar aracılığıyla ortaya koyduğu genel irade, aynı kaynaktan neşet etmektedir. Egemen varlık olarak halkın genel iradesinde, son tahlilde, Tanrı ve doğanın ilahi takdirinin sesi yankılanmaktadır.

Carl Schmitt'in "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları[nın], dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları" olduğuna dair o ünlü tezinin Rousseau için de bir biçimde geçerlilik taşıdığını söyleyebiliriz.⁴⁰ Rousseau, *Sözleşme*'nin

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 97.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 97.

³⁹ Scott, "Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract", ", 486.

⁴⁰ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çeviren. Emre Zeybekoğlu, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005, 41.

“Yasa” başlıklı bölümünde, bir ironi olarak okunmaya müsait şu tespiti yapar: “Her çeşit adalet Tanrı’dan gelir, kaynağı yalnız Tanrı’dır; ama biz adaleti bu denli yücelerden almasını bilseydik ne hükümete ne de yasalara gereksinim duyardık”.⁴¹ Tanrı sadece yasanın değil bütün iktidarın da kaynağıdır. Tanrıya başvurunun salt araçsal ve işlevsel olabileceği kanaatine karşı, *Sözleşme*’nin ilk versiyonu olan *Cenevre Elyazması*’nda daha net bir ifadeye rastlarız: Bireylerin tikel iradelerinin genel iradeye tabi olması konusunda yaşanabilecek “üstesinden gelinemez gibi gözükken zorluklar, bütün insan kurumlarının en yücesi ya da insanlara bu dünyada yüceliğin değişmez kararlarını taklit etmeyi öğreten bir göksel ilham tarafından ortadan kaldırılmıştır”.⁴² Öyleyse sözleşme ile ortaya çıkan egemen varlığın edimleri olarak yasalar, aslında Tanrının kararlarını taklit edebildiği ölçüde etkin olabiliyordur. Schmitt’in tezini doğrularcasına, nasıl ki doğa yasalarının kalplere işleyen “göksel ses”i olarak vicdan aynı zamanda doğal insanı “Tanrıya benzer kılıyorsa”, bu doğal insanın özgürlük ve eşitliğini yeniden inşa etmek üzere önerilen ortaklık biçimi olarak “egemen varlık” da, Rousseau’nun devletinde, Tanrının yerini alıyordur.

“Yasa Koyucu”nun Yeri ve “Anlam Borcu”

Rousseau’nun siyasal teolojisinin gelip dayandığı kaynağın en nihayetinde yüce bir varlığın öngörülemez hükümleri değil, bu varlığın takdirinin *genel* tezahürleri olarak doğa yasalarının kalplerimize işlediği vicdan olması, insanı Tanrının varlığı ve halkın genel iradesi olan yasalara uyma konusunda aydınlatanın son tahlilde iyiyi ve kötüyü ayırt etme kapasitesi olarak vicdan ve merhamet duygusu olarak işaret edilmesi, başka deyişle, Rousseau’nun en azından *İkinci Söylev*’de çizdiği çerçeve içerisinde, özgürlüğün dine değil de dinin özgürlüğe bağlı gözükmesi, yine de ilk bölümde dikkat çektiğimiz Beiner’ın sorusunu boşa düşürmez: Başka bir biçimde yeniden formüle etmek gerekirse, her siyasal düzenin kökeninde yer alması, yoksa da yaratılması gereken dinle kastedilen, hayatın her alanını düzenleyen ve katı kuralları olan alışıldık “gerçek” bir din midir yoksa sivil inanç ikrarının genel ilkelerinin gelip dayandığı bir “göksel ses” olarak vicdan duygusunun *doğal* rehberliği midir? Yukarıda açıkladığımız doğal teoloji gereği, din en nihayetinde insanın doğa halinde saflıkla koruyabildiği bir vicdana bağımlı ise, siyasal düzenin kökenindeki din vicdani bir zemine ya da bir “kalp dini”ne mi gönderme yapar? Bu anlamda, vicdanın bir tezahürü olarak sayılabilirse, Rousseau’nun siyasal sistematğinde

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 74.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, 177.

din, bir aşkınlığa doğru sapmadan ziyade, insana ve siyasal bedene içkin bir referans kaynağı olarak mı düşünülmelidir? Rousseau siyasal kuramına sadece dini değil, bu sorulara kolaylıkla olumlu yanıt verebilmemizi engelleyen bir figürü daha dâhil etmiştir: Yasa Koyucu.

Rousseau Tanrıdan geldiğini söylediği “adaleti bu denli yücelerden almasını bilseydik ne hükümete ne de yasalara gereksinim duyardık” diye yazdığında, bunun saf bir ironi olup olmadığını “yasa koyucu” bölümünde bir kez daha sorgularız. Gerçekten de yasa koyucu figürüyle neredeyse adaleti yücelerden almasını bilen aşkın bir mercii tasvir edilmektedir:

Uluslara uygun düşen en iyi toplum kurallarını bulup belirlemek için, insana özgü tüm tutkuları yaşadığı halde hiçbirine kapılmayan; doğamızı tam anlamıyla bildiği halde onunla hiçbir bağı olmayan; mutluluğu bizimkine bağlı olmadığı halde bizim mutluluğumuzla yakından ilgilenen; zamanın akışı içinde kendine uzak bir utkuyu amaç edinip bir sonraki yüzyılda keyfini sürmek için bir yüzyıl emek verebilen yüksek bir anlayış gerek. İnsanlara yasalar vermek, tanrıların işi olmalı.⁴³

166

Yasa koyucu figürünü aşkın ve “olağandışı” kılan, yalnızca tanrısalığa yapılan gönderme değil aynı zamanda onun öngörülen devletin mutlak işleyişinde doğrudan bir rolü ya da yeri olmamasıdır: “Yasa koyucu, devlet içinde her bakımdan olağandışı bir insandır”. Bir çeşit kurucu iktidar rolü üstlenecek olan bu olağandışı mercii ne yönetimle ilgilenecek ne de egemenliğe ortak olabilecektir; “cumhuriyeti oluşturmuştur, ama yapısında kesinlikle yer almaz”.⁴⁴ “Çok nadir rastlanan büyük yasa koyucular” “makineyi bulan” ve kuran mühendisler gibidir; hükümdarlara ise birer işçi gibi bu makineyi işletmekten başka rol düşmeyecektir. Rousseau’nun “mühendislik” ile makinenin işletilmesi görevini, başka deyişle kurucu yasaları koyma ile bunların yürütülmesi yetkisini birbirinden kesin bir biçimde ayırt etmesi, yasaların oluşturulmasında insanın kibir gibi tutkularının işe karışmasından duyduğu korkudan ileri gelir. Mademki sadece “insana özgü tutkuları yaşadığı halde hiçbirine kapılmayan” olağandışı bir varoluşla payelenmiştir, ancak bir yasa koyucu “yasaları tutkularına araç yapmak” ve haksızlıklara neden olmaktan imtina edebilir.

Yasa koyucunun devleti ve “en iyi toplum kurallarını” oluştururken hangi kriterleri temel alacağına dair, onun Tanrı vergisi olağandışı ve aşkın kişiliğinden başka bir referans kaynağı yok gibi gözükmektedir. “Tanrıların işi” olan bu görevi üstlenen yasa koyucunun çıkaracağı yasaların içeriğine dair de Rousseau’da

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 78.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 79.

aydınlatıcı bir açıklama bulamayız. Ama ilgili bölüm üzerinden en azından söz konusu kurucu yasaların, yukarıda açıkladığımız ve her insanın kalbine işlenen doğa yasalarını taklit etmediğini çıkarabiliriz. “Bir halkı yasalandırmaya, kurumlaştırmaya kalkışan” yasa koyucudan, insana otonomisini, mutluluğunu ve özgürlüğünü sağlayan doğal yasaları ya da doğal insanı referans alması değil, “insan doğasını değiştirecek denli güçlü” olması beklenir. Rousseau’nun *Sözleşme*’de bir biçimde insanların birbirlerine olan bağımlılığı problemine yanıt sunmaya çalıştığına, bunun yolunun da “insanları ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kılmak” üzere onları birbirlerine değil de “kamusal şey”e bağlı kılmaktan geçtiğine yukarıda değinmiştik. Oysa elimizdeki pasajda yasa koyucunun, insandan, ona özgü ve en nihayetinde doğal mutluluğunu sağlayan “güçlerini alıp yerine, başkalarının yardımı olmaksızın kullanamayacağı yabancı güçler vermek” gibi bir görevi olduğundan söz edilmektedir: “Bu doğal güçler ne denli ölüp yok olursa yeni kazanılan güçler o denli büyük ve sürekli, kurum da o denli sağlam ve yetkin” olacaktır.⁴⁵ Bu pasajda, Rousseau’nun doğadan kaynağını alan siyasal teolojisinin askıya alındığını ya da en azından mahiyet değiştirdiğini gözlemleyebiliriz. Artık sorun, insanları uygarlığın yerleşmesinden önceki evrede olduğu denli otonom, özgür, mutlu ve eşit kılmak için doğa yasalarının layıkıyla taklit edilebilmesi ve genel iradede tezahür ettirilmesi değil, deyim yerindeyse, kerameti kendinden menkul bir yasa koyucu kişiliğin irade ve kapasitesini tam anlamıyla yerine getirebilmesidir. Rousseau’nun siyasal teolojisinin bu yeni versiyonunda, takdirini insanların vicdanları yoluyla ulaşılabilecekleri genel yasalar koymakla gösteren doğanın yerini, dışsal bir karar alıcı figür alır.

Peki doğa yasalarını taklit edebilmek yeterli değil midir? Yasa koyucu gibi bir figüre neden ihtiyaç duyulur? Rousseau’nun görünürde bu soruya bir önceki “Yasa” bölümünün sonunda bir yanıtı vardır: Her ne kadar, “yasalara boyun eğmek zorunda olan halkın”, “yasaları koyan halkın kendisi” olması gerekliliği bir kez ifade edilse de, halk aynı zamanda “neyin iyi olduğunu pek ender bilebildiği için ne istediğini çoğu zaman kendisi de bilmeyen kör bir yığın” karakteri de sergilediğinden, toplumsal düzenlemeleri oluşturmak gibi “güç bir girişimin” altından kalkabilmek için kendisini aydınlatacak bir kılavuzu gereksinir. Pasajın devamında, Rousseau’nun siyasal teorisinin ilk bölümde andığımız iki ayrı veçhesinin (“siyasal hakkın ilkeleri” ve “yasa koyucunun bilimi”), deyim yerindeyse, bir ‘bakışma’ ya da karşılaşmasını aynı cümlede okuruz: “Genel istenç her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydın bir

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 79.

anlayış olmayabilir".⁴⁶ Bu cümleyi şöyle formüle etmek de mümkündür: Siyasal hakkın ilkeleri ya da sözleşmenin meşruiyeti gereği, içeriğinden bağımsız olarak genel iradenin edimleri formel düzlemde "her zaman" doğrudur, zira bu meşruiyeti ya da "doğruluğu" otonom bir biçimde yaratan bizatihi kendisidir; ama siyasal birliğin korunmasına dair ikinci veçheyi teşkil eden düzlemde, söz konusu meşruiyet ve formel doğruluk, genel iradenin her zaman içerik olarak aydınlatıcı bir istikamete doğru yol alacağını garanti edemez. Rousseau'nun bizzat kendisi de, yasa koyucu önerisinde, kendi siyasal teorisinin bu iki veçhesi arasındaki karşılaşmanın bir tutarsızlık ya da "bağdaşmayan iki şey" yarattığının pekâlâ farkındadır: "Biri, insan gücünü aşan bir girişim; öteki, bu girişimi gerçekleştirmesi gereken, hiç düzeyinde bir yetke".⁴⁷ Rousseau'nun yasa koyucuya neden ihtiyaç duyduğuna dair yanıtı aslında bir açmaz ya da paradoksun itirafı gibidir. Critchley'nin "egemenlik paradoksu" adını verdiği bu açmaz ya da paradoks⁴⁸, bir yandan, halkın (doğayı taklit ederek de olsa) ancak kendi koyduğu, kendi kendisine verdiği yasalara boyun eğebileceği, başka deyişle, söz konusu yasalara otoritesini içkin bir şekilde ancak otonom bir halkın verebileceği öngörülürken, diğer yandan, halkın *henüz* en iyi yasaları oluşturma yetkinliğine sahip olmadığı varsayıldığından, yasalara otoritesine verebilmek için bu içkin ve otonom ortaklığın dışında, aşkın ve dışsal bir yasa koyucunun kılavuzluğuna ihtiyaç duyulması biçiminde ortaya çıkar. "Devlet ya da site[nin], varlığını yalnızca üyelerinin birleşmesine borçlu bir tüzel kişi" olarak var olabilmesi ve yaşamını sürdürebilmesi⁴⁹, paradoksal olarak, onun dışarıdan bir yasa koyucu tarafından "oluşturulmasına" bağlı gözükmektedir. Söz konusu "bağdaşmazlığın" bir paradoks niteliği arz ettiğinin Rousseau da bilincindedir: Sözleşme ile kendi kendini doğuran bir halkın, kendisi için en iyi olanı tayin edebilmesi için, "nedenin yerini sonucun alması, yasalarca oluşturulması gereken toplum ruhunun yasaların önüne geçip onları yönlendirmesi ve insanların, yasalarla erişmeleri gereken noktaya yasalardan önce varmış olmaları gerekir".⁵⁰

Rousseau'nun kendi yarattığı paradoksa sunduğu çözüm, bizatihi bu paradoksun bir unsuru olarak kutsallığın ya da tanrısallığın otoritesine başvurudur. Yasa koyucu, "halkı şiddete başvurmadan sürükleyebilmek" ve "kandırmadan yola getirebilmek" için başka bir düzenin otoritesini yardıma çağırarak zorundadır. Bu noktadan itibaren işler bir miktar daha karmaşıklaşır. Zira, yasa koyucu aracılığıyla "Tanrıyı işe karıştırmak", Platon'un "soylu yalan"ını

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 77.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81.

⁴⁸ Simon Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, 69.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 66.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81.

andırırcasına tamamen yararlı bir yanılısma düzleminde ele alınmaya başlanır. Halkın “genel mutluluk boyunduruğuna boyunlarını rahatça uzatmaları” için, yasa koyucular “kendi bilgeliklerini tanrılara mal etmek” ya da kendi sözlerini “ölümsüzlerin ağzından söyletmek” zorundadır.⁵¹ Yasa koyucunun esas “bilgeliği” de, ister ‘göklerden gelen’ bir hüküm isterse de doğa yasaları biçiminde olsun, Tanrının sözünü yorumlamak ve aktarmak değil, “tanrıların sözcülüğünü yaptığına başkalarını inandırmak”a yönelik bir araçsal kapasite olarak ortaya konur.⁵² Öyleyse cumhuriyetin kuruluşu ve oluşturulmasında tanrısallık *gerçek anlamda* başvuru aşkın bir kaynak olmaktan çıkıp salt biçimsel bir referansa ya da bir soylu yalana mı indirgenir? Dahası Rousseau inançlarında samimi değil midir? Burada meselemiz, Rousseau’nun gerçekten neye inanıp inanmadığını teşhis etmek olmadığından ikinci soruya spekülasyondan öte bir yanıt sunabilmek olası değildir. Ne var ki, yasa koyucu bölümünün son cümlelerinde, dinin ve siyasetin hiçbir zaman “ortak bir amaca” yönelmediği, birinin diğerine ancak “araçlık” edeceğine dair açık bir kabulle karşılaştığımızda, bölümün başında yasa koyucuya atfedilen olağanüstü hasletlerin ve “insanlara yasa vermenin tanrıların işi” olabileceğine dair vurgunun gerçekten bir ironi olup olmadığına dair bir şüphenin uyanması kaçınılmaz gözükmektedir.

İster bir ironi, isterse de hakikat olarak kurgulansın, Rousseau’nun dine ve tanrısallığa yaptığı ısrarlı vurgu, onu günümüz filozoflarından Marcel Gauchet’in devletin kökenlerini ve din olgusunu anlamaya çalışırken biçimlendirdiği “anlam borcu” ve “toplumun kendisine dışsallığı” problematiği içinde yorumlayabilmek için elverişli bir zemin sunar. “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri” makalesinde Gauchet, “toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları” sorusunun izini sürer.⁵³ Hem devletli hem de devletsiz toplumlar, toplumun kendisi ile onu var kıldığı ve bir arada tuttuğuna inanılan dışsal, görünmez ve aşkın bir anlam odağı arasında bir ayrım ya da mesafe yaratır. “Varoluş nedeniyle kendi arasına bir ayrım yerleştirmeyen bir toplumun olmadığını” vurgulayan Gauchet, “toplumun kendi dışından ifade edilmiş hali” olarak bir biçimde dine sahip olmayan bir toplumdaki söz edemeyeceğimizi öne sürer.⁵⁴ Zira Gauchet’ye göre, dini düşünce ortaya çıkabilmişse, söz konusu mesafe ya da her toplumda var olan bu “içsel kopuş” sayesinde ortaya çıkabilmiştir. Söz konusu kopuş, ne tabiatın bilinmez güçlerinin

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81-82.

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 82.

⁵³ Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset,” içinde *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005, 33.

⁵⁴ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49. ⁵⁵ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49

“ilkel insan” üzerinde yarattığı mistikleştirici etki, ne de nesnel koşulların doğal bir ürünü olarak kavranabilir ve başlı başına siyasal bir mekanizma ya da buluş olarak düşünülmesi gerekir. Devletsiz ilkel toplumlarda dini düşünce, “anlam borcu”nun yöneldiği aşkın iktidar mekânı ya da odağının, bu toplumun hiçbir üyesinin söz konusu mekâna erişmeyi ve bu odağı temellük etmeyi aklından bile geçiremeyeceği denli uzak ve görünmez bir alana yerleştirilmesine hizmet eder. Söz konusu anlam alanı karşısında toplumun her üyesini aynı derecede iktidarsız kılmaya ve paradoksal olarak da siyasi iktidarın bütünüyle hiçbir iç bölünmeye mahal vermeden topluma içkin kalmasına yönelik, bilinçli ya da bilinçsiz ama kolektif siyasal bir tedbirdir burada söz konusu olan. Yine de aynı kopuş ve mesafe, devletin üzerinde yükseldiği zemini de teşkil eder. Gauchet’in “sosyal kuruluşun dışsallığı” olarak tarif ettiği bu ayrım ya da mesafeyi elbette devlet icat etmiş değildir. Devleti ortaya çıkararak, bu mantıktaki bir ters yüz oluştur. Buna göre, devletsiz toplumlarda öteki ve aşkın anlam alanıyla tesis edilen mesafe, bu alana dair söz söyleme yetkisi olanlar ile bu söze boyun eğmesi gerekenler (başka deyişle “alacaklılar” ile “borçlular”) arasında potansiyel bir ayrışmanın ortaya çıkmasını engellemeye hizmet ederken, tarihin bir aşamasında nitelik değiştirip, böylesi bir ayrışmayı meşrulaştırma işlevi görmeye başlamıştır. Ayrımın bizatihi toplumun bünyesine dahil edildiği bu yeni zeminde, öte alemin arasına karıştığı varsayıldığı için aşkın olan adına konuşmak yetkisini elde edenler ile öte alemin somutlaşmaları olarak bu yeni efendilerin sözlerine boyun eğen kitleler arasında bir ayrım doğmuştur: “İşte bu an, devletin ortaya çıktığı, yani bazı insanların diğerlerine göre, birini yönetme hakkıyla, diğerlerini de itaat etme borcuyla donatacak şekilde farklılaştığı hassas andır”.⁵⁵ Toplumun kendi varoluşu nedeniyle kendisi arasına koyduğu ve dini düşüncenin kökeninde yer alan ayrım zorunlu olarak devlete vardırmasa da, Gauchet, bu ilk ayrım ve bölünme olmasa, devletin ortaya çıkışının koşullarının da oluşmayacağını vurgular: “Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan var olmasını sağlayan ön koşul olduğu belirtilmelidir*”.⁵⁶

Rousseau her devletin kökeninde dinin yer alması gerektiğinden söz ederken din ile devlet arasında Gauchet’in dikkat çektiği türden bir koşullanma ilişkisini mi kastetmektedir? Yukarıda aktardığımız, hem doğaya dayandırılarak en nihayetinde insanın vicdanına içkin kılınan bir siyasal teoloji kurgusu hem de sivil din önerisi ve yasa koyucu figürünün araçsal ve işlevsel karakterine yapılan vurgu, böyle bir niyeti çıkarabilmek için bize ilk bakışta fazla dayanak sunmuyor gibi gözükmektedir. Gerçekten de Rousseau, sivil ya da değil, dinin ve her türlü tanrısallık biçiminin siyasal düzenin kuruluşu ve işleyişindeki rolüne atıfta

⁵⁵ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49

⁵⁶ Gauchet, “Anlam Borcu”, 49.

bulunurken, araçsallık vurgusunun yanında, bir yandan da bu rolün olası hoşgörüsüzlüklerin önünü alabilmek için devlet tarafından kapsanması ve kontrol altında tutulmasına dair bir kaygıyı da sürekli dile getirir. Bu bağlamda, sivil dinin dogmalarının ancak yasa maddelerine dönüştüğünde etkinlik kazanacak olması ve bunlara karşı çıkmamanın dine karşı küfür işlendiği için değil yasaların ihlal edildiği için cezalandırılacak olmasının altının çizilmesi boşuna değildir. Yine de özellikle yasa koyucu bölümü, görünürdeki bütün sınırlama ve araçsal kılma niyetinin hilafına, Rousseau'yu Gauchet'nin problematiği içerisinde yorumlayabilmemize kapı aralayacak boşluklar barındırır. Her şeyden önce, Rousseau ne kadar hesaba katmamış gibi gözükse de, yasa koyucu gibi "olağandışı" bir figüre teorik gövde içinde yer açılabilmesi, ancak Gauchet'nin bahsettiği türden bir mesafe ve içsel kopuşun zemininde mümkün olabilir. Zira en nihayetinde bir soylu yalanı andırır tarzda kurgulanmış olsa da halkın yasa koyucunun sözüne uysallıkla boyun eğmesini sağlayan, bu sözün "tanrıların ağzından dillendirilmiş" olduğunun, başka deyişle, görünmez bir öte dünyadan kaynağını aldığı kabul edilmesidir. Yasa koyucuyu cumhuriyeti "oluşturma" ve kurumlaştırma ehliyetiyle donatan pozisyon en nihayetinde tanrısallık olarak kodlanan bir öte anlam alanından pay alır. "Yasalarca oluşturulması gereken toplum ruhunun yasaların önüne geçip onları yönlendirmesi", siyasal bedenin kendi varoluş nedeniyle ('ruhuyla') kendisi arasına bir mesafe ya da ayırım koyması anlamına gelir. Paradoks yerli yerinde duruyordur: Rousseau'da devletin "varlığını yalnızca üyelerinin birleşmesine borçlu" bir tüzel kişi olarak kurulabilmesi, bu üyelerden hiçbirinin tam olarak nüfuz edemediği, ancak devlete dışsal bir figür olarak yasa koyucunun *aracılık* edebildiği bir öte ve aşkın anlam odağına borçlu kalmakla mümkün olur.

Son olarak, Rousseau'nun siyasal kuramında alabildiğine silikleştirilmeye çalışılsa da dine ve kutsallığa başvuru aracılığıyla alttan alta işlediğini önerdiğimiz anlam borcu ve sosyal kuruluşun dışsallığı problematiğinin onun titizlikle savunduğu halkın özgürlüğü ve eşitliğine hanel getirip getirmediğini sorabiliriz. Gauchet'nin isabetle vurguladığı gibi, din olgusunu yaratan düşünce sistematiği içerisinde, "denetlenemez olgular âlemi ile denetlenebilir olgular âlemi arasında" bir ayrıma gidilmez, bunun yerine, her şeyin insanın denetiminden kaçtığına dair bir zihniyet kalıbı hâkim kılınır.⁵⁷ Yine de bu nokta, dinsel düşünce sistematiğinin sadece bizi aşan güçlere karşı edilgince bir teslim oluş ve irade yitiminden ibaret olduğunu göstermez. Gauchet, başka bir metninde, toplumların kendi yaratmadıkları ve edilgince kabul eder gözüktükleri kendi dışlarındaki bir düzenle aynı zamanda dolaysız ve iradi bir

⁵⁷ Gauchet, "Anlam Borcu", 44-45.

biçimde özdeşleştiğinden, bunun tersine, tamamen kendi özgür yaratımları gibi gözüken bir dünyevi düzenin işleyişinde kendi iradi rollerini ayırt edemediklerinden ve bu düzenin denetleyemedikleri etkilerine edilgince maruz kalmaktan başka bir şey yapamadıklarından dem vurur.⁵⁸ Siyasal antropolojik perspektif, toplumların, kendi dışlarındaki bir dünya ya da bir öte anlam alanına edilgince bağımlı olduklarını kabul ederken, aynı zamanda, nasıl kendileriyle özdeş kalmak ve kudretlerini ve özgürlüklerini arttırmak isteyebileceklerini kavrayabilmemiz için derinlikli malzeme sunar. Gauchet'nin bütün bir insanlık tarihini anlamak için kilit önemde gördüğü bu “temel paradoks”, dinsel düşüncenin tam kalbinde yer alır.⁵⁹ Zira dinsel düşüncenin özü, her şeyden feragat etmek ve tüm olguları denetlenemez kılmak sayesinde, paradoksal olarak, her şeyi bizatihi kendi elinde tutmayı garanti altına almak biçiminde karakterize olur; bu sayede toplumlar özerk bir şekilde kendilerine tanımladıkları kimliği-özdeşliği her düzeyde denetleyebilmeye muktedir kalabilir. Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi, Rousseau, sözleşme ve genel irade kavramlarıyla, tamamen özerk ve kendiyi özdeş özgür ve eşit bir halkın nasıl yaratılabileceği meselesine bir çözüm bulmayı denemişti. Onun Hobbes'tan farkı, egemenliğin halka dışsal herhangi bir kral ya da yönetim aygıtında temsil edilemezliğini, başka deyişle, erkin devredilebileceği ama iradenin devredilemez olduğunu vurgulamasında yatıyordu.⁶⁰ Ne kadar biçimsel ve araçsal kalsa da, Rousseau'nun siyasal bedeninin kuruluşu ve işleyişinde bir dine ve kutsallığa ihtiyaç duyması, Gauchet'nin işaret ettiği dinsel düşüncenin paradoksal özünü hesaba kattığımızda, pekala söz konusu vurgusuyla zorunlu olarak bir tutarsızlık yaratmayabilir. Başka deyişle, bir dine ve tanrısalığa referans, halkın edilgince teslim olduğu bir kaynak olarak değil de onun özerkliği ve özgürlüğünü tesis etme ve korumasının paradoksal bir yolu olarak da düşünülebilir. Her ne kadar Rousseau tam olarak farkında değilmiş ya da farkında olsa da tam olarak nereye yerleştireceğini bilemez gibi gözüksen de, onun siyasal kuramında işleyen anlam borcu pekâlâ bu kuramın yukarıda değindiğimiz iki ayrı vechesinin bir arada kalabilmesini mümkün kılan bağlantı kayışı işlevi görebilir. Böylelikle Rousseau'nun siyasal teolojisinin açmaz ya da paradokslarının, onun kuramını zayıflatan basit bir tutarsızlık ya da çelişki kaynağı olmanın tersine, bizatihi güçlendiren bir dinamiği haiz olabileceğini kavrayabilecek bir yoruma açılabiliriz.

⁵⁸ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, çeviren. Oscar Burge, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1999, 7.

⁵⁹ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, 7-8.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 60.

Sonuç

Bugün içerisinde yaşadığımız (az çok) seküler toplumlarda pek az insan siyasal düzenlerinin bir dine dayanması gerektiğini, kolektif varoluşlarını mümkün kılan dinamiğin kendi dışlarındaki bir öte anlam alanından neşet ettiğini ya da toplumsal bölünmelerin önünü almak ve kendi aralarındaki bağı güçlendirmek için bir sivil dine ihtiyaç duyduklarını düşünüyor gibi gözüküyor. Modern dönemden başlayarak demokratik toplumların, daha önce kendilerini “Tanrının yörüngesinde tutan çekim gücü”nden kurtulduklarını, yarattıkları siyasal bedenin bizatihi kendi ürünleri olduğuna inandıklarını ve bu bağlamda bir “dinden çıkış” sürecini deneyimlediklerini söyleyebiliriz.⁶¹ Yine de, dinin siyasal ve toplumsal bağı tek başına bütünüyle belirlediği bir düzenden kopma olarak tarif edilebilecek bir dinden çıkış sürecinin, en katı seküler ülkelerde dahi siyasal düzlemin dini inançtan tamamen arınması anlamına gelmediğini görebilmek gerekir. Epey bir zamandır nitelik ve biçim değiştirerek de olsa dinin ve Tanrının modernlikte yitirdiği büyüsünü kitleler nezdinde yeniden kazanmaya başladığına tanık oluyoruz. Bugün sağ otoriter ve popülist rejim ve liderlerin yükselişinin söylemsel düzeyde önemli bir belirleyeni de, sol sekülerlerin “yapay” ideolojik girişimlerine karşı “doğal” bir ilahi adalet ve takdire yaslanmak iddiası biçiminde karşımıza çıkıyor. Söz konusu iddia, halkın “bekasını” dolaylı olarak yeniden Hakk’ın takdirine bağlayıp görünürde siyasal birliği kutsamakla kalmıyor, neoliberal düzenin en nihayetinde insan eliyle yarattığı bütün toplumsal eşitsizlik ve felaketleri de yine aynı takdirin bir ürünü görüp etkili biçimde sorgulamaya kapatıp meşrulaştırabiliyor. Peki siyasette dinin yeniden yükselişi olarak adlandırabileceğimiz bu olguyu nasıl ele alabiliriz? Söz konusu olguyu, her ne kadar büyük oranda doğruluk payı barındırsa da, dinin halkı kandırmak ve “uyutmak” için yozlaştırılması ve “siyasallaştırılması” bağlamı dışında, bu bağlamı da haklılaştırmayan başka bir zeminde değerlendirmek mümkün müdür?

Rousseau’nun bu çalışmada ele almaya çalıştığımız dini ve Tanrıyı siyasal düzenin kökenine yerleştirme çabası, düz seküler bir yorum içerisinde ne kadar yadırgatıcı veyahut ikincil görünürse görünsün, işte bize tam olarak böylesi bir değerlendirme zemini sunar. Araçsal ya da yararçı bir zeminde düşünülse ve kuramsal gövde içerisinde paradokslara yol açsa da, söz konusu çaba, her şeyden önce bir siyasal teolojinin eşlik etmediği herhangi bir siyasal düzenin ayakta kalamayacağını ve her siyasal toplumun kendi dışındaki bir aşkınlık alanı ile temas halinde olmadan kendi varoluşunu anlamlandırmakta zorlanacağını bize

⁶¹ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, çeviren. Mehmet Emin Özcan, 1. baskı, Ankara: Dost, 2000, 10.

gösterir. Belki de daha önemlisi, Rousseau bir siyasal teoloji inşa ederken istemeyerek de olsa içerisine düştüğü paradokslar aracılığıyla, bir halkın din ve tanrısallık üzerinden aşkınlığa ya da heteronom bir uğrağa başvurusunun zorunlu olarak onun iradesini, özgürlüğünü ve özerkliğini ortadan kaldırmayabileceğini de dolaylı olarak düşünmeye davet eder bizleri. Günümüz cumhuriyetçilerine, bugün sağ popülizmlerin neoliberalizmle işbirliği içinde yarattıkları ve halkı kurucu bir kudret olarak çözülmeye uğratan siyasal teoloji ile sadece bilgi ve olgusal hakikatin kendiliğinden aydınlatıcılığı varsayımına dayalı dar ve kısır bir siyaset anlayışı ile mücadele edilemeyeceğini, bunun yerine yerleşik dinlere ve Tanrı algısına da yenilmeden aşkınlığa ve “inanca yer açabilen” ve en nihayetinde halkın unuttuğu kudretini yeniden ona kazandırmaya hizmet edebilecek yeni bir siyasal teoloji yaratmaları gerektiğini hatırlatır. İki buçuk asır öncesinden gelse de güncelliğini yitirmeyen bu hatırlatmaya kulak kabartmak ise bizim elimizdedir.

KAYNAKÇA

- Angrosino, Michael. "Civil Religion Redux." *Anthropological Quarterly* 75, no 2 (2002): 239-267.
- Beiner, Ronald. *Civil Religion A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Critchley, Simon. *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*. çeviren. Erkal Ünal, 1.Baskı. İstanbul: Metis, 2013.
- Fourny, Diane. "Rousseau's Civil Religion Reconsidered," *The French Review* 60, no 4 (1987): 485-496.
- Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. çeviren. Oscar Burge, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din*. çeviren. Mehmet Emin Özcan, 1. baskı, Ankara: Dost, 2000
- Gauchet, Marcel. "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset." *İçinde Devlet Kuramı*, derleyen. Cemal Bali Akal, 33-70. 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005.
- Karant, Joshua. "Revisiting Rousseau's Civil Religion." *Philosophy & Social Criticism* 42, no 10 (2016): 1028-1058.
- Machiavelli, Niccolò. *Discourses On Livy*. çeviren. Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, 1. Baskı. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Nancy, Jean-Luc. "Church, State, Resistance." *İçinde Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. editörler Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan, 102-112. New York: Fordham University Press, 2006
- Orhan, Özgüç. "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no:3, (2013): 1-35.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and The Arts Letter to M. D'Alembert on the Theatre*. çeviren. Allan Bloom. New York: Cornell University Press, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*. çeviren. Judith R. Masters. New York: St. Martin's, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Discourses and Other Early Political Writings*. çeviren. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çeviren. Alpagut Erenuluğ, 2. Baskı, İstanbul: Öteki, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. çeviren. Rasih Nuri İleri, 7. Baskı, İstanbul: Say, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çeviren. Yaşar Avunç. 1. Baskı, İstanbul: İş Bankası, 2009.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çeviren. Emre Zeybekoğlu, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005.
- Scott, John T. "Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract"." *Polity* 26, no 3 (1994): 473-501.
- Scott, John T. *Rousseau's God: Theology, Religion, and the Natural Goodness of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 2023.
- Webb, C. Travis. " "Otherworldly" States: Reimagining the Study of (Civil) "Religion"." *Journal of the American Academy of Religion* 86, no 2, (2018): 62-93.

TEMSİL KRİZİNİ SEMBOLLE AŞMAK: SÖZLEŞMECİ TOPLUMLARIN TEMSİL KRİZİNDE SEMBOL VE POPÜLİZM

Murat COŞKUNER*

ÖZ

Popülizm literatürü, popülist hareketleri liberal demokrasilerde yaşanan temsil krizlerinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda halka seslenme ve onları temsil etme kapasitelerine vurgu yapılmaktadır. Ancak literatür genellikle bu halkın niteliğine değinmemektedir. Bir siyasal kitle olarak popülistlerin üzerine yaslandığı halk kimliksiz midir? İlgili literatürün taranmasıyla, popülist hareketlerin temel dayanak noktasını oluşturan halkı incelemeyi amaçlayan bu çalışma, popülizm çalışmalarında pek dikkate alınmayan halkın neden popülist hareketleri kendilerinin birer temsilcileri olarak gördüklerini açıklamaya çalışacaktır. Temsilin yabancılaştırıcı etkilerinin popülist hareketler tarafından sembollerle aşıldığı iddia edilecektir. Halk ile popülist hareketi birbirine yaklaştıran sembollerin halkın baskın bir etnik, kültürel veya dini karaktere sahip olduğu için işlevsel kılınabildiğini göstererek bu halkı demos olarak değil de ethnos olarak tanımlamak gerektiğini öne sürecektir.

Anahtar Sözcükler: Temsil, Sembol, Popülizm, Siyaset, Demos-Ethnos.

OVERCOMING THE CRISIS OF REPRESENTATION WITH SYMBOL: SYMBOL AND POPULISM IN THE CRISIS OF REPRESENTATION OF CONTRACTUAL SOCIETIES

ABSTRACT

The populist literature evaluates populist movements as a result of the crisis of representation in liberal democracies. In this context, their capacity to address and represent the people is emphasized. However, the literature generally does not refer to the nature of these people. As a political mass, is people on which populists based on without an identity? By analyzing the relevant literature, this study aims to examine why they see populist movements as their representatives. It is going to be argued that the alienating effects of representation have been overcome by populist movements with symbols. It will be shown that symbols getting closer the people and populist can be made functional because the people have a dominant ethnic, cultural or religious character. And it will be alleged that it is necessary to define the people as ethnos and not as demos.

Keywords: Representation, Symbol, Populism, Politics, Demos-Ethnos.

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
E-mail: muratcoskuner1@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1144-6342

Makalenin geliş tarihi: 11.06.2023
Makalenin kabul tarihi: 09.10.2023

Submission Date: 11 June 2023
Approval Date: 25 October 2023

Giriş

Popülizm kavramı en basit şekilde modern liberal demokrasilerin yarattığı temsil krizlerini, halkın duyguları ile tutkularına seslenerek aşmaya çalışan siyasal yönelimler olarak tanımlanabilir.¹ Her ne kadar liberal demokratik siyasal düzen taraftarlarınca çeşitli şekillerde eleştirilmiş olsa da pek çok düşünür bu hareketleri halk denilen isimsiz kalabalığı bir güç odağı olarak iktidarın karşısına yerleştirdiği için olumlamaktadır. Ancak bu noktada, popülist hareketlerin seslendikleri halk denilen kalabalığın gerçekten kimliksiz bir siyasal kitle olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Popülizm çalışmalarının önemli isimlerinden biri olan Gianfranco Pasquino, halkı ve halka yönelen popülist hareketleri tanımlamak adına öncelikle onların kendi içlerinde anti-siyasal bir mantığa sahip olduklarını ileri sürer. Halk denilen kalabalığın içinde bir bölünme olmadığından hareket ettiği anlaşılan Pasquino'ya göre bu kalabalığa seslenen popülist liderler de siyasetin sonlanmasına yol açmaktadırlar.² Popülizm ile siyaseti birleştirerek bunların temel öznesi olarak konumlandığı halkı adeta içi sürekli yeniden doldurulabilir bir fail olarak gören Ernesto Laclau ise bu kalabalığın yeniden inşa edilen özelliğine vurgu yapar. İçinde eşdeğer taleplerin birlikte var olduğu ve birinin ötekine galebe çalmadığı bu söylemsel olarak yeniden kurulabilen kavrayışta halk bir *boş gösteren* olarak düşünülür.³ Halk üzerine bu yönelimler kuşkusuz oldukça değerlidir. Ancak yine de popülizmin üzerine dayandığı halk kitlesinin etnik, kültürel, sosyal ya da dini açıdan belli bir karakter taşıyıp taşımadığını, popülistlerin seslendiği halkın bir kimliği olup olmadığını açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar.

Popülizm ya da popülist hareketler bir taraftan liberal demokrasinin temsil krizine karşı bir çözüm olarak ortaya çıkıp halkın gerçek temsilcilerinin kendileri olduklarını ileri sürerken öte yandan halkın içinde birtakım ayrımlar yapmaktan geri durmazlar. En basit şekliyle kendilerini destekleyen halkın *gerçek* ya da *saf* halk olduğunu ileri sürerken muhalif kesimleri *ötekiler* şeklinde tanımlayabilmektedirler. Korku ve kaygının öznesi kılınan bu toplumsal kesimler halkın başına gelen kötülükler için günah keçisi ilan edilebilmekte,

¹ Francisco Panizza, "Introduction", içinde *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza, London: Verso, 2005, 11.

² Gianfranco Pasquino, *Populism and Democracy*, Bologna: The Johns Hopkins University Press, 2005, 16.

³ Ernesto Laclau, *Popülist Akıl Üzerine*, çeviren. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos Yayınları, 2018, 18.

ahlaki düşüklüğün öznesi olabilmektedirler.⁴ Bu ve benzeri siyasal uygulamalar, popülizmin ve popülist hareketlerin üzerine dayandıkları halkı, etnik, dinsel, kültürel ya da sosyal bir kimlik örüntüsüyle tanımlamayı dayatmaktadır.

Alan yazının incelenmesine dayalı bir yöntem takip eden ve popülist hareketlerin temel dayanak noktasını oluşturan halkı incelemeyi deneyen bu çalışmanın amacı ise, popülizm çalışmalarında pek dikkate alınmayan halkın neden popülist hareketleri kendilerinin birer temsilcileri olarak gördüklerini açıklamaktır. Temsilin yabancılaştırıcı etkilerinin popülist hareketler tarafından sembollerle aşıldığı analiz edilecektir. Halk ile popülist hareketi birbirine yaklaştıran sembollerin halkın baskın bir etnik, kültürel veya dini karaktere sahip olduğu için işlevsel kılınabildiğini göstererek bu halkı *demos* olarak değil de *ethnos* olarak tanımlamak gerektiğini belirtecektir.

Çalışmanın planı içerisinde ilk olarak temsilin ne olduğunu ve nasıl algılandığını çözümleyebilmek amacıyla siyasal arenanın özneleri olarak görülen bireyin ve halkın temsiline odaklanılacaktır. Siyasal arenada temsil kavramı için uygun bir konumlandırma yapıldıktan sonra izleyen bölümde popülizm ve temsil ilişkisine değinilecektir. Popülistlerin, liberal demokrasilerdeki temsil krizlerine nasıl bir yanıt oluşturduğu ve bunun nedenleri üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise temsil krizlerine bir yanıt olduğu iddiasında olan popülizmin *demos*'un değil de *ethnos*'un temsil krizine bir yanıt oluşturduğu, bu bakımdan onun *ethnos*'un sembollerini kullanarak temsil krizini aşma yönünde bir çözüm üretebildiği ifade edilecektir. Bu hareketlerin yalnızca belli bir halka yaslanıyor olduklarından dolayı diğer topluluklara yönelik oldukça olumsuz tutumları olduğu gösterilecektir.

1. Halk ve Birey Nedir, Nasıl Temsil Edilir?

Halk kavramı, siyasal bağlamda çeşitli anlamlara sahip olmuş ve zaman içerisinde ona atfedilen değerler değişime uğramıştır. Bazen toplumu oluşturan kesimler içerisinde en alttaki grup olarak görülmüş ya da siyasi hayatın demokratikleşmesi olarak adlandırılabilir bir süreç sonunda halk egemenliği fikrine kaynaklık etmiş, içeriği giderek vatandaşlık temasıyla doldurulmuş ve siyaset sahnesinin artan düzeyde vazgeçilmez unsuru olmuştur.⁵

Halkın bu çeşitli anlamlarına karşın onun inşa edilen yönüne vurgu yapan kuramcılar da ortaya çıkmıştır. Halkın bir kavram olarak evrensel bir durumu

⁴ Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015, 4-5.

⁵ Panizza, "Introduction", 14-17.

ifade ettiğini, her zaman yeniden içeriklendirilmeye açık olan bir evrenselliği oluşturduğunu savunan bu bakış açısına göre o, heterojen taleplere sahip olan topluluklar tarafından içi doldurularak yeniden tanımlanabilir.⁶ Bir diğer deyişle, taleplerini karşılamayı reddeden kurumsal yapılar karşısında, bir dizi heterojen talebin bir araya getirilip bağlantılandırılmasıyla siyasal kimlik olarak halk inşa edilmiş olur.

Siyasetin odağındaki temel meselelere kaynaklık etmiş olan halk ifadesi taşıdığı anlama istinaden kimi zaman *demos*'la kimi zaman, *ethnos*'la karşılaşmıştır. Eski Yunanlıların kullandığı manada *demos* anlamına gelen halk sözcüğü sıradan insanları tanımlamış ve demokrasi sözcüğüne köken teşkil etmiştir. Demokrasideki vatandaş kalabalığı işte bu halktan, *demos*'tan oluşmuştur. *Ethnos* ise ortak bir kültür ve geçmişi paylaşan ayrı bir insan topluluğu olarak görülmüştür. Eski Yunanca'da azınlıklar için kullanılmış bir kavram olmakla birlikte günümüzde belli etnik, dini, dilsel ya da kültürel karakteriyle bir birliktelik oluşturmuş halk topluluklarını tanımlar⁷ hale gelmiştir.

Halkın bir siyasal özne olduğuna yönelik bu nevi bakış açılarına karşın siyasallığı halkın değil de bireyin bir niteliği olarak kodlayan teorik izahlara da sosyal ve siyasal teoride sıklıkla rastlamak mümkündür. Birey kategorisinin bir siyasal özne olarak ortaya çıkışına sözleşmecî filozofların çalışmalarında rastlanmaktadır.⁸ Siyasetin, yapay bir inşa olduğuna yönelik bakış açıları bu bağlamda bireyin bir siyasal özne olarak inşasına olanak tanır. Bu filozoflar, hukuksal sistemlerin doğal bir temeli olduğu düşüncesine ayrıcalık tanırırlar.⁹ Bir diğer deyişle, doğal hukuk anlayışını savunarak hukukun doğal bir temeli olduğu buna karşın siyasetin ise sonradan ortaya çıkarılan yapay bir inşa olduğunu savunurlar. Devlet denilen siyasal organizasyon ortaya çıkmazdan evvel insanların tabi oldukları bir doğal hukuk düzeni olduğu iddiasında hemfikirdirler. Devlet ise, doğal hukuk düzeninden sonra, bu düzenin birer öznesi olan bireylerin karşılıklı anlaşıp mutabık kaldıkları sözleşme tarafından onu düzenlemek ya da garanti altına almak için ortaya çıkarılmıştır. İşte siyasetin yapay olarak inşa edildiği an burada başlamaktadır. Devlet ortaya çıktığında,

⁶ Rasmus Kleis Nielsen, "Hegemony, Radical Democracy, Populism", *Distinktion: Journal of Social Theory*, 7(2) (2006): 89.

⁷ Michael Mann, *The Dark Side of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 7-27.

⁸ Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau gibi filozoflar yaşadıkları ülkelerdeki siyasal çalkantılara karşı sundukları kuramların sözleşmeye dayalı bir içeriğe sahip olmasından dolayı sözleşmecî filozoflar olarak anılmaktadırlar.

⁹ Marc Abéles, *Devletin Antropolojisi*, çeviren. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, 33.

doğa durumundan sivil-siyasal topluma geçilmekte, bir diğer deyişle siyasallık ortaya çıkmaktadır. Burada birey, sözleşmeyle devleti ortaya çıkarıp sivil toplumu oluşturarak siyasetin öznesi ve kurucusu konumuna yerleştirilmektedir.

Temel sorunlardan biri bu noktadan sonra başlamaktadır. Filozoflar doğa durumunda, yani devletten önceki halde daha en başta bireyin varlığını ön varsaymakta ve dolayısıyla bireyler arası gerçekleşen bir sözleşmenin olduğunu düşünmektedirler, yani aslında devlet öncesi dönemi tam da modern bireyciliğin renkleriyle resmetmektedirler.¹⁰ Antropolojinin öncüsü Sir Henry Sumner Maine ise bunun tam zıttı bir noktadan hareket ederek siyaseti ilksel veri olarak tanımlamakta ve filozofların yaptığının aksine siyaseti, hukukun doğal temelini önüne yerleştirmektedir.¹¹ Daha da ileri giderek hukuku insan gruplarının türev ürünü olarak tanımlamaktadır. Onun düşüncesine göre antropolojik veriler toplumun, günümüzde farzedildiği gibi bireylerin bir toplamı olmadığını ortaya koymaktadır.¹² Daha ziyade *gens* denilen birimin (kabile ya da ortak bir bağ vasıtasıyla oluşmuş halkın) siyasal bir mikrokozmos olarak ele alınabileceği açıktır; *gens* katıksız haliyle yönetimin özünü oluşturur.¹³ Yapay ya da doğal kan bağıyla bağlanmış halkların toplamıdır. Dolayısıyla doğal bir hukukun hüküm sürdüğü değil, statüye dayalı siyasal ilişkilerin bir düzenidir söz konusu olan. Ancak Maine, zamanın akışı boyunca ailesel bağımlılığın giderek çözüldüğünü ve onun yerine bireysel yükümlülüklerin artmaya başladığını, medeni hukukun dikkate aldığı temel birim olarak bireylerin, kalıcı bir şekilde halkın yerine ikame edildiği bir yeniçağın daha sonraları ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁴ Statüye dayalı bir aşamalı düzenden sözleşmeye dayalı bir ilişkiye geçiş modern devletin ortaya çıkışını ve siyasal temsil düzenini anlamaya imkan tanıyacaktır.¹⁵

Sözleşme teorilerinde devletin ortaya çıkışıyla temsil sisteminin ortaya çıkışını eş zamanlı olarak görmek mümkündür. Siyasallık, devletle bitleştirilmiş ve temsil süreciyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu teorilerde yetkilendirme olmadan siyasal organizasyon kurulamamaktadır. Tüm bu sözleşmecî teoriler dışında temsilin siyasal bir anlamda ilk kez neden ve nasıl kullanılmaya başladığı henüz netleşmemiştir. Buna mukabil, onun Orta Çağın en çözülmesi zor tartışmalarından biri sırasında, yani Hıristiyan Komünyonu üzerine olan tartışmalar esnasında genişlediğine ilişkin birtakım kanıtlar bulunmaktadır.

¹⁰Abéles, *Devletin Antropolojisi*, 38.

¹¹Abéles, *Devletin Antropolojisi*, 43.

¹²Sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, New York: Henry Holtand Company, 1906, 121.

¹³Abéles, *Devletin Antropolojisi*, 38.

¹⁴Maine, *Ancient Law*, 163.

¹⁵Abéles, *Devletin Antropolojisi*, 39.

“Temel soru, (Hz.) İsa’nın Kutsal Komünionda (mistik olarak) cisimleştirilip cisimleştirilmediği ya da temsil edilip edilmediği ve bunun nasıl yapıldığıydı.”¹⁶ Temsil kavramının ilk betimlemesi sayılacak bu durum daha sonra Avrupa’da gerçekleşecek olan gelişiminin başlangıcını teşkil edecektir.

Böyle bir tartışmadan neşet eden temsil kavramı aynı zamanda çeşitli toplumlarda farklı şekillerde algılanmaktaydı. Lucien Levi Bruhl bu bağlamda ikili bir ayırımdan söz eder. Temsil üzerine ilk bakış açısına göre; temsil çağrıştırdığıyla arasındaki zihinsel yoldan kurulan, nesnel bir temele oturtulabilen ve gözlemlenebilen ya da nedensiz ve sözleşmesel bir ilişkiyi çağrıştırmaktadır.¹⁷ Batı’da yasin simgesini siyah ya da Çin’de beyaz olması bu bağlamda sorun değildir. Önemli olan her iki kültürün de bunu sözleşmesel ve geleneklere uygun şekilde kurmalarıdır.

Bruhl, bu anlayışta temsil edenin farklı kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkıyor olmasına karşın yine de onun kültürün içine yerleşmiş sözleşmesel bir temeli olduğunu göstermektedir. Temsil eden o ya da bu şekilde ortaya çıkabilir ama her halükârda o, temsil ettiği şeyin bir parçası değildir aksine sözleşmesel olarak üzerinde anlaşılabilir oluşmuştur. Bir diğer deyişle ikisi arasındaki bağ organik değil uzlaşımaldır. Bunun siyasal yansıması ise günümüz liberal demokrasilerinin uygulayageldiği temsili demokrasilerde görülmektedir. Bu demokrasilerde de temsil eden ile temsil olunan arasında bir bağdan değil bir uzlaşma ve sözleşmeden söz edilebilmektedir.

Temsilin sözleşmesel bu niteliğine karşın Bruhl onun organik olarak nitelendirilebilecek bir başka kavrayışına daha dikkat çekmeye çalışır. Temsil etme işlevinin ancak temsil edenle, temsil edilen arasında bir bütünleşme yani bir aynılık olduğu kabul edildiğinde gerçekleştiğine dair bir anlayışın olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Özellikle arkaik/ilkel toplumlarda görülen temsilin bu kavrayışında temsilci, temsil ettiği şeyin somut varoluşunun temsilcisi, onun bir parçası ve dolayısıyla sembolüdür. Arada organik bir bağ olduğu düşünülür ya da eğer bu bağ yoksa temsilci temsil etme işlevini yerine getiremez. Temsilin bu kavrayışının siyasal alana yansımasında temsil olunan ile temsilcisi arasında bir yabancılaşma bulunmaz çünkü temsilci, temsil edilenin sembolüdür. Dolayısıyla, temsil edilen, temsilcisi ile birlikte politik bir bünnye oluşturarak siyasal hayata katılır.

¹⁶Samet Gürleyen, “Siyasi Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe”, Doktora Tezi, 2012, 119.

¹⁷ Lucien Levy Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çeviren. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006, 147.

¹⁸ Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, 147.

Sözleşmesel olarak kurulan ilk temsil anlayışında, temsil eden ile temsil olunan arasında bir farklılık olduğu en başta kabul edilir ve hatta bu ikisi arasında ikinci temsil anlayışının kurduğu bütünlük ilişkisi yadsınır. Temsili siyasal sistemin bu sözleşmesel niteliğini savunan yazarlardan biri olan Giovanni Sartori siyasette temsilin ve bu temsil sisteminin doğurduğu ara kurumlara bu bağlamda oldukça önem verir.¹⁹ Halk iktidarının, halkın bizzat yönettiği bir iktidar olmadığını savunan yazara göre halk iktidarı ancak kimliksiz bir halkın formel iktidarı olabilir. Halkın kendi olmaktan ya da kendine yabancılaşmasından söz edilemeyeceği için Sartori burada kimliksiz halk iktidarından temsilciler vasıtasıyla kurulan temsili iktidarı kastetmektedir. Halk ancak kendi olmaktan vazgeçerek iktidarını kullanabilmektedir. Temsilciler olmadan kendi kendini yönetmenin demokrasi için işlerlikten uzak olduğunu savunan Sartori, iktidarın tümünün halkta veya çoğunlukta olması yerine, iktidarın bütünüünün temsilcilerde kalarak hiçbir halkta olmaması gerektiğini belirtir. Ona göre iktidar, eğer bir halkta olursa hem anayasal garantiler hem de temsili yönetim araçları tahrip olacaktır.²⁰ İşte temsilin öneminin ortaya çıktığı yer burasıdır. Halk, soyut bir varlık olarak gücünü parlamentoya, anayasaya, ara kurumlara kısacası temsilcilere devredecek, bunlar vasıtasıyla siyasal varlık kazanacaktır. Ona göre siyasetin ve demokrasinin sürdürülebilir olmasını sağlayan şey budur.²¹

Liberal demokrasilerin temel özelliklerinin başında gelen sınırlı devlet ve siyasal temsil sistemi birbirleriyle bağlantılı iki önemli telakkiyi teşkil eder. İktidar meşruiyetini, yabancılaşmış temsilcilerin kullandığı temsil sisteminden ve onların oluşturduğu hukuk kurallarına riayetten alır. İktidarın meşruiyet kaynağı budur.²² Temsilde asıl mesele, temsil ettiği kaynağa yabancılaşmış olan temsilciler vasıtasıyla iktidarın sınırlandırılmasıdır. Kaldı ki bu temsilciler, emredici vekaletle işbaşına gelmezler aksine nisbi vekaletle işbaşına geçerler. Bundan dolayı seçilen iktidar veya milletvekilleri belirli bir zümre, grup veya kişileri değil tüm ulusu temsil etmelidir.²³

Temsil eden ile temsil olunan arasında bir yakınlık ya da bütünleşme olduğunu varsayan ikincisi açısından ise temsil, temsil edeni temsil olunan halkla

¹⁹ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çeviren. Tunçer Karamustafaoğlu, M. Turhan, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1993.

²⁰ Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, çeviren. Deniz Baykal, Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği, [ty], 44.

²¹ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çeviren. Tunçer Karamustafaoğlu, M. Turhan, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1993, 315.

²² Carl Friedrich, *Sınırlı Devlet*, çeviren. Mehmet Turhan, Ankara: Liberte Yayınevi, 2014, 37.

²³ Fatih M. Dikici, *Anayasa Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2009, 35-36.

akrabalık kabilinden bir ilişki biçimine sokmak ve bunu halkı sembolize edip, cismani hale getirmek için kullanılır. Sözleşmeli filozoflarının temsil anlayışının karşı kutbunda bulunan bu bakış açısı ironik bir şekilde yine bir sözleşmeli filozof olan Jean Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde açık bir şekilde ifade edilmektedir. Temsilin halk olma halinde bir zayıflamanın sonucu olarak ortaya çıktığının farkında olan Rousseau halkın egemenliğinin temsil edilemez doğasından söz ederken bunu ayrıntılandırır. Ona göre "egemenlik nasıl ki yabancılaştırılmıyorsa aynı sebepten ötürü temsil de edilemez; esas itibariyle genel iradede ibarettir ve irade temsil edilmeyi kabul etmez: ya aynıdır ya da farklı, ortası yoktur."²⁴ Açıkça temsil ile yabancılaşma arasında bir benzerlik kuran Rousseau'nun antropolojik bakış açısı bu noktada kendini göstermektedir. İnsan insanın kurdudur ifadesini uygar durumda geçerli gören filozof için bu toplum öncesi insan için geçerli değildir. Aynı zamanda medeni durumun insanlar arasına yapay şeyler koyarak halkın doğrudanlığını ve dürüstlüğüne engellediğini savunur. Onun bakış açısına göre temsil de bu yapay yabancılaşmış aracılıktan başka bir şey değildir.

Temsilin bu iki farklı siyasal yansıması popülizmi yerli yerine konumlandırmakta özellikle önem taşıyacaktır. Bu bakımdan izleyen bölümde popülizm ve temsil ilişkisi tartışılacaktır.

2. Popülizm ve Temsil İlişkisi

2017 yılında yılın kelimesi olarak ilan edilen ve "sıradan insanlara istediklerini vererek onların desteğini almayı amaçlayan siyasi fikirler ve faaliyetler olarak" tanımlanan popülizm kavramı akademik camiada da giderek artan bir ilgiye mazhar olur.²⁵ Popülizmi, siyasi hareketlerin meşru ve ahlaki temelini halka dayandırmak şeklinde tanımlayan Andrew Heywood'a göre o kavramsal ve kuramsal olarak temeline halkın içgüdü ve isteklerinin ön planda olmasını almaktadır.²⁶ Siyaseti, toplumsal bölünme ve bu bölünmenin ortaya çıkardığı sonuçlar olarak tanımlayan Laclau ise popülizm ile siyaset arasında bitişiklik kurarak onu tanımlamaya çalışır. Yazara göre siyaset ve onun bir türevi olan popülizm toplumsal bölünmelerin mantığına içkindir. Siyasi bir topluma

²⁴Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çeviren. Willmoore Kendall, Chicago: The Henry Regnery Company, 1954, 114.

²⁵ <https://www.cam.ac.uk/news/populism-revealed-as-2017-word-of-the-year-by-cambridge-universitypress>, Erişim tarihi: 06.12.2021.

²⁶ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çeviren. Levent Köker, Ankara: BB101 Yayınları, 2016, 106.

sahip olduğumuz sürece bölünmenin ve popülizmin giderilmesi olanaksızdır.²⁷ Laclau'ya göre popülizm, toplumun bir sınır aracılığıyla ikiye bölündüğü ve iktidar karşısında halk kategorisi altında bir araya gelen taleplerin bir kolektif siyasal özneye dönüştüğü mantığın adıdır. Bu bakımdan siyasal hareketlerin popülist olup olmadığıyla değil ne kadar popülist olduğuyla ilgilenilmesi gerektiğini belirtir.²⁸ Popülizmi bir sınıf siyaseti olarak tanımlayan Seymour Lipset ise onu alt sınıflara özgü bir siyaset biçimi olarak görür. Alt sınıfların aşırı siyaseti olan komünizm ile benzer şekilde bu sınıfın siyaset tarzını yansıtan popülizm Lipset'e göre orta ve üst sınıflara karşı geliştirilmiştir.²⁹ Popülist hareketleri inceleyip onların özellikle ileri sürdüğü prensipleri maddeler halinde sıralayarak popülizmi tanımlamaya çalışan Daniele Albertazzi ve Duncan McDonnell'a göre ise popülizm; 1- belirli bir sınıfsal ayrım olmadan halkın bir ve özünde iyi olduğu, 2- halk isterse her şeyin mümkün olabileceği ve demokrasinin tek amacının da halkın egemenliğini tesis etmek olduğu, 3- halkın kendini gelenekler ve kültürle var ettiğinden dolayı bunların korunmasının halkın yararına olacağı, 4- liderle halk özdeşleşmiş olduğundan dolayı lidere bağlılığın halka bağlılık anlamına geleceği, liderin sadece halkın iradesini temsil ettiği tezleriyle tanımlanabilir.³⁰

Bu ifadelerin tümünde halka, lidere ve halkın temsiline yönelik yapılan vurgular dikkatleri popülizm ve temsil arasındaki ilişkiye çevirmeyi zorunlu kılmaktadır. Popülizm aslında temsili demokrasinin açmazlarına bir müdahale veya bir çözüm olduğu iddiasındadır. Kaldı ki genelde bir temsil krizinin ardından ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür. Her ne kadar temsil krizini aşma yönünde bir girişim olsalar da temsili reddetmekten çok onun yeni bir biçimini üretmektedirler.³¹ Bu bağlamda siyaset alanında bir konumu ve sesi olmayanları siyaset sahnesinde var kılmaya çalışmaktadırlar.³² Temsili hükümeti işlevsiz demokrasiyi yürütmeye çalışan bir olgu olarak görürler. Bu bakımdan daha eksiksiz bir temsil sağlayan popülizmin kaçınılmaz olduğunu, halkı temsil etme konusunda da kendilerinin tek olduğunu iddia ederler.³³

²⁷ Ernesto Laclau, "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çeviren. Hayriye Özen, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi* 1(1) (2011), 145.

²⁸ Laclau, *Popülist Akıl Üzerine*, 175.

²⁹ Seymour M. Lipset, *The Political Man: The Social Bases of Politics*, New York: Doubleday, 1960, 170.

³⁰ Daniele Albertazzi, Duncan McDonnell, "Introduction: The Sceptre and the Spectre", içinde *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, ed. D. Albertazzi ve D. McDonnell, New York: Palgrave MacMillan, 2008, 6.

³¹ Panizza, "Introduction", 11.

³² Benjamin Arditi, *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, çeviren. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 85.

³³ Arditi, *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, 85.

Bunun için iktidara gelmeden önce tüm siyasi rakiplerini ahlaksız veya yozlaşmış seçkinlerin birer parçası olarak görme eğiliminde olduklarını söylemek mümkündür. İktidardaki popülistler ise muhalefeti meşru görmeme ve onları halk düşmanı olarak kodlamaya meyyleder. Kendilerini desteklemeyen kesimi de bu bağlamda halkın gerçek bir parçası olarak görmezler.³⁴ Seçimleri kaybetmeleri durumunda, bunun nedenini, çoğunluğun henüz sessizliğini bozmadığı ve liderde kendilerini bütünleştirmemiş olmasına bağlarlar.³⁵

Halkı kayıtsız lidere endekslediklerinden dolayı doğrudan temsile yönelik önemli bir vurguya sahiptirler.³⁶ Bu bakımdan popülizmin, demokrasi karşısındaki olumsuzluğunun doğrudan temsil yerine dolaylı (aracı kurumlar, parlamento veya anayasa) temsil arasında yarattığı krizden doğduğu söylenebilir. Margaret Canovan da benzer şekilde demokrasinin içsel çatışmalarının popülizm için bir imkân haline geldiğini iddia etmekte, ara kurumların yaygın olduğu bir demokraside halkın doğrudan katılımının mümkün kılınmadığını, yetersiz temsili doğurduğunu bunun da popülist siyaseti ortaya çıkardığını belirtmektedir. Popülist liderlerin doğrudan halka gitme eğilimi bu bağlamda bir avantaj ortaya çıkarmaktadır. Bu vesileyle de aracı kurum ve politikacıların yok sayılmasına yol açmaktadır. Popülizmde liderlerin halkla aralarındaki ilişki doğrudan ve aracısız olmalıdır.³⁷ Popülizmin demokrasi ile arasında bir uyumsuzluk olmadığını belirten Canovan'a göre, ara kurumlar temsilde kriz doğurduğundan dolayı popülistler tarafından gereksiz görülmekte bu bakımdan da onlar asıl gerilimi modern demokrasilerin sahip oldukları ara kurumlarla yaşamaktadırlar.³⁸

Liderin, popülist siyaset bağlamında temsil krizini aşmakta ayrıcalıklı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Kimi değerlendirmeler liderin bu denli öne çıkışını popülizmin belirsiz ve temel değerlerden yoksun oluşuna bağlamaktadır. Bunu örneklendirmeye girişen Paul Taggart'a göre sorunları çözmek için karmaşık siyasi süreçler yerine liderlik gibi basit bir çözümün tercih edilmesi popülist siyasetin belli siyasal değerlerden yoksun oluşundan ve bunu liderlikle aşma isteğinden kaynaklanmaktadır.³⁹ Oysa liderliğe meyletme karmaşık siyasal süreçlerle uğraşmak istememekten değil, temsil krizini halkı sembolize ederek

³⁴ Jan Werner Müller, *Popülizm Nedir?*, çeviren, Onur Yıldız, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 36.

³⁵ Müller, *Popülizm Nedir?*, 44.

³⁶ Müller, *Popülizm Nedir?*, 53.

³⁷ Margaret Canovan, "Populism For Political Theorists?", *Journal of Political Ideologies* 9(3) (2004): 242-243.

³⁸ Margaret Canovan, "Trust The People, Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies* 47(1) (1999): 7.

³⁹ Paul Taggart, *Populism*, Buckingham: Open University Press, 2000, 128.

aşma yeteneğini onlara kazandırmasından dolayıdır. İzleyen bölüm, liderin, popülist siyaset bağlamında temsil krizini aşmakta ayrıcalıklı bir konumda bulunuşunu sembol vasıtasıyla açıklamaya çalışacak, popülist liderin gücünü halkın değerleriyle büyük çaplı bir örtüşmede bulacaktır. Böylece popülist lideri, temsilin yabancılaştırıcı niteliğine karşı halkı sembolize etme gücüyle tanımlayacaktır.

3. Bireyci Sözleşmecilikten Halka Dönüş Olarak Popülizm

Popülist siyasetçiler için, siyasal seçkinler halka hizmet etmedikleri gibi üstüne bir de ihanet içerisinde bulunmaktadır. Bu bakımdan halk egemenliği üzerindeki seçkinlerin işgaline son verilerek halka ait olanın halka geri verilmesi gerektiğini savunurlar. Halkın haklarına el koyan siyasal seçkinlere karşı gerçek anlamda halkçı alternatif geliştirmek gerektiğine inanırlar.⁴⁰ Yetkiyi doğrudan halktan aldıkları iddiasıyla yola çıkan popülist siyasetçilerin bu bağlamda, liberal siyasetin denge ve frenleme mekanizmalarını önemli ölçüde işlevsizleştirdiklerini söylemek yanlış olmaz.⁴¹ Liberal siyaset, yetkinin belli kurallar ve kurumlar çerçevesinde sınırlı bir şekilde ve temsilciler vasıtasıyla kullanılması gerektiğini savunurken, popülizm, halkı sembolize etmenin onlara kazandırdığı 'doğrudan' ilişki ile bu sınırlandırmaları aşan ve işlevsizleştiren bir perspektife sahiptir. Liberal-demokratik siyasal düzeni savunanlar, haklar, özgürlükler, kurallar ve bireylerden oluşan siyasal tasavvurları, bu nevi bir kolektif özne eliyle yerinden etme kalkışması olarak görülen popülizmi oldukça olumsuz bir şekilde değerlendirmektedir.⁴² Bu bağlamda Gustave Le Bon'un bireyi esas alan siyasal düsturunun karşısına konumlandığı kitleler için söyledikleri oldukça önemlidir. Le Bon için kitle, akılcı hesaplamalar yapmaktan uzaktır. O, sınırları belli olmayan ve çelişkili bir bilinci tanımlamaktadır.⁴³ Liberal demokratik modelin rasyonel ve hesapçı birey eylemlerine karşıt olarak kitle, bu birey tasavvurundan uzaklaşan bir kolektif özne olduğundan, tehlikeli olarak işaretlenmektedir.

Siyasal arenada bireyin merkeziliğine yaptığı güçlü atıf nedeniyle kolektif kimliklerin oluşumunu anlayamayan liberal siyaset teorisi bu bağlamda siyasalın kolektif niteliğini de anlamakta zorlanmaktadır. Oysa, Chantal Mouffe'un da

⁴⁰ Laclau, *Popülist Akıl Üzerine*, 196.

⁴¹ Lipset, *The Political Man: The Social Bases of Politics*, 171.

⁴² Onur Yıldız, "Popülizmin Normatif İmkânları: Hınç ve Diğer Popülist Siyaset Biçimleri", *Mülkiye Dergisi* 41 (1) (2017): 10.

⁴³ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çeviren. Yunus Ender, İstanbul: Hayat Yayınları, 1997, 10.

işaret ettiği gibi siyasal en başından itibaren “kolektif özdeşleşme biçimleri”ne dairdir.⁴⁴ Yukarıda da gösterildiği üzere, doğal bir veri olarak siyasal, kolektif toplulukların eyleme biçimidir. Siyasette *onlara* karşı bir *biz* inşa edilir.⁴⁵ Ancak, liberallerin kolektif olana dair her şeyi, modern toplumlarda artık var olmaması gereken *arkaik/ilkel* unsurlar olarak görmeleri, siyasalın içeriğini tam olarak anlamlandıramamalarını açıklamaktadır. Mouffe’a göre milliyetçiliği anlamakta zorlanmalarının sebebi de bu kolektif biçimi kuran duygulanımsal/tutkusal boyutu görememeleridir.⁴⁶ Popülist siyaset işte tam da bu boşluktan hareket etmekte, siyasette yeni bir dil icat etmeyi değil aksine, mevcut halkın dilini ve olanaklarını sembolize ederek muhalif bir dil ve söylem oluşturmakta, halkın dili, tutkuları ve duygularını ön plana çıkarmaktadır.⁴⁷ Kolektif bir siyasal öznenin popülistler vasıtasıyla siyasal arenaya çağrılmasını çözümleyen Laclau da benzer şekilde duygular ve tutkular vasıtasıyla halkın söylemsel olarak inşasındaki rolün altını çizer.⁴⁸ İşte tam da burada liberal demokrasilerdeki halk egemenliği nosyonunun *demos* anlamındaki halk egemenliğine işaret ettiğine, buna karşın popülist siyasetin dayandığı halk imgeleminin öncelikle *ethnos* üzerine kurulu olduğunu göstermek önem taşımaktadır. Popülist liderliğin temel niteliklerine bakmak bu bağlamda oldukça açıklayıcı olacaktır.

Popülizm literatürüne göz atıldığında, popülist liderin halkla aracısız bir iletişimi olduğu bu bakımdan liberal demokratik kurumsal yapılar veya yasaların bu lider tarafından ihlal edilmesinin sıklıkla ortaya çıktığı ve gözden düşmüş ya da halkın güvenini kaybetmiş siyasal kurumların da kitlelerin karizmatik lidere olan güvenini daha da desteklediği ifade edilir. Kendine yabancı bir sisteme ve bu sistemin kurumlarına karşı güvensiz hisseden halk, popülist lider tarafından siyasal olarak sembolize edilebilir olduğuna ikna edilir. Bir diğer deyişle, halk temsil edilebilir olmaktan çıkarılır, sembolize edilir hale getirilir. Temsil, yabancılaşmış bir sistemin, yabancılaşmış temsilci ve kurumlarını ifade ederken, sembol duygudaşlığı ve benzerlik hissini yansıtır. Popülist hareketlerin temsil yerine sembolü geçirebilme başarısını göstermelerini sağlayan etmen ise oldukça realist bir bakış açısına sahip olarak halkı bir bütün olarak görmemeleridir. Popülist lider tarafından ortaya konulan şey, halkın bir kesiminin, *ethnos*’un değerleriyle harmanlanmış bir siyasal eyleme biçimidir.

⁴⁴ Chantal Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*, çeviren. Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 156.

⁴⁵ Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*, 156.

⁴⁶ Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*, 156.

⁴⁷ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, çeviren. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayıncılık, 2017, 74.

⁴⁸ Ernesto Laclau, “Glimpsing the Future: A Reply”, *Laclau: A Critical Reader*, ed. Simon Critchley and Oliver Marchart, New York: Routledge, 2004, 326.

Popülizmin siyasal anlamda belirsiz ve temel değerlere sahip olmaktan yoksun olduğuna yönelik iddia bu bağlamda tam anlamıyla doğruyu yansıtmamaktadır. Liberal demokratik kurumsal siyasal sistemin normatif ve karmaşık süreçlerine bel bağlamayıp bunun yerine *ethnos*'a ve onun değerlerine yöneliyor olması böyle bir eleştiriyi doğuruyor görünmektedir.⁴⁹ Literatürde sıklıkla ifade edildiği gibi popülist liderin karizmatik oluşunu ona kazandıran şey tam olarak budur.⁵⁰ Popülist lider karizmatiktir çünkü ona bu karizmayı *ethnos*'un inayetine mazhar olmak kazandırır. Bu nedenle sıradan bir temsilci olmaktan öte, hatta ona temsilci gibi yabancılaşmış bir sıfatı kondurmayı engelleyen, sembolik bir değere sahiptir. Max Weber'in karizma üzerine çalışmalarına bakıldığında, karizmanın nasıl egemenlik gücü ve hukuk kuralları yerine ikame edildiğini ve böylece yönetimin halka yaklaştırıldığını görmek mümkündür.⁵¹ Karizmanın ya da karizmatik liderin kurumsal yapıları yerle bir etme, yerine yenisini koyma gücüne sahip olan bir meşruiyet biçimi olarak işaretlenmesi, arkasına aldığı bu sembolik güce dayanmaktadır. İşte bu nokta temsilin yabancılaştırıcı etkisinin lider tarafından bir sembolle aşıldığı andır.

Encyclopaedia Universalis sözlüğünün sembol maddesinde belirtildiği üzere kavram *symbolon* fiilinden türetilmiştir. "İki kişinin birbiriyle buluştuğunda birbirini tanımasına olanak veren, ikiye bölünmüş bir nesneyi tanımlar."⁵² Bir diğer deyişle, birbirlerini tanımıyor olsalar da onları bir arada tutma özelliğine sahip simgesel değeri bulunan unsurlardır. Bu bağlamda semboller birbirini tanımayan insanların bir arada var olmalarını sağladıklarından dolayı oldukça siyasaldırlar. Siyasal etkinliğin aynı zamanda her zaman sembolik etkinlik olduğunu belirten Abéles'in iddiası da bu baprandır.⁵³ Sembolün, insanı insanla ve insanı kendisinden daha büyük bir şeyle (toplum, lider veya Tanrı gibi) birleştirme niteliğine vurgu yapan Walzer de "insanların oluşturduğu *birliğin* elle tutulur bir şekli ve maddesi olmadığı için onun sadece sembolize edilebildiğini ve sembollerle var olduğunu belirtir.⁵⁴ Siyaseti, birleşmenin sanatı (art of unification); sembolik eylemi ise şeyleri duygusal ve entelektüel olarak bir araya getirmenin en önemli yolu olarak tanımlamaktadır. Peki popülist liderin kişiliğinde somutlaşan ve halkla

⁴⁹ Duncan McDonnell, "Populist Leaders and Coterie Charisma", *Political Studies Association* 64(3) (2016): 720.

⁵⁰ Panizza, "Introduction", 19.

⁵¹ Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 2009, 98-100.

⁵² Symbole, (t.y.). *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/symbole/>. Erişim Tarihi: 27 Ocak 2017

⁵³ Abéles, *Devletin Antropolojisi*, 145.

⁵⁴ Michael Walzer, "On the Role of Symbolism in Political Thought", *Political Science Quarterly* 82(2) (1967): 194.

arasındaki ilişkinin bir temsil ilişkisi olduğunu gizleyen sembol, toplumu oluşturan bütün halk kesimleri için bir anlam taşımakta mıdır? Popülizmin temel mantığının her şeyden önce çoğulculuk karşıtlığında ortaya çıktığını ifade eden Jan Werner Müller için bunu söylemek mümkün değildir.⁵⁵ İktidar konumunu teşkil etmeden önce tüm siyasal rakiplerinin ve onları destekleyenlerin ahlaksız ve yozlaşmış olduklarını, iktidara geldikten sonra ise muhalefetin ve muhalefeti destekleyen toplumsal kesimlerin meşru olmadığına inanmaları popülistlerin hiçbir zaman tüm halkın sembolik değerlerini taşımadığının açık bir göstergesidir. Dolayısıyla popülistler, *ethnos*'un yani sadece belli bir halkın değerlerini, duygularını ve tutkularını sembolize etme gibi bir içerikle donanmışlardır. Popülistlerin üzerinde önemle durdukları bir ifade olarak *soylu halk* düsturunun ya da bunun çeşitlemelerinin de bu noktada tüm halk için geçerli olmadığı açıktır. Çünkü popülizm "sadece halkın bir kesiminin gerçekten halk olduğu" iddiasındadır.⁵⁶ Onları desteklemeyen topluluklar ya da kişiler gerçek halkın parçası değildir.⁵⁷ Kendi dayandıkları *ethnos*'un dışında kalan halklar çoğu zaman ulus için bir tehdit olarak görülmektedir. Bu muhalif halklar *saf* halkın, *ötekileridir*. Ruth Wodak, dışlanan bu muhalif halkların çoğu zaman günah keçisi olarak ilan edildiklerini de ifade eder. Etnik, dini ya da siyasi azınlığı oluşturan bu halklar gerçek halk ya da ulus için bir tehdit olarak görülmektedirler.⁵⁸ Popülistlerin kendileri iktidarda olsa dahi dayandıkları *ethnos* daima mağdur edilmiştir ve her daim ezilen halk konumundadır.⁵⁹ Belli bir halka dayanarak diğer halkları itibarsızlaştırma popülistlerin asıl ayırt edici yönü olduğundan dolayı literatürde sıklıkla ifade edilen popülizmin seçkin karşıtlığı olduğu tezi çoğu zaman geçersizleşmektedir. Kendileri iktidarda oldukları müddetçe, seçkinlerle hiçbir problemleri yoktur.⁶⁰

Belli bir *ethnos*'un sembolik sermayesiyle yüklü olan popülist liderler ayrıca bu sermayenin onlara kazandırdığı bir avantajdan da faydalanarak bireyselliğin üstesinden kolaylıkla gelebilmekte, kendi saflarını çoğu zaman dağılmadan tutabilme yeteneğine de sahip olabilmektedirler. Çünkü sembol, duygudaşça bir birliktelik hissi yaratarak bireyselliğin üstesinden gelinmesini sağlamaktadır.⁶¹ Anlamı tüm üyeler arasında paylaşılan sembollerin hâkim olduğu durumlarda ya da eylemlerde bu sembol birçok ayrıntının ihmal

⁵⁵ Müller, *Popülizm Nedir?*, 36.

⁵⁶ Müller, *Popülizm Nedir?*, 38.

⁵⁷ Müller, *Popülizm Nedir?*, 119.

⁵⁸ Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, 3.

⁵⁹ Cas Mudde, "The Populist Zeitgeist", *Government and Opposition* 39(4) (2004): 546.

⁶⁰ Müller, *Popülizm Nedir?*, 47.

⁶¹ Walzer, "On the Role of Symbolism in Political Thought", 194.

edilmesine sebep olabilmektedir.⁶² Bu bakımdan temsil ettikleri *ethnos*'un sembollerine dayanarak toplum içindeki öteki halkları yok sayarak, onların *gerçek, saf* halkı yıkıma uğratacağı korkusunu inşa ederken kendi saflarında neredeyse hiç kopuş yaşamamaktadırlar.⁶³ Oldukça çeşitli bireysel tavır ve tutumları barındıran kendi dayandıkları *ethnos*'u kolaylıkla dost-düşman gibi iki kutupluluğa ikna ederek onların bireyselliklerini ilga edebilmektedirler.⁶⁴

Sonuç

Popülizmin ya da popülist hareketlerin ortaya çıkışının temel nedeni liberal demokratik siyasal sistemlerin içine düştükleri temsil krizleridir. Temsil eden ile temsil edilen arasına giren vekalet işlemi temsilci ile halk arasında her zaman bir kopuşu ya da yabancılaşmayı mümkün kılmaktadır. Liberal demokrasinin ara kurumlara verdiği değer ve kimliksiz bir halkı egemen kılma arzusu da bunu beslemektedir. Popülist hareketler de aslında birer temsilci olmakla birlikte temsilin yabancılaştırıcı etkilerini aşma yönünde birtakım avantajlara sahiptir. Başarılarının temel nedeni oldukça realist bir yaklaşım sergileyerek halkın asla yekpare bir bütünlük olmadığı bilinciyle onun yalnızca belli bir kesimine hitap ederek bu topluluğun içinden çıkmış hissini yaymalarından kaynaklanır. Bir diğer deyişle, *demos* yerine belli ırki, etnik, dini, kültürel ya da siyasal değerlerle donanmış bir halka yani *ethnos*'a seslenmeleri bu hareketlere güç veren etkidir. Liberal demokratik siyasal yönetimlerin getirdiği çoğulcu toplumu oluşturan farklı halk kesimlerini bir arada tutmak için tasarlanan kimliksiz bir halk ve kimliksiz bir siyasal sistem tasavvurunun kitlelerde yarattığı yabancılık hissini, sistemin gerçek sahibi olarak niteledikleri belli bir *ethnos*'tan yana tavır alarak ve bunların sembollerini sahiplenerek aşmaya çalışırlar. Temsilcisi olduklarını iddia ettikleri *ethnos*'un sembollerini kullanıyor olmaları halkla bütünleştikleri hissini yaymalarını sağlar. Çünkü sembol, temsilin ortaya çıkardığı yabancılaştırıcı niteliği engelleyen, lider ile topluluğu duygudaşça ve yakın bir ilişki içine sokan önemli bir siyasal işleve sahiptir. Popülist liderlerin aynı zamanda karizmatik kişilikler olmalarının nedeni de böyle bir sembolik sermayeye sahip olmalarından ileri gelir. Karizma toplumun lidere sağladığı bir inayettir ve bu inayet vasıtasıyla lider egemenliğin formel yapısı ve hukuk kurallarının yerine yenisini ikame edebilmektedir. Üstelik bunu yaparken kendi taraftarları arasında neredeyse hiçbir aykırı ses ya da bölünme yaşanmamaktadır. Sembolün duygudaşlık hissi oluşturmak

⁶² Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çeviren. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, 16.

⁶³ Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, 18.

⁶⁴ Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, 4.

suretiyle onu paylaşılanların bireyselliğini bastırma işlevi bunu sağlayan nedenlerin başında gelir. Bireysel düşünce ve mülahazalar, anlamı tüm üyeler arasında paylaşılan sembollerin hâkim olduğu durumlarda göz ardı ya da ihmal edilebilmektedir.

Popülistlerin *demos* yerine *ethnos*'un değerlerine dayanmaları onlara siyasal arenada dikkate değer bir güç sağlamaktadır ancak bu durum birtakım riskleri de beraberinde getirmektedir. Halkın bir kesimine *gerçek* halk diğer bir kısmına *ötekiler* sıfatını vermek suretiyle işleyen popülist siyasetin oluşturduğu bu yarılma toplumun karşılaştığı en büyük risktir. Popülizm bu bağlamda halkı savunmak pahasına bir toplum karşıtlığı olarak çalışır. İktidar konumundayken muhalefeti ve diğer siyasal rakiplerini destekleyenleri yozlaşmış, muhalefetteyken ise iktidarın gerçek halka zulmeden yabancılaşmış bir yönetim olduğunu iddia ederek toplumsal kesimler arasında derin bir yarılmaya sebebiyet verebilmektedirler. Dolayısıyla idealize ettikleri halk tasavvuru tüm halk kesimlerini kapsamamaktadır. Bu bakımdan kendi dayandıkları *ethnos*'un dışında kalan halklar çoğu zaman ulus için bir tehdit ve halkın *ötekileri* olarak görülebilmektedir.

Çalışma temsil ve sembol arasındaki ilişkiyi tartışmaya açık ikincisinin birincinin yerine geçip onun yabancılaştırıcı etkilerini nasıl nötralize ettiğini göstererek ileride yapılacak olan popülizm çalışmalarına yeni bir kapı aralamaktadır. Sembollere ayrıntılı bir şekilde odaklanarak popülist hareketlerin halkın kültürel değerlerini nasıl siyasallaştırdıklarını göstermek bu çalışmalar için verimli bir tartışma hattı oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

- Abéles, Marc. *Devletin Antropolojisi*, çeviren. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.
- Albertazzi, Daniele., McDonnell, Duncan. "Introduction: The Sceptre and the Spectre", içinde *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, ed. D. Albertazzi ve D. McDonnell, 1-14. New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- Arditi, Benjamin. *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset*, çeviren. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Bruhl, Lucien Levy. *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çeviren. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2006.
- Canovan, Margaret. "Trust The People, Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies* 47(1) (1999): 2-16.
- Canovan, Margaret. "Populism For Political Theorists?", *Journal of Political Ideologies* 9(3) (2004): 241-252.
- Cohen, Anthony P. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çeviren. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Dikici, Fatih M. *Anayasa Hukuku*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2009.
- Friedrich, Carl. *Sınırlı Devlet*, çeviren. Mehmet Turhan, Ankara: Liberte Yayınevi, 2014.
- Gürleyen, S. "Siyasi Temsil Teorisi: Kavram, Tarih, Felsefe", Doktora Tezi, 2012.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*, çeviren. Levent Köker, Ankara: BB101 Yayınları, 2016.
- Laclau, Ernesto. "Glimpsing the Future: A Reply", *Laclau: A Critical Reader*, ed. Simon Critchley and Oliver Marchart, New York: Routledge, 2004.
- Laclau, Ernesto. "Popülizm: Bir Ad Ne İçerir?", çeviren. Hayriye Özen, *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi* 1(1) (2011): 135-146.
- Laclau, Ernesto. *Popülist Akıl Üzerine*, çeviren. Nur Betül Çelik, Ankara: Epos Yayınları, 2018.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*, çeviren. Yunus Ender, İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.
- Lipset, Seymour M. *The Political Man: The Social Bases of Politics*, New York: Doubleday, 1960.

TEMSİL KRİZİNİ SEMBOLLE AŞMAK: SÖZLEŞMECİ TOPLUMLARIN TEMSİL KRİZİNDE
SEMBOL VE POPÜLİZM
OVERCOMING THE CRISIS OF REPRESENTATION WITH SYMBOL: SYMBOL AND
POPULISM IN THE CRISIS OF REPRESENTATION OF CONTRACTUAL SOCIETIES
Murat COŞKUNER

- Maine, Sir Henry Sumner. *Ancient Law*, New York: Henry Holtand Company, 1906.
- Mann, Michael. *The Dark Side of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- McDonnell, Duncan. "Populist Leaders and Coterie Charisma", *Political Studies Association* 64(3) (2016): 719-733.
- Mouffe, Chantal. *Dünyayı Politik Düşünmek*, çeviren. Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*, çeviren. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayıncılık, 2017.
- Mudde, Cas. "The Populist Zeitgeist", *Government and Opposition* 39(4) (2004): 541-563.
- Müller, Jan Werner. *Popülizm Nedir?*, çeviren, Onur Yıldız, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Nielsen, Rasmus Kleis. "Hegemony, Radical Democracy, Populism", *Distinktion: Journal of Social Theory*, 7(2) (2006): 77-97.
- Panizza, Francisco. "Introduction", içinde *Populism and the Mirror of Democracy*, ed. Francisco Panizza, 1-32. London: Verso, 2005.
- Pasquino, Gianfranco. *Populism and Democracy*, Bologna: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*, çeviren. Willmoore Kendall, Chicago: The Henry Regnery Company, 1954.
- Sartori, Giovanni. *Demokrasi Kuramı*, çeviren. Deniz Baykal, Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği, [ty].
- Sartori, Giovanni. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çeviren. Tunçer Karamustafaoğlu, M. Turhan, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1993.
- Taggart, Paul. *Populism*, Buckingham: Open University Press, 2000.
- Walzer, Michael. "On the Role of Symbolism in Political Thought", *Political Science Quarterly* 82(2) (1967): 191-204.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 2009.
- Wodak, Ruth. *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage, 2015.

Yıldız, Onur. “Popülizmin Normatif İmkânları: Hınç ve Diğer Popülist Siyaset Biçimleri”, *Mülkiye Dergisi* 41 (1) (2017): 7-32.

İnternet Kaynakları

<https://www.cam.ac.uk/news/populism-revealed-as-2017-word-of-the-year-by-cambridge-universitypress>, Erişim tarihi: 06.12.2021.

“Symbole”, (t.y.). Encyclopædia Universalis [en ligne].
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/symbole/>. Erişim tarihi:
27.01.2017.

TEMSİL KRİZİNİ SEMBOLLE AŞMAK: SÖZLEŞMECİ TOPLUMLARIN TEMSİL KRİZİNDE
SEMBOL VE POPÜLİZM
*OVERCOMING THE CRISIS OF REPRESENTATION WITH SYMBOL: SYMBOL AND
POPULISM IN THE CRISIS OF REPRESENTATION OF CONTRACTUAL SOCIETIES*
Murat COŞKUNER

YÖNETİM BİLİMİNDE FELSEFİ KÖKENLER: HEGEL'DEN FICHTE'YE YÖNETİM VE STEIN'İN GERÇEKLIK BİLİMİ

İsmail Bahadır TURAN¹

ÖZ

Lorenz von Stein, 19. yüzyılın en önemli ve çağdaşlarını olduğu gibi kendinden sonrakileri de derinden etkileyen sosyal bilimcilerin başında gelmektedir. Bu etkisi hala devam etmekte, sosyal bilimlerde inceleme konusu yapılan hemen her alanda yine ve yeniden Stein'a başvurulmaktadır. Stein, Türkçe alan yazında son dönemdeki bir istisna dışında hiç incelenmemiştir. Yanlış biçimde Hegel dizgesinin sıkı bir takipçisi olarak tanımlanmıştır. Ancak ne Hegel dizgesinin ne de Alman İdealist Felsefesi'nin tavizsiz izleyicisidir. Stein, Hegel'in Tarih Felsefesi'nin son bölümünün devamı niteliğinde sayılabilecek eseriyle devrim sonrası Fransa ve sosyal olayları incelemiştir. İdealist felsefeyle gerçek yaşam arasında uyumsuzluğu görmüş ve Hegel dizgesinin kısıtlarını aşarak kendine özgü gerçeklik bilimini oluşturmuştur. Devrimin yıkıcı sonuçlarını gözeterek sınıf uzlaşmazlığının çözüme kavuşturulması ya da yönetilmesi gerekmektedir. İşte Stein, Fichte'nin "Eylem Felsefesi" kullanarak sınıf uzlaşmazlığını çözmek üzere "eyleyen ya da çalışan devleti" yerleştirmiştir. Çalışmada ağırlıklı olarak birincil kaynaklar üzerinden Stein'in Hegel dizgesiyle ilişkisi, Fichte'nin eylem felsefesine yaklaşımı, kendine özgü gerçeklik bilimini oluşturması ile yönetimin özüne eylemi yerleştirmesi gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Stein, Hegel, Fichte, Yönetim, Devlet, Eylem, Gerçeklik Bilimi

PHILOSOPHICAL ORIGINS IN THE SCIENCE OF ADMINISTRATION: FROM HEGEL TO FICHTE- ADMINISTRATION AND STEIN'S SCIENCE OF REALITY

ABSTRACT

Lorenz von Stein stands out as one of the foremost social scientists of the 19th century, profoundly influencing both his contemporaries and subsequent generations. His enduring influence continues to shape research across a multitude of fields within the social sciences, with scholars frequently turning to Stein as a pivotal figure. Surprisingly, there has been scant examination of Stein's work within Turkish literature, with only one recent exception. Furthermore, he has been erroneously characterized as a strict adherent of the Hegelian system. However, it is essential to clarify that he does not rigidly adhere to either the Hegelian system or German Idealist Philosophy. Stein conducted a comprehensive analysis of post-revolutionary France and social events, a work that can be considered an extension of Hegel's Philosophy of History, particularly its final chapter. He astutely recognized the discord between idealist philosophy and real-life circumstances, and in transcending the limitations of Hegel's system, he crafted his distinct science of reality. In light of the destructive aftermath of the revolution, resolving or managing class antagonism became imperative. In this regard, Stein drew inspiration from Fichte's "Philosophy of Action" and introduced the concept of the "acting or working state" as the means to address class antagonism. This study primarily relies on primary sources to elucidate Stein's relationship with the Hegelian system, his interpretation of Fichte's philosophy of action, his formulation of his unique science of reality, and his central placement of action within administration.

Keywords: Stein, Hegel, Fichte, Administration, State, Act, the Science of Reality.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bahçeşehir Kıbrıs Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Lefkoşa/KKTC, e-posta: ismailbahadir.turan@baucyprus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9938-0175

Makalenin geliş tarihi: 01.08.2023
25.10.2023

Submission Date: 01 August 2023

Approval Date: 25 October 2023

Giriş

Sosyal bilimler alanında büyük yazarlar sorulduğunda hemen herkesin bir çırpıda sayabileceği çok sayıda isim vardır. Sayılacak bu isimler kişilere göre değişiklik gösterse de hemen hemen hep aynı bilginlerdir. Lorenz von Stein (1815-1890) ise bu isimler arasına hemen hiç girmemektedir. Ancak özellikle 19. yüzyılın ilk çeyreğinden başlamak üzere sosyal bilimlerde verilen eserlerde, atıf yapılsın yapılmıyın bir şekilde Stein'in etkisi bulunmaktadır. Gerçekten de filozof, hukukçu, tarihçi, iktisatçı, sosyolog ve yönetim bilimci Stein'in, Devlet Bilimi'ni oluşturduğunu düşündüğü alanlarda, geniş ve kapsamlı bilgiye sahip olduğu söylenebilir. Bunun dışında 19. yüzyılın son hezarfenlerinden (generalist) biri sayılmasında düşün yapısının çeşitliliği gibi derinliği de etkili olmuştur.

Bu çalışmanın birkaç temel amacı bulunmaktadır.² Temel amaç ise Stein'in oluşturduğu yönetim biliminin felsefi kaynaklarının gösterilmesidir. Bu çerçevede çalışmada, Hegel'in Tarih Felsefesi'nin son bölümü bağlamında Fransız devrimini irdelemesi, idealist felsefe ile gerçek yaşam arasındaki uyumsuzluğun farkına vararak analiz etmesi ve buradan da kendine özgü "Gerçeklik Bilimi"ne geçmesi ortaya konacaktır. Ancak yönetim bilimine asıl katkısı, sınıf çatışmasının yol açacağı sosyal sorunların çözümü için Alman İdealist Felsefesi'ndeki köklerini unutmadan Fichte'nin Eylem Felsefesi'ni (Tat-Philosophie) kullanarak yönetimin özüne eylemi yerleştirmesidir. Kısaca çalışmada, yaratmaya çalıştığı eyleme dayanan yönetim biliminin felsefi kaynakları ele alınacaktır. Dolayısıyla çalışmanın temel iddiası, Stein'in, Hegel'in Tarih Felsefesi'ni kullanarak sınıf uzlaşmazlığı olarak sosyal sorunu tespit ve analiz ettiği, idealist felsefeden kendine özgü gerçeklik bilimine geçerek uzlaşmazlığın çözümü için eyleyen devleti görevlendirdiğidir.³ Bu doğrultuda, öncelikle Stein toplum, devlet, yönetim ve sosyal soruna yaklaşımı ele alınacaktır. Ardından Sol Hegelcilerle ilişkisi, Hegel'e ilişkin kişisel okuması üzerinden Hegel dizgesinden ayrımı, Gerçeklik Bilimi ve kendine özgü hale getirdiği Gerçeklik Bilimi'ne geçişi gösterilecektir. Son olarak da Hegel'in Tarih Felsefesi üzerinden devrim sonrası Fransa'yı incelemesi, idealist felsefe ve gerçek yaşam arasındaki uzlaşmazlığı analiz etmesi, buradan da sınıf çatışmalarını irdeleyerek sosyal sorunun çözümü için eyleyen devlete ulaşması gösterilecektir.

² Stein'in Türkçe alan yazına tanıtılması ve eserlerine ilişkin bir yazın birikimi oluşturulmasını sağlamak diğer amaçlar olarak belirtilebilir.

³ İsmail Bahadır Turan, *Alman İdealist Felsefesinden Gerçeklik Bilimine Lorenz von Stein (1815-1890) Yaşamı ve Eserleri*, Ankara: Bahçeşehir Kıbrıs Üniversitesi Yayınları, Orion Kitabevi, 2022, 15-234.

Çalışmada birincil kaynaklar olarak Stein'in eserleri kullanılmıştır. Tüm eserlerine atıf verilmese de çalışma bağlamında yazın mirası bir bütün olarak göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca özellikle Stein uzmanı olarak kabul gören Almanca yazan bilim insanlarının eserleri ikincil kaynaklar olarak incelenmiştir. Çalışmanın başlıca kısıtı Stein'in çok kapsamlı eserler vermesidir. Diğer taraftan çalışmada Almanca sözcükler, asıllarına sadık kalmak ve olası araştırmacıların çalışmasını kolaylaştırmak üzere söz konusu dönemdeki yazılışlarıyla verilmiştir.

Stein: Toplum, Devlet ve Hegel

Stein, Almanya'da yönetim biliminin (Verwaltungswissenschaft) ve sosyolojinin (Gesellschaftswissenschaft) kurucusu olarak kabul edilmektedir. Yönetim biliminin nesnesine de devleti, ancak eyleyen devleti koymuştur. Yönetim bilimini oluştururken kaynağını Alman İdealist Felsefesinden almış, ancak idealist felsefenin kısıtlarının farkında olarak kendine özgü Gerçeklik Bilimi'ni bu yaratısında kullanmıştır. Dolayısıyla ilk olarak Stein'in nasıl bir yönetim bilimi yaratmak istediği açıklanmalıdır. Ardından da felsefi kökenleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu şekilde Steinci yönetim biliminin çekirdeğinde yer alan felsefi kaynakların daha anlaşılır biçimde takip edilebileceği düşünülmektedir.

Stein'a göre toplumsal sorunların kökeninde iktisadi olgular yatmaktadır. Bu olguların yol açtığı sorunların da çözülmesi ya da yönetilmesi gerekmektedir. Ancak Stein, Karl Marx'tan ve diğer sosyalist ve komünist yazarlardan farklı olarak bu sorunların şiddete, sefalete ve devrime yol açmadan çözülebileceği, toplumun ve devletin yok olmasının engellenebileceğini ön görmektedir.⁴

Stein'a göre Hegel'in dizgesinden ne toplumsal hareketler doğru olarak kavranabilmekte ne de çözüme ulaşılabilir. Giderek kendini gösteren yeni üretim tarzı kapitalizmin farkında olarak Stein, sınıflar arasındaki gerilimi kavramıştır. Feodal kalıntılar olarak zümreler ve soylular ile yükselen sanayi toplumunun sınıfları arasında bir mücadele sürmektedir. Bu savaşı sanayi toplumunun sınıfları kazanacaktır. Ancak sonrasında feodal yapılara karşı ilk aşamada birleşen sanayi toplumu sınıfları, kendi aralarında savaşımaya başlayacaklardır. Stein, temel olarak iki sınıf görmektedir: sermaye sahibi ve proletarya. Mücadele, devlet iktidarını ele geçirmek üzere gerçekleşecektir. Sonuçta

⁴ İsmail Bahadır Turan, *Alman İdealist Felsefesinden*, 186.

hangi sınıf kazanırsa kazansın iktidar gücünü kendi sınıfı lehine kullanacağından toplum ve sonunda devlet çözümlenip yok olacaktır.⁵ Dolayısıyla Stein, sınıf uzlaşmazlığının çözümünün devrimde değil, uzlaşmazlığın yönetilmesinde yattığını söylemektedir.

Sınıf uzlaşmazlığının yarattığı çelişkiler, bireyin ve doğal olarak toplumun özgürce gelişmesini engelleyecektir. Çünkü çelişkiler bireylerin hem iktisadi durumları hem de esaretlerinde hissedilecektir. Dolayısıyla bu çelişkinin yarattığı tehlikenin nasıl çözüme kavuşturulacağı sorusu gündeme gelmektedir. Sorunun özü, Sosyal Sorun'un (sociale Frage) çözümüdür. Kısaca sermayesiz emeğin, sermaye edinim yoluyla nasıl iktisadi özgürlüğe kavuşacağıdır. Diğer taraftan bu soru, yoksulluk sorunundan tümüyle farklıdır. Sermaye sahibi sınıf, kendiliğinden ve gönüllü olarak egemen konumunu terk etmek istemeyecektir. Proletaryanın giderek yükselen talepleri için bir şey yapılacaksa bu ne komünizmin ön gördüğü saf şiddet ya da devrim ne de sosyalist teorilerden gelecektir. Üçüncü bir güç olarak ancak devlet sorunu çözebilir. Emek ve sermayenin üzerinde yer alan, ancak toplumsal gelişme idesini aşmayan, bu ideye bağlı devlet, tüm haklı çıkarların kişisel birliğidir. Yasal çıkarlar ise toplumun bütüncül gelişiminin şartıdır.⁶

200

Alman organik devlet anlayışında önemli bir sorun bulunmaktadır. Organizma, yaşamını sürdürebilmek için rasyonel hareket etmek zorundadır. Ancak organizma olarak devlet her zaman rasyonel hareket etmemekte, yanlış kararlar alabilmektedir. Dolayısıyla devletin hatalarının açıklanması gerekmektedir. Stein, bu çelişkiyi devlete kişilik (persönlichkeit) vererek çözmektedir. Devlete kişilik atfedildiğinde, devletin hataları da açıklanabilir olmaktadır.⁷ Ancak belirtilmelidir ki burada devlet tüzel kişiliğinden bahsedilmemektedir. Kişilik olarak devlet, kendi belirlenimini kendi istek ve eylemiyle gerçekleştirmeye çalışan organizmadır. Toplum ise kişilik değil, bireylerin kendilerine özgü çıkarlarını hayata geçirmek için mücadele ettiği bağımlılık alanıdır. Başka deyişle yaşamın doğal unsurlarının sürekli çatıştığı bir ortamdır. Bu çerçevede devletin özü "İde" (Idee), toplumun özü "Çıkar" (Interesse) olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla devletin idesi "Özgürlük" (Freiheit), toplumunki "Bağımlılık" (Unfreiheit) olmaktadır. Öyleyse devlet her

⁵ Lorenz von Stein, *Handbuch der Verwaltungswissenschaftslehre Verwaltungsrecht, mit Vergleichung der Literatur und Gesetzgebung von Frankreich, England und Deutschland, Als Grundlage für Vorlesungen*, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1870, 440-442.

⁶ Lorenz von Stein, *Handbuch der Verwaltungswissenschaftslehre*, Stuttgart 1870, 442,443.

⁷ Jürgen Zander, "Lorenz von Stein als Soziologe", *Tönnies-Forum: Mitglieder-Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.*, Heft 1, Jahrgang 13 (2004): 43-46.

alandaki özgürlüğün koruyucusu değil, özgürlüğü yaratan olmalıdır. Toplumda her birey kendisini özgür kılacak araç olarak mülkiyete sahip olmayı istemektedir. Bu amaca da diğer bireyleri kendine bağımlı kılarak ulaşabilir. Toplumda birey sadece kendi özgürlüğünü arzularken devlet, tüm bireylerin özgürlüğünü gerçekleştirmek istemektedir. Bu noktada bireyin diğerlerini kendine bağımlı kılmasının aracı olarak mülkiyet ortaya çıkmaktadır. Mülkiyet sahibi olanlar ve olmayanlar olarak ayrıldığında toplumdaki özgürlük, giderek artan bir eşitsizliğe kaynaklık eder. Devletin görevi, eşitsizliğin yaratacağı gerilimlerin yıkıma yol açmasını önlemektir ve bu amaca ancak eylemleriyle ulaşabilir. O halde bu eylemlerin bilgisinin oluşturulması gerekmektedir. Bu bilgi de yönetim bilimine akmaktadır.⁸

Sosyal sorunun çözümü, diğer ifadeyle sınıflar arasındaki gerilimin devrime yol açmasını engellemek için devlet, bireyin kendini en üst düzeyde gerçekleştirmesinin maddi ve manevi şartlarını sağlamalıdır. Kökeni Alman İdealist Felsefesi'nde bulunan bu yaklaşımdan da Stein, eylem olarak yönetime ulaşmaktadır. Devletin dikkatli ve etkin bir biçimde topluma müdahale ederek görevlerini yerine getirmesi, amacına ulaşmaya dönük eylemleri yönetimidir. Bu çerçevede yönetim, toplumda bireyin kişiliğinin gelişimi öyle desteklenmeli ki çıkar çatışmalarına ve uyuşmazlıklara rağmen birey kendini özgürce gerçekleştirebilsin anlamına gelmektedir. Dolayısıyla devletin eğitim-öğretim, kültür işleri, ıslah gibi eylemleri tinsel bir varlık olarak insana yöneliktir. İktisadi alanın yönetimi, üreten insan için çalışırken sosyal reform ve sosyal yönetim ise çıkar çatışmalarının toplumdaki zararlarına karşı etki edecektir.⁹ Bu durumu ve sebeplerini Stein şöyle açıklamaktadır:¹⁰

“Devlet, tüm bireylerin iradesinin, kişisel birliğe yükseltildiği topluluktur ve bu irade, devletin eylemi olarak ortaya çıkar. ... Tüm bireyler kendi gelişimlerinin farklı aşamalarında bulunmaktadırlar. Bu bireyler, devletin kişiliğini oluşturduğundan her bireyin bulunduğu gelişim düzeyi, devletin de gelişim düzeyidir. ... Devlet ne kadar zeki yurttaşlara sahipse kendisi de o kadar zeki ne kadar zengin yurttaşlara sahipse o kadar zengindir. ... Bireyin tinsel, fiziksel ve maddi serveti

⁸ Lorenz von Stein, *Handbuch der Verwaltungswissenschaftslehre Verwaltungsrecht*, Stuttgart 1870, 441-443.

⁹ Jürgen Zander, “Lorenz von Stein als Soziologe”, 49-51.

¹⁰ Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Erster Band, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1850, XXXIV.

geriye giderse devlet de geriler. ... Bu şekilde anlaşılır olmaktadır ki, tüm bireylerin gelişimlerinin toplamı, devletin gelişiminin toplamıdır. Devlet en yüksek kişilik olarak en üst gelişimi gerçekleştirmeye ayarlanmıştır ve bunun için tüm yeteneklere sahiptir. Yaşamının en üst gelişimine, kendi belirlenimine ulaşmak için devlet, bütün bireylerin ilerlemesi, zenginliği, gücü ve zekâsının gelişimini tüm kuvvetiyle amaçlamak zorundadır. Çünkü devlet her bireyle ilgilenerek/gelişimini sağlayarak kendisiyle ilgilenmekte/kendi gelişimini sağlamaktadır. Tekil kişiliklerin birliği olarak devletin, kendi durumunu ilerletmek dışında başka bir yolu yoktur.

Devlet kavramından kaynaklanan ve devlet tarafından değiştirilemeyen bu görev, eylemleri/faaliyetleri için (faaliyetlerini yerine getirebilmesi için) gerekli olan görevdir. Tek kelimeyle bu görev, devletin temel ilkesidir.”

O halde soru devletin nasıl eyleme geçeceği'dir. Stein, çalışan devlet (der arbeitende Staat) olarak devleti tanımlamaktadır. Bir organizma olarak devlet, işlerini yerine getirmek üzere gerekli organları kendi bünyesinden yaratacaktır. Başka deyişle devletin organları, resmî kurumlardır ve devlet, işlerini bu kurumlar aracılığıyla yerine getirecektir. Ayrıca kurumlar aracılığıyla devlet kendisini toplumsal alandaki çıkarlardan bağımsız kılacak ve çıkar çatışmalarının üzerinde yer alacaktır. Öte yandan sınıflar, sınıf çıkarlarını gerçekleştirmek üzere devlet gücünü ele geçirmek amacıyla hareket edeceklerdir. Devlet ise her bireyi, kendisini gerçekleştirme yolunda aynı ölçüde desteklemelidir. Dolayısıyla bir bütünlük oluşturmalıdır. Tüm kişiliklerin yansıması ve temsilcisi olarak devlet, tekil insan örneğine göre kendisini düzenler. Devlette “Ben” (Ich), “İrade / İstenç” (Wille) ve “Eylem gücü” (Tatkraft) ya da “Eylem” (Tat) bulunur. Devletin Ben'i devlet başkanı; iradesi yasama (Gesetzgebung); eylemi ise yürütme / hükümet (Regierung / Exekutive) olarak sıralanır.¹¹ Kısaca devlet, bireylerin hiçbir zaman ve biçimde tek başlarına başaramayacakları iktisadi, toplumsal ve kişisel gelişimlerinin koşullarını oluşturmak dışında başkaca bir eylem ya da faaliyette bulunmamalıdır. Önemli bir diğer noktada özgürlük anlayışı kapsamında Stein'a göre devlet, kendilerini gerçekleştirmelerine ilişkin kararları birey ve bireyin bağımsız eylemlerine

¹¹ Jürgen Zander, “Lorenz von Stein als Soziologe”, 49-51.

bırakmalıdır.¹² Stein, başka bir kavramdan daha faydalanmaktadır. Kendini bir üst düzeyde gerçekleştiren birey, ne yapacaktır sorusu gündem gelmektedir.

Stein'a göre toplumun içinden toplumsal eşitsizliklerin, farklılıkların düzelmesi olanak dışıdır. Bu nedenle devlet, emek yoluyla mülkiyet sahibi olma olanağını, mülkiyet sahibi sınıfın engellemesine izin vermemelidir. Yöntem ise "Sosyal Geçişlilik" ya da "Sosyal Hareketlilik" in (soziale Mobilität) gerçekleşmesini sağlamaktır.¹³ Bu durumda sınıflar arasında geçişliliğin nasıl sağlanacağı gündeme gelmektedir. İktisadi faaliyetler, ücret ve vergi politikaları öyle belirlenmelidir ki emekçiler tasarruf ve mülkiyet sahibi olma imkânı bulmalıdırlar. Marx'tan farklı olarak Stein, sosyal sorunların, özel mülkiyeti kaldırmakla ve sosyal devrimle çözülemeyeceğini söylemektedir. Aksine üretim araçlarının iyileştirilmesi, teknik yöntemlerle veriminin artırılması, işgücünün daha nitelikli kılınmasıyla çözülebilecektir. Sürekli sosyal reformlar, teknik kazanımlar, iyileştirilmiş eğitim-öğretim, insanları kötü ücret ödenen mekanik işlerden artan biçimde kurtaracaktır. Özgür emeğin çalışması ve daha yüksek gelir yoluyla bireylerin özerkliğinin teşvik edilmesi, maddi ve manevi toplumsal zenginliklerden pay almasının sağlanması gerekmektedir. Böylece bireyin kendi doğal belirlenimine ulaşması olanağı art arda olacak biçimde yaratılabilecektir.¹⁴ Görüldüğü gibi Stein, analizlerine iktisadi olgulara, sınıf analizlerine dayandırmakta, ancak devletin nihai amacını ve görevini Alman İdealist Felsefesi'nden çıkarmakta ve devletin eyleyerek bireylerin en yüksek kişisel belirlenimlerine ulaşmasını sağlamakta görmektedir. O halde Stein'ın, bu düşüncelerinin felsefi kaynaklarının açıklanması ve kendine özgü Gerçeklik Bilimine ulaşmasının gösterilmesi gerekmektedir.

Felsefi Kaynaklar ve Gerçeklik Bilimi

Stein'ın Alman İdealist Felsefesi'nin gölgesinde büyüdüğü açıktır. Ancak yine de üslubu, kavramları kullanışı, Sol Hegelcilerle ilişkisi bağlamında kolayca Hegel

¹² Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Das Königtum, Die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, Dritter Band, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1855, 219.

¹³ Joachim Krause, "Lorenz von Stein als politikwissenschaftlicher Theoretiker und politischer Philosoph", *Kontinuität und Kontroverse. Die Geschichte der Politikwissenschaft and der Universität Kiel*, Wilhelm Knelagen, yayınlayan. Tine Stein, Essen: Klartext Verlag, 2013, 199,200.

¹⁴ Ilse Arlt, *Die Grundlagen der Fürsorge*, yayınlayan. Maria Maiss, Werkausgabe Ilse Arlt, Band 1, Soziale Arbeit-Social Issues Bd.10, Wien: LIT Verlag, 2010, 271.

dizgesinin sıkı bir izleyici olarak tanımlanması yanlıştır. Aksine daha öğrencilik yıllarının en başında Hegel ile arasında mesafe koymuştur.¹⁵ Kısaca Stein, Hegelci olmadığı gibi Alman İdealist Felsefesi'nin kötü bir taklitçisi de değildir.¹⁶ Öte yandan Stein, Sol Hegelciler için daha genç yaşlarında bile oldukça önemli bir bilim insanıdır. Sol Hegelcilerin önde gelen isimlerinden Arnold Ruge (1802-1880), Sol Hegelcilerin toplandığı "Halle Bilim ve Sanat Yıllığı" (Die Hallischen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst) kısaca Halle Yıllığı'nın yayımcılarındanıdır.¹⁷ Ruge'nin 19 Temmuz 1839 tarihli mektubu, Sol Hegelci çevrelerin Stein'dan beklentilerinin büyüklüğünü, dehasına duyulan hayranlığı göstermektedir. Mektubunda Ruge şöyle demektedir:¹⁸

"Sizden (Stein'dan) dileğimiz Kiel ve Holstein topraklarından (çıkıp), özellikle en yeni felsefenin (Sol Hegelcilik) sosyal yönüyle (yönünü kullanarak) kendinizi tümüyle özgürleştirerek dünyaya (açılmanız) ve şu anki hareketin (Sol Hegelcilik) efendisi olmanızdır."

Ancak Stein'a göre Hegel dizgesinden gerçek yaşamı kavramak olanaksızdır ve bu yoldan gidilerek devlet ve hukuk bilimi tamamlanıp sonuçlandırılmaz. Çünkü Hegel'in kapalı sistemi, objektif ruhun kendi kendine hareketiyle ve kendiliğinden, gelecek için çözüme ulaşamayacaktır. Bunun için Hegel'in sistemi geleceğe doğru açılmalıdır ve işleyen, aktif bir ruha ihtiyaç duymaktadır. Bu ruh, kendi tasarımıyla gerçekliğe olan yolu bulacaktır. Stein, Berlin'deki hukuk çalışmaları sırasında da Hegel'in hukuk biliminde açtığı tartışma ortamından, bilim yani felsefe ile gerçek yaşam arasındaki gerilimden etkilenmiştir. İşte bu gerilim, Stein'ı Gerçeklik Bilimi'ne (Wirklichkeitswissenschaft) götürecektir. Kısaca Stein, kendisini henüz Hegel dizgesi yerine gerçek yaşamı da kapsayacak bir okul yaratacak durumda görmemektedir. Öncelikle felsefeyi ve geniş, somut hukuk mirası ile pozitif hukuku incelemesi gerektiğinin bilincindedir.¹⁹

Her ne kadar daha öğrencilik yıllarında Hegel dizgesinin gerçek yaşamı açıklayamadığına inansa da özellikle devrim sonrası Paris'te erken sosyalistlerle

¹⁵ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht, Lorenz von Stein im Spannungsfeld zwischen Idealismus, Historismus und Positivismus*, Berlin: Dunker&Humblot Verlag, 2005, 13.

¹⁶ İsmail Bahadır Turan, "Wilsoncu Kamu Yönetiminde Alman Kökenlerin Yokluğu: Von Stein, Bluntschli ve Hegel", *SBF Dergisi*, Cilt 74, Sayı 4, (2019): 1269-1274.

¹⁷ Werner Schmidt, "Lorenz von Stein. Ein Beitrag zur Biographie zur Geschichte Schleswig-Holstein und zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts", içinde *Jahrbuch der Heimatgemeinschaft des Kreises Eckernförde*, Eckernförde: Jahrbuch der Heimatgemeinschaft des Kreises Eckernförde, 1956, 25,26.

¹⁸ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 24.

¹⁹ Werner Schmidt, "Lorenz von Stein", 28.

tanışması, gördüğü sefalet ve kaos, Stein'ı Gerçeklik Bilimi'ne taşımıştır. Öncelikle Gerçeklik Bilimi ile ifade edilmek istenenin açıklanması yararlı olacaktır.

Gerçeklik Bilimi, toplumun incelenmesinin idealar dünyasının elinden alınarak ampirik olarak irdelenmesi anlamına gelmektedir ve ilk kez Georg Simmel (1858-1918) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. Tarih Felsefesinin Sorunu: Epistemolojik Araştırma (Die Probleme der Geschichtsphilosophie: erkenntnistheoretische Studie) adlı 1892 tarihli eserinde Simmel, "Tarih bilimi, gerçekte ne olduğunu tasvir edebilmesi için Gerçeklik Bilimi olmak zorundadır" ifadesini kullanmıştır. Simmel, Gerçeklik Bilimi'ni, genel yasaları arayan bilimle, yani "Yasa Bilimi" (Gesetzwissenschaft) ile tam bir karşıtlık içinde görmektedir.²⁰ Aynı kavrama Weber'de de rastlanmaktadır. Weber şöyle demektedir:²¹

"Buraya kadar "değer yargıları" ve "deneyime dayanan bilgiyi" ilkesel olarak ayırarak sosyal bilimler alanında bilimin kesin geçerli bir şeklinin yani ampirik gerçekliğin düşünme düzeninin (die denkende Ordnung der emprischen Wirklichkeit) gerçekten var olduğunu varsaydık."

Weber de idealist felsefenin gerçek yaşamla ve dolayısıyla sosyal bilimlerle uyumsuzluğun farkındadır. Makalesinin birçok yerinde Weber, gözlemlenebilir olan yaşamdaki gerçeklikleri düşünmenin düzeninden, ampirik gerçekliğin düşünme düzeninden bahsetmektedir. Sonrasında da ilk kez Gerçeklik Bilimi kavramını kullanarak şöyle demektedir:²²

"Yapmak istediğimiz sosyal bilim, Gerçeklik Bilimi'dir."

Bu bağlamda Weber, içinde bulunduğumuz ya da içine yerleştirildiğimiz ve bizi çevreleyen yaşamın gerçekliğini, mevcut biçimlerinde ve kendi tekil görünüşleri içerisinde anlamak istiyoruz ve bir yanda mevcut biçimlerinde bireysel görünüşlerinin kültür anlamını ve bağlantılarını diğer yanda tarihsel olarak başka türlü olabilecek iken olduğu gibi olmalarının nedenlerini kavramaya çalışıyoruz demektedir. Böylece Weber, çalışma öznesini tekillerin eylemine indirgemiş,

²⁰ Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1892, 43.

²¹ Max Weber, Die objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Jahrgang/Band 19 Heft 1, (1904.): 6.

²² Max Weber, "Die objektivität", 46.

toplumu değil, toplumdaki bireylerin hareketlerinin incelenmesi gerektiğini belirtmiştir.²³

Bu çerçevede denebilir ki Gerçeklik Bilimi, doğa bilimlerinde olduğu üzere sosyal bilimde de geçerli tek bir bilimsel yöntemin varlığının reddedilmesidir. Dolayısıyla Gerçeklik Bilimi, doğa bilimlerindeki yöntemlerin sosyal bilimlere uygulanmasının teorik ve pratik açıdan hem verimli hem de açıklayıcı olabileceği inancındaki Comte ve Durkheim gibi yazarların pozitivistizminin tam karşısında konumlanmaktadır. Bu pozitivistizm yaklaşımı, özellikle Almanya'dan yükselen sert ve yoğun eleştirilerle karşılaşmıştır. Örneğin Tarihselci Hukuk Okulu, ontolojik olarak doğa ve tarihin nesnelere birbirinden tamamen farklı olduğu kavrayışındadır. Çünkü doğa canlı ve cansız somutlukları nesnesi yapmaktadır. Doğa, bu somutlukların kesin ve genel yasalara göre hareket ettiği alandır. Sosyal bilimler, burada tarih ise iradeye bağlı eylemlerin alanıdır ve özgür iradenin olduğu yerde genel yasalardan bahsedilemez. Öyleyse toplum ve doğa, özleri bakımından birbirlerinden tümüyle farklıdır ve incelenmeleri farklı yöntemlerle yapılmalıdır.²⁴

Gerçeklik Bilimi ampirik insan bilimi iddiasındadır ve bu kapsamda her şeyden önce kültürel bir bilim olarak görülmektedir. Weber'in kattığı anlamla Gerçeklik Bilimi, doğa bilimlerine yönelik Yasa Bilimi'nden eleştirel olarak ayrılır ve ayrıca değer yargılarından uzak durarak metafizik içerikleri reddeder. Dolayısıyla Gerçeklik Bilimi değer yargılarını ve metafizik öğeleri dışlayan, gözleme dayalı, tarihselci yaklaşımla örtüşecek biçimde tarihsel-karşılaştırmalı bir yaklaşımdır ve toplumsal yaşamdaki somut görüngülerle ilgilenmektedir.²⁵ Stein'ın özgünlüğü ise toplumdaki sınıfları kavraması, iktisadi olanı harekete geçirici güç olarak görmesi, bu bağlamda sınıfların hareketlerini gözlemlemesi ve gerçek yaşamda karşılaştığı görüngüleri irdeleyerek gelişme yönlerini analiz etmesi, sonuç olarak toplumsal alanda karşılaştığı ya da fark ettiği uzlaşmazlıkları çözmeye yönelmesidir.²⁶

Karşılaştırmalı hukuk çalışmalarına ilişkin yaklaşımında da bu görülür. Sadece geçmişe ait bilgilerin bir aradalığı olarak tarihselci hukuk anlayışı ve katıksız

²³ Max Weber, "Die Objektivität", 46,47.

²⁴ Volker Kruse ve Uwe Borrelmeyer, *Max Weber, Eine Einführung*, Konstanz und München: UVK Verlag, 2012, 45.

²⁵ Hans Jörg Sigwart, "Wirklichkeitswissenschaft und Ordnungswissenschaft: Eric Voegelins Auseinandersetzung mit Max Weber", *Zeitschrift für Politik (Zfp)*, vol. 54, issue 4 (2007): 379,381,382.

²⁶ İsmail Bahadır Turan, *Alman İdealist Felsefesinden*, 126-128.

felsefeye karşıdır. Karşılaştırmalı hukuk, gerçek yaşamda kaynağını bulmalı, dolayısıyla toplumu oluşturan güçleri ve bunların hareketlerini de kapsamalıdır. Saf pratik akıl, hayata yön ve ölçü vermelidir. Ancak akıl (Vernunft), ideye yükseltilmemelidir. Böylece akıl, karşılıklı ide ve çıkarlara göre belirlenen gerçek ilişkilere ya da şartlara göre şekillenmelidir. Dolayısıyla karşılaştırmalı hukuk olarak hukuk bilimi, akıl (Vernunft) ile gerçeği (Realität) barıştırmaktadır.²⁷ Bu bağlamda Stein'in gerçek yaşam ve felsefeyle ilişkisini açıklayan en anlamlı yorum Marx'tan gelmiştir. Marx, Stein'i "geniş bir idealist palto içinde yürüyen bir realist"²⁸ olarak tanımlamaktadır.²⁹

Hans Freyer (1887-1969) de Hegel felsefesinden gerçek yaşamın bilgisine, başka deyişle toplumsal gerçekliğin bilgisi olarak sosyolojiye geçişin Hegel-Marx ve Hegel-Stein çizgisinde görüldüğünü söylemektedir. Sosyoloji, toplumsal yaşamı bir gerçeklik olarak kavramayı amaçlamalıdır. O halde sosyoloji, kültür sistemleri biliminden uzaklaşmalıdır. Çünkü kültür ya da mantık üzerinden yaklaşımlar, eski Alman köyü, zümreler toplumu, eski Hint kast sistemi gibi toplumsal yapıları, biçimsel olarak ortaya koyduklarında açıkladıklarını sanırlar. Bu yapılar subjektiftir. Gerçek yaşam formlarıdır ve ancak toplum içerisinde anlaşılırlar.³⁰ Freyer için sosyoloji, en azından Almanca alan yazında, Hegelci hukuk felsefesinin diyalektik gelişiminin ürünüdür ve çıkış noktası Almanya'daki diyalektik materyalizm, ilk adımı ise diyalektik aşımır.³¹ Aşım ile çıkış noktasının üstesinden gelerek Hegelci dizgenin aşılması ifade edilmektedir. Bu ilk adım, materyalizm olarak adlandırılmıştır. Materyalizm, tarihsel hareketlerin ampirik olarak araştırılması; doğa bilimlerindeki yasa kavramının, özellikle biyolojideki gelişim yasalarının toplumsal alana taşınması olarak da tanımlanmıştır. Bunların hepsinden önemlisi ve doğrusu toplumsal yapıların kültürel ve tarihsel hareketlerinin iktisadi unsurların hareketlerince belirlenmesinin teorisi olduğudur. Bu bağlamda Freyer'e göre materyalizm, mantık

²⁷ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 157,158.

²⁸ Marx'ın Stein'i tanımlamasına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Bahadır Turan, *Alman İdealist Felsefesinden*,115.

²⁹ Gottfried Salomon, "Lorenz von Stein", *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830*, Erster Band, herausgeber. Gottfried Salomon München: Drei Masken Verlag, 1921, XLII.

³⁰ Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1930, 79-81.

³¹ Hans Freyer, *Soziologie als*, 91,92.

biliminden (Logoswissenschaft), Gerçeklik Bilimine geçiştir. Dolayısıyla sosyoloji de bu çerçevede Gerçeklik Bilimi olarak ele alınmalıdır.³²

Öte yandan Stein'in Sol Hegelcilerden ayrımını ortaya koyarken Gerçeklik Bilimi'ne yaklaşımı daha da görünür olmaktadır. Stein uzmanlarından Koslowski şöyle demektedir:³³

“Öğrenimi sırasında Arnold Ruge üzerinden Sol Hegelci görüşle tanışan Stein, en başından itibaren Sol Hegelciliğe mesafeli durmuştur ve Tarihselci Hukuk çalışmalarıyla motive olarak Fransa ve Almanya'daki Kant öncesi devlet felsefesi ve sosyal felsefeyi hatırlamıştır. Bu şekilde Sol Hegelcilerde olmayan bir bakış açısı kazanmıştır. Stein, bilgelik (felsefe) ve gerçekliğin birbirine eşit olmadığını/uyuşmadığını; düşünme, tanıma ve eyleme geçmenin, en azından teorik yaklaşımı (gerçekliği kapsayacak şekilde) etkileyecek bir gerçekliğin biçimlendireceğini biliyordu. Bu yüzden onu (Stein), toplum ve devlette bulunan ve gerçekliği etkileyen/belirleyen, “ide” gibi unsur ve etmenler ilgilendirmiştir. Bu unsur ve etmenler “ide”ye hizmet etmelidir. Bu şekilde Stein, çoklu bir bilim anlayışına ulaşır ve toplumsal değişimin tek nedenli açıklamalarını ve kendisine fazla değer biçen bir felsefenin yükselişini reddeder. Aynı zamanda tüm bunların, felsefenin sunduğu varoluşun en derin öğelerine başvurarak bir nihai sonuca götürebileceği bütünsel görüşe sadık kalır.

Gerçeklik Bilimi'ne geçişte, yukarıda değinildiği üzere kişilik kavramı, anahtar bir rol oynamaktadır. Çünkü kişilik atfedilerek devlet, rasyonel olmayan eylemleriyle açıklanıp gerçek yaşamın içerisine dahil edilmektedir. Devlet ve kişilik üzerinden devleti açıklaması Stein'in idealist felsefeye ve Gerçeklik Bilimi'ne yaklaşımına bir diğer örnektir. Bu çerçevede Stein demektedir ki:³⁴

“Devletin, bağımsız bir kişilik olarak açıklanabileceği hissini, kendi tarihi vardır... Bu muazzam büyük çalışma, Murhard'ın “Devletin Amacı”nda (Zweck des Staats) ve diyalektik Herbort'un “Ahlakta Doğal Hukukun Aydınlatılmasının Analizi”nde (Analytische Beleuchtung des Naturrechts in der Moral – 1836) yapmaya çalıştığı gibi çok az olumlu

³² Hans Freyer, *Soziologie als*, 92.

³³ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 13.

³⁴ Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre, Die vollziehende Gewalt*, erster Theil, zweite durchaus umgearbeitete Auflage, Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1869, 6.

sonuç yaratmıştır. Çünkü Alman düşünürler, Fransızlar gibi tek tek kavramlarla veya İngilizler gibi ayrı ayrı inançlarla/kanaatlarla düşünemezler. Onlar (Alman düşünürler), sürekli olarak bütün bir sistem içerisinde düşünmekte ve ayrıntılarda çok sayıda hata yapacak şekilde fazla diyalektik eğitilmişlerdir. Kavrayışlarındaki eksiklik gibi her zaman onların gerçekliği teorik ilkeleridir, nadiren de mantıksal çıkarımlarıdır. Görüşlerindeki gerçek gibi eksiklik de daha çok teorik ilke(leri), daha az (olarak) mantıki çıkarımlarıdır.”

Dolayısıyla denebilir ki Stein’in gerek toplum öğretisi gerekse devlet teorisinin özünde metafizik değil, eylemde bulunan insan, insanın eylemi (die That des Menschen) yer almaktadır. Stein’in Hegel’den ayrıldığı temel noktalardan biri de budur. Çünkü Stein’a göre Hegel’in dizgesi hiçbir dışsallığa izin vermemektedir ve gerçekliğin üzerinde saf bir ideal bulunmaktadır. Bu nedenle de gerçek yaşamı kavrayamamaktadır.³⁵ Stein, Kant ve Hegel’in devlete dair düşüncelerini eleştirirken hem idealist felsefeyle ayrıldığı noktaları hem de yaratmaya çabaladığı sistemin gerçek yaşama yaklaşımının yöntemini ve çabasını açıklamaktadır:³⁶

“Özdeşlik (kimlik) felsefesi, devleti ahlaki bir gerçeklik (olarak gören) Kantçı düşünceyle başlar, bir kategori (ki), Kantçı Okul bunun doğru ya da yanlış olduğunu hiçbir zaman öğrenemedi. Çünkü Kantçı Okul, kendi düşüncesinden (hareketle) devletin iç yaşamına nüfuz etmeyi/girmeyi, (devleti) a priori ortaya konan açıklanamaz bir kavram olarak (gördüğü için) izah etmeyi hiç denemedi. Hegel ise devleti ahlaki idenin gelişiminin en yüksek momenti olarak kavradı; bu kavrayışla, içerisinde bağımsızlığın yattığı kişilik kavramı, Hegel için ulaşılamaz oldu ve Hegel’in belirsiz anayasal monarşi tanımlaması, kişilik olmaksızın şahsi yaşamın (das persönliche Leben) anlaşılamayacağını gösterdi.”

Bu çerçevede Stein’in, felsefeden Gerçeklik Bilimi’ne geçişi bu şekilde açıklanabilir. Fransız Devrimi okuması ise eylem ve devleti birleştirmesini göstermektedir.

³⁵ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 140-146.

³⁶ Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre*, Stuttgart 1869, 7.

İdealist Felsefe-Gerçek Yaşam Uyuşmazlığı: Hegel'in Tarih Felsefesi ve Fransız Devrimi

Stein, doktorasının kabulünün hemen ardından Danimarka Kralı VI. Friedrich'in 1841 ve 1842 yıllarını kapsayan öğrenim seyahati bursunu onaylamasıyla ilk olarak Berlin'e sonrasında da Paris'e gitmiştir.³⁷ Paris'te sosyal sorunlar ve gelişimleriyle ilgilenmiş, teorik ve ütöpik sosyalist ve komünist öğretileri incelemiştir. Bu bağlamda Fransız siyasetçi ve sosyalistlerle sık aralıklarla bir araya gelerek görüşmüştür. Bunlar arasında Victor Considérant (1808-1893), Etienne Cabet (1788-1856), Louis Blanc (1811-1882) ve Louis Reybaud (1799-1879) saymak olanaklıdır.

Fransa'da gördüğü gerçek yaşam, idealist felsefeyle uyumsuzluğu, yığınların sefaleti, akla dayanan anayasaların toplumsal sorunları çözememesi, Fransız bilim çevreleriyle alışverişi, Stein'in Avrupa genelinde tanınması ve günümüz tanımlamasıyla akademi dünyasının yıldızı olarak ortaya çıkmasını sağlayan "Günümüz Fransa'sında Sosyalizm ve Komünizm. Dönemin Tarihine Bir Katkı" (Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte) adlı eseri yazmasını sağlamıştır. Eser, 1842'de yayımlanmıştır. Gustav Schmoller (1838-1917), tam 42 yıl sonra Stein'in bu kitapla Avrupa çapında ve genç yaşta isim yaptığından bahsetmiştir.³⁸ Marx'ın Komünist Manifesto'yu yazmasından yaklaşık altı yıl önce Stein, sınıfları analiz etmiş, sınıf uzlaşmazlığını görmüş ve çözüm yollarını araştırmıştır.³⁹ Dolayısıyla Fransa tecrübeleri ve söz konusu kitabın basımı, Halle Yıllığı çevresinde toplanan Sol Hegelcilerle ayrışmasını daha da görünür kılmış ve 1844'te de Stein, Sol Hegelci çevreden tamamen kopmuştur denebilir.⁴⁰

Fransız devrimi ile ilgili olarak temelde felsefi iki soru bulunmaktadır. Bu sorulardan ilki mevcut entelektüel araçlarla gerçek toplumsal ve siyasi yaşam ne ölçüde doğru ve ne kadar derin biçimde kavranmaktadır. Akıl yoluyla insanların barış içinde beraberce yaşayabilecekleri bir toplum biçiminin oluşturulmasının genel yasalarının bulunup bulunamayacağı da bu ilk sorunun içerisindedir. İkinci soru ise Fransız devriminin başarısızlığından ve sonrasında yaşanan sefalet, vahşet

³⁷ Utz Schliesky, "Lorenz von Stein", içinde *Handbuch der Verwaltungslehre und des Verwaltungsrecht*, yayınlayan. Utz Schliesky, Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag, 2010, 35.

³⁸ Gustav von Schmoller, "Lorenz von Stein" *Preussische Jahrbücher*, herausgeber. Heinrich von Treitschke, Wilhelm Wehrenpfennig, Berlin: Georg Reimer Verlag, Band 19, Heft 3, (1867): 262.

³⁹ Utz Schliesky, "Lorenz von Stein", X.

⁴⁰ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 14-15.

ve savaşlardan hangi sonuçlar çıkarılabilir olmaktadır. Bu, aynı zamanda aslında gelmekte olan sanayi çağının beraberinde getirdiği / getireceği yeni toplumsal sorunlarla başa çıkmak için Fransız devriminden hangi tecrübeler çıkarılabilir sorusunu da içermektedir.⁴¹ Hegel'in tarih felsefesinin son bölümü "Aydınlanma ve Devrim" de (Die Aufklärung und Revolution) bu soruları incelemektedir.

Stein'in Fransız devrimine ilişkin yukarıda bahsedilen kitabının, Aydınlanma ve Devrim'in devamı olduğu iddia edilmektedir. Gerçekten de Stein'in eserinde Hegel'in tarih felsefesi zemini üzerinde yükseldiği görülecektir. Ancak Stein, bambaşka bir yöne açılmıştır. Söz konusu bölümde Hegel, devrime yol açan nedenler ile devrimin nasıl bu şekilde geliştiğini ve sonuçlandığı ele almaktadır.⁴² Öte yandan Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde vurguladığı gibi akıl kendiliğinden ve zorunlu olarak yaşama ilişkin konulardaki sorularına yanıt aramak istese de bilişsel güçleriyle toplumsal ve siyasi hayatı yöneten yasaları akıyla nesnel olarak kavrayamayacaktır. Ancak bilindiği üzere Kant, gerçekliğin kavranamamasında, toplumsal ve siyasi gerçekliğin etkin olarak biçimlendirilmesi imkânını görmekte-dir.⁴³ Kısaca düzen, özgürlük ve barış içerisinde yaşam, akla dayanan kurallar ve yasalarla sağlanabilecektir. Kant, aklın egemenliğindeki kavramların yönettiği bir anayasanın insanlara düzen, mutluluk ve barış getireceğine inanmaktadır. Ancak Fransız devrimi sonrasında yaşananlar, bu beklentiyi karşılamak bir yana tümüyle aksi yönde sonuçlara yol açmıştır. Kant'ı eleştirmeye de Hegel tam bu noktadan başlamaktadır. Aydınlanma ve Devrim'de Hegel, ilk olarak devrimin felsefeden kaynaklandığının ileri sürüldüğünden bahsetmektedir. Devrimin ilk ivmesinin kaynağı Hegel'e göre de felsefedir. Çünkü felsefeye dünyanın bilgeliği denmesinin bir sebebi vardır. Felsefenin kendinde ve kendisi için bir gerçeklik olduğunu, felsefenin dünyevi gelişmelerde can bulması durumunda hem bilgelik hem de gerçeklik olacağını belirtmektedir. Ancak bu felsefe soyut bir düşüncedir ve mutlak gerçekliği somut biçimde kavrayamamaktadır.⁴⁴

Bu çerçevede Hegel'in çıkış noktasını, insanların fikirler ve kavramlarla siyasi alanı, hukuku ve toplumu tasarlamasının, bu kavramların geliştirilmesinin ve

⁴¹ Joachim Krause, "Lorenz von Stein als", 184,185.

⁴² Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1924, 224-233.

⁴³ Allen W. Wood, *Kant*, Oxford: Blackwell, 2005, 110-114.

⁴⁴ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, herausgeber. D. Eduard Hans, vollständige Ausgabe, neunter Band, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1837, 439,440.

gerçekle yüzleştiklerinde giderek şekillenmesi ile dönüşmesinin yolları oluşturmaktadır. Hegel de Kant gibi insanın bilincinde yarattığı kavramların anlamının, toplumun tasarlanmasında kurucu unsurlar olduğundan hareket etmektedir. Ancak Hegel için siyasal ve toplumsal gerçekliğin biçimlendirilmesi bu türden bir kurala dayanmamaktadır. Kant aksini umsa da Hegel'e göre bu gerçeklikler, karşı hareketler ve gerilemeler olsa da uzun süren diyalektik süreçler sonunda şekillenmekte ve nihai haline ulaşmaktadır.⁴⁵ Tüm bu soruları tek bir soruya indirgemek olanaklıdır. Bu soru da Fransız devrimi bağlamında idealist felsefenin başarısızlığının nasıl açıklanabileceğidir. Devrim sonrasında akla dayanan anayasalar, toplumun ve devletin yeniden yapılandırılmasında ya da kurulmasında başarılı olamamıştır. Akla dayalı olarak hazırlanan hiçbir yeni anayasa Fransa'yı barışa ve düzene götürememiştir. Kısaca idealist felsefe, kavramlarıyla gerçek yaşamı anlama ve açıklamada yetersizdir.⁴⁶ Ancak yine de Hegel, Kant gibi yasalar ve adil bir siyasal düzenle toplumun düzenlenebileceği düşüncesini takip etmeyi sürdürmektedir.⁴⁷ Hegel'e göre gerçeklik ile kavramların çatışmasıyla toplum, siyaset ve hukukun keskinlikleri giderilebilecek ve asıl formlarını kazanabileceklerdir. Bu da doğal olarak uzun süreli karşı hareketleri de kapsayan diyalektik bir süreçtir.⁴⁸ Ancak Stein, kabaca mülkiyet sahibi olan ve olmayanlar yani proletarya ve sermaye sahibi sınıflar arasındaki diyalektik çatışmanın sonucunda toplum ve devletin gerçek formunu bulacağını, Hegel'in aksine devletin kuruluşunda ilk aşamada özgürlüğün kurucu unsur olmadığını belirtmektedir.⁴⁹

Devlet, bu diyalektik gelişim neticesinde doğal bir biçimde özgürlüğe erişemeyecektir. Çünkü çatışan bu iki sınıf arasındaki gerilimin azaltılması, başka ifadeyle yönetilmesiyle ancak özgürlük yaratılabilecektir. Stein, Hegel'den çok daha keskin biçimde toplum ile devleti birbirinden ayırmaktadır. Daha önce söz edildiği gibi toplumun özünde bağımlılık, devletin özünde ise özgürlük yatmaktadır. Hegel gibi Stein, devleti özgürlüğü gerçekleştirecek tek kurum olarak görmektedir. Ancak Stein, sınıf çatışmasını toplumsal yaşamın merkezine yerleştirmekte ve bu toplumsal

⁴⁵ Joachim Krause, "Lorenz von Stein als", 184,185.

⁴⁶Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, 439-443.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden, Band 6: Zum ewigen Frieden: ein Philosophischer Entwurf*, herausgeber. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, 193-251.

⁴⁸ Joachim Krause, "Lorenz von Stein als", 191-193.

⁴⁹ Lorenz von Stein, *Proletariat und Gesellschaft (Text nach der zweiten Auflage von Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs 1848)*, herausgeber. Manfred Hahn, München: Wilhelm Fink Verlag, 1971, 49.

sorunu yönetmeyi amaçlamaktadır. Çatışma yönetilemezse toplum ve devlet yok oluşa gidecektir.⁵⁰ Ancak Stein'a göre dinamik olan sosyal sorun nihai olarak çözülemeyecektir ve sorunun sürekli yönetilmesi gerekecektir. Devlet toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmakla, en aza indirmekle görevlidir. Dolayısıyla Stein, Hegel'in iyimserliğini paylaşmamaktadır. Belirtildiği gibi Hegel, toplumsal eşitsizliklerin, toplumdaki iş bölümünün sonucu olarak zamanla düzeleceğine inanmaktadır. Stein ise bu eşitsizliğin toplum içinde kendiliğinden düzelmeyeceğini belirtmektedir.⁵¹ Devlet özgürlükleri korumalı ve değinildiği gibi insanların kendi belirlenimlerine ulaşmalarını sağlamalıdır. Bu bağlamda devlet, emek yoluyla mülkiyet sahibi olma olanağının, mülkiyet sahibi sınıf tarafından engellenmesine izin vermemelidir. Aynı zamanda sınıflar arasında sosyal geçişliliği garanti etmelidir. Blasius'a göre bu geçişlilik hem sınıfsal hem coğrafidir ve sınıflar arasındaki keskin sınırları yumuşatacak hatta bu sınırları çözebilecektir.⁵² Öte yandan Stein, Fransa'da siyasi devrimlerin zamanının sona erdiğini, 1789'da halkın bir tabakasının devlete başkaldırdığını, şimdi ise başka bir sınıfın toplumu kökten değiştireceğini, dolayısıyla bundan sonraki devrimin "Sosyal Devrim" (sociale Revolution) olacağını söylemektedir. Ancak Stein, Blasius'un ifade ettiğinin aksine iktidar ilişkileri ve sınıfların çözülmesi başka deyişle ortadan kalkmasından bahsetmemektedir. Siyasi devrim, eşitlikçi mülkiyet toplumunu (egalitäre Erwerbsgesellschaft) iktidara getirmiş ve toplumsal uzlaşmazlıklar feodal ayrıcalıkların yerine geçmiştir. Ancak kapitalizmle birlikte yeni toplumsal sınıfların oluşması ve aralarındaki uzlaşmazlıklar çok daha derin ve şiddetli çatışma potansiyeli taşımaktadır.⁵³

Sosyal sorunu çözecek devletin, eylemesi yani eyleme geçmesi gerekmektedir. Sosyal sorun, anlık, tarihte belirli bir andaki sınırsız sayıda ögeyi içeren olan biten değildir. Toplumsal yaşamdaki olan bitenlerden, sınıf uzlaşmazlığı seçilmekte, yani belirli bir anla sınırlı olmayan bir duruma yanıt vermek üzere devlet eyleme

⁵⁰ Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Berlin: Pan Verlag, 1925, 139.

⁵¹ Joachim Krause, "Lorenz von Stein als", 199.

⁵² Dirk Blasius, "Lorenz von Stein als Geschichtsdenker", içinde *Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*, herausgeber. Dirk Blasius, Eckart Pankoke, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 45.

⁵³ Stefan Koslowski, "Die Staatswissenschaft als Philosophie der Tat: Das Zusammenspiel von individueller Freiheit, Gesellschaftsmacht und staatlicher Verantwortung bei Lorenz von Stein", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. 78, no. 1 (1992), 38.

geçmektedir.⁵⁴ Stein'in Alman İdealist Felsefesi'ne bakışı bir yandan Hegel'den ve idealist felsefeden ayrımını diğer yandan da eylem ile ne anladığını özetlemektedir. Stein şöyle demektedir.⁵⁵

“Alman felsefesi bilginin felsefesidir, ama eylemin felsefesi değildir. Nedir, ne olacaktır bilir, ancak bizim ne yapmamız / yaratmamız gerektiğini değil”

Jena'daki öğrenimi sırasında Stein, Fichte'nin öğrencisi tarihçi Heinrich Luden'dan (1778-1847) dersler almıştır. İleri dönemdeki düşüncelerinde etkisi görülen eyleme ilişkin görüşlerinin buradan kaynaklandığı söylenebilir. Fichte'nin “özgürlük ve “iyi” olan, yapmak ve yaratmakta kendini gösterir” ifadesiyle kısaca tanımlanabilecek olan eylem felsefesi, Stein'in yaratımlarının en önemlilerinden sayılabilecek devlet bilimi ve yönetim biliminin merkezinde yer almaktadır. Eylem felsefesinin Steinci yönetim bilimine etkisini gösteren Fichte'nin şu sözleridir:⁵⁶

“Belirtildiği üzere özgür olmak istiyorum, bu şu demek: ben kendimi, ne olacaksam onu yapmak istiyorum”

Birey, özgür olan özünü gerçekleştirecektir. Bu amaca ulaşabilmesinin yolu eylemek, eyleme geçmektir. Ancak eylemin de özünde irade bulunmaktadır. İrade, özgür olmak ve kendi belirlenimine ulaşmak isteyecektir. Dolayısıyla ancak eylemle varoluşunu sağlayacaktır.⁵⁷ Stein, bireyin özgürlüğü ve kendini gerçekleştirmesi bağlamında Fichte'nin yaklaşımını paylaşmaktadır. Ancak Stein'in eyleme olan bağlılığının felsefeye olan inancını geriletmediği düşünülmemelidir. Koslowski bu durumu şöyle açıklamaktadır:⁵⁸

“Stein, iktisat, toplum ve devlette, bireyin ve topluluğun özgürlüğünü soyut bir prensip olarak görmemektedir, aksine (bu özgürlük) toplumsal farkların mümkün kılınması, ortaya konması ve yatıştırılması/kontrol altına alınmasına hizmet edecektir. Bu inanış Stein'ı zorunlu olarak sadece Sol Hegelcilerle değil, Hegel dizgesiyle de uyumsuzluğa

⁵⁴ Hamdi Bravo, “Eylem kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak imge”, *Felsefelogos*, Sayı 23, (2004): 93-102.

⁵⁵ Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1842, 220.

⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, herausgeber. J.H. Fichte, zweiter Band, Berlin: Verlag von Veit und Comp., 1845, 193.

⁵⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Johann Gottlieb Fichte's*, 282,283.

⁵⁸ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 64-65.

düşürmektedir. Paris'teki öğrenim dönemi sonrasında artan şekilde dogmatik Hegelcilikten uzaklaşır, Hegel'i, özgürlük söylemli eylem felsefesi (Tatphilosophie) ve Fransa'nın pozitif felsefesiyle birleştirir. Almanya'da ise felsefenin pozitif değeri/içeriği, düşüncenin krallığına, metafiziğe ve aklın kritiğine akmaktadır.”

Stein için bireyin özgürlüğü ve kendini gerçekleştirme olmak üzere bu iki amaca da toplum içerisinde ve devletli yaşamla ulaşılabilir. Bu çerçevede Stein'in felsefi bakımdan en temel çıkış noktasının özgürlük fikrinde yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Stein için yönetim bilimi bağlamında felsefenin eylemi, sadece dünyayı anlamak değil, aksine değiştirmektir.⁵⁹

Sonuç

Felsefe disiplini dışında sosyal bilimlerin birçok alanında özellikle insanın devletli yaşamının incelenmesinde felsefi yöntemin göz ardı edildiği düşünülmektedir. Felsefe soyut spekülasyonların dile getirilişi olarak görülmekte ve sanki geçmişin karmaşık fikirleri ile kavramlarının ağırlığından kaçınmak istenmektedir. Ancak felsefe, soyut düşüncelerin krallığı değildir. Aksine felsefe, soyut düşüncelerin gerçek yaşamla karşılaşmasıyla somut fikirlere dönüşmekte ve toplumsal gerçekliği her yönüyle anlamlandırma ve kavramada vazgeçilmez bir yöntem olarak ortada durmaktadır. Stein da felsefenin sadece soyut fikirler olmadığını, felsefi yöntemlerle kavramları tanımlaması, bu kavramları gerçek yaşamın ezici somutluğuna tabi tutarak toplumsal yaşamı ve devleti açıklamada kullanılmasıyla öne çıkmaktadır. Organizmacı devlet kuramında belki de ilk kez olmak üzere kişilik kavramını kullanması buna örnek olarak verilebilir.

Stein, ne Hegel ne de Fichte dizgesinin sadık bir izleyicisidir. Tüm gerçeklik inancına rağmen idealist felsefeden gelen kökenlerini unutmamıştır. İdealist felsefenin ağdalı üslubunu kullanması, kavramlar ve bu kavramların felsefi yaklaşımla içeriklendirmesi, Sol Hegelci kanatın ileri gelenleriyle ilişkisi bağlamında Hegel dizgesinin sadık izleyici olarak tanımlanması kolaycılıktır ve yanlıştır. Hegel'i aşığı, reform Hegelci olduğunu söylemek de aynı şekilde yanlıştır. Stein, özellikle Hegel'in Tarih Felsefesi'ni kullanarak toplumsal gerçeklikle çarpıştırmış ve kendine özgü biçimde daha ileri taşımıştır. Ön gördüğü gibi sosyal geçişlilik, proletaryanın

⁵⁹ Stefan Koslowski, *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht*, 65.

mülkiyet sahibi olmasının yollarının açılması, tümüyle olmasa da ya da birçok eksiği bulunmasına rağmen özellikle örgün eğitimle bireyin kendini gerçekleştirmesine imkân yaratılması gibi eylemlerle kapitalist devlet, bir devrime gidilmesini en azından şu ana dek önlemiştir. Öte yandan Stein, eşsiz bir ustalıkla kavramları felsefi kaynaklarından çıkararak tanımlamakta, gerçek yaşamla yüzleştirerek sağlam bir mantık örgüsünde düşün binasını inşa etmektedir.

Stein, tüm teorik çalışmalarını, toplum analizlerini, yine yönetim kavramıyla gerçek yaşamla buluşturmakta, daha iyi bir hayatın şartlarının oluşturulmasının yollarını göstermeye çalışmaktadır. Özetle devlet olmaksızın sosyal bilim yapmaya çalışanlara geçmişten gelen en zihin açıcı yanıt olarak Stein, saf bir teorisyen değil, tüm yaşamı boyunca olduğu gibi sosyal bilimler alanını gerçek yaşamla iç içe geçiren bir bilgedir. İdealist felsefenin toplum ile devleti ebedi barış ve düzene götüremeyeceğine yönelik inancı erken bir dönemde oluşmuştur. Ancak Stein'in Gerçeklik Bilimi kendine özgüdür. Bu da tekillikler yerine toplumdaki sınıfları inceleme nesnesi yapması ve iktisadi olanı harekete geçirici güç olarak kullanmasıdır. Böylece toplumda sınıflar arasında uzlaşmazlığı görmüş ve özgürlüğe ulaşılması ile sınıf uzlaşmazlıklarının devrime yol açmadan yönetilmesi görevini devlete bırakmıştır. Devlet ise bu görevi bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin maddi ve manevi şartlarını yaratarak gerçekleştirecektir. Stein'in, idealist felsefedeki en dikkat çekici kökeninin bu yaklaşımı olduğu düşünülmektedir. Özetlemek gerekirse Stein, idealist felsefenin çekirdeğinden yükselerek gerçek yaşamla buluşmakta ve bu yönüyle günümüzde de göz önünde tutulması gereken bir sosyal bilimci olarak kapsamlı bir yazın mirasıyla beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Arlt, Ilse. *Die Grundlagen der Fürsorge*. yayınlayan. Maria Maiss. Werkausgabe Ilse Arlt. Band 1. Soziale Arbeit-Social Issues Bd.10. Wien: LIT Verlag, 2010.
- Blasius, Dirk. "Lorenz von Stein als Geschichtsdenker". içinde *Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven*. herausgeber. Dirk Blasius, Eckart Pankoke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1977. 3-178.
- Bravo, Hamdi. "Eylem kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak imge". *Felsefelogos*. sayı 23. (2004): 93-102.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. herausgeber. J.H. Fichte. zweiter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845.
- Hegel, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. herausgeber. D. Eduard Hans. vollständige Ausgabe. neunter Band. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot. 1837.
- Hegel, Georg W. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam. 1924.
- Freyer, Hans. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B.G. Teubner. 1930.
- Kant, Immanuel. *Werke in sechs Bänden, Band 6: Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*. herausgeber. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1970.
- Koslowski, Stefan. "Die Staatswissenschaft als Philosophie der Tat: Das Zusammenspiel von individueller Freiheit, Gesellschaftsmacht und staatlicher Verantwortung bei Lorenz von Stein". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*. vol. 78, no 1. (1992): 35-67.
- Koslowski, Stefan. *Zur Philosophie von Wirtschaft und Recht, Lorenz von Stein im Spannungsfeld zwischen Idealismus, Historismus und Positivismus*. Berlin: Dunker&Humblot Verlag. 2005.
- Krause, Joachim. "Lorenz von Stein als politikwissenschaftlicher Theoretiker und politischer Philosoph". *Kontinuität und Kontroverse. Die Geschichte der Politikwissenschaft an der Universität Kiel*. herausgeber. Wilhelm Knelagen, Tine Stein. Essen: Klartext Verlag. 2013. 181-208.

- Kruse, Volker ve Uwe Borrelmeyer. *Max Weber, Eine Einführung*. Konstanz und München: UVK Verlag. 2012.
- Salomon, Gottfried. "Lorenz von Stein", *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830*. Erster Band. herausgeber. Gottfried Salomon. München: Drei Masken Verlag. 1921. XLII.
- Schliesky, Utz. "Lorenz von Stein", içinde *Handbuch der Verwaltungslehre und des Verwaltungsrecht*. herausgeber. Utz Schliesky. Tübingen: Mohr-Siebeck Verlag. 2010.
- Schmidt, Werner. "Lorenz von Stein. Ein Beitrag zur Biographie zur Geschichte Schleswig-Holstein und zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts". içinde *Jahrbuch der Heimatgemeinschaft des Kreises Eckernförde*, Eckernförde: *Jahrbuch der Heimatgemeinschaft des Kreises Eckernförde*. 1956. 7-175.
- Schmoller, Gustav v. "Lorenz von Stein" *Preussische Jahrbücher*. Band 19. Heft 3. herausgeber. Heinrich von Treitschke ve Wilhelm Wehrenpfennig. Berlin: Georg Reimer Verlag. 1867. 245-270.
- Simmel, Georg. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: erkenntnistheoretische Studie*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot. 1892.
- Sigwart, Hans Jörg. "Wirklichkeitswissenschaft und Ordnungswissenschaft: Eric Voegelins Auseinandersetzung mit Max Weber". *Zeitschrift für Politik (ZfP)*. vol. 54. issue 4. (2007): 379-407.
- Stein, Lorenz v.. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand. 1842.
- Stein, Lorenz v.. *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. Erster Band. Leipzig: Verlag von Otto Wigand. 1850.
- Stein, Lorenz v.. *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Das Königtum, Die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*. Dritter Band. Leipzig: Verlag von Otto Wigand. 1855.
- Stein, Lorenz v. *Die Verwaltungslehre, Die vollziehende Gewalt*, erster Theil. zweite durchaus umgearbeitete Auflage. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1869.
- Stein, Lorenz v.. *Handbuch der Verwaltungswissenschaftslehre Verwaltungsrecht, mit Vergleichung der Literatur und Gesetzgebung von Frankreich, England und Deutschland, Als Grundlage für Vorlesungen*. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 1870.

- Stein, Lorenz v.. *Proletariat und Gesellschaft (Text nach der zweiten Auflage von Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs 1848)*. herausgeber. Manfred Hahn. München: Wilhelm Fink Verlag. 1971.
- Turan, İsmail Bahadır. *Alman İdealist Felsefesinden Gerçeklik Bilimine Lorenz von Stein (1815-1890) Yaşamı ve Eserleri*. Ankara: Bahçeşehir Kıbrıs Üniversitesi Yayınları. Orion Kitabevi. 2022.
- Turan, İsmail Bahadır. "Wilsoncu Kamu Yönetiminde Alman Kökenlerin Yokluğu: Von Stein, Bluntschli ve Hegel". *SBF Dergisi*. cilt 74. sayı 4. (2019): 1269-1274.
- Vogel, Paul. *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Berlin: Pan Verlag, 1925.
- Weber, Max. Die objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Jahrgang/Band 19. Heft 1. (1904): 22-87.
- Wood, Allen W. *Kant*. Oxford: Blackwell. 2005.
- Zander, Jürgen. "Lorenz von Stein als Soziologe". *Tönnis-Forum: Mitglieder-Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.* Heft 1. Jahrgang 13. (2004): 33-51.

YÖNETİM BİLİMİNDE FELSEFİ KÖKENLER: HEGEL'DEN FICHTE'YE YÖNETİM VE STEIN'İN
GERÇEKLIK BİLİMİ
*PHILOSOPHICAL ORIGINS IN THE SCIENCE OF ADMINISTRATION: FROM HEGEL TO FICHTE-
ADMINISTRATION AND STEIN'S SCIENCE OF REALITY*
İsmail Bahadır TURAN

NATURE IN HEGEL'S SYSTEM: RE-THINKING IDEALISM WITH-IN NATURE

Mert Can YİRMİBEŞ*

ABSTRACT

Hegel's system of philosophy offers a complex line of thought for a type of idealism, drastically different from its widely known critical readings. By examining the relationships between logic-nature and nature-spirit, the paper aims to prove that the place of nature in Hegel's system does not allow to be conceived of as mystically idealist since philosophy, as a system of thought, in its development has to have some bearings on the material world at some point. The paper firstly provides compatible definitions of the terms, idealism and naturalism, with Hegel's system. While the paper takes the definition of idealism in a Hegelian sense, for the purpose of the paper, non-reductive naturalism is regarded as compatible type of naturalism with Hegel's system. In the light of the given definitions, the paper secondly examines the relation of nature to the Logic in Hegel's system, and thirdly, examines the relation of nature to spirit. The relations of nature to logic and to spirit enable us to conclude that Hegel's system of philosophy is open for involving the elements of non-reductive naturalism along with idealism.

Keywords: Idealism, Hegel, Logic, Nature, Spirit

HEGEL'İN SİSTEMİNDE DOĞA: İDEALİZMİ DOĞAYLA/DOĞADA YENİDEN DÜŞÜNMEK

ÖZ

Hegel'in felsefe sistemi, geniş çapta bilinen eleştirel okumalarından büyük ölçüde farklı bir idealizm için kompleks bir düşünce dizilimi sunar. Bu makale Hegel'in sisteminde doğanın konumunu sistemin mistik bir idealizm olarak düşünülmesine izin vermediğini, düşünce sistemi olarak felsefenin gelişiminde bir noktada maddi dünya ile ilişkilendirilmesi gerektiği fikrini, mantık-doğa ve doğanın ilişkilerini inceleyerek göstermeyi amaçlamaktadır. Bu makale, önce idealizm ve natüralizm terimlerinin Hegel'in sistemi ile uyumlu tanımlarını sunar. Makale Hegelci bir anlamda idealizm tanımını kabul ederken, indirgemeci-olmayan natüralizmi, Hegel'in sistemiyle uyumlu bir natüralizm biçimi olarak, amacı için kabul eder. Verilen tanımlar ışığında, makale ikincil olarak Hegel'in sisteminde mantık ile doğa arasındaki ilişkiyi incelemekte ve üçüncü olarak doğanın tin ile ilişkisini incelemektedir. Doğanın mantık ve tin ile ilişkisi, Hegel'in felsefe sisteminin idealizmle birlikte indirgemeci-olmayan natüralizmin unsurlarını içermeye açık olduğuna dair sonuç çıkarmamıza olanak tanır.

Anahtar Kelimeler: İdealizm, Hegel, Mantık, Doğa, Tin

* Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü/ Mardin Artuklu University Department of Philosophy. Mardin / TÜRKİYE
E-Posta: mertyirmibes@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6668-3850.

Makalenin geliş tarihi: 17.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 21.10.2023

Submission Date: 17 September 2023
Approval Date: 21 October 2023

Introduction

Regarding the well-known criticisms¹ on Hegel, especially on his concept of absolute idealism, Hegel is unavoidably a mystical idealist and there is no other way to consider his philosophy without its mystical tendency. From a general perspective, reading Hegel's philosophy might give an impression to the reader that the world of Hegel is fully mystical and spiritual. Magee tackles with mysticism and its historical dimension in Hegel's time.² He finds some historical connections justifying that Hegel is influenced by some mystic schools of his time. Nevertheless, there is an alternative way in which Hegel's idealism may well be considered as compatible with a specific type of naturalism, and thus not mystical.

One of the main purposes of Hegel's philosophy is to eradicate dualism in almost every aspect, such as the dualism of subjective and objective, of mind and body, of known and knower and of being and thought. His reading of history of philosophy leads us to think that the entire history of thought involves the dualism of some sort, except a few philosophers. Hegel conceives of dualism as an issue that sets some limits to acquiring a unified understanding of the world. His philosophical project, widely called absolute idealism, tackles the issues of dualism. However, idealism, known to us as the superiority of thought on things, is not what Hegel tries to tell us in his philosophy. What we can see in his project is a mode of idealism that involves thought sublating itself and non-thoughts within itself. One way to see his non-idealistic tendency is to look at his philosophy of nature. It is a systematic investigation for understanding the nature that can converge idealistic and naturalist tendencies within its own conception.

The main aim of this paper is to argue that there is room for a type of naturalism in Hegel's philosophy, particularly, when conceiving Hegel's philosophy of nature as an indispensable part of his system and hence his idealism is not merely mystical but merely logical. The argument requires some conceptual amendments, specifically in naturalism on the grounds that expecting to find hard-core naturalism in Hegel would end up with disappointment. Firstly, I will provide a conceptual discussion over idealism and naturalism. Then, I will

¹ Please see two major criticisms to Hegel in Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Rev., Allen & Unwin (1926) and in Karl R. Popper. *The Open Society and Its Enemies. Volume 2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Fifth Edition (rev.), London: Routledge & Kegan Paul (1966).

² Glenn A. Magee, "Hegel and Mysticism", in Beiser F. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*. Cambridge University Press (2008).

give a plausible account of what Hegel's Logic is in relation to nature. This section will focus on the transition from the idea to nature, to explicitly designate the place of nature in Hegel's system. The result of the discussion will lead us either to the confirmation of the superiority of the idea to nature in fashioning nature as an externality of the idea, or to the denial of this superiority with the view that nature and the idea are in unison. In the third chapter, nature will be taken into consideration with spirit to demonstrate how nature, in the sense closer to a type of naturalism, is compatible with the Hegelian spirit. In this section, the discussion will take place against Gardner's argument, that Hegel is not possibly compatible with any version of naturalism.³ I will argue that spirit is a feature of nature. Nature has a significant place in Hegel's system. It is ontologically no less essential than the idea and spirit. Therefore, the main aim of the paper is to demonstrate the possibility for a type of naturalism in Hegel's philosophy of nature and prove that Hegel's system entails some indispensable naturalistic elements.

Conceptual Analysis: Idealism and Naturalism

In this section, I will give ontological accounts of idealism and naturalism. It is vital to designate how those broad concepts are going to be taken. It determines in what sense the argument I argue is plausible and sound. I will try to explain idealism in a Hegelian sense whereas naturalism will be defined as detached from Hegel's system. Hegel's system is conceived as idealist. Also, he conceptualises his philosophical system under the term absolute idealism. However, what is understood by idealism differs from the usual sense of the term in Hegel's system. Hegelian idealism, like the term idealism, comes with diverse interpretations.

There is not a common understanding of what absolute idealism is. I will mention two accounts of absolute idealism. These accounts are grounded on the discussion between metaphysical and non-metaphysical readings of Hegel.⁴ Accordingly, the metaphysical Hegelianism claims that Hegel's philosophy is an objective explanation of the structure of reality since unfoldingness of the idea is not all about an anthropomorphic thought but the unification of objective and subjective idea. For this view, absolute idealism is a form of realism, which

³ Sebastian Gardner, "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", in Hammer E. (ed.) *German Idealism: Contemporary Perspectives*, Routledge (2007): 19-49.

⁴ Alison Stone, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. State University of New York Press: Albany (2005): 22-27.

encompasses not only the empirical world but also the conceptual world. The non-metaphysical view, on the other hand, argues that Hegel's idealism cannot involve realist elements since there is not any reality independent from the idea, which is taken as subjective. Non-metaphysical Hegelians consider Hegel's idealism as the continuity of Kant's transcendental idealism in which the reality is independent from us, and the reality is only conceivable through categories of the understanding. The latter reading of Hegel's idealism has some known errors. Firstly, Hegel's absolute idealism does not follow the Kantian idealism regarding Hegel's intention of overcoming the Kantian dualism between the noumenal and the phenomenal. Secondly, abolishing metaphysical elements in Hegel's system might distort the structure of the closed system. In accordance with metaphysical Hegelianism, idealism can be defined as the view that the idea is the form of the reality, which is also capable of explaining the reality in a logical sense.

There is either no common definition of naturalism agreed by the naturalists. It is divided into various forms such as, epistemological, ontological, methodological, and so on. Accordingly, defining an ontological account of naturalism will be by no means satisfactory, even though it is necessary to set limits against some possible criticism. Naturalism can be summed up as the view that "the spacetime world is the whole world. The entities, properties, events, and facts in spacetime are all the entities, properties, etc. of the world"⁵. To expand the view, Kim suggests that "all that exists is that which exists in the 'space-time-causal' world, and this is a 'self-sufficient' system"⁶. This view implicitly relies on natural sciences since they understand nature in connection with causality. To identify naturalism, it is the view that anything has existence is causally related to another entity in the spatio-temporal realm. This account of naturalism, at first sight, seems to disregard some entities that cannot be yet explainable by natural sciences. The human spirit, as the domain of normativity, would be a proper abstract-conceptual entity that might have a causal relation to – or at least a relation to – nature. As Kim illustrates, any abstract entity, that is causally relatable to natural phenomena, would have room in a naturalist account. This account opens a way in which hard core naturalism is adjusted to a new position, that is able to explain supernatural entities in a non-reductive way. For instance, Kant's distinction between the phenomenal and the noumenal is seen as incompatible with naturalism, according to this definition, on the grounds that what the noumenal is basically has no dependence on the natural

⁵ Jaegwon Kim, "The American Origin of Philosophical Naturalism", in *Journal of Philosophical Research vol.28 Philosophy in America at the Turn of the Century*. (2003): 90.

⁶ Kim, *The American Origin of Philosophical Naturalism*, 88.

(phenomenal) world. In other words, noumenal entities are present in themselves.

The point where correspondence is structured between natural and supernatural entities would be a version of naturalism, which is able to explain supernatural entities. One criticism might be on the untenable justification of natural and supernatural together within a system. A response to the criticism might be that the correspondence is able to lead to a causal relation to the extent which superiority does not emerge between the two entities sharing ontological commonality.

Briefly, when the reductionism and scientism in naturalism are abandoned, a type of naturalism emerges⁷. I believe that non-reductive naturalism is appropriate to explain the world as a whole. As opposed to reductive or scientist naturalism, it is not built on the straight rejection of supernatural entities, which is philosophically question begging if natural sciences are not accepted as an ultimate way to have a comprehensive view of the world.

Nature in Relation to Logic

Logic plays a key role in identifying nature within Hegel's system since if logic is taken as the beginning point of Hegel's philosophy, nature is seen in the end of *the Science of Logic* in relation to the absolute idea. It is crucial how to interpret Hegel's logical system, for it influences the type of idealism derived from the *Logic*, and thus, how and where nature has a place in the system. The

⁷ There are plenty of phrases in the literature roughly referring the same conception such as liberal naturalism, soft naturalism, domesticated naturalism, and non-reductive naturalism. I would like to use non-reductive naturalism to refer the type given above since it does seem more concise than the others.

Logic opens with *pure being*^{8,9}, which is presuppositionless¹⁰. One of the reasons for this presuppositionless beginning is to free thought from its own pre-determined concepts constituted either through the empirical world or the thought itself.¹¹ So, *Pure being* has to be also empty without any determinations. Its emptiness make itself vanish into *nothing*. This vanishing is the first necessary step for pure being to unfold itself, which makes pure being no other than *nothing*. This contradictory move from being to vanishing into nothing is the thrust of its move, namely, unfoldingness. This move takes place in the realm of itself. That is, it does not require anything more than itself. Its presence is not reducible to any other entities either to justify or to unjustify its ontological existence; in other words, it is a priori. The *Logic* provides the explanation of categories of both thought and being.¹² It demonstrates the logico-ontological connection in the formation of thought and being. In the course of the *Logic*, pure being ends up being *the concept* or *idea*. The idea does not merely refer to human thought or mind but it also refers to the form of thought and being together. From this point, we can deduce that the presence of the idea as something human-independent does not allow us to consider that Hegel's idealism is subjective idealism as such. On the other hand, the concept, which is "the pure concept

⁸ I will use the following abbreviations for Hegel's works:

SL G. W. F., Hegel. *The Science of Logic*. Trans. Di Giovanni, G., New York: Cambridge University Press (2010).

EL G. W. F., Hegel. *The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze*. Trans. Geraets, T., Suchting, W., & Harris, H., Indianapolis: Hackett (1991).

EPN G. W. F., Hegel. *Hegel's Philosophy of Nature*. Trans. Petry M. J., Allen & Unwin (1970).

EPM G. W. F., Hegel. *Philosophy of Mind*, Trans. Inwood, M. J., Oxford: Clarendon (2007).

A Addition

R Remark

The numbers coming after the abbreviations refer to page numbers for SL and article numbers for EL, EPN, and EPM.

⁹ SL, 48.

¹⁰ Although many might think such beginning without a presupposition is impossible, Stephen Houlgate rightly insists on the necessity of a presuppositionless beginning for Hegel's philosophy and why the beginning should be no other than pure being. For more see, Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Ind. London: Purdue University Press (2006), 29-32.

¹¹ Hegel offers a critical engagement with the philosophical traditions and reveals why their beginning is problematic for a science of thinking. Since the paper is concerned with the relation of nature to the *Logic*, I cannot offer a complete account of why for Hegel philosophy should take its beginning from a presuppositionless point. For more about Hegel's criticism please see, EL § 26-78.

¹² Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, 31.

conceptually comprehending itself”¹³, expresses the course of the *Logic* from being to the concept as a self-contained system.

The idea entails its own content and form hence it is absolute. “The idea, namely, in positing itself as the absolute unity of the pure concept and its reality and thus collecting itself in the immediacy of being, is in this form as totality – nature.”¹⁴ In those lines, the transition appears to take place from the idea to nature. The idea as the form of nature is something other to itself. This otherness emerges as the nature. In the literature, the transition is much debated between some¹⁵ claiming that the transition takes place and some¹⁶ arguing that there is no such a transition. Hegel explains that:

“The pure idea [...] is rather an absolute liberation for which there is no longer an immediate determination which is not equally posited and is not concept; in this freedom, therefore, there is no transition that takes place; [...] The transition is to be grasped, therefore, in the sense that the idea freely discharges itself, absolutely certain of itself and internally at rest.”¹⁷

The transition, if there is any, is only a “logical transition”¹⁸ where the determinations of the idea resemble the determinations (the form) of nature. Logic ends up being the form of nature by being able to explain the determinate form of nature throughout its own unfolding. This refutes the transition from the idea to nature. Therefore, they coexist in Hegel’s system rather than any of them becoming another. “It [the absolute idea]¹⁹ resolves to release out of itself into freedom the moment of its particularity or of the initial determining and otherness, [i.e.,] the immediate Idea as its reflexion, or itself as Nature”²⁰. To sum up, “What we began with was being, abstract [pure]²¹ being, while now we have the Idea as being; and this Idea that is, is Nature”²².

¹³ SL, 753.

¹⁴ SL, 752.

¹⁵ Drees, Martin, “The Logic of Hegel’s Philosophy of Nature”, in Hegel and Newtonianism, (ed.) Petry, M., Springer Netherlands: Dordrecht (1993): 93.

¹⁶ Houlgate, Stephen. “Logic and Hegel’s Philosophy of Nature: A Response to John Burbidge”, 110.

¹⁷ SL, 753-754

¹⁸ Houlgate, Stephen. “Logic and Hegel’s Philosophy of Nature: A Response to John Burbidge”, 110.

¹⁹ The parenthesis is mine.

²⁰ EL, §244.

²¹ The parenthesis is mine.

²² EL, §244 A.

Logic coincides with nature. The absolute idea corresponds to “[...] types of structure that occur in nature, although, the correspondence is not perfect, since the phenomena also bear logically contingent features”²³. There is a logical correspondence between the determinations of being or the idea and the determinations of nature. This means that they have commensurable features in form. The content of the absolute idea becomes a mere form when it is thought of in relation to nature. The absolute idea here does not fashion nature or presuppose nature, but it coincides with the determinations of nature. On the other hand, nature has something more than what the absolute idea can explain. Those are contingencies of nature, which are unattainable to the *Logic*. Even though the *Logic* entails contingency where the actuality is the subject-matter, contingencies of the *Logic* is superseded in the tension of possibility and necessity, so that the actuality is structured. The *Logic*, as the absolute idea, is purged from the contingent features and it becomes the pure form of itself as well as that of nature. As the *Logic* unfolds itself, the correspondence between logic and nature becomes apparent.

228

It is important to emphasise that logic and nature are the two independent domains. Nature does not determine itself according to the rules of logic and neither logic determines itself according to the determinations of nature. The concept of nature is not determined as thought-like, or it is not completely obtained from thought.²⁴ The only connection of nature with logic is the logical connection. Hegel considers nature as the externality or otherness of the idea, or it is the idea but only as the form of otherness.²⁵ Nature cannot be the logical since its contingent features does not allow itself to have a certain determinate form as logic does. Since these domains do not depend on one another, it is hard to say that the one of them is prior to another.²⁶ However, for Beiser²⁷, principally no arguments of the philosophy of nature depend on assumptions of the *Logic* even though the primary purpose of the *Logic* is derived from *Naturphilosophie*. According to him, the primary purpose of the

²³Brigitte, Falkenburg. “How to save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel’s Philosophy of Nature”, in Houlgate S. (ed.) *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press (1998): 129.

²⁴ William, Maker. “The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist”, in Houlgate S. (ed.) *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press (1998): 10.

²⁵ EL, §192.

²⁶ This point might be thought of as problematic by some since the *Logic* for Hegel is a primary philosophy for a reason, which I mentioned previously. The reason Hegel begins philosophy with *Logic* is because only logical thought can be the one that can be set away from the assumptions and presuppositions.

²⁷ Beiser, Frederick. “Hegel and *Naturphilosophie*”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 34(1), (2003): 143.

Logic is to present the necessity of thinking organically. This subtle purpose can violate the harmony between the ontological status of nature and logic, which guarantees the coexistent domains, on the grounds that logic, as a self-contained and a priori system is not supposed to be derived from another domain but itself. What is apt is to consider nature and logic as distinct domains, which are connected by the correspondence in determinations. This view enables us to think that nature as givenness is partially intelligible to the *Logic* in terms of nature's universal categories.

While what is not fully determinate in nature has contingent features, which are unintelligible for logic to fully grasp, these contingencies are explained by the natural sciences. Philosophy as speculative science has a peculiar relationship with natural sciences since determinations of the idea are necessary and substantial determinations of nature. Hegel explains the relationship between philosophy and natural sciences by stating that "this impotence [Contingency]²⁸ on the part of nature sets limits to philosophy; and it is the height of pointlessness to demand of the Notion that it should explain, and as it is said, construe or deduce these contingent products of nature [...]"²⁹. Nature is partially unexplainable by logic (speculative science). However, natural sciences make unexplainable phenomena of nature graspable for logic.

"Speculative science does not leave the empirical content of the other sciences aside, but recognises and uses it, and in the same way recognises and employs what is universal in these sciences, [i.e.,] the laws, the classifications, etc., for its own content; but also it introduces other categories into these universals and gives them currency."³⁰

For philosophy, what natural sciences discover from nature is the matter of philosophy's own activity. Natural sciences, in Hegel's system, are concerned with particular phenomena of nature, which are contingent or, in other words, are not fully determinate in thought. As far as the findings of natural sciences are concerned, philosophy comes on the scene with the role of a universaliser. Philosophy abstracts particular contingent phenomena of nature and make them universal insofar as they are eligible to be universalised. That is seen as the methodological connection between philosophy and natural sciences, which leads to the epistemological unification of philosophy and natural sciences as

²⁸ The parenthesis is mine.

²⁹ EPN, §250 R.

³⁰ EL, §9.

well as the ontological unification of nature and logic, which is proven in the same way.

Briefly, there are four arguments that can prove the idea that Hegel's logic is compatible with non-reductive naturalism. Firstly, logic is presuppositionless, which means that it is an independent, self-justificatory system, and quasi-mathematical³¹. Secondly, logic *logically* coincides with nature in terms of form. This resemblance does not contain a superior relation between the two. Thirdly, logic and nature are independent domains, which logically correspond to each other. This correspondence enables Hegel's system to set the two distinct domains ontologically in harmony. Nature, when thought of as being independent from logic, provides a ground for the unique place of nature in Hegel's system. Fourthly, Hegel's logic, only when dealing with the objects of nature, can be complete with natural sciences since the unintelligibility of contingencies in nature can only be graspable through natural sciences. All things considered, Hegel's logic, in relation to nature, might be ontologically compatible with non-reductive naturalism, for there is a sufficient connection that reconciles the abstract with the non-abstract.

Nature in Relation to Spirit

The ontological harmony between logic and nature is the one side of the main argument of this paper. In order to support the argument, the next step is concerned with the ontological relationship between nature and spirit. In this chapter, I will argue that the relationship seemingly does not have an idealistic tendency. Rather, it is open to be considered in a naturalist way with the condition that naturalism needs to extended to involve abstract beings.

Spirit and nature have a specific relationship which differs from the relationship between logic and nature. Spirit is not an independent entity from nature in the beginning. It requires a ground, which is nature, to establish itself. In other words, spirit arises from nature. There are two views that the interpretations of the existence of spirit lead to distinct results. The first view claims that spirit, by discharging itself from nature, becomes a phenomenon, which has no dependence any more on nature as an independent being, while

³¹ What is meant by calling the logic quasi-mathematical is basically that its abstract structure and its resemblance to nature reminds abstract structure of mathematics and its resemblance to nature in physics. This would be an imperfect example and I have no intention to reduce logic to mathematics in any sense. However, just to clarify my point that the logic shares its form with nature, despite its self-containedness, this example might work.

the second view argues that even though spirit acquires its own being from nature, it acts within nature.

To expand the first view, I will take Gardner's arguments into consideration. Gardner thinks that German idealism, particularly Hegel's philosophy, is nowhere close to any type of naturalism. Instead, it can only be considered as an idealist as opposed to the naturalist position. His paper³² is based, as a first step, on Kemp Smith's understanding of philosophical positions. For Smith, philosophy has three main positions: idealism, naturalism, and scepticism. Scepticism is merely a pseudo-position where the philosophical discussion takes place between idealism and naturalism. After reflecting Smith's axiology-based account of naturalism and idealism, Gardner claims that naturalism inherently has deep problems in value.³³ He mentions non-reductionist account of naturalism by calling it soft naturalism. Accordingly, soft naturalism is the view that some phenomena in nature are irreducible to hard natural facts and are conceivable whereas hard naturalism suggests that "[...] the reality of phenomena in the Lebenswelt [...] derives from the hard-natural facts to which they reduce".³⁴ Soft naturalism roughly tries to ontologically encompass what is excluded by hard naturalism. This does not allow soft naturalism to have a clear unified account of abstract and non-abstract entities. Therefore, soft naturalism, in the end, is supposed to put more emphasis either on hard naturalist or idealist understanding of nature. Gardner thinks that soft naturalism eventually falls on either idealism or hard naturalism. It is, then, only a pseudo-position.

When it comes to German Idealism, specifically Hegel, he proposes to consider the existence of spirit in Hegel's philosophy in the debate between naturalism and idealism. As is known, spirit is mainly about philosophy of value, which naturalism inherently tends to lack in giving a proper explanation about. He states that "Hegel affirms that nature as such has a telos, aim, goal, namely

³² Sebastian, Gardner. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", in Hammer E. (ed.) *German Idealism: Contemporary Perspectives*, Routledge (2007): 19-49.

There are some other criticisms to Gardner's paper from different perspectives. To see, Robert, Stern. "Why Hegel Now (Again) – and in What Form?". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, (2016): 187–210. and Paul Giladi. "Liberal Naturalism: The Curious Case of Hegel". *International Journal of Philosophical Studies*, (2014):1–23.

³³ Sebastian, Gardner. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", 25.

³⁴ Sebastian, Gardner. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", 29.

Spirit"³⁵ by referring to EPN §376 A. Moreover, spirit is no less before and after nature, but it is all there along by presupposing nature. To attain a proper understanding of German Idealism, German Idealism is supposed to be interpreted in a way that it saves itself from the paradox of indefensible hard naturalism in terms of philosophy of value and fundamentally problematic soft naturalism. Gardner concludes that German idealism is able to overcome naturalism, if we accept that "the liberation of Geist from nature is true and complete, (and) that normativity³⁶ does not end up being reabsorbed into nature".³⁷

There can be two objections to Gardner's arguments. Firstly, considering the liberation of spirit from nature as spirit's ontological departure from nature might cause a problem of dualism. The abstraction of spirit from the boundaries of nature would lead Hegel's philosophy to fall into dualism between nature and spirit, which Hegel intends to overcome, although it is not hard to see that Hegel seems to be giving more importance to spirit rather than nature.³⁸ However, spirit is still grounded in nature. What is needed is not to lean on the idealistic tendency, but to interpret the idea of spirit as strictly connected to nature all along, which saves Hegel from falling into the dualism. Secondly, regarding Hegel's philosophical position in the scale of philosophy, it is hard to put his system in either of extremes. Hegel's philosophy can be read as a means in which extreme views are melted and arise as a new synthesis. Even Hegel's absolute idealism is not an idealism as such. In other words, Hegel's philosophy demonstrates a perfect unification of the ideal and the non-ideal. With those objections, the second view might be more tenable to establish.

The second view, I support, only nuances from the first view in the position of spirit with nature. Firstly, spirit, as accumulative entirety of human activities, arises from nature. Its ontological state requires a ground, which is nature. Spirit, in relation with nature, resembles philosophy or it is philosophy whose duty is to comprehend itself within nature by conceptualising nature and itself simultaneously. It does not mean that the activities of spirit are only about natural facts since spirit can conceive of itself as the subject-matter. This aspect of spirit seems to become apart from nature; however, as a ground and the otherness, nature is indispensable for spirit. Secondly, although the liberation of

³⁵ Sebastian, Gardner. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", 38.

³⁶ Gardner interchangeably uses the terms normativity and spirit.

³⁷ Sebastian, Gardner. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", 44-45.

³⁸ Beiser, Frederick. "Hegel and *Naturphilosophie*", 144.

spirit eventually actualises in nature, spirit still stays in the boundaries of nature, but nature is here not the concept of nature known to us as merely spatio-temporal but larger than that, it grounds and gives birth to the way in which abstract entities are structured. Nature is always in relation to spirit and vice versa. As Hegel explains that

“[...] spirit is nature's antecedent and to an equal extent its consequent, it is not merely the metaphysical Idea of it. It is precisely because spirit constitutes the end of nature, that it is antecedent to it. Nature has gone forth from spirit; it has not done this empirically however, for while it presupposes nature, *it is already constantly contained within it.*”^{39,40}

The complicated relationship between nature and spirit can be stated as the following: even though spirit is able to fashion nature, or spirit presupposes nature, spirit is always already surrounded by nature. This unusual connection, that a presupposing thing can be contained by another thing, which is presupposed by the former, leads us to consider what nature is in relation to spirit in Hegel's system. It is merely conceptual challenge to understand the determinations of nature, with which philosophy deals.

“That is to say, philosophical thinking knows that nature is idealized not merely by us, that nature's asunderness is not an entirely insuperable limitation for nature itself, for its concept, but that the eternal Idea immanent in nature or, what is the same thing, the implicit mind *at work in the interior of nature*⁴¹ itself effects the idealization, the sublation of asunderness[...]”⁴²

Those two passages can give a clear understanding of spirit in relation to nature. However, Hegel states that “the emergence of mind from nature must not be conceived as if nature were the absolutely immediate, [...] it is rather nature that is posited by mind [spirit], and mind is what is absolutely first.”⁴³ This passage can be seen as evidence of platonic idealism that proves the idealist tendency of Hegel's nature, but after a few lines, Hegel explains that the presupposition of spirit consists of the truth, which is derived from the logical idea and nature, which means that spirit comes into existence out of the logical idea and nature. The connection still seems to be fairly complex. In my view, these

³⁹ EPN, §376 A.

⁴⁰ The emphasis is mine.

⁴¹ The emphasis is mine.

⁴² EPM §381.

⁴³ EPM §381.

passages are supposed to be read in a way that does not harm Hegel's ultimate purpose, namely, overcoming dualism. Any reading, taking spirit completely detached from nature, might collapse into the problem of dualism that we are supposed to eschew in Hegel's system.

The relationship between nature and spirit does not fit into the general conception of naturalism. For a proper understanding of nature and spirit, there needs to be an extra explanation for the account of naturalism. This would help establish a non-dualist and non-reductionist naturalism with which Hegel's system is compatible. Any reductionist account of idealism and naturalism (it does not matter how the reduction occurs, from spirit to nature or from nature to spirit) collapses into the realm of dualism in respect to Hegel's system, since they take for granted that there are two distinct entities implying one's alleged superiority to another one. Hegel's nature entails a type of naturalist element which terminates the dualism and might provide a ground through which non-reductionist naturalism emerges. What is needed, in the relationship between spirit and nature, is to have an account of spirit, which defines spirit and its own activities within nature. It is not necessarily supposed to be reducible to natural facts, since Gardner plainly demonstrates that reductionist naturalism inherently fails regarding the matters related to the domain of spirit. But it is important to see that spirit is within nature or arises from nature and is inherently bound up with it because the only domain, in which spirit acts, is nature. The hardcore naturalistic account offers no help to justify the presence of spirit; however, the amended account of naturalism might accept the view that the Hegelian conception of spirit is plausible with a type of naturalism, which is extended to the domain of spirit. Hegel's philosophy is compatible with this attempt, for he defines one of the aims of philosophy of nature as "the conciliation of spirit with nature"⁴⁴

There are two views that can be briefly extracted from the reading of the relationship between nature and spirit in Hegel's system. The first view undermines the ontological status of nature by considering it less fundamental than spirit, but it is apparent that nature seems to play a significant role in the system. The second view considers nature as significant since nature is present no less than spirit in the system. This is the question as to choosing a side between indefensible platonic idealism as a direct denial of any type of naturalism and more tenable conceptual realism compatible with non-

⁴⁴ Hegel's *Vorlesungen über die Naturphilosophie* 1819-20, §189, cited in Cinzia, Ferrini. "Transition to Spirit", in De Laurentis, A. & Edwards, J. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Hegel*. Bloomsbury Academic (2013): 132.

reductive naturalism. I think, the latter would be more appropriate to defend regarding the characteristics of Hegel's system.

Conclusion

I have tried to demonstrate that, in Hegel's system, there are ontologically intertwined domains, logic, nature, and spirit, and that none of those has a superiority over the others. Nature is not the only reality for Hegel, unlike reductionist naturalists, who conceptualise nature as the only truth. Logic and spirit are also the parts of the same truth. The domain of the truth consists of logic, nature, and spirit in unison. The unison of the domains does not justify placing Hegel in a camp of hard-core idealism since merely logic is not comprehensive enough to understand and reveal the complex determinations of the other domains. In addition to that, it is not plausible to consider Hegel's philosophy of nature as a naturalist in general sense, because some abstract entities, such as right, ethics and spirit, are not reducible to natural facts, even though nature is ontologically the ground for spirit and its activities.

Disregarding the place of nature in Hegel's system might make Hegel an implausible idealist, but accepting nature's significance might lead Hegel to get closer to a sort of idealism that welcomes the natural within itself. Non-reductionist naturalism is compatible with the view that ontological domains are immanently connected to one another. From the point of view arguing for the compatibility of a non-reductive naturalism with Hegel's system, I conclude that Hegel's system is finer than the criticisms of his idealism, and it provides sufficient arguments for its defence against to those criticisms.

BIBLIOGRAPHY

- Beiser, Frederick. "Hegel and *Naturphilosophie*", *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 34(1), (2003): 135-147
DOI:10.1016/S0039-3681(02)00083-3 (Accessed 11/04/2017)
- Drees, Martin. "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature", in Hegel and Newtonianism, (ed.) Petry, M., Springer Netherlands: Dordrecht. (1993): 91-101. DOI:10.1007/978-94-011-1662-6_8 (Accessed 16/03/2017)
- Falkenburg, Brigitte. "How to save Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature", in Houlgate S. (ed.) *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press (1998): 97-137.
- Ferrini, Cinzia. "Transition to Spirit", in De Laurentis, A. & Edwards, J. (eds.) *The Bloomsbury Companion to Hegel*. Bloomsbury Academic (2013): 127-133.
- Gardner, Sebastian. "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", in Hammer E. (ed.) *German Idealism: Contemporary Perspectives*, Routledge (2007): 19-49.
- Hegel, Georg W. F., *The Science of Logic*. Trans. Di Giovanni, G., New York: Cambridge University Press (2010).
- *The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze*. Trans. Geraets, T., Suchting, W., & Harris, H. Indianapolis: Hackett (1991).
- *Philosophy of Mind*, Trans. Inwood, M.J., Oxford: Clarendon (2007).
- *Hegel's Philosophy of Nature*. Trans. Petry M. J. Allen & Unwin (1970).
- Houlgate, Stephen. "Logic and Hegel's Philosophy of Nature: A Response to John Burbidge", *The Owl of Minerva*, vol. 34, 2003, p.107-126. DOI: 10.5840/owl200234114 (Accessed 16/03/2017)
- . *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Ind.: [London: Purdue University Press, 2006.
- Kim, Jaegwon. "The American Origin of Philosophical Naturalism", in *Journal of Philosophical Research vol.28 Philosophy in America at the Turn of the Century* (2003): 83-98. DOI: 10.5840/jpr200328Supplement28 (Accessed 01/05/2017)
- Maker, William, "The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist", in Houlgate S. (ed.) *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press (1998): 1-29.

- Magee, Glenn A.. "Hegel and Mysticism", in Beiser F. (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*. Cambridge University Press (2008): 253-281.
- Popper, Karl R.. *The Open Society and Its Enemies. Volume 2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Fifth Edition (rev.), London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Rev., Allen & Unwin, 1926.
- Stern, Robert. "Why Hegel Now (Again) – and in What Form?", in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, (2016): 187–210. DOI: 10.1017/S1358246116000345 (Accessed 22/04/2017)
- Giladi, Paul. "Liberal Naturalism: The Curious Case of Hegel", in *International Journal of Philosophical Studies*, (2014):1–23. DOI: 10.1080/09672559.2014.886280 (Accessed 11/05/2017)
- Stone, Alison. *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. State University of New York Press: Albany, 2005.

HEGEL'İN SİSTEMİNDE DOĞA: İDEALİZMİ DOĞAYLA/DOĞADA YENİDEN DÜŞÜNMEK
NATURE IN HEGEL'S SYSTEM: RE-THINKING IDEALISM WITH-IN NATURE
Mert Can YİRMİBEŞ

HEGEL'DE BİLGİ VE SANAT İLİŞKİSİ*

Feryal Şimal GÜNEŞ**

ÖZ

Hegel'e göre felsefenin nihai hedefi mutlağın bilgisine ulaşmaktır. Mutlak, tüm tekil belirlenimler ve onlar arasındaki ilişkiyi sağlayan bütündür. Bu bütünün zorunlu parçası kavramdır ve kavram insan zihnindedir. Dolayısıyla mutlağın bilgisi kendini öznenin bilincinde açılır. Bu açılmanın her bir görünümü bir aşamayı meydana getirir. Hegel felsefesinin nihai aşamasını meydana getiren mutlak tin aşaması ise kendini belirli görünümde ortaya koyar. Sanat da bu görünümün ilk basamağını oluşturur. Dolayısıyla Hegel'de sanat, bilgi edinim süreçlerinde önemli bir yerde konumlandırılmıştır. Oysa Hegel çalışmalarında genellikle bilgi, hakikat veya mutlak gibi konular söz konusu olduğunda sanat alanı geri planda kalmaktadır. Bu çalışmada ise sanatın bu konumu göz önüne alınarak onun bilgi ile ilişkisi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tin, Bilinç, Bilgi, Sanat

THE RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND ART IN HEGEL

ABSTRACT

According to Hegel, the end goal of philosophy is to reach the absolute spirit. The absolute is the whole that provides all singular determinations and the relation between them. The necessary part of this whole is the concept, and the concept is in human mind. Thus, knowledge of the absolute reveals itself in the consciousness of the subject. Each aspect of this exposition constitutes a stage. The absolute spirit stage, which constitutes the final stage of Hegel's philosophy, reveals itself in certain appearances. Art forms the first step of these appearances. Thus, in Hegel, art is positioned in an important place in the processes of acquiring knowledge. However, in Hegel's the field of art generally remains in the background when it comes to subjects such as knowledge, truth or absolute. In this study, considering this position of art, its relationship with knowledge has been examined.

Keywords: Hegel, Spirit, Consciousness, Knowledge, Art

* Bu makale, Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO danışmanlığında hazırladığım "Schelling ve Hegel Felsefelerinde Sanatın Yeri" başlıklı yüksek lisans tezimin bir bölümünün gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı.

E-Posta: feryalsimall@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5783-8400.

Makalenin geliş tarihi: 12.09.2023

Makalenin kabul tarihi: 20.10.2023

Submission Date: 12 September 2023

Approval Date: 25 October 2023

1. Giriş

Empirist ve rasyonalist görüşler bilginin ne'liğinden ziyade insanın biliş biçimleri üzerinde durmuşlardır. Bilginin kendindeliğini salt biliş biçimleri düzeyinde ele almışlar, nesneyi özne zeminine indirgeyerek incelemişlerdir. Dolayısıyla bu görüşler bilgi konusunda özne ve nesneyi birbirlerinden ayrı düşünmüştür. Böylesi bir ikilik de bilginin kaynağı meselesinde yine özneye yönelen anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Empiristlere göre bilginin kaynağı her ne kadar nesne olsa da ona ulaşmak yine öznenin biliş biçimlerinden olan duyular sayesinde mümkündür. Rasyonalistlere göre ise bilginin kaynağı tümüyle öznenin zihnidir. Dolayısıyla her iki görüşün epistemolojisinde bilgi, öznenin biliş biçimleriyle ilişkilidir. Oysa Hegel, felsefesinde bilgi ve bilme aşamalarını salt nesne ya da özne düzeyinde değil, bir arada incelemiştir. Ona göre bilginin kendindeliği ve onun aşamalarını birbirlerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü bunların birliği bize mutlağı sunar.

Hegel bu birliğe ulaşmak için öncelikle bilginin öznenin bilincindeki devinimini ele almıştır. Bu devinim son aşamada mutlağın bilgisine ulaşır. Dolayısıyla onun felsefesi aslında mutlağın, yani ideanın bilimidir. Bu nedenle felsefi sistemini ideayı konu edinen üç başlık üzerine kurar: I. Mantık, kendinde ve kendi için İdeanın bilimi; II. Doğa Felsefesi, başkalığı içindeki İdeanın bilimi; III. Tin Felsefesi, başkalığından kendi içine geri dönen İdeanın bilimi.¹ Son aşama olan ve diyalektik devinimde başkalığından kendine dönen mutlağın ve onun gelişim süreçlerinin asıl ele alındığı bölüm ise Tin Felsefesidir. Bu bölümde mutlağın öznenin bilincindeki diyalektik devinimi işlenir. Devinimin mutlak tine ulaşan son aşamasını ise sanat, din ve felsefe oluşturur.

İnsan bilincindeki bu devinimin nihai amacı gerçekliğe (Wirklichkeit) ulaşmaktır. "Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi açınımlı yoluyla kendini tamamlayan özdür."² Dolayısıyla gerçek kendini somut olarak, evrenselliği içinde, idea olarak sunar.

Hegel'in bütünlük dediği şey bu anlamda ideadır: "...Gerçeklik, tümlüğü içinde ya da Bütünsellik olarak ele alındığında, Hegel'in 'Geist' (Tin) ya da (Logikte olduğu gibi) 'absolute Idee' (mutlak ide) dediği şeydir. Hegel, 'absoluter Begriff', yani 'mutlak Kavram' da der."³ Hegel "Begriff", yani "kavram" sözcüğünü tekil varlığın özünün açığa vurulan hali olarak kullanır. Dolayısıyla kavram,

¹ G. W. F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1 Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2014, 63, §18.

² G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2019, 15, §20.

³ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çeviren. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 166.

mutlağın veya idenin bir parçası veya ögesi olarak görülebilir. Bir başka deyişle ideaya bütünlük, kavrama bu bütünlüğün kurucu ögesi diyebiliriz. İdea, kavramın ve nesnenin birliğidir, bu birlik aynı zamanda mutlak olandır.⁴

Hegel'e göre idea gerçekliktir, gerçeklik ise nesnelliğin kavrama ya da belirlenimine karşılık düşmesidir.⁵ Nesnesinin kavramına uymadığı her şey gerçeklikten yoksundur. "Hegel için sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolur; evrensel bir bakıma tikeller içinde ve onlar yoluyla yaşar ve varlığına iyedir."⁶ İdea salt soyut bir gerçeklik değildir, somut olan her şeyi kapsar. Bu görüşe göre ideler ve nesnelerin iç düzenleri, ilişkileri birbirleriyle bir ve aynıdır ve dolayısıyla düşünsel ve duyumsal belirlenimler aynı şeyin farklı görünümüdür.⁷ Onun mutlak idealizmine göre gerçeklikten bahsediyorsak, görünenlerden ayrı bir alanının olmaması, tüm duyulur alanda kendini geçerli kılması gerekir. Dolayısıyla diğer tikel her şey ideanın bir görünümü, cisimsel halidir.

Hegel bu bakımdan ideayı yalnızca bir töz olarak görmemiş aynı zamanda bir özne olarak da ele almıştır. Çünkü "mutlak"ı bir süreç olarak ele aldığımızda onun son aşaması öznedeki kendinin bilincine varmasıdır. Bu diyalektik gelişim sürecinin son aşamasına "tin" (Geist) denir. Tinin kendini açıklaması insan bilincinin gelişimi ile mümkündür. Bir başka deyişle tinin yolculuğu bilincin yolculuğudur. "Tinin tarihte kendisini gerçekleştirmesi, tinsel varlık olarak insanı şart koşar, tin insanla vardır."⁸ Tözün özne olması mutlağın tin olmasıdır, ki bu da özne ve nesne özdeşliğidir.

Hegel tin felsefesinde bu özdeşliğin gelişim aşamalarını sunar. Bir başka deyişle gerçeklik, tinin kendini gösterdiği bu aşamalardır. Dolayısıyla gerçek tüm parçaların bütünüdür. Felsefe ise bu gelişimin görünür kılındığı alandır. Hegel'in amacı bu sebeple felsefeyi edimsel bilme haline getirmektir. Çünkü ona göre bilmenin kendisinde bilim olma zorunluluğu vardır. Bu da felsefenin sistematik betimlenişinin kendisi olarak açığa çıkar.

Mutlak tin felsefe ile tam olarak görünüme gelmeden önce kendini ilk olarak sanatta görünür kılar. Sanat tin felsefesinin ilk adımını oluşturur. Çünkü o, tinsel bilincin ilk ürünlerini ortaya konduğu alandır. Bu bakımdan Hegel, sisteminde sanatı bir bilme biçimi olarak ele almıştır. Bu bilme biçiminin, mutlak tinin diğer evrelerini oluşturan din ve felsefeden farkı ise onun ideanın bilgisini duyusal biçimde sunmasıdır. Ancak ideanın duyusal bir ürünü olan sanat

⁴ Hegel, 2014., 347, §213.

⁵ Hegel, *a.g.e.*, s. 347-348, §213.

⁶ Frederick Copleston, *Hegel*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010, 45.

⁷ Frederick Beiser, *Hegel*, çeviren. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, 97.

⁸ Çetin Türkyılmaz, "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28: 1, 2011, 202.

evresine geçmeden önce onun içerisinde gelişim gösterdiği bilinci incelemek gerekir.

2. Gerçeklik ve Bilinç

Hegel'e göre gerçek ne tamamen töz ne de bütünüyle öznedir. Gerçek, öznedeki kendini bulan tözdür. Dolayısıyla gerçeğe diyalektik devinimle ulaşılabilir.

“...dirimli Töz varlıktır ki, gerçekte Öznedir, ya da yine aynı şey, gerçekte edimseldir, ama ancak kendi-kendini-koyma devimi ya da kendini kendi ile başkalaştırma dolaylılığı olduğu sürece. Bu Töz, Özne olarak, yalın olumsuzluktur, ve tam bu nedenle yalının ikiye ayrılışıdır; ya da karşıtlık kuran eşlenmedir ki, yine bu ilgisiz türülülüğün ve karşıtlığının olumsuzlanmasıdır: Salt bu kendini yeniden kuran özdeşlik ya da başkalıkta kendi içine yansıma -genel olarak kökensel ya da dolaysız birlik değil- Gerçektir. Gerçek kendi kendisinin oluş sürecidir, dairedir ki, ereğini amacı olarak varsayar ve başlangıcı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir.”⁹

Mutlağa olumsuzun devindirici gücüyle ulaşılır. Bu diyalektik devinim başkalıkta kendi halinde olmaktır. Bir başka deyişle dolaysız yani kendinde (potansiyel) olanın, dolayısıyla yani kendisi için (aktüel) olanla birlik süreci mutlaklaşma sürecini verir. O halde mutlak, dolaysızın dolayısıyla karşılaşıp dolaysızlığı içinde dolayımına yükselmesidir.

Mutlaklaşma süreci ya da tinin açılımı kendini öznedeki gösterir. Hegel bu bakımdan öznenin bilincini ele alır. O bilinç, özbilinç ve aklı ele alarak bilginin oluşum süreçlerini açıklar. Bu süreçte bilginin elde edilebilmesinin koşulu saf ‘Kavram’dır. Bilginin oluş sürecinin ilk basamağı ise duyuşsal bilinçtir. Salt duyumsayan öznenin bilinci henüz bulanıktır.¹⁰ Duyuşsal bilinçte tin henüz dolaysızdır. Bilim dolaysız olan ile başlar. Bilinç bu aşamada ‘saf bir Ben’ ya da ‘Bu Ben’ olarak vardır. Bu Benin karşısında ise saf varlık vardır. Bu haliyle varlık gerçekliktir. “Ama nesne vardır, gerçek olan ya da özdür; vardır, bilinip bilinmediğine bakılmaksızın; kalıcıdır, bilinmese bile; ama bilgi, eğer nesne yoksa, yoktur.”¹¹ Ancak Ben devreye girdiği andan itibaren ona bir anlatım verir ve bu anlatım onu evrenselliğe yükseltir. O halde nesnenin gerçekliği ‘ben’dedir. Örneğin bir ağaca ağaç diyorsak aynı zamanda tüm diğer ağaçların varlığına da

⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 15, §18.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, çeviren. Enver Orman, İstanbul: Belge Yayınları, 2010, 57.

¹¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 46, §93.

işaret etmiş oluruz, dolayısıyla onu evrenselleştiririz. Eğer yalnızca karşımızda duran ağaçtan bahsedeceksek o zaman onu gerçeklikte olduğu haliyle alır ve algılarız. O halde algı dediğimiz şey duyu kesinliğimizin bir belirisidir. Ancak baştaki bu veri yalnızca algıdır, bilgi değildir: "...bilgi evrensel 'kendi'nin edimi ve düşünmenin ilgisidir."¹²

Hegel bu noktada 'tanımak' ve 'bilmek' arasında bir ayrım yapar. Algılanan şeyler üzerinde sına ve eleştiri yapılmadığından, onlar sadece bize tanıdiktir. Bilmek ise bir şeyi algılamamanın dışında onu çözümlmek, oluş aşamalarına ayırmaktır. Bu eylem bizi 'kendi'nin kökenine götürür ve ondan parçalar sunar. Bu eylemi gerçekleştiren şey ise zihindir ve zihin bu yanıyla güce sahiptir. Özne bu güç ile dolaysızlığı ortadan kaldırabilecek yetkinliktedir: "Özne ki, belirliliğe kendi ögesinde varoluş vererek soyut dolaysızlığı, e. d. salt genelde varolan dolaysızlığı ortadan kaldırır, ve böylece gerçek Tözdür: Varlık ya da dolaysızlıktır ki, dolaylılığı dışında taşımaz, tersine bu dolaylılığın kendisidir."¹³

Bilinç nesne ile bu ilişkisinden gerçeği elde eder. Ancak bu gerçeklik eksiktir. Çünkü onda yalnızca nesnenin özü bulunur, bilince dair bir şey yoktur. Bilinç henüz kendi için varlıktan yoksundur. Gerçeğin meydana gelişinde bilincin hiçbir payı yoktur, bilinç bu durumda etkin değil, pasif bir halde ve salt izleyici konumundadır.¹⁴ Bilincin nesneye yöneliminde onu öz olarak algılaması evrenseli dışarıda tutmasına ve bu bakımdan onu bir öte olarak görmesine yol açar, yani zihinde evrensel, bir öte şeklinde bulunur. Bilinç için bu ötenin içi boşdur, bilincin kendine dair bir şey bulunmaz. Dolayısıyla bilinç bu aşamada bir ayrım yapar. Bu ayrım 'kendinde' ye ulaşmasına sebep olur. Bu diyalektik süreç 'kendi'den başlar, başkasına geçer ondan hareketle yine kendinin farkına varır. Yani ayrımına varılan şeyin bilinci bilincin kendindeliğini, özbilinci ortaya koyar: "Bir 'başkası' nın, genelde bir nesnenin bilincinin hiç kuşkusuz kendisi zorunlu olarak özbilinçtir, kendi içine yansımışlıktır, kendi başkalığında kendi kendinin bilincidir."¹⁵

Özbilincin artık iki nesnesi bulunur: dolaysız olan (algının nesnesi olan) ve kendi kendisi olan (yani istek). Bu iki nesne birbiriyle karşıttır. Özbilinç ise bu karşıtlığın özdeşliği, onların birliğidir. Özbilinç karşıtıdaki nesnelere kendi hakimiyeti altına alır ancak bu durum onun isteğini doyuma ulaştırmaz. Çünkü özbilinç nesneden ziyade kendi dışında bir başka özbilince de ihtiyaç duyar. Bu durum Hegel tarafından temel bir insan ihtiyacı olarak görünür ve bu tanınma

¹² Hegel, *a.g.e.*, 20, §30.

¹³ Hegel, *a.g.e.*, 21, §32 .

¹⁴ Hegel, *a.g.e.*, 60, §133 .

¹⁵ Hegel, *a.g.e.*, 75, §164.

isteği insanlar arasında bir bağımlılık meydana getirir.¹⁶ İnsan kendi özbilincini ortaya koyabilmek için bir başka özbilinci etkilemeli veya kendisi ondan etkilenmelidir. Ancak bu şekilde kendi kendisiyle de ilişki halinde olabilir. Bir başka deyişle kişinin kendi kendisiyle ilişkisinin koşulu bir başkasıyla ilişki halinde olmasıdır.¹⁷ Dolayısıyla onun asıl isteği başkası tarafından tanınmadır. “Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla kendinde ve kendi içindir; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır.”¹⁸

Her özbilinç kendi gerçekliğini bir başkasında tanımak ister. Bu sebeple iki özbilincin karşılaşmalarında her ikisinde de varolan bu tanınma isteği aralarında bir mücadeleye sebep olur ve bu mücadele şu iki durumdan biriyle sonuçlanır: ya özbilinç karşı özbilinci tanır, onda kendi kendini yitirir ya da başka bir özbilinci ortadan kaldırır. Bu durum her zaman özbilinçlerden birinin yok olması yani ölmesiyle sonuçlanır. Ancak bu birbirini yok etme durumunun yerine bir başka yol seçilir ki bu da iki özbilinç de varlığını sürdüreceği şekilde aralarında bir ilişki geliştirmeleridir.

Özbilinçlerin arasında oluşan bu ilişkiye göre onlardan biri bağımsız ve kendi için varlık olan bilinç iken diğeri bağımlı ve başkası için varlık olan bilinçtir. Bu iki bilinç arasındaki ilişki köle ve efendi ilişkisine benzetilir. Bir köleyle bir efendi birbirleri tarafından tanınmadan, olumsuzlanmadan özne olamazlar.¹⁹ Burada efendi mücadeleyi kazanmış ve köleyi hükmü altına almış özbilinç iken köle mücadeleyi kaybedip yaşamı ancak bağımlı bir yaşamı seçmiş olan özbilinçtir. Ancak bu kez de efendi ve köle arasındaki ilişki yani bir özbilincin diğerini hakimiyeti altına alması, kendine bağımlı kılması yine dengeyi bozulmasına sebep olur. Çünkü baştaki tanınma isteği ancak bağımsız özbilinçlerin varlığı ile mümkündür. Oysa bu haliyle özbilinçlerden birinin bağımsızlığı yitirilmiştir. Bu aşamada efendinin isteği devam eder ancak artık doyum elde edilemez. Oysa kölenin bu isteği bitmiştir ve o kendini çalışmada sürekli canlı tutmuştur. Nesneyle ilişki içinde olan köle bu sayede kendinin bilincini tekrar ve tekrar deneyimler. Dolayısıyla köle artık kendinin bilinci için bir başka bilince ihtiyaç duymaz. Yine de bu kölenin bağımlılığından kurtulduğu anlamına gelmez. Çünkü o kendinin bilinci için hala bir nesneye bağlıdır ve artık bir istek sahibi değildir. Köle-efendi diyalektiğindeki bu sorun bilincin bir başka aşamaya geçmesine sebep olur.

¹⁶ Tom Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çeviren Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019, 169.

¹⁷ Rockmore, *a.g.e.*, 169.

¹⁸ Hegel, *a.g.e.*, 80, §178.

¹⁹ Nancy Harding, “Reading Leadership Through Hegel’s Master/Slave Dialectic: Towards a Theory of The Powerlessness of The Powerful”, *Leadership*, Vol. 10, No:4, 2014, 396.

Köle ve efendide gördüğümüz iki ayrı bilinç hali şimdi tek öznedeki karşımıza çıkar: kölede. Köle kendinin bilincini efendiye teslim etmiş ve yalnızca çalışmayla meşgul olmaya başlamıştır. O, çalışarak tekrar ve tekrar kendinin bilincine şeylerde varır. Ancak bir yandan da istek ve bağımsızlık sahibi değildir. Dolayısıyla onda bağımsız, kendini özgürleştirmiş olan bilinç ile henüz başkasının olumsuzlamasına maruz kalan bilinç bir aradadır. Bu ikiliğin birlikte olduğu bilinç evresine Hegel 'mutsuz bilinç' der. Mutsuz bilincin bir yanıyla özgürleşmiş bir yanıyla halen özgürleşme halinde kalıyor olması onu bir iç bunalıma sürüklemiştir.²⁰ Belirtmek gerekir ki bu evre karşıtların özdeşliği şeklinde değil, onların karşıtlık içindeki ayrı iki uç olarak bir aradalığıdır: "...Mutsuz Bilincin kendisi bir özbilincin bir başkasına bakışıdır ve kendisi ikisidir, ve ikisinin birliği onun için ayrıca özdür; ama kendi için henüz bu özün kendisi değil, henüz ikisinin birliği değildir."²¹

Bu iki yandan kendinin özgür bilinci değişen yan iken başkalığındaki bilinç değişmeyen yandır. Özne bireyselliğini bu değişmeyen yanda göstermeye, kendini onda sürdürmeye alışmıştır. Dolayısıyla diğer değişmez yan yani asıl kendinin bilinci artık ona yabancılaşır. Bu aşamada bilinç bu yabancıya karşı bir savaş verir. Ancak bilinç bu savaşta başkalığı içindeki bilincinin üstüne, değişmez olan kendi özbilincine yükselir. Artık bireysel olan değişmez olanla özdeşleşmiştir. Mutsuz bilinç artık mutsuzluktan kurtulmuştur. Bireyselliğini koruyarak değişmez olana yükselmiş ve tüm gerçekliğin kesinliği olduğunun farkına varmıştır. Bilinç artık kendini olgusalığın dışında tutmaz bilakis kendinin bilincinin onun gerçekliği olduğunu deneyimler. Bu durumda bilinç artık us evresine yükselir.

Ben ne kendini bilinçteki gibi salt nesnede ne de özbilinçteki gibi bir başkasında bulmalıdır. O tüm gerçekliktedir:

"Us her bir bilincin öz-bilincine kanıt olarak dayanır: 'Ben Benim, nesnem ve özüm Bendir; ve hiç kimse ona bu gerçekliği yadsımayacaktır. Ama buna dayanmakla Us öteki pekinliğin gerçekliğini onaylar, şöyle: Benim için başkası vardır; Benden başkası benim için nesne ve özdür, ya da Ben kendime nesne ve öz olduğum için, Ben kendimi başkasından bütünüyle geri çekip onun yanı sıra bir edimsellik olarak ortaya çıkarak öyleyimdir."²²

Us tüm olgusalığın kesinliğini verir. O, olgusalığın soyutlanması, evrenleşmesidir. Us bu haliyle var olanın özüdür, düşünen edimseliktir. Başka bir deyişle us, başkalıktaki kendidir. Dolayısıyla bu bize özne-nesne

²⁰ Harding, *a.g.e.*, 396.

²¹ Hegel, *a.g.e.*, 90, §207.

²² Hegel, *a.g.e.*, 99, §234.

özdeşliğini verir. Özne ve nesnenin bu özdeşliğinden bilgi açığa çıkar. Böylece özbilinçte henüz kavram olan tin artık kendinin bilincine varmıştır: "...sonlu özneler olarak algıladığımız olgusallık Geistın ya da sonsuz öznenin somutlaşmasıdır. Ama Geistın yaşamı ussal düşüncedir, bir yaşam ki bizim kendi düşüncemizde, e.d. sonlu öznelerin düşüncesinde taşınır; ve ussal olarak düşündüğümüz sürece yeterli olarak anlatılır."²³

Hakikate giden süreci anlatan Hegel onun nihai amacının mutlak tinde tamamlandığını söyler. Mutlak tin bilinç düzeyinin en üst aşamasında kendisini gösterir. Bir diğer deyişle bilinç düzeyinin en üst aşaması olan "us" un içeriği mutlak tindir. "Mutlak her türlü fiilin hem negasyonu hem de gerçekleşmesi olarak belirlenir. Bir tarafta değişmeden aynı kalan cevher; diğer taraftan bütün değişmelerin kaynağı olarak bu cevherin sıfatları Hegel için bir geçiş aşamasını oluşturur."²⁴

Mutlak tin kendini insan tininde tüm olgusallığı kapsayan gerçeklik olarak açıklar. "Us tüm olgusallık olma pekinliği gerçekliğe yükseldiği zaman Tindir, ve kendinin kendi dünyası olarak ve dünyanın onun kendisi olarak bilincindedir."²⁵ Tin özgür bilinçte kendini gösterir, kendinin bilincine varır ve tikeldeki evrensel olarak kendini açıklar. Artık bireysellik ve evrensellik özdeştir ancak bu ayrımında özdeşliktir: "Saltık Tin böylece öznel Tinin ve nesnel Tinin daha yüksek bir düzlemdeki birleşimi ya da birliğidir. Birde öznellik ve nesnelliktir."²⁶

Bu aşamada bilinç artık kavramsal düşünme faaliyetini gerçekleştirmektedir. Bu kavramsal düşünüş de belli evrelerden geçer: sanat, din, felsefe. Sanat, din ve felsefenin konusu ortaktır, sonsuz tindir, onun edimselleşmesidir. Aralarında yalnızca biçimsel bir farklılık vardır. Bu bakımdan onlar mutlak tinin üç ayrı evresini oluştururlar. Hegel'e göre mutlak, bu evrelerinden ilkinde sanat ile görünümüne gelir.

3. Sanat

Kant'ta estetik, bir standart olmadan öznenin kişisel beğenisiyle ilgiliydi.²⁷ Hegel ise Kant'ın estetik görüşlerini bir adım ileriye taşımış, sanatı

²³ Walter Kaufmann et al., *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2014, 92.

²⁴ Arslan Topakkaya, "Alman İdealizmi'nde Akıl", *Felsefe Dünyası*, 1: 53, 2011, 36.

²⁵ Hegel, *a.g.e.*, 177, §438.

²⁶ Copleston, *a.g.e.*, 75.

²⁷ Christian Helmut Wenzel, "Kant's Aesthetics: Overview and Recent Literature", *Philosophy Compass*, Vol. 4, No: 3, 2009, 380.

daha çok bilişsel sorunlarla birlikte ele almıştır.²⁸ Çünkü onun için sanat nesnel olanın öznel olanla bir olduğu mutlaklaşma sürecinin bir parçasıdır.

Doğada dolaysız bulunan ideayı duyumsayan ve ona dair bir bilinç oluşturan tinsel özne onu güzellik olarak tanımlar. Bir bakıma estetik bilincin doğada algıladığı güzellik ile felsefedeki gerçeklik aynıdır. Ancak Hegel'e göre sanat güzelliği özgür tinsel bilince sahip olması bakımından doğadaki güzellikten daha üstündür. Sanat faaliyetinde sanatçı nesneyi algılar ve ussal bir etkinlik ile tinsel içerik katarak çeşitli biçimlerde dışa vurur: "Sanatın görevi ideayı dolaysız sezgiye duyusal biçimde sunmaktır, düşünce ya da arı tinsellik biçiminde değil."²⁹ Daha spesifik olarak sanatın rolü, günlük faaliyetlerimizde sıklıkla gözden kaçırdığımız kendimiz ve özgürlüğümüz hakkındaki gerçekleri duyular aracılığıyla akla getirmektir.³⁰

Hegel bu anlamıyla sanatı tarihsel süreçlere bakarak inceler ve onu belli aşamalara ayırır: simgesel sanat, klasik sanat ve romantik sanat. Simgesel sanat insanlığın erken dönemlerinde görülen sanattır. İdea henüz soyut ve belirsizdir. Anlatılmak istenen salt imgesel olarak verilir. Bu evrenin sanat dalı mimaridir. Klasik sanatta ise ruh ve beden, idea ve madde arasında bir uyum vardır. Bu sebeple bu evrenin kendini gösterdiği sanat dalı heykeldir. Çünkü insan bedeni ideanın en iyi örneği olarak görülür. Sanatın amacı burada özgür ruhu ifade etmek ve somutlaştırmaktır ve bu en uygun şekilde insan imgesiyle elde edilir.³¹

Romantik sanat ise resim, şiir ve müziği içerir. Bu biçimler duyulur olandan uzaklaşıp düşünsele yönelir. Ancak duyulur olandan tamamen kopamazlar. Ana malzemeleri duyulur olandır ve bu sebeple düşünsel içeriği aktarmak sınırlıdır. Bir başka deyişle içerik biçimi aşar. Dolayısıyla sanat bu içeriği yansıtmada yetersiz kalır, özü itibarıyla duyulur olanın ötesine geçemez. Sonsuz tin duyuları aşar, onların ötesine geçer ancak sanat alanının özü -şiir buna dahil edilmez- duyulur olandır.³²

Mutlak tinin kendisini açıklamasında yetersiz kalan sanat aşaması bir üst aşama olan dinde kendini göstermeye çalışır. "Din, kendi bilinç biçimi olarak tasarımsal düşünmeye (Vorstellung) sahiptir, çünkü din alanında, mutlak, sanatın nesnellüğünden öznenin içselliğine taşınmış ve şimdi öznel bir biçimde tasarımsal düşünmeye verilmiştir; öyle ki burada zihin ve duygu, genel olarak

²⁸ Michael Fearghall Abhainn, "Lasting Impressions: Kant, Hegel and Contemporary Art", *JUST*, Vol. 2, No:1, 2009, 148.

²⁹ Copleston, *a.g.e.*, 78.

³⁰ Stephen Houlgate, "Hegel's Aesthetics", <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/> (son erişim tarihi: 17.01.2023).

³¹ Houlgate, *a.g.m.*, <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/> (son erişim tarihi: 17.01.2023).

³² Copleston, *a.g.e.*, 81.

içsel öznel hayat esas etmen haline gelir.”³³ Dolayısıyla Hegel'e göre din, sanatta olduğu gibi kendini duyulur olanla sınırlamaz, bunu aşıp tasarıma yönelir. Dolayısıyla sanata kıyasla düşünsel olana daha yakın bir konumda yer alır. O, zihinde sonsuz tini konu edinen imgesel bir tasarım oluşturur.

3. 1. Tinin Görünümü Olarak Sanat

Hegel, sanatı tinin mutlaklaşma aşamasının ilk basamağı olarak konumlandırmıştır. Çünkü ona göre sanat, gerçeği duyulabilir bir yapı ile açığa vurmaya çalışır ve bu tümüyle bilişsel bir süreçtir.³⁴ Bu konum kendinden önceki diyalektik sürece kıyasla daha üst bir aşama olarak görünse de tinin mutlağa olan yolculuğunda ilk basamak olması bakımından en alt aşamadır. Bir başka deyişle sanat, tinin henüz felsefi gelişim derecesine ulaşmadığında ortaya çıkar.³⁵ Bu da Hegel felsefesinde sanatın itibarını sorgulatmıştır. Sanatın mutlaklaşma sürecinde en alt aşamada olması onun diğer aşamalara kıyasla incelemeye daha az değer görülmesine sebep olmuştur. Oysa varlığın düşünceyle bir olduğu ilk alan burasıdır.

Doğa ve sanat arasında yapılan kıyasta Hegel sanatın daha üstün olduğunu söyler. Bunun sebebi doğada kendini dolaysız açımlayan tinin, sanatta özgürleşmesi ve kendinin bilincine varmasıdır. “Düşünen zihin mutlağı görmeye çalışır. Güzelliği görebilmek için bu kopuk zihin doğayı aşmalıdır.”³⁶

Tinin özgürleşmesi demek akılsallığın meydana çıkmaya başlaması demektir. Çünkü özgürlüğün özü akılsallıktır; tıpkı düşünmede hakikat olması gibi.³⁷ Varlık ve bilinç bir diğer deyişle nesne ve özne bu alanda birliğe ulaşır. Dolayısıyla sanatta kendini dolaysızlıktan kurtarıp özgürleşen tin mutlağa ulaşma sürecinde diyalektik devinimin başlangıcını oluşturur. “Sanat için güzelliği ortaya çıkarmak, ancak saf olabilen gerçeği ortaya çıkarmaktır.”³⁸ Bu bakımdan sanat mutlağa daha yakın bir konumdadır. O, elindeki duyuru

³³ G. W. F. Hegel, *Estetik-Güzel Sanatlar Üzerine Dersler Cilt 1*, çeviren. Hakkı Hünler, Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 2012, 103.

³⁴ Albert Hofstadter, "On Artistic Knowledge a Study in Hegel's Philosophy of Art", *Beyond Epistemology*, ed. Frederick G. Weiss, Netherlands: Martinus Nijhoff & The Hague, 1974, 58.

³⁵ Georg Lukács, "Hegel's Aesthetics", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23, No: 2, 2002, 100.

³⁶ Jeanne Willette, "Hegel and His Impact on Art and Aesthetics", <https://arthistoryunstuffed.com/hegel-impact-on-art-aesthetics/>, 2010, (son erişim tarihi: 17.01.2023).

³⁷ Hegel, *a.g.e.*, 97.

³⁸ Willette, *a.g.m.*, <https://arthistoryunstuffed.com/hegel-impact-on-art-aesthetics/>, (son erişim tarihi: 17.01.2023).

malzemesini tinselliği en iyi verecek şekilde kullanır. Yani kendi ötesine geçen bir kendilik olarak tını dışı vurur. Doğada ise böyle bir özgürlük alanı yoktur.

“Sanat, fenomenlerin hakiki içeriğini, bu kötü, gelip geçici dünyanın saf görünüşünden ve aldatımından kurtarır ve onlara tinden doğmuş olan daha yüksek bir edimsellik verir. Bu yüzden, sıradan gerçeklik (fenomenleri) ile karşılaştırıldığında; sanat fenomenlerine salt saf görünüşten uzak, daha yüksek bir gerçeklik ve daha hakiki bir varoluş atfedilmelidir.”³⁹

Hegel'e göre sanat altın çağını Ortaçağ Hıristiyan dünyasında yaşamış ve sonrasında önemini yitirmiştir. Bunun başlıca sebebi Hegel'in tarihte aklın ilerleyişi düşüncesidir. Akıl her çağda gelişim gösterir. Bu gelişim ile hakikate ulaşmada belli araçlar artık yetersiz kalır ve akıl başka araçlara gereksinim duyar. Sanatın biçimi itibarıyla hakikati yansıtmaya sınırlıdır. Çünkü kullandığı malzemeyi duyulardan alır ve akıl artık bunları aşmış, yeni bir düşünsel dünyaya geçmiştir. Bu dünya duyusal değil, tamamen düşünsel, kavramsal bir dünyadır. Dolayısıyla aklın gelişimi sanatın bize verdiği fazlasına gerek duyar. Artık çağımızın akli tını sanat yoluyla açılımını aşmıştır. Ancak Hegel'in sisteminde akıl diyalektik bir devrim yoluyla mutlağa ulaşır ve bu devrimde her aşamanın varlığı zorunludur. Bir süreçten geçmeden bir diğerine geçilemez. Dolayısıyla sanat da mutlağa ulaşmada zorunlu ve önemli bir basamaktır ve yalnız bu sebepten bile Hegel felsefesinde önemli bir alandır.

3.2. Sanatın Özellikleri

Hegel bir sanat eserinin genel olarak üç özelliğe sahip olduğunu söyler: ilkin o bir doğa ürünü değil, insan üretimidir, ikincisi insan kavrayışı içindir ve duyusal olandan yapılı ve son olarak kendinde bir amacı vardır.

Bu özelliklerden ilkinde, sanat eserinin bilinç sahibi bir varlık tarafından ortaya koyulduğu ve dolayısıyla bilincin bir ürünü olduğunu vurgulanır. Bu aynı zamanda bilinçli diğerleri tarafından da algılanmasına ve bilinmesine olanak verir. O halde sanat eseri algılanır, bilinir, üzerine konuşulur ve hatta taklit edilir. Sanat eserinin ortaya konuluşu onun yapımında geliştirilmiş olan bir yöntemi de açığa çıkarır. Geliştirilen yöntemin veya teorisinin diğerleri tarafından bilinmesi de sanatta taklidi ortaya çıkarır. Ancak sanat eserini ortaya koyan öznenin bilinçli olmanın ve bu yöntemleri bilmesinin yanı sıra sanatsal yetenek ve eserde tını açığa çıkarmayı sağlayacak dehaya da sahip olması gerekir. Dolayısıyla ne salt bilinçli varlık ne salt yöntem hakim olma ne de salt sanatsal yetenek ve dehaya sahip olma bir sanat eseri ortaya koymaya yeter. Tüm bunlar bir arada

³⁹ Hegel, *a.g.e.*, 9.

eserin meydana gelmesi için ön koşuldur. Sanatçı sahip olduğu yetenek ve dehayı düşünceyle, üretim becerisiyle geliştirmelidir.⁴⁰ Böylece tinsel olan kendini sanat yoluyla dışsallaştırır ve kalıcı hale getirir.

Peki tin neden kendini sanat gibi bir alanda dışsallaştırma gereği duyar ya da daha net bir ifadeyle sanata neden ihtiyaç duyulur? Hegel'e göre bunun cevabı insanın tinsel bir varlık olmasından dolayı ilkin doğadaki dolayısızlığı aşma ve tek tekleri bütünsel bir yapıda toplama isteğidir. Çünkü akıl karşısında duranla yetinmez, kendini her zaman bir üst aşamaya geçmeye zorlar. Doğadaki şeyleri oldukları haliyle bırakmaz, kendiliklerini inceler ve bunları ortaya koyar. Böylece sanat da dünyanın doğadan mutlak tine gelişiminin en düşük görünen aşamasını temsil eder.⁴¹

“Demek oluyor ki, evrensel sanat gereksinimi, insanın, içsel ve dışsal dünyayı, içerisinde kendi özünü yeniden tanıdığı bir nesne olarak, kendi tinsel bilincine yükseltme yönündeki akılsal gereksinimidir. İnsan, bu tinsel özgürlük gereksinimini, bir yandan, kendi içinde olanı kendine açık kılarak, ama buna karşılık olacak şekilde de bu kendi açık kılınmış 'ben'ine dışsal gerçeklik vererek ve böylelikle kendisinin bu ikiye çoğaltılmasında, kendisinde olan şeyi kendisi ve başkaları için görünüşe çıkarıp bilgi haline getirerek doyurur. Bu, sanatın olduğu kadar, her eyleminin ve bilmenin temelini ve zorunlu kökenini bulduğu, insanın özgür akılsallığıdır.”⁴²

Sanat eserinin insan kavrayışı ve duyularına yönelik olması özelliğini ele alacak olursak, onun en genel anlamda temelde duyular için var olduğu, kendini duyulara sunduğu söylenebilir. Ancak yalnızca duyular için var değildir. Aynı zamanda tinsel kavrayış da gerektirir. Dolayısıyla sanat eseri çoğunlukla duyusal içerse de tinseli içermesi de zorunludur. Salt duyusallık tine en az uygun ve ona en uzak olandır. Tinsel olan duyusal aşip onu kavramsal düzeye çıkartır. İnsan duyusal olanı karşısına alır, onun salt kendisini inceler, düşüncesine ve kavramına erişir. Onu dolaysızlığı içinden çekip çıkarır: “...duyusal olarak somut bir şeyden, bir soyutlama, düşünülen bir şey ve bu nedenle de aynı nesnenin kendi duyusal görünüşü içerisinde olduğu şeyden başka bir şey meydana getirir.”⁴³ O halde sanat eseri ne tümüyle saf dolayısız duyusalılık ne de tümüyle saf düşüncedir, düşünceyle bir arada bulunan bir dışsallıktır. Bu yönüyle o aynı zamanda duyusalıktan edinilen bilgi aracıdır.

Sanatın amacı konusunda ise en çok doğanın taklidi olduğu düşüncesiyle karşılaşırız. Ancak Hegel bu konuda, süregelmiş olan taklit düşüncesini yıkararak

⁴⁰ Hegel, *a.g.e.*, 27.

⁴¹ Lukács, *a.g.e.*, 101.

⁴² Hegel, *a.g.e.*, 32.

⁴³ Hegel, *a.g.e.*, 37-38.

sanatı salt özsel olarak ele alan Kant'ın takipçisi olmuştur. İkisi de doğanın kusursuz taklidindeki başarının sanatın biricik amacı olduğu yönündeki düşünceye karşı çıkar. Ancak eğer sanatın amacı buysa o zaman nesnel olanın kendisi ve onun güzelliği ortadan kalkar. Güzelliğin ortadan kalkmasının yanında sanata ait olan güzel-çirkin ayrımı da yok edilir. Dolayısıyla sanat doğanın taklidinin ustaca yapılmasını içerse de onu aşan bir faaliyettir: "Bundan dolayı sanatın amacı, var olan şeyin, her durumda sanat eserleri değil, yalnızca teknik sanat hileleri doğurabilecek salt mekanik taklidinden daha başka bir şeyde bulunmak zorundadır."⁴⁴

Hegel'e göre sanatın özsel amacının tinsel olanın duyusala ve duyguya getirilmesi olduğu söylenebilir. Akılsallık duyusal olana nüfuz eder ve sanatın çeşitli biçimleri vasıtasıyla insana sunulur. Ancak yine de sanatın bu her biçiminin ne tür bir ortak amacı olduğu sorgulanır. Sanatın arzuları ve tutkuları yatıştırmaya, kabalığı ortadan kaldırmaya hizmet ettiği görüşü yaygındır. İnsanın arzu, tutku ve kabalığının güçlü olması onun kendinin bilincine varmasına engel olur. Ancak sanatta bu duygular insanın önüne getirilerek onun bunları saf biçimde algılaması ve böylece bu duyguları yatıştırması sağlanır.

"Çünkü o zaman, insan kendi içtepilerini ve eğilimlerini seyreder ve bu tutkular insanı daha önceden düşünceden yoksun bir biçimde kendinden geçirirlerken; o, şimdi bunları kendisinin dışında görür ve onlardan kurtulmaya başlar, çünkü onlar insanın karşısına artık nesnel bir şey olarak çıkmaktadırlar."⁴⁵

Dolayısıyla denilebilir ki sanat, insanın duygularını saf biçimde karşısına çıkarıp algılamalarını sağlayarak onları yatıştırmaya ve onların yoğunluğundan kurtarmaya hizmet eder.

Hegel'e göre doğa içinde kalan insan bu tutkular ve arzulardan kurtulamaz. Bunun için akılsal bir faaliyet gereklidir. Sanat bir taraftan bu akılsallığı içerir diğer taraftan duyusalı göz önüne getirir. Dolayısıyla insanın doğa durumundaki bu halinden kurtaran alan sanattır. Ancak sanatın bu hizmeti tümüyle sanata ait olan bir şey olarak düşünülmemelidir. Sanat, ahlak veya eğitim gibi bunu sağlayan alanlardan yalnızca bir tanesidir.

Sanatın bir diğer amacının da eğitim olduğu düşünülür. Ancak Hegel'e göre sanata bu amacı yüklemek bazı sorunlara yol açar. Öncelikle eğitim amacını yüklemek onun özü itibarıyla eğitsel bir işlevi olmasını gerektirir. Sanattaki tinsellik böyle bir işleve sahip olsaydı bunu en açık biçimiyle ortaya koyardı. Ancak böyle bir işlev sanatın biçimsel özelliklerini yok saymaya varır. Çünkü eğitim amacı sanattaki güzelliği, ondan alınan doyumunu ya en aza indirir ya da

⁴⁴ Hegel, *a.g.e.*, 45.

⁴⁵ Hegel, *a.g.e.*, 48.

tümüyle ortadan kaldırır. Buradaki ikilik bize sanatın nihai bir amacının olmadığını onun yalnızca eğitimin araçlarından bir tanesi olduğunu gösterir. O halde sanat, alternatif bir alan olmanın ötesine gidemez. Bir başka deyişle bu alan bazen eğitim gibi alanlara bazen de eğlence gibi alanların bir tamamlayıcısıdır.

Aynı zamanda Hegel'e göre sanatın bu amaçları onu ahlaki faydacılığa götürür. İnsana ahlaki fayda sağlayan, onu bu yönden eğiten bir alan olarak tanımlanan sanat kendini yalnızca bu alanla söz konusuysa var edebilir. Böyle bir durumda onun tözsel bir amacından söz edilemez. O halde bu bakış açısında sanat, dolayimsızlığı ortadan kaldırmaktan ziyade insana bir yarar sağlaması şartıyla geçerlilik kazanan bir alan haline gelir. Oysa Hegel için sanatın araçsallaştırılması pek mümkün değildir.

Sanatın asıl işlevi onun ortaya çıkış noktasına bakılarak saptanabilir. Duyguların yatıştırılması ya da ahlaki faydacılık onun birincil görevi değil ancak faaliyetinin sonuçlarından sayılabilir. Oysa Hegel'e göre sanatın asıl görevi somut olandan yola çıkarak tinsel olana erişip bunu kendine en uygun olan biçimiyle ve güzel anlayışıyla duyusala dönüştürmek ve insanın algısına sunmaktır. Dolayısıyla bahsedilebilecek özsel işlevi tümüyle bilişeldir.

252

4. Sonuç

Güzelin cisimleştiği en önemli alan kuşkusuz sanattır. Ancak sanatın ürünleri, meydana getiriliş aşamasında ne güzel olma amacı ne doğayı taklit amacı ne de söz edilebilecek bir başka amacı taşır. Onun amacı salt kendisidir. O tinin görünümüne gelişinin bir biçimidir.

Sanatta nesne özneye yaklaşır ancak kendini açığa vurma algı düzeyinde kalmaz. Tinsel varlık olan özne nesneyi algılamanın ötesine geçer. Onunla bir birlik kurar ve bilme düzeyine yükseltir. Sanatta gerçekliği veren tinin özünü oluşturan, nesnel olanın öznel olana ve öznel olanın nesnel olana nihai aitliğinin cisimleşmesidir.⁴⁶ Güzellik ise özne ve nesnenin uyumu sonucu açığa çıkar. " Tinin sanat güzelliğinde, doğadaki güzelliğe nazaran daha üstün ya da yüksek olan yan, sanatın bir tür doğuş metaforuyla tinin en yüksek hakikatine dahil olmasıdır, oysaki doğa güzelliği ancak tine ait olan güzelliği yansıması bakımından mevcuttur."⁴⁷ Bu güzellik salt duyulur olanda kalmayıp tinsel hakikati de sunduğu için sanat aynı zamanda bir bilgi aracıdır. Ancak bu bilgi

⁴⁶ Hofstadter, *a.g.e.*, 84.

⁴⁷ Şiray, *a.g.e.*, 81.

aracı herhangi bir belirlenime veya kurala tabi değildir, tümüyle özgür bir yaratımın ürünüdür.

Sanatçının ortaya koyduğu bilgi filozofun düşünüm yoluyla elde ettiği bilgiye ya da bilimin nesne üzerinde deneyle elde ettiği bilgiye benzemez. Filozofun ortaya koyduğu bilgi salt kavramlar üzerinden, diyalektik bir süreçten geçerek elde edilir. Doğa bilimleri gibi salt nesne hakkında konuşan bilimlerin ortaya koyduğu bilgi ise Hegel'in "Kenntnis" (bilgi) dediği türdendir. Bu bilgi bir öznenin her zaman ondan ayrı ve başka bir şey olan ve her zaman verili olan bir nesneye doğru zorunlu hareketinden doğar.⁴⁸ Diğer yandan Hegel'in sanatı dahil ettiği bilgi türü "Wissenschaft" (bilim) dir. Bu bilgi dışsal nesnede kalmaz, verili olandan kendine geri dönen ve kendini başkılığıyla birlikte tanıyan bilgi olarak açığa çıkar.⁴⁹ Sanat bu bilgiyi salt sezgi yoluyla elde eder. Bu bakımdan sanatçı sezgisel olarak elde ettiği hakikat ve bilgisini bir filozofun tarzında ortaya koyamaz, onu yalnızca göstermek durumundadır. "Hegel'e göre sanat, eser ile onda temsil edilen şeylerin durumu arasında herhangi bir örtüşmeye yol açtığı ölçüde değil, fakat ortaya çıkardığı ölçüde bir hakikat deyimidir. Bir içeriğin kendisiyle uyumu, nesnenin kendisiyle, yani kavramıyla uyumu, özne ile nesnenin birliği olarak anlaşılan fikrin tam da gerçekleşmesidir."⁵⁰ O, idea ile duyulur gerçekliğin birbirine mükemmel şekilde uyumlu olduğu bir biçim verir. Bu uyum sanatın sanat olarak ulaşabileceği en yüksek noktadır.⁵¹ Dolayısıyla sanatın ortaya koyduğu bilgi karşımıza duyuşal şekilde çıkar.

Sanatta herhangi bir kural ya da bir belirlenim olmasada onda bir düzen vardır. Bu düzen evrensellelikle bireyselliğin, öznellelikle nesnelliliğin iç içe geçmesinden kaynaklanır. Bu sebeple o doğanın görünmeyen kurallarını bilir.⁵² Sanata bu düzeni veren, onun kuralını koyan kişi ise sanatçıdır, dehadır. "Deha, oluşumu için belirli hiçbir kuralın verilemediği şeyi meydana getirme yetisidir."⁵³ O, deha yeteneğiyle sınırlı olan sanat alanında sınırsız bir güce sahip kişidir. Dehada var olan gelişmiş bir hayal gücü ve zihindir. Bunlar sayesinde hiçbir belirlemeye, sınırlandırmaya veyahut kurala tabi olmadan salt esinlenme ile eserini meydana getirir. Bu bakımdan bir başkasına öğretilemez, tekrarlanamaz ve taklit edilemez.

Dehanın ortaya koyduğu sanat eseri salt duyuşal güzelliği taşımaz. O, bunun yanı sıra doğada bilinçsiz bulunan tını bilinç düzeyine taşır. Bu bakımdan

⁴⁸ Luca Illetterati, "Art is (not) Knowledge. A Question of Hegelian Terminology", *Aesthetica Preprint*, Vol. 116, 2021, 201.

⁴⁹ Illetterati, *a.g.e.*, 201.

⁵⁰ Illetterati, *a.g.e.*, 203.

⁵¹ Hofstadter, *a.g.e.*, 87.

⁵² Giampiero Moretti, *Deha*, çeviren. Fırat Genç, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, 127.

⁵³ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, İstanbul: Payel Yayınevi, 2016, 194.

sanat doğadan üstündür. Hegel için akılsal olan veya aklın bilinçli etkinliği her daim doğadan üstün olmuştur. Çünkü akılsal olan mutlağın bilgisine yaklaşmaktadır. Buna karşın sanatın bir ayağının duyuda kalması Hegel için mutlağa ulaşmada bir eksiklik teşkil etmekteydi. Sanat duyusal olanın başkalaşımını her ne kadar mucizevi şekilde sunuyor olsa da sunulan şey varoluşun gerçek kipi olmadığı için mutlağa ulaşmada başarısız olur.⁵⁴

Sanatın ortaya koyduğu bilgi salt düşünceye değil duyulara da hitap eden bilgidir. Bir başka deyişle idea sanatla algı nesnesi haline gelmiştir. Ancak Hegel için sonsuzun sonluda ortaya çıkışı salt kavramsal boyutta mümkündür. Başka bir yol ise onun kendini sonlu olandan koparamaması demektir. Bize kendini sonludan ayıran salt kavramsal düşünmeyi sunan alan ise felsefedir. Tin yalnız bu biçimiyle tam özgürlüğüne kavuşacaktır. Dolayısıyla tinin kendini eksik sunduğu sanat ve din, felsefe ile tamlığına kavuşmaktadır.

⁵⁴ Hofstadter, *a.g.e.*, 84.

KAYNAKÇA

- Abhainn, Michael Fearghall, "Lasting Impressions: Kant, Hegel and Contemporary Art", *JUST*, Vol. 2, No:1, 2009, ss. 141-158
- Altuğ, Taylan, *Kant Estetiği*, İstanbul: Payel Yayınevi, 2016.
- Beiser, Frederick, *Hegel*, çeviren. Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Copleston, Frederick, *Hegel*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010.
- Giampiero Moretti, *Deha*, çeviren. Fırat Genç, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Harding, Nancy, "Reading Leadership Through Hegel's Master/Slave Dialectic: Towards a Theory of The Powerlessness of The Powerful", *Leadership*, Vol. 10, No:4, 2014, ss. 391-411.
- Hegel, G. W. F., *Karalama Defterinden Aforizmalar*, çeviren. Enver Orman, İstanbul: Belge Yayınları, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Estetik-Güzel Sanatlar Üzerine Dersler Cilt 1*, çeviren. Hakkı Hünler ve Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 2012.
- Hegel, G. W. F., *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1 Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2019.
- Hofstadter, Albert, "On Artistic Knowledge a Study in Hegel's Philosophy of Art", *Beyond Epistemology*, ed. Frederick G. Weiss, Netherlands: Martinus Nijhoff & The Hague, 1974, ss. 58-97.
- Illetterati, Luca, "Art is (not) Knowledge. A Question of Hegelian Terminology", *Aesthetica Preprint*, Vol. 116, 2021, ss. 197-211.
- Kaufmann, Walter et al., *Hegel Üzerine Yorumlar 1*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çeviren. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Lukács, Georg, "Hegel's Aesthetics", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 23, No: 2, 2002, ss. 87-124.

HEGEL'DE BİLGİ VE SANAT İLİŞKİSİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND ART IN HEGEL
Feryal Şimal GÜNEŞ

Rockmore, Tom, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çeviren. Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Şiray, Mehmet, "G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler", Sayı: 2, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2019, ss. 79-89.

Topakkaya, Arslan, "Alman İdealizmi'nde Akıl", *Felsefe Dünyası*, 1: 53, 2011, ss. 28-40.

Türkyılmaz, Çetin, "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28: 1, 2011, ss. 197-205.

Wenzel, Christian Helmut, "Kant's Aesthetics: Overview and Recent Literature", *Philosophy Compass*, Vol. 4, No: 3, 2009, ss. 380-406.

İnternet Kaynakları

Houlgate, Stephen, Hegel's Aesthetics, <https://plato.stanford.edu/entries/hegel-aesthetics/>, (son erişim tarihi: 17.01.2023), 2009.

Willette, Jeanne, "Hegel and His Impact on Art and Aesthetics", <https://arthistoryunstuff.com/hegel-impact-on-art-aesthetics/>, (son erişim tarihi: 17.01.2023), 2010.

NİETZSCHE'NİN BURNU YA DA HAKİKATİ KOKLAYARAK BULMAK: NİETZSCHE'DE KOKU ALMA DUYUSUNUN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Sever IŞIK*

öz

Batı felsefi düşünce tarihinde hakikat rejimi büyük ölçüde aklın düzeni ve duyular hiyerarşisi üzerine kurulmuştur. Duyular hiyerarşi içinde görme ve işitme duyusuna ayrıcalıklı bir konum tanınırken koku alma duyusu birçok filozof tarafından epistemik ve estetik açıdan yetersiz ve güvenilmez bulunarak küçümsenmiş ve değerden düşürülmüş, insanın en ilkel, hayvansı duyusu olarak görülmüştür. Modern felsefe de antiklerin koku alma duyusuna karşı takındıkları olumsuz tutumunu büyük ölçüde devam ettirmiştir. Nietzsche, kokuyu değersizleştiren ya da marjinalize eden felsefi geleneğe radikal bir şekilde karşı çıkarak koku alma duyusunu en yetkin bilgi kaynağı olarak konumlandırır. Hakikati koklayarak bulduğunu iddia eden Nietzsche, Batı felsefesinde hem akıl ile duyular arasında hem de duyuların kendi arasında kurulan hiyerarşiyi tepetaklak eder. Onun genel olarak duyular özellikle de koklama duyusu ile hakikatin kavranması arasında kurduğu ilişki bir bilgi kaynağı olarak içgüdülerin yani bedeninin akla karşı öncelmesini ifade etmektedir. Onun epistemolojisinde akli ve ruhsal olan duysal ve bedeni olan karşındaki ayrıcalıklı konumunu kaybeder. Bir çeşit epistemolojik devrim olarak görülebilecek değişimle birlikte beden bir bilgi kaynağına dönüşür. Bir hakikat metafiziği üzerine kurulan tüm değerler çürümüştür ve bu çürümeyi en yetkin kavrama aracımız burnumuz olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Burun, Koklama, Hakikat, Yalan, Duyular, Akıl, Beden

NIETZSCHE'S NOSE OR FINDING THE TRUTH BY SMELLING: THE REEVALUATION OF THE SENSE OF SMELL IN NIETZSCHE

ABSTRACT

The regime of truth in the history of Western philosophical thought is largely based on the order of the mind and the hierarchy of the senses. While the senses of sight and hearing are given a privileged position in the hierarchy of the senses, the sense of smell has been underestimated and devalued by many philosophers as they are deemed inadequate and unreliable in terms of epistemic and aesthetics. The sense of smell has been seen as the most primitive, animalistic sense of man. Modern philosophy has also largely continued the negative attitude of the ancients towards the sense of smell. Nietzsche radically opposes the philosophical tradition that devalues or marginalizes smell, seeing the sense of smell as the most authoritative source of knowledge. Claiming to find the truth by smell, Nietzsche turns upside down the hierarchy established in Western philosophy both between the mind and the senses and between the senses themselves. The relationship he established between the senses in general, especially the sense of smell, and the comprehension of the truth, expresses the prioritization of instincts, that is, of the body, as a source of knowledge. In his epistemology, the mental and spiritual lose their privileged position over the sensory and bodily. With this change, which can be seen as a kind of epistemological revolution, the body turns into a source of information. All values founded on the metaphysics of truth have rotted, and our nose will be our most competent tool to grasp this decay.

Keywords: Nose, Smell, Truth, Lie, Senses, Mind, Body.

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gaziantep/Türkiye. E-mail: severquista@gmail.com, ORCID:0000-0002-8401-2353

Makalenin geliş tarihi: 12.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 28.10.2023

Submission Date: 12 September 2023
Approval Date: 28 October 2023

Giriş

Felsefe başlangıcından itibaren kendisini bir hakikat arayışı olarak tanımlamış, bu arayışta hakikate ulaştıracak araç olarak akılla birlikte duyulara önemli işlevler yüklemiş, felsefi hakikat rejimi aklın düzeni ve duyuların hiyerarşisi üzerine inşa edilmiştir. Akıl insanın en yetkin bilme melekesi olarak görülmekle birlikte duyuların her birine de bilişsel kapasitesine bağlı olarak farklı değerler atfedilmiş ve hiyerarşik bir tasnife tabi tutulmuşlardır. Platon’dan modern döneme dek Batı düşünce geleneğinde koku alma yetisi birçok filozof tarafından bilişsel açıdan yetersiz ve güvenilmez olarak görülmüş, duyuların epistemik tasnifinde en alt konuma yerleştirilmiştir. Koku alma duyusunu hafife alan ve küçümseyen bu felsefi gelenekte koklama duyusuna yöneltilen eleştirilerin en önemli ortak noktası bu yetinin bilgi kaynağı olarak öznel ve güvenilmez oluşudur. Öyle ki Kant, epistemik ve estetik kapasite yoksunluğuyla tanımladığı koklama duyusunu, en güvenilmez ve kolay vazgeçilebilir duyu olarak niteleyecek ve gözden çıkaracaktır. Dahası daha başlangıcından itibaren koku alma duyusu genel olarak ahlaki zaafla, arzuya ilişkilendirilmiş, insanın en ilkel ve hayvani duyusu olarak görülmüş ve değerden düşürülmüştür. Modern felsefe ve bilim de aynı izleği devam ettirmiş, koklama duyusu bilinçten bağımsız olarak işleyen, içgüdüsel tepkileri tetikleyen bir yeti olarak görülmüştür. Buna mukabil bir bütün olarak bakıldığında Batı epistemolojisi ve estetiğinde görsel ve bir ölçüde işitsel olanın apaçık bir hükümlanlığı söz konusudur. Duyular arasında bir astlık ve üstlük ilişkisinin kurulduğu bu tasnifte, cismani olanla yakın bir ilişkiselliği gerektiren duyular bilişsel ve estetik önemi itibarıyla ikincilleştirilirken, nesnelereyle mesafeyi gerektiren görme ve duyma duyuları gerçekliğin bilgisine varabilecek duyular olarak daima insanın rasyonalite yetisiyle ilişkilendirilmiş ve öncelenmişlerdir.

Başlangıçtan itibaren akılla aralarında yakın bağıntı kurulması nedeniyle görme duyusu duyular hiyerarşisinde ayrıcalıklı bir konum edinirken felsefi düşüncelerin dile getirilmesinde de görsel metaforlar ayrıcalıklı bir konum edinmiştir. Felsefi düşüncenin diğer duyulara karşın görme duyusuna tanıdığı apaçık üstünlüğü felsefi düşünceyi ifade etmek için kullanılan kelime dağarcığından dahi anlamak mümkündür. Zira tefekkür, yansıtma, spekülasyon, gözlem vb. entelektüel faaliyeti ifade etmek için yaygın olarak kullanılan kelimelerin tümü, görme veya bakma eylemine atıfta bulunan Latince köklerden türemektedir. Gerçekte görsel olanın rasyonel olanla bir tutulması Batı felsefi geleneği içinde dikkatlice geliştirilmiş kalıcı bir uygulamadır. Filozoflar, “ruhun doğal ışığı”, “ruh gözü”, “akıl gözü” veya “aklın ışığı” derken, “Aydınlanma” gibi yüce kavramlar tasarlarlarken, görmeyi (vizyonu) doğrudan insan(lığ)ın en asil arayış ve uğraşlarıyla ilişkilendirmiş ve böylelikle sadık kaldıkları Batı metafizik söyleminin okülersentrik (ocularcentric) pozisyonunu güçlendirmişlerdir. Sonuç olarak, tamamen görsel veya bir dereceye kadar işitsel-görsel bir algı

modeli inşa edilirken diğer duyular marjinalize edilir veya radikal bir şekilde dışlanır ve susturulur.¹ En kolay susturulan duyunun koklama duyusu olduğu ise apaçaktır.

Nietzsche, Batı düşüncesinde genel olarak duyuların özelde ise koku duyusunun özellikle suçlanarak değerden düşürülmesine şiddetle karşı çıkmış ve karşı bir konumu benimsemiştir. Koklama yetisine methiyeler dizen Nietzsche, hakikati koklayarak keşfettiğini iddia ederek binlerce yıllık felsefi hakikat düzenine karşı taarruz geçip onu yıkmaya çalışır. Biz de bu makalenin sınırlı çerçevesi içinde Nietzsche'nin söz konusu iddiasına odaklanarak onun felsefi gelenekle radikal bir karşıtlık içinde burna keskin bir bilme yetisi atfederek bu hakikat düzeninin üzerine inşa edildiği ontik, epistemik ve etik hiyerarşiyle birlikte duyular arasındaki hiyerarşiyi de tepetaklak ettiğini, akla karşı sağlıklı bir bilme yetisi olarak duyuları öncelediğini, fakat bundan daha önemlisi insanın en ilkel, uygarlık öncesi hayvani yetisi olarak görülen koklama yetisini duyu hiyerarşisinin başına taşımak suretiyle bilince karşı içgüdüleri yani bedeni öncelediğini ifade edeceğiz. Nietzsche, gerçek bilgi edinme aracı olan burna dayanarak gerçek dünyanın filozofların akılla kavradıklarını iddia ettikleri "düşünülür dünya" değil, "duyulur dünya" olduğunu iddia edecektir. Ki bu aslında onun bilinci önceleyen bir düşünce tarzı olarak bizatihi felsefeye saldırısıdır. Zira ona göre içgüdüsel bilmeye karşıtlık içindeki bilinç, yaşamı güçlendiren Dionysoscu hakikati ve güç istemini tahrip etmiştir. Nietzsche'nin hakikat/bilgi temeli tasnifte anti-entelektüel bir duyu olarak en gerilere itilmiş olan burna övgüsü onun felsefi hakikat kavramına saldırısını ifade etmektedir. Bu aynı zamanda insanın epistemik yetilerinin "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" projesi kapsamında yeniden değerlendirilmesi girişimidir.

Elbette insanın yaşamına dair olan tüm fenomenler gibi kokunun ve koklama yetisinin de bilimsel, tıbbi, kimyasal kültürel, tarihsel, toplumsal, politik vb. birçok perspektiften bakılarak tarihi yapılabilir/yazılabilir. Yaptığımız izahattan da anlaşılacağı gibi biz burada koku alma duyusunun kültürel ve tarihsel bağlamını göz ardı etmeksizin felsefi çerçeveye yerleştirerek ele almaya çalışacağız. Bu amaçla öncelikle kokunun kısa bir felsefi tarihine bakacak ardından Nietzsche'nin koku duyusunu yeniden değerlendirmesini ele alacak ve felsefe tarihini içinde ifade ettiği anlamı ve radikal dönüşümü açıklamaya ve temellendirmeye çalışacağız.

¹ Marija V. Lojanica, "Death Smells Like Strawberries: the Olfaction Simulacra", *Naslede*, Issue 43, 2019, 377.

Koku Alma Duyusunun Kısa Bir Felsefi Soykütüğü

Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles kokunun epistemik değeri konusunda son derece kötümserdirler. Platon, kokuları sınıflandırmanın zor olduğunu düşünür ve bunu “kokuları oluşturan parçacıkların kendine özgü karakterine” bağlar. Ona göre koklama yetisinde bazı koku çeşitleri ayırt edilemez ve bu nedenle “bir koku her zaman yarım oluşmuş bir şeydir”.² Dahası “belirli sayıda basit tiplerden oluşmadıkları için isimleri yoktur” yani ona göre yarı biçimli olmaları nedeniyle kokuları adlandırmak ve tasnif etmek son derece zordur ve yapılacak tek ayırım hoş, nahoş ayırımıdır.³ Benzer bir yaklaşımı devam ettiren Aristoteles de kokuları tanımlamanın zorluklarına dikkat çeker. Ona göre kokunun ve koklamanın mahiyetini ses ve rengin mahiyeti kadar açık biçimde belirlemek son derece zordur. Zira koklama duyusu hayvanlara nispetle insanda çok hassas değildir. Platon gibi kokuları tarif ve tasnif eden özel bir sözcük dağarcığının yokluğuna dikkat çeken Aristoteles'e göre açıklanması ve tasnif edilmesi zor olan kokular, renkler ve sesler gibi isimlendirilemezler. Diğer duyulardan çok tatma duyusuna yakın duran “kokular, tatlar kadar kolay ayırt edilemediklerinden adlarını nesnelere borçludurlar”.⁴ Bu nedenle Platon ve Aristoteles'e göre ince ayrımlara duyarsız ve soyutlamadan aciz olan koku duyusu ruhun ve zihnin karmaşıklıklarını kavrayamaz.⁵ Onlara göre koklama duyusundan edinilen hazlar da görme ve duyma duyusunun verdiği hazlardan daha az saf ve daha az asildirler.⁶

Ortaçağ ve onu müteakip modern dönem Antikçağ'ın görme ve duyma duyusunu önceleyen koku duyusunu ise talileştiren duyu hiyerarşisini devam ettirirler. Hıristiyan filozof Saint Augustinus, MS 389'da Maniheistleri çürütme amacıyla yazdığına “burnun Tanrı'yı bulmak için bir araç olduğuna inanmaktan utanmıyor musun?” derken⁷ Thomas Aquinas ise “güzel görüntülerden ve güzel seslerden söz edebiliriz ama güzel tatlardan ve kokulardan söz edemeyiz”

² Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan, Ankara: Fol Yayınları, 2022, 181.

³ Platon, *Timaios*, 181.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001,118-119.

⁵ Epistemik kapasitesi itibarıyla değerden düşürse de Platon'un kokuyu hepten olumsuzlamadığını özellikle ifade etmek gerekir. Tanrıların hem hoş kokulu hem de hoş kokulardan memnun olduğunu ifade eden Platon, aşk/eros hakkında şöyle yazar: “Çünkü çirkinlik ile Eros boyuna savaşır durur birbiriyle. Teninin güzelliği tanrının yaşamını çiçekler arasında geçirdiğini gösterir; zira çiçeksiz ve sararıp solmuş bir beden, ruhun ya da böyle başka herhangi bir şeyin içine yerleşmez Eros. Ama nerede çiçeklerle donanmış mis kokulu bir yer varsa yerleşir ve kalır orada”. Bkz. Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015,109.

⁶ Annick Le Guerer, “Olfactionand Cognition: A Philosophicaland Psychoanalytic View”, in *Olfaction, Taste, and Cognition*, Edited by Catherine Rouby, Benoist Schaal, Daniele Dubois, Remi Gervaisand A. Holley, Cambridge University Press, 2002, 3.

⁷ Le Guerer, “Olfactionand Cognition: A Philosophicaland Psychoanalytic View”, 3

diyerek Platoncu duyulara yaklaşım geleneğini sürdürür;⁸ görme ve duyma duyusuna üstün ve ayrıcalıklı bir konum tahsis edilir. Erken modern dönemde bu yaklaşım varlığını büyük ölçüde pekiştirerek devam ettirir. Koklama ve tatma duyusunun epistemik değeri konusunda hiç de iyimser olmayan dönemin filozoflarının çoğu koku ve tatma duyusunu pek takdire şayan görmemiştir. Descartes gibi rasyonalistler ve Locke gibi ampiristler tat ve kokunun bize yalnızca “ikincil nitelikler” hakkında öznel bilgi verdiği düşüncesinde hemfikirdiler. Bu nedenle de onlar bilgi hiyerarşisinde kokuya yüksek bir konum biçmezler.⁹ Genel olarak duysal algıya güvensizliğiyle ünlü olan Descartes, görülebilir ve bu nedenle kesinlikle bilinebilir şeylerin doğasına yönelik görsel bir araştırma olan optiği eleştirel bir epistemolojik araç olarak kullanır.¹⁰ Sensüalist Condillac dahi tüm “duyular arasında bu duyu, beşer zihninin bilgilerine en az yardımda bulunur görünmektedir” der.¹¹

Aydınlanmanın ünlü düşünürü Kant ise kokunun entelektüel ve estetik potansiyeli ve statüsü konusunda kadim filozoflardan daha kötümserdir. Ona göre tat ve koku duyularının her ikisi de nesnel olmaktan çok öznedir. Birbiriyle yakından ilişkili olan bu iki duyudan hiçbiri, diğer duyulardan birinin yardımı olmadan tek başına nesnenin bilgisine götürmez.¹² Dahası koku alma duyusu tüm duyularımız içinde en az borçlu olduğumuz ve en kolay vazgeçilebilir olan duyudur. Kant, koklama duyusunu estetik açıdan da önemsizleştirir. Ona göre “zevk almak için onu işlemek ya da rafine etmek bize kazanç sağlamaz; bu duyu, (özellikle kalabalık yerlerde) hazdan çok tiksinti nesnelere algılayabilir ve ayrıca koku alma duyusundan gelen haz, gelip geçici olmaktan başka bir şey olamaz”.¹³ Dolayısıyla daha çok hoş olmayan deneyimlere neden olması ve asosyal karakteri nedeniyle bu duyunun yozlaştırıcı etkisine karşı duyarlı olunmalıdır. Estetik açıdan benzer bir yaklaşımı benimseyen Hegel de “alt” duyuları sanatın alanından dışlar. Ona göre “sanatta duysal olan,

⁸ Larry Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, New York, NY, United States of America. : Oxford University Press, 2020, 20.

⁹ Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, 20.

¹⁰ Lojanica, “Death Smells Like Strawberries: the Olfaction Simulacra”, 377.

¹¹ É. B. Condillac, *Duyular Üzerine İnceleme*, çev. M. Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, 45.

¹² Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Translated by Victor Lyle Dowdell Revised and Edited by Hans H. Rudnick With an Introduction by Frederick P. Van De Pitte, Southern Illinois University Press, 1996, 44.

¹³ Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, 47. Yirminci yüzyılın başında Alman filozof Georg Simmel, Kant’a gördüğümüz gibi koku duyusunu mükemmel bir antisosyal duygu olarak adlandıracak kadar ileri gider. Bkz. Le Guerer, “Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View”, 3; J. Reinartz, *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*, University of Illinois Press, 2014, 14.

zihinselleştirilmiş yani entellektüalize edilmiş olan yalnızca şu duyularımızı kapsar: görme ve işitme." Koku almanın, tatmanın ve dokunma gibi yalnızca maddi varlığın doğrudan doğruya duyusal olan nitelikleriyle ilgili olan "duyuların sanatsal nesnelere hiçbir ilgileri yoktur." Bu duyuların hoş buldukları şey, sanatın bildiği güzel ile ilgili değildir.¹⁴ Kant ve Hegel'den önce yazan E. Burke de koku duyusunun yücelik yaratma potansiyelini yadsır; "aşırı acı/keskin ve dayanılmaz kokular dışında hiçbir kokunun veya tadın büyük bir duygu yaratamayacağını" ifade eder.¹⁵ Schopenhauer da diğer bedensel duyularla birlikte koku duyusunu aşağı/ast bir duyu olarak değerlendirmekten geri kalmamıştır.¹⁶

Feuerbach ve Nietzsche gibi bazı filozoflar tarafından kokuya verilen daha yüksek değer bir yana bırakılırsa sonraki süreçte de felsefeye Kantçı ve Hegelci kokunun reddi hakim olmuştur. Bu nedenle, daha yüksek "teorik" ve "estetik" görme ve işitme duyularıyla daha düşük görülen "bedensel" koku alma ve tatma duyuları arasında kurulan karşıtlığı, 20. yüzyıl başlarında yazan George Santayana ve Edward Bullough'dan Roger Scruton, Dennis Dutton, Allen Carlson, Glenn Parsons, Jane Forsey'e ve bu yüzyılın ilk yıllarında yazan diğer filozoflarda hâlâ bulmak mümkündür.¹⁷

Sonuç itibarıyla düşünce tarihi boyunca koklama duyusu hayvani, ilkel, içgüdüsel, şehvani, bencil, ilgisiz, asosyal ve diktatörce doğaya sahip olduğu, bize ister istemez en acı verici duyuları dayattığı, bizi kendi öznel tekbenciliklerinden kaçamaz hale getirdiği, düşünce bir yana soyutlamadan veya herhangi bir sanatsal yönelime götürmekten aciz olduğu şeklindeki birçok felsefi gerekçeyle kötülenegelmıştır.¹⁸ Gerçekte kokunun özellikle zihin ve ruha zıt olarak hayvani ve bedensel doğamızla ilişkilendirilerek olumsuzlanması Batı entelektüel geleneğinin bir ana motifi olmuştur.¹⁹ Koku alma duyusuna yönelik bu olumsuz değerlendirmenin altında iki temel yaklaşım vardır. Bu yaklaşımların ilkindeki olumsuzlama genellikle bir dış ortam gerektiren mesafeli, asil "entelektüel" duyular (görme ve duyma) ile daha fiziksel ve duyusal yakınlık gerektiren duyular (tat ve dokunma) arasında kurulan hiyerarşiden kaynaklanır. Koku, bu iki grup arasındaki kavşakta bulunur ve ara duyusal bir yeti olarak kabul edilir. Aristoteles'ten, Thomas Aquinas, Hegel, Cournot, Jean Jaurès'e kadar koku alma

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Estetik (Seçilmiş Metinler)*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 1982, 80.

¹⁵ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, edited with an introduction by Adam Phillips, Oxford University Press, 1998, 78.

¹⁶ Le Guerer, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 3; Reinartz, *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*, 14.

¹⁷ Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, 21.

¹⁸ Le Guerer, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 3

¹⁹ Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, 301.

yetisini müphem, anlaşılmaz, kararsız, asalet ve özerklikten yoksun olmakla tanımlayan birçok düşünürün eserlerinde bu temel inanca rastlanır. İkinci yaklaşımda ise olumsuzlama koku alma duyusuna ilişkin sözcük dağarcığının yetersizliğiyle ve kokuların kesin bir tanımına ve ayırımına ulaşmanın güçlüğüyle ilgilidir.²⁰ Daha yüksek duyular olarak görülen, zengin ve özel bir kelime dağarcığıyla donatılmış görme ve işitme duyusunun aksine, koku alma duyusunun herhangi bir sanat formunun temeli olarak hizmet etmekten aciz olduğu görüşü, tüm estetsiyenleri derinden etkileyen Platon'dan Kant'a, Hegel, Schopenhauer ve Bergson'a uzanan birçok büyük düşünür tarafından savunulagelmiştir.²¹

"Görseliğin yükselişi"ne tanıklık eden modern dönemde duyuların dengesi daha bariz bir şekilde görme duyusunun lehine değişim göstermiş, "alt duyu"lar kültür ve bilişin sınırlarının ötesine itilmiştir.²² Bu dönemde Batı'da kokunun ve koku alma duyusunun değersizleştirilmesinde filozoflarla birlikte bilim adamlarının da görmeyi "en üstün akıl ve uygarlık duyusu", kokuyu ise "delilik ve vahşet duyusu" şeklindeki yeniden değerlendirmeleri etkili olmuştur.²³ Bu dönemde koku alma duyusunun bastırılması bilim adamları ve psikologlarca "uygar insan"ın tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak görülmeye başlanmış, koku duyusunun marjinalleştirilmesi kültürel ve evrimsel ilerlemenin bir gereği olarak görülmüştür.²⁴ Çağdaş dönemde koku alma duyusunun olumsuzlanmasında Darwin ve Freud'un büyük rolü olduğunu söylemek gerekir. Onlara göre koku alma duyusunun körelmesi, buna mukabil görme duyusunun gelişimi evrimsel gelişimin bir sonucudur. Darwin'e göre "aşamalı evrim ilkesine inananlar, bugünkü insanın, koklama duyusunu, aslında, şimdiki hali ile kazandığını isteyerek kabul etmeyeceklerdir. Bu yeti, insana, onu sürekli olarak kullanmış ve ondan çok yararlanmış eski bir atadan, zayıflamış ve şimdiki kadar gelişmemiş bir halde kalmıştır".²⁵ Dolayısıyla ona göre koku alma

²⁰ Le Guerier, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 5

²¹ Le Guerier, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 6

²² David Howes, "Nose-Wise: Olfactory Metaphors in Mind", in *Olfaction, Taste, and Cognition*, Edited by Catherine Rouby, Benoist Schaal, Daniele Dubois, Remi Gervais and A. Holley, Cambridge University Press, 2002, 68,69. Corbin'in ifadesiyle "görme, büyük panoptik rüyanın keşfiyle canlanmış ve estetikle olan bağlantısı sayesinde büyük bir güç kazanmıştır; tat almaysa, günlük yaşamın toplumsallaştırılması ve kurallara bağlanışını inceleme isteğinin ardına sığınmıştır. Bu alanda da koku dışlanmanın cezasını çekmiştir" Bkz. Alain Corbin, *Kokunun Tarihi: Miyasama ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem XVIII-XIX. Yüzyıllar*, Ankara: Dost Kitabevi, 2007,

²³ Constance Classen, David Howes, Anthony Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, Routledge, 2003, 4.

²⁴ Classen, Howes ve Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, 89-90

²⁵ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Ömer Ünal, Ankara: Onur Yayınları, 1975, 28

duyusu insanın evrimi ve uygarlığın gelişimiyle birlikte giderek körelmiş olan ilkel uygarlık öncesi bir duydur. Koklama duyusunun bilişsel değersizleştirilmesine hatırı sayılır ölçüde katkıda bulunan Freud da insanın koku alma duyusundaki körelmeyi insanların dik duruşa geçmesiyle başlayan uygarlık sürecinin sonucu olarak görür. Uygarlaşmayla koku alma uyaranlarının körelmesine paralel olarak cinsel çekimde görsel uyaranların rolü artmıştır.²⁶ Dolayısıyla Freud’un nazarında görme duyusu bir çeşit uygar(lık) duyu(su) olarak gelişim göstermiştir. Benzer şekilde, Marks da daha “medeni” olan işitme ve görme duyularıyla karşılaştırıldığında dokunma, tatma ve koku alma duyularını “ilkel” duyular olarak görmüştür.²⁷ Doğrusu bu yaklaşım istisnai ve arızı bir yaklaşım değildir. Avrupa kültüründe geleneksel olarak görme ve işitme duyuları her zaman “uygar davranış” ve “entelektüel faaliyet” ile ilişkilendirilmişken tat, dokunma ve koku alma duyuları ise genellikle buna karşıt bir şekilde “hayvanlık” ilişkili olarak kavranmıştır.²⁸ Bu nedenle koku almanın önemini vurgulayan modern insanların yetersiz evrimleştiği yargısına varılmış, bu insanlar ya vahşi, yozlaşmış proleterler ya da sapkın, deli veya aptal olarak görülmüşlerdir. Avrupa’nın entelektüel seçkinleri tarafından kokuya yönelik bu güçlü karalama, koku alma durumu ve algısı üzerinde kalıcı bir etki yaratmış, modernitede koku ‘susturulmuş’tur.²⁹

Çok daha az sayıda olmakla birlikte koku duyusunun bir şekilde itibarsızlaştırılarak sınıflandırılmasına karşı çıkan bazı filozofların da var olduğunu söylemek gerekir. Örneğin, Rousseau, koku alma duyusuna pozitif yaklaşım sergileyerek onu “hayal gücünün duyusu” olarak değerlendirmiş,³⁰ bu duyunun ruhsal yaşamı görme ve işitme duyusundan daha derin bir şekilde etkilediğini ifade etmiştir.³¹ Koklama duyusuna olumlu yaklaşım büyük ölçüde 17. yüzyıl Fransız rasyonalistlerine karşı bilginin bir parçası olarak “hissetmenin” önemini öven ve geçmişte koku alma duyusunun haksız yere küçümsendiğini savunan 18. yüzyıl Sensualistleri tarafından başlatılmıştır. Örneğin La Mettrie tüm fikirlerin duyulardan kaynaklandığını söylerken Helvétius “yargılamak hissetmektir” diyecek kadar ileri gider. Abbé de Condillac tarafından hayal edilen ünlü heykel örneği, bu yeniden değerlendirme programını simgelemektedir. Anlamayı üretmek için algıların nasıl

²⁶ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, 56-57.

²⁷ David Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, University of Michigan Press, Year: 2003, 230.

²⁸ Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, 4-5.

²⁹ Classen, Howes ve Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, 4.

³⁰ J. J. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, 10. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 96.

³¹ Alain Corbin, *Kokunun Tarihi: Miyasama ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem XVIII-XIX. Yüzyıllar*, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, 114.

özümsemiğini açıklamak için, her bir duyuyu ayrı ayrı bir heykele yerleştirmeyi hayal eden Condillac, bilgiye ve anlamaya en az katkı yapan duyunun koku duyusu olduğu düşüncesiyle işe koku alma duyusuyla başlamıştır. Diderot ise daha da ileri giderek koku alma duyusunun soyutlama yeteneğine sahip olduğunu iddia etmiştir.³² Diğer taraftan 19. yüzyılda da koku alma duyusu, bilgi arayışında beden rolünü yenilemek isteyen filozoflar arasında savunucular bulmuştur. Bunlardan Alman filozof Ludwig Feuerbach, koku alma duyusunun da görme duyusu kadar hayvani ihtiyaçların üzerine çıkabileceğini, hem ilme hem de sanata manevi ve bilimsel katkılarda bulunabileceğini ifade etmiştir.³³ Bununla birlikte Batı düşünce tarihinde koklama duyusunu küçümseyen ve kötüleyenlere karşı en şiddetli karşı çıkış ve taarruz Nietzsche'den gelmiştir. O, gelenekle çatışarak gerçek bir bilgi kaynağı ve keşif aracı olarak burnun takip edilesini salık verir.

Nietzsche'nin Dehası: Hakikati Koklayarak Bulmak

Nietzsche, genel olarak duyuların özel olarak ise koku duyusunun özellikle suçlanarak değerden düşürülmesinde şiddetle karşı çıkmış ve radikal bir karşı bir konumu benimsemiştir. "Nasıl da hassas gözlem aletleridir duyularımız! Örneğin, hiçbir filozofun saygıyla ve şükranla söz etmediği şu burun, şu sıralar elimizin altındaki en hoş araçtır: bir spektroskopun bile saptayamadığı en küçük devrim farklarını saptayabilir" diyen Nietzsche, yukarıda bahsettiğimiz Platon'dan Kant'a, Hegel ve Schopenhauer'a uzanan felsefi geleneğe karşı şiddetli bir saldırıya girişir. Koklama yetisine ve aracına methiyeler dizgen filozofa göre burnumuz elimizdeki en hassas en yetkin epistemik, etik, psikolojik inceleme aracıdır.

Akli bir muhakeme tarafından değil, içgüdü ve sezgi tarafından yönlendirilen bu hassas koku alma yetisi sayesinde insanların yanılgılarının ve yalanlarının kokusunu aldığını ifade eden Nietzsche, bu durumu *Ecce Homo*'da gururu aşan kibre varan bir dille; "yalanın yalan olduğunu duyup... koklamakla, doğruyu ilk *bulan* ben oldum" ifadesiyle dile getirir. Sonra daha da ileri giderek, "burun deliklerimdedir benim dehâm"³⁴ diyerek dehasını koklama duyusunun yetkinliğine ve keskinliğine bağlar; koklama duyusuyla övünür ve ona itibarını iade eder; onu akla/bilince karşı öncelemekle kalmaz; duyular hiyerarşisinin

³² Le Guerer, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 6

³³ Le Guerer, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 6; Reinartz, *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*, 14.

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1996, 142.

tepesine yerleştirir. Binlerce yıllık felsefi geleneğin inşa ettiği epistemik hiyerarşiyi ve buna istinat eden hakikat ve yalan tanımlarını alt üst eder. Ona göre hakikat akıl ile kavranılan bir şey değil, duyularla, üstelik de duyuların en bilinçten yoksun olanı olan koklama duyusuyla algılanabilecek bir şeydir. Yaşamın hakikatini burunla algılanacak içkin bir gerçekliğe indirgeyen filozofa göre hakikat duyuyu üstünü aşamaz, duyuyu üstü olma iddiasındaki hakikat ona göre yalanın ta kendisidir.

Yalanı rasyonel bir muhakeme yoluyla değil, salt koklama yoluyla ortaya çıkardığı iddiasıyla Nietzsche, insanın en hayvani duyusuna öylesine güçlü bir bilişsel konum biçmektedir ki o en tinselleştirilmiş olan yalanı dahi ortaya çıkararak bilişselliğe sahiptir. Tıpkı bir hayvanın üzeri örtülmüş, gizlenmiş olan şeyleri tüm gizleme çabalarına rağmen bulup çıkarma yeteneğine sahip olması gibi koklama yetisi de soyutlama yoluyla ulvileştirilip hakikat adı altında kutsallaştırılan, ontik bir gerçekmiş gibi sunulan yalanı bulup ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Burada Nietzscheci vokabülerde apaçık bir şekilde hakikat yaşamı güçlendiren ve sağlıklı kılan; yalan ise yaşamı zayıflatan ve hastalıklı hale getiren şey olarak belirir. Tıpkı hayvanın kendisi için sağlıklı ve zararlı olan şeyleri burun aracılığıyla fark etmesi gibi insan hayvanı da en içgüdüsel yetisi olan koklama yetisiyle hakikati ve yalanı yani kendisi için sağlıklı ve hastalıklı olanı fark edecektir.

Nietzsche, insanın şimdiye dek en dürtüsel duyusu olarak görülen koklama yetisini merkeze alarak insan ve akıl, bilinç ve hakikat ilişkisini ve birlikteliğini tersyüz etmeye çalışır. Duyusal olanı aşma iddiasındaki felsefi hakikat iddiasının altını oyar, onu yerinden etmeye ve yeniden değerlendirmeye çalışır. Böylelikle hayvani içgüdülerin sağlamlığına dayanan, gerçeğe en yakın duyu olarak koku alma duyusu Nietzsche'nin gerçeklik arayışında ve mücadelesinde soğuk mantığı alt eder; temel işlevinin ötesinde sezgisel farkındalık duygusu olan "altıncı his" işlevini üstlenir. Feuerbach gibi filozofların koku alma duyusunu daha ruhani ve entelektüel hale getirerek yeniden değerlendirmeye çalışmasına karşın Nietzsche ise tam tersine onun hayvani doğasını över. Ona göre koku alma duyusunun faydası, düşünce ve anlayışı ilerletmek için dili kullanma ihtiyacını ortadan kaldıran hayvansallığında yatar.³⁵ Nietzsche'nin buruna olan övgüsü gerçekte bilince karşı bedeninin öncelenmesi olarak okunmalıdır. Zira Nietzsche için burun tüm bedeni ifade etmektedir. Onun için *Ahlakın Soykütüğü*'nde "yalnızca burnuyla değil de gözüyle, kulağıyla koklayabilenler"den bahseder.³⁶ Kokunun düşünce ile beden arasındaki derin bağlantı için bir model olduğuna inanan Nietzsche'ye göre koku alma duyusu

³⁵ Le Guerer, "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", 6

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev, Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1998, 116; Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, 17.

düşünmede bedeninin rolünü göz ardı edenlerin aldatmacalarını ortadan kaldırmak için güçlü bir araçtır. Diğer şeylerin yanı sıra, “koklama” yeteneği, entelektüel zayıflığı ve kötü niyeti ortaya çıkarmaya yönelik bir içgüdüdür. Bu yeti her şeyden önce güce ve kendini gerçekleştirilmeye giden yolu tıkayabilecek her şeyi algılayabilir.³⁷ Bu nedenle Nietzsche, sağlıklı bir insanın koku alma duyusunu takip etmesini salık verir; çünkü ona göre bu yeti diğer hayvanlarda olduğu gibi içgüdüsel olarak “tüm akıllardan daha yüksek” keskin bir koku alma duyusuyla “güç duygusunu” en üst düzeye çıkarmaya yönlendirir ve buna mani olan her şeyden içgüdüsel olarak nefret eder.³⁸ Koklama yetisi, tüm hayvanlarda ortak olup sağlığı koruyan bilinçsiz içgüdüünün simgesidir. Ona göre insanlığı en başta hasta eden şey bu güdülerin kademeli olarak değersizleştirilmesidir. Ancak toplumsal gelenekler ve ahlak insanları “bilinçsizce güvenliğe götüren düzenleyici güdüler” olan içgüdülerine kulak vermek yerine, onlardan suçluluk duymalarını ve onlardan utanmaları öğretmiştir.³⁹

İnsanı sıklıkla hayvan olarak tanımlayan Nietzsche’ye göre insan denilen hayvan uygarlaştıkça, içgüdülerinden utanmayı öğrenmiş her şeyi hastalıklı bir şekilde ahlaklaştırmıştır. Melekleşme yolunda mide ve dilini baskı altına aldığı bu evrim süreci sonunda yalnızca hayvanın masumiyeti ve sevinci değil, hayatın kendisi dahi ona itici gelmeye başlamış, kendi kokusunu duymamak için kendi burnunu tıkamıştır.⁴⁰ Ona göre yalan üzerine kurulu ahlakın yarattığı ahlaki hastalığı koklayacak yetisi olan herkes Avrupa’nın her yerinde hastane ve tımarhane kokusu gibi bir şey algılayabilir.⁴¹ Bu anlattıklarımızdan anlaşılacağı gibi Nietzsche için içgüdüsel olan ile sağlıklı ve doğru olan buna mukabil de içgüdü karşıtı olan ile hastalık ve yalan arasında ayrılmaz bir birliktelik vardır.

Bedeni bir bilgi kaynağı olarak gören Nietzsche’ye göre duyuların epistemik açıdan değersizleştirilmesi Batı düşüncesindeki ve Hristiyan inancındaki bedeninin değersizleştirilmesinin ve arızileştirilmesinin bir yansımasıdır. Bu gelenekle mücadeleye girişen Nietzsche için yaşamı yücelten ve onu değerden düşüren, hastalıklı hale getiren tüm şeylerin etki ve etkileniminin yeri bedendir. Beden bizatihi bir kavrama ve bilme aracıdır. Yaşamı olumlayan her şey onda hoş bir koku yaratırken yaşamı hastalandıran, içgüdüleri yok eden, güç istemini azaltan her şey ise onda nahoş bir koku, tiksinti duygusu uyandırmaktadır. Beden bilince karşı kendisi için iyi ve kötü olanı

³⁷ Shiner, *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, 17.

³⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 102.

³⁹ Adam Westra, “Nietzsche’s Nose”, *Scents/Sense*, Spring, 2016, 15; Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 102.

⁴⁰ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 66.

⁴¹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 116.

bilinçsizce/bilinçdışı içgüdüsel bir keskinlikle algılamaktadır. Yaşamı güçlendiren sağlıklı bir bilişte bilincin/ruhun içgüdüye/bedene karşı bir üstünlüğü söz konusu olamaz. Yaşamı güçlendiren ve güç istemini artıran şeyi algılamının aracı bedendir. Dolayısıyla beden için iyi olanı bilmenin beden dışı/üstü yani duyuüstü bir bilme aracı yoktur. Ancak felsefe, tarihi boyunca (hakikat diye) akli olan lehine (yalan diye) duyuüstü olanı inkâr etmiştir ki Nietzsche'ye göre bu gerçeklikten kaçıp yalana sığınmaktan başka bir şey değildir. Gerçek için duyulara kulak vermek gerekir.

Duyuların Tanıklığına Başvurmak

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda filozofları "tarih duygusu"ndan mahrum ve oluşa düşman olmakla suçlar. Bu dünyaya karşı öte dünyayı önceleyen filozofları "Mısırcılık"la suçlayan Nietzsche, onları her şeyi "sonsuzluğun bakış açısı"yla ele aldıkları için mahkûm eder. Zira filozoflar böyle yapmakla ele alıp yüceltmeye çalıştıkları her şeyi "kavram mummyaları"na, "kavram putları"na dönüştürmüşlerdir. Bu bakış açısı onları değişimin ve oluşun inkârına götürmüş; duyuları insanı "hakiki dünya hakkında aldatmak"la suçlamış, sonunda duyuları bir türlü ele geçirmedikleri bu "var olan"ı kavramanın önündeki en büyük engel olarak görüp mahkûm etmişlerdir. Oysa Nietzsche'ye göre bu "mumya filozoflar" "mezarıcı mimiğiyle monotono-teizmi" oynayarak duyuların tanıklığını reddetmişlerdir.⁴² Ona göre duyuların tanıklığın reddedilmesi ise her şeyin aklın ve mantığın yasalarına tabi kılınması demektir. Başka bir ifadeyle yapılan şey duyuların epistemolojik açıdan değersizleştirilmesi ve tanıklıklarının inkâr edilmesidir. Bu aynı zamanda beden ve onun güçlerin yadsınması, insanın akli/ruhsal yönünün beden ve onun güçlerine karşı yüceltilmesi olup dünya yaşamının değerden düşürülmesini ifade etmektedir.

Nietzsche'ye göre felsefenin iddia ettiği aksine oluşu ve değişimi gösterdikleri sürece duyular hiç yalan söylemezler. Asıl yalan "varlık, birlik, seysellik, töz, neden, süreklilik" gibi felsefenin uydurduğu kavramlardır.⁴³ Sürekli hakiki bir dünyaya gönderimde bulunan, bu kavramlar tam da "akıl-önyargısı"nın, bizi "kabul etmeye zorladığı yanılgılar"dır.⁴⁴ Onlar gerçekte değil, sadece dilde vardır. Duyuların tanıklığını çarpıtarak yalan gösteren şey ise "yaşlı hilebaz kadın" olan akıldır.⁴⁵ Onun içindir ki felsefenin icadı olan "varlık" boş bir kurgudan ibarettir. Buna mukabil duyuların tanıklık ettiği, beden

⁴² Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 19.

⁴³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 20.

⁴⁴ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 22.

⁴⁵ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 23.

deneyimlediği “biricik dünya” görünüşte” dünyadır: hakiki dünya” onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca”.⁴⁶ Tüm bu kavramlar bu biricik dünyayı değerden düşürmek ve bedeni hor görmek amacıyla uydurulmuş kavramlardır.⁴⁷ Felsefenin hakiki dünyası gibi diğer ülküleri/idealleri de gerçeğe ilenmiş birer yalan olup bu yolla “insanlık en derin içgüdülerine dek aldatıl”mış, “yalana boğul”muş ve *ters* değerlere tapmaları sağlanmıştır.⁴⁸

Duyuların hassas bilişsel araçlar olduğunu söyleyen Nietzsche, örnek duyu olarak ampiristlerin bile burun kıvırdıkları burnu seçer. Ona göre burun “bir spektroskopun bile saptayamadığı en küçük devinim farklarını saptayabilir.” Dahası Nietzsche’ye göre bugün insan “bilimde, duyuların tanıklığını kabul etmeye karar verecek kadar ileri”⁴⁹ gitmiş, duyuları daha keskinleştirmeyi, silahlandırmayı sonuna dek düşünmeyi öğrenecek kadar ileri bir düzeye erişmiştir. Nietzsche’ye göre bunun dışındaki her şey “metafiziktir, teolojidir, psikolojidir, bilgi kuramıdır” ki onlarda gerçekliğe bir sorun olarak bile rastlanmaz.⁵⁰ Duyusal olanı inkâr ettiklerinden dolayısıyla gerçekliğe temas etmediklerinden filozofların “en yüksek kavramlar”ı “boş kavramlar”dır.⁵¹ Tüm bunlar “hastalıklı örümceklerin beyin hasarları”nın sonucudur ve insanlık bunları ciddiye almanın bedelini çok ağır bir şekilde ödemiştir.⁵² Sonuçta dünyanın geçiciliğine ve görünüşteliliğine kanıt olarak gösterilen duyular onun gerçekliğini kanıtlarken dünyanın varlığına gerekçe olarak gösterilen kıstaslar (akıl) ise aslında onun var olmayışının, hiçliğin kıstaslarıdır.⁵³ Bu dünyadan başka(hakiki) bir dünya masaldır ve bu dünyadan intikam almanın aracıdır. Hakiki ve görünüşte dünya ayrımının ister felsefi ister dini versiyonu olsun çökmekte olan bir yaşamın semptomudur.

⁴⁶ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 20.

⁴⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, 151

⁴⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 8.

⁴⁹ Gerçekte 19. yüzyıl tıbbi kokuyu önemli bir bilgi kaynağı olarak görmüş ve kokuların vücutta olup bitenleri ortaya çıkarabileceğinden hareketle kokulara dayanan kapsamlı bir tıbbi teşhis sistemi geliştirmiştir Bkz. P. Vroom, with Anton van Amerongen and Hans de Vries. *Smell: The Secret Seducer*. Translated by Paul Vincent. New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1997, 7

⁵⁰ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 21.

⁵¹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 21.

⁵² Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 21.

⁵³ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 23.

Aklın Yalanı Duyuların Hakikati

Nietzsche'nin felsefesinde Platon'un felsefesinde görülen hakikat-yalan ikiliği varlığını farklı bir konumlandırma ile devam ettirir; burada yalan ve hakikat yer değiştirir. Platoncu hakikat yani metafizik onda yalana dönüşürken, yalan yani duyusal olan ise gerçeğin bizzat kendisi olur. Hakikat idesine şiddetle muhalif olmasına karşın Nietzsche, daha başlangıcından itibaren varoluşun kendisine içkin olan tehlike ve tehdidinden kaçınmak ve teselli bulmak için insanın yalana sığındığını ve bu yalanı aşkın bir hakikate dönüştürdüğünü söyleyerek şiddetli bir metafizik hakikat eleştirisine girer. Nietzsche'nin temel eleştirisi hakikat olma iddiasındaki bu yalanın yaşamı korumak bir yana bilakis yaşamı değerden düşürmesi ve hastalıklı hale getirmiş olmasıdır. En büyük gayesi yaşama "evet" diyecek bir düşünce inşa etmek olan Nietzsche, bu amaçla özü itibarıyla metafizik olarak gördüğü Batı düşünce geleneğine karşı saldırıya geçer ve onun verili hakikat ve yalan kavramlarını tersyüz ederek yıkmaya çalışır. Bu aynı zamanda onun tüm değerleri yeniden değerlendirme projesinin kalbinde yatan şeydir. Ona göre yaşamı değerden düşüren, tüm yaşamsal güçleri felce uğratarak yaşamı katlanılmaz kılan hastalıklı düşünce geleneği Sokrates ve Platon'la başlamıştır. Bu dekadent tipler "tehlikeli, yaşam yıkıcı bir güç" olan akılcılık adına içgüdülere savaş açmışlardır.⁵⁴ Akabinde Hristiyanlık/İsa aynı ideali devam ettirmiş, ikisi aşkın bir dünya ve yaşam adına yeryüzünü ve yeryüzündeki yaşamını değerden düşürmüş, bedeni, güdülerini hor görmüş yaşama karşı ölümü arzulamışlardır. Nietzsche'ye göre tüm Batı düşüncesine egemen olan bu düşünce yalanın bizatihi kendisidir. Hakikat olarak adlandırılmış olan bu yalan yaşamı zehirlemiş ve insanın hastalanmasıyla sonuçlanmıştır. "İlk *namuslu* insan ben olmalıyım, binlerce yıllık yalan dolana karşı durmalıyım"⁵⁵ derken kastettiği en büyük yalan bizatihi metafizik düşünme biçimi olan felsefenin kendisi ve onun Platoncu versiyonu ve ardılı olan Hristiyanlıktır. Batı dünyasının dekadansı tam da bu yalanın inşa edilmesi ve yaşama egemen olmasıyla başlamıştır. Zira felsefenin inşa ettiği, kavramlar, doğrular, olgusal gerçekliğe çarpıtır görmezden gelir, yok sayar. Gerçekliğe katlanmak için bir yalan inşa eder ve ihdas eder. Yani Nietzsche için felsefe yaşamın katlanılmaz hakikatine katlanmak için inşa edilmiş yalandır. Ancak Nietzsche'nin nazarında asıl sorun yalan değil, yalanın yaşama hizmet etmiyor oluşudur. Yaşama hizmet ettiği sürece yalan pekâlâ değerli olabilir (Nietzsche, 1995:86,91). Dolayısıyla asıl önemli olan hangi amaç için yalan söylendiğidir.

⁵⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, 72-73.

⁵⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, 142.

Nietzsche'ye göre tüm öğretisi, kavram, ideal ve ahlaklar bir istem ve ihtiyaca binaen insanın dünyaya ilişkin yorumları sonucunda meydana getirilmiş olmakla birlikte hakikat kavramıyla üzerleri örtülmüş, kökenleri unutulmuş mutlak (hakikat) olma iddiasındaki yalanlardır.⁵⁶ Yalanın varoluşsal önemi üzerinde duran Nietzsche, insanın yaşamda kalmak ve yaşamı katlanırlı kılmak için yalana başvurduklarını savunur. Yalan insanın yaşamın katlanılmaz olan (kötümser, acı verici) hakikatine katlanmak için başvurduğu araçtır.⁵⁷ Nietzsche'ye göre metafizik, din, ahlak, bilim hepsi insanın gerçeklikten kaçışının ve yalana sığınışı sonucu ortaya çıkan şeyler olup insan bunlar aracılığıyla "realiteyi yalanla tahakkümü altına" almakta böylelikle bir çeşit sanatçı/yalanın iktidarını yaratmaktadır.⁵⁸ Hakikatten kaçan d'écadent tipler yalan olan ideallere sığınır. Çünkü "d'écadent tipler yalansız yaşayamazlar, zira yalan onların yaşamda kalma koşullarından biridir". Onun içindir ki Platon ve Schopenhauer gibi tipler ile Hıristiyanlığı çürütmek için "çürüme kokusu"dan rahatlıkla tanımak mümkündür.⁵⁹

Nietzsche'ye göre çürüme, çağın alamet-i farikası ve vassı mümeyyizidir. Ona göre hakikat olduğu iddia edilen yalan(lar)ın burun tarafından kolaylıkla teşhis edilmesini mümkün kılan şey onların çürümesidir. Onun için keskin gözlemciler Avrupa'da bir sonun yaklaştığını etrafı saran kokudan, kokuşmuşluktan anlayacaklardır.⁶⁰ Kokuşmuşluk burnu tüm yetiler arasında üstün bir konuma taşımaktadır. Çağın krizinin, nihilizmin ifadesi olan Tanrı'nın ölümü dahi çürüme sonucu gerçekleşmiştir. Dünyayı tümünden saran mevcut çürümüşlük kokusu, koklama duyusundan yoksun olmayan herkesin ağılayabileceği yegâne koku "Tanrı'nın çürümesi'nin kokusudur."⁶¹ Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünün dolayısıyla onun en yetkin ifadesi olduğu değerlerin çürümesinin farkına dahi burnuyla, keskin koku alma duyusuyla varmıştır. Sağlıklı bir duyum aracı olarak burun her şeyden önce yaşamı tehdit eden kokuşma ve çürümeye karşı uyarılmış, yalanın yani çürümüş olanın yarattığı ağır tiksindirici kokuyu deneyimleyerek gerçeğe yol almıştır.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", çev. Oruç Aruoba, Cogito, Sayı 16, 59-61.

⁵⁷ Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", 55-66.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayınları, 2002, 420.

⁵⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 74.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *İyi ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997, 175.

Nietzsche'ye göre kokuşma, yaşama duyusunun temel yapısının çatırdamasını, içgüdüler arasındaki kargaşanın tehlikeli olmaya başlamasını ifade etmektedir. Bkz. Nietzsche, *İyi ve Kötünün Ötesinde*, 167.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, 125

Sonuç itibarıyla Nietzsche’ye göre her şeyin burun aracılığıyla algılanması mümkün görünmektedir. Zira ona göre her şeyin kendine has duyulur bir kokusu vardır. Tüm insani varlıkların kültürün,⁶² tüm sözcüklerin,⁶³ kutsal olanın,⁶⁴ sonsuzluğun,⁶⁵ putların ve putperestlerin,⁶⁶ tatların ve hazların,⁶⁷ şarkıların,⁶⁸ başlangıç ve sonların, doğuş ve çöküşlerin, dekadandan ve sağlıklı olanın,⁶⁹ ayaktakımının,⁷⁰ küçük insanların ve herkes için olan kitapların,⁷¹ Hegel ve Schopenhauer gibi filozofların kokusu⁷² dahi burunla alınmaktadır. Burun sadece sağlıksız olanı tanıma imkânı sunan dışsal bir gözlem aracı değil, aynı zamanda içsel olanı yani ruhları dahi derinden kekin ve kesif bir biçimde bilme aracıdır. Kendi ifadesiyle “her ruhun dolaylarını, dolayları ne kelime, ta içini, ciğerini görür gibi sezerim, koklarım... Bu duyarlık benim için psikolojik bir duyurgadır; bununla her gize dokunur, yakalarım onu”.⁷³ Sonuçta burun öylesine güçlü bir algılama ve öğrenme yetisine sahiptir ki hakikati kavramak için yapılması gereken onu tahkir ve tahfif etmek değil, bu duyuyu daha keskinleştirmek ve onu takip etmektir.

Sonuç

Hakikati ve yalanı koklayarak keşfettiğini ifade eden Nietzsche kendi felsefi dehasını koku alma yetisinin keskinliğine bağlayarak felsefi düşünce geleneğine karşı konumlanır. O, koku alma yetisinin en kesin ve kesif bilgi kaynağı olduğunu iddia ederek Platon’dan modern döneme uzanan bir bilgi kaynağı olarak koku alma yetisini önemsizleştiren felsefi geleneği tepetaklak eder. Bir çeşit epistemik devrim girişiminde bulunur. İlk duyuları en yetkin bilme kaynağı olarak akla karşı önceleyen Nietzsche daha sonra duyular arasındaki epistemik hiyerarşiyi de tersyüz ederek burun kıvrılan, önemsizleştirilen koklama duyusunu bilişsel değeri itibarıyla en yetkin duyu mertebesine çıkarır. Burnu en hassas bilme aracı olarak övgüye boğar. Koklama

⁶² Nietzsche, *Güç İstenci*, 116

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ve Gögesi*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, 68.

⁶⁴ Nietzsche, *Gezgin ve Gölgesi*, 51.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Bursa: Asa Yayınları, 1999, 145, 319.

⁶⁶ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 60.

⁶⁷ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 301.

⁶⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, 227.

⁶⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 13.

⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, 1995, 21.

⁷¹ Nietzsche, *İyi ve Kötünün Ötesinde*, 36

⁷² Nietzsche, *Deccal*, 72.

⁷³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 27.

yetisini böylesine hassas bir epistemik yeti kılan şey onun bilince olabildiğince uzak olup güdusel karaktere sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle onu yetkin bir bilme ve keşif aracı kılan şey onun rasyonel değil, en güdusel bir bilme yetisi olmasıdır. Felsefe tarihi boyunca koklama duyusunun ast/alt duyu olarak kategorize edilmesine gerekçe olarak gösterilen hususların tümü Nietzsche de koklama yetisinin lehine döner; ve onu duyu hiyerarşinin başına taşır. Aynı süreçte Nietzsche, entelektüel bir vizyonun ve görsel metaforların hakim olduğu felsefi ifade dağarcığına karşın yoğun bir şekilde koklama yetisine ve kokuya, kokuşmuşluğa gönderimde bulunan bir sözcük dağarcığını istihdam eder.

Nietzsche, koku duyusu üzerinden metafizik karakterdeki Batı felsefi geleneği boyunca akıl lehine değerden düşürüldüğünü ve aşağılandığını düşündüğü duyulara itibarını yeniden iade eder. Akla karşı genel olarak duyular özel de ise koklama yetisi yegâne yetkin gerçeği bilme aracı olarak konumlandırılırlar. Ona göre sadece duyuların tanıklık ettiği dünya gerçektir. Duyuüstü “düşünülür dünya” ona göre bir kurgudan/yalandan ibarettir. Felsefenin duyuyu üstü akli/hakiki dünyası bu dünyayı ve yaşamı değerden düşürmüş, çağın deneyimlediği dekadansa yol açmıştır. Onun için Nietzsche felsefi hakikat nosyonuna karşı konumlanır ve onu yıkmaya girişir. Ona göre felsefi geleneğin hakikat iddiası, değer ve kavramları en büyük yalanın ta kendisi olup çağın deneyimlediği devasa çürümüşlüğü ve kokuşmuşluğun nedenidirler. Dünyanın duysal olanı aşkın bir hakikati yoktur. Ona dışarıdan eklenen anlam, amaç vb. her şey yalandır. Nietzsche’ye göre burnumuz yaşamı, dünyayı, bedeni değerden düşürülen hakikat kılığına büründürülen bu tinselleştirilmiş yalanları bilmenin en yetkin aracıdır. Çünkü yalanların yarattığı nihilistlik çağa damgasını vuran dekadansı, kokuşmuşluğu teşhis etmenin en yetkin aracı insanın burnu olacaktır. Artık bu çürümüş değerler görünüşleriyle değil, kokularıyla, kokuşmuşluklarıyla teşhis edileceklerdir. Tıpkı sağlıklı bir hayvanın kendisi için sağlıklı ve zararlı olanı koklayarak tanıması gibi insan da daima hem kendisini güç istemine yöneltmek yaşamını güçlendiren değerleri hem de güç istemini azaltarak yaşamına zarar veren değerleri kokusundan tanıyacaktır. Çağa damga vuran kokuşmuşluk burnu en yetkin bilme ve teşhis aracı kılmaktadır.

Duyu hiyerarşisindeki bu radikal değişim, ontolojik bir yeniden değerlendirmeyi de icbar eder. Duyuların tanıklığına istinaden Varlık duysal olana indirgenir ve içkin hale gelir. Böylece düalisttik tasarımlar aşılırken “görünüştaki dünya” yegâne dünya olur; yüzler yeryüzüne dönülür. Dünyayı değerlendirmenin ve tanımanın araçları dünyadan ve bedenden devşirilir. Nietzsche, duyuları, öncelikle de en dürtüsel yeti olan koklama yetisini merkeze almak suretiyle bir bilme aracı olarak bedeni akla ve ruha karşı önceler. İnsanın maddi, bedensel, en ilkel güdülleri en yetkin epistemik yetileridir ve onlar bize

NIETZSCHE'NİN BURNU YA DA HAKİKATİ KOKLAYARAK BULMAK: NIETZSCHE'DE
KOKU ALMA DUYUSUNUN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ
*NIETZSCHE'S NOSE OR FINDING THE TRUTH BY SMELLING: THE REEVALUATION OF
THE SENSE OF SMELL IN NIETZSCHE*
Sever IŞIK

değişim dünyasının hakikatini oldukları gibi göstermektedirler. Sağlıklı ve güçlü bir yaşama ulaşmanın aracı akıl değil, içgüdülerdir. Bu nedenle rasyonalist felsefi geleneğinin yaptığı gibi güdülere, güdüsel olana savaş açmak hastalıktan başka bir şey değildir. Ona göre bedenin değerden düşürülmesi felsefi ve Hristiyani ahlak idealinin bir sonucudur. Beden ve onun güçlerinin değerden düşürülmesinin kaçınılmaz sonucu ise güç istencinin yadsınması, çileci etik idealin hakim kılınması, yaşamın bir bütün olarak hastalıklı hale getirilmiş olmasıdır. Bu hastalığın semptomlarını anlamak, hastalığın kökeni olan yaşam karşısı yalanları tanımak ve ifşa etmek uygarlığın dolayımına en az girmiş, en doğal yetimiz olan koklama yetisi sayesinde mümkün olacaktır. Onun için yapılması gerek koku alma duyusunu daha da keskinleştirmek ve onu takip etmektir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Burke, Edmund. *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, edited with an introduction by Adam Phillips, Oxford University Press, 1998.
- Constance Classen, David Howes, Anthony Synnott. *Aroma: The Cultural History of Smell*, Routledge, 2003.
- Corbin, Alain. *Kokunun Tarihi: Miyasama ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem XVIII-XIX. Yüzyıllar*, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*, çev. Ömer Ünalın, Ankara: Onur Yayınları, 1975
- de Condillac, É. T. *Duyumlar Üzerine İnceleme*, çev. M. Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Freud, Sigmund. *Uygurlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Estetik (Seçilmiş Metinler)*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 1982.
- David Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, University of Michigan Press, 2003.
- Howes, David. "Nose-Wise: Olfactory Metaphors in Mind", in *Olfaction, Taste, and Cognition*, Edited by Catherine Roubly, Benoist Schaal, Daniele Dubois, Remi Gervais and A. Holley, Cambridge University Press, 2002.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Translated by Victor Lyle Dowdell Revised and Edited by Hans H. Rudnick With an Introduction by Frederick P. Van De Pitte, Southern Illinois University Press, 1996.
- Le Guerier, Annick "Olfaction and Cognition: A Philosophical and Psychoanalytic View", in *Olfaction, Taste, and Cognition*, Edited by Catherine Roubly, Benoist Schaal, Daniele Dubois, Remi Gervais and A. Holley, Cambridge University Press, 2002.
- Lojanica, Marija V. "Death Smells Like Strawberries: the Olfaction Simulacra", *Naslede*, Issue 43, 2019, 375-390.

NIETZSCHE'NİN BURNU YA DA HAKİKATİ KOKLAYARAK BULMAK: NIETZSCHE'DE
KOKU ALMA DUYUSUNUN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ
NIETZSCHE'S NOSE OR FINDING THE TRUTH BY SMELLING: THE REEVALUATION OF
THE SENSE OF SMELL IN NIETZSCHE
Sever IŞIK

- Nietzsche, F. *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *İyi ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", çev. Oruç Aruoba, *Cogito*, Sayı 16. 1998, 55-66.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, Bursa: Asa Yayınları, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, 6. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan, Ankara: Fol Yayınları, 2022.
- Platon. *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Reinarz, J. *Past Scents: Historical Perspectives on Smell*. University of Illinois Press, 2014.
- Rousseau, J. J. *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, 10. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Shiner, Larry. *Art Scents: Exploring the Aesthetics of Smell and the Olfactory Arts*, New York, NY, United States of America. : Oxford University Press, 2020.
- Vroon, P., with Anton van Amerongen and Hans de Vries. *Smell: The Secret Seducer*. Translated by Paul Vincent. New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1997.
- Westra, Adam. "Nietzsche's Nose", *Scents/Sense*, Spring, 2016, 14–17.

GÜZELDEN DE ÖTE: SHIZUTERU UEDA'NIN DOĞA ESTETİĞİ VE JAPON SANATLARI*

İbrahim Soner ÖZDEMİR**

ÖZ

Bu makale Kyoto Okulu'nun üçüncü kuşak temsilcilerinden Shizuteru Ueda'nın doğa estetiğinin başlıca yönlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla makalede Ueda'nın "doğa" kavramını nasıl tanımladığı, Japoncada doğanın karşılığı olan shizen kelimesini hangi anlamlarda kullandığı, güzellik ve Japon sanatlarıyla doğa arasındaki ilişkiyle ilgili değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Ueda'nın değerlendirmeleri, aralarında belli farklar olmakla birlikte Kyoto Okulu'nun doğa estetiğinin ortak tanımlayıcı niteliklerini belirgin hale getirirken, sadece doğa güzelliğiyle ilgili değil estetik ve sanatın tanımıyla ilgili belli kabullerin de gözden geçirilmesine götüren sonuçlar ortaya koymaktadır. Ueda'nın çözümlenmeleri ayrıca, Japon sanatlarının olduğu haliyle doğaya ulaşmanın bir yolu olarak görüldüğü Kyoto Okulu doğa estetiğinin, çağdaş çevre estetiğindeki doğanın estetik olarak değerlendirilmesi ve korunmasıyla ilgili tartışmalara yapabileceği katkıların temel çerçevesini açığa çıkarmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Shizuteru Ueda, Japon Felsefesi, Japon Estetiği, Doğa Estetiği, Çevre Estetiği, Japon Sanatları

MORE THAN BEAUTIFUL: SHIZUTERU UEDA'S AESTHETICS OF NATURE AND THE JAPANESE ARTS

ABSTRACT

This article aims to investigate the main aspects of the aesthetics of nature of Shizuteru Ueda, a third-generation representative of the Kyoto School. To this end, Ueda's definition of the concept of nature, the senses in which he uses the word shizen, his discussions on beauty and on the relationship between nature and the Japanese arts are examined. Ueda's arguments display the common defining characteristics of the Kyoto School's aesthetics of nature and they put forward conclusions that lead to a reevaluation of certain assumptions about not only the beauty of nature but also the definition of art and aesthetics in general. Moreover, they reveal the framework for how the Kyoto School's aesthetics of nature, in which the Japanese arts are considered as a way of attaining nature as it really is, may contribute to the discussions on the appreciation and preservation of nature in contemporary environmental aesthetics.

Keywords: Shizuteru Ueda, Japanese Philosophy, Japanese Aesthetics, Aesthetics of Nature, Environmental Aesthetics, Japanese Arts

* Bu makalede yazarın TÜBİTAK-BİDEB 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında 2022-2023 yılları arasında Osaka Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği araştırmanın sonuçlarından yararlanılmıştır. Çalışmada yer alan tüm alıntılar aksi belirtilmedikçe yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Temel Sanat Bilimleri Bölümü, Düzce/Türkiye, ibrahimozdemir@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1636-0572

Makalenin geliş tarihi: 28.07.2023
Makalenin kabul tarihi: 09.10.2023

Submission Date: 28 July 2023
Approval Date: 09 October 2023

Giriş

Stanford Encyclopedia of Philosophy'nin 2019 yılında kapsamlı bir gözden geçirmeyle yayınlanan "Environmental Aesthetics" başlığında Allen Carlson çevre estetiğinde son yıllarda öne çıkan iki gelişmenin çevre estetiğiyle çevrecilik arasındaki ilişkinin tartışılmaya başlaması ve çevre estetiğinin "küreselleşmesi" olduğunu belirtmektedir. Carlson, doğal ya da insan yapımı çevrelerin estetik olarak değerlendirilmesi ve korunmasını destekleyip geliştirmek için en verimli çalışmaların farklı felsefi geleneklerin kaynaklarını bir araya getiren çalışmalar olduğunu öne sürmektedir. Buna göre çevre estetiğinin gelecekte izleyeceği yolu belirleyecek ve çevre estetiğini içinde bulunduğumuz çevre krizi üzerine düşünme çabasında daha etkili hale getirecek olan katkılar bu tür çalışmalar olacaktır.¹ Benzer şekilde Arnold Berleant, çevre problemlerinin bütün dünyayı etkileyen bir nitelik kazandığını, bu nedenle "çevreyle ve çevrenin estetik boyutlarıyla ilgili ortak sorunlara küresel bir ölçekte çözüm bulmayı engelleyen kültürel farkların" daha iyi anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir. Berleant, bu konuda terimlerin büyük önem taşıdığını ve çevreyle ilgili sorulara ortak cevaplar bulma çabasında "çevre" ve "estetik" gibi terimlerle ne kastettiğimiz konusunda anlaşamadığımız sürece "eylemlerimizin daha az etkili olacağını, hatta birbirleriyle çelişen amaçlara hizmet edeceğini" vurgulamaktadır. Ne var ki, Berleant'ın sözleriyle çevre estetiğine duyulan ilginin uluslararası bir boyut kazanmasıyla birlikte temel terimlerle ilgili "iletişim problemleri giderek daha sıkıntılı bir hale gelmiştir".² Bununla birlikte, çağdaş çevre estetiğindeki tartışmalar çoğunlukla kavramların anlaşılmasına odaklanırken, bu kavramların ifadesini bulduğu diller ve kelimeler arasındaki farklar özel olarak felsefi incelemenin konusu edilmemiştir.

Japon kültüründe doğaya verilen değer hem çevre estetiğinde hem de çevre etiğinde ilgi gören bir konudur. Carlson alanın erken dönemlerinden başlayarak çevre estetiğinin gelişimi içinde Japon doğa estetiğiyle ilgili önemli çalışmaların yapıldığını belirtmektedir.³ Bu çalışmalarda bir taraftan Japon doğa estetiğinin ayırt edici nitelikleri incelenirken bir taraftan da Japon sanatlarından edinilen bilgilerin çevre estetiğine yapabileceği katkılar tartışılmaktadır. Bununla beraber, bu çalışmalar içinde her ne kadar çağdaş Japoncada "doğa"ya karşılık gelen *shizen* kelimesinin anlamıyla ilgili açıklamalar varsa da *shizen* ve "doğa"

¹ Allen Carlson, "Environmental Aesthetics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Nisan 9, 2019, Erişim tarihi: Temmuz 26, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/environmental-aesthetics/>.

Ayrıca bkz. Allen Carlson, "The Relationship between Eastern Ecoaesthetics and Western Environmental Aesthetics," *Philosophy East and West*, 67, no 1 (2017): 127.

² Arnold Berleant, "Ideas for an Ecological Aesthetics," içinde *Aesthetics beyond the Arts*, Farnham, UK & Burlington, VT: Ashgate, 2012, Erişim tarihi: Temmuz 12, 2023, <https://core.ac.uk/download/pdf/159844099.pdf>

³ Carlson, "Environmental Aesthetics."

arasındaki ilişkiyle ilgili bir çözümleme bulunmamaktadır. Öte yandan, diller ve kelimeler arasındaki farklar göz önünde bulundurulunca herhangi bir gelenekte ya da kültürde doğaya verilen değerın çevre konusundaki güncel tartışmalara katkılarının değerlendirilebilmesi için her şeyden önce söz konusu dilde “doğa”yı karşılayan kelimelerin “doğa”nın anlamlarıyla kesişme ve farklarının açığa çıkarılması ve “doğa”dan farklı bir göndergeyi dile getirip getirmediklerinin aydınlatılması gerekmektedir. Aynı şekilde, eğer diller ve kelimelerin ötesinde bir “doğa” kavramı olduğu var sayılıyorsa, öncelikle o kavramın tanımlanması ve söz konusu dilde hangi ifadelerle dile getirildiğinin saptanması gerekmektedir.

Bu çerçeve içinde ele alındığında Kyoto Okulu felsefesi çevre estetiğindeki tartışmaları farklı bir bakış açısından değerlendirmeyi sağlayacak zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Herhangi bir kurumsal nitelik taşımayan Kyoto Okulu ifadesi iki dünya savaşı arasındaki dönemde Kyoto Üniversitesi Felsefe Bölümünde, Kitarō Nishida'nın çevresinde toplanan ve onun düşüncelerinden etkilenen felsefecileri adlandırmak için kullanılan bir ifadedir. Kyoto Okulu üyeleri felsefenin farklı alanları içinde sadece özne-nesne, insan-doğa veya teknoloji-doğa ilişkisini değil ayrıca insan eylemleriyle bağlantılı çevre problemlerini de ele alan yazılar yayınlamıştır. Bu yazılarda ortaya konan *shizen* kelimesinin anlamı, doğayla ilgili tartışmalarının temelinde yer alırken *shizen* ve “doğa” arasındaki ilişkiyi açık hale getirmeye olanak tanıyan bir nitelik taşımaktadır. Bunun da ötesinde, çeşitli Kyoto Okulu felsefecilerinin çalışmaları içinde Japon sanatları ve doğa arasındaki ilişkiyle ilgili kapsamlı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Bu makalede bu felsefeciler arasından Shizuteru Ueda (1926-2019)'nın doğa estetiği ele alınacaktır. Kyoto Okulu'nun üçüncü kuşağının en önemli felsefeci olarak değerlendirilen Ueda, Kyoto Üniversitesi'nde Nishida'nın öğrencisi olan Keiji Nishitani'nin öğrencisi ve ardılı olmuştur. Doktorasını Almanya'da Marburg Üniversitesi'nde Meister Eckhard üzerine yapan Ueda, felsefenin başka alanlarındaki çalışmalarında olduğu gibi doğa, güzellik ve Japon sanatlarıyla ilgili çözümlemelerinde de bir yanda Eckhard, Hıristiyan mistisizmi, Budizm ve Zen'e, diğer yanda fenomenoloji, Heidegger, Nishida ve Nishitani'nin felsefelerine başvururken bunlar arasında incelikli karşılaştırmalar yapmaktadır. Ayrıca hem Japonca hem de Almanca olarak yazdığı makalelerinde *shizen*'in Japoncaya özgü anlamının ayrıntılı bir açıklamasını vermektedir. Dahası *shizen*'i Nishida felsefesinin başlıca kavramı olan “*basho*” [場所, yer] olarak tanımlarken zorluğuyla ünlü Nishida'nın anlaşılır bir yorumunu da sunmaktadır. Son olarak, Japon sanatları ve doğa arasındaki ilişkinin çevre yıkımına karşı bir çözüm yolu ortaya koyabileceğini öne sürmektedir. Bu şekilde, Ueda'nın konuyla ilgili yazıları genel olarak Kyoto Okulu'nun doğa estetiğinin tanımlayıcı niteliklerini serimlemek ve çağdaş çevre estetiğindeki tartışmalara yapabileceği katkıları

soruşturmak için elverişli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Bu amaçla makalede sırasıyla Ueda'nın "doğa" kavramını nasıl tanımladığı, *shizen*'i hangi anlamlarda kullandığı, doğa felsefesinin başlıca yönleri, güzellik ve Japon sanatlarıyla doğa arasındaki ilişkiyle ilgili değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Ueda'da "Doğa"nın Anlamı

Ueda, *shizen*'i kelimenin Japonca anlamını vurgulamadığında ve "doğa"nın karşılığı olarak kullandığında kavramın iki anlamı öne çıkmaktadır.⁴ Bunlardan ilkinde göre *shizen* ağaçlar, ırmaklar, bulutlar, dağlar, kuşlar, ay, rüzgâr vb. doğa kelimesinin Türkçede de akla getirdiği ilk anlamı ifade etmektedir. Ueda, kavramı ayrıca bu ilk anlamla bağlantılı olmakla birlikte ondan daha geniş bir alanı kapsayacak şekilde felsefe ve doğa bilimlerindeki yaygın anlamıyla "çevremizdeki nesnel dünya", "bir bütün olarak varlıklar alanı" olarak tanımlamaktadır. Bu ikinci tanıma uygun olarak Ueda'da kavram zihin ve doğa, bilinç ve şey, özne ve nesne ikiliklerinin bir tarafını dile getirmektedir. Ayrıca Ueda "doğa" anlamda kullanıldığında *shizen*'i insanın oluşturduğu "dünya"nın, "kültür"ün karşısı olarak da belirlemektedir. Buna göre "doğa" zengin bir şekilde çeşit çeşit şeyi ortaya çıkarandır. İnsan da bir tür olarak "doğa" tarafından ortaya çıkarılmıştır. Ama her ne kadar "doğa" tarafından ortaya çıkarılmış olsa da insanda doğal olmayan bir nitelik vardır. İnsan çevresi içinde yaşamak zorunda olan diğer canlılardan farklı olarak kendi "dünya"sını oluşturma yeteneğine sahiptir. Bu anlamda insan doğada olmayanı, diğer bir deyişle "kültür"ü ortaya çıkarmıştır.⁵

Öte yandan Ueda, *shizen*'in Japoncada sadece Budizm'de değil *shizenni*, *shizensa* gibi yaygın gündelik kullanımında da kendini gösteren, "doğa"yla kısmen kesişmekle birlikte ondan farklı bir anlama sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁶ Ueda'nın tanımladığı şekliyle *shizen* kelimesinin kökeninde yer alan anlamı "*onozukara shikari*"dir.⁷ İfadeyi Almancaya "*so sein, wie as von*

⁴ Shizuteru Ueda, "Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism," *The Eastern Buddhist* 15, no 1 (1982): 9-37; "The Zen Buddhist Experience of the Truly Beautiful," *The Eastern Buddhist* 22, no 1(1989): 1-36; "Seimei to Sei to Inochi," içinde *Ikiru to iu koto: Keiken to Jikaku*, Kyoto: Jinbun Shoin, 1991, 28-56; "The Place of Man in the Noh Play," *The Eastern Buddhist* 25, no 2 (1992): 59-88; "Mutei to shizen," *Schelling-Jahrbuch* 6 (1998): 4-19; "Shizen no shi to shizen," içinde *Ueda Shizuteru Shū: Kyokū, Sekai* 9, Tokyo: Iwanami Shoten, 2002, 211-238.

⁵ Ueda, "Shizen no shi to shizen," 212-213.

⁶ Ueda, "Emptiness and Fullness," 17-19; "Truly Beautiful," 22; "Mutei to shizen," 16; "Shizen no shi to shizen," 222-226.

⁷ Ueda, "Shizen no shi to shizen," 222.

sich selbst her ist"⁸ olarak çeviren Ueda'nın açıklamaları izlendiğinde bu ifade Türkçede "kendi kendine [onozukara] nasılsa öyle olma, olduğu gibi olma, böyle olma [kono yōni ari]" anlamına karşılık gelmektedir. Ueda'nın sözleriyle bu anlamıyla *shizen* "var olanlar"ı ya da "var olanlar"ın belli bir alanını dile getirmez, "onozukara shikari" olarak ifade edilen "varlık halini" [ari kata] anlatır. Dahası bu varlık hali "var olma"nın [aru] özgün halidir, asıl kaynağıdır [honrai]. Diğer bir deyişle "doğa"dan farklı olarak *shizen* bir nesneyi, nesnel bütünü ya da nesnel mekânı ifade etmemektedir, kelimenin göndergesi "doğal şeylerin nesnel dünyası olarak doğa" ya da "doğal çevre" denildiği zaman kastedilen "doğa" değildir.⁹ Bu anlamda Ueda'ya göre *jinen* olarak okunan *shizen* doğrudan doğruya Budizm'deki Sanskritçe *tathatā*, Japonca *shinnyo* (真如)'nun eş anlamlısıdır.¹⁰ Ueda'nın Almancaya "so-heit" olarak çevirdiği, Mahayana Budizmi'nin başlıca kavramı olan *tathatā* var olan her şeyin asıl halini, varlıkların gerçekte nasılsa öyle oldukları durumunu, bu anlamda "olduğu gibi olan varlıkların Varlığının hakikatini" ifade etmektedir.¹¹ Buda, diğer bir deyişle aydınlanmış insan, şeyleri oldukları gibi, tam olarak gerçekte nasılsa öyle görendir, başka türlü söylenecek olursa her şeyin aslında nasıl olduğunu, "gerçek doğasını" algılayandır.¹² Araştırmacılar Budizm'deki *tathatā*'nın dilsel olarak Türkçede "böylelik", "böyle oluş", "öylesilik", "olduğu gibi", "hakiki" ifadelerine, kavramsal olarak da "mutlak gerçek varlık", "asıl hakikat", "olduğu-gibi hakiki esas", "gerçeklik" "hakiki, doğru esasın bilgisi"ne karşılık geldiğini belirtmektedir.¹³ Buna göre *tathatā* hem Mahayana Budizmi'nin hem de Ueda ve Kyoto Okulu felsefesinin ana kavramını oluşturan *śūnya* kelimesiyle bağlanmaktadır. Sanskritçe "yokluk" veya "hiçlik" anlamına gelen *śūnya*, bütün *dharma*'ların "boş" olduğunu, diğer bir deyişle "her biri kendi başına ele alındıklarında birer hiç" olduğunu dile getirmektedir ve bu "hiçlik" de olduğu gibi, "öylece kaldığı, kendisine hiçbir şey katılmadığı ve kendisinden hiçbir şey çıkarılmadığı" için "öylesilik" diye adlandırılmaktadır.¹⁴ Bu anlamıyla

⁸ Shizuteru Ueda, "Die Zenbuddhistische Erfahrung des Wahr-Shönen," içinde *Eranos 1984 Yearbook* Volume 53, editör Rudolf Ritsema, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986, 222.

⁹ Ueda, "Truly Beautiful," 22; "Shizen no shi to shizen," 222-224.

¹⁰ Ueda, "Emptiness and Fullness," 17-19; "Truly Beautiful," 22; "Shizen no shi to shizen," 222-223.

¹¹ Ueda, "Truly Beautiful," 22.

¹² *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, "Tathatā," Erişim Tarihi: Temmuz 27, 2023, <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/T/22>

¹³ Hasan İsi, "Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Dinî Bir Terim: Ārdōktāg," *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)*, 3, no (2019): 286, Erişim Tarihi: Temmuz 27, 2023, <https://doi.org/10.30563/turklad.615632>.

¹⁴ Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafizigi*, Ankara: Hece Yayınları, 2007, 46'dan aktaran İsi, *a.g.e.*, 286.

düşünüldüğünde, Ueda için *shizen* Budizm'in "hakikat" veya "doğruluk" (*shinri* 真理) kavramına karşılık gelmektedir:

"Budizm'in hakikat kavramı hem üstü örtülmemiş haliyle karşılaştığımızda 'böyle!' diye haykırdığımız o kendi kendine nasılsa öyle olan varlığı hem de 'böyle' diye dile getirdiğimizdeki kavrayışımızı içine almaktadır. Bu başlangıçta yer alan, asıl ve temel olan hakikat kavramı bir tarafta Varlığın hakikati diğer tarafta dile getirilen kavrayışın doğruluğu arasındaki ayrışmadan önce gelmektedir. Çin ve Japon Budizmi'nde 'doğa' ancak yokluk temelinde bu 'hakikat' anlamını taşır. Budist 'böylelik' 'tıpkı kendileri gibi açan çiçeklerin' 'tıpkı kendileri gibi olmaları'nda açığa çıkar."¹⁵

Bununla birlikte Ueda'nın doğayla ilgili tartışmalarında *shizen* kelimesinin Japonca kökenindeki anlamıyla "doğa"nın anlamları arasındaki farkların basitçe farklı "doğa" kavrayışları ortaya koyduğunu düşünmek bir yanlıgı olacaktır. Ueda'nın *shizen*'in farklı anlamlarını bir araya getiren doğa konusundaki çözümlenmeleri nesnel doğayı bütünüyle reddetmek yerine, doğayı olduğu haliyle kavrayarak yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ueda'nın çeşitli yapıtlarında incelediği Zen Budizmi'nde insanın kendi kendisine nasılsa öyle olduğu halini görmeye, kendi hakikatine, kendi "hakiki ben"ine ulaşmasına, diğer bir deyişle aydınlanmaya giden yolun aşamalarını gösteren "On Boğa" resimleriyle [*jūgyūzu* 十牛圖] ilgili yorumları bir yandan Ueda'nın doğa felsefesinin temel yönlerini açık hale getirirken bir yandan da Ueda'ya göre güzelliğin tanımını ve Japon sanatlarıyla doğa arasındaki ilişkiyi belirlemeye olanak tanımaktadır.

Ueda'nın Doğa Felsefesi ve Mutlak Yokluk

Her bir resme bir şiirin ve açıklayıcı bir yorumun eşlik ettiği, boğanın peşine düşen çobanın kendi hakikatini arayan insanı, boğanın da peşine düşülen hakiki beni temsil ettiği "On Boğa" resimlerinin ilk yedisi Ueda'nın açıklamasında meditasyon eğitimi, yorucu disiplin ve bütünleşmeyle ulaşılan büyük mutluluk gibi Budist eğitimin peş peşe gelen aşamalarının ilerleyişini göstermektedir.¹⁶ Bununla birlikte Ueda'ya göre bu aşamalarda henüz daha Zen'de anlaşıldığı şekliyle benin asıl hali açığa çıkmamıştır. Benin asıl halinin ortaya çıkması sekizinci resimden başlayarak gerçekleşmektedir ve Ueda'nın felsefi çözümlenmesi de dizinin son üç resmi üzerine odaklanmaktadır.

¹⁵ Ueda, "Truly Beautiful," 22.

¹⁶ Ueda, "Emptiness and Fullness," 11.



Şekil 1. "On Boğa" 8., 9. ve 10. resimler.¹⁷

"Boğayı ve Çobanı Tamamen Unutma" başlığını taşıyan sekizinci resimde sadece boş bir çember vardır. Ueda'nın yorumuna göre benin asıl halini gösteren bu sekizinci resim aslında bir resim değildir, bir anlamda "imgesizliğin imgesi"dir; burada söz konusu olan "mutlak", "sonsuz" bir "yokluk"tur. Başka türlü söylenecek olursa bu resim, üstüne hiçbir şey eklenmediğinde, insanın kendi düşünceleriyle şekillendirilmediğinde, kısaca kendi kendine nasılsa öyle olan haliyle görüldüğünde benin bir boşluk olduğunu, hiçbir görüntüye, biçime, töze sahip olmadığını anlatmaktadır. Ueda için "mutlak yokluk" öncelikle beni, kendini kendi içinde taşıyan bağımsız bir varlık olarak görmekten kurtulma anlamını ifade etmektedir. Ueda'nın tanımıyla beni, kendini kendi içinde taşıyan bağımsız bir varlık olarak görmek "ben benim" ya da "ben benim çünkü ben benim" şeklinde formüle edilebilecek bir "Ego"yu temel almaktadır. Bu anlamda insanın kendi kendine nasılsa öyle olan halinin ortaya çıkması, kendi hakiki benini bulması, kendi hakikatiyle uyuma erişmesi için öncelikle "Ego" olarak benin "ölmesi" gerekmektedir.¹⁸

Bununla birlikte Ueda, kendi kendine nasılsa öyle olduğu haliyle benin "mutlak yokluk" olmasının "hiçbir şeyin olmadığı" anlamına gelmediğini, felsefi terimlerle dile getirilecek olursa "mutlak yokluk"un basitçe "varlığın yadsınması" olmadığını, böyle bir "yadsınmanın da yadsınması" anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁹ İnsan kendi hakikatiyle karşılaştığında basitçe hiçbir şeyin olmadığı bir boşluğun içine düşmez, aksine kendi beninin bir yokluk olarak yadsınması, varlığın olduğu haliyle kabul edilmesi, kendisini benin hiçbir eklemesi ya da çıkartması olmadan, olduğu haliyle, "dosdoğru" bir şekilde göstermesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda Ueda'nın tanımında, olduğu haliyle gerçeklik çift yönlüdür, iki yüze sahiptir ve bu çift yönlülüğün ikinci yönü "Kaynağa Dönme" başlığını taşıyan ve çiçek açmış bir ağaç ile akan

¹⁷ Kakuan, "The Ten Oxherding Pictures," içinde *Selected Works of D. T. Suzuki*, Volume 1, editör Richard M. Jaffe, Oakland, California: University of California Press, 2015, 161-163.

¹⁸ Ueda, "Emptiness and Fullness," 11-13; "Truly Beautiful," 1.

¹⁹ Ueda, "Emptiness and Fullness," 11.

bir ırmağın görüldüğü dokuzuncu resim aracılığıyla ifade edilmektedir. Resme şu dizeler eşlik etmektedir: “İrmak tıpkı kendisi gibi sakince akar, çiçekler tıpkı kendileri gibi kırmızı açar”.²⁰ Bir tarafta sekizinci resimdeki boş halka insanın kendi düşüncelerinin araya girmediği bir hali, bu anlamda zihnin yokluğunu [*mushin* 無心] dile getirmektedir. Diğer tarafta dokuzuncu resimdeki açan çiçekler ve akan ırmak insanın kendi düşüncelerinin araya girmediği bu boşlukta kendilerini kendi oldukları haliyle göstermektedir. Ueda'nın ifadeleriyle kendi oldukları haliyle “ben” (boş halka) ve “doğa” (ırmak kenarındaki çiçek açmış ağaç) “kalınlığı olmayan bir kâğıdın iki tarafı gibidir”, “bu iki taraf ne tektir ne de çift”. Bir özdeşlik ilişkisi birbiriyle özdeş olan iki farklı taraf olduğu anlamına geleceği için, burada söz konusu olan ben ve doğa arasındaki karşılıklı ilişki bir özdeşlik değildir, birinin derhal diğerine döndüğü, iki taraf arasında “gidip gelen bir salınımdır”; “sekizinci aşamadan dokuzuncu aşamaya geçiş, dokuzuncu aşamadan sekizinci aşamaya dönüşle ‘bir ve aynıdır’”; “açan çiçekler yokluktur, yokluk açan çiçeklerdir. Budizm'deki klasik ifadesiyle ‘biçim boşluktur, boşluk biçimdir’ (Skt., *rūpam śūnyatā, śūnyatā rūpam*, Jap. *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki*)”.²¹ Böylece Ueda'nın sözleriyle dokuzuncu resimdeki ırmağın kenarında çiçek açmış ağaç “dışarıda, çevremizi saran nesnel bir doğa manzarası” olmadığı gibi “insanın içsel durumunu mecazi olarak resmeden ya da ruhun içsel manzarasını yansıtan bir doğa görünümü” de değildir, “bensiz beni göz önüne seren tümüyle yeni bir gerçektir”.²²

Ueda'nın çözümlemesinde yaşlı bir adamla genç bir adamın karşılaşmasını gösteren dizinin onuncu ve son resmi ise mutlak yokluğun bu sefer iki insan “arasındaki” ilişkisini anlatmaktadır. Tıpkı ben ve doğa ilişkisinde olduğu gibi burada söz konusu olan basitçe iki farklı bireyin karşılaşması değildir; kendi benini merkeze almaktan kurtulmuş olan benin, bensiz bir şekilde ama yine çift yönlü olarak, Ueda'nın deyişiyle ben ve öteki şeklindeki “çifte ben” olarak açığa çıkmasıdır. Bu şekilde dizinin son üç resmi bir arada değerlendirildiğinde benin kendi kendine nasılsa öyle olduğu hali:

“[Y]okluk, doğa, Ben ve Öteki arasında görünmez bir daire çizen bir varoluş hareketinden oluşmaktadır. Örneğin çiçeklerle birlikte bensiz bir şekilde çiçek açarken hiçbir iz bırakmadan yokluğa doğru kendini silen ve başkasıyla karşılaşmada bensiz bir şekilde kendi öteki beninin farkına varan bir hareket. Önemli olan hiçbir zaman sabit bir imgeye indirgenemeyen, en sonunda bir

²⁰ Kakuan, “The Ten Oxherding Pictures,” 162.

²¹ Ueda, “Emptiness and Fullness,” 19.

²² *A.g.e.*, 15.

yokluk olan bu hareketin kendisidir. Zen Budizmi mutlak, sonsuz yokluktan bahsettiğinde kastedilen bu dinamik yapının bütünüdür.”²³

Shizen ve doğanın anlamları arasındaki kesişme ve farklara daha yakından bakıldığında Ueda'nın *shizen*'in farklı anlamlarını bir araya getiren ve “mutlak yokluk”u temel alan doğa felsefesinin ayırt edici nitelikleri daha belirgin hale gelmektedir. Öncelikle *shizen*, insanın biçimlendirmede olduğu, üzerinde düşünülerek, kavramlarla, dille belirlenmemiş olanı, bu anlamda insan tarafından yapılanı, bir başkası tarafından ortaya çıkarılanı değil de kendi kendisine ve kendi olduğu gibi ortaya çıkanı dile getirmesi bakımından doğayla aynı anlamı ifade etmektedir. *Shizen*'le aynı şekilde Batı dillerinde doğayı karşılayan kelimelerin başlıca anlamları arasında “doğa” ve “kültür” ayrımına da temel oluşturan, varlıkların “kendi oldukları hali”, “insanın beceri ve çabaları olmaksızın, kendiliğinden ortaya çıkan” anlamı bulunmaktadır.²⁴ Öte yandan, Batı dillerinde doğayı karşılayan kelimelerin temel anlamı içinde her ne kadar “kendiliğinden” ortaya çıkma olsa bile, doğa aynı zamanda bu ortaya çıkmayı mümkün kılan, kendini gerçekleştirmek için kendi kendine harekete geçen bir “ana kaynak” ya da “ilke” anlamını taşımaktadır. Bu bakımdan Batı dillerinde doğa anlamına gelen kelimeler kökenlerinde ilk ve en yaygın anlamlarıyla bir şeyin özünde, değişmez ve temel olan karakterini, asıl yapısını, kısaca “doğasını”, “tabiatını” ifade etmektedir. Dolayısıyla “doğa”, felsefi olarak bir şeyin temelinde olan, altta yatan “tözünü”, onu belirleyen, belli bir türe, sınıfa veya genele dahil eden “özünü”, içsel anlamını ya da “kavramını”, bu anlamda “ideasını” dile getirmektedir.²⁵ Doğanın bu anlamı varlıkların tamamının temelindeki genel düzen, kozmik yasalar ve işleyiş anlamını da ortaya koyarken kelimenin sadece bir yanda bir bütün olarak fiziksel dünya ve bu dünyayı belirleyen “(doğa) yasaları” anlamıyla değil diğer yanda “Tabiat Ana”, “Tanrı” ya da “Tanrı'nın inayeti” anlamlarıyla da birleşmektedir.

Buna karşın Ueda'nın açıklamasında bir şeyin olduğu haliyle “nasılsa öyle” olması, kendini olduğu gibi göstermesi, dolayısıyla *shizen*, onun “töz” olarak “belirlenmemiş” olduğunu, böyle bir belirlemeden önce geldiğini ifade etmektedir. Ueda'nın başvurduğu terimlerle nasıl ki beni ve varlıkları töz olarak düşünmek “ben benim çünkü ben benim” şeklinde formüle edilebiliyorsa, olduğu haliyle gerçekliğin çift yönlülüğünü de “ben benim çünkü ben ben değilim” veya “ben benim ve aynı şekilde ben ben değilim” şeklinde formüle etmek mümkündür.²⁶ Diğer bir deyişle, çiçek açan ağacın tıpkı kendisi gibi, kendi kendine nasılsa öyle olması onun tözünü ortaya koymamaktadır ya da bu şekilde

²³ Ueda, “Truly Beautiful,” 2.

²⁴ Arthur O. Lovejoy ve George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York: Oktagon Books, 1973, 448-449.

²⁵ *A.g.e.*, 448-450.

²⁶ Ueda, “Emptiness and Fullness,” 13.

açığa çıkan bir özünün olduğu anlamına gelmemektedir. Töz, hem altta bulunan, temel, cevher [Yun. *hypokeimenon*] hem de öz [Yun. *ousia*] anlamında “bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisinde var olan”, “bağımsızca kendi içinde var olanı”, “varoluşu için başka bir şeye gereksinme duymayan şeyi”, “değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olanı” dile getirmektedir.²⁷ Öte yandan, Ueda'nın çözümlemesinde çiçek açan ağacın veya akan ırmağın tıpkı kendileri gibi olması kendilerini bağımsızca kendi içlerinde taşımadıklarını, başkalarıyla ilişki içinde var olduklarını ifade etmektedir. Çiçek açan ağacın ve ırmağın kendi oldukları haliyle görünmelerini sağlayan ilişkiler bütünü değişince şimdi ve burada böyle görünen varlıktan başka bir varlık kendi olduğu haliyle ortaya çıkacaktır. Ve kendi oldukları haliyle çiçek açan ağaç ve akan ırmaktan ayrılmayan, onların diğer yüzü olan mutlak yokluk da Ueda'nın Nishida felsefesinden aldığı terimlerle tüm bu ilişkiler bütünüün “yeri”dir. Mutlak yokluğun “yeri” altta yatan, değişmez bir temele değil, hiç durmayan, “sonsuz” bir harekete, bir “dipsizliğe” [*mutei* 無抵] işaret etmektedir.²⁸ Tam da bu anlamda Ueda “doğa”yı bir yandan tıpkı kendileri gibi kırmızı açmış çiçekler ve sakince akan ırmak, bir yandan “var olan şeylerin bütünüün ilişkileri”, bir yandan da bu ilişkilerin tamamının içindeki “insanın kendi kendisinin bilincinin ifadesi” olarak tanımlamaktadır.²⁹

286

Benzer şekilde, Batı dillerinde doğayı karşılayan kelimelerin köken anlamında nedensellik bulunmaktadır. İster “içsel bir ilke”, ister “Tabiat Ana”, ister “Tanrı”, isterse “doğa yasaları” olsun “doğa”, varlıkların genel nedenini, ortaya çıkarıp hareket ettiren evrensel bir gücü ifade etmektedir; “doğa” “etkin neden” olarak Tanrıdır ya da “nedensellik yasasının egemen olduğu alandır”.³⁰ Oysa Ueda'nın açıklamalarında *shizen*'in ifade ettiği tıpkı kendisi gibi olma, nedenselliğin ortaya koyduğu düşünümünden önceki bir durumu, düşüncenin ‘nedeniyle’sininin ya da ‘çünkü’sünün sekteye uğratmadığı bir doğrudanlığı dile getirmektedir.³¹ Bununla birlikte Ueda, doğanın kendi kendisine nasılsa öyle olmasında önemli olanın düşünceyi saf dışı etmek değil düşüncenin “başladığı yeri” kavramak olduğunu belirtmektedir. Buna göre doğanın aslında olduğu hali düşünceyle kesilmemiştir, çünkü böyle bir kendi kendine nasılsa öyle olma hali henüz düşünülmemiş olana işaret etmektedir, Ueda'nın Heidegger'den alıntılacağı ifadelerle düşünmeye değil, düşünmenin öncesine aittir, daha önce düşünülmemiş olandır [*das Un-vordenkliche*]. Ama düşünülebilecek olandan ya da daha önce düşünülmüş olandan farklı olarak düşünülmemiş olan düşünceyi ortaya çıkarandır, düşüncenin kaynağıdır. Aynı şekilde, Ueda için *shizen* de

²⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, 168.

²⁸ Ueda, “Mutei to shizen,” 4-19.

²⁹ Ueda, “Shizen no shi to shizen,” 212.

³⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 51; Lovejoy ve Boas, *Primitivism*, 448.

³¹ Ueda, “Truly Beautiful,” 10-18.

örneğin “doğal çevre” [*shizen kankyō*] denildiği zaman kastedilen “doğa”nın ortaya çıktığı “dipsizliği”, aslını, kaynağını [*genshizen* 元自然] ifade etmektedir.³²

Ueda’ya göre bu dipsizliğin, diğer bir deyişle olduğu haliyle nasılsa öyle olan, yalın doğanın, tıpkı kendisi gibi kırmızı açan çiçeklerin, akan ırmakların, sürüklenen bulutların, esen fırtınanın deneyimi Zen Budizmi’nde anlaşıldığı şekliyle “güzelin deneyimine” karşılık gelmektedir. Ueda’nın tanımında güzellik “varlığın saydamlıkla dolup taşması”, “yokluk ve yalınlığın dinamik bir şekilde içi içe geçmesidir”:

“Bir taraftan yalın olanın varlığı öylesine saydam hale gelir ki yokluğa dönüşür, diğer taraftan yokluğa dönüştükçe daha da fazla var olur. Bir taraftan, öylesine saydamdır ki hiçbir şeydir, diğer taraftan varlıkla dolup taşar... Hint Mahayana Budizmi’nin terimleriyle, böylelik (*tathatā*) ‘güzellik’in içine işlemiştir. Bir taraftan, böylelik kavramı boşluğu, *sūnyatā*’yı tanımlar; diğer taraftan böylelik tekrar dipsiz boşluğun içine çekilir. Bir şey aslında güzelden de öte olduğunda güzeldir.”³³

Burada hemen birbiriyle bağlantılı iki soru kendini göstermektedir: Böyle tanımlanan güzelin deneyimi gündelik deneyimden ne şekilde ayrılmaktadır? Benzer şekilde, olduğu haliyle doğanın güzelliği ne anlamda güzelden de ötedir? Bu soruların cevaplanması Ueda’nın doğa felsefesinde olduğu haliyle doğa ve nesnel doğa arasındaki farkı daha belirgin hale getirirken Japon sanatları ve doğa arasındaki ilişkiyi de göz önüne sermektedir.

Olduğu Haliyle Doğanın Güzelliği ve Japon Sanatları

Ueda için olduğu haliyle doğanın güzelliği, herkesin karşılaşılabildiği, alışıldık anlamıyla doğa güzelliğinden farklıdır. Ueda bu farkı vurguladığı bir örnekte Nishida’nın günlüklerinde meditasyon yaparak geçirdiği bütün bir günü anlattığı şu cümleleri alıntılanmaktadır: “Sabah Zen meditasyonu [*zazen*], öğleden sonra Zen meditasyonu, akşam Zen meditasyonu, ay güzel”. Ueda’ya göre gökyüzüne bakan ve orada güzel bir ayla karşılaşan herhangi biri “bugün ay ne kadar güzel” diyebilir, ama Nishida’nın dile getirdiği bundan farklıdır: “O bütün gün Zen meditasyonu yaparak, ben-merkezli düşünmeyle bozulmuş dünyayı arındırmış ve bu şekilde ay onun gözünde güzel olmuştur”.³⁴ Öznenin dışındaki bir nesne olarak görülen doğanın güzelliğinin deneyimlenmesi, herhangi bir şey hissetmeden ayı algılamaktan farklı olsa bile herkesçe paylaşılabilen bir deneyime karşılık gelmektedir. Oysa olduğu haliyle doğanın güzelliği, ancak

³² Ueda, “Truly Beautiful,” 13; “Mutei to shizen,” 4-19; “Shizen no shi to shizen,” 224.

³³ Ueda, “Truly Beautiful,” 3.

³⁴ Ueda, “Seimei to Sei to Inochi,” 41-42.

ulaşılan hakiki benin yokluğunun diğer yüzü olarak açığa çıkmaktadır. Diğer bir deyişle güzel olan gökyüzünde parlayan herkesin gördüğü ay değildir, kendi kendisinin bilincinin boşluğunda [Japoncada boşluk anlamına gelen *kū* [空] aynı zamanda gökyüzü [*sora*] anlamına geldiği için gökyüzünde] kendi kendine nasılsa öyle olan ayın “saydamlıkla dolup taşan” çifte varlığıdır.

Peki sadece nesnel doğanın değil genel olarak tüm gerçekliğin kaynağını oluşturan altta yatan böyle bir dipsizliğin, olduğu haliyle doğanın deneyimlenmesi ne şekilde mümkün olmaktadır? Ueda, bu sorunun cevabını vermek için yine Nishida felsefesine ve onun “saf deneyim” [*junsui keiken*] kavramına başvurmaktadır. “Saf” deneyim düşüncenin henüz “katılmamış” olduğu, benin ve doğanın asıl halinin, ortaya çıktığı “yerin” bir başka ifadesidir. Özne ve nesne ikiliğinin öncesinde olduğu için bu deneyimde “başlangıçta tam olanın doluluğu”, diğer bir deyişle bir ayrılaşmamış olma “anı” bulunmaktadır. Ueda, gerçekliğin zemini olan, özne-nesne ayrımı öncesindeki bu anın çoğunlukla farkında olmadığımızı, işitmek, görmek gibi gündelik deneyimlerimizde bu anı atladığımızı, dolayısıyla aslında daha sonra ortaya çıkan “ben” bir “nesne” gördüm, örneğin “açan kırmızı çiçekler gördüm” aşamasından başladığımızı sandığımızı ve bunun da aracasız bir deneyim olduğunu varsaydığımızı belirtmektedir. Halbuki bu, saf deneyimin “sonucu” ya da “geçmiş”dir. Başka türlü söylenecek olursa benin dışında olduğu düşünülen açan kırmızı çiçekler ya da doğa ve zihin arasındaki ikilik sonradan ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir. Bu anlamda doğanın nesnel varlığı başlı başına bir yanılığın değil; yanılığın bu nesneliliğin başlangıçta yer aldığını var saymaktır. Bununla beraber, Ueda’ya göre gerçekliğin kendi kendine nasılsa öyle olduğu bu anı düşünceyle ya da nesnel olarak kavramak, “özne-nesne çerçevesinden kendi isteğimizle geri çekilmek” olanaklı olmadığı için “deneyimin zeminine ulaşmak için, geriye doğru bir sıçrayışla [*Sprung*], kaynağa [*Ursprung*] dönmenin bir ‘yolunu’ bulmak gerekmektedir”.³⁵

Nishida’nın günlüklerinden verdiği örneğin de işaret ettiği üzere, Ueda’nın çeşitli yazılarında ayrıntılı olarak ele aldığı Zen meditasyonu özne-nesne ayrımının öncesindeki, doğanın kendi kendine nasılsa öyle olduğu ana ulaşmanın yollarından birisidir. Ueda’nın tanımında Japonya’da sanat [*gei*] da insanın dünyayı kendisini merkeze alarak görmenin yarattığı sorunlardan kurtulması için bir “yol” ortaya koymaktadır. Ueda’nın ifadeleriyle: “İnsanlar yalın doğaya geri dönmek için bir Yol (*dō*) izlemek zorundadır. Böyle bir *imitatio naturae* insanlara kendi benizliklerinde, ben karşısında yeni bir özgürlük verecektir.”³⁶ Bu şekilde Ueda’ya göre çay töreni, *ikebana*, mürekkep resmi, *haiku*,

³⁵ Ueda, “Emptiness and Fullness,” 28-29.

³⁶ Ueda, “Truly Beautiful,” 26.

renku, *Nō* tiyatrosu gibi Japon sanatlarında [*geidō*] etkili olan temel prensip boşluk ve kendi kendine nasılsa öyle olan doğanın karşılıklı olarak iç içe geçmesidir. Ueda'nın sözleriyle bunun için "hakikat çifte bir söyleyiş içine ifade edilmelidir ve hakikat, bizzat bu ifadenin hareketi ve yokluğa geri çekilmesidir".³⁷ Bir öz ortaya koyduğu şeklindeki bir çarpıtma ile sonuçlanmamak için yalın doğa derhal kendini yokluk içinde silmek durumundadır. Gerisin geriye, yokluk da kendisini olumsuzlayarak kendi kendisine nasılsa öyle olan doğayı ortaya koymalıdır. Ueda, derhal kendisini olumsuzlayan bu çifte söyleyişin uç bir örneği olarak "çiçekler tıpkı kendileri gibi açıyorlar" ve "açan çiçekler açmıyorlar" sözlerini vermektedir. Buna göre bu iki cümlede "söyleyişin ortaya çıktığı açık alan çınlar. Birbirlerine karşıt bir şekilde söylenen ve birbirleriyle bakışsız bir şekilde uyum sağlayan bu iki cümle birlikte dile getirildiğinde sonsuz yokluğun sesi duyulur".³⁸ Ueda'nın resimden verdiği örnekle Zen çizimlerinde yalın bir doğa vardır ama bu çizimlerde bir diğer temel unsur olarak "resimsel olan, temsili aşan bir imgesizlik içinde gözden kaybolur":

"Bir bütün olarak resmin içinde, kâinatın imgesi tek bir inci tanesinde saydamlaşır. Bir tarafta inci tanesi sonsuz bir açıklıkta gözden kaybolur, diğer tarafta sonsuz açıklık inci tanesinin görüntüsünde somutlaşır. Sonsuz açıklığın hem belirginleşmesi hem de belirginleştiği yer olarak saydam inci tanesi, aynı anda kendi temsil edilebilirliğini kendi saydamlığı içine çekerek yok eder. (...) Bir Zen resmi, bizzat bir resim olma niteliğiyle, çizme ve silme, resmetme ve resmettiğinin üstüne örtü çekme hareketinin canlı bir imgesidir. Bu şekilde Zen resmi görünmeyenden görüne, görünenden görünmeyene gitmeye aracılık eder. Zen resminin bu dinamik niteliğinin önemi imgenin resimsel doğası nedeniyle sahip olduğu güce özgü tehlike düşünüldüğünde açık hale gelir. İmgenin gücü görünmez olanı görünür yapmasıdır ve bu da tıpkı simgeyi simgelenenle karıştırdığımız zaman olduğu gibi imgenin kısıtlaması ve hapsetmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakır".³⁹

Olduğu haliyle doğanın güzelliği, insanın kendi bensizliğine ulaşarak dünyayı kendi benini merkeze alarak kavramasından özgürleşmesidir. Bununla birlikte tek bir resimde ya da şiirde imgenin görünmez olanı görünür yapması onun bir öz olduğu sanısını ortaya çıkarttığında ve bu şekilde onu kısıtladığında ya da hapsettiğinde, insan da gerisin geriye kendisini doğal dünyayı tözselleştiren bir özne olarak görmeye dönecektir. Ueda'nın açıklamasıyla mutlak yokluğun güzelliği, yokluk ve doğa arasındaki salınımda bensizliğe ulaşan insanın bir başkasıyla karşılaşmasıyla tam olarak kendini göstermektedir.

³⁷ *A.g.e.*, 24-26.

³⁸ *A.g.e.*, 25.

³⁹ Shizuteru Ueda, "Ascent and Descent: Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart: Part One," *The Eastern Buddhist* 16, no 1 (1983): 68.

Ueda'nın *renku* [連句, zincirleme dizeler]'yla ilgili çözümlemesi Japon sanatlarında kişiler "arasındaki" boşlukta kendini gösteren olduğu haliyle doğanın güzelliğinin, ama aynı zamanda bu güzelliğin her seferinde kendisini silmesi ve daha da güzel bir şekilde yeniden görünmesi anlamında güzelden de öte olmasının aydınlatıcı bir örneğini ortaya koymaktadır. Japon sanatında uzun bir geçmişe sahip olan *renku* birden çok şairin birlikte yarattıkları bir şiir türüdür. Japon edebiyatının klasik türlerinden olan ve hemen hemen aynı kelime anlamına sahip *renga*'dan [連歌, zincirleme şiirler] gelişen *renku*'da şairler *ba* [場, yer] denilen bir mekânda bir araya gelerek, sırayla dizelerini birleştirirler. İlk şair, beş-yedi-beş hece sayısına sahip bir şiirle başlar. Zaman içinde *haiku*'yu da ortaya çıkaracak olan bu ilk şiirin bulunulan yerin "gerçekliğini", "coğrafi ve mevsimsel özellikleri vb." yansıması beklenmektedir.⁴⁰ Bu ilk şiire ikinci şair yedi-yedi hecelik, üçüncü şair de tekrar beş-yedi-beş hecelik kendi dizelerini eklerler. Bu şekilde toplam otuz altı dizeye ulaşıldığında şiir tamamlanmış olur. Bununla birlikte Ueda, *renku*'da amacın otuz altı dizeden oluşan birleştirilmiş bir şiir ortaya çıkartmak olmadığını, bir sanat yolu olarak *renku*'nun asıl öneminin başka bir yerde yattığını, *renku*'yu ve kişiler arası niteliğini anlamak için biçimsel yapısının çözümlenmesinin gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Ueda'nın sunduğu bu çözümlemeye göre ilk şair kendi başına bir şiir ortaya koyan dizelerini okur ve bu dizeler yazıya geçirilir. İkinci şair bu ilk şiire uygun olmakla birlikte kendi başına bağımsız bir şiir ortaya çıkaracak kendi dizelerini oluşturmak, Ueda'nın deyişiyle iki şiir "arasında", her ikisini de kucaklayan ama birinci şair tarafından ilk şiirde öngörülmemiş olan, diğer bir deyişle beklenmeyen "yeni bir dünya" açığa çıkartmak durumundadır. Sırası geldiğinde üçüncü şair de ikinci şairin dizeleriyle uyumlu ama birinci ve ikinci şiir "arasında" ortaya çıkandan farklı yeni bir dünyayı bu kez ikinci ve kendi dizeleri "arasında" ortaya çıkartmak durumundadır. Bu bakımdan, Ueda'ya göre "*renku*'nun 36 dizesi tek bir temada birleşen, anlam bilimsel bir bütünlük oluşturmak yerine, şairlerin sırayla katıldığı bir 'dünya değiştirme' oyunu sunar. Ve farkı yaratan dizeler arasındaki oyundur. (...) Dizeler arasındaki bu 'boşluk', özgür ve sınırsız bir açıklık ya da yokluktur ve *renku* da yokluğun sonsuz açıklığında oynanan dünya değiştirme olarak tanımlanabilir."⁴²

İlk şiir olduğu haliyle doğanın güzelliğini paylaşır. Bu elbette şairin kendi beninden kurtulmuş olmasını gerektirir. Bununla birlikte bu kendi olduğu haliyle var olanın güzelliği ikinci dizenin sunduğu kendi olduğu haliyle var olanın güzelliğiyle silinmektedir. Bu şekilde bir yandan ilk şair kendi bensizliğiyle yalın doğayı açığa çıkarırken, bir yandan da bu yalın doğanın bir başkasının

⁴⁰ Wikipedia, "Renga," <https://en.wikipedia.org/wiki/Renga>

⁴¹ Ueda, "Truly Beautiful," 26-27.

⁴² *A.g.e.*, 30.

bensizliğinde daha da güzel bir doğa ortaya çıkarmasına tanıklık etmektedir. Bu şekilde şairler ve *renku*'nun dizeleri "arasındaki" boşlukta doğa her seferinde bir kez "daha" ve "daha da" olduğu haliyle ortaya çıkmaktadır. Tam da bu anlamda Ueda'nın tanımında "bir şey aslında güzelden de öte olduğu zaman 'güzel'dir".⁴³ Ve Ueda'ya göre *renku*'da şairler için geçerli olan bu durum okur için de geçerlidir. Ueda'nın sözleriyle bir *renku*'yu takdir edebilmek için "dizeler arasını okumak ve şiiri ortaya çıkaran sürekli yaratıma katılmak gerekir" ve "gerçek okur tıpkı bir besteyi icra ederken yorumlayan bir orkestra şefi gibi *renku*'yu yeniden-yaratır".⁴⁴ Hiç kuşkusuz burada söz konusu olan basitçe serbest bir yorumlama etkinliği değildir, sanatsal yaratımla aynı şekilde, ancak yokluk ve doğa arasındaki salınımda, bensizliğe ulaşan okurun bir başkasıyla karşılaşmasıyla gerçekleşmesi mümkündür.

Sonuç

Ueda'nın doğa, güzellik ve Japon sanatlarıyla ilgili çözümlenmeleri, aralarında kimi farklar olmakla birlikte Kyoto Okulu felsefecilerinin doğa estetiğinin ortak tanımlayıcı niteliklerini belirgin hale getirmektedir. Bu nitelikler sadece doğa güzelliğiyle ilgili değil sanat ve estetikle ilgili belli kabullerin de gözden geçirilmesine götüren sonuçlar ortaya koymaktadır. İlk olarak, sanat sanatçının kendi hakikatine, düşünümünden veya üzerine düşünülmüş olandan önceki ana döndüğü bir yol olarak tanımlanmaktadır. Bu ana ulaşıldığında doğa olduğu haliyle kendini göstermektedir. Buna göre sanatçı ve doğa aynı gerçekliğin iki yüzünü oluşturmaktadır. Bu durumda doğanın görüldüğü sanat yapıtı ve sanatçı arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. Benzer şekilde, sanatsal yaratım da sanatçıyı kendi olduğu haline ulaşmaya götüren yol olduğu için sanatsal yaratım ve sanat yapıtı arasındaki ayrım da ortadan kalkmaktadır. Böyle tanımlandığında sanat yapıtı bir nesne olmadığı gibi sanatsal yaratım da bir yapıtı tasarlama ve üretme etkinliği olarak anlaşılmamaktadır. Aynı nedenle sanat güzelliği ve doğa güzelliği arasındaki ayrım da ortadan kalkmaktadır. Olduğu haliyle doğanın güzelliği olduğu haliyle sanatçının bilincinin, sanatsal yaratma eyleminin ve bunlardan ayrılmayan sanat yapıtının güzelliğidir. Bununla birlikte, bir kez daha vurgulanacak olursa sanat yapıtında görünen doğa "dışarıda, çevremizi saran nesnel bir doğa manzarası" olmadığı gibi sanatçının "içsel durumunu mecazi olarak resmeden ya da ruhun içsel manzarasını yansıtan bir doğa görünümü" de değildir. Olduğu haliyle gerçeklik söz konusu olduğunda içerisi-dışarıyı ayrımı ortadan kalkmaktadır. Böylece, bir tarafta sanat yapıtı ve onu ortaya çıkaran sanatsal yaratım,

⁴³ *A.g.e.*, 36.

⁴⁴ *A.g.e.*, 31.

sanatçının bir nesne veya töz olarak anlaşılan zihnini, belirli bir duygusunu ya da ruh halini dışavurmamaktadır. Diğer tarafta, Japon sanatları olduğu haliyle doğaya ulaşmak için nesnel doğaya yönelmemektedir, doğanın özünü ya da herhangi bir niteliğini yakalamaya çalışmamaktadır, bu anlamda idealleştirilmiş bir doğayı hedeflememektedir; sanatçının kendi hakikatine, nasılsa öyle olduğu haline ulaşmaya çalışmaktadır, herhangi bir belirlenimden önceki halini ortaya koymaktadır. İkinci olarak, sanatın üretimi ve ondan ayrılmayan sanatın alımlanması bireysel bir etkinlik olarak değil insanlar arasında gerçekleştirilen bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır. Bu durum sadece bir yol olarak Japon sanatlarının yapmak isteyen herkese açık olmasını açıklamakla kalmamaktadır. Aynı zamanda Japon sanatlarını yorumlama etkinliğinin bu yola dahil olduğunu ve Japon sanatlarının kişiler arası niteliğini de göstermektedir. Bu şekilde sadece sanatçı ve izleyici arasındaki değil sanatın yaratımı ve takdir edilip tadına varılması arasındaki ayrım da ortadan kalkmaktadır. Son olarak, sanat güzelliği ve doğa güzelliği arasındaki ayrımın teknoloji ve doğa arasındaki ayrımla aynı temele dayandığı düşünüldüğünde, olduğu haliyle doğaya ulaşmanın bir yolu olarak görülen Japon sanatlarının, çevre estetiğindeki doğanın estetik olarak değerlendirilmesi ve çevre estetiğinin içinde bulunulan çevre krizinden kurtulma yolunda ne tür bir çözüm sunabileceği sorularıyla ilgili tartışmalara yapabileceği katkıların temel çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Bu katkıları ele alacak daha kapsamlı bir inceleme, Ueda'nın *shizen*'in farklı anlamalarını bir araya getiren doğa tanımının sadece Kyoto Okulu estetiğinin değil aynı zamanda genel olarak Kyoto Okulu felsefesinin de anahtar kavramını oluşturduğunu göstermeyi sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Berleant, Arnold. "Ideas for an Ecological Aesthetics." İçinde *Aesthetics beyond the Arts*, Farnham, UK & Burlington, VT: Ashgate, 2012. Erişim tarihi: Temmuz 12, 2023, <https://core.ac.uk/download/pdf/159844099.pdf>
- Carlson, Allen. "Environmental Aesthetics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Nisan 9, 2019. Erişim tarihi: Temmuz 26, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/environmental-aesthetics/>
- _____. "The Relationship between Eastern Ecoaesthetics and Western Environmental Aesthetics." *Philosophy East and West*, 67, no 1 (2017): 127.
- İsi, Hasan. "Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Dinî Bir Terim: Ärdöktäg." *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)*, 3, no (2019): 283-290. Erişim Tarihi: Temmuz 27, 2023. <https://doi.org/10.30563/turklad.615632>.
- Kakuan. "The Ten Oxherding Pictures." İçinde *Selected Works of D. T. Suzuki*, Volume 1, editör Richard M. Jaffe, 153-163. Oakland, California: University of California Press, 2015.
- Lovejoy, Arthur O. ve George Boas. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York: Oktagon Books, 1973.
- Ueda, Shizuteru. "Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism." *The Eastern Buddhist* 15, no 1 (1982): 9-37.
- _____. "Ascent and Descent: Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart: Part One." *The Eastern Buddhist* 16, no 1 (1983): 52-73.
- _____. "Die Zenbuddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen." İçinde *Eranos 1984 Yearbook* Volume 53, editörler Rudolf Ritsema, 197-240. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.
- _____. "The Zen Buddhist Experience of the Truly Beautiful." *The Eastern Buddhist* 22, no 1 (1989): 1-36.
- _____. "Seimei to Sei to Inochi." İçinde *Ikiru to iu koto: Keiken to Jikaku*, 28-56. Kyoto: Jinbun Shoin, 1991.
- _____. "The Place of Man in the Noh Play." *The Eastern Buddhist* 25, no 2 (1992): 59-88.
- _____. "Mutei to shizen." *Schelling-Jahrbuch* 6 (1998): 4-19.

GÜZELDEN DE ÖTE: SHIZUTERU UEDA'NIN DOĞA ESTETİĞİ VE JAPON SANATLARI
MORE THAN BEAUTIFUL: SHIZUTERU UEDA'S AESTHETICS OF NATURE AND THE
JAPANESE ARTS
İbrahim Soner ÖZDEMİR

_____. "Shizen no shi to shizen." İçinde *Ueda Shizuteru Shū: Kyokū, Sekai* 9, 211-238. Tokyo: Iwanami Shoten, 2002.

Yılmaz, Hüseyin. *Budist Metafiziği*. Ankara: Hece Yayınları, 2007.

İnternet Kaynakları

The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism. "Tathatā." Erişim Tarihi: Temmuz 27, 2023, <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/T/22>

Wikipedia. "Renga." Erişim tarihi: Temmuz 25, 2023, <https://en.wikipedia.org/wiki/Renga>

BİLİMSEL DEVRİM: ARİSTOTELESÇİ BİLİMDEN MODERN OLANA GEÇİŞİN KISA BİR ÖYKÜSÜ

Ercan SALĞAR*

ÖZ

Birçok düşünür, 17. yüzyıl Batı Avrupa'sında ortaya çıkan bilimsel devrimi, insanlık tarihinin en önemli olaylarından biri olarak değerlendirir. Bilimsel devrim gerek teorik gerekse pratik sonuçları açısından insanlık tarihini derinden etkilemiştir. Bu denli önem arz eden modern bilim ve bilimsel devrim, Batı kültüründe kavramsal, yönetsel, tarihsel ve toplumsal gibi birçok yönleriyle ele alınıp tartışılmıştır. Ne yazık ki ülkemizde bu çapta ve nitelikte çalışmaların olduğu söylenememektedir. Dolayısıyla bu çalışmada bilimsel devrim konusu hem kavramsal hem de tarihsel yönleriyle ele alınıp, tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışıldı. Bu doğrultuda öncelikle bilimsel devrim kavramı analiz edildi, ardından Aristotelesçi bilim ve onun eleştirisine yer verildi ve son olarak da modern bilimin kuruluşu, dönemin bilim adamları nazarında ele alındı. Sonuç olarak modern bilimin öne sürdüğü, doğa tasarımı ve yöntem anlayışının Aristotelesçi bilimden mantıksal ve anlamsal olarak farklı olduğu ve bunun da bilimsel devrim kavramını meşrulaştırdığı ve gerekçelendirdiği söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Bilimsel devrim, modern bilim, Rönesans, Aristotelesçi bilim

SCIENTIFIC REVOLUTION: A SHORT STORY OF THE TRANSITION FROM ARISTOTELIAN SCIENCE TO MODERN

ABSTRACT

Many thinkers consider the scientific revolution that emerged in 17th century Western Europe as one of the most important events in human history. The scientific revolution has deeply affected human history in terms of both theoretical and practical results. Modern science and the scientific revolution, which are of such importance, have been discussed in Western culture with many aspects such as conceptual, methodological, historical and social. Unfortunately, it cannot be said that there are studies of this scale and quality in our country. Therefore, in this study, the subject of scientific revolution was tried to be discussed, introduced and evaluated with both its conceptual and historical aspects. For this purpose, first of all, the concept of scientific revolution was analyzed, then Aristotelian science and its criticism were included, and finally, the establishment of modern science was discussed in the eyes of the scientists of the period. As a result, it can be said that the concept of nature design and method put forward by modern science is logically and semantically different from Aristotelian science, which legitimizes and justifies the concept of scientific revolution.

Key words: Scientific revolution, modern science, Renaissance, Aristotelian science

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: ercan.salgar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-4452-6413

Makalenin geliş tarihi: 01.08.2023
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2023

Submission Date: 01 August 2023
Approval Date: 25 October 2023

Giriş

İnsanlık tarihinin en önemli olaylarından birisi de 17. yüzyıl Batı Avrupası'nda ortaya çıkan bilimsel devrimdir. Fransız tarihçi Alexandre Koyre bu devrimi, Greklerden beri insan aklının başarmış olduğu en köklü değişimlerden birisi olarak nitelerken¹ İngiliz tarihçi Herbert Butterfield ise bunu, Hristiyanlığın doğuşu, Rönesans ve Reform gibi olaylardan daha üstün görmüştür.² Bilimsel devrim kabaca, Aristotelesçi bilimden modern olana süresiz ve kesintili bir geçişin kavramsallaştırılmasıdır. Bu çerçevede devrimi önemli kılan modern bilim ile sonuçlanması, modern bilimi de mühim kılan, insan ve toplum üzerindeki sarsıcı etkileridir.

Modern bilimin ortaya çıkışı, (kabaca günümüzden 300 yıl öncesi kabul edilirse), sanat, din ve felsefe gibi diğer entelektüel faaliyetlere nazaran çok yeni olmasına rağmen, insanlık üzerinde yapmış olduğu değişim ve dönüşümlerin daha radikal ve etkileyici olduğu açık bir olgudur. Modern bilim, teorik yönü ile düşünme biçimimizi, dünya görüşümüzü ve inançlarımızı etkilerken, pratik yönü (teknolojik uygulamalar) ile de yaşam biçimimizi, bireysel ve toplumsal ilişkilerimizi değiştirmekte, yönlendirmekte ve biçimlendirmektedir. Modern bilimin sonuçları, teorik açıdan geçmişte sahip olduğumuz birçok düşünce, inanç ve değer yargısının geçerliliğini yitirmesine ve hatta değişmesine yol açtığı gibi, pratik yaşam açısından da insan yaşamını çevreleyen birçok araç ve gerecin değişmesine yol açar.

Bu denli önem arz eden modern bilim ve bilimsel devrim, Batı kültüründe kavramsal, yöntemsel, tarihsel ve toplumsal gibi birçok yönleriyle ele alınıp tartışılmıştır. Ne yazık ki ülkemizde bu çapta ve nitelikte çalışmaların olduğu söylenememektedir. Dolayısıyla çalışmamızdaki temel amaç, bilimsel devrim konusunu hem kavramsal hem de tarihsel yönleriyle ele alıp, tanıtmak ve değerlendirmek olmuştur.

Değindiği üzere, bilimsel devrim, kendini modern bilim ile açığa çıkarmaktadır. Modern bilim de geniş anlamda Aristotelesçi bilimin eleştirilmesi ve yadsınmasına binaen kendini tesis ettiği için çalışmamızın seyri şu şekilde olmuştur. Öncelikle "bilimsel devrim" kavramı, tarihsel ve semantik yönleriyle analiz edilmiş, daha sonra tarihsel süreç içerisinde Aristotelesçi bilim ve bu bilim anlayışının eleştiri ve yadsınma süreci ortaya konulmuş ve nihayetinde modern

¹ A. Koyre, *Bilim ve Devrim Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006, 13.

² Herbert Butterfield, *The Origin of Modern Science 1300-1800*, New York: Free Press, 1965, 7.

bilimin oluşumuna katkı sağlayan etkenlerle birlikte modern bilimin temsilcileri anlatılarak, bir değerlendirmeye gidilmiştir.

1. “Bilimsel Devrim” Kavramı

Bilimsel devrim fikrinin entelektüel camiada yaygınlaşmasına ve benimsenmesine yol açan en etkili düşünür, şüphesiz Thomas S. Kuhn olmuştur. Kuhn, 1962 yılında yayınladığı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde tarihsel süreç içerisinde bilimin, devrimsel bir şekilde değiştiğini ve geliştiğini ileri sürer.³ Kuhn bu eserinde devrimsel nitelikteki değişime 17. yüzyılda ortaya çıkan modern bilimi örnek vermenin yanında, 19. ve 20. yüzyıllarda da bilimde devrimsel değişikliklerin olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle Kuhn, bilimsel devrim kavramı ile bilim tarihinin bütün kesitlerini açıklamak ister. Buna karşın bazı düşünürler ise bilimsel devrim kavramı ile bilim tarihinin belirli bir kesitini, yani 17.yüzyılda ortaya çıkan modern bilimi kastederler.⁴ Biz de çalışmamızda bilimsel devrim teriminin anlamını, daha çok bu ikinci görüş ekseninde, yani bilim tarihinin belirli bir kesitini (17. yüzyıl modern bilimi) dikkate alarak analiz etmeye çalışacağız.

Literatürde bilimsel devrim terimini, modern bilimin oluşumunu açıklamak için ilk kullanan (1939) düşünürün, A. Koyre olduğu bilinmektedir.⁵ Koyre, yaptığı araştırmalara dayanarak, 17. yüzyıl Batı Avrupa tarihinde gerçekleşen bilimsel değişimin, devrimsel nitelikte olduğunu, yani eski bilim (Aristotelesçi bilim) ile hiçbir bağlantısı olmayan radikal bir değişim olduğunu ileri sürer.⁶ Benzer bağlamda bilimsel devrim terimini kullanan diğer bir düşünür ise Herbert Butterfield olur. Butterfield 1949 yılında yayınladığı *The Origin of Modern Science* adlı eserinde 17. yüzyıl Batı Avrupa’sında radikal bir değişime tekabül eden modern bilimi, bilimsel devrim olarak tanımlar.⁷

Butterfield ile bilimsel devrim fikri özellikle de İngiliz entelektüelleri arasında yaygınlık kazanır. Fakat değinildiği üzere, bilimsel devrim kavramının geniş kitleler üzerindeki asıl etkisi, T. Kuhn ile olur. Bilindiği kadarıyla, Kuhn’un

³ Detaylı bilgi için bkz. T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları. 2008.

⁴ F. Cohen, *The Scientific Revolution (A Historiographical Inquiry)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, 22,122.

⁵ S. Shapin, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalı, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, 12-13.

⁶ A.Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000, 44-45.

⁷ Herbert Butterfield, *The Origin of Modern Science 1300-1800*, New York: Free Pres, 1965, 7.

Bilimsel Devrimlerin Yapısı adlı eseri, yayınlandığı tarihten (1962) itibaren, yirmi dört dile çevrilir, bir buçuk milyonun üzerinde satış rekoruna ulaşır ve sosyal bilimlerde en fazla atıf alan eser unvanını elde eder.⁸

Kuhn bu etki ile bilim camiasına hem modern bilimin oluşumunun hem de bilim tarihinin birçok kesitinin devrimsel bir şekilde değiştiğini ve geliştiğini bildirir. Ne var ki Kuhn'un söz konusu eserinin yayınlanmasından sonra bilim camiasında, onun bahsettiği şekilde bir devrimin olup-olmadığı savı, ciddi bir şekilde incelenir ve tartışılır.

Her şeyden önce araştırmacılar, 17. yüzyıl Batı Avrupa'sında "devrim" teriminin anlamının, Koyre ve Kuhn gibi düşünürlerin bahsettiği şekilde kullanılmadığını öne sürerler.⁹ Koyre ve Kuhn geleneği, "devrim" terimini, düşünce sistemi, ideoloji ve siyaset gibi alanlarda eskisinin devamı olmayan köklü değişimler olarak tanımlamışlardı. Bu çerçevede onlar açısından bilimsel devrim, eski bilimden (Aristotelesçi bilimden) modern bilime süresiz bir geçişi işaret eder. Oysa Batı kültüründe İlkçağ'dan erken modern döneme kadar "devrim" teriminin anlamı, belirli aralıklarla kendini tekrarlayan devrim olarak biliniyordu.¹⁰ Devrim terimi özellikle de erken modern dönemde daha çok gök cisimlerinin düzenli döngüsel hareketine tekabül edecek şekilde kullanılmaktaydı. Hatta Kopernik 1543 yılında devrimsel nitelikte eserinin (*De revolutionibus orbium coelestium*) başlığında "revolution" terimini bu anlamda kullanır.¹¹

Devrim teriminin bu kullanımının 17. yüzyıl düşünürlerinde de sürdürüldüğü görülür. B. Cohen'in aktardığına göre, Galileo, Kepler, Harvey ve Gilbert gibi bilim adamları yaptıkları çalışmaların "yeni" olduğunun farkında olmalarına rağmen bunun "devrim" olduğundan bahsetmemişlerdir. Cohen, devrim teriminin modern anlama yakın kullanımının, ilk kez 18. yüzyılın başlarında Fontenelle tarafından matematik alanında ifade edildiğini belirtir. Fontenelle, Newton ve Leibniz tarafından calculus'un öne sürülmesini matematikte bir devrim olarak değerlendirmiştir.¹² Aydınlanma düşünürleri daha sonradan, bir "yenilik" anlamına gelen devrim teriminin bu anlamını, Kopernik için de kullanırlar. Örneğin Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinde epistemoloji alanında yapmış olduğu yeniliği, Kopernik devrimine benzetir.¹³

⁸ T. Nickles, *Thomas Kuhn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 1.

⁹ Shapin, *Bilimsel Devrim*, 2008, D. Wootton, *Bilimin İcadı*, çev. Nurettin El Hüseyini, İstanbul: YKY, 2019.

¹⁰ Shapin, *Bilimsel Devrim*, 13.

¹¹ I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, USA: Harvard University Press, 2001, 5-6.

¹² Cohen, *Revolution in Science*, 85-90.

¹³ Aktaran, F. Cohen, *The Scientific Revolution (A Historiographical Inquiry)*, 25-26.

Kant böylelikle devrim terimini olumlu anlamda daha önce olmayan yepyeni bir fikrin ortaya çıkması ile eşleştirir.

Bu bilgiler çerçevesinde “devrim” teriminin 18. yüzyılda anlam içeriğinde bir değişim ve dönüşümün olduğu aşıkardır. 16. ve 17. yüzyıllarda kendinin tekrarlayan döngüsel bir hareket anlamında kullanılan “devrim” terimi, 18. yüzyılda, doğrusal boyutta tek yönlü değişime ve bu değişimin de eskide olmayan yepyeni iyiye doğru olduğu anlamına dönüşür. Böylece eskisiyle bağdaşmayan ve radikal bir değişime tekabül eden “devrim” (revolution) teriminin 16. ve 17. yüzyıllarda kullanılmadığı açıktır. Dolayısıyla da Koyre ve Kuhn gibi düşünürlerin de bu süreci “bilimsel devrim” terimi ile değerlendirmeleri tartışmalı bir hale gelir.

Son dönemlerde Wittgeinsteinçi görüşlerden etkilenen S. Shapin ve D. Wootton gibi bilim tarihçileri, dil, varlık ve düşünce arasındaki sıkı bir ilişki olduğu varsayımından yola çıkarak, dildeki değişimin düşünce ve varlık alanına da sirayet ettiğini söylerler.¹⁴ Dolayısıyla da bu düşünürler açısından eğer 17. yüzyıl Batı düşüncesinde bir devrim olmuşsa, o dönemde kullanılan devrim teriminin anlamının, süreksizliğe tekabül eden köklü değişim olması gerekir. Nitekim Amerikalı bilim tarihçi, Shapin bu tez ve argümanlara dayanarak 1996 yılında yayınladığı *Bilimsel Devrim* adlı eserinde, 17. yüzyılda radikal bir değişime tekabül eden bir devrimin olmadığını ileri sürer. Ona göre, bilimsel devrim, 17. yüzyılda olmayan, fakat tarihçilerin o döneme yüklediği bir anlamdan başka bir şey değildir.¹⁵

Öte yandan 17. yüzyıl düşünürlerinin “devrim” terimini dönemleri itibariyle kullanmamış olmaları, onların bu süreçte hiçbir yenilik yapmadıkları anlamına da gelmemelidir. Diğer bir deyişle, 17. yüzyıl düşünürlerinin dağarcıklarında “devrim” sözcüğünün olmaması, onların bilgiyi sabit ve değişmez bir şey olarak düşünmeye mecbur oldukları anlamına gelmez.¹⁶ Nitekim 16. ve 17. yüzyıllarda birçok bilim adamı yaptığı işin “yeni” olduğunun ve bunun eski olanlardan farklı olduğunun bilincindeydi. Bunun en bariz göstergesi de söz konusu düşünürlerin eserlerine yeni anlamına gelen “nova” sıfatını eklemeleriydi. Bunlardan en bilindik olanları, F. Bacon’ın (1561-1626) *Novum Organum (Yeni Organon)*, J. Kepler’in (1571-1630) *Astronomia Nova (Yeni Astronomi)* ve G. Galileo’nun (1564-1642) *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche*

¹⁴ Shapin, *Bilimsel Devrim*, 2008, Wootton, *Bilimin İcadı*, 2019.

¹⁵ Shapin, *Bilimsel Devrim*, 13-14.

¹⁶ Wootton, *Bilimin İcadı*, 47.

Interno a Due Nuove Scienza (kısaca: *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar*) adlı çalışmalarındır.¹⁷

Bu bilgiler çerçevesinde 17. yüzyıl entelektüellerinin düşüncesinde bir yeniliğin olduğu ve bunun da bilincinde oldukları açıktır. Fakat Birçok tarihçi, bu yeniliğin nasıl olduğu hususunda anlaşılmazken sonuç olarak ortaya çıkan değişimin devrimsel karakterde olduğunu kabul ederler.¹⁸ Buna göre, “yeni” sıfatı ile XVII. yüzyıl Batı Avrupası’nda, doğaya ve evrene ilişkin yeni bir kavrayış ve yeni bir yöntem dayalı bilgi elde etme süreci ile kastedilirken, devrim terimi ile de bu yeni doğa ve yöntem anlayışının eskisinden tamamıyla farklı olduğunu, yani eskisinin devamı olmadığı belirtilir.

2. Bilimsel Devrim: Aristotelesçi Bilimin Eleştirisi ve Yadsınması

Bahsedildiği üzere bilimsel devrim, eski bilim anlayışından yeniye geçişin ve değişimin kavramsallaştırılmasıydı. Burada eski bilim ile kastedilen Aristotelesçi bilimdir. Dolayısıyla bilimsel devrimi, Aristotelesçi bilim anlayışının eleştirisi, yadsınması ve akabinde modern bir bilim anlayışının ortaya konulması olarak da tanımlamak mümkündür. Böylelikle bilimsel devrim kavramının oluşum ve gelişim serüvenini yeterli bir şekilde kavrayabilmek için öncelikle Aristotelesçi bilim anlayışını, ardından bu bilim anlayışının tarihsel süreç içerisindeki eleştiri ve yadsınma süreçlerini ortaya koymak doğru olacaktır.

2.1. Aristotelesçi Bilim

Aristoteles’in bilim anlayışının çekirdeğini doğa tasarımı oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, Aristoteles’in bilim anlayışı, onun doğa tasarımı ile karakterize olmaktadır. Nitekim modern dönemde bilimsel devrim de bu doğa tasarımının eleştirilip, yadsınması ile ortaya çıktığı için öncelikle bu konudan bahsetmek doğru olacaktır.

2.1.1. Doğa (Physis) Tasarımı

Aristoteles, doğa (physis) kavramını çok geniş anlamda kullanır. Ona göre doğa, insan müdahalesi dışında kendiliğinden oluş, bozulmuş ve değişime tabi olan

¹⁷ Wootton, *Bilimin İcadı*, 48.

¹⁸ Wilbur Applebaum, *The Scientific Revolution and The Foundations of Modern Science*, London: Greenwood Press, 2005, xvi.

varlıkların hem ilkesi hem de bütünüdür.¹⁹ Aristoteles açısından bu anlamda doğa, merkezinde Yer'in bulunduğu iç içe geçmiş kürelerden oluşur.²⁰ Bu kürelerin iç merkezinde, hareketsiz Yer ve içten dışa doğru sırasıyla Ay, Merkür Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn ve Sabit Yıldızları taşıyan küreler bulunur.²¹ Gezegenler ve yıldızlar ise bu kürelere çakılıdır ve bunlar sayesinde hareket ederler.

Aristoteles'e göre, doğanın bu görünümünde her bir kürenin hareketi bir dıştaki küre tarafından belirlenir. Kürelerin son halkası sabit yıldızlar küresi, yani ilk hareket ettirici küre olduğu için bu kürenin hareketi de kendinde bulunan bir hareket olacaktır. Aristoteles, ilk hareket ettirici küreyi, salt form, yani Tanrı olarak tanımlar. Bu küre, hareket etmeyen, fakat ilk hareket ettiren küredir (ou kinoumenon kinei).²² Tanrı'nın buradaki ilk hareketi, fiziksel ve mekanik bir etki değil de düşünülenin düşünen de bıraktığı tinsel, ereksel bir etkidir. Bu da Aristoteles'in Tanrı, doğa ilişkisini anlamada önemlidir.

Aristoteles doğanın, tamamıyla homojen bir yapıda olmadığını, yani doğanın bütünü'nün aynı madde ve elementlerden oluşmadığını belirtir. Ona göre doğa, Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere iki farklı bölgeye ayrılır. Yer'den Ay'a kadar olan kısım Ay-altı, Ay'dan sabit yıldızlar küresine olan kısım ise Ay-üstü olarak adlandırılır. Ay-altı doğadaki varlıklar, dört temel elementten (toprak, su, hava, ateş) oluştuğu için burada kendiliğinden oluş, yok oluş, hareket ve değişim yaşanır. Buna karşın Ay-üstü doğa, mükemmel bir madde olan "eterden" (aitheros) oluştuğu için burada "oluş" ve "bozuluş" söz konusu değildir. Burada sadece özsel değişime yol açmayan düzgün dairesel hareketler, Aristoteles'in deyimiyle sadece yer değiştirmeler mevcuttur.²³

Böylelikle Aristoteles'e göre bilimin konusu olan doğanın (physis), zamanda sonsuz, mekânsal olarak sınırlı, heterojen, hiyerarşik, ereksel ve niteliksel özelliklere sahip tikel, bireysel varlıkların bütünü olduğu söylenebilir. Aristoteles'e göre, bu doğada (physis) bulunan tikel varlıklar oluş, bozuluş ve değişime tabi iken, tikellere içkin olan, yani tikellerin bünyelerinde bulunan özler/tümeller (ousia) evrensel ve değişmeyen bir karaktere sahiptir. Bilimin

¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 2001, 192,10-15.

²⁰ Aristoteles de Pythagorasçılar gibi küre şeklinin mükemmel olduğunu dolayısıyla da ezeli olan gökcisimlerinin küre şeklinde olması gerektiği fikrini paylaşır. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997, 286a-287b, 5-15.

²¹ D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2011, 157-158.

²² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1072b, 10; 1073a.

²³ Aristoteles, *Fizik*, 260b-25.

amacı da bu bireysel ve duyuşal nesnelere değişim nedenlerini ortaya çıkararak, öz bilgisine, yani evrensel, değişmeyen, kesin bilgiye ulaşmaktır.

Aristoteles'e göre ister doğal ister yapay olsun bir varlığın oluş, bozuluş ve değişimi dört nedene bağlıdır. Bunlar maddi, formel, etken ve ereksel nedenlerdir. Aristoteles daha sonra, ereksel ve etken nedenlerin de formel nedene indirgenebileceğini, dolayısıyla da bu dört nedenin maddi ve formel neden olmak üzere iki neden çerçevesinde ele alınabileceğini belirtmiştir.²⁴ Fakat Aristoteles bu nedenler arasında formel olana yani, ereksel içerikli formel olana daha ayrı bir önem verir. Çünkü bu nedenler, varlığa ilişkin özün (ousia) bilgisini, yani Aristoteles'in bilim ideali olan evrensel, değişmeyen ve zorunlu niteliklere sahip bilgiyi vermektedirler.²⁵

Aristoteles'in evrensel ve değişmeyen bilgi ideali çerçevesinde formel ve ereksel nedenlere öncelik vermesi, onun yöntem anlayışını da biçimlendirir. Aristoteles'e göre bilimsel araştırma, tümevarım (yun. epagoge, lat. inductio) ve tümdengelim (yun. syllogismos, lat. deductio, arap. kıyas) olmak üzere iki aşamada gerçekleşir.²⁶ Tümevarım yöntemi ile tikellerin, duyu bilgisinden hareketle genel açıklayıcı ilkeler elde edilir. Başka bir deyişle, bu yöntemle tikellere ilişkin tümel bilgi ya da öz (ousia) bilgisi keşfedilir. Tümdengelim ile de bu ve benzer fenomenlerin neden öyle oldukları zorunlu bir şekilde gösterilmeye (demonstrate) çalışılır.²⁷

Aristoteles bu yöntem prosedürünün tümevarım aşamasında, öz bilgisini açığa çıkartmak için fenomenleri formel nedenler üzerinden inceler. Örneğin, birkaç taşın yere düşmesini gözlemleyerek, bunların ağır olduğu ve toprak elementini içerdiği için düştüklerini söylemek formel neden üzerinden, yani nitelikler üzerinden bir açıklama yapmaktır. Formel neden de aynı zamanda cismin özsel bilgisini vermektedir. Oysa modern dönemde bilimsel açıklama mekanik, etken neden çerçevesinde niceliksel olacaktır.

Aristoteles için bilimsel yöntem izleğinin ikinci aşaması olan tümdengelim (kıyas), tümevarıma nazaran daha önemli ve değerlidir. Bunun iki önemli gerekçesi bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Aristoteles'in ontoloji anlayışı gereği her varlığın kendine özgü bir formunun ve özünün olduğu ön kabulü, sürekli bir gözlem yapmayı gereksiz kılar. Diğeri ise Aristoteles için ideal bilginin, genel, doğru ve zorunlu niteliklere sahip kavramsal bilgi olmasıdır. Ve bunu da ancak

²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 198a- 25.

²⁵ Ross, *Aristoteles*, 271-272.

²⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005, I. Kitap.

²⁷ Ross, *Aristoteles*, 88.

kıyas yöntemi açığa çıkartmaktadır. Aristoteles bu nedenle *Analitikler* adlı eserinde kıyas tür ve çeşitleri üzerinde ciddi bir şekilde durmuştur.

2.2. Aristoteles'ten Sonra Bilim

Aristoteles'in bilim anlayışı kapsamlı, dizgesel, açıklayıcı, eğitici ve öğretici olması gibi sebeplerden dolayı kendisinden sonra Geç Antik Çağ'da, Orta çağ İslam ve Hristiyan medeniyetlerinde ve Rönesans'ta birçok filozof ve akım tarafından hep yararlanılması gereken bir otorite olur.²⁸ Fakat Aristotelesçi bilim, zamanla bir taraftan yararlanılması gereken bir otorite olurken diğer taraftan da birtakım engeller, problemler çıkaran odak haline gelir. Nitekim bu problemler ve buna ilişkin geliştirilmeye çalışan yanıtlar da bilimsel devrime giden yolu hazırlar.

Aristoteles bilim tasarımı ortaya koyduktan sonra takipçileri ve eleştirilenleri tarafından bazı anlaşılmayan hususların ve problemlerin olduğu fark edilir. Bu problemler, bilhassa Aristoteles'in doğa felsefesinden kaynaklanmaktaydı. Örneğin Aristoteles, fırlatılan nesnelere hareketini açıklamak için kuvvetin havaya aktarılmasıyla gerçekleştiğini belirtmişti. Oysa Aristoteles bir taraftan da hareketin sonlanması için havanın bir direnç görevi yaptığını söylemişti. Bu bağlamda havanın aynı anda bu iki zıt işleve sahip olması, hareket açısından açık bir çelişkidir. Aristoteles fiziğinde bu problem ile boşlukta hızın sonsuz olup-olmayacağı, kuvvet, hız ve direnç arasındaki niceliksel ilişkiler gibi muğlak hususlar, Geç Antikçağ, Orta çağ İslam ve Hristiyan medeniyetlerindeki birçok filozofu meşgul ederek, Rönesans'a intikal eder.²⁹

Diğer bir problem de astronomi alanından gelmekteydi. Aristoteles, gezegenlerin hareketlerini açıklamak için merkezinde Yer bulunan ortak merkezli küreler sistemini ileri sürmüştü. Fakat bu sistem, Ay ve Güneşin, Yer'e yaklaşım uzaklaşmaları ve bazen hızlı bazen yavaş hareket etmeleri gibi hususları tam açıklayamamıştı. M.S. 2. yüzyıl dolaylarında İskenderiyeli matematikçi Batlamyus (Ptolemaios) *Almagest* adlı eserinde birtakım fikirler (eksantrik ve episkl düzeneklerini) geliştirerek, bu sorunu matematiksel olarak belirli bir düzeyde açıklığa kavuşturur. Fakat daha sonradan İslam filozoflarının da fark edeceği gibi Batlamyus, bir taraftan gökcisimlerini matematiksel olarak

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3 (Aristoteles)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 34-35.

²⁹ Edward Grant, *Orta çağda Fizik Bilimleri*, çev. Aykut Göker, Ankara: Verso Yayınları, 1986, 48-49.

açıklarken diğer taraftan Aristoteles fiziğini ihlal eder.³⁰ Bu noktadan sonra gerek orta çağ İslam gerekse Hristiyan kültürlerinde birçok düşünür, bu aykırılığı gidermek ve gök cisimlerinin hareketlerini açıklığa kavuşturmak için yoğun çalışmalar yürütürler. Söylenene göre, Koperniğe gelinceye kadar gök cisimlerinin düzensiz hareketlerini açıklamak için eklenen küre sayısı seksenin üzerinde olur, ne var ki yine de düzensizlikler tam olarak giderilemez.³¹

Öte yandan Aristotelesçi doğa felsefesini özellikle de Müslüman ve Hristiyan düşünürler açısından problemleri gösteren daha önemli hususlar vardı. Aristoteles için Tanrı (ou kinoumenon kinei) ve ruh (psykhe) gibi kavramlar doğal oluş ve değişimleri açıklamak için ileri sürülen doğal kavramlardı. Dolayısıyla Aristoteles bu doğrultuda, Tanrı'nın hareket etmeyen ilk hareket ettirici, ruhun (psykhe) ölümlü ve doğanın da (physis) zamanda ezeli olduğu gibi savları ileri sürmüştü. Aristoteles'in doğa felsefesi bağlamında ileri sürmüş olduğu bu savlar, orta çağ İslam ve Hristiyan kültürlerinde ciddi sorunlar ortaya çıkararak çeşitli ayrışmalara ve kovuşturmalara yol açar. Akabinde bu miras, Rönesans'a da gelerek benzer tartışmaların fitilini ateşler.

304

2.3. Rönesans: Aristotelesçi Bilimin Eleştirisi ve Yadsınması

Aristotelesçi bilim, Geç Antik Çağ'dan Orta Çağ sonlarına kadar neredeyse bütün yönleriyle benimsenerek kabul edilir. Bu süreçte Aristotelesçi doğa felsefesine yapılan eleştiriler de daha çok yapıcı nitelikte olur. Oysa Rönesans'a gelindiğinde artık Aristotelesçi felsefeye yıkıcı eleştirilerin yöneltildiği görülür. Fakat bu eleştirilere rağmen Aristotelesçiliğin Rönesans'ta tamamen ortadan kalktığı da söylenemez. Hatta bazı düşünürlerin belirttiği üzere, Aristoteles felsefesi, Rönesans'ta Aristotelesçi veya Aristotelesçilik (peripatetikler) gibi adlar altında daha önce hiç olmadığı kadar çeşitlilik ve farklılık gösterir.³²

Rönesans'ta Aristotelesçi bilime yıkıcı nitelikte eleştirilerin yöneltilmesinin iki temel gerekçesi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi, bahsedildiği üzere Aristotelesçi bilimin hem kendi içerisinden türettiği hem de İslam ve Hristiyan inançları açısından algılanan problemlerdi. Bu problemler, Rönesans Avrupa'sına da intikal ederek düşünürlerin gündemini işgal eder. Nitekim Rönesans'ta bu problemleri aşmaya yönelik çabalar da farklı nitelikte

³⁰ George Saliba *İslam Bilim ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, çev. Günseli Aksoy, İstanbul: Butik Yayınları, 2008, 151.

³¹ Herbert Dingle, "Kopernik ve Gezegenler", *Bilim Felsefesi* içinde, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2011, 178.

³² E. Grant, "Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy", *History of Science*, Vol 25, Issue 4, 1987, 343.

doğa tasarımlarının ortaya çıkmasına ve akabinde modern bilime giden yolu açar. Aristotelesçi bilime yönelik yıkıcı eleştirileri pekiştiren daha önemli gerekçe ise Rönesans'ta gelişen doğaya ve deneysel bilgiye olan ilgi ve önemdir. Şimdi bu konuya değinelim.

2.3.1. Doğaya Yönelim: Duyusal, Deneysel Bilginin Önem Kazanması

Rönesans'ın en karakteristik özelliklerinden birisi de doğaya ve deneysel bilgiye olan bakış açısının değişmesidir. Bu dönemde doğaya ilgi ve yönelim artar ve akabinde duyusal ve deneysel bilgi de önem kazanır. Elbette bu husus, Rönesans'ta bir anda olmamıştır, özellikle de orta çağ sonlarında tümeller tartışması bağlamında ortaya çıkan nominalist akımın bu hususta önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Aristoteles ve orta çağdaki takipçileri için asıl bilginin konusu, tikel, duyusal bireysel nesnelere değil de tümel ve kavramsal olandır. Gerçi Aristoteles, bilimsel izlenesinde belirli bir düzeyde tikel, bireysel ve duyusal varlıklara önem vermişti. Fakat bunu, orta çağ Hristiyan düşünürleri için söyleyememekteyiz. Çünkü bu anlayışta "doğa", araştırılması ve incelenmesi gereken bir saha olarak dikkate alınmamaktaydı. Hristiyanlığın telkin ettiği anlayışa göre, "doğa kötüydü ve eninde sonunda geçiciydi. Doğuştan günahkâr olan insan, ancak dünyanın nimetlerinden elini eteğini çekerse ve sonsuz ruh âlemine layık olmaya çabalarsa, ölümsüzlüğün mutluluğuna erebilirdi."³³ Ne var ki bu bakış açısının, Orta çağ sonlarına doğru nominalist akım öncülüğünde kırıldığı görülür.

Fransız düşünür Roscelinus ile başlayan ve Ockhamlı William ile olgun formuna ulaşan nominalist hareket açısından gerçekten var olanlar, "şu" diye gösterilen tikel, bireysel ve duyusal nesnelere. Tümel dediğimiz şeyler, aslında birbirlerine benzeyen nesnelere soyutlanarak elde edilen dilsel düzeydeki adlardır (nomen'lerdir). Nominalistler böylelikle tikel, bireysel ve duyusal nesnelere ancak bilgi konusu olabileceklerini ve bunun yönteminin de gözlem ve deney olabileceğini ima etmişlerdir.³⁴ Orta çağ sonlarına doğru bazı dışsal faktörlerin de etkisiyle Ockhamlı William ve takipçilerinin, yani nominalist akımın görüşleri, eğitim-öğretim kurumlarına yayılarak daha başat bir konuma geçer. Nominalist fikirlerin başat konuma geçmesi, bir yandan Aristotelesçi doğa

³³ Grant, *Orta çağda Fizik Bilimleri*, 2.

³⁴ Işıl Bayar, "Ockhamlı William'in Epistemolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 18, sayı.1, 165-186.

felsefesini zedelerken, diğer yandan ampirist akımın ve modern doğa bilimlerinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik zeminini hazırlar.³⁵

Rönesans'a gelindiğinde ilk etapta doğaya estetik açıdan bir yönelimin olduğu görülür. Ünlü tarihçi J. Burckhart'a göre, Rönesans'ta ilk kez İtalyanlar öncülüğünde doğaya estetik açıdan bir yönelim olur. Onun deyişiyle "Modern uluslar arasında ilk kez İtalyanlar, doğa manzarasını güzel bir nesne olarak dikkate almışlardır."³⁶ Doğaya bu türden bir bakış açısının, yani seyredilen bir doğa manzarasının insan ruhu üzerinde olumlu etkiler bıraktığı düşüncesini, ilk olarak Şair Dante'de görmekteyiz. Daha sonradan bu bakış açısı, hümanistlerin lideri Petrarca tarafından da benimsenerek, daha geniş çevrelere tanıtılır. Petrarca'da doğal manzaraların insan ruhunda olumlu emareler uyandırdığını belirterek, ruhunu olgunlaştırmak adına güzel manzaraların peşine düşer.³⁷

Dante ve Petrarca ile başlayan bu doğa ilgisi, özünde estetik bir bakışı ve ilk etapta sanatçının ilgi alanıyla sınırlıydı. Diğer bir deyişle, onlar açısından doğa, bir sanat ölçütü ve sanatçının ilham kaynağıydı. Ne var ki bu ilgi ve kaynak, zamanla doğa bilimlerine evrilir. Rönesans da "sanatçı" ve "bilim adamı" ayrımı çok belirgin olmamasına rağmen Leonardo Da Vinci gibi her iki alana da eğilimli olan düşünürlerin, zamanla doğayı bilimsel olarak incelemeleri kaçınılmaz olur. Böylelikle sanatçı açısından ilgi nesnesi olan doğa, zamanla bilim adamlarının da ilgisine girerek, bilimsel çalışmaların konusu olur.³⁸

Rönesans'ta doğaya yönelimi, ilgiyi ve önemi arttıran en önemli olaylardan birisi, şüphesiz coğrafi keşiflerdir. Hatta coğrafi keşiflerin doğa bilimlerinin gelişimi açısından sanatsal olandan daha etkili olduğu söylenebilir. Coğrafi keşifler, çıkış itibarıyla ticari ve ekonomi maksatlı olmasına rağmen sonuçları açısından bir zihniyet dönüşümüne yol açar. Hatta birçok düşünürün belirttiği üzere, coğrafi keşiflerden önce Rönesans entelektüellerinin amacı, yeni bilgiler elde etmekten ziyade Antik literatüre ait bilgileri tekrardan geri kazanmaktı. Fakat keşiflerle birlikte klasik coğrafyanın yanlış olduğunun fark edilmesinden sonra artık Antik düşünürlerin görüşlerine şüpheyle yaklaşılmış ve bunlar sorgulanmıştır.³⁹ Örneğin, keşiflerden önce Aristotelesçiler (Alessandro Achillini gibi Latin İbn Rüşdcüler), Ekvator bölgesinin aşırı sıcak

³⁵ A.C. Crombie, *Augustinus to Galileo The History of Science*, Harward: Harward University Press, 1953, 230-231.

³⁶ J. Burckhart, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: Okuyanüs Yayınları, 2018, 328.

³⁷ Burckhart, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, 330-333.

³⁸ Paul O. Kristeller, *Studies In Renaissance Thought And Letters*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura Press, 1984, 581.

³⁹ David Wootton, *Bilimin İcadı*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY, 2019, 81.

olması sebebiyle orada bir yaşamın olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdi. Oysa İspanyol ve Portekizlilerin deniz seferleri sonucunda Ekvator bölgesinde ve tropikal kuşakta insanların yaşadığı gözlemlenmiştir. Hatta bu hususa ilişkin en erken bilgi de 1548 yılında kardinal Gasparo Contarini tarafından yazılan bir eser ile belirtilmiştir.⁴⁰ Benzer şekilde Orta çağ kültüründe dünyanın Avrupa, Asya ve Afrika olmak üzere, üç kıtadan oluştuğuna ve merkezinde de Kudüs'ün bulunduğu inanılmaktaydı.⁴¹ Bu bir anlamda Hristiyan dininin öngördüğü bir tasarımdı. Ne var ki 1492 yılında Amerika kıtasının keşfiyle birlikte bu görüş yanlışlanmış olur.

Rönesans'ta yeni kıta ve bölgelerin keşfiyle birlikte farklı medeniyetlerin, kültürlerin, madenlerin, bitkilerin ve canlıların bilinmesi, Rönesans insanına iki temel görüş kazandırır. Bunlardan birincisi, o dönemlerde otorite olarak kabul edilen kutsal kitap ve Aristoteles gibi filozofların doğaya ilişkin aktarmış oldukları bilgilerin eksik, sınırlı ve bir anlamda yanlış olduğu düşüncesi, diğeri ise gözlem ve deneyimle elde edilen bilgilerin daha önemli ve değerli hale gelmesidir. Nihayetinde Rönesans'ta eskiden bilinmeyen birçok olgu gözlem ve deneyim aracılığıyla elde edilmişti. Bu bakış açısı, ilerleyen süreçlerde o dönemin doğa bilimleri yöntemine de yansiyacaktır. F. Bacon, doğanın bilgisine ulaşmada deney ve gözlemin öneminden bahsederken, Brahe, Kepler ve Galileo gibi düşünürler de teleskoplar aracılığıyla Aristotelesçi bilim anlayışının yanlışlarını gösterirken, bu yöntemi önemsediklerini göstereceklerdir. Kısacası, Rönesans bilim adamları, gözlemlere dayalı bilgi elde etmeyi ve yine gözlemlere dayanarak eski bilgileri yadsımayı dönemin başat yöntemi olarak kabul ederler.⁴²

2.3.2. Aristotelesçi Doğa Felsefesine Karşı Alternatif Akımlar

Coğrafi keşiflerin sonucu, iktisadi ve toplumsal etkilerinin yanında Aristotelesçi doğa tasarımının eksik ve kusurlu olduğunu ortaya çıkarmıştı. Bu da akabinde yeni bir doğa felsefesine olan gereksinimi teşvik etmişti. Bu hususta Hümanistlerin, Rönesans entelektüeline ve kültürüne çok önemli katkıları olmuştur. O da Antik Yunan kültürüne ait bilim ve felsefe literatürünü Grekçe kaynaklardan tercüme etmeleriydi. Tercüme edilen eserler arasında Aristoteles'in yapıtları olduğu gibi Aristoteles'e karşıt sayılabilecek, Atomcu, Platoncu, Yeni-Platoncu, Şüpheci ve Stoacı akımların eserleri de gün yüzüne

⁴⁰ Wootton, *Bilimin İcadı*, 80-81.

⁴¹ Hakan Çörekçioğlu, *Rönesans'ta Büyü ve Bilim İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, 18-19.

⁴² Çörekçioğlu, *Rönesans'ta Büyü ve Bilim İlişkisi*, 22.

çıkır.⁴³ Bu da özellikle Rönesans'ta Aristotelesçi doğa felsefesinden hoşnut olmayan düşünürler için vazgeçilmez bir fırsat olur. Böylelikle Rönesans entelektüeli, Aristotelesçi doğa felsefesine karşı durabilecek felsefi akımlarla tanışmış olur.

Rönesans sürecinde, bu felsefi akımlardan ilk etapta Yeni Platoncu felsefenin daha basat olduğu görülür. Bunun en önemli gerekçesi ise Rönesans aydınları için bu felsefenin, Aristotelesçi felsefenin aksine genel hatlarıyla Hristiyanlık öğretisi ile daha uyumlu görünmesiydi. Ayrıca bu felsefe, Katolik teolojisinden farklı olarak insanı ve doğayı önemseyerek, onu Tanrıyla ilişkilendirebiliyordu. Bu da Rönesans'ın entelektüel ruhuna uygundu. Ve son olarak, Yeni Platoncu felsefe bu yönleriyle Aristotelesçi doğa felsefesine karşı iyi bir alternatif ve hatta ondan daha üstün görülüyordu.

2.3.3. Yeni Platoncu⁴⁴ Felsefeden Esinlenen Düşünürlerin Tezleri

Rönesans sürecinde, Yeni Platoncu felsefenin temsilcilerinin yapmaya çalıştıkları iki temel gaye bulunmaktaydı. Bunlardan birisi, Aristotelesçi doğa tasarımını yadsımak ve yerine Yeni Platoncu unsurları içeren yeni bir doğa tasarımı öne sürmek, diğeri ise Tanrı ve doğa arasındaki ilişkiyi Hristiyanlık lehine, yeniden inşa etmeye çalışmaktı. Bu misyonu yerine getirmeye çalışan ilk düşünürlerden birisi de Alman düşünür, **Nicolaus Cusanus** (1401-1464) olur. Cusanus, en önemli eseri olan *De Docta Ignorantia (Öğrenilmiş Cehalet Üzerine)* adlı yapıtta, Tanrı, doğa ve insan arasında bir birlik düşüncesini ortaya koymayı başlıca bir amaç görür.⁴⁵ Cusanus, bu eserinde, Yeni Platoncu felsefeden esinlenerek, Tanrı ile doğa arasında bir ayrım ve sınırın olmadığını, doğanın, Tanrı'nın kendisini açması olarak görülmesi gerektiğini söyler.⁴⁶ Bu çerçevede Cusanus açısından hem Tanrı'nın hem de doğanın sınırsız ve sonsuz olduğu fikirleri açığa çıkar.⁴⁷

Cusanus'un öne sürdüğü, doğanın zamanda sonsuz mekânda ise sınırsız olduğu savı, Rönesans doğa felsefesi açısından çığır açıcı olur. Cusanus böylelikle hem Aristotelesçi doğa tasarımının karşısına yeni bir anlayış ortaya koymuş hem Aristotelesçi felsefeden farklı olarak Tanrı-doğa ilişkisini Hristiyanlık lehine

⁴³ Kristeller, *Studies In Renaissance Thought And Letters*, 577-578.

⁴⁴ Bu başlık altında sıralanan düşünürlerin hepsinin salt Yeni Platoncu felsefeden değil de bu felsefeyle ilişkili olan Pythagorasçılık ve Hermetizm gibi akımlardan da etkilendikleri belirtilmelidir.

⁴⁵ Clyde Le Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>

⁴⁶ Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*

⁴⁷ Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*

yorumlamış hem de doğayı, Rönesans ruhuna göre yüceltmıştır. Ayrıca Cusanus, evrenin sınırsız ve sonsuz olduğunu ileri sürerek, evrende bir merkezin olamayacağını da işaret eder.⁴⁸ Çünkü sınırın olmadığı bir yerde doğal olarak merkez ve merkezin de olmadığı yerde hiyerarşik ve heterojen bir düzen olanaksızdır. Cusanus, bu görüşleriyle, hem yeni bir doğa tasarımının öncüsü olur hem de Orta çağ'dan beri egemen olan Aristotelesçi doğa anlayışını reddeden ilk düşünür olur.⁴⁹

Cusanus'un bütün bu görüşleri, dönemi itibariyle Aristotelesçi evren anlayışını eleştirip, yadsırmaktaydı, fakat henüz Aristoteles otoritesini tamamıyla ortadan kaldıracak olgunlukta değildi. Yine de Cusanus, modern bilime giden yolda önemli bir adım atarak, Aristotelesçi doğa tasarımını reddedip, kendinden sonra gelen bilim adamlarına yeni olanı işaret etmiştir.

Bu yeni doğa tasarımını kurmada ilk radikal adımı atan düşünür, şüphesiz **Nicolaus Kopernik** (1473-1543) olur. Kopernik, *De Revolutionibus (Gök Kürelerinin Hareketi)*, 1543) adlı eserinde, Güneşi merkeze alıp diğer gezenerleri ise Güneş'in etrafında sabit hızlarla dairesel yörüngeler yapan cisimler olarak tanımlamıştır.⁵⁰ Kopernik'in bu görüşleri, Batı literatüründe genellikle bir devrim olarak tanımlanır. Burada devrim terimiyle kastedilen de bir teoriden diğerine süresiz bir geçiştir.

Bu çerçevede Kopernik'in söz konusu görüşlerini, devrim olarak tanımlamak zordur. Her şeyden önce, onun bu görüşlerinin birçok yönden Aristo-Batlamyus kozmolojisini devam ettirdiği görülmektedir. Çünkü yeni kozmolojide eskisinde olduğu gibi evrenin küresel olduğu, Yer'in küresel olduğu ve gökcisimlerinin kürelere çakılı olduğu ve düzgün dairesel hareket ettikleri gibi fikirleri tekrardan söylenmişti.⁵¹ Yeni sistemdeki tek fark, dünyanın yerine Güneş'in merkeze alınması ve aynı zamanda Yer'in hareketli olduğunun ileri sürülmesiydi. Ayrıca Kopernik, Cusanus'tan daha geride olacak şekilde evrenin sınırlı ve sonlu olduğunu da belirtmişti.⁵² Bütün bunlar, Kopernik'in eski kozmolojiden tam olarak kopmadığını gösterir.

Bu noktada bazı yorumcular, Kopernik'in kendinden sonra Galileo, Kepler ve Newton gibi bilim adamlarının yüz elli yıllık bir süre içinde geliştirip tamamlayabildikleri bir fikir akımının başlangıcında yer aldığı, dolayısıyla da bu

⁴⁸ Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*

⁴⁹ A. Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, Eskişehir: İdea Yayınları, 1998, 13-14.

⁵⁰ N. Kopernik, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.

⁵¹ Kopernik, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, 19-vd.

⁵² Kopernik, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, 29-vd.

gelişme sürecinde ilk temel taşı yerine oturtmuş olması bakımından onu devrimci sayar. Bu anlayışa göre, Kopernik sistemi olmasaydı, Newton'un evrensel çekim kanununu keşfederek elde ettiği büyük başarının yolu da kapalı kalmış olacaktı. Kopernik bu bakımdan modern bilimin doğuşu, bilimsel devrimin de geriye dönüşü olmayan ilk adımını atmıştı.⁵³ Bu açıklamalardan, Kopernik sisteminin aslında devrimci bir yapıt olmaktan çok, devrime yol açan eser olduğu çıkarılabilir.

Bu çerçevede Kopernik'i destekleyen ilk düşünürlerden birisi de **Giordano Bruno** (1548-1600) olmuştur. Bruno ilk defa 1584 yılında *La Cena De Le Ceneri* (Ing. *The Ash Wednesday Supper*)⁵⁴ adlı eserinde, hem Kopernikçi teoriyi benimsediğini dile getirmiş hem de bunu "yeni felsefenin" başlangıcı olarak tanımlamıştır. Bruno bu eserinde genel hatlarıyla, Kopernikçi teorinin, evrenin gerçek resmini betimlediğini, Aristo-Batlamyus kozmolojisini ise çürüttüğünü birtakım argümanlar ileri sürerek göstermeye çalışır.⁵⁵ Bruno'ya göre, Dünya ile Güneş'in yerini değiştirmek ve Dünyanın Güneş etrafında dolandığını kabul etmek, Aristotelesçi hiyerarşik ve heterojen evren tasarımını yerle bir etmekte. Böylelikle Aristotelesçi evren tasarımında kabul gören Ay-altı ve Ay-üstü evren yorumu, Yer'in merkezliği ve buna bağlı olarak nesnelere doğal yerlerinde bulunmaları gibi birçok sav çökmüş olur.⁵⁶

Bruno açısından Kopernik teorisinin, Aristoteles'e karşı en büyük kusuru, evrenin sınırlı olduğunu kabul etmesiydi.⁵⁷ Oysa Bruno, Cusanus gibi Yeni Platoncu felsefeden ilham alarak, Tanrı gibi evrenin de sonsuz ve sınırsız olması gerektiğini ileri sürer. Bruno bu noktada ilginçtir ki evrenin sınırlı olduğu savına karşın, daha önceden Grek atomcular tarafından kullanılan savları kullanır. Bruno'ya göre de her nereye bir sınır çizmeye kalkarsak kalkalım, bunun arkasında yine bir boşluk kalacaktır ve bu boşluğu tanımlamaya çalışmak da sürekli bir ikilik yaratacaktır. Nitekim bu ikilik de önceden beri teolojide başlıca bir problem olan, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartacaktır. Dolayısıyla Bruno açısından evrenin sınırsız ve sonsuz olduğunu söylemek hem Tanrı tasavvuru hem de teoloji açısından daha rasyonel bir tutum olmaktadır.

⁵³ Aydın Sayılı, *Kopernik ve Anıtsal Yapıtı*, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayını, 1973, 130.

⁵⁴ Bu eser, Türkçeye *Küllerin Şöleni* adıyla tercüme edilmiştir.

⁵⁵ Giordano Bruno, *Küllerin Şöleni*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2004, 88-vd.

⁵⁶ Dilwyn Knox, "Giordano Bruno", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/bruno/>.

⁵⁷ Bruno, *Küllerin Şöleni*, 101-vd.

O dönemlerde Kopernikçi teoriyi doğrudan benimsemese de yaptığı gözlemlerle Aristotelesçi doğa tasarımını yanlışlamaya çalışan önemli düşünürlerden birisi de **Tycho Brahe**'dir (1546-1601). Brahe'nin bu doğrultudaki ilk gözlemi, 1572 yılında gerçekleşir. Brahe, bu süreçte Cassiopeia yıldız kümesinde yeni bir yıldızın ortaya çıktığını fark eder. Bu yıldız, Aristotelesçi kozmolojide Ay-üstü âlemde bulunmalıydı, yani hiçbir şekilde değişiklik göstermemesi gerekirdi. Oysa Brahe'nin gözlemleri sonucunda bu yıldız, kısa bir süre en parlak yıldızlar gibi parlamış sonra giderek sönüp ve belirsiz hale gelmiştir. Brahe, 1577 yılında ise bir kuyruklu yıldız gözlemler, Aristoteles'e göre, kuyruklu yıldızlar yakıcı ve kuru buharlardan oluşmuş ve aynı zamanda Ay-altı evrene ait nesnelereydi. Oysa Brahe'nin gözlemleri kuyruklu yıldızlarının kuru buhar gibi meteorolojik bir olgu olmadığını ve bunun Ay-üstü evrene ait olduğunu açıkça göstermekteydi.⁵⁸

Brahe'nin bütün bu gözlemleri, Aristotelesçi doğa tasarımı yanlışlayacak nitelikteydi. Bu gözlemler, temelde gök cisimlerinin sabit ve düzgün hareket etmediği, Ay-altı ve Ay-üstü doğa ayrımının olmadığı, yıldızların ve gezegenlerin Aristoteles'in belirttiği gibi saydam katı kürelere çakılı olmadığı gibi görüşleri açığa çıkarmıştı. Brahe öldüğünde Aristotelesçi doğa tasarımı yanlışlayan bu gözlem verileri, **Johannes Kepler'e** (1571-1630) miras kalır. İlginçtir Kepler, bu gözlemleri ustasının sisteminden ziyade Kopernik sistemini temellendirmek için kullanır. Belki bunun en önemli sebeplerinden birisi, Kepler'in de Kopernik gibi Hermetik, Yeni-Platoncu ve Pythagorasçı unsurları birleştiren bir dünya görüşüne bağlı kalmasıydı.

Brahe'nin gözlem kayıtları, yani gök cisimlerinin değişken olduğu gözlemi Aristotelesçi doğa tasarımının belirttiği gibi yıldızları ve gezegenleri taşıyan kristal kürelerin olmadığını göstermişti. Bu durumu fark eden Kepler için gezegenlerin nasıl hareket ettiği açık bir sorundu. Kepler öncelikle, Mars gezegenini gözlemleyerek yola koyulur. Gözlem sonuçlarını Brahe'nin gözlemleriyle de karşılaştıran Kepler, Mars'ın yörüngesinin dairesel yörüngeye oturmadığını fark eder. Gözlemler, Mars'ın Güneş etrafında dolanırken bazen yavaş bazen hızlı dolandığını gösterir. Oysa daire üzerindeki hareket sabit ve düzgün olmalıdır. Demek ki, yörünge dairesel değildi. Kepler uzun çalışmalar sonucunda yörünge dairesel değil de elips olduğunu keşfeder. Bu keşif, Kepler'in birinci yasası olduğu gibi daha önce daireye göre yapılan hesaplamaları da tamamen ortadan kaldırır.⁵⁹

⁵⁸ Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel yayınları, 2013, 150-151.

⁵⁹ Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 156-157.

Kepler'in birinci yasaasının radikal bir tutum sonucu ortaya çıktığı açıktır. Çünkü Antik Yunan uygarlığından Kepler'e gelene kadar bütün astronomlar, gezegen yörüngelerinin dairesel olduğu hususunda hem fikirdi. Hatta dairesellik fikri, Keplerin de bağlı olduğu Platoncu-Pythagorasçı felsefede mükemmellik göstergesi olarak tanımlanmaktaydı.⁶⁰ İşte Kepler bütün bu dogma ve önyargıları bir kenara bırakıp gözlemlere daha sadık kalır.

Kepler'in yine Mars gözlemlerine dayanarak bu gezegenin, Güneş'e yaklaştığında daha hızlı uzaklaştığında ise daha yavaş hareket ettiğini fark etmesi, ikinci yasaasının ortaya çıkmasını sağlar.⁶¹ Bu da bir gezegeni Güneş'e birleştiren doğru parçası eşit zamanlarda eşit alanlar tarar. Kepler'in bu ikinci yasaasının da gelenekselci düşünceye bir meydan okuma olduğu söylenebilir.⁶² Çünkü Antik Yunan'dan beri astronomların hemen hemen hepsi, gezegenlerin sabit hızlarla hareket ettiği görüşüne bağlıydılar. Oysa Kepler şimdi bunun yanlış olduğunu ileri sürüyordu.

Kepler'in bu yasaları bir yandan Aristotelesçi doğa tasarımını yanlışlarken, diğer yandan da Kopernik tarafından ileri sürülen doğa sistemini gerekçelendiriyordu. Diğer bir deyişle, Kepler'in bu yasaları, Kopernik hipotezinin doğrulayıcı unsurları olmuştur. Bu yasalar, gerekli sayıda deney ve gözlem sonucuna dayandırıldığı için "deney" ve "gözlem" bu süreçte bilimselliğin karakteristik unsurları, bir anlamda gerekçelendirici öğeleri olur.

Kepler'den sonra Aristotelesçi doğa tasarımına yaptığı gözlemlerle ölümcül darbe vuran düşünürlerden birisi de Galilei Galileo olmuştur. Galileo'da dönemin Yeni Platoncu atmosferinden etkilenerek, Kopernik'in Güneş merkezli evren modeline daha yakın durmuştur. Nitekim Galileo'nun bu teoriden ilham alarak 1609 yılında kendi yapmış olduğu teleskopla gökyüzünü incelemesi de onu, haklı çıkarır. Bu inceleme sonucunda Aristotelesçi anlayışın aksine, Güneşte lekelerin olduğu, Ay'da dağların ve ovaların olduğu, Jupiterin 4 uyduya sahip olduğu gibi veriler açığa çıkar. Galileo bu gözlemlerini *Sidereus Nuncius (Yıldız Habercisi, 1610)* adlı eserinde toplayarak yayınlamıştır.

Yeni Platoncu düşünürlerin Aristotelesçi doğa felsefesine yönelik bu eleştiri ve reddiyeleri dönemi itibariyle etkili olmakla birlikte Aristotelesçi felsefeyi tam olarak ortadan kaldırmaya yeterli olmaz. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, Aristotelesçi felsefesinin kapsamlı, dizgesel ve bütüncül bir yapıya sahip olmasıydı. Bu nedenle Rönesans'ta Aristoteles felsefesine olan

⁶⁰ Daniel A. Di Liscia, "Johannes Kepler", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/entries/kepler/>.

⁶¹ Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, 156.

⁶² Di Liscia, "Johannes Kepler", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

bağıllık devam eder ve hatta bu süreçte çeşitli Aristotelesçi akımlar da ortaya çıkarak Aristoteles felsefesi belirli yönleriyle sürdürülür.⁶³

3. Modern Bilimin Kuruluşu

Modern bilimin kuruluşunda birçok filozof ve akımın etkisi ve katkısının olduğu söylenebilir. Hatta bu noktada bazı düşünürler, bir anlaşmazlığa düşerek kimileri F. Bacon'ı öncü görürken kimileri de G. Galileo'yu ön plana çıkarmaktadır. Fakat nihayetinde birçok tarihinin de vurguladığı üzere, modern bilim tasarımının sistemli bir bütün olarak ortaya çıkması ve böylelikle Aristotelesçi bilimin yerini alabilmesi ancak I. Newton ile olur.⁶⁴ Dolayısıyla da modern bilimin karakteristik unsurlarını Newton'un çalışmalarında değerlendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

Newton'un en önemli başarısı, kendinden önceki düşünürlerin fikirlerini bir sentez içerisinde sunmasıdır. Newton'un bu sentezi, kendinden önceki düşünürler tarafından değişik şekillerde ele alınmış olan üç temel görüşün birleştirilmesi olarak ortaya çıkar. Buna göre Newton, atomcu mekanik doğa tasarımını, matematiksel doğa kavrayışını ve deneysel yöntemi bir sentez içerisinde sunarak, modern bilim tasarımının tamamlayıcısı olur.⁶⁵

Rönesans sürecinde özellikle de Yeni Platoncu felsefeden esinlenen düşünürler, Aristotelesçi doğa felsefesine karşı matematiksel bir doğa anlayışını ileri sürmüşlerdi. Buna göre, Kopernik, Kepler ve Galileo gibi önde gelen düşünürler, doğanın matematiksel bir karakterde olduğunu dolayısıyla da doğal olguları matematiksel bir yöntemle ifade etmenin bilimsel açıdan yeterli olacağını düşünmüşlerdi. Ne var ki doğal olguların salt matematiksel açıklaması, onları betimlemek için yeterliydi, fakat niçin öyle olduklarını açıklayamamaktaydı. Örneğin, bu düşünürler, gezegenlerin Güneş etrafında nasıl hareket ettiklerini ve bir cismin yere nasıl düştüğünü açıklayabiliyorlardı, fakat bunların niçin öyle hareket ettiklerini açıklayamıyorlardı. Yeni Platoncular bu türden soruları, Tanrısal akla havale ediyorlardı, fakat bu da dönem açısından çok da tatmin edici değildi.

⁶³ Bkz. Grant, "Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy", 343.

⁶⁴ Bu hususta özellikle A. Koyre ve R. Westfall'ın tezleri önemlidir. Ayrıca bkz. Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, R. S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, İstanbul: Verso Yayınları. 1987.

⁶⁵ Bu iddiayı şu eserlerde görmek mümkündür: A. Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, R. S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*,

Öte yandan Yeni Platoncu düşünürler, doğaya ve duyuşsal bilgiye önem vermelerine rağmen modern bilimin ayırt edici unsuru olan kontrollü deneylere (experiment) mesafeliydiler. Elbette Galileo'nun hareket olgusunu açıklamak için kontrollü deneyler yaptığı bilinmektedir. Fakat Galileo için asıl bilimsel açıklama, idealize olmuş matematiksel açıklamaydı. Birçok yorumcunun vurguladığı üzere, Galileo bu deneyleri, dönemindeki Aristotelesçileri ikna etmek için yapmıştı, yoksa kendisine kalsa bu deneyleri yapmaz ve matematiksel açıklamalarla yetinirdi.⁶⁶ Ayrıca Yeni Platoncu düşünürlerin kontrollü deneylere bağlılıklarını zayıflatan diğer önemli bir husus ise Platoncu doğa felsefesinin kontrollü deneyleri (experiment) gerekçelendirecek ve temellendirecek bir içeriğe sahip olmamasıydı. Deneysel yöntem, bütün doğada benzer koşullarda benzer nedenlerin benzer sonuçlar ortaya çıkaracağı ilkesini esas alıyordu. Bu da homojen, mekanik, nedensel ve determinist özelliklere sahip bir doğa tasarımını gerektirmekteydi. İşte bu eksikliği de 17. yüzyıla girerken P. Gassendi, R. Boyle ve I. Newton gibi düşünürler, Grek menşeli atomcu felsefeden esinlenerek gidereceklerdir.

İlk etapta Fransız düşünür, P. Gassendi'nin atomcu felsefeyi Hristiyan öğeleriyle uyumlu hale getirmeye çalıştığı görülür. Bu önemlidir, çünkü bu felsefe, Orta Çağ'dan beri ateist ve din karşıtı bir yönüyle ön plana çıkmıştı. Gassendi ardından atomcu öğretinin deneysel felsefeyle uyumlu olduğunu yapmış olduğu deneylerle göstermeye çalışmıştır. Gassendi'nin bu doğrultuda Kopernikçi güneş merkezli evren modeli desteklemek adına, yani dünyanın hareket ettiğini gösterebilmek adına halkın huzurunda bir gemi deneyi yaptığı da bilinmektedir.⁶⁷

Gassendi'nin biçimlendirdiği bu atomcu öğreti, W. Charleton aracılığıyla İngiltere'ye geçer. Burada R. Boyle, T. Hobbes ve I. Newton gibi düşünürlerin çalışmalarını derinden etkiler. Özellikle burada R. Boyle'un deneysel felsefeyi atomcu öğreti ile temellendirmesi ve bu bağlamda deneyler yapması hem Aristotelesçi doğa felsefesinin yadsınması hem de atomcu mekanik doğa tasarımının kuruluşu açısından önemlidir.

Boyle'un bu çerçevede başta mekanik, optik ve kimya olmak üzere çok çeşitli alanlarda deneyler yaptığı bilinmektedir. Fakat bunlardan havanın (gazların) nitelik ve yapısını anlamaya yönelik yaptığı deneyler hem Aristotelesçi doğa felsefesini yadsınması hem de atomcu mekanik felsefeyi gerekçelendirmesi açısından önemlidir. Çünkü o dönemlerde havanın yapısı ve niteliğinin

⁶⁶ Westfall, *Modern Bilimin Doğuşu*, 27.

⁶⁷ Aktaran, A. Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, (Kurtuluş Dinçer, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, 238.

anlaşılması, boşluğun olup-olmadığı görüşü ile koşuttu. Aristoteles ve takipçileri, boşluğun kesinlikle olmadığını ileri sürerlerken, Boyle gibi atomcu mekanik felsefeyi savunanlar, boşluğun olanaklı olduğunu çeşitli deneylerle göstermeye çalışmışlardır. Boyle'un bu bağlamda bir hava pompası icat ederek, boşluğun var olduğunu ortaya koyması da pekiştirici nitelikte olur.⁶⁸

Gassendi ve Boyle'un atomcu öğretiyeye dayanan deneysel çalışmaları, bir yandan Aristotelesçi doğa felsefesini yadsırken diğer taraftan modern bilimin oluşumunda önemli bir aşamaya geçişi sağlar. Fakat bu düşünürlerin dönem itibariyle hem matematiksel açıklamalara ilgi duymamaları hem de astronomi alanındaki bazı önemli sorunlara cevap verememeleri, modern bilim açısından bir eksilik olarak durmaktaydı. Bu noktada Isaac Newton'ın (1643-1727) çalışmaları tamamlayıcı nitelikte olacaktır.

Dönem itibariyle Newton'un karşısında bulduğu en önemli sorun, Kopernik'ten beri gelen, gezegenlerin neden hep bir yörüngede hareketlerini sürdürdükleriydi. O dönemlerde Gilbert, Kepler ve Descartes gibi düşünürler, bu soruna ilişkin bazı çözüm önerileri sunmuşlardır. Gilbert, Güneşin manyetik çekim gücüne sahip olduğunu dolayısıyla da gezegenleri yörünge de tuttuğunu belirtmişti. Kepler'de buna benzer şekilde, gezegenleri elips yörüngede tutan kuvvetin "anima motrix" adlı Güneş'ten çıkan manyetik bir güç olduğunu öne sürmüştü. Bunun yanında Fransız filozof Descartes da gezegenlerin niçin yörüngede kaldıklarını açıklamak için çevrimler teorisini ileri sürer. Newton bütün bu çözüm önerilerinin hem matematiksel hem de deneysel yönden yetersiz olduğunu söyleyerek reddeder.⁶⁹

Newton bu konu üzerinde uzun bir müddet düşündükten sonra, özgün bir tutumla, gezegenleri yörüngede tutan gücün, kütle çekimi (gravitasyon) olduğunu öne sürer. Newton böylelikle gerek bir elmanın yere düşmesine yol açan gerekse Ay'ı yörüngede tutan kuvvetin, cisimlerin kütleleriyle doğru orantılı, aralarındaki mesafenin karesiyle de ters orantılı olduğunu orta koyar.⁷⁰ Newton için bu aşamadan sonraki önemli adım, bu savın matematiksel bir dilde ifade edilmesiydi. Çünkü o dönemlerde Christian Huygens (1629- 1695), Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679) gibi düşünürler, gezegenleri yörüngede tutan bir gücün olduğunu düşünüyorlardı. Hatta daha da ötesi, 1684 yılında Edmund Halley (1656-1742) ve Robert Hooke (1635-1703) gibi bilim adamları, gezegenleri yörüngede tutan bu kuvvetin mesafenin karesiyle ters orantılı olduğu sonucuna varmışlardı. Fakat bu düşünürlerin hiçbirisi ulaştığı sonuçları,

⁶⁸ B.M. Hall, (1967) Robert Boyle, *Scientific American*, Vol. 217, No. 2, 98.

⁶⁹ Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 169-170.

⁷⁰ I. Newton, *Principia*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2011, 88-90.

matematiksel olarak ifade edememişti. Newton'ın buradaki dahiliği ve devrimci yönü hem yeni bir hesap tekniği (diferansiyel kalkülüs) icat etmesi, hem de bu hesaba göre kütle çekimini hesaplamasıydı.⁷¹

Newton'un kütle çekim yasası o dönemlerde diğer keşiflerine göre daha gizemli görünmekteydi. Özellikle de Descartesçı felsefeye bağlı olanlar, Newton'un kütle çekim yasasının mekaniksel bir kaynağı olmadığını, dolayısıyla da bunun kendilerini Orta çağ gizemciliğine ya da Rönesans Natüralizmine geri götürdüğünü söyleyerek reddediyorlardı.⁷²

Newton her şeyden önce yapmış olduğu çalışmaları, spekülatif olandan ayırmak için deneysel felsefe tabirini kullanır.⁷³ Newton'un nazarında deneysel felsefe, ulaşılan fikir veya hipotezlerin doğrudan ya da dolaylı olarak duyu verileri ile ilişkilendirilmesini gerekli kılar. Bu bir anlamda Newton öncülüğünde modern bilgi ve bilimin ölçütünün de son noktada deneyim olduğunu işaret eder. Dolayısıyla Newton, kendini eleştirenlere karşı, yani kütle çekim kuvvetinin bilimsel olmadığını iddia edenlere karşı, bu perspektiften yanıtlar vermeye çalışır.

Newton *Principia* adlı eserinin ikinci baskısında (1713) eleştirmenlerine karşı, "hypotheses non fingo"⁷⁴ (hipotezler uydurmuyorum) derken, "kütle çekim" kavramını bir spekülasyon olarak uydurmadığını, bunun deneysel, duysal temelleri olduğunu, dolayısıyla da bilimsel olduğunu söylemeye çalışır.⁷⁵ Newton bu görüşünü de şöyle gerekçelendirir: Öncelikle çekim kuvvetini, kütlesi olan cisimler ve bunlar arasındaki mesafelerle ilişkilendirerek tanımlar. Buna göre çekim kuvvetinin miktarı, cisimlerinin kütleleri ile doğru orantılı, aralarındaki mesafenin karesiyle de ters orantılı olarak açığa çıkar. Newton böylelikle çekim kuvvetini doğrudan deneyimlemesek de onun, dolaylı olarak hangi koşullarda hangi olgularla hangi sonucu vereceğini bileceğimizi söyler.

Newton bu bakış açısı çerçevesinde, gezegenler arasındaki çekim kuvvetinin niceliksel ifadesinin elips olduğunu öne sürer. Diğer bir deyişle, gezegenlerin kütlelerine bağlı olarak çekim kuvveti bazen artmakta bazen de azalmaktadır, dolayısıyla bu durumun geometrik ifadesi elipstir. Bilindiği üzere,

⁷¹ Bernard Cohen, *The Newtonian Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 9.

⁷² Koyre, *Bilim ve Devrim Newton*, 91-92.

⁷³ Aktaran, Westfall, *Modern Bilimin Doğuşu*, 176.

⁷⁴ Newton'un bu ifadesi, bazı metinlerde "hipotezler kurmuyorum" şeklinde de çevrilmiştir. Koyre'ye göre, Newton'un çalışmaları dikkate alındığında onun "kurmak" fiilini değil de "uydurmak" fiilini tercih ettiği görülür. Ayrıca bkz. Koyre, *Bilim ve Devrim Newton*, 55.

⁷⁵ Aktaran, Westfall, *Modern Bilimin Doğuşu*, 175-176.

gezegenlerin elips yörüngede hareket ettiği savı, Kepler'in birinci yasasıydı. Kepler, yaklaşık yirmi yıl boyunca yapmış olduğu titiz ve dikkatli gözlemlerinin sonucunda gezegenlerin yörüngelerinin elips olduğunu ortaya koymuştu. O halde bu bilgilerden, görünmeyen "çekim kuvvetinin" bilimsel olmasının bir göstergesinin, onun görünen gezegenlerin elips yörünge çizmeleri olgusuyla ilişkilendirilmesine bağlı olduğu çıkarılabilir.

Başka bir deyişle, "çekim kuvvetinin" olgularla nasıl, hangi koşullarda ilişkili olduğu ve bu ilişkinin sonuçlarının ne olduğunun belirtilmesi, gözlenemeyen çekim kuvvetine bilimsellik atfeder. Ayrıca Newton, benzer akıl yürütmeyi, Kepler'in 3. yasası ve Galileo'nun serbest düşme yasalarına da uygular ve beklediği sonuçları alır.

Newton bütün bu çalışmalarıyla öncellerinden (Kepler, Galileo, Gassendi, Boyle, Descartes) farklı olarak, atomcu mekanik doğa tasarımı, matematiksel ifade biçimi ve deneysel yöntemi bir sentez içerisinde sunarak, modern bilim tasarımını nihai formuna ulaştırır.⁷⁶

Sonuç

17. yüzyıl Batı Avrupa'sında Newton ile yepyeni bir bilim anlayışının biçimlendiği ve başat konuma geçtiği görülür. Bunun devrimsel nitelikte olduğu, öne sürülen modern doğa tasarımı ve yöntem anlayışının, Aristotelesçi bilimin devamı olmaması, bu bilim ile temel ilkeler ve varsayımlar açısından karşıtlık göstermesinden ileri gelir.

Doğa tasarımı açısından bakıldığında, Aristotelesçi teleolojik, sınırlı, heterojen, hiyerarşik ve niteliksel özelliklerin ön planda olduğu bir anlayışın yerine sınırsız, homojen, atomcu mekanik ve niceliksel özellikleri dikkate alan yeni bir tasarım geçer. Ayrıca bu çerçevede eski doğa tasarımında Yer, merkezdeyken, yenisinde Güneş merkeze geçer. Yöntem açısından bakıldığında ise, Aristotelesçi, kıyas ağırlıklı tümevarım-tümdengelim yönteminin yerine matematik ve deney sentezinden oluşan yeni bir yöntem ileri sürülürken bu yöntemde, daha önce Aristotelesçi bilim izleğinde olmayan kontrollü deneylere (experiments) yer verilmiş ve bu da özellikle modern bilimin ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilmiştir.

Bu noktada iki karşıt bilim arasında tamamiyle bir süreksizlik ve devamsızlığın olduğu savı tartışmalıdır. Nitekim Aristotelesçi bilim ile Newtoncu arasında bazı ortak terim ve kavramların olduğu ve bunun da teoriler arasında

⁷⁶ Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 159.

bir sürekliliği çağrıştırdığı ileri sürülebilir. Örneğin, Aristoteles de olduğu gibi Newtoncu bilim anlayışında da “kuvvet”, “ağırlık”, “tümevarım” ve “tümdengelim” gibi terimler bulunmaktadır. Benzer şekilde hem Batlamyusçu hem de Kopernikçi teoride Mars, Venüs ve Merkür gibi gezegenlerle birlikte “gezegen” teriminin kendisi de ortak olarak kullanılmaktadır.⁷⁷

Bütün bunlar dikkate alındığında, o halde eski bilim ile yeni olan arasında nasıl bir süreksizlik ve devrimsellik söz konusudur sorusu karşımıza çıkar. Bu noktada seçkin bilim filozofu Thomas Kuhn, son dönem eserlerinde, bu eleştirileri dikkate alarak, süreksizliğin anlamsal bağlamda olduğunu dolayısıyla da bilimsel devrimin de anlamsal değişimle gerçekteştiğini ileri sürer.⁷⁸ Buna göre her iki bilim tasarımı da benzer terimler olmasına rağmen bunların gönderge bağlamları, yani anlamları farklıdır. Örneğin, Aristotelesçi evren tasarımı “Güneş” bir gezegen iken Kopernikçi teoride “Dünya” bir gezegen olur. Kuhn’un deyimiyle, buradaki değişim, basit bir sıralama değişimi değil, terimlerin varlıkla, doğayla ilişkilerinin değiştiği ve akabinde anlamlarının da kökten değiştiği bir durumdur. Nitekim bu da bilimsel devrimi açığa çıkartır.

⁷⁷ E. Salęar, Thomas Kuhn ve Bilimsel İlerleme Kavramının Dönüşümü, *Beytül Hikme Dergisi*, 13 (3), 2023, 148.

⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. T.S. Kuhn, *Bilimsel Devrimler Nedir?*, çev. Erkan Bozkurt, *Yapıdan Sonraki Yol*. (Ed. James Conant, John Haugeland). İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, 23-46.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 2001.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.
- Applebaum, Wilbur, *The Scientific Revolution and The Foundaitons of Modern Science*, London: Greenwood Press, 2005.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3 (Aristoteles)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bayar, Işıl, "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt. 18, sayı.1, 165-186.
- Burckhart, Jacop, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018.
- Butterfield, Herbert, *The Origin of Modern Science 1300-1800*, New York: Free Pres, 1965.
- Bruno, Giordano, *Küllerin Şöleni*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.
- Cohen, Bernard, *Revolution in Science*, USA: Harward University Press, 2001.
- Cohen, Bernard, *The Newtonian Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Cohen, Floris, *The Scientific Revolution (A Historiographical Inquiry)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Crombie, C. Alistiar, *Augustinus to Galileo The History of Science*, Harward: Harward University Press, 1953.
- Çörekçioğlu, Hakan, *Rönesans' ta Büyü ve Bilim İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Dingle, Herbert. Kopernik ve Gezegenler, *Bilim Felsefesi içinde*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011. 177-182.
- Grant, Edwart, *Orta çağda Fizik Bilimleri*, çev. Aykut Göker, Ankara: Verso Yayınları, 1986.

BİLİMSEL DEVRİM: ARİSTOTELESÇİ BİLİMDEN MODERN OLANA GEÇİŞİN KISA BİR
ÖYKÜSÜ
SCIENTIFIC REVOLUTION: A SHORT STORY OF THE TRANSITION FROM ARISTOTELIAN
SCIENCE TO MODERN
Ercan SALĖAR

Grant, Edwart, Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In
Medieval And Renaissance Natural Philosophy, *History of Science*, Vol 25,
Issue 4, 1987.

Hall, B. Marie, Robert Boyle, *Scientific American*, Vol. 217, No. 2, 1967.

Koyré, Alexandre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, Eskişehir:
İdea Yayınları, 1998.

-----, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara:
Gündoğın Yayınları, 2000.

-----, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak
Yayınları, 2000.

-----, *Bilim ve Devrim Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz
Yayınları, 2006.

Kopernik, Nikolas, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, çev. Cengiz Çevik,
İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyuş, İstanbul: Kırmızı
Yayınları. 2008.

Kuhn, Thomas, Bilimsel Devrimler Nedir?, *Yapıdan Sonraki Yol*. (Ed. James
Conant, John Haugeland). çev. Erkan Bozkurt, İstanbul: İletişim
Yayınları, 2019, 23-46.

Kristeller, Paul, *Studies In Renaissance Thought And Letters*, Roma: Edizioni di
Storia e Letteratura Press, 1984.

Newton, Isaac, *Principia*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2011.

Nickles, Thomas. *Thomas Kuhn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.

Salğar, Ercan. Thomas Kuhn ve Bilimsel İlerleme Kavramının Dönüşümü, *Beytül
Hikme Dergisi*, 13 (3), 2023. 130-157.

Saliba, George, *İslam Bilim ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu*, çev. Günseli Aksoy,
İstanbul: Butik Yayınları, 2008.

Sayılı, Aydın, *Kopernik ve Anıtsal Yapıtı*, Ankara: Unesco Türkiye Milli Komisyonu
Yayını, 1973.

Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm
Yayınları, 2000.

Unat, Yavuz, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel yayınları, 2013.

Westfall, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru, İstanbul: Verso Yayınları. 1987.

Wootton, David, *Bilimin İcadı*, çev. Nurettin El Hüseyini, İstanbul: YKY, 2019.

İnternet Kaynakları

Clyde Le Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, Erişim tarihi: Şubat 11, 2023.
<https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>.

Dilwyn Knox, “Giordano Bruno”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Nisan, 14, 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/bruno/>.

Daniel A. Di Liscia, “Johannes Kepler”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi: Mayıs 12, 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/kepler/>.

BİLİMSEL DEVRİM: ARİSTOTELESÇİ BİLİMDEN MODERN OLANA GEÇİŞİN KISA BİR
ÖYKÜSÜ
*SCIENTIFIC REVOLUTION: A SHORT STORY OF THE TRANSITION FROM ARISTOTELIAN
SCIENCE TO MODERN*
Ercan SALÇAR

ORGANİZMANIN BİREYLEŞİMİNDE SELF-ORGANİZASYONUN ROLÜ

Çağlar KARACA*

ÖZ

Düzenlilik arz eden süreçlerin ve örüntülerin, belirleyici bir kalıp veya dışarıdan bir müdahale olmaksızın çok sayıdaki bileşen arasındaki karşılıklı ilişkilere dayalı olarak ortaya çıkması anlamına gelen self-organizasyon, günümüzde üzerine giderek daha fazla araştırma yürütülen bir olgudur. Self-organizasyonla bağlantılı düşünceler felsefe tarihinde Antik Çağ'dan itibaren ileri sürülmüştür. Bu olgunun dengeden-uzak sistemler temelinde termodinamik açıdan ele alınması ise bu alanda yeni bir dönemi başlatmıştır. Self-organize sistemlerde ve canlı varlıklarda form maddedeki akışa bağlı olarak ortaya çıkmakta ve içsel olarak belirlenmektedir. Organizmanın gelişim sürecinin self-organizasyonla bağlantısının kurulması, Aristoteles'ten itibaren çözülmeye çalışılan, canlılıkta formun gelişimi problemine ışık tutmaktadır. Bu makale, son dönemde yürütülen bilimsel çalışmalar temelinde söz konusu bağlantı üzerinde durmakta ve meselenin felsefi boyutuna dair bir tartışma yürütmektedir. Morfogenez sürecinde Turing örüntüleri gibi self-organize etmenlerin rolü üzerindeki çalışmalar organizmanın formu probleminin çözümünde yeni bir kapı aralamaktadır. Felsefi açıdan ise, Simondon'un değişmez forma öncelik tanıyan tözcülüğe karşı formun belirimini temel alarak öne sürdüğü ontolojik yaklaşım self-organizasyon ile örtüşmektedir.

Anahtar sözcükler: bireyleşim, Simondon, self-organizasyon, morfogenez, canlılık

THE ROLE OF SELF-ORGANIZATION IN THE INDIVIDUATION OF THE ORGANISM

ABSTRACT

Self-organization, which means the emergence of ordered processes and patterns based on reciprocal relations between multiple components without any template or external intervention, is a phenomenon that has been widely researched recently. Ideas that are related to self-organization have been brought forward by philosophers since the Ancient Age, too. Investigation of this phenomenon in relation to far-from-equilibrium systems from a thermodynamic perspective started a new era in this field. In self-organized systems and living things, the form appears as a result of the flow of matter and is determined internally. New research on the relationship between the form of organisms and self-organization sheds light on the problem of the development of form in living systems, which has been dealt with since Aristotle. In this article, I address this relationship based on recent scientific research and discuss the philosophical basis of the issue. Studies on the role of self-organized dynamics such as Turing patterns in morphogenesis provide new insights into the question of the form of organisms. And from a philosophical perspective, the ontological approach that Simondon proposed to emphasize the emergence of form against eternal forms and substance ontology is consistent with self-organization.

Keywords: individuation, Simondon, self-organization, morphogenesis, life

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü, Kastamonu / TÜRKİYE. e-posta: ckaraca@kastamonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-4059-6916. Bu çalışma yazarın 2019 yılında Exeter Üniversitesi'nde tamamladığı "Relational Basis of the Organism's Self-organization: A Philosophical Discussion" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

Makalenin geliş tarihi: 21.06.2023

Makalenin kabul tarihi: 07.11.2023

Submission Date: 21 June 2023

Approval Date: 07 November 2023

Giriş

Self-organizasyon süreklilik ve düzenlilik arz eden örüntülerin, belirli bir kalıba göre veya dışarıdan müdahalede bulunan bir özne tarafından herhangi bir şekilde belirlenmeksizin, kendiliğinden ortaya çıkmasıdır. Self-organizasyon düşüncesine göre düzenin kendiliğinden ortaya çıkması, düzenleyici ilkenin veya failin gelişim halindeki varlıktan ayırık olmaması anlamına gelir. Bu düşünce, evrensel ölçekte düşünüldüğünde Antik Çağ felsefesindeki bir tema olan kaostan kozmosa geçiş ile uyum içerisindedir. Bilindiği gibi kaos, evrende nesnelere henüz oluşmadığı, biçimsiz, organize olmamış başlangıç durumunu, kozmos ise çeşitliliği, formları ve kompleks organize yapıları içeren ardıl aşamayı tanımlar. Antik Çağ'da bu dönüşüm genellikle evrenin gelişim halindeki bir organizma gibi düşünüldüğü animizm çerçevesinde ele alınmıştır. Anaksimandros'a göre, belirsizlik durumunu içeren *apeiron*'dan sıcak ve soğuk arasındaki zıtlık oluşmuş, doğanın mevcut düzeni ise bu zıtlıktan meydana gelmiştir. Mevsimlerin değişimi ve göklerin devinimi gibi döngüsel süreçler zamanla kendiliğinden düzene oturmuştur. Atomcu filozoflar Demokritos ve Epiküros, formların ve düzenli yapıların ortaya çıkışında atomların rastgele çarpışmalarının rol oynadığını öne sürmüşlerdir. Özellikle Epiküros'un öngörülleri günümüz self-organizasyon görüşüyle oldukça paraleldir. Epiküros'a göre atomlar düşüşleri esnasında şans eseri yollarından saparlar. Epikürosçu Lucretius'un eserinde bu durum sapma anlamına gelen *clinamen* kavramıyla ifade edilir.¹ Bu görüşe göre organize sistemlerin oluşumunun temelinde determinist olmayan etmenler yatmaktadır.

Modern dönemde de benzer görüşleri savunan filozoflar bulunmaktadır. Örneğin, Goethe, von Baer ve Wolff gibi Alman düşünürler doğrudan organik nitelikte olan veya organik olanla iç içe geçmiş bir organizasyon ilkesini benimseyerek, organik gelişimin kendi kendini belirleyen yapılar sayesinde mümkün olduğunu ileri sürer ve felsefelerinde tinsel bir öz-belirlenim düşüncesini vurgularlar.² Self-organizasyon kavramını organizmanın bir özelliği olarak doğrudan zikreden ilk filozof ise Kant olmuştur. Kant, organizmada amaçlarla araçların, parça ile bütünün birleştiğini, bu nedenle organizmanın kendi kendini organize eden bir sistem olarak ele alınması gerektiğini belirtmiştir.³

¹ Titus Lucretius Carus, *On the Nature of the Universe*, London: Penguin Books, 1994.

² Herbert Spencer, "Progress: Its law and cause", *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, c. 1, London: Williams and Norgate, 1891 içinde, 9-10.

³ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Günümüz bilimsel literatüründe self-organizasyon kavramı giderek daha yaygın hale gelmektedir. Bu bağlamda, gerek canlı gerek cansız varlıktaki sayısız olgu self-organizasyonla bağlantılı olarak açıklanmaktadır. Fizikte incelenen, galaksilerden atmosferdeki siklon oluşumuna dek birçok düzeyde etkili olan çekerlerin (*İng.* attractor) oluşumu⁴ lazerlerin çalışma ilkesini oluşturan kendiliğinden eşgüdümlülük ilkesi, yitirgen sistemlerdeki dalgalanmalardan doğan düzenlilik,⁵ mühendislikte uygulanan güdümlü self-organizasyon ile yapay sistemlerin yatay bir şekilde koordine edilmesi⁶ ilgili örnekler arasında sayılabilir. Biyolojide ise hücre organellerinin süreçsel entegrasyonu,⁷ döllenmiş bir yumurtanın morfojenetik dönüşümü,⁸ embriyonik kök hücrelerindeki örtüntü oluşumu,⁹ sinir sistemi ve bağışıklık sisteminin işleyişi gibi sayısız süreçte self-organizasyonun rolü üzerinde durulmaktadır. Bunun yanında, çeşitli hayvan türlerindeki sosyal yapılarda, örneğin civık mantar (*Dictyostelium discoideum*) hücrelerinin toplaşmasında ve süperorganizma olarak da adlandırılan arı ve karınca kolonilerinde, yerel etkileşim kuralları temelinde beliren genel grup davranışlarının self-organizasyon açısından ele alınması yaygınlık kazanmıştır.¹⁰

Tüm bu gelişmelere rağmen, farklı disiplinlere yayılmış bilimsel referansların evrensel bir niteliği olan self-organizasyonun genel ilkelerinin anlaşılması için yeterli olduğu söylenemez. Söz konusu çalışmalarda üzerinde az çok uzlaşılan bir self-organizasyon düşüncesi görülmele birlikte, sistematik bir yaklaşım olmaksızın self-organizasyonla ilişkilendirilen olguların ortak temeli de ortaya konamayacaktır. Self-organizasyonu yalnızca fiziksel sistemlere özgü bir fenomen olarak ele alan bilimsel yaklaşımlar olmakla birlikte, böylesi bir sistematik yaklaşıma canlılık da dahil edilmelidir. Evrensel bir dinamiğin canlılık üzerinde etkide bulunmaması düşünülemez; hatta biyolojik sistemler kompleks yapıda olduğundan, self-organizasyonun da farklı organizasyon seviyelerinde

⁴ Per Bak, Chao Tang, ve Kurt Wiesenfeld, "Self-organized criticality: An explanation of the $1/f$ noise", *Physical Review Letters* 59, sayı 4 (1987): 381–84.

⁵ Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, London: Verso, 2017.

⁶ Mikhail Prokopenko, "Guided self-organization", *HFSP Journal* 3, sayı 5 (2009): 287–89.

⁷ Eric Karsenti, "Self-organization in cell biology: A brief history", *Nature Reviews* 9 (2008): 255–62.

⁸ Brian C Goodwin, "Developing organisms as self-organizing fields", *Self-Organizing Systems: The Emergence of Order*, ed. F Eugene Yates, New York: Springer, 1987 içinde, 167–80.

⁹ Alessia Deglincerti vd., "Self-organization of spatial patterning in human embryonic stem cells", *Current Topics in Developmental Biology*, c. 116 (2016): 99–113.

¹⁰ Scott Camazine vd., *Self-organization in Biological Systems*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

ortaya çıkması beklenir. Bu bağlamda, organizmanın gelişimi ve self-organizasyon arasındaki bağlantıların açığa çıkarılması, her iki olguyu da daha iyi kavramamızı sağlayacaktır. Ontojeni, yani bir organizmanın embriyo evresinden başlayarak yaşam boyu geçirdiği gelişim süreci, bir bütün olarak organizmayı oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiselliğe ve süreç içerisinde bütünü belirleyen kısmî etki alanlarının dönüşümüne işaret etmektedir. Bu durum ontogeninin kompleks bir self-organizasyon süreci olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmektedir. Self-organizasyon ile organizma arasındaki bu bağlantıyı ontolojik açıdan Gilbert Simondon'un organizma bağlamında üzerinde durduğu bireyleşim ilkesi temelinde anlayabiliriz. Bireyleşimi, bir bireyin oluşum süreci olarak tanımlamak mümkündür. Self-organizasyon ise buna karşılık bireyleşime dair nedensel bir açıklama sunmakta, nedeni ve sonucu birbirinden tamamen ayrılmış olarak tasavvur eden dışsalcı yaklaşıma öz-belirlenim düşüncesine alan açmaktadır.

Self-organizasyon ve Bireyleşim

Bireyleşim kavramı bireyin nasıl tanımlanması gerektiği sorusuyla yakından bağlantılıdır. "Bir varlığın başlı başına bir birey olarak değerlendirilebilmesinin koşulu nedir?" sorusu, ilgili varlığın *i. özü*, *ii. bütünlüğü* ve *iii. tekil bir varlık oluşu* (veya diğer şeylerden ayrık oluşu) gibi unsurlar temel alınarak yanıtlanabilir ve buna bağlı olarak biyolojideki birey oluş da bu ontolojik ölçütler açısından değerlendirilebilir. *i. Özcü bir yaklaşımla*, örneğin iki farklı alyuvar hücresinin aynı doğal türe ait olduğu veya iki farklı insanın aynı biyolojik türe ait olduğu, buna bağlı olarak aynı türe ait olan bireylerin ortak bir özü olduğu ileri sürülebilir. Diğer yandan, doğal türlere yönelik pek çok felsefi sorgulamanın ve tür odaklı özcü tanımlamada türdeki değişimin hesaba katılması gerekir. Örneğin, mevcut türlerin değişimini ve yeni türlerin oluşumunu ortaya koyan evrim kuramı, değişmez bir öz düşüncesi ile çelişki içerisindedir. *ii. ve iii. ölçütlerine bakıldığında* ise bunların birbiriyle bağlantılı olarak anlam kazandığı görülebilir: Bir bireyin kendi içerisinde bütünlüğünün ölçüt olarak alınması, ancak o bireyin diğer şeylerden ayrık olması ile birlikte değerlendirildiğinde anlamlıdır. Dolayısıyla bireyin tanımlanması bunlardan yalnızca birine dayanılarak gerçekleştirilemez. Bunun nedeni neyin bütünü içerisinde kalacağını ancak ayrık olma durumunu temel alarak tanımlayabilecek oluşumuzdur. Bu ölçütlerin ise bağlama göre farklı tanımlara yol açacağını görebiliriz. Örneğin, bir hücredeki organeller bir zar içerisinde bulunduğundan ve bu şekilde bir arada tutulduklarından, hücrenin parçaları arasında belli bir bütünlük bulunduğu söylenebilir. Hücre zarının aynı zamanda hücrenin diğer

şeylerden ayrıık oluşunu belirlediği de ileri sürülebilir. Ancak, bu durumda bütünlüğün ve ayrıık oluşun neye göre belirleneceğine dair yeni problemler gündeme gelecektir. Örneğin, söz konusu olan tek hücreli bir organizma değil de çok hücreli bir organizmada yer alan bir hücre ise, ilgili hücre bu organizmadaki diğer birimlerle uzamsal temas halinde olacak, aynı zamanda hücrenin bütünlüğü başka bir bütünlükte içerilmiş olacaktır. Bu durumda ise hücrenin bireyliğinin organizmanın bireyliği ile ilişkisine dair –her ikisinin de birey olarak kabul edilip edilemeyeceği gibi— birçok problem ortaya çıkacaktır.

i, ii. ve iii. ölçütlerinden bir veya birkaçının öne çıkarılmasına bağlı olarak bireyin tanımı da değişecektir. Diğer yandan, birey olmayla ilgili bu ölçütlerden birini benimsediğimizde biyolojiye ve genel olarak tüm varlıklara uygulanabilecek bir bireylik tanımını kısmen elde edebilmemize rağmen, bireyin hangi koşullarda ortaya çıktığı veya geçerli olduğu sorusunu yanıtlamak için yeterli bir zemin elde edemeyiz. Tüm bunları tartışırken varmak istediğimiz sonuç şudur: Söz konusu mesele canlılıkla ilgili olgulara açıklama zemini sunan bir ontoloji geliştirilmesi olduğunda, bireyleşimin temelinde yer alan süreçsellik ve ilişkisellik unsurları göz önünde bulundurulmadığında, bu tür ölçütler sınırlı bir şekilde uygulanmış olacaklar ve/veya bir noktada geçerliliğini yitireceklerdir. Bu nedenle birey oluş ölçütünün belirlenmesi problemi, bireylik kapsamında ele alınan varlıkların nasıl ortaya çıktığı, bir başka deyişle bunların bireyliğini nasıl edindiği ve ne koşullarda sürdürdüğü gibi ampirik sorularla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Örneğin, tek bir insanın bireyliğini insan kavramına atfedilen genel özellikler bağlamında ele alabiliriz. Ancak böylesi bir yaklaşım, ilgili bireyin oluşumu ve varlığını sürdürmesiyle ilgili problemlere, bir diğer deyişle bireyin süreçselliğine ilişkin herhangi bir söz söylemek zorunda değildir ve salt bu duruma bağlı olarak belirli sınırlılıklar içerebilir. Türünün özellikleri açısından ele alınan insan bireyinin yanı sıra, bir de doğan, yaşayan ve sonunda ömrünü tamamlayarak bedensel bütünlüğünü ve hayatî fonksiyonlarını yitiren bir insan bireyi bulunmaktadır. Bu birey ancak süreçsel olarak ele alındığında açıklanabilir. Yalnızca canlı varlıklar değil, cansız varlıklar da süreç ontolojisi açısından ele alınabilir. Örneğin, Büyük Patlama'dan yaklaşık 380.000 yıl sonra bir proton ve bir elektronun bir araya gelmesiyle oluşan bir hidrojen atomu kadar, kararsız bir atomaltı parçacık olan bir müon da var kaldığı süreç içerisinde bir birey olarak değerlendirilebilir. Hareketsiz haldeki müonun bozunmadan önceki ömrü yaklaşık olarak 2.2 mikrosaniyedir.¹¹ Bizim perspektifimizden bakıldığında ilgili süre ister kısa ister uzun gözüksün, birey

¹¹ Lulu Liu ve Pablo Solis. "The speed and lifetime of cosmic ray muons." *Physics Department, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA 2139* (2007).

olarak tespit edilen herhangi bir varlığın aynı zamanda süreçsel bir boyutu olduğu ve bireyin oluşum sürecinin bu boyuta dahil olduğu açıktır.

Organizma, gerek kendisini oluşturan parçaların ortak işlevlerde buluşması, gerek yaşam anından doğum anına dek kesintisiz bir ömür süresince var olması bakımından belli bir bütünlüğe sahiptir ve ancak bütünlüğünü koruduğu ölçüde var kalabilir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, organizmanın süreçsel bir bütünlük taşıması açısından birey olarak tanımlanabileceği görülebilir. Ancak, eğer birey olmanın ölçütü olarak bireyin sonradan oluşmayan ve değişmez bir formu olmasını –yani ezeli ve ebedî olmasını— temel alacak olsaydık, bu durumda organizmanın bu ölçütü karşılamadığını ve dolayısıyla bireysellik taşımadığı sonucuna varacaktık. Sorun şu ki, ebedî ve değişmez bir form düşüncesi ampirik verilere dayanmamakta, bunun yerine birey oluşa ilişkin idealize edilmiş bir beklentiyi yansıtmaktadır. Bu durumda organizmanın ideal bir koşula bağlı olarak birey olup olmadığına odaklanmak yerine, birey olmanın tanımını sorgulamaya açmak daha makuldür.

Gilbert Simondon'un bireyleşim odaklı ontolojisi ve bu bağlamda tözcü ontolojiye getirdiği eleştiriler organizmaya ilişkin yeni bir felsefi kavrayışa olanak tanımakta ve böylece bu makalede ele aldığımız, yaşamın organizasyonu ve süreçselliği ile organizma arasındaki bağlantıyı destekleyen bir zemin sunmaktadır.¹² Simondon'un ontolojik yaklaşımındaki temel sav, bireyi önceleyen şeyin bireyleşim süreci olduğudur. Tözcü ontoloji bireyi, ancak onun formu başlangıçtan itibaren verili olduğu sürece tanımlayabilir ve bu nedenle birey-öncesi ile bireyin açığa çıkması arasındaki geçişe dair herhangi bir öngörüye dayanak olamaz. Buna karşın Simondon'a göre birey başlangıçtan itibaren verili değildir; belirli süreçlerin sonucunda ortaya çıkar ve yine bir süreç olarak devam eder. Dolayısıyla, bireyi birey yapan, olduğu gibi var olan bir varoluş biçimi değil, bireyin formu önceleyen koşullarda bir olanak olarak beliren oluşum sürecinin kendisidir. Makalenin kalan bölümünde bu konuyu detaylandıracağız.

Formun Sürekliliği ve Canlılık Arasındaki İlişki

Self-organizasyonun en genel tanımının rastgele ve düzensiz etkileşimlerin olduğu koşullarda karşılıklı ilişkilere bağlı olarak belirli örüntülerin ve sürekliliklerin doğması olduğundan söz etmiştik. Bu tanımda sözü edilen dinamikler formun içsel olarak belirlenmesiyle yakından bağlantılıdır.

¹² Gilbert Simondon, "The genesis of the individual", *Incorporations* 6 (1992): 296–319.

Formun içsel belirlenmesi, bir anlamda Aristotelesçi metafizikteki *entelekheia* ilkesine benzetilebilir, ancak bu kısmî bir benzerliktir. Self-organize sistemler, *telos* ilkesinden farklı olarak, belirli fiziksel etkileşimlerin bir sonucudur. Genel olarak biyolojik formu belirleyen etmenler ise yerel olarak çeşitli organizasyon düzeylerinde açığa çıkabilir ve bu anlamda birbirinden bağımsız olabilir. Aristoteles'in kozmolojisinden farklı olarak, gerek self-organizasyon gerekse biyolojik form oluşumunun açıklanması evrensel bir teleolojik bütünlüğe veya tözcü bir metafiziğe dayalı değildir.

Bu bağlamda, bu kısımda madde-form ikiliğini erekselliği temel alan *entelekheia* ilkesi yerine bireyleşimin olumsal dinamiklerini temel alan self-organizasyon ile açıklanması üzerinde durulacak, madde-form ikiliği ereksel neden yerine işlevle bağlantılı olarak ele alınacaktır. Bu konudaki temel bir varsayımımız şudur: Self-organize sistemler form-işlev ilişkisinin kurulduğu biyolojik varlıkların bir ön aşamasını oluştururlar. İşlevsel açıklama, en basit ifadeyle, bir şeyin varlığının onun ne işe yaradığına bakılarak açıklanmasıdır. Başlangıçta olumsal koşulların bir ürünü olarak gerçekleşen belirli bir işlev, ilgili işlevi yerine getiren özelliğin ait olduğu varlığın varkalmasına katkıda bulunuyorsa, zaman içerisinde ilgili özellik kalıcılaşabilir.¹³ Canlıların evrimini belirleyen doğal seçim, bir özelliğin işleve bağlı olarak varlığını sürdürmesini ve böylece kalıcılaşmasını açıklar.¹⁴ Doğal seçim, evrimde genel bir erekselliğe ihtiyaç duyulmaksızın işlevin kalıcılaşmasını açıklayabildiğinden, form-işlev ilişkisi Aristotelesçi anlamdaki form-erek ilişkisinin yerini almaktadır. Canlı varlıklarda süreklilik kazanan belirli formların anlamlandırılması en iyi işlev temelinde yapılabildiğinden, form-işlev ilişkisi biyolojide temel bir öneme sahiptir.

Bir bireyin süreçsel varlığı, maddî açıdan veya formel açıdan ele alınabilir. Bronz bir küreyi düşünelim. Bronz küre aşınırsa, formunda da küçük de olsa bir değişim meydana gelir. Kürenin aşınması, küreyi oluşturan atomların ayrılması anlamına gelir. Dolayısıyla kürenin maddesindeki değişim, onun formundaki değişimi beraberinde getirir. Bu nedenle kürenin bireyliğinin devamlılığı, yani kürenin aynı küre olarak kalıp kalmadığı konusunda, maddesinin nitelik ve miktar olarak tamamen aynı kalmasını ve buna bağlı olarak formunun da hiçbir değişime uğramamasını ölçüt alacak olursak, aşınma gibi küçük bir etkide bile formda değişim gerçekleşeceğinden ve böylece fiziksel değişim küreyi aynı küre olmaktan çıkarmış olacağından, bu ölçüte göre birey

¹³ Larry Wright, "Functions" *The Philosophical Review*, 82, sayı 2 (1973): 139-168.

¹⁴ Peter McLaughlin, *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

oluş da kesintiye uğrayacaktır. Bunun yanında, bronz kürenin formu dinamik bir süreklilik içerisinde değildir ve dışsal olarak küreyi yapan kişi tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla kürenin formunun oluşumu ve varlığı arasında herhangi bir doğal ilişki yoktur ve burada nesnenin varlığını sürdüren bir unsur da bulunmamaktadır.

Aristoteles'in öne sürdüğü *entelekheia* ilkesi, onun canlılığa ilişkin derin kavrayışının izlerini taşımakla birlikte, bu ilkenin metafizik açıdan madde-form ikiliğine dayanıyor olması aslında bu kavram temelindeki ardıl felsefi görüşleri de bambaşka bir kulvara taşımaktadır. Aristoteles'e göre canlılarda form kendi kendini sürdüren ve dış etkileri nötralize edebilen bir niteliktedir. Buraya kadarki saptama biyolojiye ilişkin genel bir ilkeyi dile getirmekle birlikte, Aristoteles'in öne sürdüğü hilomorfizm, forma özsel bir öncelik tanır ve maddeyi kavram itibarıyla edilgen olanla sınırlandırır. Simondon böylesi bir madde-form ikiliğinin formu önceleyen olumsal koşulları içeren dinamik bir yaklaşımı olanaksız kılacağını, bu nedenle hilomorfizmin reddedilmesi gerektiğini, bireyin ebedi formu yerine bireyin doğal yollardan açığa çıkmasını temel alan bireyleşim ilkesinin benimsenmesi gerektiğini öne sürmüştür.¹⁵ Simondon'un bu eleştirel tutumuna paralel bir şekilde ilerleyerek, formun maddeye kendini dayatan bir unsur ele alınamayacağını, aksine formu yaratan dinamizmin maddede yer aldığını, özellikle de self-organizasyon odaklı çalışmaların bu sonucu desteklediğini göstermeye çalışacağız.

Dalma (*İng.* plunje) türündeki bir şelaleyi ele alalım. Bu tür bir şelalenin döküldüğü kaya ile teması akış sırasında kesilir. Akışın zeminle teması olmadığı için, dalmanın formunu belirleyen sabit bir kısıt söz konusu değildir; form akışın kendisiyle özdeşleşmiştir ve suyun aşağı yönlü hareketine neden olan yerçekimi tarafından belirlenmektedir. Şelalenin (su halindeki) formunu ancak akış süreci içerisinde gözlemleyebiliriz. Bu form, maddedeki sürekli değişimle birlikte ve bu değişime bağlı olarak gerçekleştiğinden, şelale akarken şelaleyi oluşturan maddenin, yani su moleküllerinin sürekli olarak yenilenmesi söz konusudur. Bu durumda maddedeki değişim formu ortadan kaldıran değil, onu var eden bir unsur olarak ortaya konur. Öyle ki, suyun kaynağı kesildiğinde şelale de ortadan kaybolacağından formdaki süreklilik maddedeki değişime bağlı hale gelmiştir. Diğer yandan, bu örnekte form ile maddi süreç arasında belirli sınırlılıklar içeren bir ilişki söz konusudur. Formu oluşturan sınır koşulları (ırmağın yatağı, yerçekimi vs.) ile formun oluşum dinamikleri arasında büyük ölçüde tek yönlü bir ilişki vardır. Bir diğer deyişle, sınır koşulları formu belirler ancak formun

¹⁵ Gilbert Simondon, "The genesis of the individual"

belirlenim dinamiklerinin bu sınır koşulları üzerinde belirgin bir etkisi söz konusu değildir. Aşağıda açıklanacağı gibi, bu türden bir karşılıklı ilişki ancak self-organize sistemlerde ve spesifik olarak da canlı varlıklarda bulunmaktadır.

Self-organize sistemlere bir örnek olarak kasırga oluşumunu ele alalım. Kasırgalar, düşük atmosferik basınç merkezinin etrafında dönen hava kütlelerinin oluşturduğu büyük (genellikle tropikal) siklonlardır.¹⁶ İçe doğru yönelen spiral rüzgarlardan ve merkezde basıncın dengede olduğu, kasırganın gözü olarak adlandırılan kısımdan oluşan siklonun genel yapısı uydu fotoğrafları sayesinde görülebilir. Kasırganın formu hava moleküllerinin akışı ile başlar ve nihayetinde basınç farkının ortadan kalkmasıyla sona erer; bu anlamda formun sürece bağlı olarak oluşumu söz konusudur. Alttan ısıtılan bir kabın içindeki sıvıda ortaya çıkan konveksiyon hücreleri de benzer bir dinamiğe sahiptir. Sıvı dolu kabın içerisinde başlangıçta belirgin bir sıcaklık farkı bulunmamaktadır. Bu durumda sıvıyı oluşturan moleküller çeşitli yönlerde rastgele bir hareket içerisindeyler. Verilen ısıyla birlikte kap içerisinde sıcaklık ve yoğunluk değişimi meydana gelir. Böylece moleküller yoğunluğun daha az olduğu yüzey kısmına doğru harekete geçerler. Yukarı yönlü hareket moleküllerin düzensiz hareketinin ortalama hızını aştığında, moleküller akma direncini alt ederek saat yönünde veya saat yönünün tersinde dönmeye başlarlar. Bu rotasyon hareketleri arasında süreç içerisinde bir korelasyon gelişir ve farklı boyutlarda sayısız konveksiyon hücresi oluşur. Başlangıçta oluşan küçük hücrelerin büyük hücreler tarafından yutulmasıyla makroskopik akıntılar oluşur. Oluşan altıgen şekilli konveksiyon hücrelerine Bénard hücreleri adı verilmiştir.¹⁷ Kasırgalar ve Bénard hücreleri dengeden-uzak (*İng.* far-from-equilibrium) dinamiklere sahip termodinamik sistemlere ilişkin örneklerdir. Dengeden-uzak dinamikler doğada yaygın olarak görülür ve türbülans gibi hava olaylarından galaksi oluşumuna dek birçok durumda belirleyicidir.¹⁸ Bu tür sistemler doğadaki self-organizasyonun birer örneğidir. Self-organizasyon ise termodinamik kapsamında açıklanabilen bir olgudur. Termodinamiğin ikinci yasasına göre, herhangi bir spontane süreç¹⁹

¹⁶ Rainer Feistel ve Wemer Ebeling, *Physics of Self-Organization and Evolution*, Weinheim: Wiley, 2011, 86.

¹⁷ Rod Swenson, "Spontaneous order, evolution, and autocatakinetics: The nomological basis for the emergence of meaning", *Evolutionary Systems: Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2013 içinde, 155-80.

¹⁸ Rainer Feistel ve Wemer Ebeling, *Physics of Self-Organization and Evolution*.

¹⁹ Termodinamikte dışarıdan herhangi bir enerji girdisi olmaksızın gerçekleşen ve sonucunda serbest enerjinin açığa çıktığı bir süreç spontane bir süreç olarak adlandırılır.

sonucunda evrendeki genel entropi²⁰ seviyesi artacaktır. Self-organize sistemlerde entropi seviyesi içsel olarak düşmekle birlikte, bu durum ikinci yasayla çelişmez çünkü söz konusu sistemin çevresiyle olan etkileşimi sonucunda çevredeki entropi seviyesi yükselir. Self-organizasyon sonucunda oluşan örüntü, örneğin bir siklon, çevreden enerji girişini sağlayarak kendi formunu korur ve aynı zamanda entropi seviyesini düşük tutar.²¹ Dolayısıyla self-organizasyon geçici olarak yerel bir düzenlilik artışına yol açar.²²

Self-organize oluşumlarda, formun sürekliliği tıpkı akan şelale örneğinde olduğu gibi maddenin ilgili yapı içerisinde korunumuna değil, aksine akışına bağlıdır. Bunun yanında, self-organize yapıda şelaleden farklı olarak formun oluşumu ile formun kendisi, yani süreçsellik bağlamında düşünecek olursak, formun oluşumu ile formun sürekliliği arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu karşılıklı ilişkide esas olan şey, sürecin sınır koşullarının ilgili sistemin oluşum dinamikleri tarafından belirlenmesidir. Form self-organizasyon süreciyle, yani dışsal etkinin bir kısıt oluşturması ile birlikte (örnekte, ısıtma sonucunda oluşan sıcaklık gradyanı sonucunda) oluşmakta, formun oluşumu ile süreçsel varlığını kazanması, yani kendi kendini sürdüren bir sistem olarak var olması birbiriyle örtüşmekte, ortamdaki enerji tüketildiğinde ise form dağılmaktadır. Ancak bu ilişkinin aynı zamanda bir işlev-form ilişkisi olduğunu söylemek yine henüz mümkün değildir. Self-organizasyon sonucunda ortaya çıkan yapıya dışsal veya içsel açıdan herhangi bir işlev atfedilmesi, ancak bu yapının daha kapsamlı bir süreklilik içerisinde bağlama bağlı bir rolünün olması ve buna bağlı olarak ilgili yapının seçilime uğraması ve/veya sürekli olarak tekrarlanmasını sağlayan evrimsel bir dönüşümden geçmesi ile mümkün olabilir.

Maddî değişim ve formel sürekliliğin yanı sıra parça-bütün arasındaki işlevsel ilişkilerin de söz konusu olduğu organizmadaki madde-form ilişkisini ele alalım. Tıpkı fizikte ele alınan self-organizasyon dinamiklerinde olduğu gibi,

²⁰ Entropi, düzensizlikle eşdeğer görülebilmekle birlikte, aslında tam olarak düzensizlik demek değildir. Boltzmann'ın formülasyonuna göre entropi bir sistemdeki belirli bir makro durumu sağlayan mikro durumların sayısıdır (Bkz. Feistel ve Ebeling, *Physics of Self-Organization and Evolution*, s. 232). İlgili makro durumu sağlayan ne kadar çok mikro durum bulunuyorsa, sistemin entropisi de o denli yüksektir. Boş bir kapta sıkışık bir şekilde bulunan gaz halindeki moleküller odanın geneline yayıldığında entropi seviyesi artar çünkü madde dağılmış haldeyken moleküllerin rastgele dağılımının oluşturduğu sayısız alternatif mikro durum aynı makro sonucu verebilir. Örneğin kabın yüzeyine uygulanan belirli bir basınç seviyesi birçok farklı mikro durumla sağlanabilir.

²¹ Feistel ve Ebeling, *Physics of Self-Organization and Evolution*.

²² Swenson, Rod. "Spontaneous order, evolution, and autocatakinetics: The nomological basis for the emergence of meaning".

organizmanın formu maddedeki sürekli değişime rağmen korunur ve hatta maddedeki değişim formun korunması açısından gereklidir. Organizmaların bir kısmı fotosentez veya kemosentez yoluyla kendi besinini üretirken, diğer bir kısmı da aldıkları besin yoluyla enerjisini diğer canlılardan elde eder. Bununla birlikte, tüm organizmalarda yeni organik bileşenlerin üretilmesi durmaksızın sürer; bu yolla organizmayı oluşturan madde yenilenmiş olur. Organizma; madde ve enerji açısından sürekli bir yenilenme içerisindedir ve bu durum formun korunması için zorunludur. Canlılarda formu belirleyen pek çok unsur (protein filamentleri, bitkilerde hücre çeperi vs.) sayılabilir. Bu makalede ele aldığımız süreç-form ilişkisi açısından önem arz eden bir durum ise organizmanın sınır koşullarının dinamik olarak belirlenmesidir. Tek hücreli bir organizma olarak, örneğin bir bakterinin formunu düşünelim. Bu organizma ile etrafı arasındaki sınır koşulu hücre zarı tarafından oluşturulmuştur. Hücre zarı sürekli bir yenilenme içerisindedir; bu yenilenmeyi sağlayan şey ise hücrenin içinde zarı oluşturan maddi bileşenlerin yeniden üretilmesidir. Organizmanın formunu oluşturan maddenin üretimi bir süreç içinde gerçekleştiği gibi, formu belirleyen sınır koşulunun kendisi, yani zar da süreçsel olarak varlık kazanır. Tabii ki bu durum çok hücreli bir organizma için de geçerlidir. Tek tek hücrelerin zarının yanı sıra, çok hücreli bir hayvanın derisi ve formu belirleyen iskelet gibi diğer unsurlar sürekli bir yenilenme içerisindedir. Dolayısıyla organizmanın formunu anlayabilmek için belirli bir andaki formun ötesinde, formun dinamizmine bakmak gerekir. Organizmanın sürekliliği ile fiziksel self-organizasyon arasındaki benzerlik burada ortaya çıkar. Self-organizasyonla oluşan sistemlerde olduğu gibi, organizmada da düşük bir entropi seviyesi bulunmaktadır. Organizma, çevresi ile sürekli madde alışverişi içerisinde olması ve sürekli olarak gerçekleşen enerji girişi sayesinde içsel entropisini düşük tutabilir. Bir anlamda organizma kendi entropisini dışarıya aktararak içsel düzenliliğini sağlar.²³ Organizma enerjisinin bir kısmını ısı yoluyla yitirdiği için aynı enerjiyi sürekli olarak kullanamaz. Bununla birlikte organizmanın edindiği enerji kaynağı formel sürekliliği sağlamak üzere oldukça verimli bir şekilde değerlendirilir.

Gerek self-organize sistemlerin gerekse organizmaların formu belirli bir türün (biyolojik türlerin yanı sıra, aynı özellikteki varlıkların belirli bir kavramın altına yerleştirilmesiyle tanımlanan türün) örneği olarak ele alındığında, türsel formun kendine özgü dinamiklerinin bulunduğu ve bu anlamdaki formun

²³ Bu duruma ilk dikkat çeken kişi fizikçi Erwin Schrödinger'dir (Bkz. Erwin Schrödinger. *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.).

varlığının başlangıç koşullarına hassas bir şekilde bağlı olmadığı görülür. İki farklı siklonu düşünelim. Bu iki varlık kaotik dinamiklere sahip olması açısından başlangıç koşullarına hassas bir şekilde bağlı olabilir. Bir diğer deyişle, siklonun olumsal koşullarındaki en küçük ayrıntı dahi onun nasıl gelişeceğini belirlerken hesaba katılmalıdır ve bu olumsal koşullar aynı zamanda belirli bir zaman ve mekânda ortaya çıkmış siklonun özgün bir varlık oluşunu belirler. Sonuçta hiçbir siklon bir diğeriyle tamamen aynı bir gelişim gösteremez. Diğer yandan, bu ikisi de siklon olarak adlandırıldığından aynı türe ait olarak kabul edilir ve siklon formu, tek bir siklonun ayırt edici özelliklerinin bir yana koyularak birey olan siklonun aynı zamanda bir türü temsil etmesini sağlar. Self-organize bir yapı olarak siklondaki birey-tür ilişkisini doğadaki diğer cansız varlıklardaki birey-tür ilişkisinden farklı kılan şey ise, formun bileşenler arasındaki ilişkisel bir eğilim sonucunda ortaya çıkmasıdır. İki hidrojen atomu, iki çakıl taşı belli açılardan birbirine benzer olduğu için aynı türe ait kabul edilebilir. Ancak self-organize yapılarda kısmî kökensel benzerliklere bağlı türsel bir aynılıktan ziyade, farklı türdeki²⁴ maddî unsurlarda ortaya çıkabilen gelişim dinamiklerindeki örüntü ortaklığı söz konusudur.

Bu durum organizmalarda da bu şekildedir. Örneğin, aynı türe ait iki organizmanın, örneğin iki farklı nil timsahının benzer özelliklere sahip olmasının nedeninin bu organizmaların aynı türe ait genler taşıması olduğu yaygın bir görüştür. Bu görüş doğru olmakla birlikte, cevabın genom olarak verilmesi bireyler arası benzerliğe ilişkin dinamik bir açıklama sunulması açısından yeterli değildir. Timsahın genomu bireyi önceleyen evrimsel geçmiş, örneğin doğal seçilime bağlı olarak belirli türsel özelliklerin açıklanabilmesi açısından belirli açılımlar sağlayabilir. Ancak, burada asıl olarak vurguladığımız sorun nasıl olup da (hangi dinamik etmenler sonucunda) bir nil timsahını oluşturacak olan hücrenin türe ait formu tekrar tekrar üretebildiğidir. Aranılan açıklama gelişim biyolojisinde bulunabilecektir. Söz konusu canlıların benzer özellikler taşımalarının nedeni bu açıdan embriyo gelişiminde benzer süreçlerden geçmeleridir. İki farklı nil timsahının oluşumunu belirleyen genler tıpatıp birbirinin aynısı değildir. Bunun yanında embriyo gelişiminden itibaren sayısız çevresel etmen de işe karışmakta ve bu etmenler bireyler arası farklılıklara yol açmaktadır. Buna rağmen türsel benzerliğin oluşabilmesine dair getirilecek nedensel açıklamada çok önemli bir unsur karşımıza çıkmaktadır. Self-organize sistemlerde olduğu gibi, organizmalarda türsel açıdan aynı formun oluşumunu

²⁴ Burada biyolojik türle sınırlı olmayan, daha geniş bir tür kavramına atıf yaptığımızı vurgulamalıyız. İngilizcedeki *kind* ve *natural kind* kavramları bu geniş anlamdaki türe daha yakındır. Elbette, bu kavramlara yönelik felsefi tartışmalar da bulunmaktadır, ancak kavramsal bir tercihte bulunmanın zorunluluğundan dolayı tür kavramını kullanıyoruz.

sağlayan çok sayıda fiziksel yolak mevcuttur. Bir diğer deyişle, türsel form çoklu olarak gerçekleştirilebilir. Organizmanın ontojenisindeki içsel belirlenim, self-organize bir fiziksel sisteme göre daha dayanıklı, süreklilik arz eden ve kompleks bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, aynı kategoriye sokulan self-organize yapılar karşısında biyolojik türlerde tür ve birey ilişkisi çok daha sıkı bir biçimde belirlenmiştir. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak açıklayacağımız üzere, embriyonun self-organizasyonunda dışsal uyaranlar olarak rol oynayan morfojenlerin üretimi ontojeni sürecine dahil olmakta ve geri-besleme ilişkileri sayesinde kompleks yapıya sahip, esnek bir heterojen gelişim ortaya çıkmaktadır.

Hem self-organize sistemlerde, hem de organizmalarda form kısıtlanmış bir şekilde gerçekleşen maddî değişime bağlıdır. Cansız maddedeki self-organizasyon sürecinde olduğu gibi, organizmada formun oluşumu ile formun sürekliliği arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bununla birlikte, kendi sınır koşullarını ancak geçici olarak (yani tek bir fiziksel süreklilik biçimi) halinde koruyabilen self-organize yapılardan farklı olarak, organizmada formun oluşumu çok daha kompleks ve stabilitenin çok daha sağlam olduğu bir süreçtir. Organizma bu anlamda dirençli (*İng.* resilient) bir yapıya sahiptir: Bir canlı varlığını tehdit eden koşullara yanıt verebilir, sürekliliğini kesintiye uğratabilecek etmenlere karşı iç organizasyonunu yeniden düzenleyebilir ve birçok türde olduğu üzere aktif olarak yeni enerji kaynakları arayışına girebilir. Bu iç organizasyonun gerçekleşmesi sadece bilinçli edimlere, örneğin bir hayvanın yiyecek araması gibi süreçlere bağlı değildir. Organizmanın daha embriyo oluşumu aşamasında iken içsel ilişkilere bağlı olarak kendi varlığını sürdürme kudretine sahip olduğunu görebiliriz. Bir canlının gelişiminde öncelikle zigot, ardından zigotun bölünmesiyle blastomer hücreleri oluşur. Hans Driesch, deniz kestaneleri üzerinde yaptığı deneylerde, 2 ve 4 blastomer hücresinden oluşan gelişim aşamasında her bir hücrenin yeni bir embriyoya dönüşebildiğini göstermiştir.²⁵ Driesch'in ortaya çıkardığı bu olgu günümüzde her bir hücrenin aynı genetik materyale sahip olması, gelişim aşamasındaysa başlangıçta hücrelerin totipotent ve pluripotent karaktere sahip olması ile daha iyi açıklanabilmektedir. Hücreler başlangıçta farklılaşmamış, yani belirli bir doku veya organa özgü nitelikleri henüz edinmemiş bir durumdadır. Tüm hücrelerin aynı genlere sahip olmalarına rağmen embriyo gelişimi sırasında farklı yapıya kavuşabilmeleri ise embriyonik indüksiyon sayesinde gerçekleşmektedir. İndüksiyonun temelinde yatan olgu, embriyo gelişiminde

²⁵ Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism*, London: Adam and Charles Black, 1908.

farklı bölgelerin farklı gelişimsel tesire sahip olduğu ve içsel etkileşimlerin uzamsal ve zamansal anlamda dinamik olarak gerçekleştiği morfogenetik alanın varlığıdır.²⁶

Organizmanın formel bütünlüğü aynı zamanda genler arası etkileşimler sayesinde aynı fonksiyonun alternatif yollardan yerine getirilebilmesi ile sağlanır. Söz konusu olgu genom esnekliği olarak tanımlanır.²⁷ Farelerde belirli bir genin ifadesinin durdurulduğu deneyler yapılmaktadır. Bu deneylerde, belirli bir gen çıkarılmakta veya genin faaliyeti engellenmekte, buna bağlı olarak gerçekleşen fenotipik değişimler gözlemlenmektedir. Belirli örneklerde, belirli bir geni etkisiz hale getirilmiş fare, o gen sağlıklı bir farede hayatî bir işlevi yerine getiriyor olmasına rağmen, varlığını sürdürebilmektedir. Bu örnekte, farenin embriyo gelişiminde genin yokluğu yeniden organize olma sürecini tetiklemekte ve genin engellenmesine bir bütün olarak tepki veren organizma yeni bir işlevsel yolağa girmektedir.²⁸ Rejenerasyon da organizmaların formunun sürekliliğine dair çarpıcı bir olgudur. Hidra ve planarya gibi hayvanlarda doku rejenerasyonu son derece etkilidir.²⁹ Öyle ki bu hayvanlar ikiye bölündüğünde her bir parça kalan yarısını yenileyerek bütün bir organizmayı yeniden oluşturabilir. Semenderlerin bir uzvu kesildiğinde, yerine yeni bir uzuvları oluşabilir. Kök hücrelerin veya kök hücre benzeri farklılaşmamış hücrelerin yenilenen doku hücrelerine dönüşümüyle gerçekleşen rejenerasyon, tüm canlılarda az ya da çok görülmektedir. İnsanlarda ve diğer memelilerde rejenerasyon daha düşük seviyede olmakla birlikte, örneğin deri hücreleri ve karaciğer hücrelerinde etkilidir. Tüm bunlar Kant'ın tanımladığı anlamda parçaların yeniden üretiminin bütünü varlığını sağladığı, bunun yanında form-işlev ilişkisinin kompleks bir şekilde kurulduğu biyolojik self-organizasyonu örneklemektedir. Bronz bir küreden, akan bir şaleden ve bir kasırgadan farklı olarak ancak canlı varlıklarda parçanın işlevi içsel bir şekilde, yani parçanın yer aldığı bütünlü ilişkisi temelinde tanımlanabilir. Formun değişkenliği ise organizmanın varlığını sürdürmesine hizmet etmektedir. Biyolojik işlevlerin yerine getirilmesi ile formun dinamik biçimde sürdürülmesi arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Öyle ki bu iki unsur birçok durumda neredeyse birbiriyile özdeşleşmiştir.

²⁶ Antone G. Jacobson, Amy K. Sater; Features of embryonic induction. *Development* 104, sayı 3 (1988): 341-359.

²⁷ R. J. Greenspan. "The flexible genome". *Nature Review Genetics* 2, sayı 5 (2001): 383-387.

²⁸ Sandra D. Mitchell, "Exporting causal knowledge in evolutionary and developmental biology", *Philosophy of Science* 75, sayı 5 (2008): 697-706.

²⁹ M. C. Vogg, B. Galliot ve C. D. Tsiairis. "Model systems for regeneration: *Hydra*". *Development* 146, sayı 21 (2019).

Self-organizasyon ve Morfogenez

Self-organizasyon organizma öncesi, fakat organizmayı da kapsayan evrensel bir bireyleşim ilkesine işaret etmekte, bu anlamda ontojeniyle self-organizasyon arasındaki ilişki bu genel ilkenin yerel bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle organizmanın öz-belirlenimi evrendeki genel organizasyon eğiliminden bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte, organizmanın formunu belirleyen bilginin tamamen genlerde saklı olduğuna dair indirgemeci yaklaşım günümüzde oldukça yaygındır.³⁰ Genetik materyalin kuşaktan kuşağa aktarılması yoluyla belirli fenotipik özelliklerin de bir sonraki nesle taşınması bu yöndeki kanaatin başlıca dayanağıdır. Genetiğin kurucusu kabul edilen Gregor Mendel'in gösterdiği üzere, bir bezelyeden alınan tohumların alındığı bitkinin rengi ve biçimi ile yeni büyüyen bezelyelerin rengi ve biçimi arasında belirli korelasyonlar bulunmaktadır. Bunun ardındaki genetik aktarım günümüzde moleküler düzeyde çok daha iyi anlaşılmıştır. Ancak, forma ilişkin belirli unsurların genlere bağlı olarak değişim göstermesi formun tamamen genler tarafından belirlendiğine ilişkin bir kanıt olarak ele alınamaz. Gelişimsel biyolojide yürütülen ve morfogenez sürecine odaklanan bilimsel çalışmalarla birlikte biyolojik formun bütünsel gelişim ilkelerinin daha iyi anlaşılmış, genetiğe dayalı olarak parçanın bütünü belirlediği savını içeren indirgemeci yaklaşımı sorgulamaya açılmıştır. Makalenin bu bölümünde örnekleri sunulacağı üzere, organizmanın birey oluşunu self-organizasyon odaklı olarak açıklamaya yönelik bu çalışmalar, bütünün etkileşimselliğini temel almaktadır.

Self-organizasyon ile morfogenez ilişkisi gen-merkezciliğe karşı önemli verilerin ortaya konduğu bir alan açmaktadır. Bu alandaki önemli araştırmalardan birini biyolog Brian Goodwin *Acetabularia* üzerinde gerçekleştirmiştir.³¹ *Acetabularia acetabulum* adı verilen türün üyeleri, dev bir yeşil alg hücrelerinden oluşur ve Akdeniz'in sıcak sularında, kayalık kıyılarda yaşarlar. Bu canlı, kısa kökleri, görece uzun bir gövde ve şemsiye benzeri bir başlıktan oluşur. İçerisinde genetik materyalin bulunduğu hücre çekirdeği canlılığın alt kısmında bulunur. Yapılan deneyde bu organizma gövdenin tam ortasından ikiye kesildiğinde, genleri içeren kısım morfogenez yoluyla kendini tam olarak yenileyebilmiştir. Gövdenin her iki ucu birden kesildiğinde ise gövde kısmının genleri içermemesine rağmen iki uçtan birinde veya nadiren her iki

³⁰ Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Lenny Moss, *What Genes Can't Do*. Cambridge: MIT Press, 2003.

³¹ Brian C Goodwin, "Problems and paradigms: What are the causes of morphogenesis?", *BioEssays* 3, sayı 1 (1985): 32-36.

uçta birden yeni bir başlığın oluşabildiği görülmüştür. Genlerin yer almadığı bu kısım kendini bir ölçüde yenileyebilmesine rağmen uzun süre hayatta kalamamaktadır. Bu durum genlerin basit bir canlının dahi morfogenez sürecinde ve sonrasında hayatta kalmasında hayati bir rolü olduğunu göstermekle birlikte, aynı zamanda genlerin ve self-organize örüntülerin birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğunu işaret etmektedir. Eğer genetik materyal *Acetabularia*'nın bir bütün olarak formunun belirlenmesindeki tek unsur olsaydı, alt kısmı kesilen gövdede yeni bir başlığın hiçbir zaman oluşmaması beklenirdi. Bu yenilenme organizmada çevresel koşula tepki olarak self-organize bir şekilde gelişen örüntü oluşumuyla gerçekleşmektedir. Deniz suyunda kalsiyum iyonlarının oranı 10 milimol civarındadır. Yapılan deneylerde, kalsiyum oranı 1 milimole düştüğünde genler olmaksızın morfogenez gözlemlenmemiş, ancak bu oran arttıkça daha belirgin bir başlık oluşumu gözlemlenmiştir. Alg hücresinin eksenini belirleyen şeyin hücreye kalsiyum iyonu akışıyla gerçekleşen elektrik akımı olduğu tespit edilmiştir.³²

Acetabularia örneği, fiziksel sistemlerdeki self-organizasyona oldukça benzer bir şekilde, belirli bir dışsal uyarana (kalsiyumun derişim gradyanına) bir tepki olarak gerçekleşen örüntü oluşumunu göstermektedir. Bununla birlikte, genler olmaksızın belli örüntüler oluşabilmesine rağmen genetik regülasyon olmaksızın günümüz koşullarındaki kompleks bir organizmanın varlığını sürdürebilmesi söz konusu olamaz. Bunun nedeninin anlaşılabilmesi için, canlılıkta genetik regülasyonun belirleyici olduğu organizasyonla nonlineer dinamikler arasındaki bağlantının daha derinlemesine ele alınması gerekmektedir. XX. yüzyılın en önemli matematikçilerinden Alan Turing'in morfogenez üzerine yazdığı klasikleşmiş makale bu konuda yeni bir dönemi başlatmıştır.³³ Öyle ki, günümüzde canlılıkta self-organizasyonun rolü büyük ölçüde Turing'in matematiksel modellemesi üzerinden tartışılmaktadır. Turing, bu makalede belirli kimyasal süreçlerin nasıl formdaki heterojenliği sağlayabileceğini ele almış ve bu sürecin embriyo gelişiminin başlangıcındaki simetri kırılmasını açıklayabileceğini öne sürmüştür. Bu modele göre, kimyasal etkileşim içerisindeki en az iki bileşenin yer aldığı bir reaksiyon-difüzyon sistemindeki dalgalanmalar yoluyla heterojen bir form ortaya çıkabilir. Bu bileşenlerden biri hem kendi aktivitesini hem de diğer bileşenin aktivitesini katalize etmektedir. Diğer bileşen ise katalizörün etkinliğini inhibe edici özelliكتedir. Katalizörün etkinliğindeki artış, aynı zamanda inhibitörün miktarını

³² Goodwin, "Problems and paradigms..."

³³ Alan M Turing, "The chemical basis of morphogenesis", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 237, sayı 641 (1952): 37-72.

arttırmaktadır. Böylece inhibitörün birikmesiyle başlangıçtaki katalize edici etkinlik dengelenmektedir. Katalizör ile inhibitör arasındaki bu etkileşim dinamiği kaotik bir dalgalanma örüntüsü yaratmaktadır. Modele göre, inhibitör katalizöre göre daha hızlı bir şekilde difüzyona uğramakta, bu durum ise her bir bileşenin reaksiyon ve difüzyon oranındaki farklılığa göre asimetric bir dağılım göstermesine ve homojen olmayan bir örüntü oluşmasına neden olmaktadır. Bu heterojen oluşum difüzyon odaklı kararsızlık denilen bir süreç sonucunda gerçekleşmektedir.

Turing'in ortaya koyduğu reaksiyon-difüzyon modeli, bir balığın derisindeki veya memelilerin kürkündeki çizgili desenler, kelebek kanadındaki desenler, embriyo gelişimi sırasında uzuvların oluşumunda etkili olduğu düşünülen çubuksu örüntüler, planaryada kök hücreler aracılığıyla gerçekleşen hücre yenilenmesi, yumuşakçalar ve zebrabalığındaki pigmentasyon gibi birçok biyolojik formun oluşumunu açıklamada kullanılmaktadır.³⁴ Bu modelin uygulandığı en önemli alanlardan biri ise Turing'in makelesinde kendisinin de dikkat çektiği üzere embriyo gelişimidir. Turing modelinin embriyo gelişimine uygulanabilmesi, aynı zamanda bir organizmanın oluşumunda self-organizasyonun rolünün aydınlatılması anlamına gelmektedir. Turing modelindeki kimyasal bileşenler birer morfojendir. Morfojenler, embriyo gelişiminde moleküler sinyallerin yerel derişime göre yorumlanmasını³⁵ ve böylece hücrelerin birbirinden farklı biçimlerde dönüşüm geçirmesini sağlamaktadır. Bu alanda son dönemde yapılan araştırmalar, embriyo gelişiminde kendiliğinden ortaya çıkan Turing örüntülerinin ve başlangıçta verili olan örüntülerin birlikte rol oynadığını göstermektedir. Buna göre, self-organizasyonla spesifik komutları içeren dışsal sinyallerin ortaklaşa bir etkisi bulunmaktadır.³⁶ Bu ortaklaşa etkinin varlığını destekleyen bir çalışmada, kök

³⁴ Stuart A Newman ve Gerd B Müller, "Origination and innovation in the vertebrate limb skeleton: an epigenetic perspective", *Journal of Experimental Zoology Part B: Molecular and Developmental Evolution* 304, sayı 6 (2005): 593-609.

³⁵ Wolpert'in öne sürdüğü Fransız bayrağı modeli kaynak hücrelerden yayılan morfojenlerin nasıl farklı hücrelerde farklı yapıların ortaya çıkabildiğini açıklamaktadır. Buna göre, morfojen derişimi kaynaktan uzaklaştıkça azalmakta, bu farklı yoğunluklar ise hücrenin sinyalleri pozisyonel bilgi kapsamında farklı yorumlamasına neden olmaktadır. Bu modele Fransız bayrağı adı verilmesinin nedeni kaynağa olan uzaklığa bağlı olarak gerçekleşen hücresel farklılaşmanın Fransız bayrağındaki üç renkte olduğu gibi farklı renklerle temsil edilmesidir (bkz. Lewis Wolpert, "The French flag problem: A contribution to the discussion on pattern development and regulation", *Towards a Theoretical Biology*, ed. Conrad H Waddington, c. 1, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968 içinde, 125-33.).

³⁶ Francisco Huizar vd., "Interplay between Morphogen-Directed Positional Information Systems and Physiological Signaling", *Developmental Dynamics: An Official Publication of the American Association of Anatomists* 249, sayı 3 (2020): 328-41.

hücrelerden alınan örneklerin *in vitro* ortamda (laboratuvar koşullarında) çoğaltılmasıyla embrioid adı verilen embriyo benzeri yapıların oluşabileceği gösterilmiştir.³⁷ Söz konusu deneyler embriyo gelişiminde sel-organizasyonun rolünü kanıtlar niteliktedir.

Morfogenezle ilgili çalışmaların bütünü parça tarafından değil, yine kendisi tarafından belirlenmesine odaklandığını belirtmiştik. Ancak bu yaklaşım bütünü nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili ontolojik soruları yanıtlamada tek başına yeterli değildir. Organizmada parçalar arasında ve parça ile bütün arasında self-organizasyon bulunmaktadır.³⁸ Uzamsal olarak ele aldığımızda, organizmanın bütünü gerek parçanın parçayla ilişkisinde, gerekse de parçanın çevreyle ilişkisinde sürekli bir aracıdır ve bu anlamda biyolojik etkileşimlerde bir düğüm noktası niteliğindedir. Parçanın formu parçanın bütünle ilişkisi, bütünü formu ise bütünü oluşturan parçalar arasındaki karşılıklı ilişkiler ve bütünü çevreyle ilişkisi üzerinden belirlenir. Bu bütünü zamansal olarak ele alınması ise daha da önemlidir, çünkü organizmanın bütünü dediğimiz şey aslında bir bireleşim sürecidir. Bu süreç formun içsel belirlenimi olarak tanımlanabilir. Formun belirlenimi ise embriyonun belirli dış uyaranlar doğrultusunda self-organizasyon sürecine girmesiyle başlamakta ve organizmanın self-regülasyonu ile devam etmektedir. Gerek gelişim döneminde gerekse rejenerasyonda görüldüğü üzere, bütünden belirli bir parçanın çıkarılması, bütünü yeniden oluşturulmasına yönelik süreci tetikleyebilmektedir. Süreçsel bir varlık olarak organizmanın yaşam süresinin bütünlüğüne odaklandığımızda, formun içsel belirleniminde organizmanın genomu, genlerin nasıl ifade edileceğini belirleyen transkripsiyon faktörleri (bunlar proteinler tarafından oluşturulduğundan proteom), metilasyon gibi epigenetik mekanizmalar, metabolizma faaliyetleri ve diğer sayısız etmenle birlikte, organizma içi süreçler arasında sürekli bir geri-besleme ilişkilerinin yer aldığı bir organizasyon ağı belirleyicidir. Bunun yanında, canlı varlıklarda formun içsel belirlenimi kadar, içsel belirlenmemişliği de rol oynamaktadır. Bu durum, bir süreç olarak organizmanın formunun sürekli olarak dönüşüm halinde kalabilmesini mümkün kılar. Örneğin, kök hücrelerin nihai formu belirlenmemiştir ve hücrenin işlevle uyumlu formel belirlenimi, bağlama bağlı olarak, rejenerasyon gibi gereksinimlere göre farklılaşma sürecine girmesiyle gerçekleşir. Bu durumu Simondon, organizmanın kendi potansiyeliyle sürekli bir

³⁷ J Serrano Morales, Jelena Raspopovic, ve Luciano Marcon, "From embryos to embryoids: How external signals and self-organization drive embryonic development", *Stem Cell Reports* 16, sayı 5 (2021): 1039-50.

³⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*.

etkileşim halinde olması şeklinde tanımlar.³⁹ Simondon'un vurguladığı üzere, belirli bir durağan sonucun gerçekleşmesinin ardından değişim potansiyelinin ortadan kalktığı kristalizasyon gibi fiziksel süreçlerden farklı olarak, organizmanın bireyleşim süreci yaşam boyu devam eder ve böylece organizma değişim kabiliyetini sürekli olarak muhafaza eder.

Buraya kadar olan kısımda, başlangıçta sözünü ettiğimiz evrensel self-organizasyon dinamikleriyle bireyleşim arasındaki ilişkiyi organizmanın gelişimi açısından ele almış olduk. Çalışmamızın odak noktası organizma idi, ancak biyolojideki self-organizasyonun dahi organizma ile sınırlı olmadığını kanıtlayabilmek adına, son olarak daha büyük ölçekli yapılardaki dinamiklere ilişkin örneklerle tartışmamızı sonlandıralım. Self-organizasyon ile canlılık arasındaki ilişkinin önemli bir yansıması ekosistem seviyesinde ortaya çıkmaktadır. Organizmanın varlığını mümkün kılan şey ekolojik sürekliliktir. Bu nedenle ekolojik dönüşümle organizmaların evrimi birbirine bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Örneğin bitkiler ve besinini dışarıdan alan heterotroflar arasındaki ekosistem dengesine bağlı olarak gerçekleşen karbon ve oksijen döngüleri olmaksızın günümüzdeki canlıların büyük bir kısmı hayatta kalmaz. Bu ekolojik denge, sistemik döngüleri belirleyen canlıların evrimiyle paralel olarak zaman içerisinde kurulmuştur. Ekolojik dönüşüm ise yine self-organizasyon ilkelerine ve genel anlamda termodinamiğin yasalarına göre belirlenen enerji çevrimi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Self-organizasyona bağlı bireyleşimin dinamikleri ekosistem seviyesinde, popülasyonlarda ve organizmada ayrı ayrı ortaya çıkar. Dolayısıyla self-organizasyonun en alttaki mikro seviyeden makro seviyeye ve küresel ölçeğe değin farklı boyutlarda yinelenen bir olgu olduğu söylenebilir. Bu kapsamda, bir veya birden çok mikroorganizma türünü içeren yapılar olan biyofilmlerin oluşumu, bir hayvan sürüsünün geri-besleme ilişkilerine bağlı grup davranışları veya bir ekosistemdeki yırtıcı-av ilişkilerindeki dönüşümler gibi farklı türdeki olgular self-organizasyon bağlamında ele alınmaktadır. Self-organizasyonun evrensel niteliğini göstermek adına küresel düzeydeki enerji aktarımıyla canlılık arasındaki ilişki örnek verilebilir. Dünya'daki serbest enerjinin kaynağı Güneş'tir. Fotonların sürekli olarak Dünya yüzeyine akması sonucunda, 6000 Kelvin sıcaklığındaki Güneş ile son derece soğuk (3 kelvin) dış uzay arasında bir ısı gradyanı oluşur. Bunun sonucunda üretilen entropinin seviyesi, canlı sistemler doğrudan veya dolaylı olarak güneş enerjisine muhtaç olduğundan

³⁹ Gilbert Simondon, "The position of the problem of ontogenesis", *Parrhesia* 7, sayı 1 (2009): 4-16.

aynı zamanda Dünya'daki ekolojik self-organizasyonun da sınırlarını belirler.⁴⁰ Ototrofların güneş ışığındaki enerjiyi fotosentez yoluyla kimyasal enerjiye dönüştürmesi ve heterotrofların bu enerjiyi bitkilerden elde etmesi sürecinde, yeryüzündeki metabolik aktivitelerin zincirleme bağlantısı sayesinde büyük bir enerji çevrimi gerçekleşir. Bu süreç kozmolojik açıdan Dünya'daki düzenliliğin yerel (kuşkusuz biz insanlara göre küresel, ancak evren içerisinde yerel) olarak artması, yani entropi seviyesinin düşmesi anlamına gelir. Bu anlamda biyosfer küresel düzeyde güneş enerjisini dış kaynak olarak kullanan bir dengeden-uzak sistem oluşturmaktadır. Dolayısıyla, Dünya'daki yerel düzenlilik artışı evrensel düzeydeki (daha spesiki olarak, Dünya'yı çevreleyen koşullardaki) entropi artışına paralel olarak gerçekleşir.

Sonuç

Kaostan kozmosa geçiş, bir bütünün parçaları arasındaki karşılıklı ilişkiler veya homojen bir yapının heterojen bir yapıya dönüşümü temelindeki düşünceler günümüzde self-organizasyon odaklı bilimsel araştırmaların ve buna dayalı bir ontolojinin öncülü niteliğindedir. Bu öncül düşüncelerin self-organizasyon açısından tamamen geçersiz olması söz konusu olmamakla birlikte, self-organizasyonun termodinamik ve morfogenezle ilişkisinin kurulması, bu kavramın bilimsel açıdan daha sağlam bir zemine yerleştirilebilmesini ve bu yolla evrensel ilkelerle yerel organizasyon örüntüleri arasındaki bağlantının kurulabilmesini sağlamıştır.

Fiziksel sistemlerde, organizmanın gelişiminde ve ekosistem dengesinde self-organizasyon belirleyici bir role sahiptir. Self-organizasyonla birlikte gerçekleşen bireyleşim kendi kendini sürdüren yapıların ortaya çıkmasını sağlar. Bu yapılar ise zamanla birikerek daha geniş organizasyon ağları oluştururlar. Self-organizasyon temelli bu evrensel ilke şu şekilde ifade edilebilir: Birey dediğimiz şey verili değildir, ancak bireyleşim sürecinden söz edebiliriz. Simondon'un belirttiği gibi, birey bireyleşimin bir sonucudur, ancak bireyin varlığı aynı zamanda bireyleşim sürecinin de devam etmesi anlamına gelir. Bu makalede, bireyleşim ilkesinin formun sürekliliği ile olan bağlantısından hareketle, maddî süreklilikle birlikte ortaya çıkan formun self-organize sistemlerin ve canlıların ortak bir yönü olduğu savunulmuştur. Self-organizasyonun organizmanın gelişimine nasıl bir etkisi olduğu problemi ve bu probleme yönelik bilimsel çalışmalar bu bağlamda ele alınmıştır. Böylece,

⁴⁰ Feistel ve Ebeling, *Physics of Self-Organization and Evolution*, s. 90.

madde-form ikiliğinin ardında aslında süreçsellik ve belirimin bulunduğunu gösterebildiğimizi ve self-organizasyonun canlılıkla olan ilişkisinin açıklanmasına katkı sunduğumuzu düşünüyoruz. Kuşkusuz bu alandaki bilimsel araştırmalar henüz emekleme aşamasında olmakla birlikte, halihazırdaki ilgili çalışmalar canlılığa ilişkin yeni bir ontolojik yaklaşımın gerekli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Bak, Per, Chao Tang, ve Kurt Wiesenfeld. "Self-organized criticality: An explanation of the 1/f noise". *Physical Review Letters* 59, sayı 4 (1987): 381-384.
- Camazine, Scott, J. L. Deneubourg, Nigel R. Franks, James Sneyd, Guy Theraulaz, ve Eric Bonabeau. *Self-organization in Biological Systems*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Deglincerti, Alessia, Fred Etoc, M. Zeeshan Ozair, ve Ali H. Brivanlou. "Self-organization of spatial patterning in human embryonic stem cells". *Current Topics in Developmental Biology*, 116, (2016): 99-113.
- Driesch, Hans. *The Science and Philosophy of the Organism*. London: Adam and Charles Black, 1908.
- Feistel, Rainer, ve Wemer Ebeling. *Physics of Self-Organization and Evolution*. Weinheim: Wiley, 2011.
- Goodwin, Brian C. "Developing organisms as self-organizing fields". *Self-Organizing Systems: The Emergence of Order*, editör F Eugene Yates içinde, 167-180. New York: Springer US, 1987.
- Goodwin, Brian C. "Problems and paradigms: What are the causes of morphogenesis?" *BioEssays* 3, sayı 1 (1985): 32-36.
- Greenspan, R. J. "The flexible genome". *Nature Review Genetics* 2, sayı 5 (2001): 383-387.
- Huizar, Francisco, Dharsan Soundarrajan, Ramezan Paravitorghabeh, ve Jeremiah Zartman. "Interplay between Morphogen-Directed Positional Information Systems and Physiological Signaling". *Developmental Dynamics: An Official Publication of the American Association of Anatomists* 249, sayı 3 (2020): 328-341.
- Jacobson, Antone G. ve Amy K. Sater. "Features of embryonic induction. *Development*". 104, sayı 3, (1988): 341-359.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Karsenti, Eric. "Self-organization in cell biology: A brief history". *Nature Reviews* 9 (2008): 255-262.
- Lucretius Carus, Titus. *On the Nature of the Universe*. London: Penguin Books, 1994.

- Liu, Lulu, ve Pablo Solis. "The speed and lifetime of cosmic ray muons." *Physics Department, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA 2139* (2007).
- McLaughlin, Peter. *What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Mitchell, Sandra D. "Exporting causal knowledge in evolutionary and developmental biology". *Philosophy of Science* 75, sayı 5 (2008): 697–706.
- Morales, J Serrano, Jelena Raspopovic, ve Luciano Marcon. "From embryos to embryoids: How external signals and self-organization drive embryonic development". *Stem Cell Reports* 16, sayı 5 (2021): 1039–1050.
- Moss, Lenny. *What Genes Can't Do*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- Newman, Stuart A., ve Gerd B. Müller. "Origination and innovation in the vertebrate limb skeleton: an epigenetic perspective". *Journal of Experimental Zoology Part B: Molecular and Developmental Evolution* 304, sayı 6 (2005): 593–609.
- Prigogine, Ilya, ve Isabelle Stengers. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Verso, 2017.
- Prokopenko, Mikhail. "Guided self-organization". *HFSP Journal* 3, sayı 5 (2009): 287–289.
- Schrödinger, E. *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Simondon, Gilbert. "The genesis of the individual". *Incorporations* 6 (1992): 296–319.
- Simondon, Gilbert. "The position of the problem of ontogenesis". *Parrhesia* 7, sayı 1 (2009): 4–16.
- Spencer, Herbert. "Progress: Its law and cause". *Essays: Scientific, Political, and Speculative* içinde, 1: 8–62. London: Williams and Norgate, 1891.
- Swenson, Rod. "Spontaneous order, evolution, and autotakinetics: The nomological basis for the emergence of meaning". *Evolutionary Systems: Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization* içinde, 155–180. Dordrecht: Springer, 2013.
- Turing, Alan M. "The chemical basis of morphogenesis". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*

237, sayı 641 (1952): 37-72.

Vogg M. C, Galliot B, ve C. D. Tsiairis. "Model systems for regeneration: *Hydra*".
Development 146, sayı 21 (2019).

Wolpert, Lewis. "The French flag problem: A contribution to the discussion on
pattern development and regulation". *Towards a Theoretical Biology*,
içinde, 125-133. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

Wright, Larry (1973). Functions. *The Philosophical Review*, 82, sayı 2 (1973):
139-168.

FINE-TUNING ARGUMENT IN HUMAN BEING FROM THE PERSPECTIVE OF MOLECULAR BIOLOGY

Selcen ÇELİK UZUNER*

ABSTRACT

Fine tuning argument has been of interest in physics and philosophy to explain the existence of the universe which is best fit for life; however, it has not been extensively applied to biological sciences in particular molecular biology. Molecular biology is different from physics and mathematics as it has stochastic events and limited laws. Biological sciences should be revisited for constants and laws. Though, the systematic events in the cells bring on the possibility of fine-tuning in molecular biology. Cells systematically perform many molecular mechanisms at molecule, gene, and genome levels. This work focuses on the fine-tuning argument in the cell and the genome and suggests four parameters of excellences (fundamental contexts) for fine-tuning including 1) position, 2) interaction, 3) amount, and 4) time which occur at molecule, gene, genome and/or organism levels. These fine-tuning contexts are associated with each other and manage life together. Systematic cellular activities suggest that this complexity is managed by fine-tuning in the human's molecular system.

Keywords: *Fine tuning argument, molecular biology, philosophy, randomness, design*

MOLEKÜLER BİYOLOJİ AÇISINDAN İNSANDA HASSAS AYAR ARGÜMANI

ÖZ

Hassas ayar argümanı, yaşama en uygun olan evrenin varlığını açıklamak için fizik ve felsefenin ilgisini çekmiştir; ancak biyolojik bilimlerde, özellikle moleküler biyolojide kapsamlı bir şekilde tartışılmamıştır. Moleküler biyoloji, stokastik olaylara ve sınırlı yasalara sahip olması nedeniyle fizik ve matematikten farklıdır. Sabitler ve yasalar için biyolojik bilimler yeniden gözden geçirilmelidir. Ancak hücrelerdeki sistematik olaylar, moleküler biyolojide hassas ayarlar olma olasılığını da beraberinde getirmektedir. Hücreler molekül, gen ve genom düzeyinde birçok moleküler mekanizmayı sistematik olarak gerçekleştirir. Bu çalışma, hücredeki ve genomdaki hassas ayar argümanına odaklanmakta ve bu hassas ayarlar için molekül, gen, genom ve/veya organizma seviyelerinde meydana gelen 1) konum, 2) etkileşim, 3) miktar ve 4) zaman dahil olmak üzere dört mükemmellik parametresi önermektedir. Bu ayarlar birbiriyle ilişkili olup hayatı birlikte yönetmektedir. Sistematik hücresel aktiviteler, bu karmaşıklığın insanın moleküler sistemindeki hassas ayarlarla yönetildiğine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hassas ayar argümanı, moleküler biyoloji, felsefe, rastlantısallık, tasarım*

* Doç. Dr / Assoc. Prof. Dr. Karadeniz Technical University, Faculty of Science, Department of Molecular Biology and Genetics, Trabzon, TÜRKİYE,
ORCID: 0000-0002-9558-7048, E-posta: selcen.celik@ktu.edu.tr

Makalenin geliş tarihi: 24.05.2023
Makalenin kabul tarihi: 28.10.2023

Submission Date: 24 May 2023
Approval Date: 28 October 2023

Backyard of Fine-Tuning Argument: Randomness or Design?

Explaining our existence is one of main concerns of scientists and philosophers. Humans are always interested in asking how they exist and why. One of the common explanations is “fine-tuning argument” (FTA) which supports the idea that our universe and existence are based on a design. The other explanation is “multiple universe argument” (MUA) (discussed later). Some philosophers and physicists support one of them to explain ¹. However, some discuss that fine tuning does not necessarily need an explanation ². Doko claims that no explanation is required because fine tuning itself is not surprising, and only rare events are surprising so that they need an explanation ³. Rare events are likely random. Çalışkan argues how necessity and randomness are closely related to each other even if they point out different contexts. The smallest units (*i.e.*, atoms or molecules) behave randomly, but when many of them come together, a predictable result emerges. He claims that chance is the basic constructive element of the universe, responsible for both order and disorder, rather than an exceptional situation that disrupts order from time to time and concludes that randomness builds the universe; coincidence is a result of the algorithm ⁴. Randomness is discussed as the opposite of design (or intelligent design). Cosmic fine-tuning has been related to a Creator, and randomness is a chaotic phenomenon against fine-tuning argument. Therefore, randomness is closely associated with the debates for the existence of our universe and our living.

Randomness is defined as a relative notion depending on the selection of the set of rules ⁵. Randomness theory has varieties including theories of finite and infinite things, and algorithmic randomness based on the explanation of random infinite sequences is applicable to biology and physics ⁶. For instance, some mutations are random events with no associative factors proven but some mutations are not random as there are inducible factors mutating DNA such as exposure to genotoxic conditions (UV, chemicals *etc.*). However, it is still random which gene or genes in which cell types will be mutated by these inducible factors. On the other hand, a part of mutations randomly occurs during DNA replication (not by inducing factors) which is defined by “the rate of replication error” (an error per 100 million replication) ⁷. A DNA molecule in a human cell is almost 2 meter long.

¹ Tegmark, ‘Parallel Universes’.

² Colyvan, Garfield, and Priest, ‘Problems with the Argument from Fine Tuning’; Landsman, ‘The Fine-Tuning Argument: Exploring the Improbability of Our Existence’.

³ Doko, ‘Does Fine-Tuning Need an Explanation?’

⁴ Çalışkan, *Rastlanti Bilim ve Felsefenin Ortasi*.

⁵ Terwijn, ‘The Mathematical Foundations of Randomness’.

⁶ Terwijn.

⁷ Pray, ‘Errors in DNA Replication’.

Therefore, it is not unexpected that replicating this long molecule at once (even if performed by using many replication forks) has some ontological error rate.

The molecular events within the cells occur based on the possibilities of various mechanical systems of living things. I will discuss how these intracellular mechanisms arise within the scope of the fine-tuning argument. These possibilities determine certain limits in terms of the order of living things rather than being spectacular and precise like the laws in physics. Therefore, it is concluded that the cellular events do not happen by coincidence or chance but by the possible pathways of living matters regarding intra- and extra-cellular conditions.

Revisiting “Randomness”

An important concern is that the intuition of randomness can be faulty by the nature of scientific methods. There are two factors affecting randomness 1) publication bias and 2) confirmation bias ⁸. Publication bias is because researchers tend to publish only positive results which support their hypotheses. Negative results are not such of interest in science publishers but still valuable for science itself. The probability that repeats of an experiment gives the same outcome is very low and almost never happens, so results of repeats always have variance. In addition, the results (characterised by averages of repeats) represent the feature of a particular sample. Statistics is the perfect discipline to interpret data regarding probabilities and randomness. Therefore, statistical analyses conclude the results are significantly different or not. This significance is then concluded as “an estimated general pattern” for a fact. In a specific example for molecular biology, the best way to understand what happens in the cells is to do single cell analyses using third generation sequencing methods. But currently, these methods are highly expensive. Thus, the general approach in experimental biology is to work with cell populations rather than separating and analysing cells individually. Therefore, this general method gives us ‘a general’ or ‘an average pattern’ for the response of cells. To deal with these obstacles, having intra- and inter-repeats of an experiment seems applicable. Independent experimental repeats (inter-repeats) along with repeat groups in an experiment (intra-repeats) will give more reliable outcomes. But this should be noted that a natural variation already exists in living systems which indicate the differences between individuals in addition to experimental variety.

Confirmation bias is about the different ways/methods to test a hypothesis which cannot conclude the similar results ⁹. Each method has advantages and disadvantages, and a limitation of a method can be overcome by another method so

⁸ Goeman, ‘Randomness and the Games of Science’.

⁹ Goeman.

there is no perfect technique to perform a wet lab. New technological and methodological discoveries are an important aspect to rethink about the current scientific findings. In DNA research, sequencing technologies are the gold-standard methods to achieve base patterns of a DNA molecule. DNA is not only sequenced for base compositions but also a variety of epigenetic modifications on DNA. Revised methodologies are on demand with increases in epigenetic information. These therefore suggest that today's finding may not reflect the truth at all, and all the findings need to be revisited and re-concluded by new technologies. The revisiting of current knowledge can change the interpretation of false positive or false negative results. Goeman suggests that "*the only way to avoid false positives completely is never to publish, and the only way to avoid false negatives completely is always to publish, regardless of evidence*" ¹⁰. But it appears important that unpublished false positive results can underestimate the outcome. Some data may be false positive or false negative with the current methods, but new methods may clarify whether these are false negative or positive so that revising previously wrong conclusions.

350

Fine-Tuning Argument vs Multiple Universes Argument

The fine-tuning is associated with the existence of a Creator and explained by "Argument of Design". But Landsman suggests that fine tuning itself is not a sufficient basis for design argument because "*it is the combination with an assumption to the effect that life is somehow singled out, preferred or special*". The universe is not fine-tuned for life, but life is fine-tuned for the universe ¹¹. Colyvan *et al.* also discussed the methodological problems for concluding the improbability of FTA so that no explanation for FTA is required ¹².

The opposite argument is the multiple universe argument (MUA). This stands for the idea that our universe is the only universe suitable for life within multiple universes, and this is the reason why only our universe exists but no other universes. MUA is the most preferred explanation about our existence by non-theists. But even if the multiverse argument is true this does not prove the absence of a Creator. A creator, if he/she exists, should be able to create multiverses as well. This is totally related to how we define the concept of a "Creator". This is also considerably a combined approach of fine tuning in the multiverse hypothesis that our universe is fit for life as it has fine-tuning but other universes do not. This may be the answer to Manson asking, "Why is this universe fit for life?" ¹³. Thus, Friederich discusses the

¹⁰ Goeman.

¹¹ Landsman, 'The Fine-Tuning Argument: Exploring the Improbability of Our Existence'.

¹² Colyvan, Garfield, and Priest, 'Problems with the Argument from Fine Tuning'.

¹³ Manson, 'The Fine-Tuning Argument'.

possible types of FTA for the Multiverse ¹⁴. Nevertheless, how can we make sure that there are no other universes with life right now? There may be other universes with another concept of fine-tuning that we do not know with the current knowledge.

Fine tuning can be classified into three groups: 1) the fine-tuning of the laws of nature (*i.e.*, electromagnetic force and strong nuclear force), 2) the fine-tuning of the basic physical constants (*i.e.*, the cosmological constant and the dimensionality of the universe) and 3) the fine-tuning of the initial conditions of the universe (*i.e.*, the amplitude of primordial fluctuations and initial entropy of the universe) ¹⁵. FTA is generally based on physical formulations and calculations. Group 1 is more likely related to molecular biology-related disciplines. But the definition of “law” should be revisited for molecular biology.

Does Fine-Tuning Exist in (Molecular) Biology?

Fine-tuning in molecular biology remains elusive whereas fine-tuning in physical sciences has been comprehensively discussed. One of the main reasons why biological sciences are hard to be considered for FTA is that living systems cannot be predictable to some extent compared to non-living systems. This is because mathematics is applicable in the context of precise calculations to define certain rules. For instance, mass of the proton (M_p), mass of the neutron (M_n), speed of the light (c) and the Newtonian gravitational constant (G) are the calculated numerical values in physics ¹⁶. FTA concludes that there would be no universe suitable for life if one of these values varies whereas others remain fixed. But in molecular biology there are nominal parameters rather than actual values to understand and define how organisms live. I may suggest “parameters* of excellence” for the specific use of fine tuning in molecular biology.

The other reason is that biology is a science with a limited number of laws. Biological rules cannot be easily definable due to the nature of living systems but there are some laws in molecular biology and genetics. The most famous one is Mendelian Rules for genetic inheritance. Gregor Johann Mendel (1822 – 1884) is the father of genetics as his studies have been still taught in classical genetic lectures at all the universities around the world. Even if there were no molecular techniques (DNA was not known either) he was successful in concluding fundamental principles of inheritance between generations. The scientific background of his

¹⁴ Friederich, ‘A New Fine-Tuning Argument for the Multiverse’.

¹⁵ Doko, ‘Does Fine-Tuning Need an Explanation?’

¹⁶ Manson, ‘The Fine-Tuning Argument’.

*Parameters suggested in this study do not represent numerical values at all. Amount and time are measurable but other fine-tuning contexts (position and interaction) not. Thus, I use the term “parameter” in isolation from the sense of measurability.

success is based on “selection of explainable observations by his eyes” and “selection of the organism (peas) that can be easily observed for phenotypic changes”. Mendel might have selected the phenotypic samples that he could explain, because today we know that there are many phenotypes which cannot be explained by classical Mendelian rules, such as codominance and the lack of dominance as well as epigenetic-mediated phenotypic differences. Mendel might have seen some samples that could not be explained by the current scientific background at that time. Therefore, we can assume that Mendel published his observations with the specifically selected cases. This may be considered by the relation to publication biases stated by Goeman (2016). Dhar and Giulioli discussed that Mendel’s success is related to his approach for finding “constant(s)” in the scope of inheritance as he mentioned the word “*constant*” 69 times in his paper ¹⁷. Thanks to Mendel for publishing his data anyway, otherwise we would have more way to go.

In addition to Mendelian Rules/Laws, there is a concept named “central dogma” in molecular biology. Central dogma refers to genetic code transfer from DNA to RNA and from RNA to protein. This explains how DNA is transcribed to RNA, and how RNA is translated to proteins. There are still no biological constants and formulas but only genetic probabilities (defined by Mendel) and molecular potentials (by central dogma). Because not all RNAs are translated to proteins so that they are called ‘non-coding RNA’. It means that central dogma presents the optional translation which suggests “central dogma” cannot be precisely “a law”. Trevors and Saier Jr concluded three laws of biology: all living organisms 1) abide by the rules of thermodynamics, 2) have enclosed cells with a membrane, and 3) evolved in an evolutionary process ¹⁸. The laws in molecular biology can be extended further, and it would be nice that biologists may conclude rules/laws in detail. Currently, there has been no consensus about biological laws. Dhar and Giuliani (2010) offer a bio-periodic table consisting of “(1) constants at the same level, (2) among constants at different levels and (3) among constants and variables at the same and different levels”, and this table should be updated with new data. At this point, system biology is the well-matched discipline to define constants for interactions, phenotypes, expression *etc.* This is also considered that all variations should be defined to formulate a constant, but it does not seem very likely due to yet unobserved variations and/or unpredictable variations.

Third, it is hard to determine all the associative factors for each supposed fine-tuning. I believe that biology also has laws or rules but not as defined for sciences based on physics and mathematics. This may require the revisiting of meaning or concept of “law” for extensive definitions or for biology only. This need is based on

¹⁷ Dhar and Giuliani, ‘Laws of Biology: Why so Few?’

¹⁸ Trevors and Saier, ‘Three Laws of Biology’.

the different nature of science, as physics is measurable and predictable, but biology is subject to have natural deviations from certain predictions. Some of these natural deviations have been revealed but there are enormous unknowns in living systems as well.

Although the concept of fine-tuning and laws should be reconsidered in biology, this study suggests “**parameters of excellence**” at molecular level in a human body that can be considered in the concept of fine-tuning. A parameter in biological context is a condition in which its absence or abnormality is associated with abnormal health conditions or death. Therefore, we should say that a parameter is important for adjusting living events, and biological parameters can be considered as fine-tuning of life. These parameters include 1) position, 2) interaction, 3) amount and 4) timing. These parameters are tightly associated with five levels including a) molecule, b) gene, c) genome, d) cell and e) organism levels (**Table 1**). “Level” means “a place(s)” or “a location(s)” where the molecular event occurs and/or to what extent a parameter affects a living system. These parameters are not independent from each other (discussed later).

Candidate fine-tuning fundamental contexts in molecular biology

A human body is composed of almost 400 types of cells with different functions but work together by well-established communications between each other. The cellular software has been stored within the cell nucleus including two operating systems, i) genome and ii) epigenome. Both genome and epigenome manage gene expressions in harmony during permanent and/or temporary cellular processes. Therefore, we can consider that cells are micro-universes with their own rules. These rules are regulated by four main parameters of excellence: 1) position, 2) interaction, 3) amount and 4) timing.

Position

Epigenetic or mistaken modifications

Genes can be mutated by changing in DNA sequence (called as genetic changes) and/or modified by reversible chemical reactions such as DNA methylation without changing DNA sequence (epigenetic modifications). Mutations are rare events with important roles in evolution, some provide interindividual genomic differences (as single nucleotide polymorphisms), some are with no biological effect, or some are associated with pathological conditions. Epigenetic changes are not mutations due to their reversible characteristics, but they are also inheritable to the next generations. Epigenetic patterns allow a genome to be able to perform differential

gene expression in distinct types of cells of a person. This dynamism indicates a flexible representation of the genome, called epigenome.

From the epigenetic perspective, the modified position of the cytosine base is crucial. If it is modified with a methyl group at the 3rd position, this causes DNA damage which needs to be repaired as soon as possible. However, the modification with a methyl group at the 5th position, called an epigenetic modification, does not cause DNA damage but provides alternative representation of expression of the methylated gene (**Figure 1**). This suggests that a fine-tuning by position specifies a modification as abnormal (resulting in a damage of a gene) or normal (resulting in epigenetic regulation of a gene). But this is not the sole example but there are many similar events in biological chemistry.

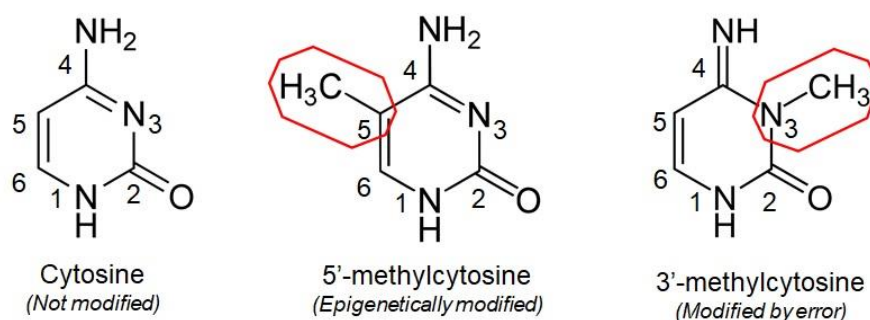


Figure 1. Three forms of cytosine base in the DNA. Ontological structure of cytosine (left), epigenetically modified by a methyl group at the 5th position (middle), incorrect addition of methyl group at the 3rd position (right).

Intragenic modifications

There are four types of epigenetic modifications occurring on DNA with addition of a methyl (-CH₃), a hydroxyl (-OH), a formyl (-COH) and a carboxyl (-COOH) groups to cytosines, respectively. The biological effects of each modification are diverse as DNA methylation is mostly associated with gene inactivation but DNA hydroxymethylation with gene activation¹⁹. However, this is not that simple. The intragenic position of DNA methylation, for instance, affects gene expressions in diverse ways. A typical human gene has two main parts including regulatory regions (*i.e.*, promoters) and gene body (exons and introns) (**Figure 2**). The effect of methylation varies depending on its location throughout the gene as it represses gene expression when it occurs on promoter regions while increases the expression

¹⁹ Kitsera et al., 'Functional Impacts of 5-Hydroxymethylcytosine, 5-Formylcytosine, and 5-Carboxycytosine at a Single Hemi-Modified CpG Dinucleotide in a Gene Promoter'.

when it occurs on exon regions ²⁰. Besides, DNA hydroxymethylation was mostly found on DNA of brain cells ²¹ suggesting that epigenetic modifications mediate tissue-specific activities.

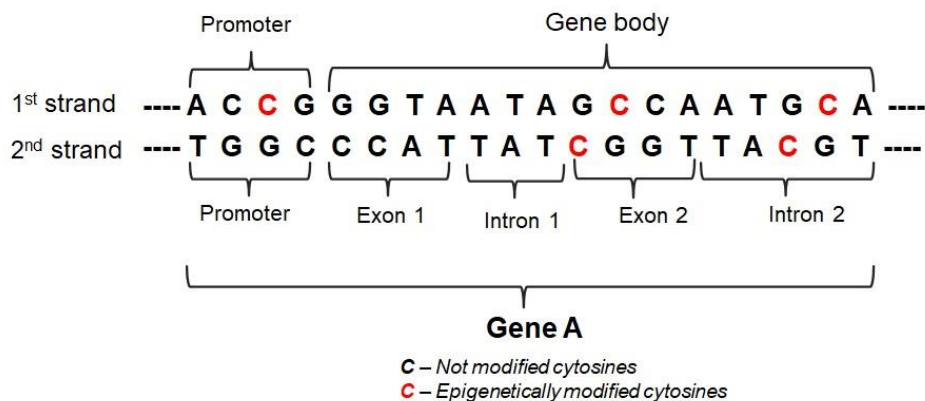


Figure 2. Representative epigenetic modifications (DNA methylation) within a gene

The other aspect of epigenome includes modifications occurring on histone proteins packaging of DNA to form chromatin structure. Epigenetic modifications on DNA and histones regulate gene expressions. These can affect the genome individually, while the crosstalk between these two aspects of epigenetics fine-tunes the gene expression. These modifications provide cell specification to create different types of cells from a cell (zygote). If there was no fine-tuning in gene expression, there would be no different type of cells.

Genomic imprinting

Genomic imprinting is defined as a parent-of-specific monoallelic expression of some genes in the human genome. Diploid genomes have genes with two alleles (maternal and paternal), and most human genes are expressed by both alleles. But some genes (imprinted genes) are specifically expressed in terms of the paternal origin (**Figure 3**). It means that some genes are maternally expressed, some are paternally expressed. The importance of true establishment of imprinting is revealed by pathological outcomes that occur in case of exchanging the imprint pattern, *e.g.*, when maternally expressed genes in normal conditions are paternally or *vice versa*. For instance, the maternal copy of the *H19* gene is expressed but its

²⁰ Jjingo et al., 'On the Presence and Role of Human Gene-Body DNA Methylation'.

²¹ Khare et al., '5-HmC in the Brain Is Abundant in Synaptic Genes and Shows Differences at the Exon-Intron Boundary'.

paternal copy is silenced by DNA methylation-mediated imprinting. However, the *IGF2* gene is expressed paternally while its maternal copy is imprinted and therefore not expressed. If this pattern occurs in other ways, different syndromes (*i.e.*, Prader-Willi and Angelman syndromes) are formed (**Figure 3**).

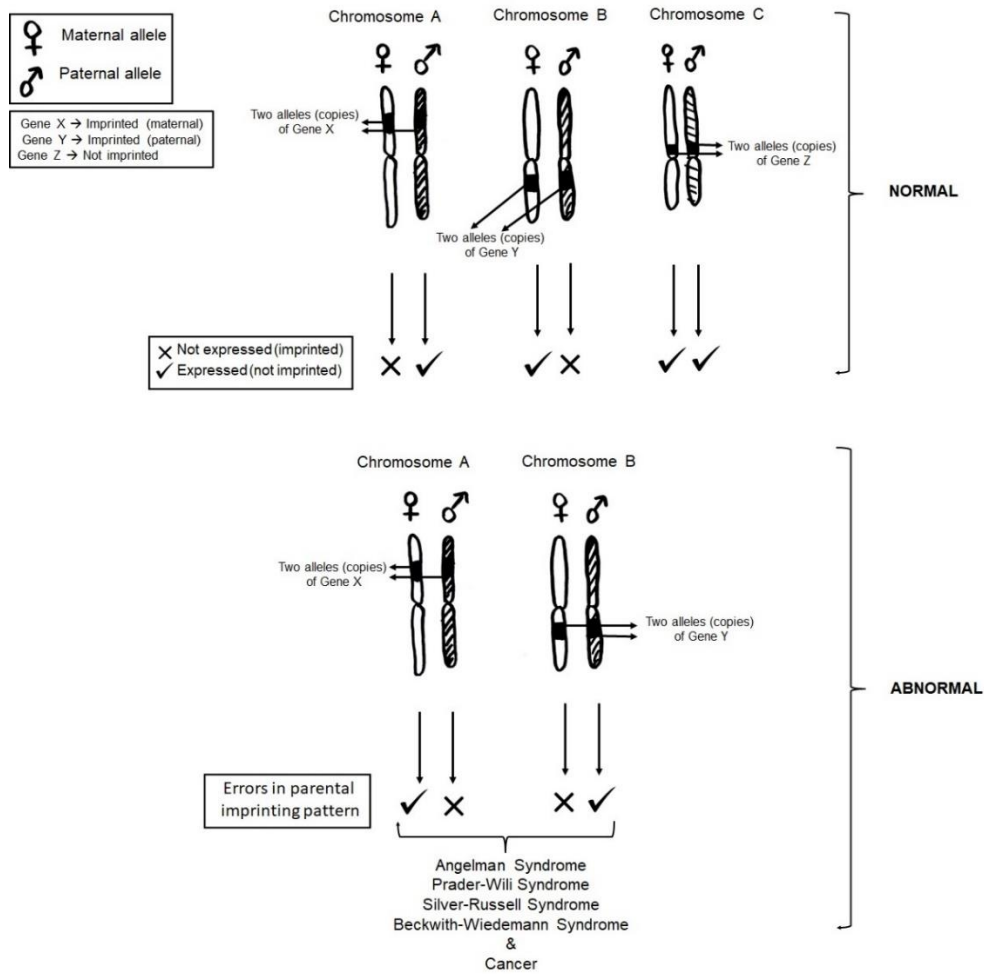


Figure 3. Imprinted (represented by genes X and Y) and non-imprinted genes (represented by gene Z) in normal and abnormal conditions.

Cis and trans elements

Latin terms “cis” and “trans” mean “on this side” and “on the other side”, respectively. Cis and trans elements are used to represent genes located on the same

chromosome or on different chromosomes, respectively. For instance, imprinted gene couples are at cis position to each other. These imprinted genes are also at cis position to be managed by cis-located enhancers. Imprinted genes *H19* and *IGHF2* mentioned above are found on the same cytological band, 11p15.5. Additionally, trans-elements are the genes/regions found on different chromosomes than the interacting gene(s). For instance, transcription factors (TFs) are the proteins functioning the regulation of other genes and these factors are encoded by the genes which are in the trans position of genes regulated by. One of the foremost TFs is p53 protein which regulates more than 15 genes and interacts with these genes in response to different conditions (see "Interaction").

Tissue specific expressions

Each human body has its unique DNA code as well as sharing common sequences with ancestries. After fertilisation, zygote forms a new human by dividing as well as undergoing differentiation. Cell division without differentiation fails to create an embryo so that cells should be also differentiating and migrating to relevant parts of the embryo. DNA sequence is rigid and stable in all cells while differentiation, but gene expression profiles change during differentiation to form different cells. The variation between expression levels of gene sets is managed by epigenetic patterns therefore transcription is fine-tuned for creation of different cells, tissues, organs that finally form the organism²². Gene expression patterns are also fine-tuned in specific events such in immune response against cancer²³.

Interaction

Transcription factors

Genes are the codes in determining the features of an organism which are translated into RNA and/or protein to function. Proteins are the main biochemical compounds and specifically structured for specific functions. Proteins work in association with each other. This association is not random, but their 3D spatial organisation and chemical properties allow them to establish specific interactions within the cellular pathways. For instance, p53 protein as a TF, functions to manage different cellular pathways involved in apoptosis, cell cycle arrest, prevention of metastasis and angiogenesis²⁴ (**Figure 4**). p53 protein is the main regulator to

²² Wang et al., 'Quantifying the Waddington Landscape and Biological Paths for Development and Differentiation'.

²³ Michaels et al., 'Precise Tuning of Gene Expression Levels in Mammalian Cells'.

²⁴ Tang et al., 'Mutant P53 on the Path to Metastasis'; Meek, 'The P53 Response to DNA Damage'.

direct cells to a cell fate regarding cellular conditions. The interaction of p53 with which of the proteins depends on the external and internal stimuli received by the cell. If DNA is damaged, the cell first tries to fix it by activating the DNA repair mechanism. In this case, p53 interacts with the DNA repair proteins such as GADD45 and lets cells arrest in the cell cycle for damage fixation ²⁵. After DNA is repaired, p53 leaves the scene with its decreased level. But if the damage persists, p53 is still active with high levels to change the way for the cell, directing the activation of apoptosis (cell death).

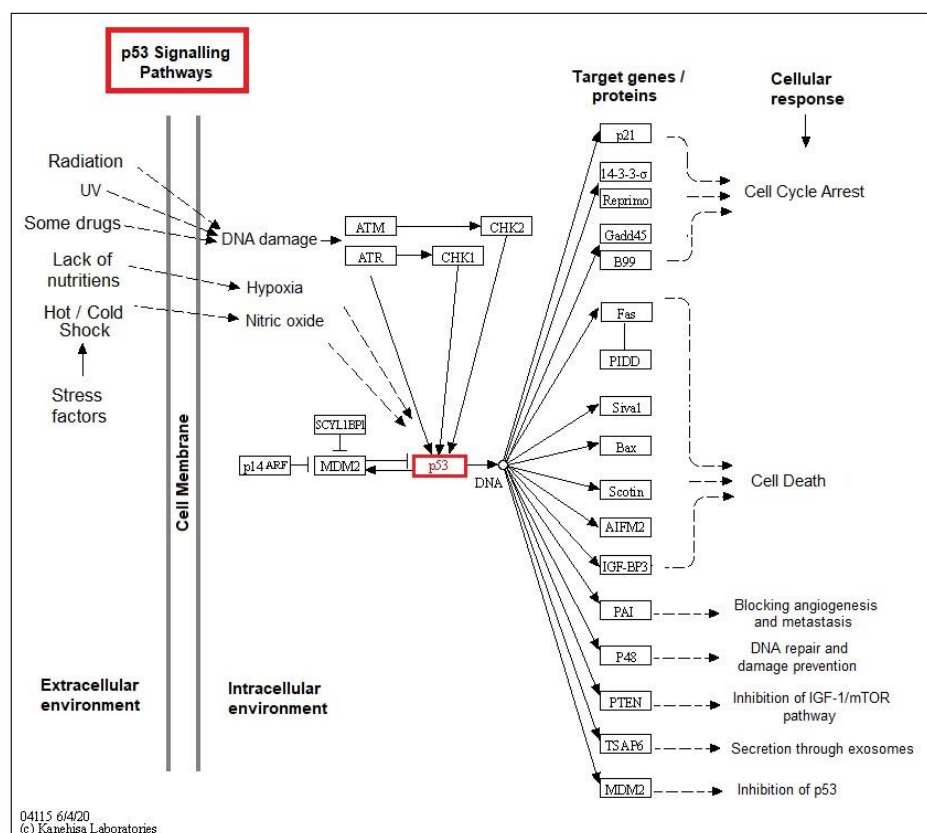


Figure 4. Representative diverse cellular pathways managed by interactions of a protein, p53, with different proteins (revised from KEGG pathway database).

Enzymes and substrates

Enzymes are the biggest protein family catalysing specific biochemical reactions to activate/inactivate cellular events. Each enzyme has its own substrate The

²⁵ Han et al., 'GADD45a Mediated Cell Cycle Inhibition Is Regulated by P53 in Bladder Cancer'.

dockings of enzymes to substrates are not random. Substrates can be either protein or non-protein compounds such as carbohydrate, DNA and RNA *etc.* Caspases are the specific protease sub-family with 7 enzymes ²⁶ that function in cell death by hydrolysing proteins into smaller peptides. A study reported that Caspases 2, 3, 6, 7 and 8 have the affinities for slightly different substrates while structure of caspases are similar to each other to some extent ²⁷. Another enzyme group, phosphatases which are responsible for protein (de)activation, have specific domains in their substrates to recognize ²⁸. These suggest specific interaction between each protease with substrates. All the enzymes not mentioned here function in a similar manner. Otherwise, non-specific interactions between enzymes and substrates would lead to chaos in the cells thereby collapsing cellular activities very soon.

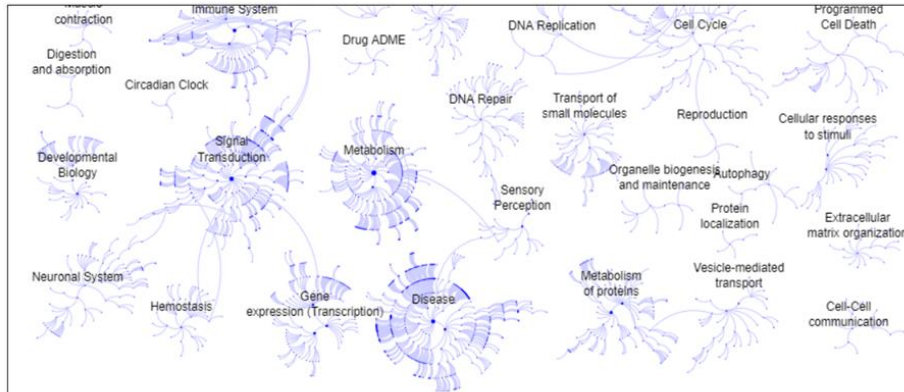
Ligands and receptors

Receptor proteins also function by the interaction of specific ligands (another protein family). Receptor proteins are embedded into cell membranes and responsible for transmission of extracellular signals towards the inside of the cells. This transmission is managed by the activation of receptors with their ligands. After an extracellular signal is received, an intracellular response is initiated. Response starts as soon as the activation of receptor with ligands (step 1), the example mechanism includes then the intracellular domains of receptors are phosphorylated by forming homodimers of receptor (step 2), activation of homodimeric receptors activate a relevant protein involved in specific cellular responses (step 3), and the signal is transferred into cell nucleus by sequential activation of other involved proteins (step 4). The general term to define this mechanism is “cell signalling”. There are a range of cell signalling pathways to direct cells to different actions **(Figure 5)**.

²⁶ Boice and Bouchier-Hayes, ‘Targeting Apoptotic Caspases in Cancer’.

²⁷ Zhou et al., ‘Deep Profiling of Protease Substrate Specificity Enabled by Dual Random and Scanned Human Proteome Substrate Phage Libraries’.

²⁸ Li et al., ‘Elucidating Human Phosphatase-Substrate Networks’.



360

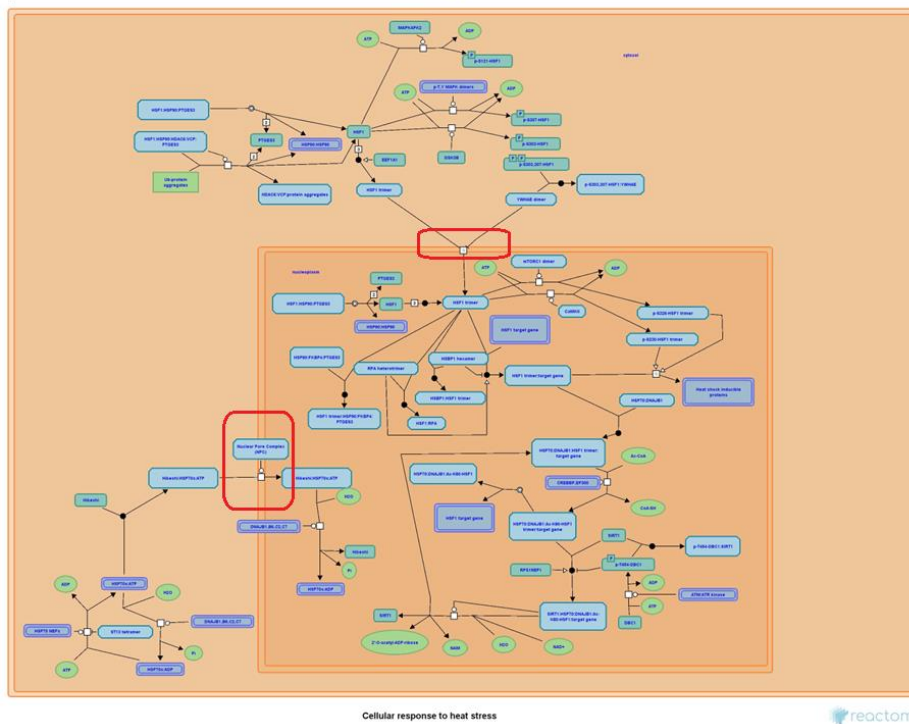


Figure 5. Cellular pathway networks by Reactome database²⁹. The upper panel shows classification of cellular events (each blue line indicates a specific pathway), the lower panel shows representative cellular pathways involved in cell response to heat stress. Red squares show the interactions of ligands with receptors specifically functioning in this response. These pathways also support “interaction” parameter.

²⁹ Fabregat et al., ‘Reactome Diagram Viewer: Data Structures and Strategies to Boost Performance.’

Amount

Low and high levels of proteins

Tissue-specific genes are the genes that encode proteins only in specific cells. For instance, insulin hormone is produced in a specific subtype of pancreas cells, beta cells only (also associated with “position” parameter). However, all cells of humans have a genetic code for insulin secretion. This is the way hormones work. Hormones are produced in specific cells with prominent levels, but their overall level in the body is low. This fine-tuned level is reasonable for biological function.

Other proteins are not tissue-specific and called “housekeeping-genes”. These are expressed at relatively low levels in all cells, but this level is enough for maintenance of vital functions in the cells. For instance, p53 is a housekeeping protein required for all cells. However, it exists at low level and in inactive form by being blocked with another protein, MDM2, a negative regulator of p53 (interaction)³⁰. When p53 protein is needed as mentioned above, its level increases soon after its activation by unbounding from MDM2 (associated with “interaction” parameter). Similarly, the level of some immune-related proteins defines the immune response when needed³¹. Therefore, these suggest that protein levels are adjusted in the cells according to 1) requirement of the protein at that condition and/or 2) permanent or temporary requirement of the protein at a certain time.

The interaction between levels of different types of molecules

The best model for this is that mRNA and protein levels are associated with each other. mRNAs are the molecules translated into proteins. Not surprisingly, protein levels in the cells vary depending on the corresponding levels of mRNA for a specific gene, but it is noteworthy that this interaction between the levels alters according to cell type and the cellular conditions³². This suggests that interaction, level, and position are correlated.

Timing

Circadian rhythm

All the parameters are associated with each other and regulated by time. The most notable event in the human body about time is the circadian rhythm (also

³⁰ Brooks and Gu, ‘P53 Ubiquitination: Mdm2 and Beyond’.

³¹ Michaels et al., ‘Precise Tuning of Gene Expression Levels in Mammalian Cells’.

³² Liu, Beyer, and Aebersold, ‘On the Dependency of Cellular Protein Levels on mRNA Abundance’.

called as the biological clock). This is a systemic event working in harmony with the solar system. This is managed by the secretion level of hormones and the activation of different genes regarding the intensity of daylight. For example, melatonin is a hormone also known as a "sleep hormone" that starts being released at 9 p.m. and stops being released around 7 a.m. On the other hand, the genes regulating the circadian rhythm can basically be divided into two groups as "daytime" and "nighttime" genes. *BMAL* and *CLOCK* genes are the leading genes actively working in daylight. Conversely, *PER* and *CRY* genes work actively at night during sleep³³. Two groups of genes are negative regulators to each other.

The regulation of the human body by such a rhythm is fine-tuned by the balance between activation and deactivation of genes and hormones adjusted to such a circle. If this system is impaired somehow (for instance regularly being awake during night-time), susceptibility to some diseases such as cancer³⁴, sleep disorders and circadian rhythm diseases³⁵ increases.

362

Crossing over

A human genome consists of the genomic information of both parents. Each parental germ cell (sperm and oocyte) has its own genetic pattern (from ancestries), and these patterns are rearranged by crossing-over before fertilisation. Crossing-over only occurs in meiosis to recombine genetic information before transmitting it to next generations. This provides genetic variability between individuals even if they are born from the same parents. Meiosis takes place in only germ cells (location) at a certain time during spermatogenesis or oogenesis.

Hormones

Hormones are the molecules mostly in protein structure and produced by genes. The mechanisms of action of hormones highly depend on tissue/cell specificity, time, and level. For instance, different sets of hormones are secreted during the menstrual cycle in females. The balance between menstrual hormones dynamically changes during the cycle to maintain the normal mechanism of reproduction. The abnormalities in the hormonal system can lead to fertility problems.

³³ Trott and Menet, 'Regulation of Circadian Clock Transcriptional Output by CLOCK:BMAL1'.

³⁴ Han et al., 'Circadian Rhythm and Melatonin in Liver Carcinogenesis: Updates on Current Findings'.

³⁵ Rijo-Ferreira and Takahashi, 'Genomics of Circadian Rhythms in Health and Disease'.

Neurotransmitters

Neurotransmitters function in the synaptic communication between the neurons therefore they are released to an extracellular region, called synaptic gap, from a neuron. The neurotransmitter molecule is then taken by the interacted neuron. But this transfer should be very fast. The prolonged existence of neurotransmitters within the synaptic gap was found to be associated with abnormal neurological functions³⁶. This is also important that transport problems are not the only parameter involved in neurological abnormalities but also synthesis and degradation of neurotransmitters after use are.

Conclusions

This study attempts to evaluate fine-tuning in molecular systems of the human body, and suggests four fine-tuned fundamental contexts including position, interaction, amount, and timing by different levels (molecule, gene, genome, cell, and organism) (**Table 1**). Epigenetic machinery is one of the best representatives for molecular fine-tuning in the regulations of gene expression³⁷. The activation or silencing of a gene is regulated by epigenetic changes at certain times.

Discussions on the fine-tuning argument for molecular biology are highly limited in the literature. To the best of knowledge, there is no study defining parameters in molecular biology that can be considered for the fine-tuning argument. Thorvaldsen *et al.* claimed the use of statistical methods to evaluate fine-tuning in molecular biology, and they argued that living systems have fine-tuning at various levels including 3D spatial structure of proteins, protein complexes and cell signaling pathways. The design is based on “irreducible complexity” and “specified complexity” suggesting that FTA in molecular biology can be formulated by statistical models not by “the eyes of the beholder”³⁸. Changes in one or two parameters that manage the universe can often balance the other that is changed³⁹. This is, of course, not interesting, because parameters are not independent from each other. The mathematical formulas are the equalities in balance, and statistical models are to conclude if there is randomness or the specificity.

The fine-tuning conclusion of molecular events in the cells is not incompatible with Darwinian evolution. Darwinian evolution theorizes the natural selection of species and suggests that not only dominant genetic features are

³⁶ Siu, ‘Genetics of Monoamine Neurotransmitter Disorders.’

³⁷ Mohtat and Susztak, ‘Fine Tuning Gene Expression: The Epigenome’.

³⁸ Thorvaldsen and Hössjer, ‘Using Statistical Methods to Model the Fine-Tuning of Molecular Machines and Systems’.

³⁹ Barnes, ‘The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life’.

maintained but also abnormal cells/organs are degraded. Abnormality in the cells is derived from the disruption in the fine-tuned system based on the central dogma and other intra/extracellular activities, and abnormal cells are subject to be eliminated to maintain the homeostasis of the human body. Thus, biological evolution allows cells/organisms to generate and inherit in an appropriate way, and the maintenance of fine tuning of living matter may utilize evolution by natural selection.

I think that FTA defined by molecular biology may be an alternative explanation for the question why we observe our universe to be fine-tuned as asked by proponents of Multiple Universes (MU). Because multiple universes explain why some universe is fine-tuned. MU thus seems to provide a plausible naturalistic alternative to design explanations of fine-tuning, consistent with the anthropic principle⁴⁰. Our universe has been fine-tuned in terms of physical settings which may then induce the fine tuning of living defined by molecular biology.

Human (biological species name as *Homo sapiens*) is the most sophisticated species in terms of biological and cognitive functions. Therefore, this study focuses on humans only. But other eukaryotic living things including plants and animals have similar molecular pathways and mechanisms. The differences between the human body and other organisms are the chemical structure of proteins (amino acid sequences and 3D architecture) and the sequence of genes. However, many proteins have conserved domains between species, and different species have orthologous genes. The slight changes in structures result in different species and these biomolecular molecules perform similar activities in the cells. Primitive forms of these mechanisms also occur in prokaryotes such as bacteria. It suggests that the fine-tuning argument can be also applicable for other species, and this phenomenon is also compatible with Darwinian evolution.

This study deals with the definition of laws and randomness along with the existence of fine-tuning in molecular biology. As a conclusion, it suggests a new fine-tuning class regarding to molecular biology in addition to four fine-tuning classes discussed by Robin Collins including 1) fine-tuning of physics laws, 2) fine-tuning of physics constants, 3) fine-tuning of the beginning of life, and 4) fine-tuning in forming chemical elements⁴¹. FTA should be considerable for other species including plants in addition to humans. All living species have similar molecular systems. Thorvaldsen *et al.* concluded fine-tuning clearly exists in biological systems even more complex than in inorganic systems. Therefore, FTA in molecular biology needs to be studied more comprehensively in association with different disciplines

⁴⁰ Manson, 'The Fine-Tuning Argument'.

⁴¹ Collins, 'God, Design, and Fine-Tuning'.

including mathematics, statistics, bioinformatics, philosophy, molecular biology, genetics, and biological chemistry.

Table 1. Fine-tuning parameters in molecular events at different levels

Fine-Tuning Parameter	Molecular event	Examples	Level
Position	Epigenetic or mistaken modifications on bases	Epigenetic modification; 5meC or DNA damages by; 3meC, adenine methylation	Molecule level
	Intragenic modifications	Different effects of DNA methylation occurring on promoters or on gene bodies	Gene level
	Genomic imprinting	Parent-of-origin specific imprinted genes (<i>H19</i> and <i>IGF2</i> genes)	Gene and Genome levels
	Cis and trans elements	Enhancer regions for gene regulation	Genome level
	Tissue specific expressions	Insulin and other hormones	Cell level
Interaction	Gene regulation	Transcription factors (such p53)	Molecule and gene levels
	Biochemical reactions Ligand-receptor interaction	Enzymes Hormones and their receptors in the cell membrane	Molecule level Cell level
Amount	Low levels	p53, hormones	Cell and organism levels
	High levels	Housekeeping proteins	Cell and organism levels
Timing	Circadian rhythm	Secretion of hormones regarding day light	Gene and organism levels
	Crossing-over	Genetic rearrangement during meiosis in germline	Cell level
	Endocrine system	Hormones in some certain times (such as during menstrual cycles)	Organism level
	Nervous system	Neurotransmitters	Organism level

REFERENCES

- Barnes, L. A. 'The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life'. *Publications of the Astronomical Society of Australia*. Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1071/AS12015>.
- Boice, Ashley, and Lisa Bouchier-Hayes. 'Targeting Apoptotic Caspases in Cancer'. *Biochimica et Biophysica Acta - Molecular Cell Research*. Elsevier, 1 June 2020. <https://doi.org/10.1016/j.bbamcr.2020.118688>.
- Brooks, Christopher L., and Wei Gu. 'P53 Ubiquitination: Mdm2 and Beyond'. *Molecular Cell*. Cell Press, 3 February 2006. <https://doi.org/10.1016/j.molcel.2006.01.020>.
- Çalışkan, Mehmet Ali. *Rastlantı Bilim ve Felsefenin Ortası*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Collins, Robin. 'God, Design, and Fine-Tuning'. In *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*. Longman Publications, 2003.
- Colyvan, Mark, Jay L. Garfield, and Graham Priest. 'Problems with the Argument from Fine Tuning'. *Synthese* 145, no. 3 (July 2005): 325–38. <https://doi.org/10.1007/s11229-005-6195-0>.
- Dhar, Pawan K., and Alessandro Giuliani. 'Laws of Biology: Why so Few?' *Systems and Synthetic Biology* 4, no. 1 (February 2010): 7–13. <https://doi.org/10.1007/s11693-009-9049-0>.
- Doko, Enis. 'Does Fine-Tuning Need an Explanation?' *Kader* 17, no. 1 (30 June 2019): 1–14. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.552749>.
- Fabregat, Antonio, Konstantinos Sidiropoulos, Guilherme Viteri, Pablo Marin-Garcia, Peipei Ping, Lincoln Stein, Peter D'Eustachio, and Henning Hermjakob. 'Reactome Diagram Viewer: Data Structures and Strategies to Boost Performance.' *Bioinformatics (Oxford, England)* 34, no. 7 (2018): 1208–14. <https://doi.org/10.1093/bioinformatics/btx752>.
- Friederich, Simon. 'A New Fine-Tuning Argument for the Multiverse'. *Foundations of Physics* 49, no. 9 (20 March 2019): 1011–21. <https://doi.org/10.1007/s10701-019-00246-2>.
- Goeman, Jelle J. 'Randomness and the Games of Science'. In *The Challenge of Chance*, 91–109. Springer, Cham, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26300-7_5.
- Han, Na, Fang Yuan, Peng Xian, Nan Liu, Jianmin Liu, Haiyan Zhang, Huayong Zhang, Kai Yao, and Gangjun Yuan. 'GADD45a Mediated Cell Cycle Inhibition Is Regulated by P53 in Bladder Cancer'. *OncoTargets and Therapy* 12 (2019): 7591–99. <https://doi.org/10.2147/OTT.S222223>.
- Han, Yuyan, Lixian Chen, Leonardo Baiocchi, Ludovica Ceci, Shannon Glaser, Heather

- Francis, Gianfranco Alpini, and Lindsey Kennedy. 'Circadian Rhythm and Melatonin in Liver Carcinogenesis: Updates on Current Findings'. *Critical Reviews™ in Oncogenesis* 26, no. 3 (2021): 69–85. <https://doi.org/10.1615/critrevoncog.2021039881>.
- Jjingo, Daudi, Andrew B Conley, Soojin V Yi, Victoria V Lunyak, and I King Jordan. 'On the Presence and Role of Human Gene-Body DNA Methylation'. *Oncotarget* 3, no. 4 (2012): 462–74. <https://doi.org/10.18632/oncotarget.497>.
- Khare, Tarang, Shraddha Pai, Karolis Koncevicus, Mrinal Pal, Edita Kriukiene, Zita Liutkeviciute, Manuel Irimia, et al. '5-HmC in the Brain Is Abundant in Synaptic Genes and Shows Differences at the Exon-Intron Boundary'. *Nature Structural and Molecular Biology* 19, no. 10 (2012): 1037–44. <https://doi.org/10.1038/nsmb.2372>.
- Kitsera, Nataliya, Julia Allgayer, Edris Parsa, Nadine Geier, Martin Rossa, Thomas Carell, and Andriy Khobta. 'Functional Impacts of 5-Hydroxymethylcytosine, 5-Formylcytosine, and 5-Carboxycytosine at a Single Hemi-Modified CpG Dinucleotide in a Gene Promoter'. *Nucleic Acids Research* 45, no. 19 (2 November 2017): 11033–42. <https://doi.org/10.1093/nar/gkx718>.
- Landsman, Klaas. 'The Fine-Tuning Argument: Exploring the Improbability of Our Existence'. In *The Challenge of Chance: A Multidisciplinary Approach from Science and the Humanities*, 111–29. Springer, Cham, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26300-7_6.
- Li, Xun, Matthias Wilmanns, Janet Thornton, and Maja Köhn. 'Elucidating Human Phosphatase-Substrate Networks'. *Science Signaling* 6, no. 275 (14 May 2013). <https://doi.org/10.1126/scisignal.2003203>.
- Liu, Yansheng, Andreas Beyer, and Ruedi Aebersold. 'On the Dependency of Cellular Protein Levels on mRNA Abundance'. *Cell*. Cell Press, 21 April 2016. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2016.03.014>.
- Manson, Neil A. 'The Fine-Tuning Argument'. *Philosophy Compass* 4, no. 1 (January 2009): 271–86. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00188.x>.
- Meek, David W. 'The P53 Response to DNA Damage'. *DNA Repair*. Elsevier, 1 August 2004. <https://doi.org/10.1016/j.dnarep.2004.03.027>.
- Michaels, Yale S., Mike B. Barnkob, Hector Barbosa, Toni A. Baeumler, Mary K. Thompson, Violaine Andre, Huw Colin-York, et al. 'Precise Tuning of Gene Expression Levels in Mammalian Cells'. *Nature Communications* 10, no. 1 (18 February 2019): 1–12. <https://doi.org/10.1038/s41467-019-08777-y>.
- Mohtat, Davoud, and Katalin Susztak. 'Fine Tuning Gene Expression: The Epigenome'. *Seminars in Nephrology* 30, no. 5 (September 2010): 468–76. <https://doi.org/10.1016/j.semnephrol.2010.07.004>.
- Pray, Leslie A. 'Errors in DNA Replication'. *Nature*, 2008, 4–6.

- Rijo-Ferreira, Filipa, and Joseph S. Takahashi. 'Genomics of Circadian Rhythms in Health and Disease'. *Genome Medicine*. BioMed Central, 17 December 2019. <https://doi.org/10.1186/s13073-019-0704-0>.
- Siu, Wai-Kwan. 'Genetics of Monoamine Neurotransmitter Disorders.' *Translational Pediatrics* 4, no. 2 (April 2015): 175–80. <https://doi.org/10.3978/J.ISSN.2224-4336.2015.03.01>.
- Tang, Qiaosi, Zhenyi Su, Wei Gu, and Anil K. Rustgi. 'Mutant P53 on the Path to Metastasis'. *Trends in Cancer*. Cell Press, 1 January 2020. <https://doi.org/10.1016/j.trecan.2019.11.004>.
- Tegmark, Max. 'Parallel Universes'. *Scientific American* 288, no. 5 (2003): 40–51.
- Terwijn, Sebastiaan A. 'The Mathematical Foundations of Randomness'. In *The Challenge of Chance: A Multidisciplinary Approach from Science and the Humanities*, edited by Klass Landsman and Ellen van Wolde, 49–66. Springer, Cham, 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26300-7_3.
- Thorvaldsen, Steinar, and Ola Hössjer. 'Using Statistical Methods to Model the Fine-Tuning of Molecular Machines and Systems'. *Journal of Theoretical Biology* 501 (21 September 2020): 110352. <https://doi.org/10.1016/J.JTBI.2020.110352>.
- Trevors, J. T., and M. H. Saier. 'Three Laws of Biology'. *Water, Air, and Soil Pollution*. Springer, 2 December 2010. <https://doi.org/10.1007/s11270-008-9925-3>.
- Trott, Alexandra J., and Jerome S. Menet. 'Regulation of Circadian Clock Transcriptional Output by CLOCK:BMAL1'. *PLoS Genetics* 14, no. 1 (1 January 2018): e1007156. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1007156>.
- Wang, Jin, Kun Zhang, Li Xu, and Erkang Wang. 'Quantifying the Waddington Landscape and Biological Paths for Development and Differentiation'. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108, no. 20 (17 May 2011): 8257–62. <https://doi.org/10.1073/pnas.1017017108>.
- Zhou, Jie, Shantao Li, Kevin K. Leung, Brian O'Donovan, James Y. Zou, Joseph L. DeRisi, and James A. Wells. 'Deep Profiling of Protease Substrate Specificity Enabled by Dual Random and Scanned Human Proteome Substrate Phage Libraries'. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 117, no. 41 (13 October 2020): 25464–75. <https://doi.org/10.1073/pnas.2009279117>.

KONUMLANMIŞ BİLGİNİN NESNELİĞİNİ METAFORİK KAVRAMLAR ARACILIĞIYLA DÜŞÜNMEK

Ayşe USLU*

öz

Bu çalışmada, tarafsızlık ve nötr olmak anlamına gelen, bütünselleştirici geleneksel nesnellik, bedensel perspektifi ve bilginin konumluğunu reddetmesi bakımından eleştirilmiş ve bunun yerine Donna Haraway tarafından önerilen konumlu bilginin nesnelliği, kavram sistemlerinin metaforik doğasına dayandırılarak açıklanmıştır. Bu amaçla, birinci bölümde, bütünselleştirici nesnellik miti ele alınmış, Thomas Nagel'in nesnelliğe ulaşma sürecini anlatan üç aşamalı formülü örnek çerçeve olarak kullanılmıştır. İkinci bölümde, George Lakoff ve Mark Johnson'ın kavramsal metaforlar görüşü, bedenlenmiş, konumlu bir nesnellik olanağını sunması bakımından önerilmiştir. Bu amaçla, imge-şemaları aracılığıyla kavramsal sistemlerin nasıl oluştuğu, bu oluşum sürecinin beyinde nasıl gerçekleştiği, dile nasıl yansıdığı örneklerle desteklenerek gösterilmiştir. Son bölümde, Haraway'in konumlu nesnellik görüşü tanıtılarak, kavramsal metafor fikriyle ilişkisi kurulmuştur. Buna göre, kavramsal metaforlar, anlamı doğuran kavramsal sistemlerin bedenin perspektifinden yoksun bir nesnellikle değil, bedenin konumlanışlığı bağlamında kurulduğunu ve bilme pratiklerinin de bu bağlamın ürünü olan bir nesnellik içerdiğini gösterirler.

Anahtar Kelimeler: Bütünselleştirici nesnellik, konumlu bilgi, kavramsal metaforlar, imge şemaları, bedenlenmiş anlam

CONCERNING THE QUESTION OF OBJECTIVITY OF SITUATED KNOWLEDGE THROUGH METAPHORICAL CONCEPTS

ABSTRACT

In this paper, the traditional totalizing view of objectivity in the sense of being neutral and impartial is criticized with respect to its rejection of situatedness of knowledge coined by Donna Haraway. Objectivity of situated knowledge is explained by appealing to metaphorical nature of conceptual systems. For this aim, in the first part of the paper, the myth of totalizing objectivity is examined by using Thomas Nagel's three-stage formula of the process of getting into objectivity. In the second part of the paper, George Lakoff and Mark Johnson's view of conceptual metaphors is suggested as a possible embodied and situated objectivity. For this aim, how conceptual systems are constituted by image-schemes, how this process is realized in the brain, and its effects on language use are shown by examples. In the last part, Donna Haraway's view of situated knowledge is introduced and linked to conceptual metaphors. Conceptual metaphors show that conceptual systems that give rise to meaning are constituted by situatedness of the body rather than objectivity without bodily perspective, and knowing relies on objectivity stems from this bodily context.

Key Words: totalizing objectivity, situated knowledge, conceptual metaphors, image-schemes, embodied meaning

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Görsel İletişim Tasarım Bölümü, Düzce/Türkiye.

E-posta: ayseuslu@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3144-4195

Makalenin geliş tarihi: 24.08.2023

Makalenin kabul tarihi: 09.10.2023

Submission Date: 24 August 2023

Approval Date: 09 October 2023

Giriş

Anlamın, bedenden ayrı bir kontrol merkezinin ürünü olduğu düşüncesi ya da bedenin kendi başına anlam yaratmakta etkisinin olamayacağına dair inanç, bilginin perspektiflerden arınmış olması anlamında 'nesnelcilik' iddiasıyla yakından ilişkilidir. Dış dünyaya dair tutarlı çıkarımlar yapabilmek ve bilgi üretiminin koşullarını kontrol altında tutabilmek gayesindeki 'bilginin nesnelligi' istemi, öznenen ayrı verili bir dış dünyanın doğru temsillerinin üretilmesi gerektiğini savunur. Dış dünyanın doğru temsillerinin üretilmesi ise, anlamın ve doğruluğun tutarlılığı karşısında bir tehdit olarak kabul edilen bedenlenmişlikten olabildiğince arındırılmış bir zihinsel içeriğin üretilmiş olmasına bağlıdır. Çünkü, bedensel duyum, anlamlı bir dış dünya bilgisinin oluşumu sürecine veri sağlasa da, neden olduğu perspektivizmin, öznel değer yargıları ve kişisel çıkarların etkisiyle, nesnelligi tehlikeye düşürdüğüne inanılır. Öznenin algısal izlenimleri ile algılanan nesnenin 'gerçek' nitelikleri arasında uyumsuzluk olasılığı nedeniyle öznel perspektif, bilginin doğruluğunda hata olasılığı anlamına gelir.

Geleneksel nesnellik arayışı, bilginin doğruluğu bakımından rasyonalist ve deneyci görüşler almıştır. Descartes¹ 'düşünen şeyin' bilgisini en nesnel bilgi olarak kabul etmiş, böylece bedensel deneyimin muğlaklığından uzak, ayrık bir zihnin evrensel yapısı nesnel bilgiye temel olmuştur. Mantıkçı pozitivistlerin çabası, aklın zorunlu doğrularına dayalı benzer türden bir nesnellığın peşinde olmaya örnektir. Diğer yandan, John Locke'un² 'birincil nitelikler' ve 'ikincil nitelikler' arasında yaptığı ayırmada olduğu gibi, zihin ve verili dünya arasında tutarlı bir tekabüliyet kurulmaya çalışılarak, nihayetinde nesnelin kendinde hallerinin nesnel olarak bilinebileceğine inanılmıştır. Buna göre nesnellik, nesnelin bilişsel aktörün perspektifine göre değişen nitelikleriyle, perspektifler değişse de sabit kalan niteliklerinin birbirinden ayrılması motivasyonu ile işler. Kant'ın³ rasyonalistlerin ve deneycilerin argümanlarını sentezlediği çözümü, nesnelin kendinde hallerinin bilinebileceğini reddetse de, bilme sürecini mümkün kılan aklın a priori kategorilerinin evrenselliği iddiası temelinde ısrar ederek, geleneksel nesnelcilik iddiasından vazgeçmiş değildir. Nesnellik bu defa, nesne dünyasının verili olması üzerinden değil, anlamının apriori koşulları olarak, özne tarafından aşkınsal olarak belirlenir.

¹ Rene Descartes, *Meditations. The Philosophical Writings of Descartes* içinde, eds. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, (Cambridge: Cambridge University Press, [1641] 1975).

² John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter Nidditch. (Oxford: Clarendon Press, 1975[1689]).

³ Immanuel Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Trans. James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, 1977 [1783]).

Sonuç olarak, geleneksel nesnelcilik iddiası en genel tanımıyla, nesne dünyasına dair anlamlı bir kavrayışı ve iletişimi mümkün kılanın, aktörlerin perspektiflerinin sağladığı değişmeye mahkûm, bu nedenle de yanıltıcı olan duyuşsal veriler değil, tüm perspektiflerin ortaklaştığı nesnel nitelikler olduğu düşünülür. Bu nesnel nitelikler, öznenin akla dayalı verili koşullarına ya da nesne dünyasının verili niteliklerine bağlı olarak açıklanması farketmeksizin nesnellik, perspektiflere göre değişmeyen olarak tanımlanır. Burada deneyime perspektif katan bedenli olmanın sağladığı bağlam göz ardı edilmiştir. Perspektifsizliği savunan bu inanç, geleneksel nesnelcilik anlayışının bedenlenmemiş, gerçekliği tek bir bütünselleştirici bakış açısından tarafsız, nötr bir konumdan bilme önerisinin temelini oluşturur. Buna göre, gerçekliğin açıklamasını sunmanın aracı olan kavram sistemlerinin gerçeklikle ilişkisinin, saydam bir doğruluk kriteriyle denetlenebilmesi için, beden perspektifi, bilme pratiklerinin dışında bırakılmalıdır.

Geleneksel nesnelciliğin perspektifsizliği savunan bilgi çerçevesi feminist epistemoloji çalışmaları içinde eleştirilmiştir⁴. Buna göre perspektifsizlik, bilginin herhangi bir konuma bağlı olmaksızın yalnızca nesne dünyası tarafından belirlenmesidir. Donna Haraway, nesneliliğin hiçbir bakış açısı ve sınır tanımayan halini, bir "sınırsız görüş" örneği olarak "Tanrısal bakış" sıfatıyla karşılamıştır⁵. Bu türden bir nesnellik anlayışı, Haraway'in deyişiyle, bedensizleştirilmiş, aşkın, özne-nesne ayırımına dayanan ve bunlar arasında yabancılaştırıcı mesafe koyan bir bilgi çerçevesi sunmaktadır. Geleneksel nesnellik anlayışı, tanrısal bakışa benzer şekilde gerçekliğe bütünselleştirici yaklaşarak, konumlar ya da perspektifler ötesi, bedenlenmemiş ve verili bir gerçeklik anlayışı sunmayı hedefler. Buna göre perspektifin kısmiliği, bir eksiklik olarak görülür. Bilmenin ayrıcalıklı perspektifi ise, nesnelere her açıdan görülebildiği her şeyi-gören, toplumdaki güç ilişkilerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan "ideal bir gözlemci" konumu olacaktır. Bu türden bir perspektiften arındırma çabası, bilmenin değer-bağımsız bir etkinlik olduğu ve şeylere dair içkin niteliklerin yansıtılabilirliği yanılması yaratır.

⁴ Donna Haraway, *Konumlu Bilgiler, Başka Yer* içinde. (Metis Yayınları, 2010); Haslanger, Sally, 1993, "On Being Objective and Being Objectified," Antony, Louise ve Charlotte Witt (ed.). 2002 [1993]. *A Mind of One's Own* içinde. Boulder: Westview Press; Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, (State University of New York Press. 1987); Harding, Sandra, "Rethinking Standpoint Epistemology: 'What is Strong Objectivity?'," Linda Alcoff ve Elizabeth Potter (Ed.) *Feminist Epistemologies* içinde. (New York: Routledge. 1993).

⁵ Donna Haraway, *Konumlu Bilgiler, Başka Yer* içinde. (Metis Yayınları, 2010), 102.

Feminist kuramcılar geleneksel nesnelciliği eleştirerek yerine konumlu nesnellik anlamına gelen “bedenlenmiş nesnellik” kavramını önermişlerdir.⁶ Haraway’e göre “yalnızca kısmi perspektif nesnel bakışı sağlayabilir.⁷ Kısmi perspektif yerine ideal bakışı savunmak, özne-nesne ayrımını derinleştiren ve zihin-beden ilişkilerini yeniden düzenleyerek bedeni bilme etkinliğinden dışlayan bir müdahaledir.⁸ Bilginin konumlanmışlığını her şeyden önce bedeni olmanın beraberinde getirdiği perspektif sağlar. Hangi bedenlerin hangi anlamı ortaya çıkardığı, hangi bedenlerin anlamdan yoksunlaştırıldığı ve daha önemlisi bedenlerin nasıl maddeleştiği anlamın üretilmesinde önemli bir yer tutar. Beden, verili bir dünyayı algılamının ve anlam üretmenin pasif bir aracı değildir. Bedenler dünyayı algılamak üzere aynı zamanda düzenler. Bedenlerin anlam üretimi, çok boyutlu, kısmi, heterojen, tamamlanmamış, karmaşık ve yalnızca “kısmi bağlantılar” açığa çıkartan bir süreçtir.⁹ Konumlu bilgi, bilgi üretim sürecinde etkili olan güç ilişkilerini ortaya çıkartan bir konumlanma etkinliğini talep ettiği gibi, aynı zamanda, bilinen nesneyi pasifleştirici, okunmaya hazır atıl maddesellik olarak kabul etmeden, bilgi üretimini bedenler-arası “maddi-semiyotik” bedenlenmiş bir üretim alanı olarak görmeyi önerir.¹⁰ Olgusal gerçekliğin nesnelliğinin böylece, bedenlerin konumlu maddeselleşme süreci içerisinde üretildiği ya da meydana getirildiği kabul edilir.

Bilgi nesnesi olarak bedenler, maddi-semiyotik üretim düğümleridir. Sınırları, toplumsal etkileşimde maddeselleşir. Sınırlar, haritalandırma pratikleri tarafından çizilir; ‘nesnel’ önceden verili kendinde varlıklar değildir. Nesnel, sınır projeleridir. Ancak sınırlar içeriden yer değiştirir; sınırlar oldukça değişkendir. Sınırların geçici olarak içerdiği şey, bedenlerin ve anlamların üreticiliği anlamında üretimsel kalmaya devam eder.¹¹

Haraway, feminist epistemoloji çalışmalarına, nesne ve özne dünyasını pasifleştirmenin etkilerinin, toplumdaki güç ilişkileriyle etik-ontolojik manada nasıl ilişkide olduğunu analiz etmek için kuvvetli bir araç sunarak katkıda bulunmuştur.¹² Geleneksel nesnelciliği savunmanın karşısında, bedenlenmiş

⁶ Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, Vol. 14, No.3. (1988), 575-599; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1987).

⁷ Haraway, *Situated Knowledges*, 583.

⁸ Haraway, *Situated Knowledges*, 583.

⁹ Haraway, *Situated Knowledges*, 586.

¹⁰ Haraway, *Situated Knowledges*, 595.

¹¹ Haraway, *Situated Knowledges*, 595. Çevirisi bana ait.

¹² van der Tuin, Iris. *Jumping generations: On second- and third-wave feminist epistemology*. *Australian Feminist Studies*, 24, 59: 17-31. (2009); Hinton, Peta *'Situated Knowledges' and New Materialism(s): Rethinking a Politics of Location*. (*Women: A*

konumluluğun sağladığı nesnellik anlayışının, ne türden epistemolojik-ontolojik-etik etkiler yarattığı üzerinde çalışmanın önünü açmıştır. Ancak, bedenlenmiş anlam üretiminde, maddesel-semiyotik konfigürasyonların nasıl meydana geldiği, bilgi üretim sürecinde dilsel ve kavramsal araç kümelerinin bedenlenme mekanizmalarının nasıl işlediği üzerine daha kapsayıcı açıklama çerçevelerine ihtiyaç vardır. Bu metin, konumlu bilginin nesnellliğini açıklamak ve zihin-beden, özne-nesne ayrımına düşmeden bedenlenmiş bir perspektiften, bilgi üretiminin bedenlenmiş nesnellığı nasıl doğurduğunu daha iyi anlayabilmek için bedenlenmiş biliş anlayışı içinden bakmayı önermektedir. Bu çalışmada, bütünselleştirici geleneksel nesnellik anlayışı, 'konumluluk' kavramıyla birlikte düşünülecek ve konumlu bir nesnellığın olanağı, kavramların bedenlenmiş doğasına işaret edilerek gösterilecektir.

Nesnelcilik Miti ve Anlam

Thomas Nagel nesne dünyasının nesnel nitelikleri fikrine fiziksel anlamda ulaşma sürecini üç aşamalı bir formülle açıklar.¹³ Bu formül, duyuşsal algı aracılığıyla bize doğru olmayan yönde yansımış olan dünya algısından, daha "doğru" bir fiziksel dünya anlayışının nasıl çıktığını özetler. Buna göre, ilk aşamada, fiziksel dünyanın bir parçası olan nesnelere, bedenimizi etkileyerek algımızı şekillendirdiğini, bu yolla, algımızın nedensel kaynağının fiziksel dünya olduğunu görürüz¹⁴. İkinci aşamada, bedenimiz aracılığıyla bizde algılamaya neden olan aynı fiziksel niteliklerin, diğer fiziksel nesnelere üzerinde farklı etkiler yarattığını ve hiçbir algıya yol açmadan da var olabildiğini idrak ederiz¹⁵. Böylece, fiziksel nesnelere gerçek doğasının onların algısal görünüşünden ayrılabilir olduğunu ve ona hiçbir şekilde benzemek zorunda olmadığını anlarız. Son aşamada, bize ya da diğer algılayıcı türlerine nasıl görüldüğünden bağımsız, gerçek doğaya dair bir kavrayış geliştirmeye çalışırız. Bu son aşama, genel olarak insanın bakış açısını devreden çıkartarak fiziksel dünyayı kavramaya çalışma sürecidir¹⁶. Bu süreçte, söz konusu nesnenin, nasıl görüldüğü, koktuğu, hissettirdiği, tadı ve sesi gibi "ikincil nitelikleri" önemini kaybeder ve geriye şekil, ölçü, ağırlık ve hareket gibi yapısal nitelikler kalır. Bu aşamaya gelindiğinde artık, fiziksel dünyayı bilmek ya da anlamak için kullanılan kavramlar, insan

Cultural Review 25, 1: 99-113. 2015); van der Tuin, Iris. *Generational Feminism. New Materialist Introduction to a Generative Approach*. Lanham, Boulder, (New York, London: Lexington Books. 2015).

¹³ Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, (New York, NY: Oxford University Press, 1986), 14.

¹⁴ Nagel, *The View From Nowhere*, 14.

¹⁵ Nagel, *The View From Nowhere*, 14.

¹⁶ Nagel, *The View From Nowhere*, 14.

bakış açısını yansıtabilecek niteliklerden arındırılmıştır. Anlam ve doğruluk, bir yere kadar yararlı olan duyuşsal verilerden ayrılır ve yerini bu duyuşsal verilerinin hiçbirisi olmasa da ulaşabileceğimiz düşünsel niteliklere bırakır. Dünyanın matematiksel ve biçimsel nitelikleri, onun nesnel nitelikleridir. Diğer canlılarla bu ortak nesnel fizik anlayışını paylaşmamız, ancak bu rasyonel ve matematiksel zemine sahip olmalarıyla mümkündür. Nagel bu fiziksel dünya anlayışını, niteliksiz, merkezlessiz, algısal niteliklerden arındırılmış, bakış açısı taşımayan olarak tanımlar: nesnellik “hiçbir yerden görüştür.”¹⁷ “Hiçbir yerden görüş” Haraway’in “sınırsız görüşüne” tekabül eder.¹⁸

Deneyimlenen dünyanın yapılar içinde ve bu nedenle de kontrol edilebilir görünmesini sağlamak, bilimsel gerçekçiliği beslese de, bu türden bir nesnelcilik anlayışı içinde mutlakiyet iddiası taşıyorsa sorunludur. Çünkü, nesnelere bize görüşü bedenlerimizin dünyayla kurduğu etkileşime dayalıdır.¹⁹ Bu nedenle, gerçeklik, nesnellüğün fiziksel kavranışıyla ulaşılabilir olandan çok daha fazlasını ihtiva eder.²⁰ Ancak, epistemolojik çerçevelerimiz bilmekle, bütünselleştirilmiş ve mutlaklaştırılmış bakışı bir tutmaya eğilimlidir. Bilmenin bedensel deneyimin sağladığı perspektiflere indirgenemeyecek kadar, tüm bedenleri kat eden bir bakışın ürünü olması gerektiği fikri, doğruluğa ulaşmak bakımından daha güvenilir olduğu iddiasıyla daha ağır basar. Bu bakış açısından, dünyayı sonlu bedenlerin dar bakış açısından Tanrının gözünden ‘görmenin’ sunduğu algısal çerçevenin, doğruluk iddialarını sağlamlaştıracağı düşünülür. Tanrısal bakışla görüldüğünde dünya, onları deneyimleyenlerden bağımsız niteliklere sahip olan nesnelere teşekküldür. Algılayıcılar, bu bağımsız nitelikleri deneyimleyerek dünyanın bilgisine ulaşırlar. Nesnelere dair bu bağımsız niteliklerin kavranmasını sağlayan, kategoriler ve kavramlardır. Geleneksel nesnelcilik iddiasına tutunarak dilde anlamı açıklamak istediğimizde, bu kategorilerin ve kavramların nesnelere kendinde özelliklerini gösterdiği iddiasına dayanan bir açıklama getirmiş oluruz. Bu da, bedenlerin bu kavramları

¹⁷ Nagel, *The View From Nowhere*, 15.

¹⁸ Donna Haraway, *Konumlu Bilgiler, Başka Yer* içinde. (Metis Yayınları, 2010), 102.

¹⁹ Bu görüş, bilişsel bilimler içinde “etkinleşimcilik” (enactivism) tarafından savunulmaktadır. Etkinleşimcilik, bilişsellüğün etkinlik halindeki organizma ve çevresi arasındaki dinamik etkileşimi sayesinde açığa çıkan bir süreç olarak tanımlar. Bir organizmanın çevresiyle girdiği anlamlı ilişki, bu organizmanın aktif duyuşsal-motor pratikleri tarafından uyandırılır. Çevre ve beden karşılıklı olarak birbirini belirler, organizma pasif olarak bilgi toplamadığı gibi, çevre de verili değildir. Etkinleşimcilik ne organizmanın içsel koşullarının ne de “dış dünyanın” yani çevresinin verili olarak anlaşılması bakımından geleneksel nesnelciliği yıkan bir görüştür. Bakınız: Evan Thompson *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. (Harvard University Press, 2010).

²⁰ Haraway, *Konumlu Bilgiler*, 15.

ortaya çıkartan öznel kullanım yollarını göz önünde bulundurmaksızın anlamı açıklamak sonucunu doğuracaktır.

Bu bağlamda, bilmenin, düşünmenin, anlamının ve anlam yapımının, bedenli olmanın sağladığı perspektiften bağımsız düşünülemediği kabul edildiğinde, nesnelliğin bu tasvirinin algı şemalarımızı şekillendiren bir mitten ibaret olduğu görülebilir²¹. Gerçekliğe dair mitlerde kristalleşen önyargıların algımızı ve anlama rejimlerimizi nasıl şekillendirdiği sorusuna, Nagel'in nesnelliğin fiziksel kavranışı formülüne daha yakından bakarak cevap vermek mümkündür. Nagel'in formülüne göre, bilişsel sürecin bedenlenmiş tarifini yapan görüşler kadar, bilimsel gerçekçiliğin de ilk iki aşamanın geçerliliğini desteklediği savunulabilir. Ancak, tanrısal bakışın amorf nesnellik görüşünü yaratan sorun, üçüncü aşamada ortaya çıkan rasyonellik sıçrayışındadır. Nagel'in formülüne göre, fiziksel dünya bedenimiz üzerinde etkide bulunur ve nesnelere birbiri üzerindeki etkileri bizim onları algılamamızdan bağımsızdır. Ancak, üçüncü aşamada, fiziksel doğaya dair geliştirilen kavrayışın ve bu kavrayışı besleyen kavramların bedenlenmiş bakış açısından arındırılmış, bütünüyle bedenden ayrı bir zihinsel değerlendirme işlemine atfedilen bir akıl yürütme sürecinin ürünü olduğu düşünülür. Buna göre, yalnızca algısal niteliklerden ve bedensel kökeninden arındırılmış düşünsel bir süreç gerçekliği açıklayabilir. Bu sonuç, içinde iki ön kabul içerir: birincisi, anlama sürecine aracılık eden kavramlar bedensel etkilerden kopuk var olabilir, ikincisi, anlam ve doğruluk bedensel algı ve perspektiften yalıtık zihinsel bir sürecin ürünüdür. Birbirine bağlı bu iki ön kabulün çürütülmesi, nesnelciliğin yalnızca bir mitten ibaret olduğunu kanıtlamaya yarayacaktır. Ancak, genel eğilim, gerçekliği anlamamıza yarayan kavram, kategori ve anlama mekanizmalarımızın bedenlenmiş perspektifinden yoksun bir nesnellik niteliğinde olduğuna inanmaktan yanadır. Anlamın bu anlamda nesnel olduğu inancına tutunarak nesnelcilik mitini canlı tutarız.²²

Anlamı açıklarken geleneksel nesnelciliğe tutunmak, onu yalnızca verili bir gerçeklik anlayışına dayalı nesnelciliğin doğruluk koşulları bakımından tartmak anlamına gelir.²³ Bu bağlamda, doğal dildeki her ifade, onu kullanan ya da anlayan öznenin onu nasıl anladığından bağımsız, nesnel doğruluk koşullarını belirleyen nesnel bir anlam taşıyordur. Doğruluk koşulları, söz konusu ifadenin nesnel gerçekliğe tekabülyeti bakımından araştırılır. "Bardakta su var" ifadesinin doğruluğu bardağın içinde su olup olmadığına bakılarak anlaşılır ve

²¹ George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By*. (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 187.

²² Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 198.

²³ Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 198.

suyu algılayabiliyorsanız ifadenin doğruluğunu teyit etmiş olursunuz. İnsan algısının bir ifadenin doğruluğunu teyit edebilme, yani nesnel gerçekliğin koşullarını anlayabilme yetisinin olduğuna sağ duyuşsal olarak inanırız. İnsan anlayışının nesnel gerçekliğin koşullarına ulaşabilmesi, bu koşulların aynı zamanda dil içerisinde ilişkili nesnel anlamları ifadeye atfetmesinin de önünü açar. Böylece nesnelcilik mitine bağılı bir anlam kuramı, doğruluğun, soyut nesnelere olduğu düşünölen sözcüklerin dünyaya uyup uymaması üzerinden değerlendirilir. Bu yolla, doğa dilde anlamın, onu üreten insanların bu ifadeleri anlama sürecinden bağımsız, nesnel koşullara bağılı olarak geliştiğine dair genel geçer bir kabul söz konusu olur. Nesnelcilik mitinin, anlam ve doğruluk anlayışları üzerinde yarattığı etki, sonuç olarak, birinin dilsel bir ifadeyi anlaması sürecinin, bu ifadenin nesnel anlamının bir işlevi haline gelmesi olarak açıklanabilir. Her durumda anlam bedenlenmemiştir.²⁴ İnsan anlayışının anlamın nesnel koşullarını idrak etmesi, herhangi birinin eylemlerinde ya da konuşmalarında yapıp etmelerinden ayrıdır. Bir göstergenin nesnel “anlamı” ve bundan çıkarılacak “fikir” ayrıdır.²⁵ Buna göre anlam, öznenin nesneye dair düşüncesinde canlanan fikir değıl, gönderme yapılan nesneye dair herkes tarafından paylaşılan içeriktir. Bu düşünceye göre, bilgiyi ve anlamayı mümkün kılan da, nesnelere ya da durumlara dair zihinde canlanan fikirler değıl, düşüncelerin ya da önermelerin nesnel anlamıdır. Bu nedenle de anlamın, onu anlayan aktörlerin bedenlenmişliği ve deneyiminin beraberinde getirdiğı özgün nitelikleriyle de bir bağıntısı yoktur. Bu sayede de evrenselliğe ulaşabilir. Anlam kuramını belirleyen yine doğruluk kuramıdır. Dolayısıyla anlam, tüm öznel koşullarından arındırılmış, bağlama kör, kültürel nitelikler ve farklı anlama biçimlerinden yalıtılarak düşünölmür.

Nesnelcilik miti, dilin ontolojik varlığına dair algıyı da kolaylıkla çarpıtarak, dilsel ifadelerin de göstergelere dönüştüğü anda, dünyadaki nesnel niteliklere sahip sabit nesnelere gibi birer nesne olarak kabul edilmesini beraberinde getirir.²⁶ Dilsel ifadelerin, kendinde niteliklere sahip nesnelere gibi davrandığını ve birbirleriyle sabit ilişkilere sahip olduklarını kabul ederiz. Dilsel ifadelerin, nesnelere gibi parçalara sahip olduğunu ve yapı taşlarından oluştuğunu düşünerek, bu temel parçaların, içkin özelliklerine bağılı olarak birbirleriyle belli ilişkilere sahip olduğunu kabul ederiz. Bu bağlamda, parçalar arasındaki sabit ilişkiler olan gramer kurallarının, insanların dilsel ifadeleri nasıl kullandığından ve bunların anlaşılma bağlamlarından, daha da önemlisi

²⁴ Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 199.

²⁵ Gottlieb Frege, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, Vol. 57, No. 3. (May, 1948), 212.

²⁶ Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 204.

anlamdan bağımsız biçimde çalışılabileceğine inanırız.²⁷ Kavramların önermesel formda birbirleriyle ve dünyada gönderme yaptıkları nesnelere ilişkileri bakımından incelenmesi önerildiğinde, onların bedensel kökenine ve bedenli olmanın kazandırdığı perspektif bağlamında farklı anlama ve düşünme biçimlerine kör bir yöntem benimsenmiş olur. Dil, kavramların, önermelerin ve düşüncelerin şekillenmesi için bedenin yalnızca bir araç olduğu klasik anlayıştan sapmadan çalışılır.

Nesnelcilik mitinden nasibini almış olan temsiliyetçi zihin modelleri bu türden bir dilbilimsel çerçeve içinde gelişmiştir. Nesnelcilik iddiasına sıkı sıkıya tutunmuş temsiliyetçi bir anlam kuramı açısından, zihinsel durumların semantik içeriklerini kazanması, verili bir dış gerçekliğin zihindeki temsillerinin, yine dilin içkin nesnel kurallarına göre işlenmesi olarak açıklanacaktır. Zihnin nesnel yapısının, nesnel gerçeklikle tekabüliyeti üzerine kurulu bu türden bir model, zihinsel etkinliği bedenden kopuk soyut bir bilgi işlem süreci olarak görür. Bedene yalnızca bir veri taşıyıcısı olarak ikincil önem atfedilmiştir. Zihin durumlarının semantik içeriklerini nasıl kazandığı, sentaktik bir düzenleniş meselesi olarak görüldüğünden, bedenin anlamın formasyonundaki rolü görmezden gelinmiş olur. Bedenlenmemiş zihin kuramları, anlam yapımını bedensel etkilerden ve bedenli olmanın sağladığı perspektiften bağımsız formüle eder. Böylece, nesnelcilik mitini canlı tutan zihin modelleri, kavramsal sistemleri ve anlama mekanizmalarını, bedensel yapı ve dinamiklerden türemek yerine, bedenden kopuk bir kafatası içi bilgi işlem sürecinin ürünü olarak görecektir. Birinci nesil bilişsel bilimlere ait, zihni bir bilgisayar programına benzeten bu çerçeve, akılsallığın bedenlenmemiş bir yoldan anlaşılmasıyla sonuçlanır. Ancak, temsiliyetçi bilişsel model karşısında güçlü bir rakip olan “bedenlenmiş biliş” görüşü, bedeni tüm bilişsel faaliyetlerin temeline alan bir araştırma programı sunarak bu görüşü eleştirmiştir.

Bedenlenmiş Anlam

Bilişsel etkinlikte bedenin rolünü ikincil konuma iten birinci nesil bedenlenmemiş modeller, bilişselliği bedenli bir organizma faaliyeti olarak gören ve temsiliyetçilikle beraber nesnelcilik mitinin izlerini de yerinden eden bedenlenmiş biliş modelleri tarafından zorlanmıştır.²⁸ Bedenlenmiş ve

²⁷ Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 205.

²⁸ George Lakoff ve Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, (New York: Basic Books, 1999); Varela, Francisco J., Evan Thompson, ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind, Revised Edition: Cognitive Science and Human Experience*, (Cambridge, Mass: MIT Press, 2017); Shaun, Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, (Oxford, Oxford University Press, 2005)

bedenlenmemiş biliş arasındaki fark, genel olarak, bedenlenmiş biliş yaklaşımının, algı, kavramsallaştırma, hayal kurma, akıl yürütme, arzulama, isteme gibi “zihinsel” sıfatını atfettiğimiz her niteliğin, canlı bir beden hayatta kalma, gelişme ve adapte olmasının ürünü olduğu fikrini temel alıyor oluşudur. Bu nedenle de biliş, bir bedenin etkileşimde olduğu ve evrimsel olarak gömülü olduğu çevresinden bağımsız anlaşılabilir. Buna göre, nesnelciliğin tutunduğu yüksek düşünce gücünün, ondan bağımsız verili bir dış dünyanın temsil edilmesi olarak tanımlanmasına dayanan, bilişsel sistem ve dış dünya arasında varsayılan ayrım bir maddenin ibarettir. “Zihinsel” her şey, beden ve çevresinin iç içe geçen etkileşiminin ürünüdür. Buradan çıkacak sonuçlardan bu metin için en önemlisi, canlı bir bedenin niteliklerinin, bu bedenin geliştirebileceği kavramları şekillendirip sınırlandırdığı gerçeğidir. Bir organizmanın çevresini nasıl anladığı, onun bedensel olarak yapısal özelliklerine bağlıdır.²⁹ Bedenlenmiş biliş perspektifinden bakıldığında, bedenin bilişsel katkıya beyin bilgi işlem yetisine indirgenmediği, dahası bilişsellik bir bilgi işlem sorunu olarak görülmediği için, yalnızca kafatası içi rasyonel değerlendirmeyi merkezine alan bilişselci anlam yapımı anlayışı yerinden edilebilir. Canlı bir bedenin dünyayı anlamak için onu kategorize ederken, çıkarımlar yaparken ve iletişim kurarken kullandığı kavramlar, kafatası içi bir süreç indirgenemez. Bedensel perspektif, gerçekliğin nasıl anlaşıldığında fiziksel, kimyasal ve biyolojik dinamikleriyle birlikte bütünsel olarak rol oynar. Bedenlenmiş bilişin en çok eleştiri alan yanı, “bilinçli düşüncenin” ürünü olan yüksek düzeyden bilişsel süreçlerin nasıl “zihinsel temsile” değil, bedensel niteliklere bağlı olarak geliştiği iddiasıdır. Birinci kuşak bilişsel bilimin temel argümanlarını kabul edenler için, bedensel niteliklerin, düşünme, kavram ya da anlam yaratma sürecinde kendi başına etkisi olamaz. Bu eleştiriye göre, bu türden algılamanın ötesindeki daha yüksek düzeyden bilişsel süreçlerde bedenin işlevi, yalnızca beyin değerlendirme gücüyle sınırlıdır. Bu eleştiriye en tutarlı şekilde karşılık için, kavramların ve anlam yapımının nasıl bedenlendiğini göstermek gerekir.

Lakoff ve Johnson, bedenin morfolojik özelliklerinin ve bedensel dinamiklerin, metaforik akıl yürütme aracılığıyla kavramların oluşumunda yer aldığını göstererek bedenlenmiş bir anlam kuramı öne sürerler. Temel kabul, tanışık olunmayan kavramlara dair bir kavrayış geliştirmenin, onları öğrenmenin ve her türden akıl yürütme sürecinin, bedensel deneyimlerimize dayanan metaforlar temelinde meydana geldiği yönündedir.³⁰ Sadece metaforik düşünce değil, aynı zamanda bedenimizin çevrede hareket etmesi sayesinde

²⁹ Shapiro, Lawrence and Shannon Spaulding, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 1 Kasım 2022 da erişildi, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied_cognition/>.

³⁰ Shapiro and Spaulding, "Embodied Cognition."

doğrudan fiziksel deneyimle öğrenerek sahip olduğumuz bazı temel kavramlar vardır.³¹ Örneğin, “yukarı” kavramı, dik duran bir bedenın doğrudan deneyimleyerek sahip olduğu ve yaptığı her harekette, yukarı-aşağı düzenlenişini meydana getiren bir motor program şeklinde işler.³² Aynı şey, “aşağı”, “arka”, “itme”, “çekme” gibi kavramlar için de geçerlidir. Bu kavramlar, diğer akıl yürütme süreçlerine bir zemin sağlayarak, bedenın kendine özgü izini taşırlar. Bedenlerin kendine özgü doğası, temel kavramlar ya da kavramsal şemalar aracılığıyla, kavramsallaştırma ya da dünyayı kategorize etme hallerini şekillendirir.³³ Metaforik düşünüş sayesinde, bedenlenmiş biliş görüşünün en fazla eleştiri aldığı, yüksek düzeyli düşünmenin nasıl gerçekleştiği sorununa bir çözüm geliştirmek mümkündür. Bu bağlamda, bedenlenmiş biliş tartışmasında, adalet, ahlaklılık, demokrasi gibi kavramların, bedenden ayrı bir zihne değil de nasıl bedene ait görülebileceği en merak edilen sorudur. Yüksek düzey kavramsallaştırma süreçlerinin bedensel dinamiklere nasıl dayandığını göstermeden önce, bu sürece zemin hazırlayan bedensel yapıyı iyi tanımak gerekir.

Bedenin Haritalandırma İşlevi

Sinirbilimin en önemli keşiflerinden biri, sinir sisteminin topolojik ve topografik düzenlenişten yararlandığı gerçeğidir³⁴. Kurbağalar, baykuşlar ve maymunlar gibi insanlar da, görsel, işitsel ve somatosensoryel haritalandırma yaparak dünyayı algılar.³⁵ Bir nöral haritadaki komşu sinir hücreleri ya da küçük sinir hücresi grupları, bitişik konumdaki duysal alanlardan birinde bir uyarıcı hareket meydana geldiğinde, ardışık olarak ateşleme yapmaktadır³⁶. Bu ardışıklık beyinde topolojik düzenlenişini mümkün kılar. Lakoff ve Johnson, kurbağalar üzerine yapılan bir araştırmaya atıfta bulunarak, kurbağanın sağ görsel alanında bir ışık noktasının, önce sağdan sola sonra yukarıdan aşağıya hareket ettirildiğinde elektrotlar aracılığıyla kaydedilen sinirsel etkinliğin, beynin önünden arkasına ve yanlardan ortasına doğru tam olarak doğrusal bir çizgide ardışık ateşlemeye dayandığını belirtirler.³⁷ Deneye göre bu, kurbağanın

³¹ Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 57.

³² Lakoff ve Johnson, *Metaphors We Live By*, 56.

³³ Lakoff ve Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 19.

³⁴ Mark Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason*. (University of Chicago Press. 2017), 76.

³⁵ Johnson, *Embodied Mind*, 76.

³⁶ Scott E. Fraser, “Cell Interaction Involved in Neural Patterning: An Experimental and Theoretical Approach,” *Molecular Bases of Neural Development*, ed. G. Edelman, W. E. Gall, ve W. M. Cowan, (New York: Wiley, 1985), 581–607.

³⁷ Fraser, “Cell Interaction Involved in Neural Patterning,” 590.

retinal haritasıdır. Bu harita, kurbağanın, çevredeki görsel uyarıcıyı topografik olarak tutarlı bir biçimde deşifre ettiğini gösterir. Bedenin deneyimleri beyinde haritalandırılarak, diğer deneyimlere de rehberlik edecek uzamsal bir düzenleniş yaratırlar. Nöral haritalar üzerinde, belli durumlarda bozulmalar olsa bile, beynin plastikliği izin verdiği ölçüde anahtar ilişkisel yapılar korunur³⁸. Bu haritaların en barizi, retinal alan, ses titreşimleri, renk ve bedenin bölümlerine ait topolojileri muhafaza eden algısal alan haritalarıdır. Nesnelere şekli, sınırları, düzenlenişleri, hatta dikey ve yatay dereceleri gibi daha soyut hareket yönü tayin eden haritalar da mevcuttur. Nöral haritalandırma sayesinde dünyayı anlamlı bir düzenleniş içinde deneyimleriz. Bedensel yapımızın haritalandırma sürecine doğrudan yansması bilişsel süreçlerin şekillenmesini belirler. Duyusal motor haritalarımız, imge-şemaları oluşturarak kavramsallaştırmalarımız ve akıl yürütmelerimizin temelini oluşturur. Bedenlerin çevreleriyle etkileşimleri, bu etkileşimlere duyarlı haritalar aracılığıyla belli biçimdeki hareket örüntüleri olarak algılanır. Beden, çevreyle ilişkisindeki sürekli değişen örüntüler içinden kullanışlı olan topolojik değişmezlik örüntüleri arayıp bulur. Canlı bir beden çevresiyle eşlenik bir sistemdir ve çevresiyle ilişkilerini bu süregiden haritalandırma eylemi sayesinde düzenler. Esasında bu düzenleme onun aynı zamanda öz-düzenlenişine de hizmet etmektedir. Bu sayede sürekli değişen karmaşık bir çevrede hayatta kalır.

380

Haritalandırma eylemi, temsiliyetçi biliş yaklaşımlarının savunduğu yönde, dış dünyanın içsel bir temsili olarak anlaşılmalıdır.³⁹ Dışarıdan bakan bir gözlemcinin bakış açısından, kurbağa ve çevresi arasında ikili bir karşıtlık kurularak, kurbağanın dış dünyayı haritalandırarak temsil ettiği söylenebilir. Ancak, kurbağanın bakış açısından durum hiç de öyle değildir; nöral ağ dış dünyanın temsili olmak yerine, ihtiva ettiği duyusal motor ve somatosensöriyel haritalar tam da deneyimlenen dünyanın yapısını oluştururlar⁴⁰. Organizma için harita bir temsil değil, deneyimin yapısıdır. Çünkü organizmanın bakış açısından, iç ve dış arasında, algı ve eylem arasında bir ayrım yoktur. Bütünleşmiş bir deneyimin içinden çevreyle eşlenik halde dünyayı algılar ve algısının yapısı haritalandırma sayesinde düzenlenir. Algının temeli, beden-çevre birliğine dayanan bu topolojik düzenleniştir. İnsan bilişselliği, diğer hayvanlardan farklı olmayarak, ne dış dünyanın soyut temsilleri üzerinden ne de hali hazırda mevcut deneyimin ona sağlamadığı imge ya da temsiller üzerinden dünyayı anlamlandırır. İnsan, diğer canlı bedenlerde olduğu gibi, çevresiyle eşlenik halde,

³⁸ Johnson, Embodied Mind, 77.

³⁹ Johnson, Embodied Mind, 80.

⁴⁰ Johnson, Embodied Mind, 80.

hayatta kalmasına hizmet edecek, etkinleşim⁴¹ örüntüleri yaratır. Beden, beyin ve çevrenin yapısı arasında eş zamanlı olarak gerçekleşen etkinleşimler, aynı zamanda, daha “yüksek” türden “soyut” akıl yürütme süreçlerini de mümkün kılar. Gündelik deneyimi belirleyen maddesel koşullar bilincin ve düşüncenin de yapısını belirler. İki bacağı olan, yerçekimine karşı dik durabilen bir bedenin, dikeyliği, yukarı ve aşağı kavramını deneyiminin temel örüntüsü yapması anlaşılırdır.⁴² Dünyayı anlarken kullandığımız kavram ve kategorilerden bazıları, aynı nöral harita üzerinde etkin hale gelerek, yukarı ve aşağı kavramlarının izini taşıyacaktır.

Hayatımızın ilk öğrenme deneyimlerinden biri olan “taşıyıcı kap” kavramı yine birçok kavramsallaştırmamızın temelinde yer alarak aynı nöral haritalar üzerinden dünyaya yönelmemizi sağlayarak birçok diğer kavrama bir çerçeve oluşturacaktır.⁴³ Taşınma mantığı, dikeyliğe benzer şekilde, en temel deneyim örüntüleri arasındadır. Bedenimizi iten, çeken, durumunda değişiklik meydana getiren, hareketini kısıtlayan, kısaca bedenlerle etkileşime giren her türden gücün kendine özgü bir deneyim niteliği ve örüntüsü yarattığını kabul etmek gerekir.⁴⁴ Sonuç olarak Lakoff ve Johnson’un bedenlenmiş kavram üretimi görüşü, bedenlere yansıyan bunca gücün yarattığı değişimin, aynı zamanda diğer tüm akıl yürütme biçimlerine yansıyor olduğu gerçeğinin altını çizer. Bu gerçeğin bizi bedenin perspektifiyle sınırlı bir dünya bilgisiyle baş başa bırakacağından korktuğumuzu dile getirirler. Ancak işaret ettikleri üzere, bedenin maddesel dünyaya gömülü deneyiminin yol açtığı tekrarlanan eylem örüntüleri ve bu örüntülerin nöral haritaları olmadığı bir durumda, muhtemelen her anı birbirinden farklı, daha da önemlisi, bir organizmanın temel ihtiyacı olan anlam örüntülerinin yaratılmadığı kaotik bir deneyimle karşı karşıya kalacağımızı görmemizi sağlarlar. Hayatta kalmak, gelişmek ve anlam yaratmak için, bağlı olduğumuz etkinleşim ağlarının bizi şekillendirmesine ve bu şekillendirmeler aracılığıyla da dünya algısını belli bir formda tutma çabası içinde olmaya ihtiyacımız olduğunu hatırlatırlar. Bilişsellik hakkında düşünürken, konu kavramlar bile olsa, yaşam ve zihin arasındaki bağı düşünmeden adım atmak anlamsızdır.

⁴¹ Bakınız: Varela, Francisco J., Evan Thompson, ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind, Revised Edition: Cognitive Science and Human Experience*, (Cambridge, Mass: MIT Press, 2017)

⁴² Johnson, *Embodied Mind*, 82.

⁴³ Johnson, *Embodied Mind*, 82.

⁴⁴ Johnson, *Embodied Mind*, 82.

Metaforik Düşünce

Lakoff ve Johnson, bedeninin etkinleşimleri üzerine kurulu olan bu örüntülere “imge-şeması” adını verir.⁴⁵ Bu teze göre anlam, duygusal-motor ve duygulanımsal deneyimlerde ortaya çıkar.⁴⁶ Bu hipotezlerini destekleyen bilimsel çalışmalar ışığında⁴⁷, bu deneyimlerin, bedeninin tekrarlayan algı ve eylem örüntüleri tarafından düzenlendiğini öne sürerler. Bu düzenleme, imge-şemaları aracılığıyla gerçekleşir. İmge-şemaları, beden-temelli düşünce ve çıkarımları bilinçdışı seviyede yönlendirir. İmge-şemalarının bedenli düşünce üzerindeki etkisi, daha karmaşık türden düşünsel süreçleri yönlendirmek üzere, kavramsal metaforlar gibi imgelemsel süreçlerle genişletilir.⁴⁸ İmge-şemaları, bir bedeninin topolojik nöral haritalarında, nöral olarak bedenlenmiş eylem örüntüleri yaratır. Temsili olmayan bir yoldan, dünyayla eşlenik olma halinin bir parçasıdır. Kurbağalarda ya da diğer maymunlarda olduğu gibi, insan bedeni de, kendi bedensel yapısına özgü duygusal-motor deneyimi çerçevesinde imge-şemaları yaratır. Bunlar, bir bedeninin, uzamsal kavramları, algı ve motor etkinlikleri çerçeveleme halidir. Örneğin, “içinde olma” kavramını, “taşıyıcı ya da kap” imge şeması üzerinden anlarız. Taşıyıcı imge şeması, gündelik hayatta deneyimlediğimiz, kaplar, bardaklar, kutular, dolaplar, odalar, araçlar ve kendi bedenimiz gibi farklı türdeki taşıyıcı deneyimlerinden kazanılan bir kavram şemasıdır. Taşıyıcı imge-şeması, üç unsura sahiptir:

- (1) bir sınır,
- (2) ve bu sınırın ayırdığı bir iç kısım,
- (3) ve bir dış kısım.⁴⁹

Taşıyıcı imge-şemasını uygulayarak kavramsallaştırdığımız her deneyimde, bu üç unsurun içerilmesini varsayabiliriz. Taşıyıcı şeması diğer deneyimlerimizin şekillendiği haline gelir. Bir başka imge-şeması örneği,

- (1) bir başlangıç noktası,
- (2) bir bitiş noktası yani hedef,

⁴⁵ Johnson, *Embodied Mind*, 82.

⁴⁶ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, (Chicago: University of Chicago Press, 1987); George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

⁴⁷ Raymond Gibbs ve Eric Berg, “Mental Imagery and Embodied Activity,” *Journal of Mental Imagery*, 26 (2002):1-30.

⁴⁸ Johnson, *Embodied Mind*, 99.

⁴⁹ Johnson, *Embodied Mind*, 99.

(3) bir de başlangıç noktasından hedefe uzanan yol unsurlarını içeren “kaynak-yol-hedef” şemasıdır.

İçinde olmak kavramı gibi, “bir şeyden diğer bir şeye olma” hali de bir imge-şeması olarak deneyimlerimizi anlamlandırmamıza ve çevremizi bunlara göre değiştirmemize yarar. Bu imge-şeması sayesinde hareketi ve hızı anlarız. Bir imge-şemasının akıl yürütme sürecini hangi yoldan belirlediğini şu örnekle gösterebiliriz: Örneğin, birinin dışarı(dan) bir iç mekân(a) girdiği ifadesini anlarken, taşıyıcı şeması ve kaynak-yol-hedef şeması üst üste binerek birlikte devreye girer, -e doğru eki, iç kısım profiline sahip taşıyıcı şemasını harekete geçirir, -dan eki de, bir hedef profiline sahip kaynak-yol-hedef şemasını harekete geçirir.⁵⁰ Böylece hedef, taşıyıcı şemasının iç kısmı üzerine haritalandırılmış olur. Böylece, bir nesnenin hareketinin dış bir mekândan başlayıp, bir iç mekana doğru gittiğini anlarız. Hedef taşıyıcı kabın içindedir. Bu imge-şemalarının tümlene niteliğidir.

İmge-şemaları, topolojik nöral ağlardaki aktivasyon örüntülerinin devreye girmesiyle gerçekleşir. Bu durum, bozulmalara uğrasa bile bir imge-şemasının yapısını koruduğu anlamına gelir. Bu korunma “sınırlanmış bağlantıcılık” görüşünün ortaya koyduğu, farklı uzamsal oryantasyonları farklı şekillerde tarayan ve ateşleyen sinir hücreleri olduğu fikriyle desteklenir.⁵¹ Örneğin, kaynak-yol-hedef imge şeması farklı formlarda olabilir, ancak yine de kaynak-yol-hedef yapısını kaybetmez. Nöral görselleştirme teknolojileri bu örüntülerin gözlemlenmesini sağlamıştır.⁵² Bir katılımcının yaptığı, el ve kol hareketine bağlı eyleme ait videoyu izleyen diğer katılımcının, el ve kolların kavrama hareketini haritalandıran duyuusal motor kortekslerinde yüksek derecede bir aktivasyon meydana gelmiştir. Aktive olan bu nöral haritaların, “kavrama” için var olan imge-şematik duyuusal motor aktivasyon örüntüleri olduğu düşünülür.⁵³ Gelişim psikolojisi alanında, bebeklerin imge-şeması geliştirme yetisiyle doğdukları argümanı yönünde bulgular mevcuttur.⁵⁴ Bebekler, belli bazı deneyimsel yapı türünü tespit edebilirler. Bu deneyim şemaları bebeklerin anlam yaratımının ve benlik oluşturmalarının temelini oluşturur. Bu yetiler, daha ileride, önermesel düşünme, anlama süreçleri ve

⁵⁰ Johnson, Embodied Mind, 83.

⁵¹ Terry Regier, *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism*, (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

⁵² Buccino, G., F. Binkofski, G. R. Fink, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, R. J. Seitz, K. Zilles, G. Rizzolatti, ve H. J. Freund. “Action Observation Activates Premotor and Parietal Areas in a Somatotopic Manner: An fMRI Study.” *European Journal of Neuroscience* (2), (2001), 400–404.

⁵³ Vittorio Gallese ve George Lakoff, “The Brain’s Concepts: The Role of the Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge.” *Cognitive Neuropsychology* 22 (2005) 455–79.

⁵⁴ Daniel Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, (New York: Basic Books, 1985), 47.

genel olarak düşünmede temel rol oynar. Örneğin, amodal⁵⁵ algı kapasitesi göstererek, kısmi bir nesne deneyimini, bir duysal modaliteden diğer bir duysal modaliteye biçimsel, yeğniliksel ve zamansal örüntülerin yansıtmasını yaparak, bütünleşmiş bir nesne algısına dönüştürebilirler.⁵⁶ Bu modaliteler arası yansıtma işlemi, akla ilk gelebileceği üzere dış dünyanın soyut temsili değil, daha çok bebeğin deneyiminin konturları, yani imge-şemalardır.⁵⁷ Sert ve yumuşak imge-şeması buna bir örnektir. Bu şemaya yetişkinler de sahiptir. Bebeklerdeki diğer temel deneyim yapısı, “yaşamsallık duygulanımı konturunun” diğer deneyimlere imge-şeması olarak yansıtılmasıdır.⁵⁸ Bebekler duygulanımsal deneyimleri, daha sonraki deneyimlere yansıtılarak onların niteliğini belirleyen bir imge-şeması oluşturur. Örneğin, hızlı ve güçlü yükseliş ya da bir kabarma olarak hissedilen “telaş” deneyimi, duysal tatmin sağlama aracılığıyla, diğer deneyimlerimizin konturu haline gelir. Bu konturlar bir anın enstantane kaydı olmaktansa, daha geniş bir zamana yayılarak deneyime bağlı olarak değişerek gelişirler.⁵⁹ Deneyimlerimizi ve dünyayı anlamlandırma süreçlerimizi belirleyen imge-şemaları temelli kavramsal düşünce, konuşma öncesi ve düşünümsellik öncesi bir süreçtir. Bedensel yapıların belirlediği topolojik nöral haritalarda bulunan örüntüler, imge-şemaları olarak algımızı ve dolayısıyla eylem alanımızı belirler.

Beden, imge şemaları aracılığıyla kavramsal metaforlar yaratarak soyut düşüncenin kökeninde yer alır.⁶⁰ İmge-şemaları, tüm anlam yaratımı sürecimizin temelindedir. Otomatik olarak, bilinçdışı yolla ve çevreyle etkileşim halinde öğrenilir. Soyut kavramlar, duysal motor etkinlik alanlarının soyut etkinlik alanları üzerine sistematik olarak haritalandırılması yoluyla oluşurlar. Bu metaforik haritalandırmalar, imge-şematik sınırlandırmaların yarattığı örüntüler üzerinde bulunur. Soyut kavramsallaştırmalar için duysal motor yapılar devreye girer. “Beyinde bedenlenmemiş biliş için bölümler yoktur...Yüksek düzey bilişsellik, duysal-motor işlevlere bağlıdır.”⁶¹ Bir kavramsal metaforun nasıl çalıştığını anlamak için “amaç taşıyan etkinlikler bir yolculuktur” metaforuna bakalım: Belli bir hedefe dönük gelişme kat etmeyi, belli bir istikamete doğru harekette gelişme kat etme olarak anlarız. Türkçe’de

⁵⁵ Amodal algı, duysal alımlayıcıları yalnızca parçaları etkiliyor olsa da fiziksel yapının bütününe algılamaktır.

⁵⁶ Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, 51.

⁵⁷ Johnson, *Embodied Mind*, 84.

⁵⁸ Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, 50.

⁵⁹ Johnson, *Embodied Mind*, 87.

⁶⁰ George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, (Chicago: University of Chicago Press. 1980); Lakoff, G., and M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, (New York: Basic Books. 1999).

⁶¹ Don Tucker, *Mind from Body: Experience from Neural Structure*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

“gelişme kat etme” dediğimizde, aslında belli bir noktadan hedef noktaya alınan yolu kastediyor olmamız, yolculuk etmek ve bir amaca ulaşmak arasında kurduğumuz metaforik kavramsal bağı gösterir niteliktedir. “Bir amaca ulaşmak” ifadesinde de gizli bir yolculuk metaforu vardır. Diğer yandan, bu kavramsal haritalandırma, zamanın geçmesi ve uzamsal olarak belli bir yere alınan yol boyunca izlenen hareket arasında kurduğumuz temel zaman metaforunu da açığa çıkarmaktadır. Gelecekte belli bir zamana doğru hareket edilir.

Kavramsal metafor kuramı, soyut kavramsallaştırma süreçlerinin, kavramsal metaforlar, düz değişmece ve imgesel genişletme aracılığıyla gerçekleştiğini savunur.⁶² Lakoff ve Núñez, gelişmiş analizler aracılığıyla, matematiksel düşüncenin bile temelinde metaforik kavramların var olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶³ Kavramsal metaforlar görüşü, bedenlenmiş bir kavram anlayışı sunar. Mantık ya da matematik gibi daha yüksek türden ya da her türlü soyut düşünce sanıldığı kadar soyut değildir. Daha ziyade, bedenlerimizin duyuşal motor yetilerinden türemiş, bedenlerimizin yapısı ve çevre tarafından sınırlandırılmıştır. “Zihnin mantığı,” bedeninin mantığıdır. Bunlar birbirinden ayrılmayacak kadar üst üste binmiş, başka bir ifadeyle, iç içe gelişmiştir. Mantıksal çıkarımlarımız, öncelikle, duyuşal motor yetilerin bedensel mantığı tarafından yürütülür, sonrasında kaynaktan hedefe etkinlik alanı haritalandırması aracılığıyla da hedefi içine yerleştirilerek gerçekleşir. Örneğin, taşıyıcı metaforuna geri dönersek: Taşıyıcılarla olan deneyimlerimiz aracılığıyla ortaya çıkan belirgin türde bir uzamsal ya da bedensel taşıyıcı mantığı vardır⁶⁴:

- (i) Bir şey ya taşıyıcının içindedir ya da dışında, ikisi aynı anda olamaz.
- (ii) Bir O nesnesi, fiziksel bir C kabı içine koyulursa, sonra taşıyıcı C kabı da diğer bir taşıyıcı kap D içine koyulursa, O, D içinde olur.

Özetle, bizim bedensel taşıyıcı deneyimimiz bize uzamsal taşıyıcılar mantığını öğretir. Sonrasında bu deneyim, metafor aracılığıyla soyut düşünce için temel olur. Örneğin, “kategoriler taşıyıcılarıdır” kavramsal metaforunda, kategoriler fiziksel ve soyut varlıklar için soyut taşıyıcılar olarak anlaşılır.⁶⁵ Örnek olarak, “insan”, “hayvan” kategorisi içine düşer, ki hayvan kategorisi de “canlı” kategorisi içindedir. İnsanın hangi kategori içine girdiğini sorarken de

⁶² Johnson, Embodied Mind, 87.

⁶³ George Lakoff ve Rafael Núñez. Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being. (New York: Basic Books. 2000).

⁶⁴ Johnson, Embodied Mind, 88.

⁶⁵ Johnson, Embodied Mind, 88.

yine aynı bedensel mantığı uyandırırız. Burada, kaynaktan-hedefe haritalandırması yaparak, insanı canlı bir hayvan kategorisi içine yerleştiririz⁶⁶.

- (i) Bir varlık ya verili bir kategorinin içine ya da dışına düşebilir, her ikisine birden aynı anda düşemez. (Yani, biri aynı anda iki yerde olamaz; üçüncü halin imkansızlığı ilkesi)
- (ii) Bir E varlığı, bir C' kategorisi içindeyse ve C' de bir diğer D' kategorisi içindeyse, E varlığı, D' kategorisi içindedir. (Yani, bütün insanlar ölümlüdür [C', D' nin içindedir], Sokrates bir insandır [E, C' nin içindedir], sonuç olarak, Sokrates ölümlüdür [E, D'nin içindedir])

Böylece, çıkarımların duysal motor yetilerin bedensel mantığıyla ilişkisine daha yakından baktığımızda, metaforların soyut akıl yürütme sürecine nasıl kaynaklık ettiğini görebiliriz. Soyut çıkarımlarımız, duysal motor bedensel deneyimlerimize ve bu deneyimlerin bizdeki nöral haritalarına dayanır. Duysal motor çıkarımlarla mantıksal çıkarımlar ayrı ayrı zamanlarda ve düzeylerde gerçekleşmez.⁶⁷ “Daha” soyut akıl yürütmeler daha ziyade, beynin duysal motor alanlarında bulunan aynı çıkarım yapma örüntüleri kullanılarak gerçekleşir. Basit ya da karmaşık her türden bilişsellik, bedenden ayrı bir “zihin” tarafından gerçekleştirilen, kafatası içi bir süreç değil, beden-çevre etkileşiminde gerçekleşen bedenlenmiş bir süreçtir. Akıl yürütme, hali hazırda sosyal ve kültürel olarak konumlanmış bir etkinliktir. Dolayısıyla, dünyayla kurduğumuz her türden bilme ilişkisi de, bedensel perspektifin konumluluğunu yansıtıyor olacaktır.

Soyut kavramsal düşünme süreçlerinin imge-şemalarına bağlı olarak nasıl gerçekleştiğinin örneklerini gündelik dilin kullanımları içinde bulabiliriz. Örneğin, “iddia ettiği kuramın parçaları birbiriyle uyumlu değil” ya da, “sonuç, giriş bölümüne nasıl bağlanıyor göremiyorum” dediğimizde, her tür düzenlenişin fiziksel bir yapıya benzetildiği metaforik düşüncesi aracılığıyla bu fikir bizim için anlaşılır hale gelir. Özne olarak, soyut bir ilişki ya da biçim yargısında bulunuruz. Ancak bu soyut yargı, temelde duysal-motor alandan gelen, fiziksel nesnelere algılama ya da onları değişikliğe uğratma deneyiminden beslenir. Bu yargı, fiziksel nesnelere bütün-parça özelliklerinin gözlemlenmesi, bu işlevsel ve aynı zamanda mantıksal ilişkilerin beyinde haritalandırılması arasında bağıntı kurulması sayesinde gerçekleşir. Beden etkinleşim ilişkisi içine olduğu dünyayı deneyim sayesinde tanır, bu ilişkileri haritalandırarak bir tür

⁶⁶ Johnson, Embodied Mind, 88-9.

⁶⁷ Johnson, Embodied Mind, 88-9.

hafızasını tutar ve gelecek deneyimlerine yansıtır. Böylece beden, her tür düşünüş, öğrenme ve bilme sürecinin temelinde yer alan kavramların ortaya çıkışını mümkün kılar ve bu kavramları şekillendirir. Peki bedenin deneyim alanındaki konumlanmışlığı ne türden bir nesnellik sunar?

Konumlanmış Bilginin Nesnelligi

Bedensel deneyim, bedenlerin ve nesnelere belirdiği ve sürekli olarak birbiriyle etkinleşimde olduğu bir süreçtir. Deneyim, birçok faktörün aynı anda belirlediği bir süreçtir:

algısal sistemlerimizin doğası ve sınırları, beynimizin mimarisi, sunduğu sağlıklar⁶⁸ da dahil çevresel nitelikler, sahip olduğumuz motor programlar, ihtiyaçlarımız, eylemlerimiz aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığımız amaçlar, deneyimleme yetisi gösterebildiğimiz duygular çeşitliliği, evrimsel tarihimizin bize miras bıraktıkları da dahil, karakterimizin izin verdiği değerlerimiz deneyimi oluşturan örüntüleri meydana getirir.⁶⁹

Bedensel perspektifi oluşturan deneyim alanı, nesnellik-görecelik ikiliğinin ötesinde anlaşılmalıdır. Kavramlara zemin olan deneyimi anlamak için, geleneksel anlamıyla nötr olmak ya da "tarafsızlık" anlamına gelmeyen bir nesnellik tanımına ihtiyaç vardır. Bedenin konumlanmışlığının nesnel koşulları oluşturmaya bağlı olarak belirlenen, "hiçbir yerden görüş" anlamına gelmeyen bir nesnellik tanımı yapmak daha uygun olacaktır.⁷⁰ Bedenin konumlanmışlığının sağladığı perspektifi gizlemeyen, özneliği, bedenin sesini ve mevcudiyetini reddetmeyen ve bütün diğer konumları geçersiz kılmayan bir nesnellik tanımı yapmak gerekir. Deneyimin canlılığı, bilen özneye, verili gerçeklik karşısında biçilen sarsılmaz rolle bağdaşmayan bir hareketlilik ve esneklikle yaklaşmayı gerektirir. Özne ve nesne birbirinden ayrı, kuram öncesi verili entiteler değildir. Kuram öncesi verili konumlar, belirli bir konumun

⁶⁸ Çevirisi "affordances" olan bu kavram, J. James Gibson tarafından, organizma ve çevresi arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya atılmıştır. "Çevrenin sağlıkları, çevrenin hayvana ne önerdiği, iyi ya da zararlı olarak ne sağladığı ya da neyi temin ettiği... Çevrenin sağlıkları, ne nesnenin "nesnel" niteliğidir ne de öznenin "öznel" niteliğidir, her ikisi birdendir" (Gibson, 1979:127,129). Önbilgiyi gerektirmeden, deneyimin bağlamı içinde oluşan sağlıklar, nesnelere şekilleri, uzamsal ilişkileri ve aynı zamanda sağladığı eylem olanaklıkları bakımından algının eylemi yönlendirmesini mümkün kılar. Bakınız J. James Gibson. *The ecological approach to visual perception*. (Boston, MA: Houghton Mifflin. 1979)

⁶⁹ Johnson, *Embodied Mind*, 100.

⁷⁰ Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, 3 (1988) 575-599.

evrenselleştirilmesi hareketinin sonucudur. Bu “tanrısal kurnazlık”, “fetheden, hükmeden ve hiçbir yerden bakışı... evrenselliğin ardında beyaz, erkek, batılı, heteronormatif ve fetihçi belirli bir konumu gizler.”⁷¹ Evrenselleştirici nesnellik karşısında konumlu nesnellik, öncelikle konumluluğun farkında olmak ve ona izin vermektir. Konumluluk, uzam zamanda konumlu olmak, belli bir tarihsel, kültürel ve kişisel bağlama gömülü bir konumdan konuşmaktır. Bu konum da, bütünselleştirici nesnellik argümanı arkasına sığınmış, önceliklendirilmiş ayrıcalıklı bir konum değil, bizzat bilimsel bilgi öznesinin kısmi konumudur. Çünkü nesnellik ancak, kısmi bir bağlantı konumundan mümkün olabilir.⁷² Konumluluk, bilginin, evrenselleştirici nesnelliliğin bedenlere özgü olandan arınmış, bedenlenmemiş bakışından kurtularak, bedenlenmiş anlamını kazanmasıdır. Bu nedenle de, maddesel koşullarıyla belirlenen ve karşılıklı olarak koşullarını belirleyen bedenin konumluluğu, nesnelliliğin sorumlu olabilmesini beraberinde getirir. Bu bakış açısıyla, “hesap verebilirlik” bilme eyleminin kurucu bir parçası haline gelir.⁷³

Bedenler, çevresiyle karşılıklı olarak etkinleşim halindedir. Beden ve çevre etkinleşimi, bedenin sadece ne düşüneceğine değil, nasıl düşüneceğine de karar verir. Bedensel düşünmenin mekanizmasının imge-şemaları üzerine kurulu olduğu kabul edildiğinde, imge-şemalarının düşünümSELLİK öncesi ve sonrası tüm anlam yapımı süreçlerini belirlediği görülür. İmge-şemaları, belli bir uzamsal ve bedensel mantığın, çevreyle girilen etkileşimde otomatik ve bilinçdışı bir süreçte öğrenilmesi sonucu oluşur. Düşünsel çıkarımları besleyen, bir araya gelerek birleşebilen, iç içe geçebilen ve böylece daha karmaşık bedenlenmiş anlam ve çıkarım süreçlerini doğuran, düşünmenin ve bilme süreçlerinin maddesel koşullarıdır.⁷⁴ Bu anlamda imge şemaları, bedenin konumlanmışlığının kurucu ögesidir. Kavramsal metaforlar, daha soyut kavramları anlayıp, onlar aracılığıyla düşünmemizi sağlar. Bu sayede, konumlu nesnel bilginin ortaya çıkışını mümkün kılan kavramsal ve çıkarımsal düşünceye bedenlilik kazandırır. Düşüncenin konumluluğu öncelikle onun bedenlenmiş olmasından, başka bir deyişle, bedene konumlanmasından gelir. Bedenler, toplumsal etkileşimlerin bağlamında dünyayı algılar ve eylemler. Kavramsal metaforlar toplumsal etkileşimlere aracılık ederek, beden-çevre eşleşmelerinin gömülü olduğu koşulları belirlerler.

Düşüncenin ve bilme süreçlerinin imge-şemaları aracılığıyla bedene konumlanmışlığı, bilimsel nesnelliliğin önünde engel olarak görülebilecek

⁷¹ Haraway, “Situated Knowledges,” 587.

⁷² Donna. Haraway, “Konumlu Bilgiler,” *Başka Yer* içinde. (Metis Yayınları. 2010),107.

⁷³ Haraway, “Situated Knowledges,” 588, 590, 596.

⁷⁴ Johnson, *Embodied Mind*, 103.

göreceliğe düşmek değildir. Görecelik, “her yerde eşit olarak bulunma” anlamında tüm konumların eşit hale gelmesidir.⁷⁵ Konumların eşitlenmesi, hesap verebilirliği ve eleştirel araştırmayı ortadan kaldırır. Görecelik bu anlamda evrenselleştirici nesnellüğün genelleme yoluyla bütünselleştirici hareketinin diğer bir farklı versiyonudur. İki yol da bedenlenmenin ve taraflı perspektifin reddedilişine götürür. “Bütünselleştirici nesnellik ve görecelik, tanrısal kurnazlığın vadettiği, hiçbir yerden ve her yerden eşit bakışın, bilimi çevreleyen retoriğindeki ortak mitlerdir.”⁷⁶ Bütün görüşler eşitlendiğinde nesnellik imkânsız hale gelir. Düşüncenin bedene konumlanmışlığı, hiçbir yerden ya da her yerden değil, her daim “karmaşık, çelişkili, yapıya kavuşturan ve aynı zamanda yapılandırılmış bir bedenden yöneltmiş bir bakış anlamına gelir.”⁷⁷ Konumlanmış bilgi, gerçekliğin bağlamlandırılmış bir tasvirini sunmaktır. Bu anlamda bilgiyi bağlamlı hale getirecek olan birincil bağlar, bedenin duyuşal-motor yetilerince yapılandırılmış ve beyin-beden geri bildirimleriyle kalıcı hale getirilerek, gelecek deneyimlere projeksiyon sunan kavram şemaları aracılığıyla kurulur. Bilişselliğin metaforik yapısı, kavramların, hiçbir yerden bakışla kurulmuş bir anlam anlayışının ürünü olarak, verili bir nesnel gerçekliği temsil eden zihinsel bir varoluşa değil, bedenin içinden doğduğu bağlama gömülü ve konumlu bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Gerçekliğin bağlamlandırılmış tasvirleri, epistemik dillerin, bedensel deneyimlerin belli türden yorumlarına dayalı bir perspektifle hali hazırda kurulu olduğunun incelemesiyle başlamalıdır. Bilim dillerinin kullandığı dillerin temel aldığı metaforik düşünüşe odaklanmanın, bilimsel metodolojinin içinde gömülü metafizik varsayımları ve dilin içerdiği teorileri açığa çıkarma potansiyeli vardır. Kavramlar aracılığıyla dünyayı bilmek, onu içerden kurmak ve maddesel bileşimler yaratarak “bilgi nesnesi” bedenlerle etkinleşime girmektir. Kavramlar ve kategoriler, bedenlerin diğer bedenlerle karşılaşmalarının tarihini ve deneyimin aktarılan etkisini içerir. Kavramlar, bedenlerin yarattığı en etkin bilme teknolojileridir.

Sonuç

Bu çalışmada, tarafsızlık ve nötr olmak anlamına gelen, bütünselleştirici geleneksel nesnellik, bedensel perspektifi ve bilginin konumluluğunu reddetmesi bağlamında eleştirilmiş, bunun yerine, konumlu bilginin nesnellüğü, kavram sistemlerinin metaforik doğasına dayandırılarak açıklanmıştır. Bu amaçla, birinci bölümde, bütünselleştirici geleneksel nesnellik miti ele alınmış,

⁷⁵ Haraway, “Situated Knowledges,” 584.

⁷⁶ Haraway, “Situated Knowledges,” 584.

⁷⁷ Haraway, “Situated Knowledges,” 589.

Thomas Nagel'in nesnel nitelikler fikrine fiziksel anlamda ulaşma sürecini anlatan üç aşamalı formülü örnek çerçeve olarak kullanılmıştır. Buna göre, fiziksel dünyayı bilmek ya da anlamak için kullanılan kavramların, insan bakış açısını yansıtabilecek niteliklerden arındırılmasının nesnellığı verdiği inandırılır. Ancak bu, hiçbir yerden görüş anlamında gerçekliğin bedenlenmiş bir yorumudur. Anlamın bedenlenmiş bir nesnellikte anlaşılması ve kurulması mümkündür. İkinci bölümde, George Lakoff ve Mark Johnson'un kavramsal metaforlar görüşü, bedenlenmiş, konumlu bir nesnellığın olanağını sunması bakımından önerilmiştir. Bu amaçla, imge-şemaları aracılığıyla kavramsal sistemlerin nasıl oluştuğu, bu oluşum sürecinin beyinde nasıl gerçekleştiği, dile nasıl yansıdığı örneklerle desteklenerek gösterilmiştir. Son bölümde, Haraway'ın konumlu nesnellik görüşü tanıtılarak, kavramsal metafor fikriyle ilişkisi kurulmuştur. Buna göre, kavramsal metaforlar, gerçekliği anlamamıza yarayan kavram, kategori ve anlama mekanizmalarımızın beden perspektifinden yoksun bir nesnellikle değil, bedenin konumlanmışlığı bağlamında kurulduğunu ve bilme pratiklerinin de bu bağlamın ürünü olan bir nesnellik içerdiğini gösterirler.

Kavramsal metaforlar, gerçekliği anlamamıza yarayan kavram, kategori ve anlama mekanizmalarımızın beden perspektifinden yoksun bir nesnellikle değil, bedenin konumlanmışlığı bağlamında kurulduğunu ve bilme pratiklerinin de bu bağlamın ürünü olan bir nesnellik içerdiğini gösterirler. Fikirler doğduğumuz andan itibaren etkilenimine açık olduğumuz deneyim alanından gelirler. Bu deneyimleri, öğrenme yoluyla, belli türden şemalara sokma yetisi geliştiririz. Bu gelişim binlerce yıllık evrimsel bir dönüşümün bize mirası olan bedenimizin varoluş biçimiyle açıklanabilir. Bu manada algımızı oluşturan mekanizmalar bedenimizin bütününün dış dünyaya girdiği uyum ilişkisinin zamana yayılan birikiminden ibarettir. Bedensel yetilerin doğuşlanlığı, onların zihinsel aktarımlar olmasından çok, dünyadaki adaptasyonumuz sonucunda oluşmuş bedensel özellikler olmasından gelir. İmge-şemaları aracılığıyla kavramsal sistemlerimizi kurduğumuzu ve düşündüğümüzü kabul etmek, yüksek düzeyde düşünme süreçlerinin hangi yoldan bedenlenmiş olduğunu göstermek için güçlü bir öneridir. Kavramsal metaforlara odaklanarak, kategorilendirmenin, akıl yürütmenin, ve hatta mantıksal çıkarımların bedenli ve olumsal doğasını açıklamak, sadece bedenden ayrı bir zihnin alanına sıkıştırılarak anlaşılmalı soyut düşüncenin, bilişsellik bedenlenmiş bir yorumuyla açıklanmasının bir örneğini sunar. Bu yolla, aynı zamanda, kavramsal sistemlerin üzerine kurulduğu bilme pratiklerinin, bütünselleştirici nesnellik yerine, bedensel perspektife dayalı konumlu bir nesnellik anlayışının gelişmesine aracılık edecektir. Kavramsal metaforlar, Nagel'in formülünde ifade edilen üçüncü aşamadaki, fiziksel doğaya dair geliştirilen kavrayışın ve bu kavrayışı besleyen kavramların bedenli olduğunu gösterir. Hiçbir yerden bakışın bütünselleştirici nesnelciliği, bilmeyi bedenin sağladığı bakış açısından

arındırmaya çalışarak, bedenden ayrı bir zihnin verili bir gerçekliğin bütünselleştirici bir temsilini sunması olarak tasvir eder. Bu bağlamda, kavramların metaforik yapısına odaklanmak, bilmenin bedenli ve bu nedenle de konumlu olduğunu görmeyi sağlar. Bedenlenmemiş, bütünselleştirici nesnelcilik mitinin başta bahsedilen iki ön kabulü kavramların metaforik doğası savı aracılığıyla çürütülür: birincisi, anlama sürecine aracılık eden kavramların bedensel etkilerden kopuk olmadığı gösterilir; ikincisi, anlam ve doğruluk bedensel algı ve perspektiften yalıtık zihinsel bir sürecin ürünü değildir. Bu anlamda, bedenden ve verili gerçeklikten kopuk bir içlik olarak tahayyül edilen zihnin hiçbir yerden bakışına dayalı bedenlenmemiş, bütünselleştirici nesnelcilik bir mitten ibarettir. Kavramlar, dolayısıyla tüm kategori ve anlama mekanizmalarının, bedenlerin yapısal, tarihsel, toplumsal ve cinsiyetlendirilmiş konumları içinden doğarak her daim bir bağlam içinde kurulurlar. Bu bağlamda, kavramların metaforik kuruluşunu araştırmak, bedenli konumların bilme pratiklerine nasıl sirayet ettiği araştırmak için bir başlangıç noktası olabilir.

Bilim felsefesinde bilim ve bilgi nesnelere toplumsal ürünler olduğu görüşü kabul gören görüşlerden biridir.⁷⁸ Bu görüş, bilmenin toplumsal doğası, kanıt toplamanın ve kuramların analizinin bağlama duyarlı yargılarla belirlendiğini savunur. Bu nedenle, konumdan arındırılmış, hiçbir yerden görüşe dayalı nesnellik, hali hazırda gözlem yapmanın kendisinin kuram dolu bir süreç olduğu ve olgularla değerlerin her daim iç içe girmişliği vurgulanarak eleştirilmiştir. Feminist teknobilim çalışmaları içinden yükselen Haraway'e ait konumlu bilgi çağrısı bu bağlama dahil edilerek okunmalıdır. Bilmek, diğer bütün insan etkinliklerinde olduğu gibi, dünyaya belli bir yönelişin ve çevreyle girilen etkileşimlerin beraberinde getirdiği gömülü⁷⁹ bir eylemdir. Bilme sürecinde içerilen dilin kuram dolu yapısı görülmedikçe, dünyayı transparan bir şekilde yansıttığımızı sanarak, konumlanmışlığın getirdiği değerlerden arınmış bir bilgi sunduğumuzu düşünmeye devam ederiz. Oysa, dünyayı bilme eylemine aracılık eden dilin kendisi, en başta bedenli olmamızın bize sağladığı imge şemaları aracılığıyla çoktan şekillenmiştir. Bu imge şemaları bize, diğer bütün eylemlerde olduğu gibi bilgi üretiminde de bilişsel süreçlerin bedenlenmiş doğasının iş başında olduğunu gösterdiği gibi, dilin ve mantığın da bedenlenmiş bir doğaya sahip olduğunu göstermektedir. Buradan bakıldığında, dünyayla kurduğumuz her türden ilişkinin bedenli konumlanmışlığıyla bağlantılı olduğunu ve bizzat bu konumlanmışlığın bedenli olmanın sağladığı bir nesnellik türünü barındırdığını görebiliriz.

⁷⁸ Hacking, I. *The social construction of what?* (7th ed.). (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

⁷⁹ Embedded

KONUMLANMIŞ BİLGİNİN NESNELİĞİNİ METAFORİK KAVRAMLAR ARACILIĞIYLA
DÜŞÜNMEK
CONCERNING THE QUESTION OF OBJECTIVITY OF SITUATED KNOWLEDGE THROUGH
METAPHORICAL CONCEPTS
Ayşe USLU

KAYNAKÇA

- Bordo, Susan, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State University of New York Press. 1987.
- Buccino, G., F. Binkofski, G. R. Fink, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, R. J. Seitz, K. Zilles, G. Rizzolatti, ve H. J. Freund. "Action Observation Activates Premotor and Parietal Areas in a Somatotopic Manner: An fMRI Study." *European Journal of Neuroscience* (2). 2001. 400-404.
- Descartes, Rene. Meditations. *The Philosophical Writings of Descartes*, eds. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, [1641] 1975.
- Fraser, Scott E. "Cell Interaction Involved in Neural Patterning: An Experimental and Theoretical Approach," *Molecular Bases of Neural Development*, ed. G. Edelman, W. E. Gall, ve W. M. Cowan, New York: Wiley, 1985, 581-607.
- Gibbs, Raymond ve Berg, Eric, "Mental Imagery and Embodied Activity." *Journal of Mental Imagery* 26. 2002:1-30.
- Gibson, J. James. *The ecological approach to visual perception*. Boston, MA: Houghton Mifflin. 1979.
- Gottlieb Frege, "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, Vol. 57, No. 3. 1948. 209-230.
- Hacking, Ian. *The social construction of what?* (7th ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999.
- Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, 3 .1988. 575-599.
- Haraway, Donna, "Konumlu Bilgiler," *Başka Yer*. Metis Yayınları. 2010.
- Harding, Sandra, "Rethinking Standpoint Epistemology: 'What is Strong Objectivity?'" Linda Alcoff ve Elizabeth Potter (Ed.) *Feminist Epistemologies* içinde, New York: Routledge. 1993.
- Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press. 1987.
- Haslanger, Sally, , "On Being Objective and Being Objectified," Antony, Louise ve Charlotte Witt (ed.). *A Mind of One's Own*, Boulder: Westview Press. 2002 [1993].
- Johnson, Mark, *Embodied Mind, Meaning and Reason*. University of Chicago Press. 2017.

- Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena to any Future Metaphysics*. Çev. James W. Ellington. Indianapolis: Hackett, 1977 [1783].
- Lakoff, George ve Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George ve Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books, 1999.
- Lakoff, George ve Núñez, Rafael, *Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, New York: Basic Books, 2000.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975[1689].
- Nagel, Thomas. *The View From Nowhere*. New York, NY: Oxford University Press, 1986.
- Hinton, Peta. 'Situated Knowledges' and New Materialism(s): Rethinking a Politics of Location. (*Women: A Cultural Review* 25, 1: 99-113, 2015).
- Regier, Terry, *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- Shaun, Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Stern, Daniel, *The Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books, 1985.
- Thompson, Evan. *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press. 2010.
- Tucker, Don, *Mind from Body: Experience from Neural Structure*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- van der Tuin, Iris. 'Jumping generations': On second- and third-wave feminist epistemology. *Australian Feminist Studies*, 24, 59, 2009. 17-31
- van der Tuin, Iris. *Generational Feminism. New Materialist Introduction to a Generative Approach*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books. 2015.

KONUMLANMIŞ BİLGİNİN NESNELİĞİNİ METAFORİK KAVRAMLAR ARACILIĞIYLA
DÜŞÜNMEK
CONCERNING THE QUESTION OF OBJECTIVITY OF SITUATED KNOWLEDGE THROUGH
METAPHORICAL CONCEPTS
Ayşe USLU

Varela, Francisco J., Thompson, Evan ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind, Revised Edition: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2017.

Vittorio Gallese ve George Lakoff, "The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge." *Cognitive Neuropsychology* 22, 2005. 455-79.

İnternet Kaynakları

Shapiro, Lawrence and Shannon Spaulding, "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

1 Kasım 2022 tarihinde erişildi,

<[https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied cognition/](https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied_cognition/)>.

SCHİLLER'DE TARİH BİLİMİNİN ÖZELLİKLERİ

Ceyhan IŞIK*

ÖZ

Schiller için tarih biliminin alanı tüm etik alandır, konusu ise medeni insandır. Schiller tarih bilimini sistematik açıdan ele almaz. Ancak o, tarih biliminin özsel niteliklerinden söz eder. Bu çalışmanın amacı Schiller'de tarih biliminin niteliklerini göstermek ve bu nitelikler yoluyla onun tarih bilimini daha sistematik olarak göstermektir. Tarih biliminin nitelikleri şunlardır: (a) Yazı: Tarih yazı ile başlar. (b) Felsefe: Felsefi tarih bilimi birleştiricidir, parçacı değil. (c) Evrensellik: Evrensel tarih felsefi tarih ve bütünsel dünya tarihidir. (d) Teleoloji: Tarihin amacı vardır, tarih Tanrı'nın planıdır. (e) Şimdıcilik: Tarih tüm zamanları kapsar, ancak merkezde duran zaman birimi şimdiki zamandır. (f) Döngüsellik ve İlerlemecilik: Tarih neden-sonuç ilişkisinde döngüsel ve ilerlemecidir.

Anahtar Sözcükler: Tarih Felsefesi, Dünya Tarihi, Zaman, Sanat.

THE FEATURES OF HISTORICAL SCIENCE IN SCHILLER

ABSTRACT

For Schiller, the field of historical science is the entire ethical field, and its subject is civilized man. Schiller does not discuss the science of history systematically. However, he talks about the essential qualities of historical science. The aim of this study is to show the qualities of historical science in Schiller and to show his historical science more systematically through these qualities. The characteristics of historical science are as follows: (a) Writing: History begins with writing. (b) Philosophy: The philosophical science of history is unitary, not fragmentary. (c) Universality: Universal history is philosophical history and holistic world history. (d) Teleology: History has purpose, history is God's plan. (e) Presentism: History encompasses all time, but the unit of time that stands at the center is the present. (f) Cyclicity and Progressivism: History is cyclical and progressive in its cause-effect relationship.

Keywords: Philosophy of History, World History, Time, Art.

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: ceyhan011980@yandex.com, ORCID: 0000-0002-5067-1799

Makalenin geliş tarihi: 17.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 19.10.2023

Submission Date: 17 September 2023
Approval Date: 19 October 2023

“Tarih hep yarım kalmak zorundadır.”

Novalis²

Giriş

Johann Christoph Friedrich von Schiller filozof ve tarihçi olmaktan ziyade daha çok sanatçı kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Gerçi Schiller’in kendisi de öncelikle sanatçı olarak anılmaktan şikâyetçi olmasa gerektir: Peygamber asası taşıyan şarkıcı tanrısal dünyanın insanıdır. Gökteki tanrısal kapı her daim şaire açıktır.³ Filozof olsa olsa şairin karikatürüdür, ötesi değil.⁴ Bununla birlikte farklılıkları kaynaştırma Schiller’in karakteridir.⁵ Schiller ile olan farklılığının bilincinde olan Goethe bu farklılığın çatışmaya değil, aksine birbirini tamamlar nitelikte olduğunun altını çizer.⁶ Düşünce zenginliği bakımından hayatının en verimli günlerini Schiller ile geçirdiğini söyleyen Wilhelm von Humboldt Schiller’den felsefe, ahlak ve estetik becerilerini bütünleştiren bir şahsiyet olarak söz etmektedir.⁷ Humboldt, Schiller’in şiir ve felsefeyi ayırtmadığını, aksine kaynaştırdığını belirtir.⁸ Schiller şair-filozoftur.⁹ Humboldt Goethe’ye Schiller’in hep aklında kalan tarih öğretisinden bahseder: Tarihçi şair gibi tecrübe etmelidir.¹⁰ Humboldt’un yanı sıra Polonya Ligi (1848) düşünsel önderi Hegelci tarih filozofu August Cieszkowski de Schiller’in estetik tarihçiliğinden söz etmektedir.¹¹ Schiller sanat ve felsefesinin birlikte harmanlandığı *Die Horen*

² Novalis, *Fragmanlar*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, 87.

³ Schiller. “Die Macht des Gesanges”, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/lange-gedichte/die-macht-des-gesanges/>, Erişim Tarihi: Temmuz, 29, 2023; “Die Teilung der Erde”, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/inhaltsangaben/teilung-der-erde-text-zusammenfassung-interpretation/>, Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

⁴ Marie Haller-Neumann, “Ein Weltbürger, der keinem Fürsten dient”, *Aus Politik und Zeitgeschichte Schiller*, Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung Adenauerallee 86 53113 Bonn, (9-10/2005 28. Februar 2005), 4; Gürsel Aytaç, *Schiller*, hazırlayan ve çeviren: Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, 234.

⁵ Yaşar Önen, “Gençlik Eserlerinde Schiller’in Dili”, *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, sayı: 65-68, cilt: XIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu, Ocak-Aralık 1959, 39-40.

⁶ Rüdiger Safranski, *Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus*, München Wien: Carl Hanser Verlag, 2004, 405.

⁷ Wilhelm von Humboldt, *Über Schiller und Goethe, Aus den Briefen und Werken*, Gesammelt und erläutert von Eberhard Haufe, Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1963, 33.

⁸ Humboldt, *Über Schiller und Goethe*, 69, 120, 124.

⁹ Doğan Göçmen, “İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar’ ve Ahlaklı Bir Uygarlık Arayışı”, Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, Gürsel Aytaç ve Doğan Göçmen’in Ekleri ile, Ankara: Fol, 2020, 148-149.

¹⁰ Humboldt, *Über Schiller und Goethe*, 85-86.

¹¹ August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981, 81, 86.

dergisini çıkarmıştı. Bu dergide Wilhelm Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt, Christian Gottfried Körner, Johann Gottlieb Fichte, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Heinrich Jacobi ve Johann Gottfried Herder gibi isimler yazılar yayınladılar.

Tarih felsefesi açısından Schiller'in en önemli yapıtı *Dünya Tarihi Nedir ve Hangi Maksatla Okunur?* yazısıdır. Bu yapının kaynağı Schiller'in 1789 yılında Jena üniversitesine atanması vesilesiyle yaptığı açılış konuşmasıdır. Kitabın yapısı Schiller uzmanı Otto Dann'ın belirttiği gibi şu unsurlardan oluşmaktadır:

- a. Öğrencilerin selamlanması
- b. İki tarz tarihçilik: geçimci ve felsefi tarih
- c. Evrensel tarih ve konuları
- d. Tarihçinin kaynakları ve yöntemleri
- e. Tarihin değeri¹²

Benno von Wieso'nun değindiği gibi Schiller sistematik bir tarih filozofu değildir.¹³ Bu sebepten Schiller Herder, Hegel veya Collingwood gibi okunmamalıdır. Schiller'in tarih felsefesi bağlamında fazlaca ön plana çıkmamış olmasının etkenleri arasında sistematik olmayışının etkisi vardır. Bu çalışma, Schiller'in sistematik eksikliğini gideren bir konuyu ele almaktadır: tarih biliminin sahip olduğu nitelikler. Schiller nazarında tarih yazılı, felsefi, evrensel, ereksel, şimdici ve döngüsel-ilerlemecedir. Çalışmada bu nitelikler sırasıyla açıklanmaktadır. Nitelikler açıklanmadan önce ise tarihin nesnesi, muhatabı olan medeni insan anlatılmaktadır. Böylece özellikle yazı ve medeniyet arasındaki ilişki daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Sonuç bölümünde önce Schiller farklı düşünürler ile birlikte açıklanmaktadır. Bu düşünürlerin çoğu Schiller'in hemşerisi olan çağdaşlarıdır. En sonda ise Schiller çalışmaları hakkında bazı önerilerde bulunmaktadır. Bu noktada özellikle özgürlük edebiyatı perspektifi bağlamında açıklamalar yapılmaktadır.

¹² Otto Dann, "Struktur des Textes", Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, Eine akademische Antrittsrede*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006, 32.

¹³ Benno von Wiese, "Der Geschichtsphilosoph Schiller zwischen Kant und Montesquieu", *Friedrich Schiller*, Stuttgart: J.B. Metzler, 1978, 330.

Tarihin Nesnesi: Medeni İnsan

Schiller açısından tarihin sahası tüm etik dünyadır.¹⁴ Bu etik dünyada tarihi kuran ise medeni insandır. Dolayısıyla tarih biliminin incelediği nesne medeni insan olmaktadır. Schiller için sanat ve doğanın dostu medeni insandır.¹⁵ Sanat doğanın aşılmasıdır.¹⁶ Barbar hem doğa hem de sanata karşıdır. Vahşi yalnızca sanata karşıdır, doğanın ise egemenliğinin farkındadır.¹⁷ Gerçi Schiller'in 1795 tarihli *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*'de vahşi ve barbar arasında ayırım yaptığı bu teknik ayırım, 1789 tarihli *Dünya Tarihi Nedir ve Hangi Maksatla Okunur?*'da yoktur. *Dünya Tarihi Nedir ve Hangi Maksatla Okunur?*'da başvurulan teknik ayırım medeni-medeni olmayan çatışmasıdır. Schiller açısından medeni insan sanat ve doğa dostu olmanın yanı sıra tarih biliminin muhatabıdır: Medenileşme insanın kaçamayacağı öz belirlenimi, kaderidir. Tarih muhtelif medeni insanları bir çatı altında toplar.¹⁸ Deniz yoluyla yapılan coğrafi keşifler ile yenedünyada karşılaşılan kaba saba kabileler Avrupalılara geçmişlerini hatırlatmaktadır. Seyyahlara göre kaba saba toplulukların dilleri hayvan sesi gibi anlaşılır değildir ve bu topluluklar yiyecek ve barınak için hayvanlarla boğuşmaktadır. Kaba saba topluluklarda evlenme olmadığı gibi mülkiyet de yoktur, demektedir seyyahlar. Kültürel açıdan bir üst merhalede olanlarda ise kölelik vardır. Vahşi insan çoktanrıdır, putperesttir. Vahşi köle aptallık ve hurafe yoluyla Tanrı ülkesinde boyun eğer, ona boyun eğdirilir. Vahşi kanunsuz özgürlük alanında ise sefildir. İlkel insan her zaman saldırı ve savunmaya hazırdır, hayatı risk içindedir. İlkel insan için yeni olan her şey düşmandır. İlkel insan neşeyi sarhoşlukta arardı, güzelliği ise yapmacıklıkta. İnsanı hayvandan ayırt eden düşüncedir, vahşilikten çıkaran sanattır. "Sanat, ey insan yalnızca sana mahsustur."¹⁹ İnsanı toplumsallaştıran güzelliştir. Zevk sayesinde insan toplumsal ahengi kurar.²⁰ Çağın olgun evlatları "akıl sayesinde özgür, yasa sayesinde ise güçlüdür."²¹ Gerçi Schiller için aklın bulduğu birçok şey önceden sanatta sembol biçiminde güzel ve büyük olarak vardı. Musa Urania güzellik olarak ortaya çıkmıştı. Solon, kanunlarını çıkarmadan kötülüğe direnen hassas bir duygu vardı.²²

¹⁴ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 7.

¹⁵ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 30-31.

¹⁶ Aytacı, "Sunuş", Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 16.

¹⁷ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 30-31.

¹⁸ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 8.

¹⁹ Schiller, "Die Künstler", <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/highlights/die-kuentler/>, Erişim Tarihi: Temmuz 29, 2023.

²⁰ Burhanettin Batman, *Schiller, Felsefe ve Şiir*, Almancadan çeviren ve açıklamalar: Burhanettin Batman, İstanbul: Yaba Yayınları, 2011, 97.

²¹ Schiller, "Die Künstler".

²² Schiller, "Die Künstler".

1. Yazılı Tarih

Schiller için tarih yazıyla başlar:

- a. *Dilden Önceki Dönem*: Dilden önceki dönem tarih için kayıptır, ancak dünya için değil. Bu dönemde insanların sesi hayvanlarınki gibi anlaşılır değildi. Dil oturmadığından işaret de oturmuş değildi. Dil öncesi dönem insan soyu ve işaret öncesi dönemdir.
- b. *Sözlü Efsane Dönemi*: Tarihin kaynağı gelenektir, geleneğin organı ise dildir. İnsan, dili icat ettikten sonra sözlü gelenek üzerinden geçici olarak sözlü efsane, deyim yerindeyse sözlü tarih yapabildi. Efsaneler hem güvenilmezdi hem de değişmekteydi. Ağızdan ağza iletme yoluyla gerçekleşen sözlü gelenek, değişen araçlar yüzünden zarar gördüğü için kaybolmuştur. Ayrıca "tarih hiçbir zaman bir methiye olmamalıdır."²³ Sözlü gelenek tarih adını almaya hak kazanmamaktadır.
- c. *Yazılı Tarih*: Yazı sözün aksine geçici değildir. Sonlu sonsuzlaşarak gerçeklik kazanmaktadır. İnsan dünyanın geçici yurttaşdır, görevini tamamladıktan sonra bu dünyayı terk eder. Buna karşın tarih ölümsüz yurttaşdır, Homeros'un Zeus'u gibi. Dolayısıyla sürekliliği sayesinde yazı, tarihi gerçek yapmaktadır. Şifahlılık ise geçiciliği nedeniyle sadece efsane üretebilmekteydi. Yazı sayesinde tarihin kaynağı olan gelenek süreklilik kazanmaktadır. Yazı sözden üstündür. Matbaanın icadına kadar tarihin çok azı yazıya geçirilmiştir, bu tarih için büyük bir kayıptır. Kayda geçirilen yazıların çoğu ise tutku, akılsızlık ve deha yüzünden güvenilirliğini yitirmiştir. Güvensizlik tarihinin maruz kaldığı ciddi bir sorundur. Tüm bu sorunlara rağmen sonuç itibarıyla yazı var oldukça tarih var olacaktır. Diğer bir deyişle yazı tarihtir: Yazısı olmayan topluluk tarihsizdir. Kültürün olduğu yerde devlet vardır. Avrupalılar devlet oldu. Devlet olmak için toplum olmaları gerekiyordu. İlkeller ise devletsizdir, mülkiyet ve evlilik yoktur onlarda. İlkelin dili hayvanidir; ilkel, hayvan gibi iletişim kurar.²⁴ Ancak insan gibi iletişim kuramayan ilkelin ne yazısı ne de tarihi olabilir. Yazısız topluluk tarihsiz, devletsiz, kültürsüzdür.

²³ Schiller, "Lykurg ve Solon Kanunları", *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, sayı: 65-68, cilt: XIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu, Ocak-Aralık 1959, 237.

²⁴ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 13,-14, 20-22, 26-27.

2. Felsefi Tarih

Schiller geçinmek için bilim yapan tarihçiyi felsefi tarihçiden keskin bir şekilde ayırır. Alman edebiyatı uzmanı Gürsel Aytaç Schiller'in geçimini sağlayan sözde bilim adamı olgusunu karşılamak için tam karşılığı "ekmek bilgini" olan "Brodgelehrter" sözcüğünü türettiğini belirtir.²⁵ Schiller politikanın emrindeki geçimci bilim adamından oldukça şikâyetçidir: Geçim için bilim yapan memuriyet ve memuriyet avantajlarının peşinde koşma kaygısı güder, becerisini ise maddiyat ve şöhret için harcar. Hatta geçimci bilim için ayırdığı zamanı kayıp sayar. Geçimci efendilerinin emrinde zira mukadderatı efendisinin elindedir. Efendisinin hizmetçisi olan geçimci ilerlemeye karşıdır, eski okul usulünü devam ettirir. Geçimcinin zihni durağandır, belli bir kavram dünyası vardır, ona ne bir şeyler ekleyebilir ne de onu aşar. Geçimci hakikat diye bir şey bilmez, hakikati çıkarıdır, bilimsel veriler arasında bütünlük sağlayamamaktadır, yeni olana karşıdır. Felsefi tarihçi ise geçimcinin sahip olduğu bu olumsuz nitelikleri taşımaz: Felsefi tarihçi bilimin hizmetindedir, hakikati bilimdir, dolayısıyla çıkarı bilimdir, felsefi bir zihne sahip olduğu için üretici, ilerlemeci ve yenilikçidir; eskileri tekrar eden skolastik gibi yeni olan bilgi onu telaşlandırmaz. Felsefi tarihçi bütünselcidir, geçimci gibi parçaları bir araya getirmekten aciz değildir zira tarihi felsefi olarak yapar. O, farklı parçaları bir araya getirebilen sistemcidir, dolayısıyla felsefi tarihi sistematik tarihtir. Şayet yeni bir hakikat felsefi tarihin sistemini olumsuzlarsa felsefi tarihçi sistemini revize eder. Felsefi tarihçi için hakikat kendi sisteminin bile önündeyken ekmek bilgini tarihçi için ise bu söz konusu değildir.²⁶ İnsanın insana hakikatten daha fazla bahsedebileceği bir şey yoktur.²⁷

<i>Tarihçi türü</i>	<i>Çıkarıcı tarihçi</i>	<i>Felsefi tarihçi</i>
Patron	Efendisi	Bilim
İş	Memuriyet	Bilim adamlığı
Hakikat	Çıkar	Bilim
Felsefi zihin	-	+
Verim tarzı	Skolastik	Üretici, ilerlemeci

²⁵ Aytaç, *Schiller*, 100.

²⁶ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, 8-11; Aytaç, *Schiller*, 238.

²⁷ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 7.

Yöntem	Ayırıcı	Bütünselci, sistematik
--------	---------	------------------------

3. Evrensel Tarih

Schiller açısından evrensel tarih kilise, felsefe, sanat, töre ve iktisat tarihinin politik tarih ile bütünleşmesidir.²⁸ Yahudi anayasasında seçkin bilge ve halk dini arasında direkt bir çatışma yoktur, düşünce ve toplum uyum içindedir. Bu nedenle Yahudi toplumu önemli evrensel tarihi olan bir ulustur.²⁹ Schiller için evrensel tarih felsefi tarihtir:³⁰ Felsefi tarih sistematiktir, toplama tarih değildir:³¹ Geçimci parçalarken bütünselci felsefi tarihçi dünya tarihini özsel bir birlik olarak ele alır. Bunun yanı sıra Schiller açısından evrensel tarih dünya tarihidir zira evrensel tarih tüm zaman ve toplumların yurttaşdır. Dolayısıyla toplumların birbiriyle olan ilişkilerini kurmak dünya tarihinin ödevidir. Yine de Schiller özel tarihlere olan ilgisini gizlemez, evrenselci olmakla beraber kültürde çağdaş Avrupa ve antik Yunan dünyasına meftundur:³² Artık Avrupa'yı üstün tutan unsurlar vardır. 18. yüzyıl Avrupası birkaç yüzyıl içerisinde büyük bir ilerleme kaydetti. Bu gelişimi araştırmak evrensel tarihin görevidir.³³ Schiller'in Danimarka tarafından finanse edilen meşhur Ortadoğu gezisi hakkındaki sözlerinden çağdaş Avrupa'ya verdiği önem ziyadesiyle belli olmaktadır. Bu Ortadoğu gezisinin fikir mimarı ise meşhur dünya tarihçisi Johann David Michaelis idi. Schiller, Avrupalı olmayan diğer tüm halkların insanlığın mükemmelliği hakkında hiçbir şey ifade etmediğini belirtmektedir: Genel olarak Avrupalı olmayan ulusların ahlaki ve estetik meziyetleri vardır. Realizm de vardır idealizm de, fakat ikisi güzel bir biçimde birleşmemektedir.³⁴ Schiller'in geri kalmış topluluklar için sarf ettiği sözleri partizanca değerlendirmem gerekir, neticede o Cermenlerin de olumsuzluklarına değinir: Thüringen ormanlarının ilkel evlatları olan Cermenler ancak Frankların dini olan Hristiyanlığı kabul etmenin yanı sıra Yunan ve Roma kültürleriyle ilişkiye

²⁸ Schiller, "Zeitgenössische Dokumente, Schiller (noch in Weimar) an Körner (in Desden) am 26. Mai 1789", *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, 44.

²⁹ Schiller, "Die Sendung Moses", *Thalia*, Dritter Band, 10. Heft, 1. Auflage, Herausgeber: Friedrich Schiller, Leipzig: Georg Joachim Göschen, Leipzig, 1790, 4.

³⁰ Schiller, "Zeitgenössische Dokumente, Schiller aus Rudolstadt an Körner am 13. Oktober 1789", 48.

³¹ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 24.

³² Aytaç, *Schiller*, s. 23-25; Franz Mehring, *Schiller, Ein Lebensbild für deutsche Arbeiter*. Bearbeitet und herausgegeben von Walter Heist, Berlin: Gebrüder Weiss, 1948, 24, 95.

³³ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 17.

³⁴ Aytaç, *Schiller*, s. 25; Schiller, "Zeitgenössische Dokumente, Schiller aus Rudolstadt an Körner am 13. Oktober 1789", *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, 48.

geçerek vahşilikten kendilerini kurutabildiler.³⁵ Kültürel konularda Schiller'in kendi kültürü olan Avrupa kültürüne yakın durmasını anlayışla karşılamak gerekir zira Avrupa kültürü onun zamanında büyük ivmeler kaydetmişti. Schiller evrensel tarihe inanmanın yanı sıra bir dünya yurttaşdır. O, evrensel tarihi dünya yurttaşlığı ile birlikte ele alır: Düşünce, evrensel tarih ile birlikte dünya yurttaşlığına kaymaktadır. Dolayısıyla Schiller açısından ikili evrensel yurttaşlıktan söz edilmelidir: tarih ve dünya yurttaşlığından. Schiller, Wilhelm Dilthey tarafından insan dayanışmasına tarafgir,³⁶ Heinrich Heine tarafından ise mücadeleci bir kozmopolit olarak betimlenmektedir.³⁷ Bir dönem Schiller'in çokça okuduğu Homeros, Pindaros tarafından kozmopolit olarak tanımlanır.

4. Teleolojik Tarih

Schiller için tarih tanrısaldir: Evren Tanrı'nın planıdır. Evren Tanrı'nın planına göre tasarımılandığı gibi akışı da bu plan dairesindedir. Tanrı, planı gereği amaçlar ve amaçlara yönelik sebepler oluşturur. Evrende meydana gelen hiçbir şey kader dışı bir kategoride yer almaz. İnsanın kaderi ise Tanrı ile eşitlenmektedir. İnsanın bu ideali sınırsızdır, ancak tin sonsuzdur. Sınırsızlığın ölçüsü sonsuzluktur, insan sonsuz bir biçimde ilerlemesine rağmen yine de Tanrı ile eşitlenemeyecektir.³⁸ Goethe için ise insan sureti demek Tanrı'nın yeryüzüne teşrif etmesi anlamına gelir.³⁹ Schiller hakkında yazdığı bir şiirinde Goethe, Tanrı-doğanın insana açılması ile maddenin zihin potasında eritilmesinden söz eder.⁴⁰ Goethe adeta Schiller'e tercüman olmuştur. Schiller için nasıl ki evren ve insanın kaderi varsa aynı şekilde tarihin de bir kaderi vardır: Geçmişe bakan kişi dünya hadiseleri arasındaki ilişkileri kolayca birbirleriyle irtibatlandırabilirken dünya tarihinde bunu yapmak kolay değildir. Dünya akan ırmak gibiyken dünya tarihi ise bir dalga hükmündedir, dünya tarihini aydınlatmak zordur. Dolayısıyla dünya ve dünya tarihinin gidişatı farklıdır. Schiller bu açığı kapatmak istediğinden analogi metodunu gündeme taşır: Eskiden vuku bulmuş bir olay aynı şartlar altında tekrar meydana gelir. Tarihçi

³⁵ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 19, 20.

³⁶ Wilhelm Dilthey, "Schiller", *Aytaç, Schiller*, 242.

³⁷ Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, Durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger, 4. Auflage, Berlin: Berliner Ausgabe, 2017, 35.

³⁸ Schiller, "Philosophie der Physiologie", <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/philosophische-schriften/philosophie-der-physiologie/>, Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

³⁹ Johann Wolfgang von Goethe, "Sanatçının Şarkısı", *Yarat Ey Sanatçı*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, 16.

⁴⁰ Goethe, "Schiller'in Kafatasını Seyrederken", *Yarat Ey Sanatçı*, 12.

hangi şartlar altında gerçekleştiğini bildiği yeni bir olayı eski zamanlara uygulayarak geçmişteki olayları aydınlatır. Bu analogi, yani benzetme yöntemidir. Analogi aslında insan ruhunun tabiat ile olan birliğinden çıkan bir yöntemdir. Analogi tarihçiyi neden-sonuç ilişkisini kurmaya götürür.⁴¹ Dünya tarihi doğa kanunu gibi kendisinin aynısıdır, aynı nedenler aynı yansımaları geri getirmektedir.⁴² Sonuçta Schiller neden-sonuç ilişkisine temas eder: İsparta'da zenginlerin fakirleri ezmesi ayaklanmalara sebep olurdu.⁴³ Tarihin en büyük hadisesi Hristiyanlıktır.⁴⁴ Yahudilik ve Roma Hristiyanlığı hazırladı. Hristiyanlık ve İslam varlığını Yahudiliğe borçludur. Hristiyanlık politika ve yayılmacılığını ise Roma'dan devraldı. Hristiyanlık Roma yönetim kesimini ruhban sınıfıyla ikame etti, Hristiyan rahip artık dünyevi olmuştur. Ruhban sınıfının istismarları ise Protestanlığı doğurdu...⁴⁵ Nasıl ki Hollandalılar Romalı tiranlara karşı mücadele ettilerse on beş asır sonra bu defa İspanyol tiranlara karşı mücadele vermek zorunda kaldılar.⁴⁶ Doğada elementler ve beden arasında tekrar eden ebedi bir çatışma varken dünya tarihindeki tekrarlayıcı daimi kavga egemenlik ve özgürlük arasındadır: Hollandalılar okyanusa karşı kendilerini nasıl barajlarla korudularsa hükümlerine karşı da kendilerini anayasa ile korudular.⁴⁷ Schiller neden-sonuç bağına araç-amaç ilişkisini işler. Bu şekilde tarihçi geçmişi şimdije bağlama suretiyle tarihi, felsefi düşünceye yükseltir. Dolayısıyla tarihin mantıklı bir hedefi olmasının yanı sıra ereksel bir ilkesi vardır. Netice itibarıyla tarihin bir planı, kaderi vardır. Tarihin kaderi araç olan neden yoluyla geçmiş, amaç olan sonuç yoluyla şimdije taşımaktır.⁴⁸ Yine de araç amaçtan kopartılamaz.⁴⁹

⁴¹ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 23-25.

⁴² Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/geschichte-des-abfalls-der-vereinigten-niederlande/einleitung/>, Erişim Tarihi: Eylül 14, 2023.

⁴³ Schiller, "Lykurg ve Solon Kanunları", 219.

⁴⁴ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 24.

⁴⁵ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 18-19; "Die Sendung Moses", *Thalia*, 3.

⁴⁶ Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/geschichte-des-abfalls-der-vereinigten-niederlande/einleitung/>, Erişim Tarihi: Eylül 14, 2023.

⁴⁷ Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/geschichte-des-abfalls-der-vereinigten-niederlande/die-niederlande-unter-karl-dem-fuenften/>, Erişim Tarihi: Eylül 14, 2023.

⁴⁸ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 21, 25-27.

⁴⁹ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 37.

Tarih

Araç	Amaç
Neden	Sonuç
Geçmiş	Şimdi

Schiller teleolojik tarihciliğine teodise öğretisini katar: Tarih Gregor ve Cromwell'in kötülüklerini olumlu bir yöne çevirmesini bilmiştir.⁵⁰

5. Şimdici Tarih

Dilthey Schiller'i 18. yüzyılın evladı,⁵¹ Heine ise kendi çağının evladı olarak betimler.⁵² Gerçekten de Schiller çağının yurttaşdır, bu sebepten başka bir asırda yaşama isteği yoktur kendisinde:⁵³ Zaten "çağ aydınlanmıştır."⁵⁴ Klasik Yunan ise çağlarının temsilcisi olması nedeniyle saygıya değerdir.⁵⁵ Schiller şimdici, geçmişçiliği ise kötü olarak addeder: Tarihin merkeze aldığı zaman dilimi şimdiki zamandır, mazi değil. Ancak teleolojik tarihi anlatırken değindiğimiz gibi Schiller için araç olan mazi ve amaç olan şimdi arasındaki bağ yine de koparılmamalıdır. Filozof tarihçi şimdiden hareketle geçmişe gider.⁵⁶ Tarih sayesinde insanlar geçmişteki deneyimleri geleceğe taşırlar. "Bir 'an'ımız olmadan bizim için zaman yoktur; ama sonsuz zaman olmadan da asla an tasavvur olmazdı."⁵⁷ O halde parça ve bütün birbirine muhtaçtır, biri olmadan diğeri olmuyor. Bu noktada zamansal bütünselliğin altını çizmek gerekir. Sonuçta tarih için şimdiki zaman dilimi ön plana çıkmakta, ancak diğer zaman dilimlerini dışlanmamaktadır. Sanatçı ise ileriye dönük olarak çağın evladıdır.⁵⁸ Dolayısıyla sanatçı geleceğin taşıyıcısı çağdaş sima olmaktadır. Meşhur tarihçi

⁵⁰ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 27.

⁵¹ Dilthey, "Schiller", 242.

⁵² Heine, *Die romantische Schule*, 35.

⁵³ Aytaç, *Schiller*, 22; Dilthey, "Schiller", 242; Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 25.

⁵⁴ Schiller, "Aklın Sınırları Üzerine", *Aydınlanma Nedir? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, çeviri: Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, s. 84; *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 44.

⁵⁵ Aytaç, "Sunuş", 36.

⁵⁶ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 5, 23, 27.

⁵⁷ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 85.

⁵⁸ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 48.

Jules Michelet, kendisini güncel ile sınırlayanın günceli anlamayacağı kanaatini taşır.⁵⁹ Schiller'in Michelet'in fikrine yaklaştığı söylenebilir.

6. Döngüsel ve İlerlemeci Tarih

Schiller, teleolojik tarih başlığı altında gösterildiği gibi bir yönüyle neden-sonuç eksenli döngüsel bir tarih anlayışına sahiptir. Schiller neden-sonuç dışında ilke öğretisinden söz eder. Eski ilkeler vardır ve onlar kalıcıdır, "ama asrın kıyafetine bürünerek."⁶⁰ İnsanlık eski bir ilkedir: Siyahilik sorunu bağlamında Avrupalılar gelecekte insanlık karşıtlığı ile itham olunacakken başka yerlerde siyahilik üzerinden insanlık gündeme getirilecektir. Öyle görünüyor ki, ilke işlevsel olarak nedene, asrılık ise sonuca tekabül etmektedir. Bu nedenle Schiller'de tarihin hem döngüsel hem de ilerlemeci olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Heine'ye göre Goethe bireysel duygu, sanat ve doğa ile ilgilenmekteyken Schiller ise daha çok tarih ve toplumsal insanın ilerleyişi için çabalamaktadır.⁶¹ Aynı şekilde Dilthey de Schiller'in ilerlemeci yönüne vurgu yapar. Çağın aydınlanmış olarak tanımlayan Schiller'e göre 18. yüzyılın ciddi kazanımları vardır.⁶² Esas ilerleme yasada oldu, insanlar üzerindeki eski barbar kalıntılar henüz giderilmiş değildir.⁶³ Avrupa ülkeleri bir aile hüviyeti almış görünümündedir artık. İlerleme sayesinde Avrupa ülkeleri düşmanlıkları olsa bile artık birbirlerini parçalayamazlar. Gottfried Wilhelm Leibniz ve John Locke Hristiyan doğma ve ahlakını felsefileştirerek ilerleme sağlamıştır.⁶⁴ Gelecekte ise felsefenin kendisi kilise otoritesi gibi baskıcı olacaktır!⁶⁵ Dünya ve dünya tarihinin gidişatı arasında uyumsuzluk vardır. Dünyanın gidişatı akan bir sel gibidir, geçmişten şimdije gelinir. Oysa dünya tarihinin gidişatında açıklığa kavuşanlar azdır. Dünya gidişatında geçmişten günümüze gelinir, dünya tarihçisi ise şimdiden hareket ederek gidebileceği kadar geçmişe gider, gittikten sonra ise günümüze kadar sırasıyla geri gelir.⁶⁶

⁵⁹ March Bloch, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, 80.

⁶⁰ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 43.

⁶¹ Heine, *Die romantische Schule*, 36.

⁶² Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 17, 27, 28.

⁶³ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 16; Schiller, "Aklın Sınırları Üzerine", 84.

⁶⁴ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 17.

⁶⁵ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 43.

⁶⁶ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 23-24.

	Dünya	Dünya Tarihi
Şimdi	↑	(1) ↓
Geçmiş	↑	↑ (2)

Her kazanç ölümsüzlüğün kazanımıdır: Ölümsüz kazanç var olup ileriye doğru akan kazançtır, şayet bu kazancı meydana getiren kişi ölmüş olsa bile.⁶⁷ Felsefi tarihçi ilerlemecidir, yenilikten çekinmez; parçacılık geçimcinin statik yöntemiyken birleştirme felsefi zihnin ilerlemeci yöntemidir.⁶⁸ Medeni insan ilerdedir: Geri kalmış putperest toplumda yenilik düşmanlık anlamına gelir. Yenilik karşıtı ilkel insan ilerleme karşıtıdır. İlkel topluluklar devletsiz, mülkiyetsiz ve evliliksiz oldukları için geridir. O halde medeni toplumun devlet, mülkiyet ve evliliğe sahip olması ilerlemedir, tarihe sahip olmasıdır.⁶⁹

406

Sonuç

Schiller'in tarihe bakışı gerçekten de farklı ve kalitelidir. Bunda onun edebiyatçılığı ve felsefesinin katkısı vardır. Bunun yanı sıra Schiller yaşadığı dönemin ruhunu da yansıtmaktadır. Dann, Schiller'in felsefi tarihçilik konusunda Immanuel Kant'tan yararlandığına işaret eder.⁷⁰ Schiller'in üzerinde güçlü bir Kant tesiri olduğunu anımsatmak gerekir ki, Schiller'in kendisi de bunu itiraf eder.⁷¹ Kant,⁷² Schelling⁷³ ve Hegel gibi filozoflar evrensel tarihten söz eder. Dünya tarihçisi August Ludwig von Schlözer toplama tarihin karşısına sistematik tarih vurgusu yapar. Aynı şekilde Schlözer Schiller gibi tarihte neden-sonuç ilişkisine temas etmektedir. Dann; Heinrich Friedrich Karl vom Stein ve Karl August von Hardenberg gibi Prusyalı reformist devlet adamının hocası olan Schlözer'in tarih yazılarının Schiller tarafından bilindiğini belirtmektedir.⁷⁴

⁶⁷ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 28.

⁶⁸ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 24.

⁶⁹ Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 13-14.

⁷⁰ Dann, "Anmerkungen", Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 34.

⁷¹ Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 21-22.

⁷² Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Studium Generale: Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler [1802]", çev. Al Irgat, *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler, Herder-Kant-Fichte-Schelling-Schopenhauer*, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2012, 145.

⁷³ Schelling, "Tarih Kavramı [1800]", çev. Ali Irgat, 119

⁷⁴ August Ludwig von Schlözer, "Zeitgenössische Dokumente, Der Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer gibt im Jahre 1772 eine Definition von Universalgeschichte", Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 39; Dann, "Anmerkungen", 38.

Felsefe tarihçisi Wilhelm Gottlieb Tennemann açısından tarih olayların bağıni kurma ve pragmatik kullanım yoluyla yıllık ve hatırat gibi şeylerden ayrılmaktadır.⁷⁵ Novalis, “Hakiki bilgin bahsettiği konulara bütünsel şekil verendir.”⁷⁶ demektedir. Ancak Novalis’e göre doğru ve yeterli kaynak eskiliği nedeniyle gerçek tarih olan bütünsel tarih henüz oluşturulamamıştır. Kendi zamanına kadar gelen en iyi tarih tekil tarihi olayları anlatan yarım kroniklerdir.⁷⁷ Schiller bu fikre katılmıyor olmalı ki felsefi tarihçilik yaptı. Schiller felsefi tarihçilik yapmak için yalnızca felsefi düşünce üretmedi, ayrıca sıkı bir biçimde tarih çalıştı. Schiller bir mektubunda Abt Millot, Beck ve Scröck’ün dünya tarihleriyle Robertsohn, Gibbon, Bousset, Schmidt ile irtibatlı bir biçimde meşgul olduğunu belirtir. Abt Millot’un eseri önder, Beck’in metodu uymuyor, Scröck’ün kitabı ise henüz Leipzig’den gelmedi.⁷⁸ Schelling ise dünya tarihi yazanları okumakla zaman kaybedilmemesini önerir: Tarih onların yazdıkları gibi yazılmamalıdır, tarih Herodotos gibi destan tarzında yazılmalıdır. Schelling bununla birlikte Schiller gibi tanrısal tarihe değinir: Tarih tanrısal anlağın ebedi şiiri, dünya tininin büyük aynasıdır, kirli ellerin dokunuşuna katlanamaz.⁷⁹

Schiller’de tarih konusunda farklı çalışmalar yapılmalıdır. Farklı çalışmaların farklı perspektifler açısından yapılması yeni ufuklar doğurabilir. Bu noktada dünya yurttaşlığı, barış, özgürlük ve edebiyat gibi perspektiflerinden tarihe yaklaşmak önerilebilir: Schiller, çağdaşı Gotthold Ephraim Lessing’in *Emilia Gallotis*inde yaptığı gibi oyunlarında özgürlük temasını işler. Schiller Fichte’ye yazdığı mektupta, geren değil özgür bırakan şeyin sevilir olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰ *Don Carlos*’ta krala “düşünce özgürlüğü veriniz” demektedir. Yaşar Önen, Almandada “Gedankenfreiheit” (düşünce özgürlüğü) kavramının Schiller tarafından icat edildiğini belirtmektedir.⁸¹ Thomas Mann’ın işaret ettiği gibi Schiller için oyun sadece insan tarafından oynanır ve özgürlüğü anlatan oyunları muhtelif Avrupa ülkelerinde geçer: *Don Carlos* Hollanda,

⁷⁵ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, für den akademischen Unterricht*, zweite verbesserte Auflage, Leipzig: bey Johann Ambrosius Barth, 1816, 6.

⁷⁶ Novalis, *Fragmanlar*, 93.

⁷⁷ Novalis, *Fragmanlar*, 87.

⁷⁸ Schiller, “Zeitgenössische Dokumente, Schiller (noch in Weimar) an Körner (in Desden) am 26. Mai 1789”, 43, 44.

⁷⁹ Schelling, “Studium Generale: Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler [1802]”, 145, 147-148.

⁸⁰ Aytaç, *Schiller*, 238.

⁸¹ Önen, “Gençlik Eserlerinde Schiller’in Dili”, 42.

Orleanslı Bakire Fransa, *Wilhelm Tell* ise İsviçre'de.⁸² Fransız devriminin etkisini taşıyan *Haydutlar* adlı tiyatro oyunu nedeniyle Fransa Cumhuriyeti onur yurttaşlığını kazanan Schiller'in bu oyun yüzünden başı derde girer, *Haydutlar* ailesine ve ülkesine mal olmuştu.⁸³ Schiller özellikle Luneville Antlaşması, Napolyon savaşları ve İngiltere-Fransa kapışması etkisinde kalarak muhtemelen 1801 tarihinde yazmış olduğu *Yeni Yüzyıla Giriş* adlı şiirinde çalkantılı geçen önceki yüzyıl ile İngiltere ve Fransa'nın yayılcı hegemonik tavırlarına karşın barış ve özgürlük söyleminde ısrar etmişti: İki dev ülke olarak İngiltere ve Fransa dünyanın yegâne sahibi olmak için uğraşmaktadır, İngilliz-Fransız çekişmesi Poseidon-Zeus kavgasıdır.⁸⁴ *Neşeye Övgü* ise şair Schiller'ın dünya barışına hediyesidir. Ludwig Beethoven'ın 9. Senfonisi için bu şiiri esas aldığı bilinmektedir. Friedrich Nietzsche Beethoven'da çokça Schiller bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Beethoven Schiller ile kardeşçe yaşam konusunda benzer görüşlere sahiptir. Panavrupa Birliği başkanı Richard von Coudenhove-Kalergi Avrupa Konseyi Enformasyon başkanı Paul M.G. Lévy'e yolladığı 1955 tarihli mektubunda 9. Senfoninin Avrupa marşı olarak önerir ve Levy cevabında bunu olumlar.⁸⁶ Bundan mülhem Avrupa Konseyi bestenin -güftenin değil- Avrupa Konseyi marşı olmasını 1971'de önerdi ve bu öneri 1972 yılında resmen onandı.⁸⁷ Yine de Beethoven'ın bestesinin bir unsuru olarak Schiller'in güftesi oldukça meşhurdur.

⁸² Thomas Mann, "Schiller Hakkında Deneme", Aytaç, *Schiller*, 245. Krş. Heine, Heine'den alıntılan Aytaç, *Schiller*, 246; Dilthey, "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat", *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Fol, 2021, 106-108; Batıman, "Schiller ve Namık Kemal", *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, 43.

⁸³ Marie Haller-Neumann, "Ein Weltbürger, der keinem Fürsten dient", *Aus Politik und Zeitgeschichte Schiller*, Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung Adenauerallee 86 53113 Bonn, (9-10/2005 28. Februar 2005), 1; Werner Kahle, "Schiller", *Philosophenlexikon*, von einem Autorenkollektiv, herausgegeben von Erhard Lange und Dietrich Alexander, Berlin: Dietz Verlag, 1982, 826; Aytaç, *Schiller*, 14, 18.

⁸⁴ Schiller. "Yeni Yüzyıla Girerken (1801)", Aytaç, *Schiller*, 78-79.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epceli, İstanbul: Say Yayınları, 2020, 95.

⁸⁶ Richard Coudenhove-Kalergi, Paul M.G. Lévy, "Échange de lettres entre Richard Coudenhove-Kalergi et Paul M.G. Lévy (3 août 1955 - 5 septembre 1955)", <https://www.cvce.eu/obj/fr-34a3b196-9a23-4e9e-a977-94e31495b169>, (24.02.2021).

⁸⁷ Lawrence Kramer, Beethoven'ın 9. Senfonisinde yer alan bir alan bir Türk marşından herkesin haberdar olmasına karşın bunun önemine pek varılmadığını söyler (Lawrence Kramer "The Harem Threshold: Turkish Music and Greek Love in Beethoven's "Ode to Joy"", *19th-Century Music* 22, no. 1 (1998): 78). İnsanlığın kardeşliğinden ve kucaklaşmasından bahsedilen bu senfoninin marcia turca kısmında kardeşlerin zafer kazanmış kahraman edasıyla yollarına devam etmeleri tembihlenir. Schiller ve Beethoven'ın yaklaşımları Türkiye'nin AB üyeliği için sanatsal ve kültürel bir gerekçelendirme olarak *Neşe Türkiye'siz övülür mü?* adlı yazısında Slavoj Zizek tarafından geliştirilmektedir (Slavoj Zizek, "Neşe Türkiye'siz övülür mü?", *Radikal*, 25/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/yorum/nese-turkiyesiz-ovulur-mu-835405/> (05.04.2021)).

KAYNAKÇA

- Aytaç, Gürsel. *Schiller*. hazırlayan ve çeviren: Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Aytaç. "Sunuş". Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*. çev. Gürsel Aytaç, Gürsel Aytaç ve Doğan Göçmen'in Ekleri ile, Ankara: Fol, 2020.
- Batıman, Burhanettin. *Schiller, Felsefe ve Şiir*. Almandan çeviren ve açıklamalar: Burhanettin Batıman, İstanbul: Yaba Yayınları, 2011.
- Batıman. "Schiller ve Namık Kemal". *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, sayı: 65-68, cilt: XIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu, Ocak-Aralık 1959.
- Bloch, March. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Cieszkowski, August von. *Prolegomena zur Historiosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- Dann, Otto. "Struktur des Textes". Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, Eine akademische Antrittsrede*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.
- Dann. "Anmerkungen". Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, Eine akademische Antrittsrede*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.
- Dilthey, Wilhelm. "Schiller". Gürsel Aytaç, *Schiller*, hazırlayan ve çeviren: Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Dilthey. "İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat". *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çeviren: Doğan Özlem, Ankara: Fol, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Göçmen, Doğan. "'İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar' ve Ahlaklı Bir Uygarlık Arayışı". Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, Gürsel Aytaç ve Doğan Göçmen'in Ekleri ile, Ankara: Fol, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. "Tabiat ve Sanat". *Yarat Ey Sanatçı*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Goethe. "Sanatçının Şarkısı". *Yarat Ey Sanatçı*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Goethe. "Schiller'in Kafatasını Seyrederken". *Yarat Ey Sanatçı*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

- Haller-Neumann, Marie. "Ein Weltbürger, der keinem Fürsten dient". *Aus Politik und Zeitgeschichte Schiller*, Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung Adenauerallee 86 53113 Bonn, (9-10/2005 28. Februar 2005).
- Heine, Heinrich. *Die romantische Schule*. Durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger, 4. Auflage, Berlin: Berliner Ausgabe, 2017.
- Humboldt, Wilhelm von. *Über Schiller und Goethe, Aus den Briefen und Werken*. Gesammelt und erlaeutert von Eberhard Haufe, Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1963.
- Işık, Ceyhan. *Din Devlet Tarih, Hegel'de Uluslararası İlişkiler*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2022.
- Kahle, Werner. "Schiller". *Philosophenlexikon*, von einem Autorenkollektiv, herausgegeben von Erhard Lange und Dietrich Alexander, Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- Kramer, Lawrence. "The Harem Threshold: Turkish Music and Greek Love in Beethoven's "Ode to Joy"", 19th-Century Music 22, no. 1 (1998).
- Mann, Thomas. "Schiller Hakkında Deneme", Gürsel Aytaç, *Schiller*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Mehring, Franz. *Schiller, Ein Lebensbild für deutsche Arbeiter*. Bearbeitet und herausgegeben von Walter Heist, Berlin: Gebrüder Weiss, 1948.
- Novalis. *Fragmanlar*. çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Önen, Yaşar. "Gençlik Eserlerinde Schiller'in Dili". *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, sayı: 65-68, cilt: XIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu, Ocak-Aralık 1959.
- Özgü, Melâhat. "Schiller ve Sahne". *DTCF Dergisi*, Cilt 18, Sayı 1-2 (1960).
- Safranski, Rüdiger. *Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus*. München Wien: Carl Hanser Verlag, 2004.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. "Tarih Felsefesi Olur mu? [1797/8]". *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler, Herder-Kant-Fichte-Schelling-Schopenhauer*, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı.
- Schelling. "Studium Generale: Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler [1802]". çev. Al Irgat, *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler, Herder-Kant-Fichte-*

Schelling-Schopenhauer, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı.

Schelling. "Tarih Kavramı [1800]". çev. Ali Irgat, *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler, Herder-Kant-Fichte-Schelling-Schopenhauer*, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı.

Schiller, Friedrich. *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, Eine akademische Antrittsrede*. Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.

Schiller. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Hamburg: Tredition Classics, tarihsiz.

Schiller. "Zeitgenössische Dokumente, Schiller (noch in Weimar) an Körner (in Desden) am 26. Mai 1789". *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.

Schiller. "Zeitgenössische Dokumente, Schiller aus Rudolstadt an Körner am 13. Oktober 1789". *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.

Schiller. "Aklın Sınırları Üzerine". *Aydınlanma Nedir? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, çeviri: Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Schiller. "Lykurg ve Solon Kanunları". *Tercüme, Schiller, Özel Sayı*, sayı: 65-68, cilt: XIII, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Tercüme Bürosu, Ocak-Aralık 1959.

Schiller. "Die Sendung Moses". *Thalia*, Dritter Band, 10. Heft, 1. Auflage, Herausgeber: Friedrich Schiller, Leipzig: Georg Joachim Göschen, Leipzig, 1790.

Schiller. "Yeni Yüzyıla Girerken (1801)". Gürsel Aytaç, *Schiller*, hazırlayan ve çeviren: Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.

Schlözer, "Zeitgenössische Dokumente, Der Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer gibt im Jahre 1772 eine Definition von Universalgeschichte". Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?, Eine akademische Antrittsrede*, Herausgegeben von Otto Dann, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb. *Grundriss der Geschichte der Philosophie, für den akademischen Unterricht*. zweite verbesserte Auflage, Leipzig: bey Johann Ambrosius Barth, 1816.

Wiese, Benno von. "Der Geschichtsphilosoph Schiller zwischen Kant und Montesquieu". *Friedrich Schiller*, Stuttgart: J.B. Metzler, 1978.

İnternet Kaynakları

Coudenhove-Kalergi, Richard; Lévy, Paul, M.G.. "Échange de lettres entre Richard Coudenhove-Kalergi et Paul M.G. Lévy (3 août 1955 - 5 septembre 1955)", <https://www.cvce.eu/obj/fr-34a3b196-9a23-4e9e-a977-94e31495b169>, Erişim Tarihi: Şubat 24, 2021.

Schiller, "Philosophie der Physiologie", <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/philosophische-schriften/philosophie-der-physiologie/>, Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

Schiller. "Die Macht des Gesanges". <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/lange-gedichte/die-macht-des-gesanges/>, Erişim Tarihi: Temmuz, 29, 2023.

Schiller. *Die Künstler*, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/highlights/die-kuenstler/>, Erişim Tarihi: Temmuz, 29, 2023.

Schiller. *Die Teilung der Erde*. <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/inhaltsangaben/teilung-der-erde-text-zusammenfassung-interpretation/>, Erişim Tarihi: Ağustos 10, 2023.

Schiller, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*, <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/geschichte-des-abfalls-der-vereinigten-niederlande/einleitung/>, Erişim Tarihi: Eylül 14, 2023.

Schiller. *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*. <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/geschichte-des-abfalls-der-vereinigten-niederlande/die-niederlande-unter-karl-dem-fuenften/>, Erişim Tarihi: Eylül 14, 2023.

Zizek, Slavoj. "Neşe Türkiye'siz övülür mü?". *Radikal*, 25/12/2007, <http://www.radikal.com.tr/yorum/nese-turkiyesiz-ovulur-mu-835405/>, Erişim Tarihi: Nisan 5, 2021.

ENACTİVİZM VE MERLEAU-PONTY

Mehmet ESENDEMİR*

ÖZ

The Embodied Mind (TEM), klasik zihin anlayışını eleştiren yeni bir zihin görüşü teklif etmektedir. Her türlü soyutlayıcı ve indirgeyici tavrın aksine zihni, bedenli bir öznenin somut olarak içinde bulunduğu dünyada nesnelere kurduğu yönelimsel ilişkiler çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede alternatif bir seçenek olarak öne sürülen görüşleri de enactive görüş olarak adlandırmaktadır. Bu görüş, temelde insanın canlı bir organizma olarak bedeninin gündelik deneyimini bilişsel bilim alanında bir çözüm teklifi olarak görmektedir. Böylece bir tür bedenlenme teorisi geliştirmektedir. Söz konusu yeni yaklaşıma Merleau-Ponty'nin fenomenolojik analizleri ve bedene yönelik düşünceleri rehberlik etmektedir. Nitekim klasik teorilerin görmezden geldiği gündelik deneyimin bilişsellik ile ilişkisinin imkânı Merleau-Ponty'nin beden analizleriyle sağlanabileceği savunulmaktadır. Ancak enactive görüş iki açıdan yetersiz kalmaktadır. İlki enactive görüşün fenomenolojik verilerden yararlanmasına rağmen fenomenolojinin eleştirdiği doğal tavırdan kurtulamamasıdır. İkincisi ise Merleau-Ponty analizlerinin filozofun geç dönem görüşlerini de kapsamadığı için söz konusu hedefleri geliştirmede yetersiz kalmasıdır. Klasik zihin anlayışına alternatif bir yol teklif eden enactive görüşün söz konusu eleştirileri aşması gerekmektedir.

Anahtar Sözcükler: Bilinç, Beden, Enactive, Merleau-Ponty, Fenomenoloji

ENACTIVISM AND MERLEAU-PONTY

ABSTRACT

The Embodied Mind (TEM), Suggests a new view of mind that criticizes the classical understanding of the mind. On the contrary to all abstractions and reductions, it tries to make sense of the mind within the framework of the intentional relationships that an embodied subject establishes with objects in the world in which he concretely exists. In this context, the views put forward as an alternative option are called enactive opinion. This standpoint basically asserts the daily experience of the human body as a living organism as a for cognitive science. So it develops a kind of theory of embodiment. This new approach is guided by Merleau-Ponty's phenomenological analyzes and thoughts on the body. As a matter of fact, it is argued that the possibility of the relationship between daily experience and cognition, which is ignored by classical theories, can be achieved through Merleau-Ponty's body analyses. However, the enactive view is inadequate in two respects. The first is that although the enactive view benefits from phenomenological output, it cannot get rid of the natural attitude that phenomenology criticizes. The second is that Merleau-Ponty analyzes are inadequate in developing the goals in question because they do not include the late period thoughts of the philosopher. The enactive view, which offers an alternative way to the classical understanding of mind, needs to overcome these criticisms.

Key Words: Consciousness, Body, Enactive, Merleau-Ponty, Phenomenology

* Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

E-posta: mehmet.esendemir@cbu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3478-1709

Makalenin geliş tarihi: 07.08.2023

Makalenin kabul tarihi: 11.11.2023

Submission Date: 07 August 2023

Approval Date: 11 November 2023

Giriş

Çağdaş zihin felsefesi tartışmalarında bilişselliğin kapalı bir kutu gibi soyut zihne indirgenmesi son dönemde ciddi eleştirilere neden olmuştur. Bu çerçevede bilişselliğe dair mevcut kabulleri değiştirebilecek alternatif yollar aranmıştır. Bu niyetle, *The Embodied Mind (TEM)* kitabı da alternatif bir yol arayan çalışmalardan biri olmuştur. Bahsi geçen çalışmada alternatif yol olarak, bilişselliğin dünyada bulunan bedensel bir organizmanın yapılarından ve bu organizmanın eylemlerinden doğduğu tezini içeren enactive görüş olarak adlandırdıkları yeni bir teori öne sürülmüştür. Yazarlar bu görüş ile dünyayı temsiller üzerinden anlamaya çalışan indirgemeci zihin düşüncesini sorgulamayı hedeflemektedir. Bunun yerine dünyaya gömülü bir canlı organizmanın gündelik deneyimini dikkate almakta ve bilişselliği indirgemeci olmayan yönüyle ele almaktadır. Böylece Varela ve diğer yazarlar söz konusu amaca ulaşmak için enactive görüşü bir bedenlenme düşüncesi ile birleştirmeyi istemektedir. Bu çerçevede enactive yaklaşıma bu ufku kazandıracak kavramsal çerçeve ise Merleau-Ponty'nin beden analizleriyle sağlanmaktadır. Başka bir deyişle söz konusu fikre ufku kazandıran fenomenolojik düşüncenin kavramları olmuştur. Söz gelimi enactive tavır Merleau-Ponty'i rehber edindiğini söyleyerek onun beden anlayışını kendileri için hareket noktası kabul etmiştir.

414

Öznenin bilişsel niteliklerini bedenli varoluş ile anlamayı hedefleyen çalışmalar tek bir kümede toplanamamaktadır. Bu nedenle çalışmamız için bir sınır çizilmiştir. Makalede ele alınan enactive görüş *The Embodied Mind* kitabında Varela, Thompson ve Rosch tarafından ortaya konulan fikirlerle sınırlandırılmıştır. Çünkü *TEM*'den sonra ciddi bir etki uyandıran enactive görüş farklı argümanlarla ortaya çıkmış, çeşitlenmiştir. Bununla birlikte çalışmamızda *TEM*'in klasik soruna çözüm olarak gördüğü bilim ve insanın günlük deneyimi arasındaki irtibatın Merleau-Ponty'nin verdiği ilham ile ele alınmış olması çalışmamızı kitabın, enactive fikirleri ve Merleau-Ponty arasında bir tartışmaya yöneltmiştir. Böylece çalışmamız boyunca söz konusu kitabın hedefleri için önem arz eden enactive tavır dikkate alınarak fenomenolojik düşünce ve Merleau-Ponty açısından değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede çalışmamız üç başlığa ayrılmıştır. İlk olarak enactive yaklaşıma beden analizleriyle ufuk kazandıran Merleau-Ponty'nin algı ve beden düşünceleri ele alınmaktadır. Bu suretle söz konusu yaklaşımın kullandığı kavramsal çerçevenin zemininin anlaşılması hedeflenmektedir. İkinci olarak *TEM*'de öne sürülen ve enactivizm olarak kavramsallaştırılan fikirler incelenmekte ve Merleau-Ponty ile ilişkisi değerlendirilmektedir. Son olarak enactivizmin fenomenolojik analizlere dayalı bilimsel faaliyetinin, doğallaştırma ve özne-nesne düalizmine düşmek gibi iki açıdan eleştiriye maruz kaldığı savunulmaktadır. Bu nedenle enactive görüşün iddialarının, bizzat kendilerine ufuk kazandıran fikir ve kavramlar tarafından birtakım zorluklara yol açtığı ileri sürülmektedir.

Enactivizmin Fenomenolojik Dayanakları: Merleau-Ponty'de Algı ve Beden

Merleau-Ponty'nin algıya yönelik fenomenolojik hamlesi, algıyı yeniden düşünmeye yöneliktir. Hem empirist hem de entelektüalist düşünce algının özünü, algılayanın kendisine yabancılaştırmıştır. Fenomenolojik arayıştaki hedef ise bu yabancılaşmaktan kurtulmak suretiyle algılayan ve algılanan arasındaki yönelimsel ilişkiyi açığa çıkarmaktır. Algı bu ilişkinin zeminini teşkil etmektedir. Felsefe tarihinde bu ilişkinin göz ardı edildiği, algılayan ve algılanan arasındaki birlikteliğin koptuğu felsefi tavırlar Merleau-Ponty için tartışmalıdır. Onun bu tartışmadaki hedefi öncelikle Kartezyen tavidir. Ona göre algılayan ve algılanan ilişkisine teorik bir tavırla yaklaşmak algının kendisini anlamayı da engeller. Bu tavır özneye nesne üzerinde kuşbakışı hakimiyet kurmasına yol açmaktadır. Bu hâkim konumuyla özne, nesneyi bakış açısı olmadan düşünmek isterken de onun iç yapısını tahrip etmektedir.¹ İç yapısı tahrip edilen nesne, algının kendisinden koparılmakta ve tüm bilinç bir temsilin algısı haline gelmektedir. Geriye kalan ise nesneye yönelik bir inşa faaliyetidir. Öznenin nesneye ulaşabilmesinin tek imkânı da bu inşa faaliyeti ile mümkün olmaktadır. Ancak Merleau-Ponty'e göre bir nesneye ulaşabiliyorsam onu inşa edebildiğim için değil algı ile bizzat algılanan şeyi deneyimleyebildiğim içindir. Bu çerçevede algı ile algılanan arasındaki ilişkide her türlü inşa faaliyetini dışlayan bir tür birliktelik söz konusudur.

Algıya yönelik fenomenolojik analiz algı ile algılanan şey arasındaki ilişkiyi yeniden kurmaya çalışmıştır. Bu çerçevede bilinci de algısal bir bilinç olarak anlamak suretiyle özne ile nesne arasındaki ilişkiyi daha kökensel bir zemine çekmeyi hedeflemektedir. Mutlak, kurucu saf bir bilinçten söz etmek yerine algısal bilinç kavramını kullanan filozof, algılama sürecinde vücudun rolüne dikkat çekerek bilincin algısal doğasının beden ile kaçınılmaz ilişkisini vurgular.² Böylece Merleau-Ponty için algıyı yeniden düşünmek ile başlayan hareket onu bedende cisimleştiren kökensel bir zemine çekmiştir. Söz konusu hamlenin önemli sonucu da algılayanın algılanan ile kökensel ilişkisinin ancak bir dünya içerisinde kurulabileceği ve böylece dünyadan soyutlanmış özneyi bedensel varoluşu içerisinde bu dünyadan itibaren düşünmek olmuştur. Merleau-Ponty'nin deyimiyle, "şey ve dünya bedenimin parçalarıyla birlikte bana verilir; bir doğal geometri ile değil, bedenimin ta kendisinin parçaları arasındaki bağlantıyla kıyaslanabilecek, hatta onunla özdeş olan yaşayan bir bağlantı içinde verilir."³ O halde Kartezyen şüphenin bize söylediği gibi algılanan şeyin şüphe edilir olması nedeniyle algıyı nesnesinden koparıp onun

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çeviren. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu İstanbul: İthaki, 2016, 281.

² Zeynep Zafer Esenyel, *Vücudun Fenomenolojisi*, Ankara: Nobel, 2020, s.220.

³ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 281.

salt zihne ait olduğunu söyleyemeyiz. Bu tavır algının beden ile olan ilişkisini yani algının yaşamsal tarafını gizlediğinden dünyayı özneye yabancılaştırmaktadır. İşte söz konusu ilişkiyi yeniden tesis etmenin yolu özneyi, bedenlenmiş algısal bilinç olarak ele almaktan geçmektedir. Bedenlenme ise dünyayı teori öncesi anlamaya çalışmak ve kökensel anlamını açığa çıkarmaktır. Bu çerçevede algı, bir dış dünya ile ilişkili olarak içsel bir fenomen değil, var oluş kipidir.⁴

Merleau-Ponty'nin projesi bize algıyı düşünmeyi değil, algıya göre düşünmeyi teklif etmektedir.⁵ Algılayan ve algılanan arasında yönelimsel bir ilişki kurmayı hedefleyen algıya yönelik fenomenolojik analiz bilincin ancak beden aracılığıyla yönelimsel bir nitelik kazanacağını göstermektedir. Böylece beden, felsefe tarihinde bilinç ile dünya arasında yapay bir şekilde varsayılan ontolojik ve epistemolojik farklılığı ortadan kaldırarak, bilincin dünyaya doğrudan katılımının aracı olur. Daha açık ifadeyle bilinç, dünyadaki bedensel bulunuştur. Bu nedenle bilince yönelik bir araştırma onu bedensel varoluşundan koparmamalıdır. O halde Merleau-Ponty için beden, öznenin bilişselliğinde merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Çalışmamıza konu olan Enactive yaklaşımın referans noktası da bu anlamıyla bedendir.

Husserl'in bilincin yönelimselliği fikrinin Kartezyen epistemolojiye yönelik bir eleştiriye dayandığı söylenebilir. Çünkü Husserl'e göre hiçbir bilinç nesnesinden bağımsız bir anlam üretmez. Dolayısıyla her bilinç bir şeyin bilinci olmak zorundadır. Bu anlamıyla yönelimsellik bilince alamet eden belirleyici vasıftır.⁶ Kendi deyimiyle yönelimsellik, bilinci karakterize eden ve tüm deneyimlerin akışını bir bilinç akışı ve bir bilincin birliği olarak tasvir etmemizi haklılaştıran şeydir.⁷ Herakleitosça bir ebedi fenomenler akışıdır.⁸ Husserl'in yönelimsellik perspektifinden bilinç ve dünya ilişkisi inşa edilebilecek ya da kesintiye uğrayabilecek bir ilişki değildir. Bu açıdan deneyimlerimin öznesi olmak ve bu deneyimleri anlamlandırmak mümkün olmaktadır. Benzer şekilde Merleau-Ponty için de bilinç ve dünya ilişkisi algı zemininde gerçekleşen yönelimsel bir ilişkidir.⁹ Söz konusu ilişki öznel olanın tüm koşullarını algılananın somutluğuyla birleştirmekte ve iç içe geçmiş karakteriyle her türlü

⁴ Wendelin M. Küpers, *Phenomenology of the Embodied Organization*, London: Palgrave Macmillan, 2015, 33.

⁵ Emre Şan, *Merleau-Ponty* hazırlayan. Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 126.

⁶ Dan Zahavi, "Yönelimsellik ve Bilinç", çeviren. Çağlar Koç, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi 22, 2014, 170.

⁷ Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*, çeviren. Boyce Gibson, New York: Coolier Books, 1962, 222.

⁸ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çeviren. Harun Tepe, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015, 39.

⁹ Aysun Aydın, "Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 2020, 80.

indirgemeci ve düalist tavırlara karşı bir zemin kazandırmaktadır. Buradan hareketle özleri olgulara yerleştiren bir fenomenoloji anlayışıyla Merleau-Ponty, algı analiziyle algılayan ve algılanan arasında adeta canlı bir ilişki kurmak istemiştir. Sonraki eserinde klasik öz ve olgu ayırımından kurtulmak ve deneyimin kendisine gitmek için algısal inanç mefhumunu ortaya koymaktadır.¹⁰ Bu çerçevede Merleau-Ponty için yönelimsellik bedenden ayrı düşünülmemektedir. Çünkü söz konusu yönelimsel ilişki ortak bir dünyada bulunmak ile mümkündür. Bu bulunuş da fiziksel olarak bedensel bulunuştur. Bu anlamıyla beden, algının ilksel bir zeminini ve yönelimselliğin kalıcı arka planını oluşturmaktadır.¹¹ Buna göre özne artık bedenlenmiş öznedir ve aynı zamanda diğer nesnelere arasında bir nesnedir. Bununla birlikte, yönelimsellik sayesinde bilinç durumlarının tümü bedensel yönelime bağlı olarak ortaya çıktığı için bedenleşen özne fenomene dair temsil algısını da kırmıştır.¹² Ancak bedenli doğaya yönelik vurgu belirtildiği gibi materyalist bir vurgu değildir. İfade edilmek istenen, öznenin kendine dair deneyiminin tamamen bedenli varoluşunun deneyimi olduğu ve öznel niteliklerin yapısını oluşturan şeyin beden olduğudur.¹³

Ona göre nesnenin nesne olması benim görsel alanımda uzaklaşabilmesine ve hatta yok olabilmesine bağlıdır. Oysa kişiye has bedenin kalıcılığı bambaşka türden bir şeydir.¹⁴ Bedenim görünmekle beraber onun benim görüşümden uzaklaşması söz konusu değildir. O her zaman benimlidir. Ancak sıradan nesnelere verilmesi sürekli değil, kesik kesiktir. Beden ise sürekli bir veriliş içerisinde olduğu için bedenin algısı doğrudan benim algımdır. Bu algı bedenin ben olduğuma dair bir veriliş kipidir. Benzer şekilde bedenimin tamamı da benim için, mekânda yan yana konmuş organların bir araya toplanması değildir. Bölünmemiş bir mülk gibi ona sahibimdir ve her bir organımın konumunu, hepsini sarmalayan bir bedensel şema ile bilirim.¹⁵ Bu bütünlük nedeniyle bedenim bana her zaman aynı açıdan verilmektedir.

Merleau-Ponty, bilişsel nitelikleri de bedenin varoluşundaki yapısal niteliklere dayandırır. Beden sahip olduğu motor becerileri sayesinde dünyayı kendisine yönelimsel bir ufuk olarak belirlemektedir. Bedenin bu motor becerileri bir tür aracı ya da hizmetçi değildir.¹⁶ Bedenin yönelimsel hareketinin

¹⁰ Emre Şan, "Algıya Göre Düşünmek", *Cogito*, no 88 (2017): 77.

¹¹ Taylor Carman, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, 27/2 (1999): 224.

¹² Aydın, "Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü", 85.

¹³ Taylor Carman, "Merleau-Ponty On Body, Flesh, and Visibility," *The Cambridge Companion to Existentialism*, ed. Steven Crowell, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 275.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 137.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 146.

¹⁶ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 201.

merkezinde duran motor beceriler sayesinde dünya düşünmekten önce yaşanılan şey haline gelir. Dahası dünya bedenimin dünyasıdır: Bedenimin dünyası vardır ve bu dünyayı anlar, bunun için temsillerden geçmesine sembolik veya nesneleştirilen bir işlevin egemenliği altına girmesine gerek yoktur.¹⁷ Bu dünya beden için anlamlar dünyasıdır. Her bir nesnenin birliği ancak bedensel yönelimim ile açığa çıkar. Nitekim Merleau-Ponty bu durumu, “bedenim tüm nesnelere ortak dokusudur”¹⁸ diyerek ifade eder. Çünkü nesnelere tek başına bulunmaları suretiyle anlamak yerine onları deneyimleri itibarıyla anlayabiliyoruz. Dolayısıyla bedenli bulunuşum algısal bir bulunuş anlamına gelmekte ve her algı da nesnesini anlam ile donatmaktadır. Bu ilişki sürekli ve canlı bir ilişkidir. Bu çerçevede beden, algılayabilmek için aynı zamanda nesnelere yaşamaları gerekir.¹⁹ Başka bir deyişle beden, nesnel düşünce gibi nesnelere nedensel ilişkiler bağlamında yaklaşmamaktadır.

Merleau-Ponty için söz konusu nesnel tavır dünyanın deneyiminin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre nesnel düşünce dünya lehine önyargılı bir düşünme gerçekleştirdiği için deneyimin kendisinden ziyade nesnenin deneyimine odaklanmayı teklif eder.²⁰ Merleau-Ponty’e göre fenomenolojik yöntem gereği bu nesnel tavrı askıya almak ve deneyimin kendisi üzerine kökensel bir düşünüm gerçekleştirmek suretiyle fenomenal alanın açığa çıkarılması gerekmektedir. Nesnel düşüncenin temelleneceği zemin, bu gerçekleştirildiği takdirde geçerli olabilecektir. Beden analizi ile elde ettiğimiz ontolojik yapılar ise nesnel düşüncenin formlarına indirgenemez ve araştırma nesnesi yapılamazdır. Öncelikli olan nesnel olanın deneyimi değil, yaşayan beden deneyimidir. Çünkü bilimi mümkün kılan, öznenin yaşamış deneyimidir ve bu bilime indirgenemezdir.²¹ O halde Merleau-Ponty’nin bedensel bilinç düşüncesinin, beden ontolojik yapılarına dayandığı ve bilimsel tavrı öncelediği için her türlü doğallaştırma eğiliminden kaçtığı ifade edilebilir. Çünkü söz konusu bilimsel tavrı öznel olanın bilimselliğinden ziyade öznel olanın deneyimlediği dünyaya yönelik bir bilimsellik içerisindedir.

Bedenlenmiş Bilinç Teorisi Olarak Enactivizm

Varela, Thompson ve Rosch’un bilişsellik çalışmalarında ciddi bir değişim meydana getiren *The Embodied Mind* (1991) kitabı temelde klasik zihin anlayışına karşı bir eleştiri motivasyonunu içermektedir. Ayrıca söz konusu

¹⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 203

¹⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 293

¹⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 439

²⁰ Komarin Romdenh-Romluc, *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, London: Routledge, 2011, 19.

²¹ Stephen Priest, *Merleau-Ponty*, ed. Ted Honderich, London: Routledge, 1998, 28.

eleştiri karşısında yeni bir teklif de sunmaktadır. Bu teklif, çağdaş zihin çalışmalarında insan deneyiminin dikkate alındığı yeni bir bilişselliği ifade eden enactive yaklaşımdır. Yazarlar, geliştirdikleri enactive yaklaşım ile algısal ve bilişsel kapasitelerden bağımsız bir dünyanın, dünyadan bağımsız bir bilişsel yapı ile temsil edildiği varsayımını sorguladıklarını ifade etmektedirler. Bu sorgulama da gündelik canlı deneyim temelinde gerçekleşmektedir. Ancak mevcut çalışmaların anladığı gündelik deneyim ile yol alınamayacağından bu deneyimin ufkunun genişletilmesi gerektiği savunulmaktadır. İşte enactive yaklaşıma ihtiyacı olan ufku kazandıran ise Merleau-Ponty'nin beden analizleri olmuştur. Çünkü Merleau-Ponty'nin beden düşüncesi zihin merkezli öznellik karşısında insanın bedensel deneyimini dikkate alan bir öznelliği savunması, enactive yaklaşımın motivasyonu olan eleştiri için güçlü bir kavramsal cephe sağlamaktadır. Böylece insanın günlük yaşanmış deneyiminin ilgi düzeyinin bilişsel için önemi vurgulanmak istenmektedir. Tüm bu çerçevede *TEM* yazarları Merleau-Ponty'nin, bilişsel yapıya dahil olan insanın yaşanmış deneyimine felsefi bir zemin kazandırdığını ve beden analizi ile kendilerine rehber ve ilham olduğunu belirtirler. Böylece bu kitapta enactive yaklaşım ile kastedilenin bedenlenmiş biliş görüşü olduğu ifade edilmektedir.

TEM yazarları, bedenlenmiş biliş görüşü ile dünyayı olduğu gibi yansıtan, hâkim zihin düşüncesine karşı çıkmayı hedeflemiştir. Bu çerçevede bilişselliğin dünyanın zihninin bir temsili olduğu ve zihninin de doğanın bir aynası olduğu tezine karşın öznenin eylemlerinin ve yaşamsal deneyimlerinin merkeze alındığı bir bilişselliği savunan teze enactive terimini önermektedirler.²² Dolayısıyla enactive yaklaşımın temelde eleştirel bir yaklaşım olduğu tekrar vurgulanabilir. *TEM*, söz konusu eleştirel yaklaşımını bütünlüklü bir şekilde Kartezyen tavra yönelterek başlamaktadır. Onlara göre Kartezyen felsefe ortaya koyduğu zihin anlayışıyla entelektüel tarihin bilincinde bir kaygı olarak ortaya çıkmıştır. Bu kaygı özne ve nesne ikiliği ile sonuçlanan bir tür temelci düşüncenin neticesidir. *TEM*'e göre bu kaygı, düşüncemize problemlili bir ikilik sokmuştur: Ya bilgi için sabit, değişmez bir zeminimiz olmalı ya da karanlıktan ve değişimden kaçamayarak karanlığın içine düşeriz.²³ Böylece Kartezyen tavır bilgi karşısında sorgulanamaz bir temel kabul meydana getirmektedir. Bu tavır özne ve nesne ikiliğini dayatan, iki alan arasında yaşamsal değeri bozan ve özneyi temsil aynası olarak düşündüren bir düşünce dünyasını doğurmaktadır. Yazarlara göre zihinlere kökleşen bu düşünceye karşı eleştirel bir tutum içerisine her girildiğinde Kartezyen tavır, bizi korkutmak için ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bu, bir tür kaygı olarak adlandırılmaktadır.²⁴ Bahsedilen bu kaygıdan kurtulmak

²² Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge: The Mit Press, 2016, 9.

²³ Varela ve diğer., *Mind*, 141.

²⁴ Varela ve diğer., *Mind*, 142.

için yeni bir bilişsellik anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle de bilincin somut olan ile doğrudan ilişkisini kuran kendi yapılarına, kendi eylemlerini gerçekleştirebilen bir örgütlenmeye sahip olduğu ve en önemlisi gömülü olduğu dünya ile ilişki içerisinde ele alınabileceği bir tez *TEM* tarafından öne sürülmüştür. Bu tez, bedenlenmiş bilişi dikkate almakta ve bilişsellik açıklamalarında gereğinden fazla rol oynayan temsil kavramına şüphe ile yaklaşmaktadır.²⁵

Temelci tavrın meydana getirdiği sorunlara dikkat çektikten sonra *TEM*, temelsizliğin insan deneyimini konu edinecek bilişsel yaklaşımlar için önemini vurgulayarak fenomenolojik bir noktaya yaklaştıklarını ilan etmektedir. Buna göre temelsizlik, felsefi olarak karmaşık analizlerde değil, günlük deneyimde bulunabilir.²⁶ Böyle bir temelsizlik Kartezyen düşüncenin varsaydığı gibi verili bir dünyayı bilmeye çalışan soyut özne yerine eylemleriyle dünyada somutlaşmış bir bilinç anlayışını gerektirmektedir. Çünkü araştırmaya konu edinilen deneyim somutlaşmış bilincin canlı ve basit deneyimidir. Kartezyen kaygının meydana getirdiği özne ve nesne ikiliğinden kurtulmak isteyen *TEM*, temelsizlik fikriyle Merleau-Ponty'nin müphemliğe dair düşüncesine benzer bir tutum takınmaktadır. Kartezyen öznelliğe karşı yeni bir kavramsal yapılanma ile uğraşan Merleau-Ponty de beden analizi ile deneyimin müphemliğini öne sürmüştür. Ona göre bedenlenmiş öznenin yaşanmış deneyimi, üzerinde mutlak bir hakimiyet kurabildiği deneyim olmamakla birlikte onun deneyimidir. Bununla beraber öznel deneyim bir tür temsil ya da epistemolojik deneyim olmadığı için müphemlik içeren deneyimdir. Nitekim onun için "yaşanmış olan muğlaktır."²⁷ Dolayısıyla *TEM*'in Merleau-Ponty'nin felsefesinden çıkardığı fikre göre bendenlenmiş bilinç için temelsizlik, gündelik deneyimin imkanını sağlamaktadır. Çünkü temelsizlik ile kastedilen, tüm faaliyetlerimizin hiçbir zaman nihai sağlamlık ve kesinlik duygusuyla sabitlenemeyecek bir arka plana sahip olduğudur.²⁸

TEM için bilincin, soyut bir zihin kavramıyla anlaşılmasının yerine dünyaya gömülü yaşayan, biyolojik bir organizma olarak beden kavramıyla anlaşılması gerekmektedir. Bu organizma, bedensel varoluşundan gelen yapı bütünlüğüne sahiptir ve bunun aracılığıyla çevresiyle doğrudan ilişki içerisine girmektedir. Enactive yaklaşım için bu ilişki, Kartezyen zihnin bağlantısız temsilcilik düşüncesinin aksine eyleme dayalı ilişkidir. Dolayısıyla zihnin modern anlamıyla bir girdi çıktı ilişkisi olarak anlaşılamayacağı savunulur. Çünkü bilinç durumları doğrudan, canlı ve yakın deneyimlerden meydana

²⁵ Lawrence Shapiro, *Embodied Cognition*, London:Routledge, 2011, 52.

²⁶ Varela ve diğer., *Mind*, 144.

²⁷ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 401.

²⁸ Varela ve diğer., *Mind*, 144.

gelmektedir. Bu anlamıyla bedenlenmiş bilinç ve dünya arasındaki eyleme dayalı ilişki de gündelik deneyimlerimi ifade etmektedir. Bütünlüklü bir yapıya sahip olarak beden söz konusu ilişki için birtakım niteliklere sahiptir. Bunlardan ilki duyuşsal motor yetileridir. Beden bu motor yetisi sayesinde çevresiyle anlamlı ilişkiler kurmaktadır. O halde motor yetiler bedene atfedilen bir mekanik yapının yerine anlamlar üreten bilinçli bir yapının ürünüdür. Ayrıca bedensel varoluşumuz pasif bir girdiler yuvası olmaktan ziyade çevresiyle aktif olarak ilişki kurar ve bu ilişkilerinin de öznesi durumundadır. Bir diğere nitelik soyut bilinç düşüncesinin göz ardı ettiği bütün insani özelliklerin bedenlenmeyle birlikte yeniden hesaba katılmasıdır. Buna göre beden dünyaya gömülü olmakla birlikte başka öznelerle bir aradadır. Bu birliktelikten doğan çeşitli sosyal ve kültürel geçmişe sahiptir. Böylece bedenlenmeyle birlikte bilişsellik bu tarihsellikten de koparılamamaktadır. Kısacası *TEM* için bedenlenmiş bilinç iki noktayı vurgulamaktadır. İlk bilişsellik duyuşsal motor yetilere sahip bir beden olmasından kaynaklanan deneyime bağlı olduğu savunulmaktadır. İkinci olarak da bu bireysel duyuşsal motor yetilerin biyolojik, psikolojik ve kültürel bir bağlama sahip olduğu ifade edilmektedir.²⁹ O halde enactive yaklaşım bilincin bedenlenmesini savunurken onu çevresiyle duyuşsal motor yetileri temelinde algısal bir ilişkiye sokmaktadır. Bu anlamıyla da algı, bedenlenmiş bilincin çevresiyle girdiği eylemsel ilişki olmaktadır.

Varılan noktada enactive yaklaşım için beden, fenomenolojik anlama benzer şekilde nesnel ve yaşayan olmak üzere iki anlama sahiptir. Temelde bilinçli taraf, yukarıda bahsedildiği gibi yaşayan bedene aittir. Çünkü bu yaklaşıma göre yaşayan beden mekanik terimlerle anlaşılabilen karmaşık dinamikleri olan biyolojik bir fenomendir.³⁰ Enactive düşünceye göre biyolojik fenomen olarak yaşayan bedenin önemi kendi organik yapılarına dayanarak kendini üretmesi ve sürdürmesidir. Bu sürekli üretim sayesinde beden bireyselleşmektedir.³¹ Yaşayan beden çevresiyle anlamlı bir yönelim gerçekleştirmekte ve bu yönelimin sahibi olmaktadır. Organik bir şekilde meydana gelen bilinçli yönelim, duyuşsal motor işlemlere dayalı eylemlere dayanmaktadır. Öznelliği bedenlenmiş bilinç temelinde anlamaya çalışan düşünceye göre öznelerarası ilişki de şüphesiz somut bir temelde kurulmaktadır. Temsilci düşüncenin aksine öznenin karşısında kendi gibi düşünen hesaplayan bir zihin bulunmamaktadır. Daha ziyade bedenlenmiş bilinç başka bedenlerin somut davranışlarını yönelimsel eylemler temelinde algılamakta ve anlamlandırmaktadır. Yani söz konusu ilişki “düşünmekten” öte “yapmaktan”

²⁹ Varela ve diğere., *Mind*, 173.

³⁰ Michelle Maiese, *Embodied Selves and Divided Minds*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 4.

³¹ Ezequiel Di Paolo ve Evan Thompson, “The Enactive Approach”, *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. Lawrence Shapiro, London: Routledge, 2014, 68.

kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle anlamlı eylem ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla başka öznelere yönelik algı, onların duygularını ve eylemlerini anlamlandırmak üzere doğmaktadır. Bu anlamlandırma pragmatiktir ve eylemlerine bağlam içinde atıfta bulunarak gerçekleşir.³² Neticede bedenin çevresiyle girdiği yönelimsel ilişkide kendisini üretmek suretiyle bireyselleştiği ve bu bireyselliği sayesinde başka bedenler ile de anlamlı ilişkiler kurduğu ifade edilebilir.

Enactive yaklaşım tarafından bedene yapılan göndermeler belirli bir anatomik yapıya, fizyolojik işlevlere ve duyuusal motor sisteme dayanmaktadır.³³ Yukarıda ifade edildiği gibi bireyselleşme ile özne, başka öznelerle de söz konusu göndermeler temelinde ilişki kurmaktadır. Yaşayan bedenin ilişki türü, bu bağlamda, çevre ile ilişki olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla başka bedenlerle olan ilişki de bir tür çevre ilişkisidir. Beden içinde bulunduğu fiziksel çevre ile kurduğu yönelimsel ilişkileri ile anlamlar üretebilmektedir. Anlamlar üretebilen beden bireyselleşebilmektedir. Bu anlamıyla enactive düşünce, bir tür evrim düşüncesine yaklaşarak bir organizmanın dünyada ancak yeterli bir çevreyi bulması durumunda var olabileceğini ifade etmektedir.³⁴ Dahası bedenin çevre ile ilişkisi çift yönlüdür. Tıpkı bedenin çevreye ihtiyacı olduğu gibi bedenin dünyası olmak anlamında çevre de bilinçli bedene ihtiyaç duymaktadır. Enactive yaklaşım bu düşünceleriyle de Merleau-Ponty'e yaklaştığını düşünmektedir. Çünkü Merleau-Ponty için de özne olarak beden yalnızca dünyayı dönüştürmemekte aynı zamanda dünya tarafından da dönüştürülmektedir. Enactive yaklaşımın bireyselleşme düşüncesinin de karşılıklı ilişki bağlamında anlaşılabilirliği açıktır. Dolayısıyla Merleau-Ponty'e yakın bir öznellik düşüncesinin birçok noktada kendisini gösterdiği söylenebilir. Bununla birlikte, bilişsel yapıları temelinde çevre ile arasındaki ilişkinin sonucu olarak bireysellik gösteren beden, klasik zihin anlayışına bir kez daha karşı çıkmıştır. Söz konusu anlayışa göre bilişsel durumlar için çevrenin müdahalesi bir tür kusur ve yanılısma oluşturmaktadır. Bu nedenle bilişsel olan çevrenin soyut temsilleri olmaktadır. Ancak enactive yaklaşım bilişselliğin dünyanın belirli özelliklerinin temsili olarak yorumlanması gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır.³⁵ Söz konusu yaklaşım bedenlenmiş bilinç anlayışıyla çevre ile ilişkiyi de doğrudan ve somut bir ilişki haline getirmeyi hedeflemiştir. Başka bir deyişle bilişsellik çevrenin belirli özelliklerinin temsili olarak yorumlanmaktansa bedenlenme ile sahip olunan organik sistemin algısı ve eylemleri olarak kabul edilmektedir.

³² Shaun Gallagher, *Phenomenology*, London: Palgrave Macmillan, 2012, 76.

³³ Di Paolo ve diğer., "The Enactive Approach", 69.

³⁴ Varela ve diğer., *Mind*, 174.

³⁵ Shapiro, *Cognition*, 55.

Burada bilişsellik için önem arz eden bilinç ve çevre ilişkisi canlı organizmanın temel özelliğine dayanmaktadır. Enactive yaklaşım için söz konusu ilişki bir tür kategorizasyondur.³⁶ *TEM*'in açtığı yoldan bilişsellığe yönelik birçok enactive yaklaşım doğmuştur. Birçoğunda klasik zihin anlayışına karşı bedenün rolü ön plana çıkarılmıştır. *TEM*'in bu yaklaşımlar içinde ayrıca özelliklerinden biri de canlı varlık olarak bedenün, bilişsellliğini meydana getiren ve onu bireyselleştiren bu kategorizasyon özelliğidir. Kategorizasyon çevrenün tepkisinin, eylemler neticesinde anlamlı verilere dönüştürülmesini sağlamaktadır. Bu sayede kendi deneyimim olmayan, başka deneyimler anlamlı eylemlere dönüştürülür. *TEM*'e göre bu, keyfi bir tavır değildir. Çünkü başka deneyimler de yönelimsel eylemler olarak açığa çıkmaktadır. Onları anlamlı ve yönelimsel olarak algılarız.³⁷ Bu anlamıyla enactive yaklaşım için bilişsellik, bilinç ve dünyanın birlikteliğine ve bilincin kendi bireyselleşmesi ile birlikte çevresindeki bireylerle kurduğu anlamlı ilişkilere dayalı bedenlenmiş bilinçtir.

Sonuç olarak enactive yaklaşım için bilince yönelik felsefi yaklaşımlar indirgemeci bir tavır takınmış ve özne nesne düalizminden kurtulamamıştır. *TEM*, bu tavrı kırmak için Merleau-Ponty'nin bedene yönelik yaklaşımını temele alır. Bu çerçevede bilişsellik çalışmalarında dışlanan bedeni, eylemin merkezi olarak geri çağırır. Böylece bilişsellığı fenomenolojik bir şekilde dünyaya gömülü canlı bedenün çevresiyle girdiği karşılıklı ve anlamlı ilişkiler bağlamında ele alır. Dolayısıyla özne, artık temsiller aracılığıyla anlam üreten salt zihin olarak anlaşılabilir. Özne, biyolojik karakterinin ön plana çıkarılması anlamında, varoluşsal bir şekilde bedendir ve nesnesiyle somut ilişkiler içerisindedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Merleau-Ponty'nin algı ve beden analizleriyle şekillenen enactive özne, onun tarafından kurulan araştırma programının devamı olarak ilan edilir ve orta noktayı, zihin ve dünya arasındaki ilişkiyi ifade eden realist ve idealist anlayışlar arasındaki zemini yakalamayı hedeflemektedir.³⁸ Bunun yolunu da girdi çıktı işleme modeline dayalı bilişsellik anlayışından vazgeçmekte görmektedir. Söz konusu anlayışı değiştirmenin imkânı yeni kavramlarla problemi ele almayı gerektirir. *TEM* de yeni kavramsal cephanesini Merleau-Ponty'de bulur ve onu kendi fikirleri için zemin olarak kabul eder. Nihayetinde hedeflenen şey, bilimin indirgemeci tavrını aşmak ve bedeni bilişsel araştırmalara dahil ederek özne-nesne gibi ikilikleri ortadan kaldırmaktır. Böylece zihin ile beden ve zihin ile dünya arasındaki varsayımsal

³⁶ Varela ve diğer., *Mind*, 176.

³⁷ Gallagher, *Phenomenology*, 76.

³⁸ Dave Ward, David Silverman, Mario Villalobos, "The Varieties of Enactivism, *Topoi* 36 (2017): 369.

sınırların nihai olarak gerçek bir metafizik anlamı olmayan, yalnızca keşifsel değere sahip olduğu savunulmaktadır.³⁹

TEM'de çerçevesi çizilen enactive görüş en basit ifadeyle bilişsel yönelik düşüncelerini beden ile temellendirmeye çalışmaktadır. Burada *TEM*'i diğer enactive görüşlerden ayıran özellik ise Merleau-Ponty, Sartre ve Husserl gibi filozoflar aracılığıyla fenomenolojik açıklamalara başvuruyor olmasıdır.⁴⁰ O halde söz konusu yaklaşım aynı zamanda fenomenolojik eleştirilere de açık hale gelmektedir. Bu eleştirilerin iki noktadan şekilleneceğini düşünüyoruz. İlk enactive görüşün birçok bilimsel disiplini içinde barındırmasından ötürü fenomenolojinin doğal tavır eleştirisiyle karşı karşıya kaldığını ve fenomenolojinin netice olarak gördüğü durumu zemine çektiği söylenebilir. İkinci olarak Merleau-Ponty'i temel alması bakımından beden düşüncesini bir özne nesne diyalektiğinden kurtulmak üzere kullanan enactive yaklaşım, söz konusu tavrını *Algının Fenomenolojisi*'ndeki fikirlerle sınırlı tutmuştur. Bu nedenle aynı niyetle bunun yetersiz olduğunu düşünen Merleau-Ponty'nin ten felsefesine yönelmesini sağlayan temel eleştirilere muhatap kaldığı savunulabilir.

Enactivizmin Çıkmazları: Doğalcılık ve Merleau-Ponty Eleştirileri

TEM'in enactivizmi ciddi bir etki meydana getirmiştir. Öyle ki kısa zamanda çeşitli versiyonlarıyla genişlemiştir. Dahası bu görüş fenomenoloji içerisinde de ciddi destek bulmuştur. Buna göre fenomenolojinin kendi içerisinde enactivizmi doğuracak kavramlara zaten sahip olduğu düşünülür. Fakat bununla beraber enactivizm, fenomenolojinin transandantal bilim olma ilkesine sadık kalmadığı konusunda da eleştirilmiştir. *TEM*'in bilişsel bilim çalışmaları için kendisine temel kabul ettiği fenomenolojik kavramlar, ciddi bir bilimsel tavır eleştirisi neticesinde ortaya çıkan ve kökensel bir deneyim alanını hedefleyen kavramlardır.

Fenomenolojik kavramlar hem fenomenolojik tavrın öncülleri hem de söz konusu tavır ile kendi üzerine yapılmış analizin neticeleri olmak bakımından iki anlamlıdır. Bununla birlikte doğal tavır gibi her türlü önyargının askıya alınması niyetiyle de eleştireldirler. Fenomenolojinin bu eleştirel tavrı Husserl için bir kriz durumunu betimlemekte ve doğal tavır dediği bilimsel anlayışı sorgulamaktadır. Ona göre bilim kendi nesnel yöntemini yalnızca kendi

³⁹ Daniel D. Hutto ve Erik Myin, *Radicalizing Enactivism*, Cambridge: The Mit Press, 2013, 33.

⁴⁰ John Jenkinson, "A New Framework for Enactivism: Understanding the enactive body through structural flexibility and Merleau-Ponty's ontology of flesh", The University of Western Ontario, 2017, 17

<https://ir.lib.uwo.ca/etd/4383/> (erişim 23.05.2022)

nesnelere değil, bütün insani niteliklere de yüklemektedir. Bu bir tür indirgeme yöntemidir. Bu yöntemi nedeniyle bilim, bilinci, bilincin verilerini ve nesnesini doğallaştırmak suretiyle bilincin özünü görmezden gelmektedir. Ancak kesin bir bilim olarak felsefenin gerçekleştirilmesi gereken reform bilincin değerini açığa çıkarmaktır. Eleştirel bir ödev olarak yola çıkan felsefe o halde bilimin kuşattığı bütün nesnelere bilimin yargılarından temizlemelidir. Bu bağlamda bilimsel yargılardan ve söylemlerden vazgeçip şeyleri kendi verilmişliklerinde soruşturma konusu yapmak suretiyle şeylerin kendisine dönmelidir.⁴¹ O halde fenomenolojinin, bilimi temellendirmek isteyen ve doğalcılığın yargılarını askıya alarak ona kökensel bir zemin kazandıran felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Burada fenomenoloji ve bilimsel tavır arasında net bir çizgi çizilmekte ve fenomenoloji her zaman transandantal bir tavır olarak nesnel olanı öncelemektedir. *TEM* yazarları, kitabın genelinde fenomenolojinin deneyimi vurgulamasını takdir etmekle birlikte onun teorik kalmasından yakınmaktadır. Onlara göre Husserl'in şeylerin kendilerine yönelmesi pragmatik bir tavırla değil teorik bir tavır ile gerçekleştirilmiştir.⁴² Buna göre eksik olan şey bu niyeti pragmatik bir şekilde gerçekleştirmektedir. Ancak bu durum tam da Husserl'in karşı çıktığı, doğal olmayan bir fenomenin doğal yöntemlerle ele alınmasına yol açmaktadır. Husserl'e göre hangi türü dikkate alırsak alalım natüralizmin bütün türlerinde ortak olan şey, bir yandan bilinci ve bilinç verilerinin doğallaştırılması bir yandan da idelerin ve normların doğallaştırılmasıdır.⁴³ Fenomenolojik hamle bu tür doğallaştırmalardan kaçınmak için meditasyonun en başında indirgeme faaliyetine girişmekte ve saf yaşanmış deneyimi saf bilinç analizine hazırlamaktadır. Bu noktada doğalcılıktan çıkış için transandantal bir tavır söz konusudur. Dolayısıyla saf bilinç verilerinin transandantal tavrı iptal etmek suretiyle pragmatik bir çerçeveye almak mevcut haliyle yola devam etmek anlamına gelemez. Nitekim bilimsel yöntemlerle fenomenolojik kavramların uygulanması onların a priori korelatif yapılarını gözden kaçırmak anlamına gelir. Bu nedenle Husserl için doğa bilimlerinin yöntemini izlemek kaçınılmaz olarak bilinci şeyleştirmek anlamına gelmektedir.⁴⁴ Bu yüzden enactivizm fenomenolojik analizleri bilimsel bir alana uygulamaya başlayınca Husserl'in barikatı ile karşılaşmaktadır.⁴⁵

Husserl'in bu hamlesini Merleau-Ponty beden analizinde kullanır ve doğalcı tavrın bedeni sıradan nesne olarak görmesini eleştirerek onu önceleyecek bir ontolojik anlayışı öne sürer. Böylece her ne kadar bilime temel

⁴¹ Husserl, *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*, 74.

⁴² Varela ve diğer., *Mind*, s.19.

⁴³ Husserl, Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çeviren. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s.38

⁴⁴ Husserl, *Felsefe*, s.50

⁴⁵ Shaun Gallagher, "A well-trodden path: From phenomenology to enactivism" *Filosofisk Supplement* 3 (2018): 43.

olduğunu iddia eden bir felsefi anlayışın kavramlarını bilimsel pratikte kullanmak makul görünse de söz konusu analizlerin bilimsel pratik ile ne kadar birleşebileceği soru konusudur. Başka bir deyişle transandantal bir tavrın prensiplerinin ampirik alanın nesnesine ne kadar uygun düşebileceği muğlak kalmaktadır. En nihayetinde fenomenologlar, insan düşüncesinin ve pratiklerinin doğa bilimlerinin modeline göre açıklanması konusunda karamsardırlar. Bu nedenle söz konusu duruma olumlu yaklaşmak isteyen çalışmaların ciddi bir eleştiriyi aşmaları gerekmektedir.⁴⁶ Enactive yaklaşım ise bu eleştirilerle mücadele etmeden işe koyulmaktadır.

TEM, Kartezyen düalizmden kaçmak ve öznenin, temsil faaliyeti üzerinden anlaşılmasının önüne geçmek için somut deneyime önem vermekte ve fenomenolojik bir tavırla empirist ve entelektüalist indirgemelerden kurtulmak niyetiyle orta yolcu bir tutum takınmaktadır. Ancak bu niyetin ne kadar gerçekleştirildiğinin sorgulanması gerekir. İlk tartışmamız enactive görüşün bilimsel tavrının fenomenolojinin transandantal tutumu karşısında eleştiriye maruz kalabileceğiydi. Şimdi ise hem bu bilimsel tavır nedeniyle hem de Merleau-Ponty'nin bile eksik olduğunu düşünüp geliştirmeye çalıştığı beden analizlerinin yetersizliği nedeniyle söz konusu hedefin gerçekleştirilemediğini ileri sürüyoruz. Nitekim hayatının son dönemlerinde bir ten fenomenolojisi geliştirmek üzere çalışan Merleau-Ponty'nin temel motivasyonu, *Algının Fenomenolojisi*'nin hedeflediği proje için yetersiz olması ve geliştirilmesi gerektiğidir. Bu çerçevede beden analizlerinin, öznelciliği ve indirgemeciliği tam anlamıyla aşacak bir kavramsal cephaneyi henüz geliştiremediği söylenebilir. Aynı projeyi benimseyen *TEM*'in de bununla sınırlı kalması benzer eleştiriye hedef olmasına neden olacaktır. Öyle ki enactive teoriye dair savunmacı bazı çalışmalar, bu projenin geliştirilmesi için *Görünür ve Görünmez*'in kavramsal yapısının da dikkate alınması gerektiğini düşünerek teklifler sunmuştur. O halde söz konusu eleştirilerin incelenmesi ve Merleau-Ponty'nin geliştirilmiş projesinin açığa çıkaracağı eksikliklerin irdelenmesi gerekmektedir.

Merleau-Ponty, fenomenolojinin özleri olgulara yerleştiren bir felsefe olması gerektiğini söylerken ilgisini somut dünya deneyimine çevirdiğini ilan etmektedir. Söz konusu deneyimin sahibi olan özne de dünyayla aynı zemine sahip bedenli öznedir. Beden artık ontolojik birlikteliğin imkânı haline gelir. Nitekim Merleau-Ponty, yeni beden kavrayışıyla geleneksel felsefenin ruh-beden, özne-nesne, görünüş-gerçeklik ve öz-varoluş ayrımlarının üstesinden gelecek ontolojik bir zemin yakalamıştır.⁴⁷ Buradaki ontolojik zemini sağlayan beden, yaşayan ve nesnel olmak üzere iki anlamlıdır, fakat iki tür değildir. Nesnel beden bilime konu olan görünen ve algılanan bedendir. Bununla birlikte yaşayan

⁴⁶ Priest, *Merleau-Ponty*, 26.

⁴⁷ Esenyel, *Vücudun Fenomenolojisi*, 211.

beden, görünen ve algılanan olmakla birlikte gören ve algılayan bedendir. Yani beden, anlamlar üreten ve eylemde bulunan bedendir. Bu çerçevede yönelimsellik bedene atfedilir ve bedenın yönelimsel oluşu, algısal kapasiteye sahip en ilkel görünümündeki Ben'dir.⁴⁸ Bu anlamıyla beden bir öznedir; kendi eylemlerinin ve deneyimlerinin öznesidir.⁴⁹ Fakat tüm bu analizlerin neticelenmiş bir ontoloji olmadığını vurgulamak gerekir. Nitekim Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*'de söz konusu fikirlerini gözden geçirerek hedeflediği ontolojinin eksik kaldığını fark ederek kavramsal cephanesini değiştirmeye başlamıştır. Bu bağlamda beden üzerine yürütölen fikirler dikkate alındığında ikili analiz kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir. Başka bir taraftan "nesnel beden" ve "yaşayan beden" ayrımı Kartezyen temelciliğin çıktısı olarak da görölmüştür. Çünkü biri diğerini aşkın olarak temellendirme ve zemin kazandırma özelliğine sahiptir. Hatta Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde Kartezyen cogito kavramından vazgeçmediğini, daha ziyade yeniden formüle ettiği de ileri sürölmüştür.⁵⁰

Merleau-Ponty'nin projesi aslında içine düştüğü bu durumdan kurtulmaktır. Bunu da nihai olarak *Görünür ve Görünmez* ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Merleau-Ponty aslında projesinin niyetinde ciddi bir değişiklik meydana getirmez. Fakat meydana gelen kavramsal değişim enactive görüş tarafından benimsenmemiştir. Yalnızca sonraki ikincil kaynaklarda yeni kavramsal çerçevenin kendi fikirlerini geliştirebileceğine dair çalışmalar yapılmıştır. Bunun nedenlerinden biri olarak Merleau-Ponty'nin yeni kavramsal çerçevesinin bilimsel tavır için zorluklar meydana getirecek bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Nitekim geç çalışmalarında Merleau-Ponty, bir ten ontolojisine yönelmiştir. Beden analizi ile açığa çıkarılmaya çalışılan genellik atmosferi asıl zeminini ten ile bulmuştur. Ten özne ile nesne arasındaki ayrımı bulanıklaştırır.⁵¹ Bu bulanıklık sayesinde, bireyselleşmenin de gerisine gidilir. Geride yakalanan şey ise ontolojik ortaklıktır. Ancak tenin burada bir töz ya da madde olmadığı vurgulanmalıdır.⁵² Fenomenolojik olarak olgusal bir varoluş içerisinde anlamak gerekmektedir. Tenin iki özelliğı olan tersinebilirlik ve kesişme, hem insanın varoluşuna hem de fenomenal ortaklığa zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte bedenim hem algılayan hem algılanandır. İkiliğın barınmadığı müphemliğin ontolojik nitelik kazandığı zemindir. Artık dünya, bizim için anlamlı ortamların somutlaşmış deneyimimiz aracılığıyla

⁴⁸ Carman, "The Body in Husserl and Merleau-Ponty", 224.

⁴⁹ Priest, *Merleau-Ponty*, 67.

⁵⁰ Luis Aguiar De Sousa, "The Lived Body As Pre-Reflective Consciousness: Merleau-Ponty On The Cogito", *STUDIA UBB. PHILOSOPHIA* 63 (2018): 14.

⁵¹ Renaud Barbaras, "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine", çeviren. Gül Tonak, ed. Emre Şan, *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 328.

⁵² Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and The Invisible*, çeviren. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968, 146-147.

derinlemesine açılmasıdır.⁵³ Enactive görüşün geliştiremediği noktalardan biri de burasıdır. Dünya yalnızca eylemler ve pratik niyetlerim ile etkinlikte bulunduğum ilişkiler bütünü değildir. Söz konusu durum içerisinde anlam, yalnızca algımıza konu olmak bakımından açığa çıkmış bir durum gibidir. Ancak ten ontolojisi anlamı bizzat kendi dünyası yapar. Örneğin kırmızı rengini gördüğümüzde yalnızca bir kırmızıyı görmüyoruz, kırmızıyı dünyadaki tüm varlığımızın derinliklerine uzanan anlam ağlarıyla bütünleşmiş olarak görüyoruz.⁵⁴ Bu haliyle anlam, pragmatik bir algılamanın nesnesi kılınamaz derecede teorik ve bireysellik ile yakalanamayacak kadar geneldir. Böylece enactive yaklaşımın anlam ilişkilerini temellerinden bireysellik ve eylem olguları ten ontolojisi ile öncelenmiştir. Nihayetinde Merleau-Ponty'nin yeni kavramsal çerçevesi bağlamında enactive yaklaşım, eksikleriyle orada durmaktadır.

Sonuç

Enactive görüşün, bilişselliğin dünyadan bağımsız bir bilincin temsil faaliyeti üzerinden anlaşılması fikrine karşı çıktığı ve bu nedenle eleştirel bir yaklaşım olduğu gösterilmiştir. Bu niyetle *TEM*'in, Merleau-Ponty'nin beden analizleri çerçevesinde alternatif bir yol teklif ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda *TEM*'de çerçevesi çizilen enactive görüş, fenomenolojinin doğalcılık eleştirisi ve Merleau-Ponty'nin ten ontolojisi temelinde değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme neticesinde enactive görüşün, kendisine ilham verdiğini düşündüğü fikirler bağlamında bir zorlukla karşılaştığı öne sürülmüştür.

Enactive görüş, bilişselliği soyut ve indirgemeci bir tavra hapseden tavırlara karşın bilinci bedenli varoluşundan itibaren anlayarak indirgemeci olmayan bir orta yolcu tavır takınmıştır. Bilinci doğru anlamak için engel oluşturan söz konusu tavidan kurtulmak için ihtiyaç duyulan yeni kavramsal cephane temelde Merleau-Ponty'nin fenomenolojik analizlerinden temin edilmiştir. Enactive görüşe göre algı, soyut bir varlık olarak bilinçten ziyade bedene aittir. Beden ise dünyaya gömülü olduğundan bilinç dünya içinde bir bilinç olarak anlaşılacaktır. Çünkü algı, algılayanın algılanan ile ilişkisi itibarıyla düşünülmektedir. Bu çerçevede soyut bilinç yerine bedenli bilinç düşüncesi savunulmuştur. Bununla birlikte bedenleşmiş bilinç ve dünya ile birliktelik ilişkisi kurulması, başka bir deyişle algılayan ile algılananın ortaklığı düalist tavrın getirdiği özne ve nesne ayrımını bulanıklaştırır. Bu bulanıklık tam da fenomenolojik olarak enactive görüşün aradığı zemindir. Ancak çalışmamızda, enactive görüşün söz konusu hedeflerinin iki açıdan engel ile

⁵³ Brian A. Irwin, "An enactivist account of abstract words: lessons from Merleau-Ponty", *Phenomenology and Cognitive Sciences* 16 (2017): 135.

⁵⁴ Irwin, "An enactivist account of abstract words: lessons from Merleau-Ponty", 137.

karşılaştığı savunulmuştur. İlkın Husserl tarafından aşkın bir bilim olarak betimlenen fenomenoloji, temel prensiplerinde ciddi doğalcılık eleştirileri barındırmaktadır. Bu haliyle doğalcılığa mesafe almış bir fenomenolojinin söz konusu mesafeyi iptal etmesi mümkün değildir. Elbette fenomenolojik analizlerin doğa bilimleri için bir zemin sağlayabilmesi Husserl'in projesi ile tutarsız değildir. Ancak *TEM*'in çalışmalarıyla birlikte gelişen enactive yaklaşımların mesafeyi koruyup korumadığı fenomenologlar tarafından tartışmaya açılmıştır. Bu nedenle *TEM* de doğalcılık eleştirilerine açık hale gelmektedir. İkinci olarak enactive görüş bedenlenmiş bilinci ve indirgemeci olmayan bilinç fikirlerini temelde Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki beden analizlerine dayandırmaktadır. Ancak Merleau-Ponty'nin kendisi dahi söz konusu analizlerin yetersiz kaldığını düşünerek niyetini muhkem kılacak bir ontolojiye yönelmiştir. O halde enactive görüşün, kendilerine ufuk kazandırdığını düşündüğü beden analizlerinin de eleştirilmesi nedeniyle kendileri de doğrudan eleştiriye maruz kalmaktadırlar. Bu nedenle mevcut projenin niyetine ulaşamadığı savunulmuştur. Nitekim enactive görüşe dair çalışmalar da kullanılan beden analizlerinin ten ontolojisi bağlamında geliştirilmesi gerektiğini savunmaya başlamışlardır. Nihayetinde enactive görüş, söz konusu iki eleştiriye açıktır. Dahası bu eleştiriler ile hiç ilgilenmemiştir. Bu nedenle eleştirel tavır aldığı görüşler karşısında savunduğu prensipler zayıf kalmaktadır.

KAYNAKÇA

- A. Irwin, Brian, "An enactivist account of abstract words: lessons from Merleau-Ponty." *Phenomenology and Cognitive Sciences* 16 (2017): 133-153.
- Aydın, Aysun, "Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi Bilinç ve Beden Bütünlüğü.", *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1 (2020): 77-90.
- Barbaras, Renaud. "Vücudun Fenomenolojisinden Tenin Ontolojisine." İçinde *Merleau-Ponty*, Çeviren Gül Tonak, editör Emre Şan, 2015, 327-379. İstanbul: Say Yayınları,
- Carman, Taylor. "Merleau-Ponty On Body, Flesh, and Visibility," İçinde *The Cambridge Companion to Existentialism*. editör Steven Crowell, 274-288. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Carman, Taylor "The Body in Husserl and Merleau-Ponty." *Philosophical Topics* 27/2 (1999): 205-226.
- De Sousa, Luis Aguiar. "The Lived Body As Pre-Reflective Consciousness: Merleau-Ponty On The Cogito." *STUDIA UBB. PHILOSOPHIA* 63 (2018): 7-20.
- Di Paolo, Ezequiel, ve Evan Thompson. "The Enactive Approach." İçinde *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. editör Lawrence Shapiro, 68-78. London: Routledge, 2014.
- D. Hutto Daniel ve Erik Myin. *Radicalizing Enactivism*, Cambridge: The Mit Press, 2013.
- Esenyel, Zeynep Zafer. *Vücudun Fenomenolojisi*. Ankara: Nobel, 2020.
- Gallagher, Shaun. *Phenomenology*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- Gallagher, Shaun. "A well-trodden path: From phenomenology to enactivism." *Filosofisk Supplement* 3 (2018): 42-47.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çeviren Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*. Çeviren Boyce Gibson, New York: Coolier Books, 1962.
- Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Jenkinson, John. "A New Framework for Enactivism: Understanding the enactive body through structural flexibility and Merleau-Ponty's ontology of flesh." *The University of Western Ontario*, 2017. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4383/> (erişim 23.05.2022)

- J. Varela, Francisco, Evan Thompson ve Eleanor Rosch. *The Embodied Mind*, Cambridge: The Mit Press, 2016.
- Küpers, Wendelin M.. *Phenomenology of the Embodied Organization*. London: Palgrave Macmillan, 2015.
- Maiese, Michelle. *Embodied Selves and Divided Minds*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi*. Çeviren Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki, 2016.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and The Invisible*. Çeviren Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Priest, Stephen. *Merleau-Ponty*, editörler Ted Honderich, London: Routledge, 1998.
- Romdenh-Romluc, Komarin. *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, London: Routledge, 2011.
- Shapiro, Lawrence. *Embodied Cognition*. London: Routledge, 2011.
- Şan, Emre. “Algıya Göre Düşünmek.” *Cogito*, no 88 (2017): 63-83.
- Şan, Emre. *Merleau-Ponty* hazırlayan Emre Şan, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Ward, Dave, David Silverman ve Mario Villalobos. “The Varieties of Enactivism.” *Topoi* 36 (2017): 365-375.
- Zahavi, Dan. “Yönelimsellik ve Bilinç.” Çeviren Çağlar Koç, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22, (2014): 167-182.

ENACTİVİZM VE MERLEAU-PONTY
ENACTIVISM AND MERLEAU-PONTY
Mehmet ESENDEMİR

İBN SİNA'DA ZATİ ŞUUR KAVRAMININ ÇAĞDAŞ ZİHİN FELSEFESİNDEKİ YERİ

İsmail Hakkı GÜLER*

ÖZ

Bu makalede İbn Sina'nın zati şuur kavramı ve bu kavramın çağdaş zihin felsefesindeki yeri araştırılmıştır. Çalışmamızın odak noktasını oluşturan İbn Sina'nın zati şuur kavramı, kişinin kendine dair bir bilinç durumunu ifade etmektedir. Bu bilinç durumundan kastedilenin anlaşılabilmesi için öncelikle İbn Sina'nın nefis teorisinden; nefsin tanımı, gayr-i cismani oluşu, yaratılması, bireyselleşmesi ve nefis-beden ilişkisi konularına vakıf olmak gerekir. Bu nedenle çalışmamızın ilk kısımlarında bu konuları inceleyeceğiz. Ardından zati şuurun soyut olduğundan ve kişinin fiilinden önce zatının ve zatına dair bilincinin olduğundan, çağdaş zihin felsefesindeki öz bilinç, öz farkındalık gibi kavramlardan söz edeceğiz. Son olarak çalışmamızın amacı olan çağdaş zihin felsefesindeki öz bilince dair kavramlar ile İbn Sina'nın zati şuur kavramını karşılaştırarak zati şuurun çağdaş zihin felsefesindeki yerine dair görüşlerimizi ifade edeceğiz.

Anahtar Sözcükler: İbn Sina, Nefs, Zati Şuur, Öz Bilinç.

THE PLACE OF THE CONCEPT OF SELF-CONSCIOUSNESS IN IBN SINA IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

ABSTRACT

This article investigates Ibn Sina's concept of essential consciousness and its place in contemporary philosophy of mind. Ibn Sina's concept of essential consciousness, which constitutes the focal point of our study, refers to a state of consciousness about oneself. In order to understand what is meant by this state of consciousness, it is first necessary to be familiar with Ibn Sina's theory of the soul; the definition of the soul, its incorporeality, its creation, its individuation, and the relationship between the soul and the body. For this reason, we will examine these issues in the first parts of our study. Then we will talk about the abstract nature of personal consciousness, the existence of the essence and consciousness of the essence before one's action, and concepts such as self-consciousness and self-awareness in contemporary philosophy of mind. Finally, we will express our views on the place of personal consciousness in contemporary philosophy of mind by comparing the concepts of self-consciousness in contemporary philosophy of mind and Ibn Sina's concept of personal consciousness.

Keywords: Avicenna, Nafs (soul), Self-Awareness, Self-Consciousness.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
E-posta: smlguler42@gmail.com, ORCID: 0009-0006-9980-5766.

Makalenin geliş tarihi: 17.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 09.11.2023

Submission Date: 17 September 2023
Approval Date: 09 November 2023

Giriş

Bilinç ve öz bilinç, en yakınımızdaki kavramlar olmalarına rağmen az bir bilgiye sahip olduğumuz ve halen gizemini koruyan temel kavramlardır. Çağdaş zihin felsefesi bu kavramlar üzerine teoriler üretmekte ve farklı bilinç türlerinden bahsetmektedir. Öz bilinç, ben bilinci, kendilik bilinci, öz farkındalık ve ben idraki gibi farklı birçok kavram mevcuttur. İbn Sina'nın kullandığı "zati şuur" kavramı ise kişinin kendine dair bilincini ifade eden temel bir kavramdır. İbn Sina'nın bu kavrama dair görüşleri *et-Ta'likat* ve *el-Mübahasat* adlı eserlerinde bulunmaktadır. Biz bu eserleri incelemekle birlikte "zati şuur" kavramının yakından ilişkili olduğu nefis kavramını da ele alacağız. Çünkü insanın mahiyeti nefsidir ve insanın kendine/özüne dair bilinci de nefsi ile ilişkilidir.

Çalışmamızda öncelikle İbn Sina'nın nefis teorisinden bazı önemli konuların üzerinde duracağız: Nefsin tanımı, gayr-i cismani bir cevher oluşu, insani nefsin bitkisel ve hayvani nefsten farkı, nefslerin yaratılması, bireyselleşmeleri ve nefis-beden arasındaki ilişki üzerinde duracağımız konulardır. "Zati şuur" kavramını daha iyi anlamak için bu meselelerin bir zemin oluşturmasını sağlayacağız. Ardından "zati şuur" kavramını inceleyeceğiz ve çağdaş zihin felsefesinde öz bilince dair sarf edilen görüşler ile "zati şuur" kavramının irtibatını kurmaya çalışacağız. Sonuç olarak çalışmamızın amacı olan "zati şuur" kavramının çağdaş zihin felsefesindeki yerine dair görüşlerimizi açıklayacağız.

İbn Sina'nın aynı eserlerde bahsettiği bir diğer kavram olan "şuur bi's-şuur" kavramını ise çalışmamızın sınırlılıkları gereği incelemeyeceğiz. Aynı şekilde nefis konusunda bireyselleşme ve nefis-beden arasındaki ilişki meselelerinde de sözü çok uzatmadan gerekli açıklamaları yapmakla yetineceğiz.

İbn Sina'nın Nefis Teorisi

İbn Sina nefis hakkındaki incelemesinde, öncelikle cisimlere yönelmekte ve bazı cisimlerde bulunan duyumsama ve hareket etme gibi fillerin kaynağını araştırmaktadır. Bu fiillerin kaynağının cisimlerin zatlari olamayacağını - çünkü her cisimde bu filler bulunmamakta - ancak başka bir ilke olabileceğini ve bu ilkenin de nefis olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra nefis denilen bu ilkeye, kendisiyle türün yetkinleşmesinden ötürü yetkinlik (kemal) denilmesinin daha uygun olduğunu tespit etmektedir. Bu noktada da iki tür yetkinlik karşımıza çıkmaktadır. "İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu şeydir. İkinci

yetkinlik ise bir şeyin türünün varlığını takip eden fiilleridir.” İbn Sina nefsin, “doğal cismin ilk yetkinliği” olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle nefis her cismin de yetkinliği değildir. Mesela sınavi cisimlerin – masa, sandalye gibi – yetkinliği değildir. Tabii cismin yetkinliğidir ama her tabii cismin yetkinliği de değildir. Mesela ateş, toprak ve havanın yetkinliği değildir. Son tahlilde nefis, ilki beslenme ve büyüme olan hayat fiillerine sahip tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.¹

İbn Sina nefsin tanımına ulaştıktan sonra nefsin gayr-i cismani olduğuna dair “ben” ve “uçan adam” delilleri başta olmak üzere bazı deliller öne sürmektedir.² Bu delillerden uçan adam metaforunu İbn Sina, *Kitabü’s-Şifa: Nefs ve el-İşarat ve’t-Tenbihat* eserlerinde zikretmektedir. Bu düşünce deneyinde, zatımızın sağlıklı bir şekilde yaratıldığını, organlarımızın birbirine temas etmediğini ve hatta hava ile de temas etmediğini ve boşlukta asılı durduğumuzu vehmedersek, bu durumda kendi varlığımız dışında hiçbir şeyin varlığından haberdar olmayız. Kendi varlığımıza (nefsimize) bu şekilde aracısız, organsız ulaşmamız onun gayr-i cismani olduğunu göstermektedir. Bedenimiz ve organlarımız ise elbiselerimiz gibidir. Sürekli onlarla birlikte olduğumuz için parçamız olduklarını zannederiz. Ancak onlardan bu düşünce deneyinde olduğu gibi sıyrıldığımız an nefsimizin, kendimizin farkına varırız.³

Ben dediğim nefsin, bütün bir beden değil de bir organ veya birkaç organın toplamı olma ihtimali üzerine düşündüğümüzde ise ben o organ veya organlar ile ben olduğumun bilincine ulaşıyorsam, ulaştığım benlik bilinci ile o organ veya organların aynı olması gerekir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü ben organlarımızın var olduğuna duyularım ile ulaşıyorum. Bu organları kendimi bildiğimden dolayı biliyor değilim. Dolayısıyla nefis cisim olmadığı gibi cismin bir organı da değildir.⁴ İbn Sina nefsin cisim olmadığına ve cevher olduğuna dair başka deliller de öne sürmektedir. Bu delilleri “*Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna Dair On Delil*” adlı risalesinde görmekteyiz.⁵

İbn Sina’nın nefis teorisinde üzerinde durmamız gereken bir başka konu da bitkisel, hayvani ve insani nefstir. Bitkisel (nebatî) nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç kuvveti vardır. Hayvani nefsin hareket ettirici ve idrak

¹ İbn Sina, *Kitabü’s-Şifa: Nefs*, 58-68.

² Altıntaş, *İbn Sina Metafizikçi*, 125.

³ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, 107.

⁴ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 296-97. Mahmut Kaya’nın İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri eserindeki tercüme bize daha anlaşılır geldiği için onu atıf gösterdik. Metnin aslı İbn Sina’nın *Kitabü’s-Şifa: Nefs* adlı eserinin 446. sayfasının 352. pasajında bulunmaktadır.

⁵ İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*.

edici olmak üzere iki kuvveti vardır. İnsani nefsin ise düşünceye dayalı bir seçim ve çıkarımla eylemde bulunması ve tümelleri akletmesi şeklinde özetleyebileceğimiz iki kuvveti vardır.⁶ Hayvani nefis kendisinden önceki nebati nefsin kuvvetlerine sahiptir. İnsani nefis ise nebati ve hayvani nefsin kuvvetlerine de sahiptir. Bu kuvvetlerin açıklamalarına konumuzun sınırlılıkları gereği girmeyeceğiz. Biz burada insani nefsin diğer nefslerden farkı üzerinde duracağız.

İdrak ve soyutlama aşamalarına baktığımızda beş dış duyu ile elde edilen bilgiler maddi yönlerinden sırasıyla ortak duyu, mütehayyile ve vehimde soyutlanmaktadır. Dış duyulardan elde edilen algılar ortak duyuda bir araya getirilir. Bu sayede algılanan nesnenin hem rengi hem kokusu hem de boyutu beraber algılanır. Daha sonra mütehayyile aşamasına geçilir. Burada soyutlama daha kuvvetlidir. Suret maddesinden tam olarak soyutlanır ama maddi eklentilerden soyutlanamaz. Örneğin bir insanı gördüğümüzde dış duyularımız algılarımızı ortak duyuya gönderir. Ortak duyuda gördüğümüz insana dair bilgiler bir araya getirilir. Mütehayyile aşamasında artık o insanı görmesek bile tahayyül edebiliriz. Vehim aşamasında ise soyutlama daha üst düzeydedir. Artık o insanda, zatında maddi olmayan tikel bazı anlamlara ulaşırız. Bu anlamlar iyi, güzel, kötü, uyumlu, tehlikeli gibi maddi olmayan ama maddi olmanın kendilerine ilişebildiği şeylerdir. Vehim aşamasında bu anlamlara ulaşılır. Ancak yine de tam manada suret maddeden soyutlanamamıştır. Çünkü vehim bu anlamları tikel olarak tek tek maddede idrak edebilmektedir. Bu aşamaya kadar tam bir soyutlamaya ulaşamamaktadır. İnsani nefsin hayvani nefsten farklılaştığı kısım ise bundan sonra gelen ve suretin maddeden tam olarak soyutlandığı aşama olan akli idrak aşamasıdır. İnsan bu yetisi sayesinde suretleri maddelerinden tam olarak soyutlayabilmekte ve tümel anlamlara ulaşabilmektedir.⁷

İnsanda bulunan bu akli kuvvet bedeni bir organa da muhtaç değildir. Şayet böyle olsaydı, akli kuvvet organı ile akletme fiilini gerçekleştirseydi ne zatını ne organını ne de aklettiğini akledebilirdi. Oysa durum bunun tersinedir. "Akli kuvvet zatını, organı olarak isimlendirilen organını ve aklettiğini aracısız olarak, bizatihi akleder."⁸ Diğer duyular ise kendilerine gelen veriyi algılarlar, zatlarını, organlarını ve algıladıklarını algılamazlar.

İnsani nefsteki akli kuvvenin bir diğer üstün özelliği ise organlarımızdaki duyuların sürekli çalışmaları sonucunda yorulmalarıdır. Bu sürekli çalışma neticesinde yorulan duyuların mizaçları bozular. Örneğin yoğun bir ışığa

⁶ İbn Sina, *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*, 32.

⁷ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, 132-34; İbn, *En-Necat Felsefenin Temelleri*, 156-57.

⁸ İbn Sina, *En-Necat Felsefenin Temelleri*, 165.

baktıktan sonra daha zayıf bir ışığı algılamakta zorlanırsınız. Ancak akli güçte durum bunun tam tersinedir. Akli gücün sürekli çalışması ve daha zorlu şeyleri akletmesi daha kolay şeyleri kabul etmesini kolaylaştırır. Aynı şekilde belirli bir yaştan sonra - kırk yaş civarı - beden bütünü parçaları zayıflarken akli güç çoğu konuda güçlenir.⁹ Bu özellikler insani nefste bulunan akli gücün bedensel olmadığını, gayr-i cismani olduğunu göstermekle birlikte, insani nefsin diğer nefslere üstün olan tarafına da işaret etmektedir.

Nefsin Yaratılması, Bireyselleşmesi ve Nefs Beden İlişkisi

İbn Sina nefslerin bedenle birlikte yaratıldıklarını düşünmektedir. Bu fikrini kanıtlamak için de nefslerin bedenden önce tek bir zat olarak veya birden çok zatlar olarak bulunmalarının mümkün olmadığını açıklamaktadır. Buna göre bedenden önce nefis soyut bir mahiyettir. Bu durumda nefslerin sayıca farklılaşması mümkün değildir. Çünkü mahiyet zati bir farklılığı kabul etmez. Nefslerin bedenden önce sayı olarak tek bir zat olması da mümkün değildir. Çünkü iki beden var olduğunda iki de nefis var olur. Bu durumda tek bir zat olan nefis ya iki nefse bölünmüştür ya da tek zat olan nefis iki bedende de bulunmaktadır. Bu iki durumda geçersizdir. Çünkü nefis soyut bir cevherdir, onun büyüklüğü ve hacmi yoktur. Böyle bir şeyin bölünmesi ise mümkün değildir. İkinci durumda ise bir nefsin birçok bedende bulunması tenasüh olduğundan bu zaten geçersizdir. Bu durumda nefsler bedenlerle birlikte yaratılmaktadır.¹⁰

Görüldüğü üzere İbn Sina nefslerin bedenden önce var olmadıklarını bu şekilde delillendirmektedir. Nefslerin bedenlerle nasıl var olduklarına gelince, İbn Sina nefis için uygun bir beden her meydana geldiğinde nefsin de meydana geleceğini düşünmektedir.

Ona göre unsurların karışımı neticesinde mizacın itidal düzeye gelmesi ile bitki oluşur. Ayrık ilkeler bu bitki bedeninin hazır olması - yani itidal düzeyde bir mizaca sahip olması - neticesinde bitkisel nefsi ona feyez ederler. Daha sonra mizacın itidal düzeyi daha da artınca kendini hayvani nefsi almaya hazırlar ve ayrık ilkeler de hayvani nefsi ona feyz ederler. Bu şekilde beden nefsi almaya hazır hale gelmesiyle ona uygun nefis var edilir.¹¹ Bu beden ve nefsin meydana gelmesi ile nefste bedeni kullanmaya, onda tasarrufta bulunmaya, onu korumaya ve ona özgü olmaya dair bir yönelim bulunur. Bu yönelimden İbn Sina hey'et

⁹ İbn Sina, *Kitabü's-Şifa: Nefs*, 382; İbn, *En-Necat Felsefenin Temelleri*, 166-67.

¹⁰ İbn Sina, *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*, 100-102; Şahin, "İbn Sina'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi", 32-33.

¹¹ İbn Sina, *En-Necat Felsefenin Temelleri*, 145.

olarak da bahsetmektedir. Nefs ile beden arasındaki bu yönelim ve ikisinin de hâdis olması ikisi arasındaki ilişkiye de işaretir.¹²

Nefslerin bireyselleşmesine geldiğimizde ise İbn Sina bireyselliği sağlayan beş etkenden söz etmektedir. Bunların ilki, Galenci mizaç teorisine dayanan bedensel mizacın denge durumudur. Bu mizaç nefiste meydana gelen duygusal hallere neden olur. Kişinin sert veya yumuşak bir duygusal yapıya sahip olması gibi. İkincisi insanların akıllarını geliştirme düzeyleridir. Üçüncüsü her insanın kendine özel benlik bilincidir. Dördüncüsü insanların ahlaki özellikleridir. Beşinci olarak da İbn Sina farkında olamayacağımız etkenler olabileceğini ifade etmektedir.¹³ Tüm bu özellikler nefslerin bireyselleşmesini sağlayan etkilerdir. Görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre nefsler bedenden önce mevcut değildir. Bedenlerin var olması ile nefsler de var olmaktadır. Aynı zamanda nefslerin bireyselleşmeleri de bedenlerde gerçekleşmektedir.

Nefs – beden ilişkisi konusunda ise İbn Sina uzun araştırmalar neticesinde bir sonuca ulaşmaktadır. Bu araştırmalarda nefis ile beden arasında varlıkta sonra gelenin ilgisi, varlıkta önce gelenin ilgisi ve varlıkta kendisine denk olanın ilgisi şeklinde üç farklı ilgi türü üzerinde durmaktadır. İbn Sina birinci ilgi türü olan varlıkta nefsin bedenden sonra yani beden sebebiyle vücut bulmasını, ikinci ilgi türü olan varlıkta nefsin bedenden önce olması yani nefsin bedeninin vücut sebebi olmasını ve üçüncü ilgi türü olan nefis ve bedeninin varlıkta denk olmaları yani ikisinin tek cevher olması ihtimallerini muhal görmektedir. Ardından da nefis ile beden arasındaki alakanın nefsin bedenle meşgul olması şeklinde olduğunu ifade etmektedir. “Bu durumda da nefis bedeninin şuurunda olur, beden de bu nefsten etkilenir.”¹⁴

İbn Sina'nın nefis teorisinden konumuz açısından önemli bazı hususları zikrettik. Uçan adam metaforunda ben zamirinin nefis olması, insani nefsin (nefs-i natıka) diğer nefslerden üstün olması ve gayr-i cismani olması, nefslerin bedenlerde bireyselleşmeleri ve nefis ile beden arasındaki ilişki çalışmamızın devamında işleyeceğimiz konu için bir zemin oluşturmaktadır. Çünkü çalışmamızın devamında zikredeceğimiz zat-i şuur ve diğer hususlar şu ana kadar bahsettiğimiz insani nefste gerçekleşmektedir.

¹² İbn Sina, 170.

¹³ Taş, “Farabi ve İbn Sina'da Bireyselleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi”, 158.

¹⁴ İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, 398-408.

İbn Sina'da Zati Şuur

İbn Sina'nın "zati şuur" kavramı hakkındaki görüşlerini *et-Talikat* ve *el-Mübahasat* adlı eserlerinde görmekteyiz. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde iki eseri temele almakla birlikte "zati şuur" kavramı ile ilişkili olan uçan adam düşünce deneyini de dikkate aldık. İbn Sina "zati şuur" kavramının kişinin kendine dair aracı ve sürekli olan bir bilinç/şuur durumu olduğunu ifade etmektedir. Hatta benliğin meydana gelmesi ile beraber benliğe dair bilincin de ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁵ İbn Sina burada "zati şuur" un aracı ve sürekli olduğunu dile getirmektedir. Bu durum şu anlamlara gelmektedir: "Zati şuur" a bir alet vasıtası ile ulaşılmamaktadır. "Çünkü insani nefis soyut şeyleri bir alet ile değil, kendi zati ile idrak eder. Tikel ve somut varlıkları ise bir alet/aracı ile idrak eder."¹⁶ "Zati şuur" da zatin zata dair bir bilinci olduğu için soyuttur ve bir alete ihtiyaç duymamaktadır. "Zati şuur" süreklidir, çünkü benlik meydana geldiğinden beri insani nefis zatin bilincindedir. Aynı zamanda insan uykusunda da zatin bilincindedir. Uyanık insan nasıl duyularından elde ettiği suretler üzerinde tasarrufta bulunabiliyorsa uykudaki insan da hayalindeki suretler üzerinde tasarrufta bulunabilmektedir. Yani uyuyan insan da uyanık insan gibi zatin şuurundadır. Eğer uyandıığında ona uykudayken yaptığı bu tasarruflar hatırlatılsa kendi varlığının şuurunda olduğunu hatırlar. Ancak hatırlayamasa bile bu o kişinin kendi varlığının şuurunda olmadığı anlamına gelmez. Çünkü zatin şuurunda olmak ile zatin şuurunda olduğunu hatırlamak farklı şeylerdir.¹⁷

İbn Sina "zati şuur" a kişinin kendi fiilinden istidlal ile de ulaşamayacağını ifade etmektedir. Zira herhangi bir fiilimizi ele aldığımızda, fail olarak kendimizi fiilimizin bir parçası olarak buluruz. Eğer fiili benim bir fiilim olarak ispat edersem, bu durumda kendi zatımı değil fiilin bir parçası olarak kendimi ispat etmiş olurum. Dolayısıyla kendi zatım fiilimden önce zaten ispat edilmiştir. Burada sadece fiilimle beraber olması bakımından ispat edilmiştir.¹⁸

İbn Sina aracı ve sürekli ve bilfiil olan "zati şuur" dan başka bir de bilkuvve olan ve sürekli olmayıp zaman zaman gerçekleşen "şuur bi's-şuur" dan bahsetmektedir. "Şuur bi's-şuur"un (benlik bilincinin bilinci) diğer bir farkı ise "zati şuur" nefse aitken, "şuur bi's-şuur" akla aittir. Bu da demek oluyor ki benlik bilincinin bilincinde olmak aklın bir fiilidir ve düşünme ile ortaya çıkmaktadır.

¹⁵ İbn Sina, *Et-Ta'likat Felsefi Bilimsel Fragmanlar I*, 151.

¹⁶ İbn Sina, 152-53.

¹⁷ Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 58.

¹⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, 108; İbn, *El-Mübahasat*, 85.

Bu kavram çalışmamızın kapsamı dışında kaldığı için bu kadar açıklama ile yetineceğiz.

“Zati şuur” kavramının uçan adam düşünce deneyi ile de ilişkili olduğunu ifade etmiştik. Bu ilişki üzerinde durmamız gerekirse uçan adam deneyinde İbn Sina'nın sonuç olarak varlığına ulaştığı şey nedir? Tüm duyularından soyutlanmış ve organları da birbirine temas etmeyen uçan adam, hiçbir şeyi algılamasa yani hiçbir bilgiye ulaşamasa bile kendi varlığının bilincine ulaşmaktaydı. Bu ulaştığı şey “zati şuur” muydu? Yoksa nefsin mahiyeti miydi? Çağdaş düşünürlerden Dag Nikolaus Hasse, İbn Sina'nın uçan adam düşünce deneyinde nefsin mahiyetini kastettiğini ancak bununla birlikte benliği de tamamen dışarda bırakmadığını düşünmektedir. Jari Kaukai ise uçan adam düşünce deneyinde “zati şuur” un temel bir noktada olduğunu düşünmektedir.¹⁹

Bu iki görüş, “zati şuur” ve uçan adam deneyi üzerine düşündüğümüzde, ben ve benlik dediğimiz şeyin bedenden ayrı, gayr-i cismani bir varlık olduğunu görmekteyiz. Yani ben dediğimiz şey esasında nefsimizdir. Benliğimize ilişkin şuurumuz da nefsimize ilişkin bir şuurdur. Sonuç olarak uçan adam deneyinde de nefsin mahiyetine ulaşmak demek benliğin mahiyetine/özüne ulaşmak demektir. Ancak bu noktada nefsin mahiyeti ile “zati şuur” un tam olarak aynı şeyler olmadığını, “zati şuur” kavramının nefsin mahiyetinden farklı olarak bedenlerde gerçekleşen bireyselliği de barındırdığını düşünmekteyiz.

İbn Sina'nın “zati şuur” kavramı ve bu kavram hakkındaki meseleleri açıkladıktan sonra zihin felsefesinde “zati şuur” kavramının neye karşılık gelebileceği üzerinde duralım.

Öncelikle David Hume'un benliğe dair görüşleri ile başlamak uygun olacaktır. Hume, ben dediğimiz şeyin algı parçalarından, demetlerinden ibaret olduğunu ve zihinsel alanda bu algı parçaları ile geçmiş algı parçalarının anılarından başka bir şey bulunmadığını ifade etmektedir. Benlik diye düşündüğümüz şey ise bu algı parçalarının art arda gelmesidir.²⁰ Hume'un benliğe dair düşüncelerine karşı İbn Sina'nın “zati şuur” un benlik ile birlikte yani ben var olduğundan beri “zati şuur” un var olduğunu ve aynı zamanda uyuyanda ve sarhoşta da “zati şuur” un mevcut olduğunu ifade ettiğini akla getirebiliriz. Yani bir insan her durumda benliğinin şuurundadır. Hume'un dediği gibi benlik diye düşündüğümüz şey algı parçalarının art arda gelmesi ise yani zihinsel faaliyetlerden ibaretse birçok durumda – örneğin uykuda – benliğin mevcut olmadığından bahsetmemiz gerekir. Ancak durum bunun tersinedir.

¹⁹ Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru”, 10-13.

²⁰ Arıcı, “Zihinsel Alanda ‘Ben Hissi’ Neye Karşılık Gelir?”, 66; Çiftçi, “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Benliği Nasıl Ele Almalıyız?”, 142.

Başka bir açıdan algı demetlerinden bahsetmek demek bu algıların düzensiz bir şekilde dağılıp gitmediği bir arada bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu da algıları bir arada tutan bir şeyin olduğuna işaret eder.²¹ Tıpkı İbn Sina'nın nefis teorisinde bahsettiği organları bir arada tutup onların dağılmasını engelleyen bir nefsin olduğu gibi. Benlik dediğimiz şey de nefsin organları bir arada tuttuğu gibi bu algı demetlerini bir arada tutmaktadır.

Zihin felsefesi çalışmalarına baktığımızda William James'in şu sözü İbn Sina'nın "zati şuur" görüşleri ile uyusmaktadır: "Ne düşünüyor olursam olayım, her zaman aynı zamanda kendimin, kişisel varlığımın az ya da çok farkındayım."²² Bu ifade İbn Sina'nın "zati şuur" için ifade ettiği süreklilik özelliği ile aynı anlama gelmektedir. Daha önce yukarıda bahsettiğimiz üzere fiilimi ele aldığımızda, fail olarak kendimi fiilimin bir parçası olarak bulurum. Ancak fiilimden önce kendimin bilincindeyimdir. İbn Sina'nın bu açıklaması benliğe fiil ile ulaşamayacağı zira fiilden önce benliğin bilincinde olunacağına dair bir açıklamadır. Ancak William James'in sözü ve "zati şuur" un sürekliliği ile birlikte düşündüğümüzde her zaman benliğimizin bilincinde olduğumuzu da göstermektedir. Bilincin bu sürekliliğini günlük hayatımızdan da örneklendirebiliriz. Mesela kitap okurken ertesi gün arkadaşlarımızla gideceğimiz pikniği, piknik yerine giden yollar arasında hangisinin en yakın ve mantıklı olduğunu düşünebilir ve böylelikle kitabı okurken farklı düşüncelere dalabiliriz. Sonra kitaptan uzaklaştığımızı fark edip ertesi güne dair düşünceleri bir anda dağıtıp tekrar kitaba yoğunlaşırız. Burada kitabı okurken de ertesi güne dair planlar yaparken de hatta kitaptan uzaklaştığımızı fark edip tekrar kitaba yoğunlaşırken de kendimizin bilincindeyizdir. İşte İbn Sina'nın da William James'in de üzerinde durduğu nokta burasıdır.

Öz bilinç üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda ise yaratık öz bilinci ve durum öz bilinci şeklinde iki farklı öz bilinç durumu ile karşılaşmaktayız. İkisi arasındaki farkı şu şekilde açıklayabiliriz: Yaratık öz bilinci, benim kendimin bilincinde olmamdır. Durum öz bilinci ise "benim düşüncem p bilinçlidir" dememizde olduğu gibi bilinçli bir düşünme faaliyetini kasteder. Yani düşüncemin öz bilinçli olması, düşüncemin kendinin bilincinde olmasını gerektirmez, çünkü bir benliği yoktur. "O halde sahip olduğum özelliğe yaratık öz bilinci ve düşüncemin sahip olduğu özelliğe durum öz bilinci diyebiliriz."²³ Yapılan bu ayırmda durum öz bilinci, kurduğum düşüncenin bilinçli bir şekilde

²¹ Arıcı, "Zihinsel Alanda 'Ben Hissi' Neye Karşılık Gelir?", 67.

²² Kriegel, "Self-Consciousness".

²³ Kriegel.

kurulduğuna işaret etmesinden ötürü, İbn Sina'nın "zati şuur" kavramından farklıdır.

Bir başka husus ise "zati şuur" kavramı ile varlığımız arasındaki ilişkiye dairdir. İbn Sina *et-Ta'likat* eserinde "zatomıza dair bilincimiz, varlığımızın ta kendisidir" demektedir. Bu ifadeyi açacak olursak, nefslerin bireyselleşmesi kısmında bireyselleşmeyi sağlayan faktörlerden "her insanın kendine özel benlik bilincini" tekrar hatırlamakta fayda vardır. İbn Sina'nın *Ta'likat*'ta kullandığı bu ifade de her insanın nefsinin bireyselleşmesi ile beraber "zati şuur" unun da kendine özel ve benzersiz olduğu anlamına gelmektedir. "Zati şuur" un bu özellikleri çağdaş zihin felsefesinde "birinci şahıs" bilincin öznel karakteri ile bir benzerlik arz etmektedir. Thomas Nagel "*Bir Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?*"²⁴ makalesinde de bilincin bu özelliği üzerinde durmakta ve başkaları tarafından kavranılamayacağını ifade etmektedir.²⁵

Bilincin sahip olduğu bu özelliğe John Searle'de işaret etmektedir. Searle, ağrı hissinin her insanda aynı olmadığını ve şuan için ağrı hissetmeyen bir kişinin ağrı hisseden kişinin yaşadığı tecrübeyi anlayamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ağrının varlığının birinci şahıs varlığı olduğunu söylemektedir. Bu örnekten sonra da bilincin özelliğine dair şu sözleri sarf etmektedir: "Her bilinç durumu daima birisinin bilinç durumudur. Ve tıpkı benim kendi bilinç durumlarımla, diğer insanların bilinç durumları ile olan ilişkiler gibi olmayan, özel bir ilişkim olduğu gibi, diğer insanların da kendi bilinç durumları ile benim onların bilinç durumları ile olan ilişkim gibi olmayan, bir ilişkisi vardır."²⁶ Searle'ün ifadelerini açmak gerekirse bir kişinin yaşadığı bilinç durumu kendine özeldir ve diğer insanlar o kişinin yaşadığı bilinç durumunu tıpkı o kişi gibi yaşayamazlar. Dolayısıyla her insanın benlik bilinci de kendine hastır ve diğer insanların benlik bilincine benzememektedir.

Çağdaş zihin felsefesinde *ön düşünümsel öz bilinç* olarak adlandırılan bilinç türü de İbn Sina'nın "zati şuur" kavramı ile benzerlikler içermektedir. Bu ön düşünümsel öz bilinç, yansıtıcı öz bilinçten önce sahip olduğumuz bir öz bilinçtir. Yansıtıcı öz bilinç, örneğin ayağımda hissettiğim acıyı başkasına anlatmak istediğimde o acıdan biraz uzaklaşarak bir bakış açısına sahip olmamdır. Yani yansıtıcı öz bilinç ikinci dereceden bir öz bilinçtir. Ön düşünümsel öz bilinç ise herhangi bir yansıtma yapmadan önce sahip olduğumuz farkındalıktır.²⁷ "Bu görüşe göre, tüm bilinçli deneyimler, benliği bir farkındalık

²⁴ Nagel, *Zihin ve Evren Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlıştır*, 145-65.

²⁵ Fatoorchi, "İnsani Benlik-Bilinci Üzerine İbn Sina'nın Görüşleri", 28.

²⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 127.

²⁷ Gallagher ve Dan, "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness."

nesnesi olarak açıkça temsil etmeksizin, öznesi olarak kendinin örtük bir farkındalığını içerir.”²⁸ Bu ön düşünümsel öz bilinç temel bir öz bilinç şeklidir. Üst bilinç aşamaları için bir zemin oluşturmaktadır ve bu açıdan sürekli bir öz bilinçtir. Bu anlamda İbn Sina'nın “zati şuur” kavramı ile benzerlik arz etmektedir. Çünkü “zati şuur” kavramı da aracısız ve sürekli bir öz bilinci ifade etmesinden ötürü temel bir öz bilinç şekli olarak durmaktadır. İbn Sina'nın kişinin uykusunda dahi zatının bilincinde olduğunu ifade etmesi ve verdiğimiz örnekte kitap okurken farklı düşüncelere daldığımızda bu bilinç durumunun devam ediyor olması yani süreklilik arz etmesi düşüncemizi desteklemektedir. Ayrıca İbn Sina'nın “zati şuur” dan sonra sürekli olmayıp zaman zaman gerçekleşen ve aklın bir fiili olarak düşünme ile ortaya çıkan “şuur bi's-şuur” kavramından bahsetmesi, ikisi arasında bir derecelik olduğunu ve “zati şuur” un temel bir öz bilinç olup şuur “bi's-şuurun” ise üst bilinç aşaması olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

İbn Sina'nın nefsin varlığı, bireyselleşmesi ve beden ile ilişkisi hakkındaki görüşlerini çalışmamızın ilk bölümlerinde ele aldık. “Zati şuur” kavramına geçmeden önce bu konulardan bahsetmemizin sebebi “zati şuur” kavramını daha iyi anlamak ve bir alt zemin oluşturmaktır. Çünkü “zati şuur” derken kastedilen benliğin, nefis ile doğrudan bir ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkiyi uçan adam düşünce deneyinde görmekteyiz. Bu alt zemini oluşturduktan sonra İbn Sina'nın “zati şuur” kavramı hakkındaki görüşlerini ele aldık. Ardından “zati şuur” kavramının çağdaş zihin felsefesindeki kavramlar ile irtibatına değindik.

Genel olarak baktığımızda İbn Sina'ya göre, ben veya benlik dediğimizde işaret ettiğimiz şey beden değil nefstir. Bedenin meydana gelmesi ile birlikte nefis de var olmaktadır. Bedenin meydana gelişinden kasıt ise unsurların birleşimi ile dengeli bir mizacın oluşmasıdır. Dengeli mizaç oluştuğunda beden kendisi için olan nefsi almaya hazır hale gelmiş olur ve o beden için bir nefis sudur edilir. Nefis ile bedenin var oluşundaki bu yakınlık ikisi arasında bir ilişki olabileceğini akla getirir. Bu sebeple İbn Sina nefis ile beden arasında ilişki olamayacağını çalışmamızda ifade ettiğimiz üzere göstermektedir. Nefis ile beden arasında ancak nefsin beden üzerinde tasarrufta bulunması ve onu yönetmesi açısından bir alaka söz konusudur. Nefsin bireyselleşmesine geldiğimizde ise İbn Sina'ya göre bu ancak bedende gerçekleşmektedir. “Zati şuur” un kişiye özel olması da bu bireyselleşmeyi sağlayan unsurlardan biridir. Yani benim kendime dair

²⁸ Smith, “Self-Consciousness”.

bilincim kendime özeldir ve bu deneyimimi başkaları ile paylaşamam, aynı şekilde başkasının kendine dair bilinci de yine ona özeldir ve benim ile bu deneyimini paylaşamaz. Bireyselleşmeyi sağlayan diğer unsurları ise yukarıda zikretmiştik. İbn Sina'nın nefslerin bireyselleşmesi konusundaki görüşlerinde, bu bireyselliğin bedendeyken kazanılmasından ötürü ölümden sonra nefisle birlikte bireyselliğin nasıl devam edeceği ise önemli bir problemidir. Ancak çalışmamızın sınırlılıkları gereği bu meseleye girmeden sadece değinmeyi tercih ettik.

Bu bağlamda İbn Sina'nın "zati şuur" kavramına baktığımızda, "zati şuur" un bilfiil gerçekleştiğini, aracısız olduğunu ve süreklilik arz ettiğini görmekteyiz. Bu da demek oluyor ki her an kendimizin bilincindeyiz. Öyle ki İbn Sina uyuyanın da sarhoşun da kendinin bilincinde olduğunu söylemektedir.²⁹ Başka bir açıdan baktığımızda da insani nefis kendini bilmeden diğer bilgilere de ulaşamamaktadır. Çünkü kendimize dair bilincimiz evveliyat/apriori türünden bir bilgidir.³⁰ Fiilimin faili olmam ve benliğimin fiilimden önce geldiğine dair İbn Sina'nın açıklamalarını hatırlayalım. Öncelikle bir zat olmalı ki o zatın fiilinden veya o zatın bilmesinden bahsedebilelim.

Son olarak İbn Sina'nın "zati şuur" kavramının tam anlamıyla bir benlik bilinci/öz bilinç olduğu tartışmaya açıktır. Zira kanaatimizce "zati şuur" kavramı çağdaş zihin felsefesindeki ön düşünümsel öz bilinç kavramına daha yakın bir anlam barındırmaktadır. Çünkü "zati şuur" kavramı da ön düşünümsel öz bilinçte olduğu gibi süreklilik arz eden temel bir öz bilinç durumudur. Aynı zamanda İbn Sina'nın "zati şuur" un öznelliğine dair düşünceleri de Thomas Nagel ve John Searle'ün bilincin öznelliğine dair açıklamaları ile örtüşmektedir. İbn Sina'nın bahsettiği bir diğer kavram olan "şuur bi's-şuur" un ise sürekli olmayıp zaman zaman düşünme ile gerçekleşen üst bir bilinç durumu olması da düşüncemizi desteklemektedir.

²⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, 108.

³⁰ İbn Sina, *Et-Ta'likat Felsefi Bilimsel Fragmanlar I*, 152.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Arıcı, Murat. "Zihinsel Alanda 'Ben Hissi' Neye Karşılık Gelir?" *Dört Öge*, sy 7 (01 Haziran 2015): 65-76.
- Çiftçi, Volkan. "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme: Benliği Nasıl Ele Almalıyız?" *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 5, sy 2 (2022): 137-52. <https://doi.org/10.51404/metazihin.1187382><https://doi.org/10.51404/metazihin.1187382>.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Fatoorchi, Pirooz. "İnsani Benlik-Bilinci Üzerine İbn Sina'nın Görüşleri". İçinde *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, editör Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, 2:22-29. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2009.
- Gallagher, Shaun, ve Zahavi Dan. "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>.
- İbn, Sina. *El-Mübahasat*. Çeviren Muhsin Bidarfer. Tahran, 1974.
- . *En-Necat Felsefenin Temelleri*. Çeviren Kübra Şenel. 1. bs. İstanbul: Kabalcı, 2013.
- . *Et-Ta'likat Felsefi Bilimsel Fragmanlar I*. Çeviren İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis, 2019.
- . *İşaretler ve Tenbihler*. Çeviren Muhiddin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2022.
- . *Kitabü's-Şifa: Nefs*. Çeviren Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- . *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Çeviren Fatih Toktaş. Ankara: Diyanet Vakfı, 2023.
- . *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*. Çeviren Ömer Ali Yildirim. İstanbul: Litera, 2020.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2020.

- Kriegel, Uriah. "Self-Consciousness". İçinde *Internet Encyclopedia of Philosophy*, editör James Fieser ve Bradley Dowden, 2018. <https://iep.utm.edu/self-con/>.
- Nagel, Thomas. *Zihin ve Evren Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlıştır*. Çeviren Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: Jaguar, 2015.
- Searle, John. *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çeviren Muhiddin Macit. İstanbul: Litera, 2004.
- Smith, Joel. "Self-Consciousness". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>.
- Şahin, Eyüp. "İbn Sina'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi". İçinde *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, editör Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya, 2:31-41. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2009.
- Taş, Enes. "Farabi ve İbn Sina'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi". Doktora, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru". *Nazariyat* 6, sy 1 (2020): 1-38. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093>.

İnternet Kaynakları

- Gallagher, Shaun, ve Zahavi Dan. "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness." İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>. Erişim Tarihi: 10.06.2023.
- Kriegel, Uriah. "Self-Consciousness". İçinde *Internet Encyclopedia of Philosophy*, editör James Fieser ve Bradley Dowden, 2018. <https://iep.utm.edu/self-con/>. Erişim Tarihi: 10.06.2023.
- Smith, Joel. "Self-Consciousness". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/self-consciousness/>. Erişim Tarihi: 10.06.2023.

EĞİTİM VE ÖĞRENMENİN FİZYOLOJİK TEMELİ: NÖROPLASTİSİTE

Eda ÇOBAN KAPUOĞLU*

ÖZ

Son yıllarda, beyin ve sinir sistemi üzerine yapılan çalışmalar yeni sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu sonuçlardan en dikkat çekici olanı Nöroplastisitedir. Beyindeki değişim ve dönüşümü temsil eden nöroplastisite, insan beyninin sabit olmaktan ziyade değişken bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu durum beyinle ilişkili bilgilerimizin yeniden gözden geçirilmesine neden olmaktadır. Ancak bunun için yalnızca tıp değil, diğer çalışma alanlarının da söz sahibi olması gerekmektedir. Bunlardan ilki ve belki de en önemlisi ise eğitim alanıdır. Bu kapsamda eğitsel sinirbilim beyin ve eğitim ilişkisini inceleyen bir disiplindir.

İnsan değişim ve gelişimini eğitime borçludur. O, zihinsel ve fiziksel değişimin gerçekleşmesi için gerekli olan içerik, amaç ve süreci kapsamaktadır. Eğitim süreçlerinde söz edilen değişim veya gelişim olgusunun fizyolojik bağlamda nöroplastisiteye karşılık geldiğini öne sürülebilir. Bu makalenin amacı, eğitim ve öğrenmenin fizyolojik temel itibarıyla de betimlenmesi gerektiğini göstermek; eğitim olgusunu nöroplastisite olgusu/kavramı ile birlikte değerlendirmektir. Buradan hareketle de mevcut eğitim anlayışının gelişmesi ve genişlemesinin yollarını aramanın gerekliliğini vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: eğitim, öğrenme, eğitim felsefesi, nöroplastisite, nörobilim, nöroegitim, eğitim fizyolojisi.

PHYSIOLOGICAL BASIS OF EDUCATION AND LEARNING: NEUROPLASTICITY

ABSTRACT

In recent years, studies on the brain and nervous system have revealed new results. The most striking of these results is Neuroplasticity. Neuroplasticity, which represents change and transformation in the brain, shows that the human brain has a variable structure rather than a fixed one. This situation causes our brain-related knowledge to be reconsidered. However, for this, not only medicine, but also other fields of study should have a say. The first and perhaps the most important of these is the field of education. In this context, educational neuroscience is a discipline that examines the relationship between the brain and education.

Man owes his change and development to education. It encompasses the content, purpose and process necessary for mental and physical change to occur. It can be argued that the phenomenon of change or development mentioned in educational processes corresponds to Neuroplasticity in the physiological context. The purpose of this article is to show that education and learning should also be described on a physiological basis; to evaluate the educational phenomenon together with the neuroplasticity phenomenon/concept. From this point of view, it is to emphasize the necessity of looking for ways to develop and expand the current understanding of education.

Keywords: brain, neuroplasticity, education, neuroscience, philosophy of education, , neuro education, educational physiology.

* Dr., E-posta: ecoban11@posta.pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0728-5518

Makalenin geliş tarihi: 13.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 22.11.2023

Submission Date: 13 September 2023
Approval Date: 21 November 2023

Giriş

Eğitimden söz ederken aslında insanlık dünyasının en eski ve vazgeçilmez olgusunu ele almış olmaktadır. İnsan ve insanlık, değişim ve gelişimini eğitime borçludur. Önceki kuşaktan alınan bilgilerin ve becerilerin üzerine yeni kuşaklar yeni kazanımlar koymuşlar, bunlar da eğitim yoluyla daha sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Bu durum bize, tarihsel, toplumsal ve insani varoluşta gözlemlenen gelişim ve değişim de bu şekilde gerçekleştiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla eğitim hem devam etmekte olan bir süreci hem de bu süreç sonunda gerçekleşen olguyu anlatmaktadır. Bu, herkesin bildiği, bizim de içinde ve bir parçası olduğumuz tablodur. Bireyin eğitimi, muhtemelen doğumundan hemen sonra başlayıp ölümüne kadar devam eden bir süreç olarak da düşünülebilir. Bu süreç içinde birey, belirli dönemlerde hem bedensel hem de zihinsel olarak farklı donanımlar, beceriler veya özellikler kazanır.¹ Eğitimin insandaki birtakım niteliklerin değişmesi için insanın bilgi, beceri, anlayış, tavır, karakter gibi önemli sayılan kişilik nitelikleri yönünden değişmesini sağlamak amacıyla yürütülen düzenli bir etkileşim olduğunu savunan yorumlar da vardır.² O halde eğitimin, zihinsel ve fiziksel değişimin gerçekleşmesi için gerekli olan içerik, amaç ve süreci kapsadığı söylenebilir.

Genel bir kabul olarak eğitim, bireylerde belirli bir süre sonunda gerçekleşen değişim ve dönüşüm olarak değerlendirilir. Ancak eğitime ilişkin yapılan tanımlama veya betimlemelerde, öncelikli olarak dikkati çeken şey, eğitimin daha çok gözlenen yönünün söz konusu edilmiş olmasıdır. Örneğin bir değerlendirmeye göre eğitim, bireyin içinde yaşadığı toplumun değerleri başta olmak üzere yetenek, beceri, tutum ve olumlu kabul edilen tüm davranışların çok yönlü iyileştirilmesini ve geliştirilmesini kapsayan karmaşık bir süreçtir.³ Başka bir yoruma göre eğitim, birbiriyle iç içe olan iki temel süreci kapsamaktadır. Bunlar değişim ve gelişimdir. Eğitimin amacı da bireyin mevcut durumdan yeni bir duruma geçmesini, yani değişmesini sağlamaktır. Ardından gelişmesi beklenmektedir. Bu nedenle eğitim sürecindeki amaç bireyin bilgi ve davranışlarında değişiklik yapmaya çalışmaktır.⁴ Görüldüğü gibi eğitim araştırmaları ve tartışmaları büyük ölçüde, eğitimin dıştan tanıklık edilmesi mümkün yönünü kapsamaktadır. Oysa eğitimin bir süreç veya gözlenen bir davranış değişikliğinden ibaret olmadığı da düşünülebilir. Eğitimin zihindeki

¹Şafak Ural, *Bireyin Eğitimi ve Toplumun Eğitimi, Değerler ve Eğitim Arasındaki Mantıksal İlişki. Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: Kozan Ofset,1997, s.51.

² Cemal Yıldırım, *Eğitimde Ölçme Değerlendirme*, Ankara: ÖSYM Yayınları, 1983, s.25.

³ Selahattin Turan, *"Eğitim Felsefesi ve Çağdaş Eğitim Sistemleri"* Eğitim Sosyolojisi ve Felsefesi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2008, s.5

⁴ Firdevs Güneş, *"Eğitim ve Zihinsel Değişim"*. Bartın University Journal of Faculty of Education, 4/1, (2015), s.7 Erişim Tarihi: Ekim, 7, 2023.

temeli yanında, bizzat beyin fizyolojisindeki karşılığı da bilinmeyi beklemektedir. Dijital teknolojinin keşfedilmesiyle birlikte araştırma ve ölçüm araçlarının fevkalade mükemmelleşmesi beyin fizyolojisinin aydınlatılması yolunda önemli adımlar atılmasını sağlamış, özellikle bugün gelinen noktada, sinir sistemi ve beyin üzerine yapılan araştırmalar, eğitim olgusunun organizmadaki temellerini de açığa çıkarabilecek düzeye gelmiştir. Bu başarılar, eğitim konusunun kavranmasını, eğitim ve öğrenmenin gerçekleşmesine ilişkin kavrayışımızı daha ileri noktaya taşıyabilecek gibi görünmektedir.

Nöronların Keşfi ve Nörobilim

Beyin araştırmaları tıp tarihinde gördüğümüz kadarıyla çok eskiye dayanmasına ve çeşitli aşamalardan geçmesine rağmen bu alandaki asıl gelişme hem nöronların keşfedilmesi hem de nöronlar arası bağlantının çözümlenmesidir. Beyin üzerine yaptığı çalışmalarla nöronları mikroskopik ortamda ilk kez inceleyen Camillo Golgi olmuştur. Ancak Golgi her ne kadar modern anatomi çağını başlatmış olsa da bu metodun tanınmasını sağlayan tıpcı Ramon Kajal'dır. Çünkü Kajal, nörondan nörona sinyaller iletildiğini öne sürmüştü; mikroskopta gördüğü nöronların birbirinden ayrı olduğunu ve bir şekilde iletişim kurduğunu, birbirleri ile adeta konuştuklarını keşfetmiştir.⁵ Nöronların keşfedilmesinin beyin ve davranış hakkında birçok şeyin anlaşılmasına yönelik kapı araladığı söylenebilir.

Sinir sistemi bütün vücudu bir ağ gibi sarar. Bu sistemin en küçük yapı taşı, yani hücreleri nöronlardır. "Nöronlar, beyindeki bilgiyi almak, birleştirmek ve aktarmakla görevli olan sinir hücreleridir".⁶ Dolayısıyla beyin ile beden arasındaki tüm bağlantı; algılama ve eylemde bulunma gibi fiiller sinir sistemi yoluyla gerçekleşir. Bu sistemin işleyişinin temelini de nöronlar arasındaki bağlantı ve etkileşim oluşturur. Başka bir görüşe göre, nöronlar, dünya hakkında bilgi edinilmesini, gerçekleşen değişikliklere çabucak tepki verilmesini ve vücudun farklı bölümlerinin tek bir beden gibi çalışmasını sağlar. Buna ek olarak nöronlar, vücudun kumanda merkezi gibi çalışan beyinden gelen emirlerin gerekli yerlere iletilmesinden sorumludurlar. Bu haliyle nöronlar, vücutta bilgi taşıyan karayollarına benzetilebilir.⁷ Karayolu ağı ne kadar gelişmiş olursa taşımanın da o kadar hızlı ve yaygın olacağı fikri açıktır. Benzer şekilde

⁵ Simge Aykan Zergeroğlu, "Santiago Ramon y Cajal ve Nöron Doktrini", Turk J Neurol (2015): 21, 81-84, Erişim Tarihi: Ekim, 9, 2023.

⁶ John E. Dowling, *Beyni Anlamak*, çeviren. Filiz Bolat, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, s.21.

⁷ Gerald Schroeder, *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*. NewYork: Free Press. 2001, s.82.

nöronların miktarı ne kadar fazlaysa işleyişi ve işlevinin kapsamının da o kadar geniş olacağı düşünülebilir. “İnsan beyinde tam olarak kaç nöron olduğu bilinmemektedir. Fakat en iyi tahminler seksen milyar olduğunu ileri sürmektedir. Her bir nöron kendi yapısında mevcut olan dalları sayesinde birbiriyle temasa geçmektedir. Genellikle nöronlar diğer nöronlarla yüz ila on bin bağlantı kurar, hatta nöron türlerinden birisi yüz bin kadar bağlantı yapmaktadır.”⁸ Bir başka çalışmaya göre, insan beyindeki nöron sayısının yüz milyar olduğu tahmin edilmektedir.⁹ “İnsan beyni biyolojik sistemler arasındaki en karmaşık olgudur ve yaklaşık yüz milyar nörondan oluştuğu kabul edilmektedir.”¹⁰ Her ne kadar nöronlarla ilgili sayısal değerler konumuzu doğrudan ilgilendirmiyor gibi görünse de gerek bağlantı sayıları gerekse bağlantı kurabilecek nöron miktarı, beynin mevcut ve olası kapasitesi ve işleyişi bakımından bir fikir sunmaktadır. Nöronlar arasında henüz kurulmamış bağlantı gelecekte kurulduğunda bu, beynin işleyişinde bir ölçüde bir farklılaşma olabileceği anlamına gelir.

Nöronların keşfedilmesi ve onların işlevlerinin araştırılmasına yönelik yapılan çalışmalarla birlikte birçok disiplin de beynin işleyişi hakkındaki verileri kendi perspektiflerinden analiz etmişlerdir. Örneğin, beyinle ilintili olan zihin, duyu, algı, bellek, düşünce gibi kavramlar nöronlarla birlikte açıklanırken psikoloji bilimi de bütün bunları incelemeye başlamıştır. Dolayısıyla nöronlar ve beyin arasındaki ilişki keşfedilmeye devam ettikçe ortaya çıkan yeni olgular spesifik disiplinler tarafından analiz edilmiştir. Özellikle görüntüleme teknolojilerinde meydana gelen yeniliklerin de bu durumu destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Böylece öncelikle nörobilim, ardından nöro anatomi, nörofizyoloji, deneysel nörobilim, nöropsikoloji, nöro eğitim gibi farklı çalışma disiplinleri beynin içeriğini, işlevini ve işleyişini kendi perspektiflerinden yorumladıkları görülebilir.

Nörobilim en bilindik tanımıyla sinir sisteminin yapısını, gelişimini ve işleyişini inceleyen bir disiplindir.¹¹ Özellikle beynin işleyişi, akıl yürütme, duyu, bellek, karar verme gibi süreçlerin ardındaki sinirsel mekanizmaları açıklamaya

⁸ Dowling, *Beyni Anlamak*, 27.

⁹ Simo S. Oja, Pirjo Saransaari, *Neurons, Action Potentials and Synapses*, Physiology and Maintenance Neurophysiology, Plant Physiology and Synopsis, England: EOLSS Published, 2010, s.54

¹⁰ Joan Stiles, Terry L. Jernigan, *The basics of brain development*. Neuropsychol Rev. 2010; 20(4), 327-348. Erişim Tarihi: Kasım, 17, 2023.

¹¹ Nordqvist, C. (2014), “What is neuroscience?” Medical News Today, <http://www.medicalnewstoday.com/> Erişim Tarihi: Ekim, 08, 2023

çalışmaktadır.¹² Bir başka yoruma göre nörobilim, bireyin çevresiyle etkileşimi yoluyla beyinde gerçekleşen biyokimyasal süreçlerin nasıl işlediğini, beyin işleyiş ve yapısının anlaşılması yoluyla müdahale (intervention) programlarını nasıl maksimize edebileceğini araştırır.¹³ Sinir sistemi, bilinç, algı, hafıza ve öğrenmenin biyolojik temeli ile ilgili çalışmaların nörobilim kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Nörobilim, bilişsel davranış hakkındaki gözlemlerimizi bu tür davranışları destekleyen gerçek fiziksel süreçlerle ilişkilendirmektedir.¹⁴ Nörobilim bu manada hem beyin iç işleyişini hem de bu işleyişten meydana gelen fizyolojik durumları yorumlamaktadır. Örneğin, davranışların temelinde beyin ve sinir sisteminin var olduğu kabul edilir. Molekülden hücreye, hücreden sinir ağlarına, sinir ağlarından tüm beyne ve tüm beyinden davranışlara ve tersine davranışlardan moleküllere doğru izlenen yoldaki ilişkiler nörobilimin çatısı altındaki araştırmalara aittir. Burada özellikle nöroloji, yani tıp bilimi yetkindir. Örneğin, nörobilim çatısı altındaki kognitif nörobilim bu manada tıp ile birlikte çalışır. Kognitif nörobilim, sinir sisteminin, işleme sürecindeki durumu ile ilgilenmektedir. Ve insan vücudundaki elektriksel iletim ağı olan nöronların çevresel uyarıları nasıl algılayıp, anlamlandırıldığını sorgulamaktadır.¹⁵

Tüm bunların yanı sıra özellikle teknolojik gelişmelerle birlikte nörobilim, tıp ve nöroteknoloji sayesinde de birçok çalışma yapılmaktadır. "Beyin görüntüleme ile beyin çeşitli bölgelerinin özellikle hücresel ya da hücre altı düzlemlerdeki işleyiş ya da mekanizmaları arasında birtakım farklılıklarının ortaya çıkarılması ve bu durumun Transkraniyal Elektriksel Stimülasyon (TES), Transkraniyal Manyetik Stimülasyon (TMS) ve Derin Beyin Stimülasyonu (DMS) gibi bir takım sinirbilimsel uygulama ya da modalitelerle çeşitli nöromodülasyonlarının gerçekleştirilebilmesi de önemlidir."¹⁶

Nörobilim genellikle sinir sisteminin yapı ve işleyişini araştıran, tüm bu araştırmaları beyin görüntüleme teknikleriyle açıklayarak pek çok farklı disipline de veri sunan disiplinler arası bir bilim dalıdır.¹⁷ Tanımdan da

¹² Custodio, P. "Use of EEG as a Neuroscientific Approach to Advertising Research" Nature Reviews. Neuroscience, 11/4 284-292. Erişim Tarihi: Ekim, 9, 2023.

¹³ Selma Coecke, "Eğitimsel Nörobilim: Pedagoji İçin Çıkarımlar", içinde Eğitsel Sinirbilim, ed. Esra Keleş, Ankara: Nobel Akademi, 2022, 7.

¹⁴ Nezih Oktar, "Theory of neuroscience". Journal of Neurological Sciences (2006)154 Erişim Tarihi: Ağustos, 12, 2023.

¹⁵ Sirel Karakaş, Kognitif Nörobilimde Açıklamalar: Kuram ve Modeller, İstanbul: Nobel Tıp, 2010, s.5.

¹⁶ Sergio Canavero, Criminal minds: neuromodulation of the psychopathic brain. Frontiers in Human Neuroscience, 8, (2016):124. Erişim Tarihi: Kasım, 16,2023

¹⁷ Esra Keleş, Salih Çepni, Beyin ve öğrenme. Türk Fen Eğitimi Dergisi, (2016): 3(2), 66-82. Erişim Tarihi: Kasım, 16, 2023

anlaşılacağı üzere nörobilim öncelikli olarak beyne odaklanarak tüm sinir sistemini incelemesinin yanında nöronların birbirleriyle, sinir sisteminin diğer bölümleriyle ve vücudun geri kalanıyla nasıl bağlantı kurduğunu da araştırmaktadır. Bu sayede ise sinir sistemlerimizin nasıl geliştiğini ve neyin ters gidebileceğini öğrenebilmektedir. Farklı yaklaşımları yeni teknolojilerle birleştirerek, sinir sistemini etkileyen hastalık ve rahatsızlıkların tedavisine yönelik araştırmalara da öncülük etmektedir. Daha önceleri beyin görüntüleme teknikleri genel olarak; girişimsel olmayacak (noninvaziv) şekilde insan beyninin yapısını, anormalliklerini ortaya koyan “yapısal görüntüleme teknikleri” ile insan beynindeki nöronal aktiviteyi ölçerek beyin fonksiyonu hakkında bilgi elde edilebilmesini sağlayan “fonksiyonel görüntüleme” tekniklerinden ibaretti. Dolayısıyla nörobilimin buradaki amacı, beyin hastalıklarına tanı koyabilmektir. Ancak günümüzde daha çok bellek, düşünce, karar verme, öğrenme gibi zihinsel süreçlerin analizini de sağlamaktır.¹⁸

Buna ek olarak nörobilim, sinir hücrelerinin moleküler biyolojisinden, duyu ve bilişin biyolojik temeline kadar çok çeşitli araştırma çabalarını kapsamaktadır.¹⁹ Nörobilim, sinir sisteminin anatomisi, fizyolojisi, biyokimyası veya moleküler yapısı üzerine önemli bilgiler sağlasa da bu veriler başka araştırma alanlarına da ışık tutar. Çünkü beyin üzerine yapılan araştırmalarda derinleştikçe onun çalışma ilkelerinin insanın faaliyet alanlarına göre ayrıldığı anlaşılmıştır. Bu da psikoloji, dilbilim, eğitim gibi insani varoluş üzerine çalışma yapan diğer disiplinlerin de konu üzerine eğilmesini gerekli kılmıştır. “Nörobilim, akıl yürütme, duyu, bellek, karar verme ve benzeri gibi düşünceler ardındaki sinirsel mekanizmaları anlamaya; nörobilimsel yöntem/araçlarla beyin yapısı ve işlevini açıklamaya çalışmaktadır. Teknolojik gelişmeler sayesinde biyolojik bilimlerin en hızlı büyüyen alanlarından biri haline gelen nörobilim, sosyal bilimlerde felsefe, sosyoloji, psikoloji ve iktisat gibi farklı disiplinlerde de büyük çalışılan bir alan haline gelmiştir.”²⁰ Örneğin sinir sistemi ve davranış ilişkisi, sinir sistemi ve öğrenme bağlantısı sadece tıp alanını değil, belki daha çok psikolojiyi ve eğitimi ilgilendirir.

Artık beyindeki aktivite, farklı etkinlik türlerine göre analiz edilmekte, bu etkinlik topyekûn tek bir olguya dayandırılmamaktadır. İnsani eylemlere ya da insanın faaliyet alanı türlerine göre beyin yapısında bunun yansıması veya

¹⁸ Ünsal, Çağrı Zeybek, *Biyotıpta Gelişen Teknolojilerdeki Etik ve İnsan Hakları Sorunları*, Doktora. Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2008.

¹⁹ Eric R. Kendell ve Larry Squire, *Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind*. *Science*, 290(5494), 1113-1120. <https://doi.org/10.1126/science.290.5494.1113>

²⁰ McMullen, J.S., Wood M.S. ve Palich L.E. *Entrepreneurial Cognition and Social Cognitive Neuroscience*, England: Edward Elgar Publishing, 2014, s.725

etkisinin olduğu görülmektedir. Nörobilim, insanın eğitim ve öğrenmeyle ilgili süreçlerde beyinde ne olup bittiğini incelemeye başlamıştır. “Nörobilim, disiplinler arası bir alan olarak elde ettiği verileri pek çok disiplinle paylaşmaktadır, eğitim de bu alanlardan biridir. Bu manada eğitsel nörobilimin veya diğer bir ifadeyle nöroeğitimin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkı sunmuştur.²¹ Eğitimcilerin nörobilim temelinde yaptıkları çalışmalar ise eğitsel sinirbilim veya nöroeğitim şeklinde isimlendirilmiştir.

Nöroeğitim

Beyin gelişimi başlı başına ilgi çekici bir konu olsa da öğretim ve öğrenme süreçlerinin beyin gelişim seviyesi ile bağlantılı olması konuyu eğitim açısından daha da çekici hale getirmektedir. Cüceloğlu yakın zamana kadar öğrenme, hatırlama, düşünme ve algılama gibi bilişsel davranışları da içeren her türlü insan davranışlarında nöronların ve beyin önemi olduğunu vurgular.²² Bu perspektiften bakıldığında, nörobilimin öncülüğünde yapılan beyin araştırmalarının sonuçlarının eğitim alanında kullanılabileceği görülmüştür. Beyin araştırmaları sonucu tespit edilen ve nöronsal aktivitelerle ilişkilendirilen öğrenme, düşünme, bellekte tutma gibi süreçler aslında eğitim bilimlerinin temel kavramlarıdır ve bu alanda çalışılmaktadır. Bu nedenle nöroeğitim beyin işlevlerinin ve öğrenme süreçlerinin eğitimle olan ilişkisini araştırmaktadır. Howard-Jones’na göre nöroeğitim, kendi yöntem ve teknikleriyle benzersiz şekilde karakterize edilen; deneysel, toplumsal ve biyolojik kanıtlara dayanan bilgilerin eğitimi daha iyi bir seviyede açıklamak için kullanılmasıdır.²³

Nöroeğitim beyin ile öğrenme arasındaki ilişkiyi analiz eden, buradan hareketle de yeni eğitim-öğretim stratejileri geliştiren alandır. “Öğrenme süreci ve davranışların oluşumunda beyin oynadığı rol yeni bir konu olmamasına karşılık eğitimciler arasındaki önemini yakın zamanda artırmış bir konudur”.²⁴

Nöroeğitim araştırmaları kapsamında okuma-yazma, matematik, dikkat, hafıza, akıl yürütme becerileri gibi süreçlere ilişkin nörolojik mekanizmaları hassas ölçümlerle görselleştirmek için Manyetoensefalografi (MEG), Olaya İlişkin Potansiyel (OİP), Manyetik Rezonans (MR), kan akışını temel alan fMR gibi

²¹ Michel Ferrari, What can neuroscience bring to education? *Educational Philosophy and theory*, 43(1), 2011, s.34. Erişim Tarihi: Mayıs, 6, 2023.

²² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul:Remzi Kitabevi, 2018, s.54.

²³ Howard-Jones, P. A. (2011). A multiperspective approach to neuroeducational research. *Educational Philosophy and Theory*, 43(1), 24-30, Erişim Tarihi: Ekim,12,2023

²⁴ Dale Schunk, *Learning theories: An educational perspective*, London: Pearson Press, 2012, s.28.

araçların kullanımı oldukça yaygındır.²⁵ Bu alan, nörobilim, eğitim ve psikolojiden elde edilen araştırma bulgularının, öğretme ve öğrenme hakkındaki anlayışımıza nasıl bilgi sağlayabileceğini ve bunların öğrenme ve öğretim uygulamaları için doğru çıkarımlar olup olmadığını araştırmaktadır. Bu disiplinler arası yaklaşım, beyin hakkındaki bulguların eğitim ve öğrenme alanına uygulanmasına yönelik çalışmalar yapmaktadır.²⁶ Başka bir yoruma göre nörobilim iki ana disiplinle ilişkilidir. Bunlar, sinirbilim ve eğitimidir.²⁷

Nöroeğitim, beyin görüntüleme teknolojilerinin beyin hakkında ortaya koyduğu bilgileri, eğitim alanına taşıyıp çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu durum bir nevi beynin öğrenme süreçlerine dair analizidir. Beynin çalışma prensipleri, belleğe ve düşünmeye dair bulgular, yeni bir bilgi edindiğinde beyinde meydana gelen değişimler aynı zamanda öğrenmeyle ilgili birçok çalışma alanının da kapısını aralar. Bu konu hakkındaki bazı araştırmacılara göre nörobilimin beyin hakkında ileri sürdüğü bilimsel veriler, eğitimsel sinirbilim alanının eğitimde kullanabileceği öğrenen ve öğrenme sürecindeki bilişsel durumlara ilişkin anlayışımızı derinleştirecektir.²⁸ Nöroeğitim hem eğitimde karşılaşılan olguları beyin analizinden hareketle yorumlayacak hem de daha iyi bir öğrenmenin nasıl sağlanacağı sorusuna cevap arayacaktır. Öğrencinin eğitim ortamı, onun bilgiyi öğrenmesini ya da bir başka ifadeyle beynin işleyişini etkileyen olgu, durum veya problemler de nöroeğitimle ilgilenen eğitimciler tarafından çalışılmaktadır.

Nöroeğitim sayesinde; beyinde meydana gelen süreçleri, beyindeki nöral ağları, nörofizyolojik değişimleri, öğrenmeye etki eden dikkat, stres, kaygı gibi biyolojik kaynaklı faktörleri, beyindeki oluşum nedenleriyle beraber açıklamak öğrenmeye daha geniş bir tanım getirmekle kalmayacak, öğrenmenin daha kalıcı hale gelmesi için yeni kapılar aralayacaktır.²⁹ Başka bir ifadeyle, nöroeğitim, nörobilimden aldığı veriler ışığında öğrenmenin nasıl gerçekleştiğinden onu etkileyen faktörlere kadar adım adım inceleyecektir. Bütün bunların hem eğitim sürecinde hem de öğrenme olgusundaki kalıplaşmış birtakım bilgilerin, tanımların, yöntemlerin değişmesine neden olması muhtemeldir. Örneğin, son

²⁵ Selma Coecke, "Nöromodülasyon: Eğitim ve Nörobilim Kavşağından Geleceğe Bakış". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 19(1) (2021):544, Erişim Tarihi: Mayıs, 8, 2023, <https://doi.org/10.37217/tebd.868102>

²⁶ David Sousa, "Commentary: Mind, Brain, and Education: The Impact of Educational Neuroscience on the Science of Teaching". *Learning Landscapes*, 5(1), (2011): 38, DOI: <https://doi.org/10.36510/learnland.v5i1.529>

²⁷ Ferrari, M., & McBride, H. *Mind, Brain, and Education: The Birth of a New Science. Learning Landscapes*, 5 (2011): s.87 DOI:<https://doi.org/10.36510/learnland.v5i1.533>

²⁸ Ferrari, *What can neuroscience bring to education?* 35.

²⁹ Stephen Campbell, "Educational Neuroscience: Motivations, Methodology, and Implications". *Educational Philosophy and Theory*, 43(2011):10 Erişim Tarihi: Haziran, 15, 2023. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00701.x>

yıllarda beyin ve nöroegitim çalışmalarının ışığında ortaya çıkan yeni bir öğretim yöntemi vardır. Beyin temelli öğrenme olarak nitelenen bu yönteme göre, beyin hakkındaki analizler aynı zamanda öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini bize göstermektedir. Greenleaf'e göre beyin temelli öğrenme, beynin bilgileri nasıl aldığını, işlediğini, yorumladığını, bağlantı kurduğunu, depoladığını ve hatırladığını dikkate alan öğrenmedir.³⁰ Bu sayede beynin çalışma prensipleri ve yapısının bilinmesi eğitim sürecinde verimi artıracaktır.

Beyin temelli öğrenmenin öncülerinden olan Caine and Caine, beyin temelli öğrenmeyi "anlamalı öğrenmeyi sağlamak için beynin çalışma ilkelerini kabul etmek ve öğretimi bu ilkelere göre tasarlamak" şeklinde açıklamaktadır. Buna ek olarak bazı araştırmacılar, ilerleyen süreçte eğitimsel sinirbilim sayesinde eğitimcilerin, nörobilime ait verileri pedagojik olarak analiz edip sınıf ortamına uygulamalarının öğrenmenin kalıcılığında önemli bir basamak olacağını düşünmektedir.³¹ Ancak bütün bu veriler, beynin nörolojik aktivitesinde gerçekleşen aralıksız değişimin keşfine kadar, eğitimin fizyolojisini aydınlatamamış değildi. Sözü edilen bu aralıksız değişim nöroplastisite olarak adlandırılmaktadır.

Beyindeki değişim ve dönüşümü ifade eden nöroplastisite, beynin öğrenme süreçlerinin temelini anlayabilmek için önemli ve merkezi bir kavram gibi görünmektedir. Nöroplastisite belki de eğitim olgusunu başka perspektiflerden de kavrayabilmeyi sağlayabilecek, eğitim tanımlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir. Nörobilim ve ondan doğan diğer nöro alanlar, insanın eylem alanlarının beynin bir fiil işleyişi üzerindeki etkisini sinirlerden ve beyin bölgelerinde oluşan durumlardan hareketle incelemiştir. Nörobilim alanında aşama kaydedildikçe ve daha derin bilgilere ulaşıldıkça, bu alandaki verilerin bağlantılı başka bir alanda da kullanılması mümkün olacaktır. Bunlardan birisi de eğitim ve öğrenme gibi görünmektedir.

Nöroplastisite Nedir?

Nöroplastisitenin keşfedilmesinden önce beynin yapısal olarak herhangi bir değişim geçirmediği kabul edilmekteydi. 1900'lerin başına kadar yapılan çalışmalarda beynin değişim geçirmediği kabul edilmekte, onun yapısının ve işlevinin yetişkinlik boyunca sabit kaldığı düşünülmekteydi.³² Bu durum bize,

³⁰ Robert K. Greenleaf, Motion and Emotion. *Principal Leadership*, 3(9), (2003): 14, Erişim Tarihi: Haziran, 18, 2023.

³¹ Campbell, Educational Neuroscience: Motivations, Methodology, and Implications, 10.

³² Pedro Mateos-Aparicio, Antonio Rodríguez-Moreno, *The Impact of Studying Brain Plasticity, Cellular Neuroscience*, 13:66. doi: 10.3389/fncel.2019.00066

beyindeki nöronların sayısında adeta doğumdan ölüme kadar olan süreçte herhangi bir değişiklik olmadığını da göstermektedir. Fakat son yıllarda yapılan çalışmalar beyin hücrelerinin kendini ömür boyu onarabileceği, sınırlı olsa da yeni nöron oluşumunun devam ettiği ve bu durumun beyin farklı bölümlerinde gerçekleştiğini göstermektedir.³³ Tıp literatürü için beyin adeta yeniden yorumlanması anlamına gelen bu önemli buluş, beyin-öğrenme ilişkisinde başka bir boyutu ifade etmektedir. İşlevsel manyetik rezonans görüntüleme tekniği (functional magnetic resonance imaging, fMRI) üzüntü, öfke ve sevinç vb. duygusal değişiklikler esnasında veya uzun bir metni okuma gibi mental/zihinsel eylemleri yaparken beyni gözlemlene ve görüntüleri kaydetme olanağı vermiştir. Hassas ölçümler yapabilecek şekilde gelişen bu teknik sayesinde dinamik beyin izlenmiş ve düşünce-eylem-beyin değişiklikleri ilişkisi kayıt altına alınmıştır. Başka bir ifadeyle nöronal aktivitenin artışı, nöron sayılarındaki değişiklik ve nöronlar arasındaki iletişimin doğrudan haritalandırılması yapılmıştır.³⁴ Bütün bu çalışmalar beyin ve sinir sistemindeki tüm hücrelerin, yani nöronların sabit kaldığı varsayımının geçerliliğini kaybetmesine neden olmuştur. Böylece beyin değişim ve dönüşüm geçiren yapısının keşfedilmesiyle birlikte nöroplastisite kavramının da öne çıktığı söylenebilir.

Beyinde mevcut nöronların çeşitli uyaranlar aracılığıyla yeni sinaptik bağlantılar üretmesi, yani beyin değişim beceresi nöroplastisitedir. "Nöroplastisite, insan beynindeki nöronların ve bunlar arasındaki bağlantı noktaları olan sinapsların vücudun içinden ya da dışından gelen uyarılara bağlı olarak oluşturdukları işlevsel ve yapısal değişimdir."³⁵ Nöroplastisite kavramı, şekillendirmek, biçim vermek anlamında kullanılmakta olup, insan vücudu açısından merkezi sinir sisteminin çevresel değişimlere karşı uyum gösterebilme yeteneğini ifade etmektedir. Bu anlamda nöroplastisite, insan beynindeki nöronların ve bunlar arasındaki bağlantı noktaları olan sinapsların vücudun içinden ya da dışından gelen uyarılara bağlı olarak oluşturdukları işlevsel ve yapısal değişikliklerdir.³⁶

Diğer yandan nöroplastisiteyle ilgili çok kapsamlı tanımlamalar da görmekteyiz. Nöroplastisite nörobiyolojik düzeyde, çok boyutlu, çok katmanlı,

³³ Robert Livingston, R. B. Brain Mechanisms in Conditioning and Learning. *Neurosciences Research Program Bulletin*, 4(3), 1966: 347. Erişim Tarihi: Haziran, 25, 2023.

³⁴ Seong-Gi Kim ve Seiji Ogawa, "Insights into new techniques for high resolution functional MRI", *Current Opinion Neurobiology*, 12(2002): Erişim Tarihi: Ekim, 08,2023. DOI:10.1016/S0959-4388(02)00355-0

³⁵ Rakic, P. "Limits of Neurogenesis In Primates". *Science* 1985: 227. Erişim Tarihi: Kasım, 16, 2023.

³⁶ Pasko Rakic, Limits of Neurogenesis in Primates. *Science*, 227(1985): 1055. Erişim Tarihi: Haziran, 18, 2023. <https://doi.org/10.1126/science.3975601>

doğrusal olmayan, düşünme ve öğrenme biçimlerini ortaya koymak, sinaptik bağlantıların sayısını artırmak, çeşitli beyin bölgeleri düzeyinde özelleşmek, çeşitli okuryazarlıklar düzeyinde gelişim kaydetmek böylelikle nöral yolların sayısının artırılmasına aracılık etmek, başka bir deyişle, insan beyninin işlevselliğini, yapısını, arkitektürünü, organizasyonunu ya da işleyişini, değiştirmek ve iyileştirmek ya da rehabilite etmek anlamına gelir.³⁷ Bu tanımda dikkati çeken şey, insan beyninin çevresel uyaranlara karşı yeniden biçim alabilir bir yapıda olmasını, yani değişim ve dönüşümlere kendini uyarlayabileceğini göstermektedir. Bu durumun, sinir ağlarının sabit olmayıp, her türden duyuş, düşünüş, davranış, hareket ya da deneyimlerimize bağlı olarak tüm yaşamımız boyunca dinamik bir şekilde dönüştüğünü gösterdiği düşünülebilir. “Herhangi bir hareket veya eylem ortaya koyarken ya da herhangi bir bilişsel, davranışsal dışavurum gerçekleştirirken, bir aktiviteyi tekrar tekrar uygularken, nöronal devreler oluşmakta, bu da yapılmakta olan söz konusu görevin daha az enerji israfıyla daha etkin bir biçimde yapılabilme yeteneğinin geliştirilmesini beraberinde getirmektedir.”³⁸

Nöroplastisite üzerine yapılan çalışmalar ve beyin değişim geçirdiğinin ortaya çıkarılması eğitimin bu konu üzerine eğilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü yapılan analizler, nöroplastisitenin beyin öğrenme aktivitesi sırasında nasıl bir değişim geçirdiğini de ortaya çıkarmıştır. Bu noktada nöro eğitim alanında yapılan değerlendirmeler nöroplastisite ve öğrenme arasında ilişki kurulabileceğini göstermektedir.

Nöroplastisite, beyin öğrenme ile ilgili nörobilişsel süreçler içerisinde, edinimsel, deneysel (ampirik) ya da çevresel faktörlerden, uyaran ve etkileşimlerden nörobiyolojik olarak nasıl etkilendiğini açıklamaktadır.³⁹ Öğrenme süreci ve yeni deneyimler yeni işlevsel bağlantıların oluşumuna katkı sağlamaktadır.⁴⁰ Öğrenme bir değişim-dönüşüm olarak değerlendirildiğinde bunun beyindeki nöroplastisite ile bağlantılı olduğu sonucuna varılabilir. Bütün bunlar bize, nöroplastisitenin bütün boyutlarıyla kavranmasının eğitim ve öğrenme süreçlerinin açıklanmasına etki edebileceğini hatta o açıklamanın temeline yerleştirilebileceğini düşündürmektedir.

³⁷ Fary Kahn ve Bhasker Amatya, “Neurorehabilitation: Applied neuroplasticity”, *Journal of Neurology*, 264(3),2017: 609. Erişim Tarihi: Nisan, 14, 2023. <https://doi.org/10.1007/s00415-016-8307-9>

³⁸ Vida Demarin, Sandra Morovic, “Neuroplasticity”, *Periodicum biologorum*, 116 (2014): 210. Erişim Tarihi: Temmuz, 5, 2023.

³⁹ Bryan Kolb ve Robbin Gibb, “Principles of neuroplasticity and behavior”, *Cognitive neurorehabilitation: Evidence and application*, 2008, 15.

⁴⁰ Coecke, “Nöromodülasyon: Eğitim ve Nörobilim Kavşağından Geleceğe Bakış” 550.

Beyinde öğrenme ile birlikte iki şekilde değişim meydana geldiği ileri sürülür. Birincisi nöronların iç yapısında özellikle sinapslarda görülen değişiklikler; ikincisi, nöronların arasındaki sinapsların sayılarındaki artıştır.⁴¹ Sousa'ya göre öğrenme sürecinde beyin, gelen uyarıcılar için bir yol istasyonu olarak görev yapmaktadır. Uyarıcıları değerlendirir ve ona göre hareket eder. Tüm dışsal girdiler beyin tarafından işlendiği gibi aynı zamanda depolanır, işlem görür ve öncelik sırasına konur.⁴²

Eğitim ya da öğrenme davranış değişikliği ve teorik boyutu itibariyle zihnimize yeni bilgilerin eklenmesi olduğuna göre, kişide gerçekleşen farklılaşmanın aynı zamanda beynin fizyolojisinde de karşılığı olmalıdır. Görselde gerçekleşen davranışın beyindeki karşılığı, beynin işleyişinde ya da yapısındaki bir değişim olması mümkündür. Yukarıda tanımlanan nöroplastisite kavramı bize bunu düşündürmektedir.

Londra'daki taksi şoförleri üzerinde yapılan bir araştırma bize nöroplastisiteyle ilgili deneysel veriler de sunmaktadır. Eğitimin beynin yapısı ve elastikiyeti üzerindeki etkisinin araştırıldığı bu çalışma, navigasyon becerileri eğitiminin, taksi sürücülerinin, beyinlerinde mekânsal navigasyonla ilişkili olan ve mekânsal entite ve görüngülerin kaydedildiği bir beyin bölgesi olan hipokampüste morfolojik-yapısal değişikliklere neden olduğunu ve eğitim süresinin uzunluğunun beyinde gözlenen morfolojik değişikliklerin ve plastisitenin büyüklüğü ile doğru orantılı olduğunu ortaya koymuştur. Araştırma ile ilgili en önemli nokta ise şudur: Eğitimsel süreçler içerisinde öğrenilen bilgiler, edinilen deneyim ya da tecrübeler, gözlemlenen görüngü ya da entiteler beyin yapısını büyük ölçüde etkileyerek geliştirir, değiştirir ve dönüştürür.⁴³ Bütün bunlar bize, nöroplastisitenin, eğitimin fizyolojisi olarak nitelendirilebileceğini anlatmaktadır.

Eğitim ve Öğrenmenin Fizyolojisi: Nöroplastisite

Eğitim ve öğrenme arasındaki ilişki çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir. Ancak tanımlarda gördüğümüz ortak nokta, öğrenmenin, eğitim süreci içinde gerçekleşen birtakım yaşantı durumları olduğudur. Dolayısıyla

⁴¹ Begümhan Turhan ve Yaşar Özbay, "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite" *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 1 (2016): 55. Erişim Tarihi: Nisan, 17, 2023.

⁴² Sousa, "Commentary: Mind, Brain, and Education: The Impact of Educational Neuroscience on the Science of Teaching", 40.

⁴³ Katherine Woollett ve Eleanor Maguire Woollett, "The effect of navigational expertise on wayfinding in new environments", *Journal of Environmental Psychology*, 30, (2010): 566. Erişim Tarihi: Mayıs, 19, 2023. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.03.003>

eğitim süreci beynin işlevsel yapısında birtakım değişikliklere yol açıyorsa, öğrenme durumlarının da beynin bu yapısı içinde bir karşılığının olması gerektiği düşünülebilir. Daha uzun sürece yayılan, eğitim dediğimiz olgunun beyindeki nöroplastik değişimi de incelenebilir. Ama süreç araştırması ve ölçümü, beyinle ilgili karşılaştırmalarda yeterli veri sunamayabilir. Bu nedenle daha kısa süreli ve sık gerçekleşen öğrenme/öğretim durumları olarak öğrenme olgusunu esas almak daha doğru olacaktır.

Eğitim daha önce ifade edildiği gibi, insan davranışlarında bilgi, beceri, anlayış, tavır, karakter gibi önemli sayılan kişilik nitelikleri yönünden belli değişimler sağlamak amacıyla yürütülen bir süreçtir.⁴⁴ Başka bir ifadeyle eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.⁴⁵ Öğrenme ise daha farklıdır. "Öğrenme, genel olarak, kişinin çevresi ile etkileşimi sonucu oluşan düşünce, duygu ve davranış değişikliği olarak tanımlanmaktadır."⁴⁶ Bu tanımlamalar öğrenmenin daha çok dışsal yönünü ifade ediyor gibi görünmektedir.

Yapılandırmacı kuram, "insan nasıl öğrenir?" sorusuna cevap arayan ve dolayısıyla öğrenmenin oluşumuna ilişkin bir teoridir.⁴⁷ "Kavramsal açıdan ele alındığında yapılandırmacılık, genel olarak bilginin insan tarafından oluşturulduğunu ve bu oluşumun zihinsel bir tutamağının bulunduğunu iddia eder."⁴⁸ "Yapılandırmacılık bireyin "zihinsel yapılandırması" sonucu gerçekleşen biliş temelli bir öğrenme yaklaşımıdır. Öğrenen yeni bir bilgi ile karşılaştığında, dünyayı tanımlama ve açıklama için önceden oluşturduğu kurallarını kullanır ya da algıladığı bilgiyi daha iyi açıklamak için yeni kurallar oluşturur."⁴⁹ Bu tanımlamalar yapılandırmacı kuramda öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini anlamak için öncelikle bireyin bilişsel ve fizyolojik evrelerinin çözümlenmesi gerektiğini gösterir. Sözünü ettiğimiz bu evrelerin temeline inildiğinde, öğrenme bireylerin yalnızca davranış boyutunda açığa çıkardıkları bir şey olmanın ötesinde beynin iç yapısında meydana gelen birtakım değişim ve dönüşümü de ifade etmektedir.

Öğrenmenin başlıca noktaları olan nöron ve sinaps bağlantıları tekrar tekrar kullanıldıkça güçlenir. Düşünme esnasında üretilen her bir soru, üretilen

⁴⁴ Ertürk, "Eğitim Felsefesi ve Çağdaş Eğitim Sistemleri" s.6

⁴⁵ Selahattin Ertürk, *Eğitimde 'Program' Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları. 1984, s.12.

⁴⁶ Everet M. Rogers, *Diffusion of innovations*. NewYork: Simon and Schuster, 2010, s.20.

⁴⁷ Mehmet Taşpınar, *Kuramdan Uygulamaya Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Ankara: Edge Akademi, 2010, s.57

⁴⁸ Hasan Aydın, *Felsefi Temeller Işığında Yapılandırmacılık*, Ankara, 2012, s.14

⁴⁹ Brooks G. ve Brooks M. G. *The case for constructivist classrooms*, Virginia: ASCD Alexandria, 1993, s.75

her bir fikirler bu bağlantılar artmaya devam etmektedir.⁵⁰ “Beyindeki nöroplastisitenin öğrenme ve hafızanın temeli olduğu ve bunun yanı sıra öğrenmenin olduğu merkezin de yine burası olduğunu görmekteyiz. Nöroplastisite, aynı zamanda çevresel faktör ve deneyimle birlikte nöronlar arası bağlantı kurma, var olan bağlantıları değiştirme, kendi kendini yeniden düzenleyebilme ve yenileyebilme yeteneğidir.”⁵¹ Eğitim sürecinin sonundaki bireyin, eğitime ilk başladığı andan çok daha gelişmiş düzeyde olması beynin gelişiminde deneyimlerin zenginliğinin rolü olduğunu düşündürmektedir. Bu durum aynı zamanda beyin nöroplastisitesine de işaret etmektedir.

Öğrenme olgusunu sinir sistemiyle ve beyindeki nörofizyolojik değişimleri inceleyerek açıklayan araştırmacılardan birisi Hebb'dir. Ona göre beyin, farklı varyasyonlarda sinaptik bağlantılar oluşturarak kendini sürekli yenileyebilme özelliğine sahiptir ve dolayısıyla yeni şeyler öğrenmek beyni değiştirmekte, bu değişim ise öncelikle nöronlar düzeyinde gerçekleşmektedir.⁵² Hebb'in düşüncelerinden hareketle, deneyim yoluyla beyindeki sinirsel bağlantıların değişip dönüşmesinin nöroplastisiteyi gösterdiğini söylenebilir. Hebb'in kuramında çocuk, birbiriyle ilişkilendirilmiş bir sinir ağıyla doğmakta ve bu sinirsel ağ, duyuşsal yaşantılar yoluyla organize olmaktadır. Çocuk çevreyle etkili iletişim kurduktan sonra nöronlar arasındaki bağlantılardan oluşan ağ şekillenerek, ağ sisteminden eski bağlantılar elenmekte ve/veya yeni bağlantılar sisteme dahil edilmektedir.⁵³ Buradan hareketle eğitimin öncelikli olarak beyin ve plastisiteye yoğunlaşarak yeniden tartışılması gerektiği ifade edilebilir. Nöroplastisiteyi temele alarak yapılan beyin incelemeleri, kişilerin öğrenme/bilgi edinmelerinin nöronal aktiviteyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Öyleyse beyin, öğrenmenin başladığı ve olduğu işlevsel mevcudiyettir. Öğrenme gerçekleştikçe beyindeki değişim ve dönüşüm süreci devam eder ve dolayısıyla nöroplastisite olur. O halde öğrenmenin, beynin nöroplastisite yetisiyle birlikte kendi kendisini inşa etmesi olduğu düşünülebilir. Bu inşanın sınırı ve süresiyle ilgili bir bitiş çizgisi yok gibi görünmektedir. Beynin deneyimledikçe gelişip değişmesi bireylerin öğrenme süreçlerinde nihai bir noktanın olmadığına işaret etmektedir.

⁵⁰ Bilal Duman, *Neden Beyin Temelli Öğrenme?* Ankara: Pegem Akademi, 2015, s.42.

⁵¹ Robert Sylwester, *A Biological Brain in a Cultural Classroom*. United States: Corwin Press, 2003, s.45.

⁵² Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, 80.

⁵³ Donald O. Hebb, *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*, New York: Psychology Press, 2002, s.75.

Sonuç

Son yıllarda beyin üzerine çok daha etkili bilimsel araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Özellikle dijital teknolojinin de gelişmesiyle birlikte bu araştırmaların sonuçları beynin yalnızca nöron kitlesinden ibaret olmadığını, beynin farklı bölgelerini farklı işlevsel yetkinliklerinin de olduğunu göstermiştir. Bu nedenle beynin yapısının ve işleyişinin tam olarak anlaşılabilmesinin nörobilimin yanı sıra başka alanların da dahil olacağı multidisipliner çalışmalarla mümkün olduğu düşünülmektedir. Fizyolojik çalışmalar ilerledikçe ve yeni veriler elde edildikçe, özellikle eğitim bilimleri, psikoloji, dil bilim gibi disiplinler beyin hakkında elde edilen verileri kendi perspektiflerden ele alarak iş birliği içinde çözümlenmeye girişebilirler.

Nöroplastisite hem beynin işleyişini hem de beyindeki değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Bundan dolayı da eğitim ve öğretimle bağlantısının olduğu ve olması gerektiği sonucuna varmak yanlış olmayacaktır. Nöroplastisite beynin fizyolojik olarak değil işlevsel olarak değişimidir. Bu değişimin, birtakım edinimler sonrası gerçekleşebileceği düşünülebilir. Eğitim ve öğrenme, genellikle teorik veya pratik edinimler sonrası, bireyin davranışlarında belirli bir zaman içinde oluşan değişimi anlatmaktadır. Gözlenen ve ölçülen bu değişimler, beynin işleyişinin sonuçları veya işleyişindeki farklılaşmalar olarak değerlendirilebilir.

Eğitim ve öğrenme sırasında beyinde neler olduğu, nöroplastisiteyi artırıcı unsurların eğitim sürecinde nasıl kullanılacağı gibi sorular da cevaplanmayı beklemektedir. Bu çerçevede sorulan sorulara verilecek cevaplar öğrenmenin fizyolojik yönünün aydınlatılması, beyin yapısını temele alan öğrenme kuramlarının gelişmesinin önünü açacaktır. Başka bir ifadeyle, nöroplastisite konusunda bilgiler derinleştikçe, bu olgu daha çok aydınlatıldıkça, bu başarılar, eğitim ve öğrenme konusundaki bilgilerimizi de geliştirir.

Diğer yandan, dijital teknoloji geliştikçe, canlı hücrelerden oluşan beyne cansız nesnelere (çipler) veri transferi yapılabileceğine ilişkin araştırmaların da yoğunlaştığı görülmektedir. Şayet bu başarılabılırsa, o takdirde beyin nöroplastisitesinin başka bir boyut kazanması kaçınılmaz olur. Bu durumda da öğretimin fizyolojisinin, hatta yöntemlerinin bile yeniden ele alınması gerekebilecektir. Bu nedenle, öğretimin fizyolojik temeli sorunu, dijital çağda gerçekleşen teknik gelişmelerle, özellikle tıp biliminde yaşanan değişimle, yeni araştırmaların alanı olacak gibi durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aparicio, P. M. "The Impact of Studying Brain Plasticity, Cellular". Neuroscience, (2019):13 (66): 1-5. DOI: 10.3389/fncel.2019.00066
- Brooks J. G. ve Brooks M. G. (1999). The courage to be constructivist. l'Alucational Leadership, Nov., 18- 24
- Campbell, Stephen. "Educational Neuroscience: Motivations, Methodology, and Implications". *Educational Philosophy and Theory* 43 (2012): 7-16. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00701.x>.
- Canavero, S. "Criminal minds: neuromodulation of the psychopathic brain". *Frontiers in Human Neuroscience*, (2014): 8, 124.
- Coecke, S. "Nöromodülasyon: Eğitim ve Nörobilim Kavşağından Geleceğe Bakış". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* (2021):19 (1): 542-67. <https://doi.org/10.37217/tebd.868102>.
- . "Eğitimsel Nörobilim: Pedagoji İçin Çıkarımlar". *İçinde Eğitimsel Sinirbilim*, editör Keleş, E., 1. bs. Ankara: Nobel Akademi, 2022.
- Custodio, P. (2010). "Use of EEG as a Neuroscientific Approach to Advertising Research" *Nature Reviews. Neuroscience*, 11/4 284-292. DOI: 10.31590/ejosat.849788
- Cüceloğlu, D. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Demarin, V., ve S. Morovic. "Neuroplasticity". *Periodicum biologorum* (2016):116 (2): 209-11.
- Dowling, J. E. *Beyni Anlamak*. Çeviren Filiz Bolat. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Duman, B. *Neden Beyin Temelli Öğrenme?* Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Ertürk, S. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelkentepe Yayınları. 1984.
- Ferrari, Michel. "What can neuroscience bring to education?" *Educational Philosophy and theory* (2013)43 (1): 31-36.
- Ferrari, Michel, ve Hazel McBride. "Mind, Brain, and Education: The Birth of a New Science". *LEARNing Landscapes* (2011): 5. 85-100. <https://doi.org/10.36510/learnland.v5i1.533>.
- Greenleaf, R. K. "Motion and Emotion". *Principal Leadership*, (2003) 3 (9): 14-19.
- Güneş, P. D. F. (2015). Eğitim ve Zihinsel Değişim. *Bartın University Journal of Faculty of Education*, 4 (1), 1-20.

- Hebb, D. O. *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*. New York: Psychology Press. (2002). <https://doi.org/10.4324/9781410612403>.
- Jones, P. A. "A Multiperspective Approach To Neuroeducational Research". *Educational Philosophy and Theory*, 2011: 43(1), 24-30. DOI:10.1111/j.1469-5812.2010.00703.x
- Kandel, Eric R., ve Larry R. Squire. "Neuroscience: Breaking Down Scientific Barriers to the Study of Brain and Mind". *Science* (2002):290 (5494): 1113-20. <https://doi.org/10.1126/science.290.5494.1113>.
- Keleş, E., ve Çepni, S. (2006). Beyin ve öğrenme. *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 3(2), 66-82.
- Khan, Fary, Bhasker Amatya, Mary P. Galea, Roman Gonzenbach, ve Jürg Kesselring. 2017. "Neurorehabilitation: Applied Neuroplasticity". *Journal of Neurology* 264 (3): 603-15. <https://doi.org/10.1007/s00415-016-8307-9>.
- Kolb, Bryan, ve Robbin Gibb. "Principles of neuroplasticity and behavior". İçinde *Cognitive neurorehabilitation: Evidence and application, 2nd ed*, 6-21. NewYork: Cambridge University Press.2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316529898.003>.
- Livingston, R. B. "Brain Mechanisms in Conditioning and Learning". *Neurosciences Research Program Bulletin* 1966: 4 (3): 235-347.
- McMullen, J.S., Wood M.S. *Entrepreneurial Cognition and Social Cognitive Neuroscience*, England: Edward Elgar Publishing, 2014.
- Nordqvist, C. "What is neuroscience?" *Medical News Today*, <http://www.medicalnewstoday.com/> Erişim Tarihi: Ekim, 08,2023
- Oktar, Nezih. "Theory of neuroscience". *Journal of Neurological Sciences* 23 (3): 155-58.
- Rakic, Pasko. "Limits of Neurogenesis in Primates". *Science* 227 (4690): 1054-56. <https://doi.org/10.1126/science.3975601>.
- Rogers, Everett M. *Diffusion of innovations*. Simon and Schuster. 2010.
- Schroeder, Gerald L. *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*. Free Press.2021.
- Schunk, Dale H. *Learning Theories: An Educational Perspective*. 6th ed. Boston: Pearson. 2012.

- Simo S. Oja, Pirjo Saransaari, *Neurons, Action Potentials and Synapses*, Physiology and Maintenance Neurophysiology, Plant Physiology and Synopsis. EOLSS Published, 2010.
- Stiles, J. Jernigan, T.L. *The basics of brain development*. Neuropsychol Rev. 2010: 20(4), 327-348. Erişim Tarihi: Kasım, 17, 2023.
- Sousa, D. A. "Commentary: Mind, Brain, and Education: The Impact of Educational Neuroscience on the Science of Teaching". *Landscapes* (2011). 5 (1): 37-43. <https://doi.org/10.36510/learnland.v5i1.529>.
- Sylwester, R. *A Biological Brain in a Cultural Classroom*. California: Corwin Press. 2003.
- Taşpınar, M. Kuramdan Uygulamaya Öğretim İlke ve Yöntemleri, Ankara: Edge Akademi, 2010.
- Turan, S. "Eğitim Felsefesi ve Çağdaş Eğitim Sistemleri" Eğitim Sosyolojisi ve Felsefesi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Turhan, Begümhan, ve Yaşar Özbay. "Erken Çocukluk Eğitimi ve Nöroplastisite Early Childhood Education and Neuroplasticity" (2016)1 (2): 54-63.
- Ural, Ş. "Bireyin Eğitimi ve Toplumun Eğitimi, Değerler ve Eğitim Arasındaki Mantıksal İlişki". *İçinde Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Sempozyumu Bildiriler*. Ankara: Kozan Ofset. 1997.
- Woollett, K. ve Eleanor A. Maguire. "The Effect of Navigational Expertise on Wayfinding in New Environments". *Journal of Environmental Psychology* (2010): 30 (4), 565-73. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.03.003>.
- Yıldırım, C. *Eğitimde Ölçme Değerlendirme*. Ankara: ÖSYM Yayınları. 1983.
- Zergeroğlu, S. "Santiago Ramon y Cajal ve Nöron Doktrini", *Türk J Neurol* (2015):21, 81-84. DOI:10.4274/tnd.83436
- Zeybek Ünsal, Ç. "Biyotıpta Gelişen Teknolojilerdeki Etik ve İnsan Hakları Sorunları". Yayınlanmamış Dr. Tezi, Hacettepe Üniversitesi. 2020.

HERZ MEKTUBUNUN YORUMLANIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Tural ABBASOV*

ÖZ

Kant'ın eski öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı mektup, "Saf Aklın Eleştirisi"nin ilk planını ipucu olarak veya Eleştiri'nin en önemli kısmı olan kategorilerin dedüksiyonu bölümüne dair kaynak olarak değerlendirilmektedir. Çünkü Kant'ın burada ifade ettiği "Bizde tasarım olarak adlandırılan nesneyle olan ilişkisi hangi zemine dayanmaktadır?" sorusu kendisiyle beraber "insan anlığının a priori olarak kavramlar oluşturmasını ve aynı kavramların nesnelere uygunluk içinde olması gerektiği" problemini getirmiştir. Bu ise Kant'ı "Duyulur ve Anlaşılr Dünyanın Formları ve İlkeleri" eserindeki duyusalığın ve anlığın paralel birbirinden bağımsız bir şekilde kognitif işleyiş şeklini sürdürdüğü çözümü sorgulamaya itmiştir. Böylece, Kant'ın karşılaştığı açmaz onu farklı – eleştirel istikamete yöneltmiştir. Herz Mektubu genel olarak yorumcular tarafından Kant'ın eleştiri dönemi ile ilişkilendirilmesine rağmen, farklı yaklaşımlar mektubun Kant'ın entelektüel gelişimindeki yeri konusunda detaylı bir incelemenin gerekliliğini gösterir. Bunlardan ilki ileriye yönelik, diğeri ise geriye dönük değerlendirilme biçimi iken üçüncü ve sonuncusu ise ikisi arasında bir uzlaşımın ifadesi olarak ya da iki okumaya alternatif olarak düşünülebilecek yorumlama biçimidir. Bu minvalde makale de bilhassa Carl'ın radikal ileriye yönelik ve Beck'in radikal geriye yönelik okuma şekillerine odaklanılacak ardından Allison'un bir nevi üçüncü yol diye nitelendirilebilecek geriye yönelik okumayı ihmal etmeyen ancak Kant'ın eleştiri dönemini daha fazla gözeten ileriye yönelik okuma şekline değinilecektir.

Anahtar sözcükler: Herz Mektubu, Kant, apriori kavramlar, nesne, tasarım, ileriye ve geriye yönelik okuma şekli

AN ANALYSIS ON THE INTERPRETATION OF THE HERZ LETTER

ABSTRACT

Kant's letter to his former student Marcus Herz is considered to be the source of the first clue to the first plan of the "Critique of Pure Reason" and the first clue to the most important part of the Critique, namely the deduction of categories. The question "What is the ground of the relation of that in us which we call "representation" to the object?", which Kant expressed in his letter to Herz, brought with it "the problem of the conformity between a priori concepts that have the origin in the human understanding and the objects which belong to the sensible world". This led Kant to question the solution in his work "Forms and Principles of the Sensible and Intelligible World", in which sensibility and understanding is defined by Kant as the cognitive faculties that function independently from each other in a parallel way. Thus, the dilemma that Kant faced led him in a different - critical direction. Although the Herz Letter is generally associated by commentators with Kant's critical period, different interpretative approaches require a detailed examination of its place in Kant's intellectual development. The first of these is a forward-looking and the second is a backward-looking reading, while the third and last is a form of interpretation that can be considered as an expression of a compromise between the two or as an alternative to the two readings. In this respect, the article will focus especially on Carl's radical forward-looking reading and Beck's radical backward-looking reading, and then Allison's alternative reading, which can be described as a kind of third way, which does not pass over backward-looking reading but rather takes into account Kant's critical period.

Keywords: Herz Letter, Kant, a priori concepts, object, representation, forward-looking and backward-looking reading way

* Doktora Öğrencisi, Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye.
E-posta: turalabbas1@gmail.com, ORCID: 0009-0004-1514-4733

Makalenin geliş tarihi: 18.09.2023
Makalenin kabul tarihi: 21.11.2023

Submission Date: 18 September 2023
Approval Date: 21 November 2023

1.Giriş

Kant'ın (1724-1804) eski öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı mektup, "*Saf Aklın Eleştirisi*"nin ilk planının ipucunun veya Eleştirinin en önemli kısmı olan kategorilerin deduksiyonu bölümüne dair ilk ipucunun bulunduğu kaynak olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar genel bağlamda bu değerlendirmeye olumlu bir şekilde yaklaşılsa da daha detaylı analiz bu değerlendirmenin tartışılabilir özelliğe sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü akla ilk olarak şu soru gelmektedir: Kant bu dönemde artık deduksiyonda vurgulandığı gibi kategorileri olası tecrübenin koşulları olarak varsaymakta mıydı? Yoksa "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Formu ve İlkeleri*"¹ adlı eserinde olduğu gibi akli kavramların nesnelere olduğu gibi temsil etmesinin mümkün olup olmadığına dair soruna çözüm aramaya mı çalışmıştır? Başka bir deyişle, Herz Mektubu genel olarak yorumcular tarafından Kant'ın eleştiri dönemi ile ilişkilendirilmesine rağmen, yukarıda belirtilen sorular etrafında farklı yorumlar söz konusu olduğu için mektubun Kant'ın entellektüel gelişimindeki yeri konusunda detaylı bir incelemenin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Biz de bu doğrultuda makalede Herz mektubunun üç temel yorumlanma biçimine odaklanacağız. Bunlardan ilki *ileriye yönelik*, diğeri ise *geriye dönük* değerlendirilme biçimi iken üçüncü ve sonuncusu ise ikisi arasında bir uzlaşının ifadesi olarak ya da iki okumaya alternatif olarak düşünülebilecek yorumlama biçimidir.²

Bu minvalde, bilhassa Carl'ın radikal ileriye yönelik ve Beck'in radikal geriye yönelik okuma şekillerine odaklanılacak ardından Allison'un bir nevi üçüncü yol diye nitelendirilebilecek geriye yönelik okumayı ihmal etmeyen ancak Kant'ın eleştiri dönemini daha fazla gözetken ileriye yönelik okuma şekline değinilecektir.

¹ Kant „*Hissi ve Anlaşılır Dünyanın Formu ve İlkeleri*” eserini 1770 yılında yayınlamıştır. Eleştiri öncesi dönemde yazılmasına rağmen ciddi önem taşımaktadır. Çünkü Kant burada sonradan "*Saf Aklın Eleştirisi*"nde temel tezi olacak hissi ve duyulur dünya ayrımını yaparak eleştirel istikamete doğru adım atmıştır. Her ne kadar duyulur ve anlaşılır dünyanın bir birinden bağımsız kognitif işlev verilmesine rağmen, bu eserin Kant'ın sonraki düşünce dünyasına ciddi etkisi olmuştur.

² İleriye yönelik daha çok Kant'ın eleştiri istikameti çerçevesinde yorumlamak eğilimidir. Başka bir deyişle, ileriye yönelik okuma tarzı Kant'ı Herz Mektubundan başlayarak daha çok eleştiriye yakınlaştıracak zihinsel/düşünsel tespitlere vardığını ve böylece aslında eleştiri istikametinde ilerlediğini vurgulayan bakıştır. Bunun aksine geriye yönelik okuma şekli Kant'ı eleştiriye yönelik istikametten daha çok Kant'ın eski metafizik düşünceleri çerçevesinde okumaya çalışmaktadır. Bu yoruma göre Herz Mektubuyla başlayan ve daha sonra diğer refleksiyonlarda gördüğümüz Kant'ın düşünsel tespitleri bir nevi aslında eski metafizik sistemini daha farklı bir çerçevede tanımlamaya yönelik olarak okunması gerekmektedir.

2. Metafiziğin tüm sırrının anahtarı: Kant'ın Herz Mektubu (1772)

Kant'ın düşünsel gelişiminin "*Saf Aklın Eleştirisi*"nin yayınlanmasından önceki evresi onun entelektüel biyografisinde on bir yıllık süreci kapsayan bir dönem olan "sessiz yıllar" olarak nitelendirilmiştir. Bu dönemin sessiz yıllar şeklinde tanımlanmasının temel nedeni Kant'ın on bir yıllık süre içerisinde üç minör parçanın dışında herhangi bir eser yayımlamamasına³ bağlıdır. Ancak, Kant'ın düşünsel gelişiminin izini sürmemiz açısından onun bu dönemde çeşitli konular üzerine yazdığı Refleksiyonlar ("Reflexionen") şeklinde adlandırılan notlarına bakmak Kant'ın felsefi gelişimini anlamak bakımından büyük bir öneme sahiptir. Belirtilen notların dikkat çeken en önemli özelliği, Kant'ın kaleme aldığı yazılarda "*Saf Aklın Eleştirisi*" temel problemleri üzerine odaklanmasıdır.

Kant'ın „Sessiz Yıllar” döneminde çeşitli konular üzerine yazdıklarını belgeler şeklinde tasnif eden Carl⁴ onları üç sınıfa ayırmaktadır. “İlk sınıfa mektuplarını, özellikle eski öğrencisi Marcus Herz’e yazdığı ve kendi çalışmalarını bildirdiği mektupları Carl koymuştur. İkinci sınıfa ise Carl „Refleksiyonlar” (“Reflexionen”) diye nitelendirilen ve Kant'ın metafizik ve mantık derslerinde kullandığı Baumgarten'in "Metaphysica" ve G. F. Meier'in "Auszug aus der Vernunftlehre" kitaplarına yazdığı notlar ve aynı zamanda yukarıda belirtilen kitaplardan bağımsız olarak "Lose Blätter - Zettel" olarak adlandırılan çeşitli konularda kaleme aldığı notları koymuştur. Nihayetinde üçüncü ve son sınıfa ise Carl Kant'ın derslerinde öğrencileri tarafından tutulan notlarını koymuştur.”⁵ Bizde ele alınan makalede Carl'ın bu sınıflamasını ölçüt olarak ele aldık.⁶

³ Henry E. Allison, "*Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*", Oxford: Oxford University Press 2015, 85; Wolfgang Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*," içinde Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus postumum, editör Eckart Förster, Stanford, CA: Stanford University Press 1989a, 4; "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" (*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*) (1770) ve "*Saf Aklın Eleştirisi*" (*Kritik der reinen Vernunft*) (1781) eserlerinin yayımlandığı bu zaman aralığında Kant'ın yayımladığı eserler: "*Moscatis'inin Eserinin/Çalışmasının gözden geçirilmesi/İncelenmesi*"; "*Hayvanların ve İnsanların Yapısı arasındaki Bedensel Temel Farklılıklar Üzerine*" (*Recension von Moscat's Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen*), "*İnsanların farklı Irkları Üzerine*" (*Von den verschiedenen Racen der Menschen*) (1775) ve "*Philanthropinum üzerine Denemeler*" (*Aufsätze, das Philanthropin betreffend*) (1776-77)

⁴ Wolfgang Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*," 4.

⁵ Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*," 4.

⁶ Ancak, burada yukarıda belirtilen sınıflandırma bağlamında vurgulanması gereken husus, Kant'ın Herz mektubunda ifade ettiği soruna/çıkmaza giden düşünsel sürecin de göz önünde bulundurulmasına ilişkindir. Bu sırada ilk olarak Kant'ın Herz mektubunda işaret ettiği profesörlük takdim tezidir. Kant'ın burada duyusallıkla anlamlı arasında yaptığı

keskin/radikal ayırım özel metafiziğin korunmasına hizmet etmekteydi. Ancak, Kant'ın probleme bu şekilde yaklaşımı yine 1755'lerden başlayarak (örneğin, "Nova Dilucidatio" ve "Fiziksel Monadoloji" eserlerinin timsalinde) onun Leibnizci Wollfcu metafiziği Newtoncu fiziğin çerçevesinde ele almak/açıklamak çabalarının (metafiziğin nesnelere fiziğin nesnelere/yöntemleri bağlamında açıklanması) sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Friedman, Michael. "Kant and the Exact Sciences", Harvard University Press, 1998, 1-52). Önceden, doğanın nesnelere maddi olmayan metafiziğin nesnelere için model olarak ele alan Kant, 1760'ların ortasından sonra bunu artık bir hata olarak görmeye başlamıştır. Kant'ın bu doğrultuda ilk felsefi tutumunu „Bir Bilicinin Düşleri" eserinde görmekteyiz. Önceden doğanın nesnelere maddi olmayan metafiziğin nesnelere için model olarak ele alan Kant, 1760'ların ortasından sonra bunu bir hata olarak görmüştür. Böylece, farkına vardığı hata onu metafiziği duyusalığın ilkelerinden korumaya yöneltmiştir ve bu sebeple takdim tezinde gördüğümüz duyusallıkla anlak arasında keskin ayırımı yapmıştır (Laywine, Allison. "Kant's Reply to Lambert on the Ancestry of Metaphysical Concepts", Kantian Review, 2001, 7-9; Laywine, Allison. "Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy", North American Kant Society Studies in Philosophy, 3 Atascadero, CA: Ridgview Publishing, 1995, 25-54) Ancak, duyusallıkla anlak arasında yapılan keskin ayırımı getireceği felsefi sonuçlar Lambert'in 1770 (13 Ekim) senesinde Kant'a yazdığı mektupla Kant'ın görüşlerini gözden geçirmeye itmiştir. Çünkü Lambert'in Kant'ın duyusallıkla anlak arasında yaptığı keskin ayırım bağlamında endişesi her iki yetinin bir daha bir araya gelememesine ilişkindir (Kant's gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) „Kant's Briefwechsel", Bd. 10, (II/1) 1: 1747-1788 Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1922, 103-111; Laywine, Allison. "Kant's Reply to Lambert on the Ancestry of Metaphysical Concepts", 18-24; Henry E. Allison, "Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary", Oxford: Oxford University Press 2015, 87-95; Beck, Lewis, White. "Early German Philosophy: Kant and his Predecessors", The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1969, 463-467; Beck, Lewis, White. "Essays on Kant and Hume", New Heaven, CT: Yale University Press 1978, 101-10). Bunun dışında Kant'ın 1769 senesine aid edilen kaleme aldığı refleksiyonlara (R3942; R3944; R3946) dikkat ettiğimiz zaman Kant'ın metafiziğin/ontolojinin kavramlarına ilişkin tutumunun değiştiğini görmekteyiz. Çünkü Kant'ın metafiziğin/ontolojinin kavramları arasında yaptığı mantıksal ve metafiziksel ayırım onları (metafiziğin/ontolojinin kavramları) profesörlük takdim tezinden farklı olarak öznel düzeyde değerlendirmeye taşımıştır. Biz Kant'ın bu tutumunu nedensellik kavramı örneğinde görebiliriz. ("Notes and Fragments": The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, çeviren ve editör Paul Guyer, Curtis Bowman ve Frederick Rauscher, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 100-101) Böylece, Kant'ın Herz mektubundaki ileri sürdüğü problemi anlamak açısından genel olarak onun düşünsel arka planını genel olarak şu şekilde betimleyebiliriz. Diğer bir deyişle, Herz mektubunda ifade edilen çıkmazı anlamak için yukarıda vurgulanan hususları toplu halde göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Ancak, belirtildiği üzere bunlar Kant'ı Herz mektubunda yüzleştirecek çıkmaza getiren hususlardır ve burada dikkat etmemiz gereken husus Herz mektubuyla başlayan çıkmazın/sorunun Kant'ın düşüncesini farklı bir istikamete yöneltmesidir. Bu sebeple de biz de yukarıda Carl tarafından belirtilen sınıflandırmayı doğru buluyoruz ve "Saf Aklın Eleştirisi"ne giden yolda Kant'ın sessiz yıllar diye tanımlanan dönemine önem atfetmekteyiz. Yukarıda belirtilen sınıflandırma bağlamında vurgulamak istediğimiz diğer bir önemli husus ise Herz mektubunun Kant'ın entelektüel biyografisi açısından kırılma noktası veya dönüşüm noktası diye tanımlanmasıdır. Burada kırılma noktasıyla ise kastedilen Kant'ın Herz mektubunda ifade ettiği ve karşı karşıya kaldığı çıkmazdır/sorundur. Makalenin ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, her ne kadar mektupta belirtilen sorunun çeşitli yorumsal bağlamda okunmasına rağmen, değinilen problem Kant'ın a priori kavramlarla nesnelere arasındaki ilişkinin nasıl kurulmasını

Herz mektubun'un Kant'ın entelektüel biyografisindeki önemine dikkat ettiğimiz zaman iki önemli hususa değinebiliriz. Onlardan biri „Kant'ın düşüncesinin gelişim süresinin/tarihinin rekonstruksiyonu açısından, diğeri ise mektupta ele alınan problemin kategorilerin deduksiyonu aracılığıyla cevaplandırılacak soruyla eşitlenebileceği açısından” ciddi önem taşımaktadır.⁷ Herz mektubunun önemini artıran diğeri bir husus ise onun hem Kant'ın “profesörlük takdim tezi istikametinde geriye yönelik bir çerçevede değerlendirilmiş olması hem de bir nevi eleştirel düşünce bağlamında ileriye dönük değerlendirilmesi ve bu bağlamda değer taşımasıdır. Çünkü burada Kant kaynağı a priori kavramlar olan a priori bilgi problemine değinmektedir”.⁸

Kant yorumcularının bazıları tarafından Kant'ın eski öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı mektup, “*Saf Aklın Eleştirisi*”nin ilk planının ipucunun veya Eleştiri'nin en önemli kısmı olan kategorilerin deduksiyonu bölümüne dair ilk ipucunun bulunduğu kaynak olarak değerlendirilmektedir. Marcus Herz'e yazdığı mektuplarında çalışmaları hakkında bilgi veren Kant, yirmi bir şubat 1772 tarihli mektubunda teorik ve pratik kısımlardan oluşacak olan “Duyusallığın ve Aklın Sınırları” diye adlandırdığı bir proje üzerine çalıştığını Herz'e bildirmektedir.

Kant o an kadar olan (metafizik) çalışmalarında önemli bir problemin ya da merkezi ögenin eksik olduğunun farkına vardığını söyler ve metafiziğin tüm sırrının anahtarını oluşturduğunu düşündüğü ana problemi Herz mektubunda şu şekilde ifade eder: “*Bizde tasarım olarak adlandırılanın nesneyle olan ilişkisi hangi zemine dayanmaktadır?*”⁹

Kant bu soruyla önceki çalışmalarında değinmediği veya genel olarak değinip üzerinden geçtiği farklı bir sorunu - insan anlığının (zihinsel) tasarımlarla onların temsil ettiği nesnelere arasındaki uygunluk sorununu - dile getirmektedir. Ancak, burada Kant'ın ifade ettiği sorudaki problemin daha açık-seçik hale

tekrar gözden geçirmeye itmiştir. Diğeri bir deyişle, Kant sessiz yıllar döneminde belli minör parçanın dışında herhangi bir eser yazmamasına rağmen, Kant'ın sessiz yıllarda kaleme alınan çeşitli refleksiyonlarda dile getirdiği problemler (örneğin empirik bilginin koşulları probleminin tartışıldığı ve 1775 senesine ait olan „Duisburg Nachlass” refleksiyonları) onun düşünsel bir çaba içerisinde olduğunu göstermektedir. Böylece, biz rahatlıkla „*Saf Aklın Eleştirisi*”nin temel tezi olan sentetik a priori yargının/bilginin ortaya çıkış sürecinde geriye dönük olarak, Herz mektubunda ifade edilen problemi/sorunu dönüşüm noktası olarak ele alabiliriz.

⁷ Carl, Wolfgang. „*Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*”, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989b, 16.

⁸ Allison, “*Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*”, 86.

⁹ Kant's gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “*Kant's Briefwechsel*”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 130. (Tüm çevirileri tarafımıza aittir).

gelmesi için öncelikle mektubun bağlamının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bağlamın ne olduğunu ise Kant'ın kendisinin yardımıyla rahatlıkla yapılabileceği düşüncesindeyiz. Çünkü Kant Herz mektubunda 1770`te kaleme aldığı profesörlük takdim tezine ("*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*") atıfta bulunmaktadır. Kant'ın takdim tezine atıfta bulunmasının nedeni ise onun duyusal ve anlamlık arasındaki (birbirinden bağımsız ve kendi epistemolojik alanı olan iki heterojen yeti) yaptığı keskin/radikal ayrımın sonucu olarak ortaya çıkan problemle yüzleştiğinin itirafıdır. Çünkü Kant bu eserde duyusal bilginin (Die sinnlichen Erkenntnisse) görünüşler çerçevesinde ele aldığı halde, anlamlık bilginin (die Verstandeserkenntnisse) kendinde şeyler olarak¹⁰ ele almaktadır.¹¹ Dahası, Kant duyusal bilginin ilkelerinin kendi sınırlarını aşmaması ve entelektüel bilginin alanına etki etmemesi gerektiğini temel kural olarak ele almaktadır.¹²

Ancak, mektupta ifade edilen soruyu tekrar ele aldığımız zaman duyusal nesnelere ilişkin tasarımlarımızın açıklanmasında herhangi bir engelle karşılaşmamaktayız. Ancak, akli tasarımlarımızın (intellectuale Vorstellungen) ve onlara ait edildiği iddia edilen nesnelere arasında uygunluğunun zeminin ne olacağına ilişkin çıkmaz, Kant'ı bu soruyu ifade etmeye yöneltmiştir. Böylece, burada zihnimizde olan tasarımın Kant'ın hangi tasarımlar sınıfına ait ettiğini tespit etmek zor değildir. Diğer taraftan, tasarımlarımızın hepsi zihnimizde ortaya çıktığı için kolaylıkla burada soruda "bizde" ile betimlenenin zihin olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda Kant, zihnimizin sahip olduğu tasarımlarla onların temsil ettiği nesnelere arasında anlaşılabilirliğin olup olmadığını belirlemek için insan anlamlığını "intellectus archetypus"¹³ ve "intellectus ectypus"¹⁴ şekilleri bağlamında değerlendirmenin olasılığından yola çıkarak çözüm yolları göstermeyi hedefler. Eğer insan zihninin sahip olduğu tasarımın ortaya çıkış nedeni, dış dünyadaki nesnenin özneyi

¹⁰ Böyle bir ayırmadan yola çıkarak Kant'ın mektubu yazdığı dönemde görünüş ve kendinde şey ayırımının "*Saf Aklın Eleştirisi*" çerçevesinde epistemolojik bağlamda değerlendirilmemesi gerekmektedir. Çünkü Kant bu dönemde eleştiri düşüncesinin epistemolojik (örneğin, kendinde şey hakkında insan anlamlığının/ kategorilerinin duyusal malzemeyi belirlediği ve sentetik/kavramsal birliği/bütünlüğü olan görünüşler) temel tespitlerine varmamıştır.

¹¹ Kant bu eserin ikinci bölümünde (§4) duyusal ve anlamlık bilgisi arasındaki farka değinmektedir; Kant, İmmanuel. "*Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt*", çeviren Klaus Reich, Verlag von Felix Meiner Hamburg, 1958, 19; 39-40.

¹² Kant, İmmanuel. "*Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt*", 1958, 77.

¹³ intellectus archetypus - intellektinin sezgisinin nesnelere/şeylerin zeminini oluşturması.

¹⁴ intellectus ectypus - mantıksal işlem için anlamlık nesnelere duyusal sezgi sonucu duyusal malzemeye ulaşımı.

etkilemesi sonucu ortaya çıktığı kabul ediliyor ise bu, yukarıda belirtilen anlaşılabilir ilişkinin olduğunu kanıtlar. Çünkü özne, nesneden etkilendiği için öznenin zihninde olan tasarımın onu etkileyen ya da nedeni olan bir etki olarak nesneyle uygunluğunun anlaşılması kolaydır.¹⁵ Bu, aynı zamanda bize zihnin değişimi olan tasarımın temsil ettiği şeyin nesne olduğu sonucuna varmamızın kolaylığını da sağlar. Bu sebeple, Kant ortaya çıkış nedeni nesne olan pasif veya duysal tasarımlar ve onların temsil ettiği nesnelere arasında anlaşılabilir ilişkinin olduğunu, aynı zamanda insan ruhunun doğasından türetilen ilkelerin de duyuların nesnelere olduğu sürece tüm şeylerle anlaşılabilir geçerlilik içinde olduğunu belirtir.

Benzer bir şekilde, nesneyle olan ilişkisi bakımından tasarımın “aktif” özelliğini göz önünde bulundurursak eğer, doğal olarak tanrısal bilgilerin nesnelere/şeylerin arketipleri olarak düşünüldüğü gibi tasarımın da nesneyi yarattığı sonucuna varırız. Böyle bir açıklama şekli kendiliğinde tutarlılık ve anlaşılabilirlik ihtiva etmektedir. Kant Herz mektubunda şöyle yazmaktadır:

“Böylece, *Intellectus archetypus*’un (onun sezgisi üzerine şeylerin kendisi temellenmektedir) ve *intellectus ectypus*’un (mantıksal işleminin verilerini şeylerin duysal sezgisinden elde etmektedir) imkanı en azından anlaşılabilirdir. Anlığımız kendi tasarımları aracılığıyla ne nesnelere nedenidir (ahlaktaki iyi amaçların dışında) ne de nesne anlığın tasarımlarının nedenidir (in sensu reali).”¹⁶

Böylece, yukarıda belirtilen pasajdan da görüldüğü üzere iki farklı anlamlı şeklinin olasılığı bize şunu göstermektedir: İnsan anlığı akli tasarımlarının temsil ettiği varsayılan nesnelere arasında ilişkinin zeminini açıklamamaktadır. Çünkü insan anlığı a priori kavramlara sahip olduğu için ne saf “ectypal”, deneyimin dışında uygulanabilir alanı olmadığı için ne de saf “archetypus” olarak nitelendirilebilir¹⁷. Burada vurgulanan problemin açıklanmasında dikkat edilmesi gereken husus, daha önce vurguladığımız gibi, Herz mektubunun bağlamının göz önünde bulundurularak okunmasıdır. Çünkü Kant burada hipotetik bir şekilde iki farklı „anlık” şekillerini ele almanın olasılığına değinmektedir. Bunu yapmasının nedeni ise vurguladığımız profesörlük tezdindeki anlığın akli tasarımlarının (*intellectuale Vorstellungen*) kendinde şey olarak nesnelere ait edilmesidir. Diğer bir deyişle, burada göz önünde

¹⁵ Kant’s *gesammelte Schriften*, (Akademie - Ausgabe) “*Kant’s Briefwechsel*”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 130.

¹⁶ Kant’s *gesammelte Schriften*, (Akademie - Ausgabe) “*Kant’s Briefwechsel*”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 130.

¹⁷ Henry E. Allison, “*Kant’s Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*”, Oxford: Oxford University Press 2015, 96.

bulundurmamız gereken husus “*Saf Aklın Eleştirisi*”ndeki intuitif/sezgisel idrakla diskursif anlığın karşılaştırılmasından ziyade (B139) profesörlük takdim tezinde Kant`ın anlığa (intellekte) yüklediği epistemolojik işlevdir. Yukarıda alıntılanan pasajda Kant`ın duyusalığa ait nesneye atıfla „nesnenin anlığın tasarımlarının nedeni olarak” tanımını bizim profesörlük takdim tezinde duyusalığın bilgisinin açıklanmasına ilişkin tanıma götürmektedir.¹⁸ Bu doğrultuda söyleyebiliriz ki, akli tasarımlar (intellectuale Vorstellungen) nesnelere yaratıcı nedeni olmadığı gibi (etik amaçlar istisna olmak şartıyla), nesnelere de belirtilen tasarımların nedeni sonucunda ortaya çıkan ve real kullanıma sahip olarak tanımlanmamaktadır. Böylece, entelektüel tasarımlar ne duyusal algılarımızın soyutlaması ne de duyularımız aracılığıyla aldıkları tasarımları temsil etmektedirler. Fakat, sorunun çözülmesine yönelik yaklaşımların başarısızlığına rağmen Kant, Herz mektubunda karşılaştığı soruna yönelik şöyle bir vurguda bulunur:

“Saf anlığın kavramları ne duyusalığın durumlarından soyutlanmalıdır, ne de duyu aracılığıyla tasarımların alıcılığıyla ifade edilmelidir; aksine onların kaynağı ruhumuzun doğasında olmalıdır, fakat ne nesnelere etkilenmelidir, ne de nesnenin kendisini ortaya çıkarmalıdır.”¹⁹

Kant 1770 yılında yayımladığı “*Duyulur ve Anlaşılr Dünyanın Form ve İlkeleri*” eserine atıfta bulunarak aynı kitapta akli tasarımların doğasına ilişkin - negatif bir şekilde değinerek onların dış dünyadaki nesnelere etkileşimi sonucu ruhun/zihnin değişimleri olarak ortaya çıkmadığını belirtir. Ancak Kant, entelektüel tasarımın nesneden etkilenmemesine rağmen nasıl olup da nesneye gönderimde bulunduğu veya nesneyle uzlaşım halinde olmanın mümkünlüğü üzerine olan konuları es geçtiğini itiraf eder. Çünkü Kant, aynı eserde, duyusal tasarımların nesnelere kendilerini bize gösterdiği görünüş halinden farklı olarak akli tasarımların nesnelere kendilerini temsil ettiğine tekrar vurgu yapar.²⁰ Fakat, Herz mektubunda ortaya koyduğu problemin devamı olarak dış dünyadaki nesnelere herhangi bir etkileşim yolu olmaksızın nesnelere hangi

¹⁸ Kant duyusal bilginin tanımını profesörlük takdim tezinin ikinci bölümünde (§4) detaylı bir şekilde ele almaktadır: Kant, İmmanuel. “*Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt*”, 1958, 19.

¹⁹ Kant`s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “*Kant’s Briefwechsel*”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 130.

²⁰ Kant`s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “*Kant’s Briefwechsel*”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 131.

kognitif araçlar sayesinde zihinsel erişim sağladığımızı sormakla beraber şöyle devam eder :

“Bizim içsel faaliyetimiz üzerine temellenen bu tür akli tasarımlarımızın nesneyle olması gereken uygunluğu nereden gelmektedir.”²¹

Kant, tecrübenin müdahalesi olmadığı için matematik tasarımlarda (nicelikler olduğu için) böyle bir durumun mümkün olduğunu belirtir. Ancak niteliksel tasarımlara gelince tamamen farklı bir manzarayla karşılaştığımızı vurgu yapar. Başka bir ifadeyle şöyle bir problemle karşılaşmaktayız: Burada anlamlık tamamen a priori olarak nasıl kendisi için nesnelere uzlaşma halinde olması gereken kavramlar oluşturmaktadır. Anlamlık nasıl olup da bu kavramların mümkünliğini sağlayacak ilkeler üretmektedir ki, yine aynı ilkeler deneyle uygunluk halinde olması gerektiği gibi aynı zamanda tecrübeden de bağımsız olsun? Bu soru, yani anlama yetimizin nasıl olup da nesnelere kendileriyle (zihinsel düzeyde) uygunluğunu gerçekleştirme bize karanlık kalmaktadır.²²

Kant aynı zamanda -mektubunda- anlamlığın saf kavramlarının ve temel ilkelerinin kaynağı bağlamında rasyonalist yaklaşımları da eleştirmektedir. Örneğin, Kant'a göre Platon (MÖ 428/427 – 348/347), tanrısallığın önceki sezgisini anlamlığın saf kavramlarının ve onun temel ilkelerinin kaynağı olarak görmüştür. Malebranche de devamlılığı kendisinde barındıran ve temel varlığın kalıcı sezgisine inanmıştır. Crusius²³ ise tam aksine nesnelere uyum içinde olduğunu göstermek için yargının temelini oluşturan yasaların ve hazır kavramların insan ruhuna tanrı tarafından nakşedildiğine inanmıştır. Kant bu sistemlerden ilkini “Hiperfiziksel Akış Teorisi”, diğerlerini ise “Önceden Kurulmuş Entelektüel Uyum” olarak nitelendirmiştir. Kant'a göre “Deus Ex Machina” bilgilerimizin kaynağının ve geçerliliğinin belirlenmesi bağlamında en absürt referans noktasıdır. Kant'a göre böyle yaklaşımlar aldatıcı döngü özelliği taşımasının yanı sıra, insanı tuhaf/hayali fikirlere de teşvik etmektedir.²⁴

Daha sonra Kant, entelektüel bilginin kaynaklarının arayışında olduğunu ve bu sorunun çözülmeden metafiziğin doğasının ve sınırlarının da belirlenmeyeceğini söyler. Transandantal felsefeyi (saf aklın tüm kavramlarını)

²¹ Kant`'s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “Kant's Briefwechsel”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 131.

²² Kant`'s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “Kant's Briefwechsel”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 131.

²³ Christian August Crusius (1715 – 1775) Christian Wolff'un (1679-1754) muhalifi olan filozof ve ilahiyatçı.

²⁴ Kant`'s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) “Kant's Briefwechsel”, Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 131.

belli sayıda kavramlara indirgediğini, fakat Aristoteles'ten (MÖ 384-322) farklı olarak bunu tesadüfi sınıflandırmadığına işaret eder. Aksine anlığın az sayıdaki temel yasalarına uygun olarak kavramların sınıflandırılmasını yaptığını belirtir.²⁵ Kant hem teorik hem de pratik kısımdan ibaret olacak saf aklın eleştirisini ortaya çıkaracağıının ilk kısmının ise (metafiziğin kaynakları, sınırı ve yöntemi) üç ay içinde yayınlayacağını ifade eder. Görüldüğü üzere problem, Kant'ın tahmin ettiğinden de daha karmaşık olduğu için probleme yönelik çözüm yollarının bulunması on seneyi kapsayan süreyi gerektirmiştir.

3. İleriye ve Geriye Dönük Okuma Şeklinin Alternatifi Olarak Üçüncü Bir Okuma Şekli Mümkün müdür?

Herz mektubunda ifade edilen eksik olan ögenin "tasarımlarla nesnelere arasındaki ilişkinin temeli problemini" aynı zamanda Kant'ın eleştirel düşüncesi bağlamında nasıl yorumlanacağıyla ilgili soru yorumcular tarafından gündeme getirilmiştir. Carl'a göre Herz mektubu, "Profesörlük Takdim Tezi"yle düşünsel bir kopuş simgelediği gibi aynı zamanda eleştiri döneminin en önemli konularından bir olan kategorilerin dedüksiyonu bölümüne dair anlatımlar da içermektedir. Carl, Kant'ın -metafiziğin tüm sırrının anahtarı olarak değerlendirdiği- nesne ve tasarım arasındaki ilişki problemi konusundaki görüşlerinde üç temel noktaya dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. İlk olarak Kant, Carl'a göre bu mektubunda tasarımları iki sınıfa ayırmıştır. Nedensel olarak nesnelere bağlanan tasarımlar ya nesnelere etkilenen (etkileşimleri) ya da nesnelere nedenleri olanlar olmak üzere (ahlaki amaçla yönelik tasarım) iki biçimde tanımlamıştır. Üçüncü sınıf ise nedensel olarak birbirinin nesnelere bağlanmayan tasarımlardır. Carl, mektupta belirtilen sorunun üçüncü sınıf tasarımlar bağlamında dikkate alındığını söylemektedir. İkinci olarak ise Kant, tasarımlarla nesnelere arasındaki herhangi bir ilişkinin olmasıyla ilgilenmemektedir. Fakat, Carl'a göre önemli olan husus anlığın nesnelere kavramlarını a priori olarak oluşturması ve böylece nesnelere kavramlara uygun olmasının gerekliliğinin Kant tarafından öne sürülmesidir. Başka bir deyişle, kavramlar nesnelere öyle bir şekilde ilişkilendirilmelidir ki, nesnelere zorunlu olarak kavramlara uygun olsun veya onlarla uzlaşsın²⁶. Nihayet, Carl diğer yorumcular arasında tartışmalara neden olacak son noktayı şu şekilde ifade etmektedir:

²⁵ Kant's gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) "Kant's Briefwechsel", Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 132.

²⁶ Carl, "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories", 5.

"Kant ancak bizi şu ya da bu şekilde etkileyen nesnelere tasarımlarını göz önünde bulundurarak, onlara yönelik kognitif/zihinsel erişimin sadece tecrübeyle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu ise "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" eserinde belirtilen entelektüel tasarımların dışarıda tutulması anlamına gelmektedir."²⁷

Netice itibari ile Carl için Herz mektubunun anahtar sorusu ve sorunu özünde kategorilerin dedüksiyonu problemidir -ki bu problem "*Saf Aklın Eleştirisi*"nin en temel konularında bir olduğu için Herz mektubu ileriye dönük yorumlama biçimi gerektirmektedir.²⁸

Carl'ın Herz mektubunu yorumlayış şekli ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu bağlamda Carl'a taban tabana zıt bir yaklaşım sergileyen Beck, Herz mektubunu "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" eserindeki düşünsel çerçeveden kopuş olarak değil, aksine aynı eserde ifade edilen argumanın boşluğunun kapatılmasına yönelik son hamle olarak değerlendirir. Başka bir ifade ile Beck'e göre Kant, bu metkupta entelektüel sezginin yokluğunda intellektin a priori bilgisinin olasılığının açıklanmasına ihtiyaç duymaktadır²⁹. Diğer taraftan Beck, mektupta ifade edilen entelektüel tasarımları temel alarak onları "*Profesörlük Takdim Tezi*"ndeki tanımına uygun olarak akli tasarımların noumena'nın saf kavramsal bilgisine uygun geldiğini ifade etmektedir. Carl'dan farklı olarak Beck, entelektüel tasarımların fenomenal gerçekliğe uygulanamayacağını söyler. Çünkü "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*"nde ifade edildiği gibi entelektüel tasarımların bizim deneysel/gözlemsel bilgimize dair real işlevinin olmadığına dair Kant'ın formülü mevcuttur.³⁰

Beck'in Herz Mektubunu geriye dönük yorumlama şeklindeki radikallik diğer yorumcular arasında dikkate değer tartışmalara neden olmuştur. Bu yorumculardan ikisi olan Cicovacki ve Laywine entellektüel tasarımların mektupta devre dışı bırakıldığına dair Carl'ın yorumlarına Beck'in getirmiş olduğu eleştirileri haklı bulmaktadırlar. Buna rağmen onlar Carl'ın Herz mektubundaki entelektüel kavramlarla tecrübe yoluyla erişilen nesnelere arasındaki uygunluğa dikkat çekmesini onaylamaktadırlar. Fakat, Carl'ın noumena'yı problemin dışında tutması veya entelektüel tasarımların noumena

²⁷ Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*", 6

²⁸ Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*", 6.

²⁹ Lewis White Beck. "*Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl,*" *Kant's Transcendental Deductions*, içinde *The Three "Critiques" and the "Opus postumum,"* editör Eckart Förster, Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, 22.

³⁰ Beck, "*Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl,*" *Kant's Transcendental Deductions*, 23

alanına uygulanmasının inkarına dair ciddi metinsel kanıt olmadığını belirtmektedirler.³¹ Ancak hem Cicovacki hem de Laywine Beck'in Herz mektubunda entelektüel kavramların fenomenal/deneysel alana uygulanmadığı görüşüne de katılmamaktadırlar. Cicovacki'ye göre Beck Carl'ın dikkatini yönelttiği ve Beck'in yorumunun odak noktası olan metnin yeterli analizini verememiştir.³² Aynı zamanda Cicovacki Beck tarafından "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Forum ve İlkeleri*" eserine yapılan atfın ciddi dayanaktan yoksun olduğuna dikkat çekmektedir. Alternatif olarak hem Cicovacki hem de Laywine Herz mektubundaki soruya yönelik üçüncü bir okunuş şeklini sunmaktadırlar.³³

"Herhangi bir nesneye herhangi bir entelektüel tasarımın uygulanışı nasıl olabilir veya alternatif olarak nesnelerin doğasını dikkate almaksızın kavramlarla nesnelere arasındaki uygunluğu nasıl açıklayabiliriz."³⁴

Herz mektubunda iki önemli hususu tartışmaya açık yer olarak tanımlayan Allison, her ne kadar Carl'ın yorumuna mesafeli yaklaşırsa da, Beck'in de problemi "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Forum ve İlkeleri*" bağlamında değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. İlk önemli husus olarak Allison, Kant'ın mektupta belirttiği "insan anlığının a priori olarak kavramlar oluşturmasını ve aynı kavramların nesnelere uygunluk içinde olması gerektiği" fikrine vurgu yaparak bunu mektupta belirtilen ilk önemli açmaz olarak takdim eder. Allison'un deyişiyle söylersek eğer, burada karşımıza çıkan manzara nesnelere a priori kavramlarla özdeşleştirilmesidir ki, aynı kavramlar varsayılan tecrübenin nesnelere (yani fenomeneal gerçeklikle) uzlaşma içerisindedirler.³⁵ Burada ifade edilen entelektüel kavramların/tasarımların "*Profesörlük Takdim Tezi*"nde belirtildiği gibi fenomenal gerçeklikle sadece mantıksal işlev halinde olmasına rağmen, aynı kavramların real işlevinin olmadığı ve böylece fenomenal alana uygun olacak

³¹ Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, 99.

³² Cicovacki Beck'in Kant'ın "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" eserinde temel aldığı "empirik bilginin anlığın real işlevini içermesi" tanımından aynı zamanda „akli kavramların doğrudan tecrübenin nesnelere uygulanamayacağı anlamına geldiği“ fikrini kabul etmemektedir. Cicovacki, Predrag. "*An Aporia of a priori Knowledge, On Carl's and Beck's Interpretation of Kant's Letter to Markus Herz*," *Kant-Studien*, 82 (1991), 354 - 357

³³ Cicovacki ve Laywine'in sunduğu yorumlama biçimin ileride ifade edeceğimiz Allison'a ilham vermiştir. Bu nedenle onların görüşlerini de üçüncü okuma şekli kapsamına dahil etmek yerinde olacaktır.

³⁴ Cicovacki, Predrag. "*An Aporia of a priori Knowledge, On Carl's and Beck's Interpretation of Kant's Letter to Markus Herz*," *Kant-Studien*, 82 (1991), 356 -357 ve Laywine, Alison. "*Kant's Reply to Lambert on the Ancestry of Metaphysical Concepts*," *Kantian Review* 5 (2001), 44, Dipnot 27 ve 47, Dipnot 42 <https://doi.org/10.1017/S1369415400000625>

³⁵ Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, 98.

real ilkelerin kaynağı olmayacağı iddiasını çağrıştırmaktadır.³⁶ Ancak, Beck`den farklı olarak Allison, ilgili pasajda entelektüel tasarımların fenomen alanına uygulanamayacağı görüşünü kabul etmemektedir. Bunun dışında Allison Carl`ın teklif ettiği yoruma da - noumena alanının devre dışı bırakılmasına - eleştirel biçimde yaklaşmaktadır. Cicovakci ve Laywine`nin alternatif olarak üçüncü yorumsal teklifini kabul eden Allison, mektupta sözü edilen alanın ontoloji disiplini olduğunu belirterek kendi yaklaşımını ileri sürmektedir. Çünkü uygun düşecek veya uygulanacak olan nesnelere spesifik doğasının dikkate alınmaması (veya spesifik doğasına rağmen) kavramların hem fenomen hem de noumena alanına ait olduğunu veya uygulanabilirliğini göstermektedir.³⁷

Allison`un Kant`ın burada bahsettiği nesnelere dünyasını bir disiplin olarak ontoloji çerçevesinde değerlendirmesinin nedeni, Kant`ın mektupta ifade ettiği hususla (insan anlığının a priori olarak kavramlarının nesnelere uygunluk içinde olması gerektiği) ilgilidir -ki Allison tarafından bu husus açmaz olarak tanımlanmıştır. Kant entelektüel bilginin kaynakları konusunda arayış içinde olduğunu ve bu sorunun çözülmeden metafiziğin doğasının ve sınırlarının belirlenmesinin imkansızlığına dikkat çeker.³⁸ Ardından ise transandantal felsefeyi belli kategorilere indirgediğini ve onları Aristoteles gibi keyfi/tahmini düzenlemeyle değil, aksine anlığın az sayıdaki temel yasalarına uygun olarak kavramların belli sınıflara uygun bir şekilde ayırdığını ifade eder.³⁹ Kant en önemli amacının düşünüldüğü takdirde başarıya vardığını ve üç ay süresinde "*Saf Aklın Eleştirisini*" yayınlamayı düşündüğüne vurgu yapar.⁴⁰ İşte bu bağlamda Allison için ikinci tartışmaya açık problem baş göstermektedir. Buna göre Kant, Allison'a göre, entelektüel kavramların sistematik bir şekilde düzenlenmesini a priori kavramların nesnelere ilişkisi açısından önemini göz önünde bulundurarak düşünmüş (yanlılıkla) olmalıdır.⁴¹ Çünkü burada belirtilen anahtar nokta olan akli kavramlar (kendinde şeylerin) kavramlarıysa eğer, o zaman nesne olarak düşünülen herşey (fenomen veya noumena) düşünülmenin şartı olarak onlara uygun gelmelidir..

Allison, Herz mektubunun eleştirel çerçevede değerlendirilmesi için iki önemli dersin öğrenilmesi gerektiğine vurgu yaparak, Kant`ın henüz bu mektubu

³⁶ Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, 99.

³⁷ Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, 100

³⁸ Kant`s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) "*Kant's Briefwechsel*", Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 131- 132.

³⁹ Kant`s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) "*Kant's Briefwechsel*", Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 132.

⁴⁰ Kant`s gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) "*Kant's Briefwechsel*", Bd. 10, (II/1) 1747-1788, 132.

⁴¹Allison, "*Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*", 100

yazarken böyle bir sonuca ulaşmadığına vurgu yapar. Bu doğrultuda ilk olarak Allison'a göre Kant'ın "*Saf Aklın Eleştirisi*"ndeki "Sezgisiz kavramlar boş, kavramsız sezgiler kördür" (A51/B75) görüşü (Allison bunu "diskursif tez" olarak nitelendirir) burada henüz tam olarak olgunlaşmamıştır. Çünkü Kant, bu kitabı yazarken duyuşal malzemenin duyuşal formlar çerçevesinde ortaya çıkışını duyuşal malzemenin koşulu olarak görmesine rağmen,⁴² henüz düşüncenin bilgi sunması için onun sezgiyle ilişkilendirilmesi sonucuna varmamıştır. Diğer bir ifade ile, nesnenin anlık tarafından akli olarak düşünülmesi bilginin zorunlu şartı olarak yeterli koşul değildir, çünkü duyuşal sezginin de düşünceye uygun olması/eklenmesi dikkate alınmalıdır.⁴³

Allison'a göre ikinci ders, ifade edilen birinci hususun sonucunda tam olarak anlaşılabilir. Buna göre Kant'ın mektupta belirttiği problem epistemolojik çerçevede ele alınırsa şöyle ifade edilebilir. Eğer duyuşal malzeme zorunlu olarak duyuşallığın koşulları altında ortaya çıkıyorsa ve düşünülen nesne/şey ona karşılık gelen sezgiyle uzlaşıyorsa bilginin varlığından söz edebiliriz. Ancak, değinilenlerle beraber duyuşal koşullar altında verilen malzemenin de zorunlu olarak düşünceye uygun geldiği gösterilmesi gerekmektedir. Çünkü ilkiyle uzlaşan herhangi birşey ikinciyle de uzlaşacağı anlamına gelmemektedir. Allison'a göre bu, Kant'ta duyuşallığın ve anlığın radikal ayrımından ileri gelmektedir.⁴⁴

4.Sonuç

Carl tarafından desteklenen ileriye yönelik okuma şekli, Kant'ın Herz Mektubu'nda noumena alanını zaten dışlamış olduğunu varsaymaktadır. Çünkü Kant'ın 1770'te yazdığı "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" eserinden radikal bir kopuş Kant'a deduksiyonun temel ilkelerinden birini formüle etmesini sağlamıştır: „yani bizi şu ya da bu şekilde etkileyen, yalnızca deneyim yoluyla erişilebilen şeylerin tasarımlarının dikkate alınması.“⁴⁵ Kanaatimizce bu mektubun incelenmesi noumen alanının dışlanması için herhangi bir metinsel zemin göstermemektedir. Carl'ın bu yorumunun Kant'ı eleştirel döneminin etkisi altında yapılmış ve Herz mektubundaki muhtevayı aşan bir yorum olduğu düşüncesindeyiz. Oysa bu dönemde Kant için Eleştiri'nin ana ilkeleri belirgin değildi. Ayrıca Kant'ın kategorilerin sistematik bir listesini

⁴² Allison eleştirel tutumun ilk kısmının artık "*Profesörlük Takdim Tezi*"nde kendini gösterdiğini belirtir.

⁴³ Allison, "*Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*", 101

⁴⁴ Allison, "*Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*", 101

⁴⁵ Carl, "*Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories*", 5-6 ve 8-10

yapmanın önemini vurgulaması ve "*Saf Aklın Eleştirisi*"ni üç ay içinde yayınlamak istemesi, Herz Mektubu'nun Carl tarafından tanımlanan açıklamasından şüphe duymamıza neden olmaktadır. Bunun yanı sıra bu mektup, tasarım ve nesne arasındaki ilişki probleminin entelektüel tasarımlar açısından ortaya çıktığını göstermektedir. Bunun dışında Kant'ın bu mektupta sunduğu çözümün Allison'un söylediği gibi tasarım ve nesne arasındaki ilişki probleminin aklımızın doğası içerisinde açıklanması olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Carl'ın radikal ileriye yönelik okuma şeklinin Kant'ın Herz mektubunda öne sürdüğü problemin bütünüyle anlaşılmasında engel yarattığı kolaylıkla söylenebilir. Çünkü ileriye yönelik - eleştiri çerçevesinde okuma yukarıda belirtildiği üzere Kant'ın aynı zamanda eleştiri öncesi düşüncelerini/tespitlerini göz önünde bulundurmakla beraber sadece belli bir sınır çerçevesinde mümkündür.

Beckin timsalinde ise geriye yönelik okuma şekli Kant'ın yüzleştiği yeni problemi dikkate almayarak sadece "*Profesörlük Takdim Tezi*"nde teklif ettiği çözüme odaklıdır. Halbuki, Kant'ın Herz mektubunda ortaya koyduğu soru Dissertation'da teklif ettiği çözümün sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu mektubu dedüksiyon problemi bağlamında tanımlayabilmek için Kant'ın bu dönemde öğrenmesi gereken iki ders olduğu konusunda Allison'un görüşü oldukça makul gözükmektedir

Bu derslerden biri, Allison'un "diskursiflik tezi" (A51/B75) olarak tanımladığı duyulur ve düşünülür koşul formülüdür (içeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kördür).⁴⁶ Bilindiği gibi Kant "*Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri*" eserinde bilginin duyulur koşulları için neredeyse neticeye varmıştır, dolayısıyla asıl mesele duyulur koşullar için kavramsal koşulların gerekliliğini belirginleştirmektir. İkinci ders, duyusallıkla verilenin anlığın koşullarına olan uygunluğunun gösterilmesi gerektiğine ilişkindir.⁴⁷ Kant'ın diliyle ifade edersek, düşüncenin öznel koşullarının nesnel geçerliliği (objektive Gültigkeit) olması gerekmektedir (A90/B123).⁴⁸ Allison ilk dersin farkındalığının ikincisini gerektirdiğine işaret eder. Dolayısıyla Kant'ın kendisi için dedüksiyon probleminin belirgin hale getirebilmesi için bu iki dersi öğrenmesi gerekiyordu. Her ne kadar Allison ileriye yönelik okuma şekline eğilim gösterse de, aynı zamanda Kant'ın eski felsefi düşüncelerinden bağımsız bir şekilde okumamızın mümkün olmadığını belirtmektedir. Başka bir deyişle, ileriye yönelik okuma Kant'ın eski felsefi görüşlerindeki temel tespitleri aklımızda tutarak daha

⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, FELIX MEINER VERLAG, HAMBURG, 2019, 130

⁴⁷ Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, 101

⁴⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 169-170

başarılı yorumlama şekli gerçekleştirebiliriz. Örneğin, Allison'un yukarıda belirttiği ikinci dersin Kant tarafından henüz tespit edilmemesi Herz Mektubunu eleştirel çerçevede okumamıza sınır getirmektedir.

Böylece, farklı yorumlar Herz mektubuna yönelik farklı yorumları beraberinde getirir de Schulting'in vurguladığı gibi entelektüel gerçeklikle fenomenal dünya arasındaki boşluğun kapatılması yolundaki Kant'ın çabası "*Saf Aklın Eleştirisi*"ne yönelik düşüncelere varmasına neden olmuştur ve bu nedenle Herz mektubunun transandantal dedüksiyonun merkezi problemine uygun ilk ipuçlarını barındırdığını düşünmek yerinde olacaktır.⁴⁹ Çünkü tasarımı nesne arasındaki a priori uzlaşım sorusuna yönelik cevabı Kant "*Saf Aklın Eleştirisi*"nde "archetpyal" hipotezin modifikasyonu olarak tasarımın nesneyi mümkün kılma (representation-making-object-possible) modelini temel almış, ancak önemli bir şartın öne sürülmesiyle şöyle ifade etmiştir:

...nesnenin tasarımı kendi nesnesini onun varlığı düşünül­düğü sürece ortaya çıkarmamaktadır (A92/B125),⁵⁰ aksine sadece nesnelerin veya genel olarak tecrübenin mümkün­lüğü için zorunlu bir zemin sağlamaktadır.⁵¹ Bu zemin, kategoriler olarak ifade edilen ve genel olarak nesnelerin kavramlarıdır - ki (B128) onların sayesinde tecrübe mümkün hale gelmektedir (düşüncenin formu olarak düşün­ül­düğü sürece A93/B126).

⁴⁹ Schulting, Dennis. "*Kant's Deduction and Apperception: Explaining the Categories*", (İkinci Gözden Geçirilmiş Baskı), De Gruyter (2018), 21

⁵⁰ Kant, "*Kritik der reinen Vernunft*", 171-172.

⁵¹ Schulting, "*Kant's Deduction and Apperception: Explaining the Categories*", 24.

KAYNAKÇA

- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Beck, Lewis, White. *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 1969.
- Beck, Lewis, White. *Essays on Kant and Hume*, New Heaven, CT: Yale University Press 1978.
- Beck, Lewis White. "Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz: Comments on Carl," *Kant's Transcendental Deductions*, İçinde *The Three Critiques and the Opus postumum*, editör Eckart Förster, Stanford, CA: Stanford University Press, 1989, 21-6.
- Carl, Wolfgang. "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories", İçinde *Kant's Transcendental Deductions, The Three Critiques and the Opus postumum*, editör Eckart Forster, Stanford, CA: Stanford University Press 1989a, 3-20.
- Carl, Wolfgang. *Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Cicovacki, Predrag. "An Aporia of a priori Knowledge, On Carl's and Beck's Interpretation of Kant's Letter to Markus Herz," *Kant-Studien*, 82 (1991), 349-60.
- Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1998.
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Kant's gesammelte Schriften, (Akademie - Ausgabe) *Kant's Briefwechsel*, Bd. 10, (II/1) 1: 1747-1788 Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1922.
- Kant, İmmanuel. *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt*, çeviren Klaus Reich, Verlag von Felix Meiner Hamburg, 1958.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (Birinci ve ikinci orijinal baskılardan sonra Jens Timmerman tarafından yayınlanmıştır. Heiner Klemme tarafından düzenlenen bibliyografya ile birlikte) FELIX MEINER VERLAG, HAMBURG, 2019.

Kant, Immanuel, *Notes and Fragments: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ((Paul Guyer editör and çevirmen olarak Curtis Bowman ve Frederick Rauscher ile beraber).) Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kemp Smith, Norman. *Translation of Critique of Pure Reason*, New York: St Martin's Press, 1958.

Laywine, Allison. *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, North American Kant Society Studies in Philosophy, 3 Atascadero, CA: Ridgview Publishing, 1995

Laywine, Alison. "Kant's Reply to Lambert on the Ancestry of Metaphysical Concepts," *Kantian Review* 5 (2001), 1–48.

Schulting, Dennis. *Kant's Deduction and Apperception: Explaining the Categories, (Second Revised Edition)*, De Gruyter, 2018.