



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

## Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

## İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

## Yayın Tarihi | Publication Date

Mart 2024 | March 2024

## Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

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

*Prof. Dr. | Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN*

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

**BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF**

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

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

**YARDIMCI EDİTÖR | CO-EDITOR**

*Doktora Öğrencisi | PhD Candidate Esra TÜRKSEVER*

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

**ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**

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

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

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

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

**İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

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

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

**YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE**

Mart 2024 | March 2024

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

## YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH*

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

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

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

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

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

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

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

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

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

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

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

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

## HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- ARITÜRK Mete Han (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)  
AYDIN Hasan (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)  
BABUÇÇU Ali Han (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
BAŞER Nami (Okan Üniversitesi, İstanbul)  
BOYACI Nihal Petek (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)  
TÜNER Celal (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
ÇIVGIN Ayşe Gül (Bartın Üniversitesi, Bartın)  
ÇİTİL Ahmet (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul)  
ÇÜÇEN A. Kadir (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
DAĞ Ahmet (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
DEMİR Vehbi Metin (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
DÜLGER Muzaffer (Sakarya Üniversitesi, Sakarya)  
ERDENK Emre Arda (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
EREN Işık (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ESENYEL Adnan (Düzce Üniversitesi, Düzce)  
GÖÇMEN Doğan (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)  
GÖKALP Nurten (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)  
GÖZÜTOK Tarık Tuna (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
GÜNENÇ Saygın (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
GÜRDAL Gökhan (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)  
ÇETRES İbrahim Halil (Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin)  
İNAN Erkan (Avrasya Üniversitesi, Trabzon)  
NUYAN Elif (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ORHAN Arzu (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ÖZÇINAR Şahin (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
AKTOK Özgür (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir)  
ÖZTÜRK Ümit (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)  
POLAT Uğur (Ankara Medipol Üniversitesi, Ankara)  
TEMİZKAN Veda (Munzur Üniversitesi, Tunceli)  
TORUN Tayfun (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
UZUNLAR Bahattin (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
ÜREK Ogün (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
VATANSEVER Saniye (Bilkent Üniversitesi, Ankara)  
YÜKSEL Yücel (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)



# KAYGI

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

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 23, Sayı 1, 2024 | Volume 23, Issue 1, 2024

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Hayyam CELİLZADE. “Parmenides’in Peri Phuseus Şiiri Üzerine Bazı Mülâhazalar” [*Some Reflections on Parmenides’ Peri Phuseus*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 1-19.

[2]. Caner ÇİÇEKDAĞI. “Doğru Düşünme, Doğru Karar Verme ve Mantık Eğitimi” [*Correct Thinking, Making the Right-Decisions and Logic Education*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 20-67.

[3]. Utku ATAŞ. “Zarar İlkesi Üzerine: Üç Temel Eleştiriyi Tartışmak” [*On The Harm Principle: Discussing Three Main Criticisms*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 68-93.

[4]. Aslı ÜNER KAYA. “Epifenomenalizme Karşı Epistemik Argüman” [*The Epistemic Argument Against Epiphenomenalism*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 94-117.

[5]. Ferhat AKDEMİR. “Adam Smith’te Etik -İktisat İlişkisi ya da Adam Smith’in İktisadî Liberalizminin Etik Temelleri” [*The Relationship between Ethics and Economy in Adam Smith or the Ethical Foundations of Adam Smith’s Economic Liberalism*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 118-144.

[6]. Necdet YILDIZ. “Nietzsche’nin Perspektivizmi ve Heidegger’in “Dünya” Kavramı: Kurosava’nın Raşomon’u Üzerinden Bir Birlikte Okuma” [*Nietzsche’s Perspectivism and Heidegger’s Conception of “World”: A Reading Together through Kurosawa’s Rashomon*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 145-169.

[7]. Abdulkadir GÜLEN. “Sartre’da Özgürlük Tasarımının Çöküşü” [*The Collapse of The Idea of Freedom in Sartre*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 170-190.

[8]. Fatma ERKEK. “Bir Direniş Biçimi Olarak Sanat: Adorno’da Sanatın Toplum ve Politikayla İlişkisi” [*Art as a Form of Resistance: The Relationship of Art with Society and Politics in Adorno*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 191-224.



[9]. Kenan MUTLUER. “İmgelerin Eleştirel Gücü ve Tarih İmgesi Üzerine Bir İnceleme” [*An Investigation on the Critical Power of Images and the Image of History*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 225-258.

[10]. Alper Elvan POLAT. “Frank Sibley’de Estetik Kavramlar ve Beğeni Duyusu Üzerine Bir İnceleme” [*An Examination of Aesthetic Concepts and the Taste in Frank Sibley*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 259-281.

[11]. Ahmet Kadir USLU. “Fodor’s Asymmetric Dependency Theory” [*Fodor’un Asimetrik Bağımlılık Teorisi*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 282-295.

[12]. Aysun AYDIN. “Nussbaum’un Nesneleştirme Kavramı Üzerine” [*On Nussbaum’s Concept of Objectification*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 296-323.

[13]. Serpil TİMUR. “Bilim Tarihinin Tarih-Sosyoloji ve Felsefe Disiplinleri Arasındaki Konumu” [*The Position of The History of Science Between the Disciplines of History-Sociology and Philosophy*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 324-341.

[14]. Ali DEMİR. “Ein Vorschlag zur Auslegung Herbarts Versuch einer Begründung der Pädagogik” [*Herbart’ın Pedagojiyi Temellendirme Girişimini Yorumlamak İçin Bir Öneri*], *Kaygı*, 23(1) / 2024: 342-378.

“Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 23(1) / 2024: 379-380.



Makale Geliş | Received: 20.08.2023  
Makale Kabul | Accepted: 28.12.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1347014

**Hayyam CELİLZADE**

Dr.|Dr.  
ORCID: 0000-0001-7739-9388  
hayyamcelilzade@gmail.com

## Parmenides'in *Peri Phuseus* Şiiri Üzerine Bazı Mülahazalar

**Öz:** Biz bu çalışmamızda Batı fikriyatının kurucu metinlerinden olan Parmenides'in *Peri Phuseus*'unu ele aldık. Parmenides'in bu metnini doğuran etkenler üzerinde durarak Antik Yunan felsefesinin başlangıç evresini Parmenides'in kendisinden önce gelen düşünürlerle organik bağı göstermesi cihetinden irdeledik. Antik Yunan felsefesinin kozmogonik ve mitolojik evreden tamamen ayrı ve onlardan sonra gelen bir düşünme faaliyetine denk gelip gelmediği sorusunu da yanıtladık. Parmenides'in düşüncesine konu edindiği meselelerin mitolojik ve kozmogonik evreyle olan bağı üzerinde durarak, *Peri Phuseus*'un mitolojik ve kozmogonik evrenin sebep olduğu hangi sorulara yanıt verdiğini anlattık. Parmenides'ten sonra *Peri Phuseus* eserine yapılmış olan yorumların bazılarını değerlendirerek, *Peri Phuseus*'un zaman içerisinde nasıl farklı şekillerde alımlandığını ortaya çıkardık. Bu yorumların değerli olmakla birlikte *Peri Phuseus*'un yazılmasıyla amaçlanan şeyi yakalayamadıklarına değindik. Parmenides'in *Peri Phuseus*'u zihinsel idman olsun diye yazmadığı veya varlık üzerine yeni bir tartışma açmayı hedeflemediği üzerinde durarak somut çözüm önerileriyle muhatabının karşısına çıktığına işaret ettik. Bu bağlamda *Peri Phuseus*'un polis yaşamına temel oluşturacak tezler içeren metin olduğunu savunduk.

**Anahtar Kelimeler:** Physis, Arkhe, Parmenides, Peri Phuseus, Logos.

## Some Reflections on Parmenides' *Peri Phuseus*

**Abstract:** In this study, we have analyzed Parmenides' *Peri Phuseus*, one of the founding texts of Western thought. By focusing on the factors that gave rise to this text of Parmenides, we have examined the initial phase of Ancient Greek philosophy to reveal Parmenides' organic connection with the thinkers who came before him. We also answered the question of whether ancient Greek philosophy was completely separate from the cosmogonic and mythological phases. We emphasized the connection of the issues Parmenides addressed in his thought with the mythological and cosmogonic phases and we explained *Peri Phuseus* responds to the questions raised by the mythological and cosmogonic phases. We evaluated some of the interpretations of the *Peri Phuseus* and revealed how it has been received in different ways over time. We have pointed out that these interpretations, fail to capture what was intended by the writing of the *Peri Phuseus*. We also emphasized that Parmenides did not write the *Peri Phuseus* as a mental exercise or to open a new debate on existence. We pointed that Parmenides confronted his interlocutor with concrete



solution proposals. In this context, we defended the thesis that the *Peri Phuseus* is a text containing thoughts that will form the basis of *polis* life.

**Keywords:** Phusis, Arkhe, Parmenid, Peri Phuseus, Logos.

## Giriş

Sokrates öncesi filozofların ele aldıkları meselelere bakıldığı zaman önümüze şöyle bir tablo çıkar: Bu filozoflar onlara en yakın gördükleri şeyi yani doğayı anlamaya çalışıyorlar. İster Thales ve takipçileri ister Pisagor ve takipçileri isterse de Anaksagoras ve diğerleri olsun doğayı açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışırlar. Yani Sokrates öncesi düşüncede *phusis* kavramı tayin edici yer edindir. *Phusis'in* sözlükteki anlamı “bütün anlamlarında bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve asli niteliği veya yapısıdır” (Petters 2004: 300). “Hem Platon hem de Aristoteles'in her ikisi de ilk filozofları *phusikoi* yani *phusis*'le ilgilenenler diye adlandırır” (Petters 2004: 300). İlk filozofların *phusis*'le “serpiliş büyüme ve gelişme süreci veya *genesis*, kendisinden şeylerin yapıldığı ve çatıldığı fiziksel veya doğal ana madde/cevher, (en kadim cevher, ilk madde) anlamında *arkhe* ve bir tür içsel organizasyon veya düzenleniş ilkesi, şeylerin yapısı (eşyanın tabiatı)” (Petters 2004: 124-125) gibi anlamları kastettikleri söylenebilir. Çalışmamızda ele aldığımız Parmenides'in nasıl bir ortamda felsefe yaptığının anlaşılması açısından niçin Sokrates öncesi Yunan felsefesinde *phusis*'in merkezi yer edindiğinin anlaşılması gerekir. Bu soruya birçok farklı cevap verilebilir. Örneğin kimi yorumculara göre ilk filozoflar yakın coğrafyalardaki bir takım bilimsel denilebilecek gelişmelerden haberdar oldukları için onların başlattıkları çalışmaları daha da geliştirmeye koyulmuşlardır. “Tarihte Grek uygarlığının birdenbire doğuşunu açıklamak ölçüsünde güç ve şaşırtıcı bir iş yoktur. O uygarlığı kuran ögeler, Mısır ve Mezopotamya'da zaten binlerce yıldır bulunmaktaydı, oradan da komşu ülkelere yayılmıştı” (Russell 2009: 105). Veya Şehristani'nin *El Milel ve'n- Nihal* isimli eserinde ilk filozofların kendi dönemlerinde Mezopotamya bölgesine gönderilmiş peygamberlerin öğretilerinden bir şeyler öğrendiklerini söyler. Anaksimenes'ten söz eden Şehristani (...) O da peygamberlik kaynağından

yararlanmış, Thebes halkının açıklamalarını benimsemiştir” der. Empodokles'in görüşlerine değinirken ise “O, Hz. Davut'un çağdaşdır. Hz. Davut'a gidip ondan ilim öğrenmiş; sık sık Lokman Hekim'i ziyaret ederek ondan hikmet (bilgelik) elde etmiş; daha sonra da Yunanistan'a dönmüştür” der (akt. Dağ 1991: 11).

Açıklamalarına kısmen katıldığımız bir grup yorumcuysa meseleyi doğrudan Antik Yunan'ın sosyo-politik, teolojik, ekonomik durumuyla irtibatlandırmaya çalışır. Bu yorumculara göre, Antik Yunan kozmogonik, teogonik, mitolojik evrelerden geçerek felsefe evresine ulaşır. Bu evrelerin birinden diğerine geçiş, önceki evrenin tamamen terkedilmesi anlamına gelmez aksine söz konusu evreler biri diğerini besler ve felsefenin konularını da önceki evrelerde tartışılan meseleler oluşturur. “Bilindiği gibi Yunan düşünce dünyası mitolojik-teogonik evrede Tanrı ve tanrısallık sorunları ile başlamış, sonraları doğa felsefesine yönelmiş. Bu güzergâhlar arası kopuş ve bölünmeler çok radikal formlar aldığı gibi, birbiriyle eklemlenme ve ilişkilene biçimleri de yaşamıştır” (Baştürk 2019: 26). Kozmogonik, teogonik ve mitolojik metinlerde *phusis*'te yaşanan süreçlerin betimlenişi yer alır. İşbu betimleme faaliyetinin bir manada anlama-açıklama olduğu ifade edilebilir ama rasyonalizasyon söz konusu olmadığı için bu metinlerin *phusis*'i hikâyeleştirdiği söylenebilir. Ve bu metinlerde söyleyen değil söylenen esastır. “Tam da bu nedenle teogonia, kendini var ettiği müphemlik ile dolayımın suretiyle anlamı inşa eden özgül bir anlatı olarak gelişmiştir” (Baştürk 2019: 33). *Phusis* ve *phusis*'e ait unsurlara olağanüstülüğün atfedilmesi Yunanlının hayatını doğrudan etkiler. Böyle bir bağlamda insan, çaresiz bir varlık olarak mevcuttur. İnsanın hayatı üzerinde söz sahibi olmaması aslında bir kaygı sebebidir. Ve söz konusu kaygı antik yunan düşüncesini etkileyen etkene dönüşür. Mitolojik evren resmindeki kaotiklik o resmi esas alarak yaşayanları olumsuz etkiler. Sokrates öncesi düşünürlerin insanı bu çaresizlik durumundan kurtarmaya yönelik olarak *phusis*'i araştırmaya daha doğru bir ifadeyle anlamaya-açıklamaya çalıştıkları görüşündeyiz. “Öte yandan Sokrates öncesi filozoflar, fiziksel düşünceleri sayesinde, Homerik tanrılara yer bırakmayan bir evren görüşüne

giderek daha fazla yönelmiş ve muhalif görüşlerini Yunan düşüncesinin çok erken döneminden itibaren ifade etmeye başlamıştılar” (Adam 2019: 35).

### **Doğa Filozofları ve *Arkhe***

İlk filozofların araştırmalarını belirtmek için kullanılan bir kavram var: *arkhe*. Sözlükte “başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde, tanımlanamayacak nihai ilke” (Petters 2004: 50) anlamlarına gelen *arkhe* “her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışına” (Petters 2004: 50) verilen addır. Yani bir anlamda *arkhe* olağanüstülük atfedilen *phusis*'i anlama-açıklama faaliyetidir. Böyle bir faaliyet sonucunda *phusis*'e olağanüstülük atfedilme sürecinin son bulduğu düşünülebilir. Ama onların bu yeni faaliyetleri yeni sorunlar da ortaya çıkarır. Mitolojik unsurlar *phusis*'den arındırılınca *phusis* bütün mahiyetiyle insanın karşısında durur. *Phusis* değişim, dönüşüm ve yaşam-ölüm döngüsünü içerir ve evrenin mitolojik resmi kadar kaygı uyandırır. *Phusis*'teki değişim, dönüşüm ve yaşam-ölüm döngüsü de insanı çaresiz bir duruma sokar. Mitolojik evrende kendisine ne olacağına karar veremeyen ve bir türlü fail olmayan insan, bu kez de *phusis*'in değişim, dönüşüm ve yaşam-ölüm belirleniminin etkisi altına girer. Değişim, dönüşüm, yaşam-ölüm gibi belirlenimler yokluk ve yok oluş gibi kavramları çağırıştırır. Bu durum bazı düşünürleri değişim ve dönüşümün temelinde duran ve bir anlamda değişmeyen ilke arayışına iter. Onların bu ilke arayışı *phusis*'in ötesinde bir yerde değişmeyen ilke arayışı değil, *phusis*'i temellendirecek ve bir bakımdan anlamlandıracak bir ilke arayışıydı. Temel ilkeden yani *arkhe*'den beklentileri *phusis*'te görünen değişim ve dönüşümün sebep olduğu çokluğun ve tezatların ötesinde bir unsuru bulmaktı. Böyle bir ilke arayışının sebebi insanın ölümsüzlük ve diğer insanlarla birlikte yaşamak arzusu olabilir.

Değişim ve dönüşümün ötesinde değişmeyen bir ilke varsa insanın ölümsüzlüğü anlam kazanır. Aksi halde değişim ve dönüşüm olgusu insanın ölümlü yapısını tahkim eder. Nitekim James Adam da “Thales'in aklında olan şey, evrenin yapısı ile karışmış, onun içinde ikamet eden bir ruhun felsefi tasavvurudur. Thales,

evrenin hem canlı hem de ruhlarla dolu olduğuna inanırdı” (Adam 2019: 198) der. Buna binaen günümüze ulaşan fragmanlarının birinde Anaksimenes şöyle der: “Nasıl ki hava olan ruhumuz bizi bir arada tutar nefes (*pneuma*) ve hava da tüm evreni kuşatır” (akt. Adam 2019: 202). “Anaksimenes’in argümanının yönteminin yanı sıra içeriği de dikkate alınmayı hak ediyor; çünkü filozof açıkça daha sonraki dünya-ruhu tasavvuruna benzer bir şeyi tasavvur etmektedir” (Adam 2019: 202). *Arkhe* arayışının bir diğer sebebinin insanın diğer insanlarla birlikte yaşamak arzusu olduğunu belirtmiştik. Söz konusu dönemde Antik Yunan coğrafyasında polislerin ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Birlikte yaşamayı belirli/belli ilkeler söz konusu olmaksızın tasavvur etmek imkânsız olmakla birlikte bu ilkelerin değişmez mahiyet de kesp etmesi icap eder. *Phusis*'in sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olması veya öyle algılanması böyle ilkelerin vazedilmesini imkânsız kılar. İnsanın diğer insanlarla birlikte yaşamasını sağlayan/sağlayacak olan yasanın (*nomos*) garantörü *phusis* olabilir mi? *Phusis*'in işleyişine dayanarak yasa temellendirilebilir mi? Parmenides'in böyle bir soruya yanıt bulmak için nazariyat geliştirdiği kanaatindeyiz. Parmenides'in nasıl bir nazariyat geliştirdiğine bakmak için günümüze ulaşmış tek eserini irdeleyelim.

### **Parmenides ve *Peri Phuseus***

Parmenides'in *Doğa Hakkında Şiir* diye tercüme edilen *Peri Phuseus* eseri fragmanlar şeklinde -eksik halde- günümüze ulaşmıştır. Antik dönem felsefe tarihçilerinin ve özellikle de Platon ve Aristoteles'in alıntıları sayesinde de görüşlerine ulaşıyoruz. İşbu felsefe tarihçileri arasında örneğin Cicero gibi Parmenides'in felsefesi hakkında ilginç yorumlarda bulunanlar da var. “Parmenides'e gelince, o da gerçekten taca benzeyen düş ürünü bir şeyi ispatlamaya çalışmış (buna *stephane* adını vermiş) gökyüzünü çepeçevre saran bu ışık kümesine tanrı demiş; ancak söz konusu bu şeyde ne tanrısal bir biçim ne de algı varsayılabilir” (Cicero 2018: 56).

Geleneksel olarak üç kısma -Giriş, Aletheia ve Doksa- ayrılan şiir hem geçmişte hem de günümüzde çok farklı şekillerde yorumlanır. Söz konusu şiirde

nelerden bahsedildiği ana hatlarıyla anlatıldıktan sonra yapılan yorumlara da yer verilecek. Şiir, *Helios*'un kızlarının bir genci adalet tanrıçası<sup>1</sup> *Dike*'ye götürdükleri bir yolculukla başlar. *Dike* sözlükte “telafi, tazmin, bedel, yasa usulleri, adalet, hak, adet, örf, töre, düzen, nizam, yasa, yasaya uygun eylem, mahkeme gibi anlamlara gelir” (Petters 2004: 71-72). Tanrıça gence hakikati (*aletheia*) ve ölümlülerin yanılgılarını (*doksa*) anlatır. Sözlük anlamı “hakikat, doğruluk, meydana-çıkma, açığa-çıkma olan *aletheia*, Yunan dilindeki *doksa* ve *episteme* arasındaki ayrım ve bunların kendilerine özgü konularıyla yakından bağlantılıdır” (Petters 2004: 32). “Kanı, kanaat, sanı, zan, yargı, hüküm olan *doksa* ve hakiki bilgi (*episteme*) arasındaki ayrım Ksenophanes'e kadar geriye uzanır, fakat bu ayrımın klasik pre-Sokratik sergilenişi, duyumun (*aisthesis*) “kuruntu” veya “kanı” (*doksa*) mertebesine indirildiği Parmenides'in şiirinde bulunacaktır” (Petters 2004: 74-75). Tanrıçanın dilinden söylenen şiir, var olanın olduğunu ve olmamasının imkânsız olduğundan, var olmayanın olmamasınsa zorunlu olduğundan bahseder:

Vardır, hem de bir anlamda yoktur var olmaması,  
ikna yoludur bu, Hakikati zira takip eder;  
Yoktur, hem de bir anlamda zorunludur var olmaması (Parmenides 2015: 23).

Sadece var olanın varlığı hakkında konuşabilmenin mümkün olduğunu, yokluğa dair konuşmanın ise çelişki içerdiğini anlatan tanrıça, var olanın özelliklerini sıralıyor:

Zira yoksun var olandan, ifade edilmiş olanda,  
bulamayacaksın düşünmeyi; zira ne var ne de var olacak  
başka bir şey dışında var olanın, mademki *Kader*  
mahkum etmiştir onu  
bütünüyle devinimsiz kalmaya; böylece her şey adlar  
olacak,  
fanilerin koyduğu ikna olarak hakiki olduklarına,  
varlığa gelme hem de yok olma, var olma hem de olmama,  
ve yer değiştirme ve de solup gitme” (Parmenides 2015: 35-41 ve 29).

Daha sonra ölümlülerin yanılgılarını anlatan tanrıça, gencin bu yoldan uzak durmasını tembihler.

---

<sup>1</sup> Yunan felsefesine dair yapılan çalışmalarda söz konusu Tanrıça'nın kimliğine dair bir belirsizlik söz konusudur. Çalışmamızda *Dike*'yi adalet tanrıçası olarak yorumlayan yaklaşımları esas aldık.

ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var  
hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar; iktidarsızlık  
zira yönetir  
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.  
Dilsizler, körler hem de şaşkınlık, kafası karışık  
güruh,  
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,  
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşüdür  
yolu (Parmenides 2015: 4-9 ve 25).

Tanrıça “ayıkla *logos* ile muğlâk kanıtı, benim söylediklerimden” (Parmenides 2015: 25) diyerek şiirin çok önemli bir unsurundan yani *logos*'tan söz eder. *Logos* “sözlükte konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi, oran, değer, söz, iç düşünce, nutuk anlamlarına geliyor” (Petters 2004: 208). İlgili fragmandan çıkarılacak sonuç, *logos*'un var olmayanı düşünemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle var olmayan, yokluk, hiçlik düşünülemez. Zira bunlar çelişki içerirler ve rasyonel değiller. Yokluk (var olmayan, *me on-* “var olmayan, yokluk” (Petters 2004: 443), hiçlik, boşluk [*kenon-* “boş, boşluk” (Petters 2004: 186)] var olmama durumudur ve bu durum var olmanın değillenmesi sonucudur. Var olma düşüncesi olmaksızın var olmama düşünülemez. Mantığın varlık araştırmasına dâhil edilmesinin Parmenides'in bu akıl yürütmesi vasıtasıyla olduğu söylenebilir. Mantıksal bir zorunluluk olarak var olma fiilinin ezeli, ebedi olması gerekir. Çünkü var olma fiilinin sonradan ortaya çıktığını söylemek de ortadan kalkacağını söylemek de çelişki ihtiva eder. Eğer sonradan ortaya çıkmışsa o zaman var olmanın var olmadığı bir an düşünmemiz şart olur ama var olmama var olmanın değillenmesiyle düşünülebilir. Aynı şekilde var olmanın ortadan kalkacağı an varsayıldığı zaman yine var olmanın var olmadığı bir gelecek fikri, çelişik bir durum ortaya çıkartır. Çünkü yine gelecekteki var olmamanın da var olabilmesi için var olmanın değillenmesi gerekir (ki bu da zorunlu olarak var olmayı öncelik olarak varsayar). Dolayısıyla var olan sonsuzdur, sınırsızdır, ezelidir, ebedidir denilmesi gerekir. Tanrıça da hakikatin (*aletheia*) bu(nlar) olduğunu söyler. Dolayısıyla var olan, [*to on-* “var olan, varlık, varlıklar” (Petters 2004: 259)] düşünce (*nous*) ve hakikat (*aletheia*) özdeş hale geliyor. “[...] zira ayındır düşünmekle var olmak” (Parmenides 2015: 23). Varlığa dair akıl yürütmeyi bu

şekilde vuzuha kavuşturan Parmenides bunun dışında kalan açıklamaların *doksa*'dan ibaret olduğunu der. Bir anlamıyla da *doksa*'nın düşünceye konu olamayacağını söyler. *Doksa* hakkında muhakeme yürütmenin imkânsızlığı da böylece ortaya çıkar. *Doksa*, *nous*'un -"tin, zekâ, akıl, us, zihin" (Petters 2004: 245)- yanlış kullanılmasından başka bir şey değildir:

Bir anlamda her biri sahip dolanıp duran uzuvların  
karışımına,  
*Us (nous)* insanların öylece yanı başında durur;  
aynıdır zira dosdoğru düşünen uzuvların doğası insanlar  
için,  
hem her biri hem hepsi için; zira doludur düşünceyle (Parmenides 2015: 35)

Bu fragmanlardan da anlaşılacağı üzere -ki söz konusu parça şiirin üçüncü kısmında (*Doksa* kısmı diye adlandırılan kısımda) geçer- ölümlülerin yanılğı içerisinde olmalarının sebebi *nous*'u yanlış kullanmalarıdır. Zira ölümlüler *nous*'u yanlış kullanmış olmalı ki tanrıça gence şöyle söyler:

bundan sonra ise fanilerin sanılarını öğren  
benim sözlerimin tekinsiz düzenine kulak vererek.  
Zira yargılarını iki biçimle adlandırma üzerine kurdular;  
bunlardan biri zorunlu değil -burada yanılığları var-;  
karşıtlara ayırttılar cismi ve bu ikisinin işaretlerini ortaya koydular (Parmenides  
2015: 51-55 ve 31)

Başka bir ifadeyle Parmenides oluşun ve çokluğun tamamen yanılığdan ibaret olduğu, kendisinden önceki varlık-yokluk, teklik-çokluk karşıtlığının Varlığın doğru anlaşılmasından kaynaklı olduğu görüşündedir. Hatta yokluk, oluş, çokluk gibi şeylerin düşünceye konu olmaması gerektiği uyarısında da bulunur. Böyle bir şeye teşebbüs etmeyi, çıkmaz yola girmekle eşdeğer görür:

bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu gösteriyorum sana;  
çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı, zira uygulanabilir  
değil,  
ne de ifade edebilirsin (Parmenides 2015: 23)

Parmenides'in *Peri Phuseus* şiirinde anlatılan kavramların, olayların, tezlerin çok farklı şekillerde yoruma tabii kılındığı görülür. Binaenaleyh *Peri Phuseus*'a getirilen birçok yorum söz konusudur. Her yorumcu, farklı bir *Peri Phuseus* resmi çizmeye çalışır.

## **Peri Phuseus'a yönelik yorumlar**

### **Monist yorum**

Monist yaklaşıma göre Parmenides şiirinde bütün gerçekliğin bizim duyu organlarımıza görüldüğünden tamamen farklı olduğunu söylüyor. Parmenides var olanın tekliği, değişmezliği ve bütün olması tezine ampirik veya bilimsel kanıtla değil a priori mantıksal tümdengelimle ulaşır. Var olanın herhangi başka bir betimlemesi akılla çelişir ve terkedilmelidir. Ölümlüler yanılabilir duyu organlarına güveniyor olsalar da *doksa* değerden yoksundur. "O (Parmenides) Varlığın dışında her şeyi reddediyor ve duyusal ya da fenomenal dünyanın mevcudiyetini de reddediyor" (Taran 1965: 198). Bu görüşü savunanlar arasında Leonardo Taran, Anthony A. Long, Nehamas gibi isimler var. Monist yaklaşımın yol açtığı birkaç sorun mevcuttur. Zira bu yaklaşım sadece ölümlülerin duyu organlarıyla tecrübe ettikleri harici dünyayı reddetmekle kalmıyor tecrübe edenlerin de varlıklarını reddediyor. Böyle bir durumda Parmenides'in bizatihi kendisinin de varlığı reddedilmiş olur. Hâlbuki şiirde hakikat yolcusu olan gençten, diğer ölümlülerden ve tanrıçadan bahsedilir. Bu durumda bütün var olanın sadece Bir olduğu ve Bir'in dışında hiçbir şeyin var olmadığı yaklaşımı geçersiz olur. Eğer diğer var olanlar yoksalar neden ölümlülerin görüşleri detaylı bir şekilde ele alınıp çürütülmeye çalışılır? Ayrıca monist yaklaşım *doksa*'ya hiçbir değer atfetmez, sadece *aletheia*'ya önem verir. Monist yaklaşımı savunanlar şu soruyu yanıtlamak zorundalar: Parmenides *doksa*'ya hiçbir değer atfetmiyorsa neden *doksa*'yı bu kadar ayrıntılı ele alır?

### **İki dünya yaklaşımı**

Bu yaklaşıma göre Parmenides ölümlülerin kesin ve yanlış bilgi arasındaki geleneksel bölünmeyi tanrısal *logos*'la aşmaya çalışır. Dolayısıyla ölümlülerin bilgileri tanrısal bilgidен aşağı olmuş olsa da yine de doğru olabilir. Zira *doksa* yanlış değil kesin olmayan bilgi toplamıdır ve doğal bir değeri haizdir. Bu durum ölümlülerin kesin olmayan epistemik metodolojisiyle ortaya çıkar. Ayrıca Parmenides'in kendisi bile geleneksel kozmolojik varsayımı ortaya koymak için



ciddi teşebbüste bulunur. “Bu görüşü ilk savunan Neoplatonist Simplicius’tur. Parmenides’in iki dünyacı yorumunu o yapmıştır” (DeLong 2016: 70). Ancak böyle bir yorum Parmenides’in kendi görüşlerine dayanmaz. Zira bu yaklaşım bizzat Parmenides’in *doksa*’yı olumsuzlaması meselesini ciddiye almaz.

### ***Maddeci yaklaşım***

Popper’e göre Parmenides, maddeci tavrı benimser. Zira Parmenides’in var olan Bir’i, süregiden maddenin küre bloğudur (*a spherical block of continuous matter*). “Tanrıça Parmenides’e iki şey vahiy ediyor ama bu iki şey dev büyüklüğünde olduğu için mantıksal kanıt verilmediği sürece kabul edilemez. Birincisi, duyu organlarımıza güvenemeyiz ve sadece mantıksal kanıt ve akla güvenmeliyiz. İkincisiyse real dünya doludur. O süregiden maddenin küre bloğudur. Bir materyalist olan Parmenides saf düşüncenin gücüne inanıyordu” (Popper 1998: 69). Küre, tek bütünü tasarlamak için yegâne biçimdir ve parçalara ayrılmaz bütün bir devam edici yüzeydir. Diğer bütün biçimler ayrılabilen parçalardan müteşekkildir. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkar. Kürenin sınırları olmak zorundadır. Sınır kavramı düşünüldüğü zaman sınırın ötesinde neyin var olduğu sorusu ortaya çıkar. Yani maddeci yaklaşım küre biçiminde olan Bir’in sınırlarının ötesinde neyin var neyin yok olduğu sorunuyla karşı karşıya kalır. Ve bu da Parmenides’in “sadece Bir vardır” ilkesini ihlal eden bir durumdur. Eğer küre sadece yegâne var olan şeyse o zaman o küreyi müşahede eden harici zihin yoktur. Hâlbuki Parmenides ölümlülere çeşitli göndermelerde bulunur. Buna binaen sadece Bir küre mevcut olmuş olsa, Parmenides’in kendi düşüncesi ve felsefesi anlamsızlaşır. Çünkü hakikati beyan eden olarak Tanrıça işlevsiz kalır.

### ***Maddeci olmayan yaklaşım***

Maddeci olmayan yaklaşımıysa Vlastos savunur.

“Zira aynıdır düşünmekle var olmak” (Parmenides 2015: 23) fragmanından “Vlastos’a göre çıkan sonuç, Parmenides açısından Varlığın, zihin olduğudur” (Taran 1965: 41). Dolayısıyla maddeci olmayan yaklaşıma göre Parmenides, Varlığı “düşünen düşünce” olarak tasarlar. Ancak Parmenides “Zira aynıdır

düşünmekle var olmak” (Parmenides 2015: 23) dediği zaman “Verdenius’un da ifade ettiği üzere düşüncenin var olduğunu ima eder” (Taran 1965: 42). Taran’ın da doğru bir şekilde belirttiği üzere bu fragmanı bağlamından çıkarıp literal yorum yapıldığı için bu tip sonuçlara ulaşılır. İlgili fragmanın başlangıcının ve sonunun kayıp olduğu bilinir. III. Kısımdan günümüze ulaşan tek fragmandan (bir cümleden) yola çıkarak böyle bir yaklaşım geliştirmek eksiklikle maluldür.

Ayrıca bağlamdan kopuk olduğu zaman literal yorum doğru olur. Calogero’nun yorumunun da gösterdiği gibi bağlam anlamı tamamen değiştirebilir. Ayrıca düşünce ve Varlığı özdeş kılan yorum, düşünceyi *on* (varlık) seviyesine getiriyor ki, bunun ilk kez Plato tarafından yapıldığı bir gerçektir ve Parmenides’in akıl yürütmesiyle tutarlı değildir (Taran 1965: 42).

### ***Peri Phuseus’u nasıl okumalı?***

Parmenides’e gelinceye kadar ve Parmenides’ten sonra da devam eden bir felsefe serüvenin olduğu gerçeği onun felsefesi yorumlanırken dikkate alınması icap eder. Parmenides öncesi düşünürlerin *arkhe su’dur*, *apeiron’dur*, *hava’dır*, *ateş’tir* vs. gibi tezler ileri sürmelerinin bir sebebi olmalıdır. Veya Parmenides gibi sadece var olan vardır, yok olan var olamaz diye bir akıl yürütmenin altında duran saik olmalıdır. Söz konusu saikin ne/ler olduğu vuzuha kavuşturulursa *Peri Phuseus’*ta dile getirilen fikirlerin ne anlama geldiği de kavranmış olur. Aksi takdirde Parmenides var olanla maddi bir şey mi maddi olmayan bir şey mi kasteder, ölümlülerin görüşleri değerli değilse neden onları ayrıntılı bir şekilde ele alır, düşünce ve var olan aynı mıdır değil midir gibi sorularla uğraşıp dururuz. Filozoflar içinde yaşadıkları hayattan kopuk, kendilerini soyutlamış insanlar değildirlen. Antik Yunan filozoflarının hayatlarını incelendiği zaman sürekli hareket halinde oldukları, yakın coğrafyalara seyahatte buldukları, öğrenci gruplarına sahip oldukları, yaşadıkları ve göç ettikleri şehirlerin iç işleriyle eleştirel bir ilişki içinde oldukları ve bu sebeple yaşadıkları veya göç ettikleri şehirlerden bazen kovuldukları hatta bazılarının idam edildiği görülür. Tabiri caizse bu filozoflar toplumlarının kanaat önderleri gibi faaliyet göstermekte ve ileri sürdükleri görüşler toplumda ciddi yankı oluşturmaktaydı. Dolayısıyla bu

filozofların hayat ve faaliyetleri es geçerek sadece tezlerinin analiz edilmesi gerçeği yakalama noktasında ciddi bir engel oluşturur.

Çalışmamızın başlangıcında Antik Yunan fikriyatının insanın çaresizliğine, mahkûmiyetine bir çözüm yolu arandığını söyledik. Mitolojik unsurlarla dolu olan bir evrende insanın kaderi kaotik ilişkiyle belirlenirken *phusis*'in tahakkümü altında olan insanın da oluş ve bozuluşun belirlenimi altında olduğuna değindik. *Phusis*'in oluş ve bozuluşa tabi olması bir yandan insanın ölümsüzlüğü diğer yandansa insanların bir arada yaşamalarını sağlayacak "yasa" fikrinin temellerini sarsar. Antik Yunan toplumlarının mevzu bahis dönemdeki durumuna bakıldığı zaman polis yaşamının gelişmekte olduğu görülür. Polis yaşamı için bir arada yaşamak şart olduğu gibi bir arada yaşamamanın hangi ilkelere dayanacağını tespit edilmesi de önem arz eder. Fakat bu ilkelerin dayanağının, garantörünün olması belirtildiği üzere elzemdir. Söz konusu garantörün *phusis*'te olması imkânsız olduğu için *arkhe* arayışı devreye girer. Sokrates öncesi düşünürlerin faaliyetlerinin bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla sabit, değişmez bir ilke arayışı bir yandan insanın ölümsüzlüğünü diğer yandansa insanların bir arada yaşayabilmeleri için gerekli olan "yasa" nosyonunu temellendirebilmek için hayati önem arz eder. Ve insanı fail kılacak yegâne faaliyet bu temellendirmenin yapılmasıyla bağlıdır. Parmenides'in *Peri Phuseus*'unun önemi bu noktadan kaynaklanır. Parmenides, söz konusu şiirinde insanın fail olabilmesinin imkân ve şartlarının çerçevesini oluşturmaya teşebbüs eder. Bu sebeple *nous*'un esas görevinin ruhun kurtuluşunu sağlamak olduğunu düşünür. Var olan yani "to on" değişmez olansa o zaman oluş ve bozuluştan, zıtlıklardan, çokluktan azadedir yani ezeli ve ebedidir. Bu değişmez olan düşünülebilirdir, dahası düşüncenin bir tek konusu bu var olan'dır, Varlık'tır. Parmenides bu gerçekliğin bilincinde olunması yönünde fikir geliştirir. Değişmez, ezeli ve ebedi olan Varlık ötelere bir yerde değil. Düşünceyle var olmanın aynı olduğunu söylerken aslında bunu işaret eder. Değişmez olan, ezeli ebedi olan Varlık üzerine insanların yanılgıları sayesinde kurulmuş *doksa* katmanı mevcuttur. *Aletheia* (a

*letheia*- "hakikat, doğruluk, meydana-çıkma" (Petters 2004: 63) isminden de görüldüğü üzere o katmanın kaldırılmasıdır. Başka bir ifadeyle Parmenides inşa edilen "gerçekliğin" bir kenara koyulmasını, var olan gerçekliğin görülmesini ister. Var olan gerçekliğin görülmesi insanın ölümsüz olan kısmının da fark edilmesine olanak tanır. *Aletheia*'ya ulaşan insan ölümlülerin dünyasını yani *doksa*'yı dışarıdan ihata eder.

Tanrıların doğuşundan, dünyanın kökeninden, tanrılar arası ilişkilerden, tanrılar ve insanlar arası irtibattan söz eden mitlerin siyasi işlevi olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca mitler tanrıların yaşadıkları yerle insanın var olduğu yer arasında (Olympos ve yeryüzü) irtibat olduğunu resmeder. Tanrıların egemen varlıklar olmaları ve her zaman insani ilişkilere etki etmeleri, onların yaşadıkları yerde gerçekleşen olaylardan haberdar olmayı önemli kılar. İşbu olayların bilgisine vakıf olan birisi mitlerin resmettiği evren etrafında bir araya gelen insanları yönetebilecek konuma gelir. Bu bağlamda mitlerin sunduğu evren resmine rakip olan girişimlerin –yani o resmi eleştiren yaklaşımların- de aynı rolü üstlenmeyi amaçladıkları düşünülebilir. Başka sözle Parmenides'in *Peri Phuseus*'la neyi hedeflediğini tahmin etmek zor olmasa gerek. Günümüzün siyaset bilimi kavram ve kuramlarıyla düşünen biri böyle bir arka plan dikkate almadığı zaman var olanlar, hakikat, zanlardan vs. konuşan *Peri Phuseus* metninin siyasetle irtibatını kurmakta zorlanabilir. Ancak belirttiğimiz üzere mitlerin sunduğu evren resmiyle şekillenen bir zihin için siyasi ve toplumsal işler, evrende ne olup bittiğiyle, var olanların hakikatiyle, tanrılar arasındaki ilişkiyle yakından irtibatlıydı. Hakikatin mitlerin resmettiği gibi olmadığını ileri sürmek dolayı yoldan siyasi ve toplumsal işlere dâhil olmak demektir. Yani hakikate dair akıl yürütmenin zorunlu olarak siyasi sonuçları vardı/r. Mitlerin siyasi ve toplumsal işlere yön verdiği esas alınacak olursa, *Peri Phuseus* metninin yeni bir siyasi oluşum başlatmayı hedeflediği anlaşılmış olur.

## Sonuç

Fikriyat tarihine baktığımız zaman Parmenides'in *Peri Phuseus* metni üzerinde ittifak edilmiş bir yorumun olmadığını görürüz. Söz konusu metin birbiriyle uzlaştırılması zor farklı yorumların doğmasına yol açmıştır. Çalışmamızda bu yorumlardan bazıları üzerinde durduk. İşbu yorumların *Peri Phuseus*'ta ileri sürülen bir fikri esas alarak bütün bir metni o fikre indirgediği söylenebilir. Kanaatimizce *Peri Phuseus* metnine bütüncül bir perspektiften yaklaşmamız gerekir. Hiçbir metin boşlukta doğmayacağına göre *Peri Phuseus* metnin de doğduğu bir ortam vardı. Bu ortamda mitolojilerin sunduğu evren resmi muhataplarının sadece zihin dünyasını belirlemekle kalmıyor, siyasi ve toplumsal hayatı da belirlerdi. Böyle bir ortamda yazılan *Peri Phuseus* metninin ortamı dönüştürmeye/değiştirmeye çalıştığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Parmenides hem bir yandan *logos*'u merkeze alarak Varlık üzerine düşünen hem de bu düşünme sürecinin siyasi sonuçlarının olmasını hedefleyen bir isim olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle hakikat (Varlık üzerine düşünmeyi bir hakikat uğraşısı olarak esas alacak olursak) ve siyaset arasında nasıl bir bağ olduğunu görebilmek için felsefe tarihinde müracaat edeceğimiz ilk isimlerden biri Parmenides'tir.

Parmenides'in akıl yürütmesinde nazari faaliyette bulunmak yani sadece Varlığı düşünmek ve *logos*'a uygun fikir yürütmek insanı mitolojik evren tasavvurunun yol açtığı kaygı durumundan kurtarır. Yani insanı yine insanların kendileri tarafından kurulmuş "gerçekliğin" dışarısına çıkarır. Bunu yapabilen insan ona kaygı veren halden kurtulmakla birlikte fail birisine de dönüşür. Nitekim Tanrıça'nın refakatinde genç hakikati ve zanları temaşa eder. Ve bu temaşa insana faillik kazandırmakla birlikte insanın mitolojik evrenin bir parçası olarak yaşamadığını fark etmesini de sağlar. Genç, temaşa ettiklerini diğer insanlara anlatmalıdır. Ve onların da bu yolculuğu yapmalarına vesile olmalıdır. Parmenides, gencin bu anlatısının muhatapları tarafından anlaşılacağından emindir. Çünkü tüm

insanlarda ortak olan zemine *logos*'a uygun konuşur. İnsanlar arasında ortak zemin olarak *logos*, onların toplumsallaşmalarına da temel oluşturur.

## Some Reflections on Parmenides' *Peri Phuseus*

### *Summary*

**Hayyam CELİLZADE**

Dr.

ORCID: 0000-0001-7739-9388

hayyamcelilzade@gmail.com

#### **Introduction**

Pre-Socratic philosophers are trying to understand nature. Thales and his followers, Pythagoras and his followers, or Anaxagoras and others, they try to explain the nature. Because of this the concept of *phusis* occupies a decisive place in pre-Socratic thought. In order to understand the environment in which Parmenides philosophized, it is necessary to understand why *phusis* occupied a central place in pre-Socratic thought. Many different answers can be given to this question. For example, according to some commentators, since the early philosophers were aware of some scientific developments in nearby geographies, they set out to further develop the studies they had initiated. Another group of commentators tries to connect the issue directly with the socio-political, theological and economic situation of Ancient Greece. According to these commentators, Ancient Greece passed through cosmogonic, theogonic and mythological phases before reaching the philosophical phase. The transition from one of these phases to the next does not mean the complete abandonment of the previous phase; on the contrary, these phases nourish one another. Cosmogonic, theogonic and mythological texts contain descriptions of the processes taking place in *phusis*. The attribution of the extraordinary to *phusis* directly affects people's lives. In such a context, man exists as a helpless being. Not having a say over one's life is actually a cause for anxiety. And this anxiety turns into a factor affecting ancient Greek thought. The chaotic nature of the mythological picture of the universe negatively affects those who believe in the mythological picture of the universe.

#### **Natural Philosophers and the *Arkhe***

The concept *arkhe* characterizes the early philosophers' search. *Arkhe* is the activity of understanding and explaining *phusis*. *Phusis* involves change, transformation and the cycle of life and death. The cycle of change and transformation in *phusis* also puts human beings in a helpless situation. Unable to decide what will happen to him/her in the mythological universe human fall under the influence of the change, transformation and determination of *phusis*. Determinations such as change, transformation and life-death evoke concepts such as non-existence and annihilation. This situation pushes some thinkers to search for the unchanging principle that stands at the basis of change and transformation. Their search for this principle was not a search for an unchanging principle somewhere beyond *phusis*, but a search for a principle that would ground *phusis*. The reason for the search for such a principle may

be the human desire for immortality and the desire to live together with other human beings.

If there is an unchanging principle beyond change and transformation, human immortality gains meaning. Otherwise, the phenomenon of change and transformation reinforces the mortal nature of human beings. We mentioned that another reason for the search for the *arke* is the human desire to live together with other human beings. While it is impossible to envision living together without certain principles, these principles must also have an unchanging nature. Could *phusis* be the guarantor of the law (*nomos*) that enables human beings to live together with other human beings? Can the law be justified on the basis of *phusis*? Parmenides sought an answer to this question.

### **Parmenides and *Peri Phuseus***

Parmenides' *Peri Phuseus* has been interpreted in many different ways both in the past and today. The poem begins with a journey in which the daughters of Helios take a young man to *Dike*, the goddess of justice. The goddess tells the youth the truth (*aletheia*) and the fallacies of mortals (*doxa*). The goddess speaks of what exists and the impossibility of its non-existence, and of the necessity of the non-existence of what does not exist. The goddess is explaining that it is only possible to talk about the existence of that which exists, and that it is a contradiction to talk about non-existence. The goddess then describes the mistakes of mortals and warns the young man to stay away from this path.

The Goddess mentions *logos*. The conclusion to be drawn from the relevant fragment is that *logos* cannot think what does not exist. In other words, non-existence, non-being, nothingness cannot be thought. This is because they contain contradictions and are not rational. Nothingness and emptiness are the state of non-existence and this state is the result of the negation of being. Non-existence is unthinkable without the idea of being. As a logical necessity, the act of being must be eternal. For it would be a contradiction to say that the act of coming into existence arose later and to say that it will disappear. And it must be said that what exists is infinite, unlimited and eternal. The Goddess also says that this is the truth (*aletheia*). Having clarified the reasoning about existence in this way, Parmenides says that explanations other than this consist of *doxa*. In a sense, he says that *doxa* cannot be the subject of thought. The impossibility of reasoning about the *doxa* is thus revealed.

Parmenides says that things like non-existence, becoming, and multiplicity should not be the subject of thought.

Parmenides' *Peri Phuseus* are subjected to interpretation in many different ways. Each interpreter tries to draw a different picture of *Peri Phuseus*.

### **Monist Comment**

According to the monist approach, Parmenides says in his poem that all reality is completely different from what appears to our sense organs. Parmenides arrives at his thesis of the uniqueness, immutability and unity of all that exists not through empirical or scientific evidence but through a priori logical deduction. Any other description of what exists contradicts reason and must be abandoned. Although mortals rely on fallible sense organs, the *doxa* is devoid of value. Among the proponents of this view are Leonardo Taran, Anthony A. Long, Nehamas, and others.



There are several problems with the monist approach. This approach not only denies the external world that mortals experience with their sense organs, but also denies the existence of those who experience it. In such a case, the existence of Parmenides himself would also be denied. However, the poem mentions the youth who is a traveler of truth, other mortals and the goddess. In this case, the approach that all that exists is only the One. If other beings do not exist, why are the views of mortals discussed in detail and refuted? Moreover, the monist approach does not ascribe any value to the *doxa*, but only to *aletheia*. Those who defend the monist approach have to answer the following question: If Parmenides does not attribute any value to the *doxa*, why does he treat it in such detail?

### **Two Worlds Approach**

According to this approach, Parmenides tries to overcome the traditional division between true and false knowledge of mortals with the divine *logos*. Therefore, even if the knowledge of mortals is inferior to divine knowledge, it can still be true. This is because *doxa* is not false but the sum total of imprecise knowledge and has an inherent value. This is revealed by the imprecise epistemic methodology of mortals. Moreover, Parmenides himself makes a serious attempt to put forward the traditional cosmological assumption. However, such an interpretation is not based on Parmenides' own views. For this approach does not take the issue of Parmenides' negation of the *doxa* seriously.

### **Materialist Approach**

According to Popper, Parmenides adopts the materialist attitude. For Parmenides' One that exists is *block of continuous matter*. The sphere is the only form for conceiving the single whole, and it is an indivisible whole, a continuous surface. All other forms are composed of separable parts. However, a problem arises here. The sphere must have boundaries. When the concept of boundary is considered, the question arises as to what exists beyond the boundary. In other words, the materialist approach is confronted with the problem of what exists beyond the boundaries of the spherical One. And this is a violation of Parmenides' principle that "there is only One". If the sphere is the only thing that exists, then there is no external mind that observes that sphere. Yet Parmenides makes various references to mortals. Therefore, if there were only One sphere, Parmenides' own thought would be meaningless.

### **Non-Materialist Approach**

The non-materialist approach is advocated by Vlastos. According to the non-materialist approach, Parmenides conceives Being as "thinking thought". However, when Parmenides says "For it is the same to think and to exist" he "implies that thought exists". As Taran correctly points out, such conclusions are reached because this fragment is taken out of context and interpreted literalistically. It is known that the beginning and the end of the fragment are missing. Developing such an approach based on the only surviving fragment from Part III.

### **How To Read *Peri Phuseus*?**

Philosophers are not isolated people, detached from the life they live in. When we examine the lives of ancient Greek thinkers, we see that they were constantly on the move, traveling to nearby geographies, having groups of students, having a critical relationship with the internal affairs of the cities where they lived and migrated, and

for this reason they were sometimes expelled from the cities where they lived or migrated, and some of them were even executed. In a manner of speaking, these philosophers functioned as opinion leaders of their societies and their views had a serious impact on the society. Therefore, analyzing only the theses of these philosophers, bypassing their lives and activities, creates a serious obstacle in capturing the truth.

Ancient Greek thinkers sought a solution to human helplessness and condemnation. In a universe full of mythological elements, while the fate of human beings is determined by a chaotic relationship, the human being under the domination of *phusis* is also under the determination of becoming and decay. It is important to determine the principles on which coexistence will be based. However, it is essential that these principles have a basis, a guarantor. We believe that the activities of pre-Socratic thinkers should be evaluated in this context.

The search for unchanging principle is vital for human beings to live together. The importance of Parmenides' *Peri Phuseus* stems from this point. In this poem, Parmenides attempts to establish the framework of the possibilities and conditions for human agency. For this reason, he thinks that "to on" is unchanging, then it is free from becoming and decay, from contraries and multiplicity, that is, it is eternal. Being, which is immutable, is not somewhere beyond. He actually points to this when he says that thought and being are the same. Parmenides wants the constructed "reality" to be put aside and the existing reality to be seen. Seeing the existing reality allows the immortal part of the human being to be recognized. The human who reaches *aletheia* encompasses the world of mortals.

### **Conclusion**

Parmenides appears as a figure who, on the one hand, thinks about Being by putting *logos* at the center and, on the other hand, aims for this thinking process to have political consequences. In other words, Parmenides is one of the first names we can refer to in the history of philosophy to see how there is a connection between truth and politics.

In Parmenides' reasoning, engaging in theoretical activity, that is, thinking only of Being and reasoning in accordance with the *logos*, frees human beings from the state of anxiety caused by the mythological conception of the universe. In other words, it takes people out of the "reality" established by people themselves. As a matter of fact, in the company of the Goddess, the youth observes the truth and delusions. The youth must tell other people about what he has observed. Parmenides is confident that this narrative of the youth will be understood by his interlocutors. Because he speaks in accordance with *logos*, the ground common to all human beings. *Logos*, as the common ground between people, also forms the basis for their socialization.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Adam, James (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, (ter: Özgüç Orhan), Pinhan Yay., İstanbul.
- Baştürk, Efe (2019), *Platon'da Politika Düşüncesinin Soykütüğü*, Pinhan Yay., İstanbul.
- Cicero (2018), *Tanrıların Doğası*, (ter: Çiğdem Menzilioğlu), Alfa Yay., İstanbul.
- Dağ, Mehmet (1991), "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI.
- DeLong, Jeremy C (2016), *Parmenides' Theistic Metaphysics*, University of Kansas.
- Parmenides (2015), *Peri Phuseus*, (ter: Y. Gurur Sev), Pinhan Yay., İstanbul.
- Petters, Francis E (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (ter: Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul.
- Popper, Karl R (1998), *The World Of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment*, Routledge, London.
- Russell, Bertrand (2009), *Batı Felsefesi Tarihi*, İlkçağ, (ter: Muammer Sencer), Say Yay., İstanbul.
- Taran, Leonardo (1965), *Parmenides, A Text With Translation, Commentar And Critical Essays*, Princeton University Press, New Jersey.



Makale Geliş | Received: 06.09.2023  
Makale Kabul | Accepted: 02.01.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1356062

## Caner ÇİÇEKDAĞI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Artvin, TR  
Artvin Çoruh University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, Artvin, TR  
ORCID: 0000-0001-6138-363X  
ccicekdagi@artvin.edu.tr

## Doğru Düşünme, Doğru Karar Verme ve Mantık Eğitimi

**Öz:** Doğru düşünme ve doğru kararlar verme için mantık eğitimi önemlidir. Çünkü bazen gençlerin aldığı yanlış kararlar çok önemli sonuçlar doğurmaktadır. Yapılan akıl yürütmelerin sonuçları pratiğe, davranışa dönüştüğü için mantık sadece öğrenilmesi gereken teorik bir bilgi değildir. Bu nedenle mantık eğitiminde uygulamanın ağırlığı olmalıdır. Uygulamanın hayata yansımaları da bireylerin iyi düşünmesi şeklinde olacaktır. Doğru düşünmenin akıl yürütmedeki karşılığı kurallara uygun oluşu, bilgideki karşılığı ise gerçeklere uygun oluşudur. Mantık yanlışlarının büyük kısmının bilgi, içerik ve gerçeklik yanlışlarından kaynaklanması nedeniyle mantık eğitiminde mantık yanlışlarına ağırlık verilmelidir. Bilhassa önemli problem durumlarında mantıksal düşünmeye başvurulduğu için mantık kurallarının iyi bilinmesi yanlışa düşmeyi önemli ölçüde engelleyecektir. Ancak yapılan önerilerden insanın saf bir akıl varlığı olması gerektiği anlamı çıkarılmamalıdır çünkü insan aynı zamanda duygu varlığıdır. Böyle olduğu için mantıksal akıl yürütmelerin içeriği ve alınan kararlar üzerinde duyguların önemli bir etkisi vardır. Duygular insanı doğruya ve iyiye götürebileceği gibi tam tersini de yapabileceğinden duygu yönetimi gereklidir. Bu çalışma aracılığıyla mantık eğitiminde doğru düşünmenin zemini olmak üzere öncelikle duygusal dengenin önemine dikkat çekilmesi, daha sonra mantık yanlışları konusuna ağırlık verilmesi ve çalışmadaki amaca yönelik olarak kıyas konusunun bütün derslere yayılmış biçimde işlenilmesi önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğru Düşünme, Mantık, Duygu, Mantık Yanlışı, Zihin.

## Correct Thinking, Making the Right-Decisions and Logic Education

**Abstract:** Logic education is important for correct thinking and making the-right decisions. This is because especially young individuals' wrong decisions can sometimes lead to significant consequences. Logic is not just a theoretical knowledge that needs to be learned, because the results

of the reasoning we make turn into practice and behavior. Therefore, the emphasis in logic education should be on practical application. The reflection of this in life will be in the form of good thinking of individuals. The equivalent of correct thinking in reasoning is that it conforms to the rules, and its equivalent in knowledge is that it conforms to the facts. The majority of logical fallacies caused by the errors in knowledge, content, and reality, emphasis should be placed on addressing logical fallacies in logic education. Especially in critical problem situations where logical thinking is often employed, a good understanding of logical rules will significantly prevent falling into fallacies. However, it should not be inferred from these suggestions that individuals should solely be pure reasonably beings because humans are also emotional beings. Therefore, emotions have a significant impact on the content of logical reasoning and the decisions made. As emotions can lead individuals towards the right and the good, they can also lead in the opposite direction; therefore, emotional management is necessary. Through this study, it is recommended to focus on the importance of emotional balance as the basis for correct thinking in logic education, then to focus on the topic of logical fallacies and the topic of syllogism should be integrated across all courses to achieve this goal.

**Keywords:** Correct Thinking, Logic, Emotion, Logical Fallacy, Mind.

## Giriş

Yanlış düşünürken ve yanlış karar verirken psikolojik ve sosyolojik etkenlerin öne çıktığı açıktır çünkü insanlar çoğu zaman duygularının ve değerlerinin etkisi altındadır.<sup>1</sup> İstenen davranış ise kişinin mantıklı olmasıdır ama mantıklı olmanın ne olduğu üzerine de bir kafa karışıklığı söz konusudur. Bu nedenle doğru düşünmenin mantıksal yapısının nasıl olduğu ve yapılabilecek mantık yanlışları ortaya konmalıdır. Başlığın da işaret ettiği üzere çalışmanın eksenine düşünme kavramı<sup>2</sup> oturduğu için başta felsefe ve mantık olmak üzere, psikolojinin ve zaman zaman bilişsel bilimlerin bakış açılarına başvurulmuştur. Doğru düşünme ve karar verme sürecinin nasıl olduğu bilinirse okuyucuya ve mantık eğitimine bir katkısı olacağı umulmuştur. Çünkü bilinçli ve doğru kararlar vermek kişinin yaşam kalitesini ve başarısını etkilemektedir. Mantıktan ve mantıklı düşünmekten kastedilen çoğunlukla formelliktir, yani asıl olarak formel mantığın yaklaşımı benimsenmiştir. Böyle olduğu için düşünürken ve kararlar verirken

---

<sup>1</sup> Duyguların ve değerlerin düşünmeye etkisiyle ilgili daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Frijda, N. H. (1988); Izard, C. E. (1992); Leventhal, H., & Scherer, K. (1987); Livet, P. (2004), *Dictionary of Cognitive Science* (ed. Olivier Houdé) içinde "Emotion" maddesi; Strickland, B. R. (2001), *Gale Encyclopedia of Psychology* içinde "Emotion" maddesi.

<sup>2</sup> Bilindiği gibi mantıkta "kavram" bir şeyin zihindeki anlamına, "terim" ise kavramın dildeki ifadesine denir. Bu açıdan terimler birer gösterge olarak ait oldukları kavramlarını işaret ederler. Ancak çalışmanın konusunu etkilemediği ve anlamayı kolaylaştırdığı için bu ince ayırım gözetilmemiş, her iki sözcük için çoğunlukla "kavram" ifadesi kullanılmıştır.

yapılan akıl yürütmelerin formel mantık kurallarına uygunluğu esas alınmıştır. Diğer taraftan akıl yürütme, seçme ve karar verme sürecinde, bilgi, değerlendirme, duygu, inanç ve dil gibi informel unsurlar oldukça etkilidir. Buna bağlı olarak günlük hayatta içerikle ilgili olan informel mantık yanlışları daha fazla yapılmaktadır. Dolayısıyla değerlendirme sürecinde formel yanlışlar kadar informel yanlışlar da göz önüne alınmıştır.

Bir karakter özelliği olarak eleştiri konusu olan doğru düşünmeme, doğru kararlar vermeme ve/veya kararsızlık çeşitli bağlamlarda pek çok insan ve hatta bir toplumun tamamı için yapılabilir, yapılmaktadır. Ancak akıl sağlığı bozuk, hasta veya madde etkisi altındaki kişilerin yapılan eleştirinin dışında tutulduğunu bilmek gerekir. Çocukların da genel itibarıyla bu eleştirinin dışında tutulması doğru olacaktır. Örneğin Morgan (2011: 53)'a göre, "Çocuklar yetişkinler gibi düşünmezler. Bir başka deyişle çocuklar yetişkinlerden daha ilkel bir düşünme örüntüsü gösteren küçük yetişkinler değildir. Kendilerine özgü bir dünya görüşleri vardır. Bir olaya birden fazla yaklaşım ya da o olayı ele alış yolları vardır." Duygusal, bilişsel, sosyal ve fiziksel açıdan yeterince gelişmedikleri için çocukların yetişkinler gibi (doğru) düşünmemesi doğal kabul edilebilir. Çünkü çocuklar gelişim süreçleri boyunca zihinsel kapasite, bilgi birikimi, deneyim ve irade (istenc) eksikliklerini giderdikçe daha akılcı davranacaktır. Hukuk sistemleri de zaten çocukların doğru düşünemediği için eylemlerinden ya tam sorumsuz ya da kısmi sorumlu olduğunu kabul eder. *Emile* adlı eserinde çocukların kendilerine özgü görme, düşünme, hissetme yolları olduğunu belirten Rousseau'ya (1979: 90) atfen Youf (2019: 81), yetişkinlerle aynı yetilere sahip olduklarını kabul etmenin, çocukların hukuki statüsü açısından yanlış olacağını vurgular. Dikkat edilmesi gereken nokta, çocukların düşünme becerilerinin geliştirilmesine yönelik çalışmaların ve önerilerin varsayımının insanlarda doğuştan bulunan bir yetinin geliştirilebileceği yönünde olmasıdır. Farklı diller üzerinden çocuk dilleri üzerine yapılan karşılaştırmalı dil bilimsel araştırmaların deneysel sonuçları mantığın doğuştanlığı iddiasını destekler niteliktedir. Bu araştırmalar ayrıca mantık yetisiyle dil yetisi arasındaki sıkı bağa

ilişkin bir fikir vermektedir (Crain ve Khlentzos 2008: 53). Çocuklara yönelik eğitim ve öğretimin amaçları-hedefleri arasında, onların mantıksal becerilerini geliştirmek üzere çeşitli öğretim ortamları, yöntemleri, araçları ile öğrenme çıktıları belirlenmiştir ki bu, var olduğu düşünülen bir potansiyelin en iyi duruma getirilmesine yöneliktir.<sup>3</sup>

Demek ki doğru düşünebilme insanlarda doğuştan bir yeti olarak bulunsa da akılcı bir tutumla iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, yapılması gereken ile yapılmaması gerekeni bilmek, fiziksel, duygusal, sosyal ve zihinsel açıdan yetişkinlerden beklenen bir özelliktir. Ancak aklını doğru kullanma ve doğru değerlendirme yöntemlerini gerektiren bilgi her bilgide olduğu gibi kendisine uygun bir eğitimle öğretilir. Dolayısıyla doğru düşünmenin bilimi olarak da kabul edilen mantık ve mantık eğitimi öncelikle ve yöntemsel açıdan çocuk eğitimi biliminin (pedagoji) ve buna yönelik öğretimin bir parçası olmalıdır. Bu çalışmada amaçlanan mantık eğitimi ve öğretimine yönelik bazı yöntem ve teknikleri önermek ve düşünmeyle ilgisi bağlamında mantık eğitiminin önemini ortaya koymaktır. Doğuştan bir akla sahip olmak doğru düşünmeye yetmediği gibi özellikle çocukluk döneminde öğrenilen tutumlar ile yanlış düşünme kalıpları doğru düşünmeyi engelleyerek hem bireyin kendisinde hem de insan ilişkilerinde sorunlara yol açmaktadır. Felsefe, psikoloji ve sosyoloji başta olmak üzere diğer disiplinleri destekleyen yapısıyla mantık bilimi, eğitim sistemi içinde sadece bir takım soyut bilgiler aktarmaz, öğrencilere bireysel fayda sağlayacak şekilde uygulamaya ağırlık verilirse bahsi geçen sorunların çözümüne de katkı sağlayacaktır.

---

<sup>3</sup> Bu konuyla ilgili olarak Mili Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın Öğretim Programlarına bakılabilir. Örneğin İlköğretim Programında yer alan seçmeli Düşünme Eğitimi Dersi Öğretim Programının genel amaçları şunlardır: • Düşünme becerisini etkin hale getirmek. • Eleştirel düşünme becerisi kazandırmak. • Yaratıcı düşünme becerisi kazandırmak. • Analitik düşünme becerisi kazandırmak. • Sistemli ve bütüncül düşünme becerisi kazandırmak. • Esnek, alternatifli düşünebilme becerisi kazandırmak. • Bilme ve öğrenme isteği uyandırmak. • Sorun çözme becerilerini geliştirmek. • Görüşlerini açık ve etkili biçimde sunma becerisi kazandırmak. • Düşünme eyleminde yerel/kültürel ve evrensel değerleri gözetmek. • Düşünce farklılıklarına saygıyı öğretmek. • Dil gelişimine katkı sağlamak. • Kişilik gelişim sürecini desteklemek.

Öte yandan “doğru düşünme” ile “doğru düşünebilme” kavramlarını daha baştan birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü “doğru düşünme” fiili olarak doğuştan herkesin sahip olduğu bir şey değildir, sonradan açığa çıkan veya öğrenilen bir şeydir. Tersine olsaydı her insanın doğumundan ölümüne dek her durumda, her zaman doğru düşünüp doğru sonuçlara varması gerekirdi. Buna karşın “doğru düşünebilme” aklın bir potansiyeli, doğuştan gelen bir yetisidir. Doğru düşünebilme yetisi çoğu zaman yatkınlık, olgunlaşma ve deneyimle kendisini açığa çıkarır ama bilgiye dayanan bir eğitimle daha iyi gerçekleşir. Böyle bir eğitimin epistemik yanı, bir başka deyişle ilkeleri mantığın teorik veya bilimsel yanını oluşturur. Bir düşünme biçimi ve bir yöntem olarak hayata uygulanışı veya pratiği ise mantık sanatını oluşturur. Mühendislik, tıp ve psikoloji gibi uygulamalı bilimlerde olduğu gibi mantığın da bilimsel yanı iyi bilinirse sanatı iyi yapılacaktır.

Bağlantılı diğer bir kavram olan “yanlış düşünme” veya “saçma” ise insanlar tarafından bazen bilerek bazen de bilmeyerek gerçekleştirilir. Eğer bilerek yapılıyorsa mantıksal açıdan bir “yanıltmaca” (mugalata), bilmeyerek yapılıyorsa “hata” (safsata) olur (Emiroğlu 2004: 20-23). Günlük hayatta “yanlış düşünme” ifadesi ile kimi zaman çelişkili, tutarsız, kandırmaya ve ikna etmeye yönelik, eksik bilgilerden hemen bir sonuca atlayan veya sağlam gerekçelere dayanmayan düşünme türleri anlatılmak istenir. Çoğu zaman da bilime, gerçekliğe, inançlara ve ideolojilere aykırı -bazen de uygun- düşünmeye “saçma” denirken, özellikle duygusal veya öznel kararlara varma “yanlış” kabul edilir.<sup>4</sup> Elbette sayılanların tümü birden yanlış düşünme olarak görülebilir fakat örneğin kıskançlık, öfke veya gurur yüzünden yapılan davranışlarda olduğu gibi duygu yoğunluklu alınan kararlar,

---

<sup>4</sup> Şafak Ural, “Bir Mantık Kavramı Olarak Yanlışlık” (1992: 13-25) başlıklı makalesinde “yanlış” ve “yanlışlık” kavramları arasında ayırım yapmıştır ve ayırımında haklıdır. Ancak ülkemizdeki mantık geleneğinde “mantık yanlışlığı” yerine “mantık yanlışlığı” kavramının kullanımı oldukça oturmuştur ve çalışmada da bu kullanım tercih edilmiştir. Aslında bir kavram olarak “yanlış”, bilginin doğruluğuna ait bir değer adı iken “yanlışlık” yapılan bir hatayı ifade eder. Ancak çalışmanın ilgili bölümlerinde açıklandığı gibi, formel mantık açısından bir düşünmenin “doğru” veya “yanlış” olarak adlandırılmasından, o düşünmede yer alan akıl yürütmelerin formel kurallara uygun olup olmadığı kastedilmiştir.



aralarında en sık rastlanılanı ve eleştirilenidir. Ancak duygulara bağlı kararlar yanlış olsa bile, yapılan akıl yürütmeler mantıksal açıdan doğru olabilir. Gerçekten de “mantığa bürüme” (rasyonalizasyon) ve “entelektüelleştirme” adı verilen psikolojik savunma mekanizmalarını kullanan birçok insan mantığa uygun olan veya uygun olduğu düşünülen kalıplara kendi yanlış düşüncelerini yerleştirip doğru, haklı ve akılcı düşündükleri sonucunu çıkararak rahatlamaktadır (Karakas 2023). Birçoğu otomatik, istenmeyen ve olumsuz yapıdaki psikolojik savunma mekanizmalarının duygusal durumu koruyarak kişiliği ve akli da koruduğu anlaşılmaktadır. İnsan zihni duygularla aklın böylesine ayrılmaz birlikteliğinden oluşuyor ve duygular bu birlikteliğin zemininde yer alıyorsa yanlış düşünmemek için iyi bir duygu yönetiminin temel koşul olduğu söylenebilir. Çünkü günlük yaşamda yanlış düşünme eleştirisi, düşünmenin sadece biçimsel veya mantıksal yanına değil, biçimsel olmayan yanına, çoğu zaman içeriğine ama özellikle psikolojik tutumlara yönelmektedir. Elbette mantık duyguları psikolojide olduğu gibi ele almaz ama mantıklı kararlar alabilmek için de insan zihninin psikolojik açıdan önceden normal olması gerekir. Dolayısıyla diğer eğitimlerde olduğu gibi mantık eğitimi de eğiteceği zihinlerin psikolojik olarak normal olduğunu baştan kabul eder. Öte yandan akıl ile duygu arasında karşılıklı bir ilişki olduğu göz ardı edilmemelidir çünkü zihnin mantıksal yanı güçlendikçe psikolojik yanına olumlu etkisi olacaktır. Bir başka deyişle duygusal açıdan dengeli, yani sakin bir zihin doğru düşünmeye yol açacak buna karşın doğru düşünme de zihnin sakinleşmesine katkıda bulunacaktır.

### **1. Düşünme ve Zihin**

Bütün düşünsel işlemlerin gerçekleştiği yer olan zihin, bilinçdışını ve bilinci kapsayan bir varlık alanıdır. Bir benzetmeyle bilgisayarın donanımı beyin, yazılımı da zihindir. Anlama, kavrama, değerlendirme, irade, karar verme, arzu etme, his, duygu, algı ve duyumsama gibi işlemlerin, zihnin farklı bölümlerinde bulunan farklı zihin yetilerine ait olduğu düşünülmüştür. Biyolojik olarak da beynin yapısında farklı işlevleri gerçekleştiren ayrı ayrı bölgeler vardır ama asıl olarak birlikli ve

bütünsel bir işleyiş gerçekleşmektedir. Örneğin sol ve sağ iki ayrı yarıküreden oluşan beynin sol yanı daha çok düşünme ve mantıklı olma gibi bilişsel işlevlerle ilgiliyken sağ yanı daha çok duygulanım ve yaratıcılık gibi duygusal işlevlerle ilgilidir. İki yarıküre birbiriyle bağlantılıdır ve bilgi alışverişi içindedir. Sol ve sağ beyin arasında var olan haberleşme bir hasar sonucu kaybolduğu zaman beyin bütünlüğü kaybolduğu için kişilik bütünlüğünün de kaybolduğu düşünülmektedir. Beynin yüzeyini oluşturan kortekste soyut işlemler, duyuların birleştirilmesi, üst düzey zihinsel ve duygusal işlevler düzenlenir. Öte yandan iç beyin veya limbik sistem duygusal işlevleri, arka beyin ise fiziksel ve biyolojik işlevleri düzenler. Frontal lob, yani beynin ön bölgesi soyut düşünmeyle, bellekle, iradeyle, karar vermeyle, güdülenmeyle, yaratıcılıkla ve mantıkla ilgili davranışlardan önemli ölçüde sorumludur. İnsanı diğer canlılardan farklılaştıran, insan yapan bu bölge bilginin oluşumunu da sağlamaktadır. Beynin limbik sistemi talamus, hipotalamus, hipokampus ve amigdala bölümlerinden oluşur ve duyguların kontrol merkezi olduğu için duygusal beyin olarak da adlandırılır. Heyecanlarla, duygularla ilişkili olmasının yanı sıra bellek ve duygudurum değişikliklerinden de sorumlu önemli bir beyin bölgesi olduğu kabul edilir. Beynin diğer lobları ve limbik sistem birlikte çalışarak insanın davranışlarını düzenlemektedir. Amigdala olaylarla duygular arasında bağlantı kurarak duygusal belleğin kodlanmasında etkin rol alır. Amigdalanın beynin diğer bölgeleriyle ilişkisi koparsa olayların duygusal anlamı değerlendirilemez ve duygusuzluk durumu oluşur. Amigdala hipotalamus ve limbik sistemin diğer bölgeleriyle bağlantıya geçerek davranışları şekillendirir. Sonuçta beyin farklı bölümleri, farklı farklı işlevlerde bulunmasına rağmen beyin, yapı ve işlev bakımından üst düzeyde bir birlik ve bütünlük gösterir (Üngüren 2015: 197-207).

Ancak bütünsel işleyişin içinde, zihin ile akıl, akıl ile mantık, his ile duygu, seçme ile karar verme gibi kavramların anlamlarını birbirinden ayırmak güçleşmektedir. Yakın anlama sahip, karıştırılmaya daha müsait ve hem mantıkla hem de psikolojiyle ilgili görünen zihin, akıl, his, duygu ve irade kavramları bunların

arasından öne çıkmaktadır. Mantık yanlışlarının bir kısmı akli kullanma biçiminden, bir kısmı da duygu ve his gibi psikolojik nedenlerden kaynaklandığı için sayılan kavramların tanımlanması, ayrımlarının ortaya konması faydalı olacaktır.

### 1.1. Zihin (*Mind*)

Düşünmeyle ilgili temel kavramdır çünkü doğru ya da yanlış bütün düşünsel süreçler zihinde gerçekleşir. Zihnin yaygın olarak akılla eşanlamlı veya akla çok yakın bir kullanımı vardır. Kullanımındaki vurgu, zihnin akılsal özellikleri olan bilince, bilgiye, düşünmeye, belleğe, zekâyâ, anlamaya, kavramaya ve doğru karar vermeye yöneliktir. Sayılan özellikler duygulardan ve değerlerden, duyum ve algılardan öte bilinci, düşünmeyi, değerlendirmeyi, mantığı ve zekâyı öne çıkarmaktadır. Günümüzde zihin artık, duyum, algı, duyguyu, hisleri, iradeyi, inanç ve değerleri ve hatta bilinçaltını veya bilinçdışını da içine alan geniş bir anlamdadır. Psikolojide “zihin”, geniş anlamıyla bir organizmanın bilişsel ve psikolojik işlevlerinin tamamını kapsayan bütünü, dar anlamıyla sadece düşünsel işlevleridir. Bir başka açıdan “zihin”, sadece insan bilincine atfedilir ve maddi olan beyinden farklı olarak maddi olmayan ayrı bir varlık olarak kabul edilir. Diğer bir açıdan da “zihin”, esas olarak hem anatomik bir organdır (beyin) hem de bu organın yaptığı her şeydir (APA 2009: 244-245; Statt 2003: 86; Matsumoto 2009: 309).

Felsefede “zihin”, genel olarak bilincin düşünsel işlevlerini yerine getiren kısmı olarak anlaşılır. Dolayısıyla anlamayı, kavramayı, algılamayı ve düşünmeyi sağlayan bir ana yeti olmasına ek olarak hatırlamayı, hayal gücünü (imgelem), değerlendirmeyi ve yargılamayı sağlayan bir yetidir. Ancak özellikle Freudyen gelenekte zihnin bilinçli kısmının bilinçdışı kısmına göre oldukça dar kabul edildiğini belirtmek gerekir (Carich 1996: 1013-1014; Strickland 2001: 654-655). Öte yandan düşünsel ve duygulanımsal işlevlerin bütünü olarak yapılan tanımına göre maddi veya bedensel olmayan bir şey olarak kabul edildiği zaman, Descartes'ta olduğu gibi “zihin”, bedenün yanı sıra ikinci bir bağımsız töz (ruh) olarak görülmüştür (Descartes 1986: 41; 1988: 28; 1998: 39-40). Kartezyen geleneğin

doğurduğu zihin-beden düalizmiyle ilgili sorunun düşünce tarihindeki çözümüne yönelik iki uç eğilimden birincisinde “zihin”, Berkeley’in idealizminde olduğu gibi bağımsız metafizik tek töz olarak kabul edilmiştir. İkincisinde “zihin”, çeşitli materyalist veya fizikalist görüşlerde olduğu gibi beynin nörofizyolojik süreçlerinin bir sonucu olan biyolojik bir yapı olarak düşünülmüştür (Güçlü vd. 2002: 1638-1639; Cevizci 2005: 1795).

## 1.2. Akıl (*Reason*)

Kocasavaş (2019: 300)’a göre Arapça kökenli olan “akıl”, nesnelere birbirine bağlamak anlamına gelen *ikâl*’den türemiştir ve köküne uygun şekilde soyut düşünceleri birbirine bağlayan, nedensellik bağı kuran bir anlama ve kavrama gücü anlamına gelir. Tıpkı zihin ile aklın bir tutulması gibi, akıl ile mantık da çoğu zaman bir tutulur ve belli bir haklılık payı da vardır. Çünkü aklın en temel özelliği mantıksallıktır, yani kurallı düşünemesi, çıkarımlarda bulunabilmesi ve bu yönde karar verebilmesidir. Psikolojinin “akıl” kavramını kendisine konu edindiği ve kullanımına aldığı pek söylenemez ama “kurallı düşünme kapasitesi”, “bir kararın veya eylemin açıklaması ya da nedeni” veya “doğrusal bir biçimde düşünme” şeklindeki tanımlarına rastlanmaktadır (Matsumoto 2009: 425).

İnsanın dışında, hayvanlarda da olduğu kabul gören “akıl”, zekâ (anlak) ile bir tutulmuş ve “düşünsel güç” olarak anlaşılmıştır (Güçlü vd. 2002: 1479). Felsefede ise “akıl”, oldukça işlevsel olduğu için çok başvurulan ve kullanılan bir kavramdır. Genel olarak insanın kavrama, anlama, düşünme, olaylar ve kavramlar arasındaki bağlantıları kurma, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma, çıkarım yapma ve yargıda bulunma gücüne “akıl” denir. Özel olarak da bilgi yetileri sıralamasında bulunduğu yere göre anlam kazanır. Orta çağ’dan 17. yüzyıla dek olan felsefede bilgi yetileri hiyerarşisinin altında duyu algısı, sonra akıl ve en üstünde de anlama yetisi (anlık)<sup>5</sup> olduğu kabul edilirken Kant’la beraber anlama yetisi aklın altında bulunan

---

<sup>5</sup> “Anlama yetisi” adım adım ilerleyen akıl yürütme biçimindeki düşünme yolundan farklı olarak herhangi bir düşünce faaliyeti göstermeden, doğrudan, aracsız veya sezgisel bir bilme ya da kavrama

bir yeti olmuştur. Hiyerarşide üstte olanın önemi daha fazla olduğu için akıl, duyu ve algıdan daha değerli görülmüştür. Örneğin Aristoteles'in aklı bölümlendirerek duyuları ve duyguları aklın edilgin kısmına, kavramayı, bilmeyi ve anlamayı ise etkin kısmına yerleştirmesinde olduğu gibi Modern felsefenin Descartes ve Spinoza gibi rasyonalist filozofları da benzer sınıflandırmalara başvurmuştur. Modern dönemin Locke ve Berkeley gibi empirist filozofları duyuları, algıyı ve deneyimi temele alan rasyonalizm karşıtı görüşlerde olsalar da bilgi konusunda nihayetinde akla müracaat etmişlerdir (Güçlü vd. 2002: 1485). 19. yüzyılda Hegel, sadece öznel akıl anlamında insanlarda veya canlılarda olmayıp evrende de bir aklın, yani nesnel aklın olduğunu düşünmüştür (Cevizci 2005: 55; Akarsu 1975: 172-173).

Filozoflara ve döneme göre farklı anlamlar kazanan akıl, Aristoteles'te olduğu gibi insanı diğer hayvanlardan ayıran bir özellik olarak kabul edildiği zaman içgüdünün karşıtı bir konuma gelerek geçerli çıkarımlar yapabilen bir yeti olarak anlaşılır. Ancak duyum, arzu, imgelem ve duyguların karşıtı olarak kabul edilirse akılsal sezgi anlamına gelir ve çıkarım yapmadan sezgisel bir kavramayla doğrulara ulaşan bir yeti, bir tür "bilgelik" olarak kabul edilir. Modern felsefe ve Aydınlanma çağı genel karakteristiğiyle Orta çağ felsefesine karşıt biçimde insan aklını inançtan ayırma eğilimine giren ve bilgi konusunda akla üstünlük tanıyan bir görünümüdür (Cevizci 2015: 445-446, 647-650). Görüldüğü gibi, tamamıyla olmasa da felsefe tarihinde akıl ile içgüdü, akıl ile duyguyu ve akıl ile inancı karşılaştıran bir bakış tarzı bulunur. Hatta akıl ile imgelem arasında da bir karşıtlık kurulmuş ve imgelem belli durumlarda doğru bilgiye ulaşmada bir engel olarak görülmüştür (Cevizci 2005: 55-58). Çünkü "hayal" (*dream, fantasy*), çoğunlukla bilinçaltının kurgusal öğeleridir, gerçeklikle sınırlı değildir ama yaratıcılığın kaynağıdır. "İmge" (*image*)

---

gücüdür. Kant ve Schopenhauer gibi bazı filozoflar anlama yetisini zekâ (anlak) ile eş tutmuşlardır, oysa Nietzsche içgüdüden daha üstün olmadığını savunmuştur (Cevizci 2005: 111). Yine anlama yetisi veya anlık duyularla algılayıp bilme gücüne karşıt olarak kavramlarla düşünebilme, anlayabilme gücü olarak da kabul edilmiştir (Güçlü ve diğerleri 2002: 68-69). Akarsu da anlama yetisini anlık olarak adlandırarak anlama, düşünme, bilme yetisi veya kavramlarla düşünebilme yetisi olarak tanımlamaktadır (Akarsu 1975: 19).

ise daha çok duyuşsal deneyimlerin somut veya soyut temsilleri, simgeleri ya da görüntüleridir. Özellikle sanatta ve edebiyatta canlandırma veya betimleme tekniği imgelerle olur. Hayal gücü imgelemin bir parçası olduğu için hayal gücünün bilgide yanlışa sürükleyebileceği düşünölmüştür.

### 1.3. His (*Feeling*)

His yerine günlük konuşmalarda çoğu zaman duygu sözcüğü kullanılmasına rağmen ikisi aynı şey değildir. Çünkü duygular dış dünyayla etkileşim için tasarlanmıőtır ama hisler duyguların değerlendirilmesiyle oluşan saf zihinsel deneyimler ve düşüncelerdir (APA 2009: 150). Böyle olduğu için düşünme üzerinde önemli bir etkisi vardır. Hisleri, bilişsel, duyumsal veya algısal deneyimler gibi diğer içsel deneyimlerden ayıran temel özellik, duyguların değerlendirmesi ile bağlantılı olmasıdır. Bu nedenle “his”, bir şeye karşı kişinin kendisinde oluşan bir duyuşsal veya heyecansal tepkinin farkında oluőtur (Morgan 2011: 206). Öte yandan kişide oluşan duygunun hoş veya hoş olmayan olarak deneyimlenmesi de histir çünkü hisler açınılmaz bir şekilde hoş veya hoş olmayan olarak değerlendirilir ve etiketlenir (Statt 2003: 54). Öznel ve değerlendirmeye tabi olan hisler kendilerini tetikleyen duyuşsal uyarıların, düşüncelerin veya imgelerin duyuşsal yeteneklerinden bağımsızdır.

Antik Yunanca *pathos* fiilinden türeyen *pathos*, tutku, his, deneyimlemek, etkilenmek, acı çekmek anlamlarına gelir. *Pathos* herhangi bir şeyin acı çektiği veya etkilendiği şeydir, bir hastalıktır, yani “patolojik” bir durumdur (*pathos*’dan gelendir). Dış uyarıcılara bir tepki olarak *pathos*, etken olmaktan çok edilgen bir ruh halidir. Platon’dan günümüze Batı felsefesinin genellikle tutkuyu akıl ile karşılaőtırdıđı ve tutkuya şüpheyle yaklaőtıđı görölmektedir. Çünkü tutkuyu disiplin eksikliğini sergileyen, bozucu bir güç uygulayan ve algı ile düşünceyi bozan bir şey olarak kabul etmektedir. Aristoteles (1997: 149) genellikle *pathos*’u haz veya acı içeren ruh durumuyla sınırlamıőtır çünkü haz ve acı ruhun arzuları ve hisleri içeren akıl dışı parçasına aittir. *Pathos* olarak his veya tutku, genellikle duygu ile

eşanlamlı olarak kabul edildiği için doğrudan algıyı ve davranışı etkileyen acı, öfke veya aşk gibi yoğun dürtüler olarak kabul edilmiştir. Felsefe tarihinde hislere ve duygulara ilişkin benzer pek çok görüşe rastlamak mümkündür. Örneğin 18. yüzyıldan önce his, “tutku” veya “duygu” denilen şeyden çok farklı görülmediği için Hobbes (2007: 46-55) hissi, tutkuların bir türü olarak kabul etmiş, sonrasında Kant hissin zihnin temel yetilerinden biri olduğunu düşünmüştür. Kant (1998: 161-162)’a göre haz ve acı (veya hoşlanma ve hoşlanmama) olmak üzere iki türe ayrılan hisler yaşamı destekleyen veya yok eden güçlerdir. Çünkü bir şey bir kişinin yaşam koşullarına ve bilinç düzeyine ne kadar uyumluysa, o kişi o şeyi zevkli veya hoş algımlarken uyumsuzsa acı verici olarak algılar. Dolayısıyla Kant’ın felsefesinde insanın algıladığı nesnelere kendi öznel koşullarıyla uyumlu olması hoş olanı ve hoş olmayanı belirleyen temel unsurlardan biridir. Platon ve Aristoteles ile benzer düşünen birçok filozof, iyi bir insanın tutkularının efendisi olan bir akla sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür veya Spinoza gibi duyguların akılcı bir şekilde yönetilmesi şartıyla kullanılması gerektiğini söylemiştir. Oysa Hume, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger ve Nussbaum gibi filozoflar duygulara olumlu yaklaşarak ahlakın, iradenin, yaşamın veya bilişsel sürecin itici gücünün tutku olduğunu düşünmüştür (Bunnin & Yu 2004: 252).

#### **1.4. Duygu (*Emotion*)**

Daha önce duyguların değerlendirilmesi sonucunda zihinde hislerin oluştuğu belirtilmişti. Destekleyici bir örnekle Shouse (2023), bebeklerde sadece duyguların olduğunu, hislerin ise sonradan ve zamanla ortaya çıktığını söyler. Çünkü hisler kişiseldir ve bireyin önceki deneyimlerine ait bir geçmişte oluşur. Öte yandan bir bebek hislerini deneyimlemez çünkü dile ve önceki deneyimlerine ait bir hayat geçmişine sahip değildir. Bu nedenle bebekler sadece duygularını sergilemekte ama dili ve geçmişi oluştukça hisleri de oluşmakta ve duyguları da artık var olan hislerinin dışı vurumu haline almaktadır.

Psikoloji sözlüğü (Karakaş 2023) “duygu”yu şöyle açıklıyor: “Duygular kişiyi mevcut tehlikeye karşı uyarır ve uygun tepkiyi yapma yönünde hazırlar. Zihin ve beden hâlen var olan tehlike durumundaki var kalımını garantiye alır. Duygu tipik olarak his barındırır. Ancak his bir içsel deneyimdir; duygu hissin sergilenmiş halidir, dünya ve özelde sosyal yapı ile açık ya da örtük ilişki içindedir.” Gerçekten de duygu ve/veya heyecanlar genel uyarılmışlık halleri olduğu için fiziksel olarak ölçülebilen fizyolojik veya bedensel durumlardır ve ortaya çıkardıkları davranış ifadeleri başkaları tarafından gözlemlenebilir (Morgan 2011: 194; Matsumoto 2009: 179). Bunlar, kişinin nelere erişip nelerden kaçınmaya çalışacağını tayin eden yönlendirici ve güdüleyici kuvvetlerdir. Korku, utanç gibi belirli nitelikte bir duygu belirli bir olayın özel önemine göre ortaya çıkar. Örneğin, bir durum tehdit içeriyorsa korku oluşturması, başkalarının onaylamasıyla ilgiliyse utanç oluşturması mümkündür (APA 2009: 126). Sosyal değerlerin de duygu üzerine önemli bir etkisi olduğu için belli bir duygunun belirlenmesi ve etiketlenmesi büyük ölçüde sosyal öğrenme ile ilgilidir, dolayısıyla zamana ve yere göre değişkenlik göstermektedir (Statt 2003: 46).

Felsefede tutkuların, heyecanların, aşk, sevgi, haz, elem gibi genel ve içgüdüsel eğilimlerin tümüne çoğunlukla “duygu” adı verilmiştir. Örneğin Platon (2012: 135; 2009: 69c-d- 70d-e) insan ruhunu üç bölüme ayırarak duyguyu, bedensel arzu (iştah) ile akıl arasında yer alan ara bölümün özelliği olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla cesaret ve heyecandan pay alan duygular bir yanı sıra bedenle bir yanı sıra akılla ilgilidir. Bu durumda duygu, ya aklın arzuyu kontrol etmesine yardımcı olabilir ya da isteklerin merkezi olan arzunun tarafını alıp akla karşı isyan edebilir. Duyguların isteme, seçme ve karar verme üzerindeki etkisi nedeniyle iradeyle doğrudan bir ilişkisi vardır. Çünkü sevgi, öfke, korku, sevinç, kaygı, gurur, aşağılama, şefkat ve öfke gibi duygular kişinin seçimlerini ve kararlarını önemli ölçüde belirler (Bunnin & Yu 2004: 206). Bu iki karşıt tavrın, etik alanının daha sonraki gelişiminde duyguya karşı benimsenen iki zıt tutumu doğurduğu görülür. Böylece bir uçta duygunun aklın dışında olduğunu düşünen Kant gibi filozoflar,



diğer uçta duygunun bilgiyi tetikleyen veya ahlakın, estetiğin ve dinin temelinde bulunduğunu düşünen Scheler gibi filozoflar olmuştur (Cevizci 2005: 552, 617-646).

### 1.5. İrade (*Will, Volition*)

Karakaş (2023)'a göre psikolojide “irade”, insanın öz yönetim gücü ya da yetisi anlamına gelir. İrade kavramına bağlı olarak “özgür irade”, “ahlaki eylem” ve “sorumluluk” kavramlarının, hümanistik ve varoluşçu psikoloji akımların temel kavramlarından olduğunu belirtmek gerekir. Sutherland (1991: 479) “irade”yi kararlılık veya süreklilikle ilişkili olan bir etken olarak görmektedir. Öte yandan insanın eylemlerine egemen olma ve denetleme gücü veren bu zihin yetisi onu diğer canlılardan ayırır. Felsefe tarihinde eskiden beri “irade” ile özdenetimin, yani kendi üstünde söz sahibi olmanın insana özgü niteliği anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla irade gücü veya kararlılık iyi kabul edilirken, irade zayıflığı, Yunancasıyla *akrasia*<sup>6</sup> kötü kabul edilir (Blackburn 2005: 388).

Hayvanların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik karşı konulmaz içgüdüsel istemeleri olmasına karşın insanların iradesi, yapabilme ve yapmama özgürlüğünü içeren bilinçli bir istemedir (Güçlü vd. 2002: 772). Bir seçme ve karar verme yetisi olarak irade, arzulara, niyetlere ve amaçlara göre eylemleri kontrol altına alma ya da gerçekleştirmedeki bir kararlılıktır. “Niyet” kavramı önemlidir çünkü bilişsel, duygusal ve eylemsel bileşenleri içeren karmaşık bir zihinsel olay olarak iradi eylemin başlangıcında yer alır (Iannone 2001: 268). Diğer yandan zorlama veya zorunluluğun olmaması, yani özgür bir seçimin olması da önemlidir. Çünkü irade aynı zamanda, yapılacak eylemi dış zorlama veya zorunluluk olmaksızın kararlaştırma ve yapma gücüdür (Cevizci 2005: 930-931). Aynı zamanda bir eylemin başlatılmasındaki zihinsel olayları üreten bir yetenek veya yetenekler kümesidir. Özetle ve ideal anlamıyla irade, kişinin kendi çabasıyla yapacağına

---

<sup>6</sup> Eski Yunanca'da “güç”, “erk” ya da “denetim” anlamındaki *kratos*'tan olumsuzluk önekiyle türetilmiş olan *akrasia* terimi “istenç güçsüzlüğü” anlamına gelir (Güçlü vd. 2002: 772).

inandığı bir şeyi özgürce isteme, seçme ve eylem yolları belirleme, sonuçta seçimine veya kararına uygun olarak eylemleri başlatma yeteneğidir (Audi 2015: 1117).

İradenin sayılan özelliklerinden onun, bir eylemin başlangıcında veya sonucunda bulunan tek bir şey olmadığı, çatışan eğilimler arasında seçim ve karar ile sonuçlanan uzun bir zihinsel eylemler dizisi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir irade eylemi, önce öznesinin eğilimlerini ifade eden her bir alternatif eylemi göz önüne alır. Sonra kendi benlik ideallerine doğrultusunda alternatif eylemleri inceler ve karşılaştırır. Son olarak bir alternatife onay veren ve geri kalanları reddeden bir seçimle karar verir (Runes 1960: 336). Demek ki iradi eylem veya istem hem bilişsel hem de eylemsel öğeler içermektedir ve bu yüzden filozoflar açısından hep sorgulanan bir konu olmuştur (Bunnin & Yu 2004: 736).

## 2. Düşünme ve Duygu

Az önce iradenin özgür seçim, karar ve eylem süreci olduğu söylendi, oysa bu bir yanılısma olabilir. Felsefe tarihinde farklı cevaplar olsa da günümüz biliminin verileri doğal ihtiyaçlar, dürtüler, güdüler, duygular, inanç ve değerler gibi psikolojik ve sosyal etkenlerin seçimler ve kararlar üzerinde çok etkili olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Küçükay 2018: 609-615). Bahsedilen etkilerle yapılan seçimler bilinçli bir düşünme, özgür bir seçim ve karar verme eylemini içermez çünkü önceden belirlenme olacaktır. Günlük hayatın olağan akışındaki seçimlerimizin neredeyse tamamı otomatikleşmiş ve bilinçli çaba gerektirmeyen bir görünümündedir. Örneğin, markette renginden hoşlanarak bir diş macununu, kokusunu beğenerek bir domatesi, tadı fark etmez diyerek daha ucuz bir makarnayı alırız. Böyle durumlardaki karar vermelerin bilinçle ve düşünmeyle doğrudan bir ilişkisi yoktur çünkü duyguların, etiketlenmiş hislerin ve otomatik düşüncelerin belirlemesi yönlendirmektedir. Ancak duygusal düşünme süreçlerinin temelinde bulunan inançlar da önemlidir ve gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü deneyimlerle oluşan ve zamanla kalıcı hale gelen inançlar tutumlara, tutumlar da otomatik düşüncelere yol açar. Oluşan bilişsel modellerin her aşamasına elbette hisler de eşlik

etmektedir. Örneğin, kendisinin yetersiz olduğuna inanan bir öğrencinin ders çalışmamaya yönelik tutumuna, konuların zor olduğuna yönelik bir otomatik düşüncesi ve üzüntü duygusu eşlik edebilir (Beck 2001: 15-27). Verilen örneklerdeki modellerin oluşumu öznel genellemelere dayanır ama birey tarafından kesin bir bilgi veya zorunlu bir yasa gibi kabul edilmektedir. Ancak gerçekleştirilen düşünme süreçleri kendi içeriğini oluşturan bilgilerin tartışmalı doğruluğu bir yana mantıksal yanıtlara da yol açabilmektedir.

Bilimsel etkinliklerde olduğu gibi yöntemli, sistemli ve eleştirel düşünmenin gerçekleştirildiği alanlar dışında olağan günlük hayatta, sıkı mantık kuralları içeren düşünelere çok ihtiyaç duyulmaz. Mantığa ve disiplinli düşünmeye ihtiyaç duyulan, akıl yürütme, değerlendirme, seçme ve karar vermeyi gerektiren durumlar, çözülmesi gereken önemli bir problemle karşılaşılan durumlardır. İradenin gerçek anlamda belirlediği anlar tam da bu anlardır. Örneğin, işinden ayrılmayı düşünen birisinin ciddi bir karar verme sorunu oluşabilir. Böylesi bir problemde bilinç, mantık, akılcı düşünme, değerlendirme, seçenekler belirleme, doğru karar verme ve uygulama eylemleri devreye girmektedir. Hatta bu süreçte, duyguların ve hislerin de değerlendirilmesi gerekir çünkü işten ayrılmayı istemenin sebebi işi sevmemek olabilir. İşten ayrıldıktan sonra oluşabilecek iş bulma kaygısını veya sosyal çevresine karşı yaşayabileceği utancı da hesaba katmalıdır. Bütün bunlar düşünme sürecinin ve düşüncelerin duygulardan tümüyle bağımsız olmadığını, akılcı düşünmenin ve düşüncelerin ise önemli bir problem oluştuğunda veya akılcı bilginin üretildiği yerlerde ama yine duyguların hesaba katılmasıyla gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Bilişsel bilimci Houdé (2004: 133-134), nöropsikolog Damasio'nun bir çalışmasından yola çıkarak yetişkinlerde de beden ve duyguların bilgi süreçleri üzerindeki önemli konumuna dikkat çekmiştir. Çalışmada, Descartes'ın beden-zihin düalizmine, yani zihnin bedenden ayrı görülmesine ve programlanmış bağımsız bir zihin olarak "bilgisayar beyin" düşüncesine bir karşı çıkış vardır. Çalışma, prefrontal

korteksi bozuk hastalar üzerinde yapılan deneylerin sonuçlarına dayanmaktadır. Beynin bu bölgesi önemli kabul edilir çünkü bütün kaynaklardan gelen bilgi prefrontal kortekste düzenlenir, birleştirilir ve yapılacak davranışa karar verilir. Prefrontal kortekslerindeki bozukluktan dolayı deneyde yer alan hastalar artık kendilerinin ve başkalarının duygularını hissedemediklerini belirtmiştir. Sonuçta bu bozulma soğukkanlı bir akıl yürütme tarzı oluşturmuş ama farklı çözüm seçeneklerini tartmalarına engel olarak monoton bir karar alma perspektifi açığa çıkarmıştır. Oysa duyguları ifade etme ve hissetme yetisi, rasyonel davranışın belirginleşmesi için vazgeçilmezdir. Bu yetinin rolü, özneyi doğru yolda tutmak, karar verme alanındaki doğru yere koymak ve mantıksal akıl yürütme prensiplerini doğru uygulayabilecek bir konumda olmasını sağlamaktır.<sup>7</sup>

Daha önce “Düşünme ve Zihin” başlığı altında beynin sağ yarıküresinin, limbik sistemin ve özellikle amigdalanın duygularla ilgili işlevi olduğundan söz edilmişti. Dolayısıyla nörobiyolojik açıdan duygusal işlevlerden sadece limbik sistem değil, prefrontal korteksin diğer bölgeleri ve beden sinyallerinin işlendiği beyin bölgeleri de sorumludur. Fakat prefrontal korteks, bu bağlamda kritik bir rol oynar çünkü mantıklı akıl yürütme süreçlerimizin altında yatan görüntülerin oluştuğu tüm duygusal alanlardan sinyaller alır. Beynin bu kısmı geçmiş ve mevcut vücut durumlarının temsillerinin sürekli olarak güncellendiği bedensel alıcıların olduğu bölgeleri içerir. Bedensel alıcılardan gelen işaretçiler ise çok sayıda bireysel deneyimden gelen, hoş ve hoş olmayan bedensel durumlar arasındaki bağlantılardır. Duygusal birer değer taşıyan işaretçiler prefrontal kortekste birleştirilirler ve karar verme ve akıl yürütme süreçlerini yönlendirirler. Dolayısıyla, sözü geçen vücut duygularının bilgisayarlarda bulunmayışı onların gerçek anlamda rasyonel olmasını engelleyebilir ve sonuçta “bilgisayar beyin” imgesini yıkabilir.

---

<sup>7</sup> Houdé’yi destekleyecek şekilde Livet (2004: 135-137), duyguların sadece önemli bilgilere odaklanma işlevi olmadığını, aynı zamanda bilişsel değerlendirme süreci tamamlanana kadar bunu devam ettirme işlevi olduğunu dikkat çekmiştir.

Yapılan açıklamalar, düşünme, akıl yürütme ve karar verme süreçleri üzerinde akıl ve mantık dışı etmenlerin zannedildiğinden daha fazla belirleyici olduğunu göstermiştir. O halde, akılcı düşünme, doğru düşünme veya mantıklı olma talebi gerçekçi olacak mıdır? Gerçekçi olur, çünkü zihnin bir yetisi de akılcı düşünebilmedir, zihin bunu yapabilmektedir ve bu yeti insanı uzun bir evrim süreci içinde diğer canlılardan ayırarak daha başarılı kılmıştır. Kısacası, talep edilen şey, insanın duygulardan arınmış bir yapay zekâ olması değildir, mevcut bir potansiyelini en iyi ve en başarılı bir şekilde kullanabilmesidir. Mantık eğitiminde düşünme sürecine giren bedensel ve psikolojik etmenlerin ne olduğu ve doğru düşünme üzerindeki etkisi, bir ön bilgi olarak sunulursa daha yararlı olabilir. Bu konu özellikle biçimsel olmayan mantık yanlışları değerlendirilirken işlenebilir ve duygu, his, arzu ve inanç gibi etkenlerin akıl yürütmenin üzerindeki etkisi güncel örnekler üzerinden açığa çıkarılabilir.

### **3. Doğru Düşünme ve Mantık**

Doğru düşünmenin yaygın olarak gerçeklere, olay ve olgulara uygun, onlarla örtüşen bir düşünme olarak anlaşıldığı söylenmiş ama mantık cephesinden açıklanıp tamamlanmaya muhtaç olduğu vurgulanmıştı. İlk olarak söylenenin gerçekliğe uygun düşmesinin, örneğin, 19 Mayıs 1919'da Kurtuluş Savaşı'nın başlamış olduğu bilgisinin, düşünmeye ait bir doğruluktan öte olaylara ve olgulara ait bir doğruluk olduğunu söylemek gerekir. Olgusal doğruları esasında gerçeklik veya hakikat olarak adlandırmak daha uygun olabilir. Fakat gerçeklik alanını tek almayıp, örneğin zihinsel, olgusal ve dilsel olmak üzere farklı alanlara ayırmak da mümkün görünmektir. Buna rağmen her gerçeklik alanının bilgisi, olgusal bilgide olduğu gibi yine kendi gerçekliğine uygun düşerse doğru olacaktır. Örneğin fantastik ya da bilim kurgu edebiyatı ürünlerinde sunulan gerçek dışı veya hayal ürünü pek çok şey gayet doğru ve mantıklı gelmektedir. Demek ki düşünmenin doğruluğundaki temel ölçüt, bir başka deyişle mantıksal düşünmenin doğruluğundaki asıl koşul, dış gerçekliğe (dünyaya) uygun olmak değil, düşünmenin gerçekleştiği alana (burada

akla), yani kendine uygun olmaktır. Çünkü bilgi veren sözler, cümleler, konuşmalar veya önermeler, olana bakarak değerlendirilirken düşünme eyleminin kendisi gerçeklikten oldukça bağımsız olarak kendi içyapısına ve iç tutarlılığına, yani olması gerekene göre değerlendirilir. Dolayısıyla doğru düşünme asıl olarak mantıksal kurallara uygun düşünme anlamındadır.

Öte yandan doğru düşünme ifadesinde geçen “düşünme” sözüyle mantığın söylemek istediği şey akıl yürütmeler olduğu için düşünmenin doğruluğu da aklın eldeki verilerden sonuç elde etme sürecine, yani aklın yaptığı çıkarımlara bakarak anlaşılır. Bahsi geçen “düşünme” ile “düşünce” kavramlarını da ayırmak ve birbirine karıştırmamak gerekir. “Düşünme”, kişinin imgeler, kavramlar, sözcükler, hayaller, düşünceler, simgeler veya temsiller aracılığıyla gerçekleştirdiği zihinsel işlemleri içeren bir süreçtir. Düşünme etkiye karşı tepkinin, uyarıcılara karşı davranışın nasıl olması gerektiğine aracılık yapar ve düşünme aracılığıyla çevreden gelen bilgi işlenir. Bu esnada bir değerlendirme ve belirleme süreci gerçekleşir. İmgesel, sözel, içsel, kelimelerle, kavramlarla veya akıl yürütmeye gerçekleşen düşünme biçimleri olabilir. Bizi ilgilendiren düşünme biçimi, problem çözmeye yönelen, akıl yürütücü, karar verici veya muhakeme yapıcı düşünmedir. Böyle bir düşünme aklın birtakım kavramları ve bilgileri karşılaştırması, birleştirmesi, ayrıştırması, sonuçlar çıkarması, bağlantıları ve biçimleri kavraması gibi karmaşık ve bütünsel bir süreci ifade eder.

“Düşünce” ise düşünme süreci içine giren yargılara, tek tek kavramsal ve bilgisel unsurlara, hatta duygu, hayal ve izlenimlere, yani düşünmenin bütün bileşenlerine gönderme yapar (Timuçin 2004: 176). Dolayısıyla düşünceler hem düşünmenin bir unsuru hem de bir sonucudur. Demek ki “doğru düşünme” ile “doğru düşünce” birbirinden farklı şeylerdir. Gerçekten de doğru düşünme derken aklın belli kurallara uyarak bir sonuca varmasına gönderme yapılırken doğru düşünce derken akıldaki bir kavramın veya bir iddianın ait olduğu gerçeklik alanına uygun olmasına gönderme yapılmış olur. Ancak düşüncelerin de mantığa uygun

olması gereken biçimsel bir yanı vardır çünkü düşünceler olarak zihinde yer alan kavramlar ve yargılar akıl yürütmelerin unsurları olduğu için bir mantıksallık taşıır. Dolayısıyla mantık, akıl yürütmeye (özellikle kategorik kıyasa) giren kavramların belli bir sayıda, belli bir yerde, belli bir özellikte, tek anlamlı ve açık, önermelerin ise standartlaştırılmış bir dilsel formda olmasını ister.

Problem çözmeye yönelik bir düşünme olarak mantıksallığın, belli kurallara, belli kalıplara uyan bir düşünme olduğu, diğer bir deyişle bir şablon veya bir şema olduğu söylenmişti. Eğer bir düşünme biçimi böyle bir mantıksal şablona tam olarak uygunsadece eldeki öncül durumundaki bilgilerin zorladığı bir sonuca ulaşan bir akıl yürütme oluşacaktır. Kıyas mantığında zorlayıcı akıl yürütmelerin yapısı analitik veya tümdengelimsel olduğu için böyle bir mantıksal biçime uygun olacak şekilde birbirleriyle ilişkilendirilmiş bilgilerden her zaman zorunlu olarak tek ve aynı sonuç çıkarılmaktadır. Kıyaslardaki biçimsel doğruluğa “geçerlilik” adı verilir ve geçerli her kategorik kıyas zorunlu doğru bir sonucu, sadece öncülleri doğruyken çıkaracak bir yapıda biçimlenmiştir. Dolayısıyla kategorik bir kıyasın geçersizliğindeki asıl ölçüt, öncülleri doğruyken sonucunun yanlış olmasıdır. Böyle olduğu için öncüllerin yanlış olması kıyası geçersiz kılmaz. Ancak hem geçerli hem de bütün önermeleri doğru olan kategorik kıyaslara “sağlam” adı verilir. Demek ki düşünmenin biçimsel doğruluğu “geçerliliği”, geçerli düşünmenin içeriksel doğruluğu da “sağlamlığı” doğurmaktadır.

Yapılan açıklamalardan Aristoteles’in bilgi kuramı olan mantıktaki idealinin bilgide zorunluluk arayışı olduğu anlaşılmaktadır (Arslan 2007: 78-106). Örneğin hayattaki kişisel tecrübelerimizden yola çıkarak ulaştığımız, “İnsanlar bencildir.” gibi bir genelleme tek tek tecrübe edilmiş olaylar açısından doğru olsa bile düşünmenin bütün bir biçimi açısından doğru değildir. Çünkü tümevarımla mantıksal açıdan her zaman geçerli olabilen analitik ve dolayısıyla zorunlu doğrulara değil, sentetik ve dolayısıyla olasılıklı doğrulara ulaşılabilir. Öte yandan

geri çıkarım (abdüksiyon)<sup>8</sup> ve benzeri diğer akıl yürütmeler de zorunlu sonuçları vermediği için geçersizdir. Bu durumda doğru düşünmenin öncelikli olarak geçerlilik özelliğine sahip olması gerekir ve eğer geçerli değilse biçimsel mantık yanıışları ortaya çıkar. Geçerli veya geçersiz akıl yürütmelerin içeriği doğru değilse biçimsel olmayan mantık yanıışları ortaya çıkar.

Sonuç olarak doğru bir düşünmenin biçimsel doğruluğunu mantık, içeriksel doğruluğunu gerçeklik sağlamış olur. Anlatılanları şu örnekler daha anlaşılır kılacaktır;

*Sadece biçimsel olarak doğru (geçerli) olan bir düşünme örneği:*

1. Öncül: Her masa kuştur. (Y)
2. Öncül: Her kalem masadır. (Y)
- Sonuç: O halde, her kalem kuştur. (Y)

Örnekteki çıkarım geçerlidir çünkü sonuç, öncüller arasındaki mantıksal bağlantıların zorlamasıyla çıkmıştır.

*Hem biçimsel hem de içeriksel olarak doğru (sağlam) bir düşünme örneği:*

1. Öncül: Her kuş hayvandır. (D)
2. Öncül: Her serçe kuştur. (D)
- Sonuç: O halde, her serçe hayvandır. (D)

Aynı kurallı düşünme kalıbına sahip bu örnekte, öncekinin tersine öncüller de doğrudur ve sonuç zorunlu olarak doğru çıkmıştır. Öncüllerin gerçeğe uygun oluşuyla pekişerek sonuçta hem geçerli hem de sağlam bir düşünme oluşmuştur. İki örneğin de mantıksal açıdan doğru olmasını sağlayan düşünme kalıbı aslında şudur;

---

<sup>8</sup> Tümdengelsel (dedüktif) çıkarımlar öncüllerden sonuca doğru, yani ileriye giden, doğrusal bir yol izler ve öncüller bu sonucu garantiler. Başka bir deyişle, nedenlerin içinde sonuç zaten gizli olarak vardır. Burada amaç, var olanı açığa çıkarmak veya keşfetmektir. Geri (abdüktif) çıkarımlar ise sonuçtan öncüllere doğru, yani geriye giden bir yol izler. Burada amaç, sonuca ilişkin henüz var olmayan en iyi açıklamaları, yani en iyi öncülleri bulmaktır. Çünkü bu akıl yürütmeye sonuca yol açan nedenler belli değildir, dolayısıyla en başarılı, en güçlü nedenler aranır ve bulunur. Çoğu bilimin olgulardan yola çıkarak açıklamalara gitmeleri buna örnektir.



1. Öncül: Her (B), (C)'dir.
2. Öncül: Her (A), (B)'dir.
- Sonuç: O halde, her (A), (C)'dir.

Görülebileceği gibi bir küme-alt küme ilişkisi içinde gerçekleşen örnekteki akıl yürütme ilişkisi bir bütünün doğru olması durumunda onun parçasının da doğru olacağı ilkesiyle kendi sonucunu zorunlu olarak çıkarır ve mantıksal doğruluğun kaynağı da bu zorunluluktur.

Yanlış düşüncüler için öncülleri ile sonucu doğru ve öncülleri doğru ama sonucu yanlış olan şu örnekler geçersiz akıl yürütmeleri göstermek için verilebilir;

*Biçimsel olarak yanlış (geçersiz) ama içeriksel olarak doğru bir düşünme örneği (1):*

1. Öncül: Her serçe hayvandır. (D)
2. Öncül: Her serçe kuştur. (D)
- Sonuç: O halde, her kuş hayvandır. (D)

Bu örneğin öncülleri ve sonucu gerçekten doğru olsa bile sonuç, öncüllerin arasındaki zorunlu bir bağlantıyla çıkmaz. Öncüllerin özne veya yüklem terimleri değiştirilirse veya daha farklı örnekler kullanılırsa doğru öncüllerden yanlış sonuç çıkaran geçersiz bir akıl yürütme kalıbı olduğu şöyle görülür;

*Hem biçimsel olarak yanlış (geçersiz) hem de içeriksel olarak yanlış bir düşünme örneği (2):*

1. Öncül: Her serçe kuştur. (D)
2. Öncül: Her serçe hayvandır. (D)
- Sonuç: O halde, her hayvan kuştur. (Y)

Bu örnekten doğru düşünme kalıplarının önermelerine ait terimler ne olursa olsun her durumda doğru öncüllerden yanlış sonuç çıkarmayan bir yapıda olması gerektiği daha iyi anlaşılmaktadır. Son iki örneğin biçimsel açıdan doğru olmayan düşünme kalıbı ise şöyleydi;

1. Öncül: Her (A), (C)'dir.
2. Öncül: Her (A), (B)'dir.
- Sonuç: O halde, her (B), (C)'dir.

Yine küme ilişkileri içinde düşünülürse örnekteki mantıksal kalıpta akıl yürütüp sonuç çıkarırken (B) ile (C) kümelerinin birbiriyle olan ilişkisinin zorunlu olamayacağı görülüyor.

Şimdiye kadar olan kısımda formel mantığın kurallarına uygun olan düşünmenin biçimsel yanı sergilenmiş oldu. Ancak günlük hayatta diğer insanlara veya öğrencilere, böyle bir düşünme yapısına uygun biçimde konuşmaları gerektiğini önermek oldukça saçma olacaktır. Zaten çalışmanın böyle bir iddiası da yoktur, yapılan sadece ideal olanın ne olduğunu göstererek bir ölçütü sergilemektir. Örneğin arkadaşına, “Oyalanıp durursan geç kalacaksın.” diyen birine, “Her oyalanan geç kalır. Sen de oyalanıyorsun. O halde, geç kalacaksın.” demesi gerektiğini söylemek gülünç kaçır. Çünkü mantıksal kurallara uygun konuşmak hem hayatın akışına hem de dilin doğal kullanımına aykırıdır. Ancak doğru düşünmeye yönelik eleştirilerde bizi ilgilendiren kısım daha çok akıl yürütmede yapılan hatalar, yani mantık yanlışlarıdır. Günlük yaşamda dilin kullanımını en kısa yoldan, basit, sade ve çoğunlukla beden dilinin de desteklemesiyle gerçekleştirir. Cep telefonlarındaki yazışmalarda, düşüncelerin yanında duyguları da göstermek için emojiilerin de kullanılmasının ya da bazı durumlarda görüntülü görüşmelerin tercih edilmesinin nedeni yanlış düşmemektir.

#### 4. Mantık Yanlışları (Hatalar)<sup>9</sup>

Mantık kurallarına uymadan oluşturulan yanlış akıl yürütmelerin her zaman geçersizlikle sonuçlandığı söylenmişti. Böylesi yanlışlara “biçimsel (formel) yanlış” denir. Öte yandan yanlışların büyük bir kısmı akıl yürütmenin biçiminden değil, içeriğinden veya diğer biçimsel olmayan nedenlerden kaynaklanır. Biçimsel

---

<sup>9</sup> Şafak Ural'ın, “Bir Mantık Kavramı Olarak Yanlışlık” (1992: 13-25) başlıklı makalesinde bu çalışmaya çok benzer biçimde mantık yanlışları ve formel mantığın yapısı ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

olmayan yanlışlarda yer alan akıl yürütmelerin geçersiz olması şart değildir, hatta birçoğu geçerlidir. Örneğin trafikte kurallara uymayarak kendisini olumsuz duruma sokan bir sürücüye kızan bir diğeri, karşısındakine kasıtlı bir şekilde kaza yaptırabilir ya da sevgilisi tarafından terkedilen birisi yaşadığı ayrılık acısıyla hiç yapmayacağı bir davranışa yönelebilir. Ancak böyle durumlarda anlık duygusal tepkilerle alınan kararlar çoğu zaman mantığa uygunsuz da gerçekçi değildir. Mantığa uygundur çünkü akıl yürütüp sonuca varırken kullandığı düşünmenin mantıksal kalıbı doğrudur. Ancak örneğin, “Trafikte beni zora düşüren her kişi cezayı hak eder.” veya “Bana acı çektiren her kişi acı çekmelidir.” gibi gerçek olmayan düşüncelerle mantıksal kalıpların içi doldurulmuştur. Gerçek durumlar ile yol açacağı gerçek sonuçlar iyice değerlendirilmeden anlık duygularla yapılan davranışların kişinin kendisine ve başkalarına zarar vereceği açıktır.

Kandırmacaya, ikna etmeye veya üstün çıkmaya dayanan akıl yürütmelere mantıksal açıdan ilk değinen Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de yanlışları dilden ve dil dışı nedenlerden kaynaklananlar olmak üzere iki grupta sınıflamıştır (Ross 2002: 104-108). Hemen hemen her insanın günlük hayatında biçimsel olmayan mantık yanlışları yapmaya devam ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. Çoğunlukla öznel bir temele dayanan böylesi yanlışların nedeni olarak duygular, inançlar, ideolojiler, eksik veya yanlış bilgiler, istekler, arzular, hayaller, ihtiyaçlar ve umutlar verilebilir. Dolayısıyla bu tür hatalara da “biçimsel olmayan (informel) yanlış” adı verilmektedir. Mantık eğitiminin önemi tam da yanlışlar konusunda açığa çıkmaktadır çünkü mantık yanlışlarının nedeni çoğunlukla bilgi eksikliğidir. Etkili bir mantık eğitiminde, doğru düşünmenin nasıl olması gerektiğinin yanı sıra, yanlışların neler olduğuna, hangi gerekçeyle ve nasıl yapıldığına ağırlık verilmelidir.

#### **4.1. Biçimsel (Formel) Yanlışlar**

Biçimsel yanlışlara dolaylı çıkarımlarda da doğrudan çıkarımlarda da rastlanılır. Çalışmada kategorik kıyas yanlışları ayrı bir grup olarak alınmıştır. Diğer

grupta ise kategorik olmayan koşullu kıyas yanlışlarıyla doğrudan çıkarım yanlışları birlikte alınmıştır. Böylece biçimsel yanlışlar ikiye ayrılarak sunulmuştur.

#### 4.1.1. Kategorik Kıyas Yanlışları

Kategorik kıyasın kurallarına uymama nedeniyle yapılabilecek başlıca biçimsel yanlışlar şunlardır (Çüçen 2011: 90; Çiçekdağı 2019: 152-154);

*Dört Terim Yanlışı:* İki öncülde birbirinden farklı olmak üzere sadece üç terim olmalıdır. Eğer terim sayısı dörde çıkarsa kıyas hatalı olur. Yanlışlık, orta terimin anlamının bulanıklığından kaynaklanır. Örnek: “Tüm yıldızlar gök cisimidir. Jennifer Lawrence da yıldızdır. Öyleyse, Jennifer Lawrence da gök cisimidir.” (Orta terim olan “yıldız” çokanlamlıdır.)

*Dağıtılmamış Orta Terim Yanlışı:* İki öncülde de yer alan orta terim öncüllerin en az birinde dağıtılmış olmalı, yani tümel alınmalıdır. Eğer tümel değilse, kıyas ilk söylendiğinde hatalı olduğu anlaşılmasa bile sonuç zorunlu çıkmadığı için yanlıştır. Örnek: “Bazı kitaplar romandır. Bazı kitaplar şiirdir. Öyleyse, bazı şiirler romandır.” (Orta terim olan “kitap” en az bir öncülde dağıtılmamıştır.)

*Kuraldışı Küçük veya Büyük Terim Yanlışı:* Küçük veya büyük terim öncüllerde dağıtılmamış (tikel) ama sonuçta dağıtılmış (tümel) ise kıyas hatalıdır. Örnek: “Bütün insanlar canlıdır. Hiçbir kedi insan değildir. Öyleyse, hiçbir kedi canlı değildir.” (Büyük terim olan “canlı” sonuçta kapsamını aşmıştır.)

*Zayıf Öncülü Sonuç Çıkarmama Yanlışı:* Öncülün zayıflığı, olumsuz veya tikel olması anlamına gelir. Olumsuz bir öncül varsa sonuç da olumsuz, tikel bir öncül varsa sonuç da tikel olmalıdır. Örnek: “Hiçbir kuş balık değildir. Bazı canlılar balıktır. O halde, bazı canlılar kuştur.” (Sonuç önermesi aynı zamanda olumsuz olmalıydı.)

*Olumlu Öncüllerden Olumsuz Sonuç Çıkarma Yanlışı:* Öncüllerin ikisi de olumluysa sonuç olumsuz olamaz. Örnek: “Bazı öğrenciler çalışkandır. Her öğrenci sınava girer. O halde, bazı sınava girenler çalışkan değildir.” (Sonucun yüklemi “çalışkandır” olmalıydı.)

*Olumsuz Öncüllerden Sonuç Çıkarma Yanlışı:* Öncüllerin ikisi de olumsuzsa geçerli biçimde sonuç çıkarılamaz. Örnek: “Hiçbir bitki akıllı değildir. Hiçbir çiçek akıllı değildir. Öyleyse, hiçbir çiçek bitki değildir.” (Olumsuz öncüllerden çıkarılan sonuç hiçbir zaman zorunlu değildir.)

*Tikel Öncüllerden Sonuç Çıkarma Yanlışı:* İki tikel öncülden geçerli sonuç çıkarılamaz. Bu nedenle öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır, zaten tündengelim temel özelliği budur. Örnek: “Bazı canlılar kuştur. Bazı canlılar kedidir. Öyleyse, bazı kediler kuştur.” (Sonuç önermesi zorunlu olarak çıkmaz.)

Kategorik kıyasın kurallarına uymamaktan doğan böyle yanlışların bilgi eksikliğinden kaynaklanma ihtimali yüksektir. Mantık eğitiminde hataları önlemenin bir yolu, “Kavramlar-Önermeler-Kıyas” sıralamasıyla sunulan konuların başına kıyasın alınarak genel hatlarıyla anlatılmasıdır. Kıyasın merkeze alınmasıyla birlikte kavramlar ve önermeler konusu bu bağlamda ve sürekli kıyasla ilişkisi kurularak verilebilir. Kavramlar ve önermeler konusu bitip son olarak kıyasa tekrar geldiğinde, önceden oluşan bu temel üzerine yapılan ayrıntılı bir anlatımla konu daha iyi kavratılabilir. Diğer bir yolu da biçimsel mantık yanlışlarının olabildiğince güncel hayattan bulunan kişisel örneklerle derslerde analiz edilmesi ve ödevler yoluyla öğrencilere verilmesidir. Böylece mantığın sadece bilimsel yanı öğrenilmiş olmaz, ayrıca doğru düşünme öğrenilerek bireysel bir fayda sağlanır.

#### **4.1.2. Koşullu Kıyas ve Doğrudan Çıkarım Yanlışları**

Formel mantık az önce anlatılan basit önermelerden oluşan kategorik kıyasların yanı sıra, kategorik olmayan, yani bileşik önermelerden oluşan kıyaslar ile doğrudan çıkarımları da konu edinmektedir. Dolayısıyla bu akıl yürütmelerde de mantık kurallarına uymamaktan doğan biçimsel yanlışlar vardır. Böyle yanlışlar yaygın olarak koşullularda ve doğrudan çıkarımlarda yapılmaktadır (Vander Nat 2010: 287-288);

*Modus Ponens Yanlışı:* Kategorik olmayan kıyaslarda yapılan bir yanlıştır. Koşullu bir ilk öncülün art bileşenini ikinci öncül olarak alıp, ön bileşenini sonuç

olarak çıkarmak bir mantık hatasıdır. Örnek: “Çalışırsan geçersin. Geçtin. Demek ki, çalıştın.” (Geçmenin tek nedeni çalışma olmadığı için bu sonuç zorunlu olarak çıkmaz.)

*Modus Tollens Yanlışı:* Kategorik olmayan kıyaslardaki yanlışlardandır. Koşullu bir ilk öncülün değillenmiş ön bileşenini ikinci öncül olarak alıp, değillenmiş art bileşenini sonuç olarak çıkarmak bir mantık hatasıdır. Örnek: “Çalışırsan geçersin. Çalışmadın. O halde, geçmedin.” (Yine, geçmenin tek nedeni çalışma olmadığı için bu sonuç zorunlu olarak çıkmaz.)

*Koşullu Yanlışı:* Koşullu önermelerde yapılan bir doğrudan çıkarım yanlışıdır. Öncül olarak alınan koşullu bir önermenin iki bileşenini de değilleyerek kendisine eşdeğer bir sonuç önermesi olarak çıkarmak yanlıştır. Örnek: “Çalışırsan geçersin. Öyleyse, çalışmazsan geçemezsin (kalırsın).” (Az önceki koşullulardaki gibi, geçmenin veya geçmemenin tek nedeni çalışma veya çalışmama olmadığı için sonuç zorunlu olarak çıkmaz.)

*Tümel Yanlışı:* Kategorik önermelerde yapılan bir doğrudan çıkarım yanlışıdır. Bir önermeden, o önermenin terimlerini, anlamını ve doğruluğunu değiştirmeksizin kendisine eşdeğer olan başka bir önermeyi sonuç olarak çıkarmak gerekir. Dolayısıyla, öncül olarak alınan tümel olumlu bir önermenin öznesini ve yüklemine değilleyip sonuç önermesi olarak çıkarmak yanlıştır. Örnek: “Tüm bebekler ağlar. O halde, bebek olmayan ağlamaz.” (Ağlamak sadece bebeklerin özelliği olmadığı için bu sonuç zorunlu olarak çıkmaz.)

Kategorik kıyas yanlışlarına göre böylesi akıl yürütmelerde daha fazla hatalar yapılmaktadır. O nedenle mantık yanlışlarının sunumunda bunlara ait örneklere ağırlık verilmesi daha iyi olacaktır. Özellikle *modus ponens*, *modus tollens* ve koşullu önermelerle yapılan yanlışlar en sık karşılaşılanlar olduğu için üzerinde durulması gerekir. Koşul eklemine önermede doğurduğu anlam ve doğruluk hemen anlaşılacağı için bu yanlışlar daha fazla yapılır. Koşullu önermeler üzerinde daha fazla durulursa sorun önemli ölçüde çözülecektir.

#### 4.2. Biçimsel Olmayan (İnformel) Yanlışlar

Biçimsel olmayan yanlışları sınıflandırırken mantıkçılar arasında tam bir görüş birliği olduğu söylenemez. Yüzlerce sayıda olan informel yanlışların arasında en bilinenleri şunlardır (Cevizci 2005: 144-145; Güçlü vd. 2002: 1565-1566; Vander Nat 2010: 290-296);

*Güce Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Baculum)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Bu yanlışta karşı tarafı sindirme amaçlı bir güç gösterisi vardır. En yaygın görülen örneği, haklı çıkmak için en basit bir konuyu bile bağırarak tartışmak veya tehdit etmek, böylece karşı tarafı bastırmaktır.

*İnsana Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Hominem)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Kişilerin düşüncelerini veya eserlerini eleştirmek yerine kişiliklerini ya da karakterlerini eleştirmektir.

*Çoğunluğa Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Populum)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Adından anlaşıldığı gibi, akılcı bir kanıtlama yerine çoğunluğun duygularına hitap ederek bir düşünceyi kabul ettirmektir. Genellikle politikacılar ve askeri liderler bu yola başvurur.

*Otoriteye Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Verecundiam)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Akıl yürütmeyi kanıtlara değil, otorite sayılan kişilere, saygı duyulan değerlere ve hatta güvenilen birine dayandırmaktır.

*Acımaya Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Misericordiam)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Karşısındaki kişinin acıma duygusunu istismar ederek sonuç almaya çalışan bir yanıştır. Bir öğrencinin hocasına, dersini geçemezse bursunun kesileceğini söyleyerek kendini acındırması buna örnektir.

*Bilgisizliğe Dayandırma Yanlışı (Argumentum ad Ignorantiam)*: Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü asıl konuyla ilgisi yoktur. Bir şeyin doğru olduğu bilinmiyorsa

yanlış olduğu sonucuna varma ya da tam tersi. Örnek: “Şimdiye kadar hiç kimse x’in yanlış olduğunu kanıtlayamadı, öyleyse x doğrudur.”

*Hatalı Nedensellik Yanlısı (Post Hoc Ergo Propter Hoc):* Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü sonuç yanlış yorumlanır. Bir şeyin zamansal olarak daha önce gelmesinden başka bir şeyin nedeni olduğu sonucunu çıkarmaktır. Bir şeyi gerçek olmayan bir nedene bağlamak da aynı yanılsa yol açar. Örneğin, yakalanan bir hastalığı, işlenen bir suçun cezası olarak görmek yanlış nedensellik bağıdır.

*Hatalı Bölüşüm Yanlısı:* Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü sonuç yanlış yorumlanır. Bir bütünde olan belli bir özelliğin, onun üyelerinde de olduğu sonucunu çıkarmaktır. Örneğin, bir öğrencinin çok iyi bir üniversiteye gitmesinden onun da çok iyi bir öğrenci olduğunu düşünmek yanlıştır.

*Hatalı Bileşim Yanlısı:* Geçersiz bir akıl yürütmedir çünkü sonuç yanlış yorumlanır. Bir bütünün üyelerinde olan ortak bir özelliğin, o bütünde de olduğu sonucunu çıkarmaktır. Örneğin, hareket eden her şeyin canlı olması nedeniyle tüm evrenin de canlı olduğunu düşünmek yanlıştır.

*Hatalı Dikotomi Yanlısı:* Geçerli bir akıl yürütmedir ama birbirinin çelişiymiş gibi iki seçeneğin bulunduğu öncül hatalıdır. Çünkü öncülde sergilenen iki seçenek, aslında mantıksal olarak birbirinin tam olarak karşısında değildir. Başka olasılıklar veya ara durumlar da olabileceği için yanlıştır. Örneğin arkadaşına, “Kazandığım parayı harcıyorum çünkü cimrilik yapanların sonunu gördüm.” diyen biri iyi niyetli olsa da mantık yanlısı yapmıştır. Çünkü savurganlıkla cimriliğin arasında başka seçenekler de vardır.

Biçimsel olmayan yanlışlarla çok sık karşılaşıldığı için mantık eğitiminde öne çıkan konulardan biri olmalıdır. Mantık bilgisinin olmaması halinde biçimsel yanlışlardaki problemin nereden kaynaklandığını anlamak kolay olmayacaktır. Oysa biçimsel olmayan yanlışlar içerikteki bilgilerden veya kişinin tavırlarından kaynaklandığı için hemen anlaşılabilir ancak belli bir bilgi gerektirenleri de olabilir.



Örneğin otoriteye dayandırılan yanlışın gerekçesinin ne olduğu ve neden doğru olmadığı tartışılıp doğrusu gösterilebilir.

### Sonuç

Her ne kadar “doğru düşünme, doğru karar verme ve mantık eğitimi” konu alınsa da bu metindeki asıl gerilimin “duygu-mantık” ikiliği olduğu açığa çıkmıştır. Çünkü baştan sona kadar yapılan değerlendirmeler, dikkat edilirse psikolojik bir eksen çevresinde dönmüştür. Gerçekten de hayatın normal akışı içinde hep arzular veya duygular kontrol edilmeye çalışılır ama mantığını kontrol etmeye çalışana pek rastlanmaz. Bu çalışmada insan, akıl yoluyla değerlendirilmiş ama sonuçta onun aynı zamanda akıl dışı bir varlık olduğu görülmüştür. Eğer durum buysa, doğru düşünme ve mantık eğitimi neden önerilmektedir? Arzularının ve tutkularının güdümündeyse ve özgür iradesi yoksa “doğru karar verme” ifadesinin bir anlamı var mıdır? Bunlar haklı ve yerinde sorulardır çünkü çalışmada ortaya konan açıklamalar bedensel ve psikolojik yapımızın neredeyse bütün davranışlarımızı belirlediğini söylüyor. Üstelik düşünme merkezi olan zihnimizin de neredeyse tamamen bu ikisi tarafından domine edildiğini gösteriyor. Elbette bu sorulara birden fazla ve farklı cevaplar verilebilir ama hemen şu anda bu satırların okuyucusunu soralım: “Şimdi zihninde beliren cevabın altında yatan nedir? Daha önceki öğrenmelerinin etkisi, inancın, dünya görüşün, ilgin veya ele alınan konuyla ilgili hislerin olabilir mi?”

Bu sorulara bağlamında tekrar dönülecek ama ondan önce makalenin yazılış amacı hatırlanmalıdır. Yanlış düşündüğü veya yanlış karar verdiği için insanlar sürekli eleştirilmekte, o halde, bir doğru düşünme veya doğru karar verme var olmalıdır. Ortaya konan tez, akılcı düşünme de diyebileceğimiz ama aslında onun bir türü olan mantıklı düşünme ile düşünme sürecindeki yanlışın önemli ölçüde önüne geçilebileceğidir. Üstelik böyle bir düşünme yetisi her insanda olduğu için ve her insanda kendiliğinden aynı seviyede tezahür etmediği için eğitim yoluyla geliştirilebilir bir şeydir. Bu amaçla mantık eğitimi bir *organon* olarak önerilmiştir çünkü mantık bilgisi arttıkça pratikte yapılan düşünme yanlışları azalır.

Hatırlanacaktır, Sokrates bilginin erdem olduğunu (veya erdemin bilgi olduğunu) söylerken bilen insanın yanlış yapmayacağını söylemek istemiştir. Çünkü Sokratik erdem, yani *arete* bir yetkinliktir, dolayısıyla ona göre bilgi zorunlu olarak kendine, ait olduğu eyleme dönüşür.

Makalenin diğer amacı, -asında subliminal amacı olduğu az önce açığa çıkmıştı- düşünme ve karar verme süreçleri üzerindeki duygusal yükün ağırlığını göstermektir. Bu amaçla yanlış düşünmenin akıl yürütmenin biçiminden ve içeriğinden kaynaklanan iki türü birbirinden ayrılmıştır. Biçim yanlışlarının bilgisizlikten, içerik yanlışlarının arzu, duygu, istek, inanç gibi psikolojik ve sosyal nedenlerden olabileceği ortaya konmuştur. Öte yandan anlık dürtülerle verilen kararların zaten mantıkla bağının neredeyse hiç kalmadığı örneklerle sergilenmiştir. Dikkatli biçimde akıl yürütmenin doğruluğu ile içine giren bilgilerin doğruluğu arasındaki fark belirlenmiştir. Ortaya çıkan sonuca göre, düşünme ve karar verme yanlışlıkları büyük oranda gerçekliğe dayanmayan değerlendirmelerden ve psikolojik etmenlerden kaynaklanmaktadır. Yanlış düşünmeyle kastedilen de çoğunlukla mantık yanlışları değil, bilgi yanlışları ve duyguların etkisidir.

Düşünmeyle ilgili kavramlara gelince, çalışmada zihin, akıl, his, duygu ve irade kavramları oldukça geniş bir perspektifte ele alınmıştır. Duygular dış dünyaya karşı tetikte olmayı ve davranışı sağlayan bedenle doğrudan bağlantılı deneyimlerdir ama hisler de duyguların hoşlanmayla ilgili genellenmiş düşünceleridir. İrade, yani seçim, değerlendirme, karar ve eylem süreci de duygular, inançlar, otomatik düşüncelerle doludur. Mantıksallığın da bir parçası olduğu akılcı düşünmeyi, çoğu zaman art alanındaki inançlar, hisler, istekler, önyargılar, hatalı nedensellikler ve öznel genellemeler yönlendirmektedir. Dolayısıyla, bilince ve bilinçdışına ait pek çok unsuru barındıran zihinde, mantıksal işlemlere ancak önemli görülen anlarda başvurulmaktadır. Şimdi bundan çıkan sonuç zaten başta söylenmişti. Hayatın büyük kısmında duygu ve benzeri etkilerin önceden

oluşturduğu hazır düşünme kalıplarıyla değerlendirmeler, seçimler yapılmakta ve kararlar verilmektedir. O zaman özgür iradenin de seçimin de kararın da sorumluluğun da hatta mantıksal düşünmenin de yanlısına olması gerekir. Ancak durum tam olarak öyle değildir. Çünkü otomatik seçimler, etiketlenmiş duygulara dayanan hızlı davranışlar, içgüdüsel hareketlere benzer bir avantaj sağlamakta ve benzer durumlarda düşünme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Her seçim, her karar öncesi bilinçli bir düşünme çabası gerekseydi büyük olasılıkla insan türü yok olurdu. Kısacası arzular, duygular, otomatik ve kalıplaşmış davranış modelleri düşünme ihtiyacını en aza indirerek düşünmeye bir alan açmaktadır. Açılan alanı kullanan akılcı düşünme (ve mantık) problem durumlarında devreye girerek bilinçli kararlar verdiği kadar bilimi, teknolojiyi, felsefeyi ve diğer insan başarılarını da yaratmaktadır. Biyolojik açıdan da beynin gelişimi, duyguyla akıl (bedenle zihin) arasında karşılıklı bir denge ve kontrol mekanizması olma yönünde ilerlemiştir. Duyguların akılcı davranışın belirginleşmesinde ve derinlik kazanmasında önemli etkisi olduğu hatırlanmalıdır. Çünkü insan sadece bir doğa varlığı değil, ayrıca anlam varlığıdır ve ahlaki alanda iyiye yönelmesi, akılcı karar verebilecek bir konumda olabilmesi duyguların ve hislerin varlığıyla olabilir.

Mantık eğitiminde ise duyguların mantıklı düşünme üzerindeki etkisi mutlaka bir önbilgi olarak anlatılması gereklidir. Özellikle biçimle ilgili olmayan mantık yanlışlarına ağırlık verilmelidir ve böylesi yanlışlarda duyguların ne kadar etkili olduğu açığa çıkarılmalıdır. Öte yandan biçimsel yanlışlarda, özellikle koşullu önermeler zor anlaşıldığı için koşullular üzerinde daha fazla durulması gerekir. Bu amaçla kıyas konusu mantık derslerinin başında genel hatlarıyla anlatılırsa bütünlük sağlanacaktır. Diğer türlü kavramlar ve önermelerden sonra geldiği için kopukluk oluşmaktadır. Eğer kıyas konusu merkeze alınıp diğer konular kıyasla bağlantılı sunulursa daha verimli olacaktır. Genel olarak bakıldığında, mantık yanlışlarının çok sayıda örnekle üzerinde durulması gereken önemli bir konu olduğu belirlenmiştir. Günün sonunda öğrencilerin mantık eğitimiyle kazandıkları

şey sadece bir bilgi olmayacak, kendi hayatlarına değen, fayda ve başarı sağlayan bir şey olacaktır.

## Correct Thinking, Making the Right-Decisions and Logic Education

### *Summary*

**Caner ÇİÇEKDAĞI**

Assoc. Prof. Dr.

Artvin Çoruh University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, Artvin, TR

ORCID: 0000-0001-6138-363X

ccicekdagi@artvin.edu.tr

### **Introduction**

It is clear that psychological and sociological factors are prominent in incorrect thinking and decision-making, as people are often influenced by their emotions and values. The desired behavior is for a person to be logical, but there seems to be some confusion about what it means to be logical. Therefore, the logical structure of correct thinking and the possible logical fallacies that can be made must be presented. As the title suggests, this study focuses on the concept of thinking, so it draws on the perspectives of psychology, as well as philosophy and logic, and sometimes cognitive sciences. It is hoped that this will contribute to the reader's understanding of how the correct thinking and decision-making process works. Because making conscious and the right-decisions affects a person's quality of life and success. It should be said from the outset that what is meant here by logic and logical thinking is mostly formality or formalism, that is, the approach of formal logic is adopted as the main one. For this reason, the conformity of the reasoning used in thinking and decision-making to the rules of formal logic is taken as the basis. However, in the process of reasoning, choosing, and decision-making, informal elements such as knowledge, evaluation, emotion, belief, and language have a greater effect. As a result, informal logical fallacies related to content are more common in everyday life. Therefore, informal fallacies as well as formal fallacies were taken into account in the evaluation process.

The inability to think correctly, make the right-decisions, and/or experience indecisiveness, when scrutinized as a characteristic trait, applies to various individuals and even entire societies in different contexts. However, it is important to note that individuals with impaired mental health, those who are ill, or under the influence of substances are exempt from this criticism, as are children. It should be emphasized that assumptions underlying efforts and recommendations to enhance children's thinking skills suggest that an inherent potential can be cultivated in individuals. Among the objectives of education and instruction for children, various teaching environments, methods, tools, and learning outcomes have been defined to enhance their logical skills. This endeavor aims to optimize a presumed potential. The intended focus of this study

is to advocate the significance of logic education in terms of proposing certain methods and techniques pertaining to logic education with less but correct thinking. This is because possessing inherent reasoning ability alone does not guarantee correct thinking. Especially during childhood, learned attitudes and erroneous thinking patterns hinder sound reasoning, leading to problems both within the individual and in interpersonal relationships. With its foundation supported by disciplines such as philosophy, psychology, and sociology, the field of logic, if incorporated into the education system with an emphasis on practical application for individual benefit, will not only impart abstract knowledge but also contribute to addressing these issues.

On the other hand, it is essential to distinguish between the concepts of “correct thinking” and “being able to think correctly” from the outset. This distinction is necessary because “correct thinking” is not something that everyone inherently possesses from birth; it is something that emerges later or is learned. If it were otherwise, every individual would be required to think correctly and arrive at accurate conclusions at all times and in every situation from birth to death. Conversely, the “being able to think correctly” is a potential of the mind, an inherent capability, a possibility, or an opportunity that is present from birth. This capability often manifests itself through inclination, maturation, and experience, but it is further enhanced through education based on knowledge. The cognitive aspect of this, in other words, the principles, methods, rules, and even the philosophical background of logic, constitutes the theoretical or scientific aspect of logic. Its practical application or implementation as a mode of thinking and a method in life constitutes the art of logic. Just as in applied sciences such as engineering, medicine, and psychology, where a solid understanding of the scientific aspect ensures the mastery of the art, the same holds true for logic.

A related concept, “faulty thinking” or “incorrect thinking”, is something that individuals engage in, sometimes knowingly and sometimes unknowingly. In daily life, the term “faulty thinking” refers to various types of thinking that are contradictory, inconsistent, manipulative, aimed at deceiving and persuading, hastily draw conclusions from incomplete information, or lack solid reasoning. Often, thinking that contradicts scientific data, bare facts, beliefs, and ideologies is referred to as absurd—sometimes appropriate—and especially emotional or subjective judgments are considered false. Of course, all of the mentioned instances can be collectively regarded as faulty thinking, but emotionally driven decisions are likely the most common and criticized among them. However, even though decisions based on emotions might be incorrect, the reasoning employed during these instances could be logically sound. Critiques of faulty thinking in daily life do not solely focus on the formal or logical aspects of thinking; they also target the informal aspects, often the content, and particularly psychological attitudes. While logic does not address emotions directly (this is primarily within the realm of psychology), making logical decisions requires the human mind to be psychologically stable beforehand. Therefore, just like in other forms of education, logic education assumes the psychological normalcy of the minds it intends to educate. On the other hand, the mutual relationship between reason and emotion should not be disregarded, as strengthening the logical aspect of the mind will have a positive impact on its psychological aspect. In other words, a calm mind will lead to correct thinking, and correct thinking will also contribute to calming the mind.

## **1. Thinking and Mind**

The mind, where all cognitive processes take place, is a domain encompassing both the unconscious and consciousness. Processes such as understanding, comprehending, evaluating, willing, decision-making, desiring, feelings, emotions, perception, and sensation are believed to correspond to distinct mental faculties within different parts of the mind. Biologically, certain regions in the structure of the brain fulfill these functions, but primarily, an interdependent and holistic operation takes place. This is precisely where complexity emerges, as distinguishing concepts such as mind and reason, reason and logic, emotion and feeling, choice and decision-making within this holistic operation becomes challenging. To avoid stretching the boundaries of this study, the more fundamental concepts of mind, reason, emotion, feeling, and will, shall be elucidated.

### **1.1. Mind**

It is a fundamental concept related to thinking, as all cognitive processes, whether right or wrong, occur within the mind. It is commonly used interchangeably with, or very close to, the concept of reason. In this usage, the emphasis lies on the mental attributes of the mind, such as consciousness, knowledge, thinking, memory, intelligence, understanding, comprehension, and accurate decision-making. In today's context, the mind has expanded to encompass perception, sensation, emotion, feelings, willpower, beliefs, values, and even the subconscious or unconscious. In psychology, the mind, in its broad sense, encompasses the entirety of an organism's cognitive and psychological functions, while in its narrower sense, it specifically refers to its cognitive functions. In philosophy, the mind is generally understood as the part responsible for the cognitive functions of consciousness. Therefore, it is not only the primary faculty enabling understanding, comprehension, perception, and thinking, but it also facilitates memory, imagination, evaluation, and judgment. Sometimes considered synonymous with all conscious contents, the mind is also seen as a second independent substance (as soul) alongside the body, as in the case of Descartes. In the history of thought regarding this matter, there have been two main tendencies: one wherein the mind is regarded as a metaphysical entity entirely independent of mechanical systems, and the other wherein it is considered a biological structure resulting from the neurophysiological processes of the brain.

### **1.2. Reason**

Similar to the conflation of mind and reason, reason and logic are often equated, and there is some justification for this association. This is because the fundamental characteristic of reason is rationality, the capacity to think systematically, make inferences, and consequently, make decisions. Psychology doesn't particularly make the concept of reason its central theme, but one can encounter definitions like "the capacity for systematic thinking", "an explanation or reason for a decision or action", or "linear thinking". In philosophy, reason is frequently used and referenced due to its functional nature. In a general sense, reason is referred to as the power of comprehension, understanding, thinking, establishing necessary connections between events and concepts, recognizing similarities and differences, making inferences, and passing judgments. Its specific meaning depends on its position within the hierarchy of cognitive abilities. According to this hierarchy prevalent from the Middle Ages to the

17th century, sensory perception occupied the lowest level, followed by reason, and at the highest level was instantaneous understanding (or intellect). However, with Kant, understanding became a faculty beneath reason. Though not exclusively, the history of philosophy contains perspectives that contrast reason with instinct, reason with emotion, and reason with belief. Even a careful distinction is drawn between imagination and reason, with imagination being seen as an obstacle to attaining correct knowledge in certain instances. This is because “fantasies” (dreams) often fictional elements of the unconscious, extend beyond reality but serve as a source of creativity.

### **1.3. Feeling**

Although the word “emotion” is often used in everyday speech instead of “feeling”, the two are not the same thing. This is because emotions are designed for interaction with the outside world, while feelings are pure mental experiences and thoughts that arise from the evaluation of emotions. As such, they have a significant impact on thinking. The fundamental feature that distinguishes feelings from other inner experiences, such as cognitive, sensory, or perceptual experiences, is their connection to the evaluation of emotions. On the other hand, the experience of the emotion itself as pleasant or unpleasant is also a feeling, as feelings are inevitably evaluated and labeled as pleasant or unpleasant. From Plato to the present day, Western philosophy has contrasted passion with reason and been suspicious of passion. This is because it has seen passion (Greek *pathos*) as something that displays a lack of discipline, exerts a corrupting force, and distorts perception and thought. Aristotle generally limited *pathos* to states of mind involving pleasure or pain because they belong to the non-rational part of the soul that contains desires and feelings. As feelings or passions, *pathos* has often been seen as intense drives such as pain, anger, or love that directly affect perception and behavior. In the history of philosophy, it is possible to find many similar views on feelings and emotions. For example, before the 18th century, feelings were not seen as much different from what was called “passion” or “emotion”, so Hobbes considered feelings to be a type of passion, while Kant later thought it was one of the basic faculties of the mind. According to Kant, feelings, which are divided into two types, pleasure and pain (or liking and disliking), are powers that support or destroy life. Many philosophers have believed that a good person should have a mind that is the master of their passions, but some have also said that emotions should be used in a rational way. Conversely, there have also been philosophers who have taken a positive view of passion, accepting that passion is the driving force of morality, will, life, or the cognitive process.

### **1.4. Emotion**

In psychology, emotions and/or excitements are physical or bodily states that can be physically measured as general states of arousal, and these behavioral expressions can be observed by others. They are guiding and motivating forces that determine what a person will try to access and avoid. A certain type of emotion, such as fear or shame, arises according to the specific importance of a particular event. For example, if a situation involves a threat, it is possible to create fear, and if it is related to the approval of others, it is possible to create shame. Since social values also have a significant impact on emotion, the determination and labeling of a certain emotion is largely related to social learning, and therefore varies over time and place. In philosophy, the terms “emotion” and “passion” are often used to refer to all general and instinctive tendencies,



such as passion, excitement, love, affection, pleasure, and sadness. For example, Plato divided the human soul into three parts and considered emotion to be a characteristic of the middle part between bodily desire (appetite) and reason. In this case, emotion can either help reason control desire, or it can take the side of desire, which is the center of desires, and rebel against reason. Due to the effect of emotions on willing, choosing, and decision-making, it has a direct relationship with will. Because emotions such as love, anger, fear, joy, anxiety, pride, humiliation, compassion, and anger significantly determine a person's choices and decisions.

### **1.5. Will**

In psychology, will refers to an individual's self-control or self-management capability. This mental faculty grants humans the power to dominate and regulate their actions, setting them apart from other living beings. Throughout the history of philosophy, the emphasis has been on depicting willpower and self-regulation—meaning having control over oneself—as distinctive human qualities. Therefore, strength of will or determination is positively regarded, while weakness of will, known as *akrasia* in Greek, is negatively regarded. While animals possess irresistible instinctual desires to fulfill their needs, human will is a conscious desire that encompasses the freedom to act or not to act. As a capacity for making choices and decisions, willpower involves a determination to control or execute actions based on desires, intentions, and goals. The concept of intention is significant here, as it plays a crucial role in the complex mental event of voluntary action, involving cognitive, emotional, and behavioral components. Moreover, the absence of coercion or necessity—meaning the presence of free choice—is important. Will also encompasses the ability to determine and perform actions without external coercion or necessity. From these characteristics, it becomes clear that will isn't a singular entity located solely at the beginning or end of an action. Instead, it is a series of mental processes involving conflictive tendencies, resulting in choices, decisions, and outcomes. This implies that acts of will or desires contain both cognitive and action-related elements, making them a topic of continual inquiry for philosophers.

### **2. Thinking and Emotion**

It was just said that will is a process of free choice, decision, and action, but this may be an illusion. Although there are different answers in the history of philosophy, the data of modern science suggests that psychological and social factors such as natural needs, impulses, drives, emotions, beliefs, and values have a significant impact on choices and decisions. Almost all of our choices in the ordinary flow of daily life are automatic and do not require conscious effort. For example, we choose a toothpaste we like the color of in the market, a tomato we like the smell of, and a cheaper pasta by saying it doesn't matter what it tastes like. There is no relationship between making decisions on these and consciousness and thinking because they are guided by the determination of emotions, labeled feelings, and automatic thoughts. However, these thinking processes lead to logical fallacies, apart from the questionable accuracy of the information that constitutes their content. A logical or conscious thinking mechanism, which is also the subject of this study, is not used much. It is used in situations where there is an important problem that requires reasoning, evaluation, selection, and decision-making. This is where will really appears. For example, someone who is considering quitting their job may have a serious decision-making problem. Here, conscious, logical, rational

thinking, evaluation, identification of options, making the right decision, and implementation actions come into play.

Cognitive scientist Houdé has highlighted the significant role of the body and emotions in the processes of knowledge in adults based on a study conducted in the field of neuropsychology. The study presents a counterargument to Descartes' mind-body dualism, which separates the mind from the body and envisions a programmed independent mind as the "computer brain". The study is grounded in the results of experiments conducted on patients with impaired prefrontal cortex. This brain region is crucial as it organizes, integrates, and decides on behavior based on information from various sources. Patients participating in the experiment reported an inability to feel their own and others' emotions due to the impairment in this region. This has led them to adopt a rational style of reasoning but hindered them from weighing different solution options, revealing a perspective of making flat decisions. However, the ability to express and experience emotions is indispensable for the emergence of rational behavior. The role of this ability is to keep the individual on the right track, place them in a position to make informed decisions, and enable them to apply principles of logical reasoning accurately. The explanations so far have shown that non-rational factors are more decisive than thought and logic in the processes of thinking, reasoning, and decision-making. In this case, how realistic would the demand for rational thinking, correct thinking, or being logical be? It would be realistic, because thinking rationally is also a faculty of the mind, and it can do this. This faculty has distinguished humans from other living beings in a long evolutionary process and made them more successful. In short, the demand here is not for humans to be an artificial intelligence devoid of emotions, but to be able to use their existing potential in the best and most successful way. In logic education, it may be more beneficial to present the bodily and psychological factors involved in the thinking process and their impact on correct thinking as a preliminary knowledge.

### **3. Correct Thinking and Logic**

It has been mentioned that correct thinking is commonly understood as thinking that aligns with facts, events, and phenomena, but it was emphasized that it needs to be explained and supplemented from the perspective of logic. Firstly, regarding the alignment with reality in the earlier statement, such as the fact that the War of Independence started on May 19, 1919, it should be noted that the truth of thinking goes beyond its alignment with events and phenomena; rather, it pertains to its conformity with the realm in which it occurs (i.e., the realm of reason). Therefore, the fundamental criterion for the correctness of thinking, or in other words, the primary condition for the correctness of logical thinking, is not its conformity with external reality (the world), but rather its suitability for the domain in which thinking takes place (in this case, the realm of the mind). This is because statements, sentences, speeches, or propositions that provide knowledge are evaluated based on what exists, while the thinking process itself is assessed according to its internal structure and internal consistency, namely according to what should be. Hence, correct thinking primarily signifies thinking that adheres to logical rules.

It's necessary to differentiate and not confuse the concepts of "thinking" and "thought". Thinking is a process that involves mental activities such as images, concepts, words,

dreams, thoughts, symbols, or representations within an individual's mind. Thinking mediates how one should react to an effect or how one's behavior should be in response to stimuli, and it processes the information from the environment. In this process, an evaluation and determination take place. On the other hand, a thought refers to the judgments involved in the thinking process, individual conceptual and informational elements, and even emotions, fantasies, and impressions—essentially all the components of thinking. Therefore, thoughts are both a component and a consequence of thinking. This means that correct thinking and correct thought are distinct from each other. Indeed, when referring to correct thinking, it implies the mind arriving at a conclusion according to certain rules, while referring to correct thought implies the alignment of a concept or a proposition in the mind with the domain of reality to which it belongs. However, thoughts also need to adhere to logic, as they involve concepts and judgments within the mind, which are components of reasoning, and therefore they carry a logical structure.

In the syllogistic logic, due to the structure of compelling reasoning, whether analytical or deductive, and the interrelated information, a single and consistent conclusion is always necessitated, aligning with this logical form. The formal correctness in these comparisons is referred to as “validity”. Every valid categorical syllogism is structured to produce a necessary true conclusion when only its premises are true. Therefore, the sole criterion for the invalidity of a categorical syllogism is having false conclusions despite true premises. However, invalidating premises do not necessarily invalidate the syllogism. Nevertheless, categorical syllogisms that are both valid and have all true propositions are termed “sound”. Hence, the formal correctness of thinking leads to “validity”, while valid thinking with true content results in “soundness”. From all this, Aristotle's ideal in his theory of knowledge, logic, is seen to be a pursuit of necessity within knowledge. Proper thinking should primarily possess the attribute of validity, as the absence of validity would give rise to formal logical fallacies. If the content of valid or invalid reasoning is incorrect, this, in turn, leads to informal logical fallacies. Consequently, proper thinking achieves formal correctness through logic and content correctness through reality.

*Only Formally Correct (Valid) Thinking Example:*

- |             |                                |     |
|-------------|--------------------------------|-----|
| 1. Premise: | All tables are birds.          | (F) |
| 2. Premise: | All pens are tables.           | (F) |
| Conclusion: | Therefore, all pens are birds. | (F) |

In this example, the inference is valid because the conclusion follows through the logical connection between the premises.

*Both Formally and Contentually Correct (Sound) Thinking Example:*

- |             |                                     |     |
|-------------|-------------------------------------|-----|
| 1. Premise: | All birds have wings.               | (T) |
| 2. Premise: | All sparrows are birds.             | (T) |
| Conclusion: | Therefore, all sparrows have wings. | (T) |

In this example, which has the same rule-based thinking pattern, the premises are also true and the conclusion is necessarily true. The thinking becomes both valid and sound as the truthfulness of the premises is strengthened. The thinking pattern that makes both examples logically correct is actually as follows:

- |             |                  |
|-------------|------------------|
| 1. Premise: | All (B) are (C). |
|-------------|------------------|

2. Premise: All (A) are (B).  
Conclusion: Therefore, all (A) are (C).

*Formally incorrect (invalid) but contentually correct thinking example (1):*

1. Premise: Every sparrow is winged. (T)  
2. Premise: Every sparrow is a bird. (T)  
Conclusion: Therefore, every bird is winged. (T)

Even though the premises and conclusion of this example are actually correct, the conclusion does not follow through a necessary connection between the premises. If the subject and/or predicate terms of the premises are changed or different examples are used, an invalid reasoning pattern that leads to a false conclusion from true premises can be observed.

*Both formally incorrect (invalid) and contentually incorrect thinking example (2):*

1. Premise: Every sparrow is a bird. (T)  
2. Premise: Every sparrow is winged. (T)  
Conclusion: Therefore, every winged thing is a bird. (F)

From this example, it is better understood that correct thought patterns should conclude in a false conclusion from true premises regardless of the terms of propositions related to the thought patterns. The formally incorrect thought pattern of the last two examples was as follows:

1. Premise: Every (A) is (C).  
2. Premise: Every (A) is (B).  
Conclusion: Therefore, every (B) is (C).

#### **4. Logical Fallacies**

It was said that incorrect reasoning that does not follow the rules of logic always leads to invalidity. Such errors are referred to as “formal fallacies”. On the other hand, a significant portion of errors arise not from the structure of reasoning but from its content or other informal reasons. The invalidity of the reasoning in informal fallacies is not a requirement, and many of them are valid. For instance, one driver who gets frustrated with another driver breaking traffic rules might intentionally cause an accident, or someone who has been abandoned by their lover might engage in behavior they would never do due to the breakup pain. However, in such situations, decisions made based on impulsive emotional reactions are often not realistic, even though they might be logical. They are logical because the logical pattern of thinking used while reasoning and reaching a conclusion is correct. Without a thorough evaluation of real-life situations and the actual consequences it would entail, behaviors driven by impulsive emotions can clearly harm oneself and others.

The first person to address reasoning based on deception, persuasion, or gaining an upper hand from a logical perspective is Aristotle, and in *On Sophistical Refutations*, he categorized these fallacies into two groups: those arising from language and those arising from non-linguistic causes. It would not be an exaggeration to say that almost every individual continues to commit informal logical fallacies in their daily lives. These fallacies, often rooted in subjective grounds, can be attributed to emotions, beliefs, ideologies, incomplete or incorrect information, desires, wishes, dreams, needs, and hopes as their underlying reasons. Therefore, these types of errors are referred to as “informal fallacies”. The importance of logic education becomes apparent precisely in

this context because the cause of logical fallacies is often a lack of knowledge. In effective logic education, emphasis should be placed not only on how correct thinking should be but also on what constitutes fallacies, why they are made, and how they are constructed.

#### **4.1. Formal Fallacies**

Formal fallacies can occur in both indirect and direct inferences. In this section, categorical syllogism fallacies are considered as a separate group. In the other group, non-categorical conditional syllogism fallacies and direct inference fallacies are combined. Thus, formal fallacies are presented in two categories.

##### **4.1.1. Categorical Syllogistic Fallacies**

The main formal fallacies that can be made by not following the rules of categorical syllogism are as follows:

*Fallacy of Four Terms:* Example: “All stars are celestial bodies. Jennifer Lawrence is also a star. Therefore, Jennifer Lawrence is also a celestial body.” (The middle term “star” is ambiguous, which has increased the number of terms to four, while it should be three.)

*Fallacy of The Undistributed Middle:* Example: “Some books are novels. Some books are poems. Therefore, some poems are novels.” (The middle term “book” is not distributed in at least one premise.)

*Illicit Minor or Illicit Major:* Example: “All humans are living beings. No cat is a human. Therefore, no cat is a living being.” (The major term “living being” has exceeded its extension in the conclusion.)

*Fallacy of Weak Premise:* Example: “No bird is a fish. Some living things are fish. Therefore, some living things are birds.” (The conclusion should have been also negative.)

*Illicit Negative:* Example: “Some students are hard-working. Every student takes an exam. Therefore, some people who take the exam are not hard-working.” (The predicate of the conclusion should have been “hard-working”.)

*Fallacy of Exclusive Premises:* Example: “No plant is intelligent. No flower is intelligent. Therefore, no flower is a plant.” (The conclusion drawn from negative premises is never necessary.)

*Fallacy of Particular Premises:* For example: “Some living things are birds. Some living things are cats. Therefore, some cats are birds.” (The conclusion does not necessarily follow.)

This type of fallacies, which arises from not following the rules of categorical syllogism, is likely to be caused by a lack of knowledge. One way to prevent this in logic education is to start with a general overview of syllogism at the beginning of the topics presented in the order of “Terms-Propositions-Syllogism”. With syllogism at the center, the terms and propositions can be given in this context and continuously linked to syllogism. When the terms and propositions are finished and finally come back to syllogism, the topic can be better understood with a detailed explanation based on this foundation that has been created in advance. Another way is to analyze formal fallacies with personal examples from everyday life in the classroom and/or give them to students through assignments. In this way, not only the scientific side of logic is learned, but also individual benefits are gained by learning to think correctly.

#### 4.1.2. Conditional Syllogism and Direct Inference Fallacies

Formal logic, in addition to categorical syllogisms consisting of simple propositions, also deals with non-categorical syllogisms consisting of compound propositions and direct inferences. Therefore, there are formal fallacies in these reasonings that arise from not following the rules of logic. These fallacies are often made in conditionals and direct inferences.

*Illicit Modus Ponens*: Example: "If you study, you will pass. You passed. So, you studied." (This conclusion does not necessarily follow because passing is not the only reason for studying.)

*Illicit Modus Tollens*: Example: "If you study, you will pass. You did not study. Therefore, you did not pass." (Again, passing is not the only reason for studying, so this conclusion does not necessarily follow.)

*Illicit Conditional Contraposition*: Example: "If you study, you will pass. Therefore, if you do not study, you will not pass (you will fail)." (Like the previous conditionals, here too, the conclusion does not necessarily follow because passing or not passing is not the only reason for studying or not studying.)

*Illicit Universal Contraposition*: Example: "All babies cry. Therefore, non-babies do not cry." (Crying is not only a characteristic of babies, so this conclusion does not necessarily follow.)

More fallacies are made in this type of reasoning or inference than in categorical syllogisms. Therefore, it would be better to focus on examples of these in the presentation of logical fallacies. In particular, the most common fallacies are made with *modus ponens*, *modus tollens*, and conditional propositions. These fallacies are made more often because the meaning and truth of the conditional clause in the proposition are not immediately understood. This problem will be significantly solved if conditional propositions are focused on more.

#### 4.2. Informal Fallacies

It is not possible to achieve a complete consensus among logicians when classifying informal fallacies. Among the hundreds of these fallacies, the most well-known are as follows;

*Appeal to Force (Argumentum ad Baculum)*: It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. In this fallacy, there is a power demonstration aimed at intimidating the other side. The most common example is to discuss even the simplest issue by shouting or threatening to be right, thereby suppressing the other side.

*Ad Hominem Fallacy (Argumentum ad Hominem)*: It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. It is to criticize the personality or character of people instead of criticizing their thoughts or works.

*Ad Populum Fallacy (Argumentum ad Populum)*: It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. As the name suggests, it is to accept a thought by appealing to the emotions of the majority instead of rational argumentation. Politicians and military leaders often resort to this way.

*Appeal to Authority (Argumentum ad Verecundiam)*: It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. It is to base reasoning on authorities, respected values, and even someone trusted, rather than evidence.

*Appeal to Pity (Argumentum ad Misericordiam):* It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. It is a fallacy that tries to achieve a result by exploiting the pity of the other person. An example of this is a student pitying himself by telling his teacher that his scholarship will be cut if he cannot pass his course.

*Appeal to Ignorance (Argumentum ad Ignorantiam):* It is an invalid reasoning because it is irrelevant to the main subject. It is to conclude that something is wrong if it is not known to be true or vice versa. Example: "Since no one has been able to prove  $x$  wrong so far, then  $x$  is true."

*Faulty Causality (Post Hoc Ergo Propter Hoc):* This is an invalid argument because the conclusion is misinterpreted. It involves drawing a conclusion that one thing is the cause of another simply because it happened temporally earlier. Linking something to an untrue cause also leads to the same fallacy. For example, viewing a caught illness as a punishment for a committed crime is a fallacious causal connection.

*False Division:* This is an invalid argument because the conclusion is misinterpreted. It concludes that a specific attribute present in a whole is also present in its individual members. For instance, assuming that a student attending a prestigious university is an excellent student is a false division.

*False Composition:* This is an invalid argument because the conclusion is misinterpreted. It concludes that a common attribute found in individual members of a whole is also present in the whole itself. For example, thinking that since everything in motion is alive, the entire universe must be alive is a fallacy of false composition.

*False Dichotomy:* This is a valid argument, but the premise that presents two options as if they are contradictory is flawed. This is because the two options presented in the premise are not necessarily logical opposites, and other possibilities or intermediate states may exist. For example, someone saying, "I spend the money I earn because I've seen the end of frugality." is making a well-intentioned but logically flawed argument. This is because there are other options besides extravagance and frugality.

Since informal fallacies are the most commonly encountered errors, they should be emphasized in logic education. Understanding the source of the problem in informal fallacies is not always immediately apparent without a knowledge of logic. However, these types of fallacies can be readily understood because they stem from the content of the information or the person's behaviors. Some may require specific knowledge. For example, the fallacy relying on authority can be discussed, explaining its reasoning and why it is incorrect, ultimately demonstrating the correct approach.

### **Conclusion**

Although the topic of this text is "correct thinking, making the right-decisions and logic education", the main tension in this text is the dichotomy of "emotion-logic". This is because, if you pay attention, all the evaluations made from beginning to end have revolved around a psychological axis. In fact, in the normal flow of life, desires or emotions are always tried to be controlled, but it is rare to come across someone who tries to control their logic. In this study, humans have been evaluated through reason, but in the end, it has been seen that they are also irrational beings. If this is the case, why is correct thinking and logic education recommended here? If he is driven by his desires and passions and does not have free will, does the expression "making the right-decisions" have any meaning? These are legitimate and well-founded questions because

the explanations presented here say that our physical and psychological structure determines almost all of our behavior. Moreover, it shows that our mind, which is the center of thinking, is almost completely dominated by these two. Of course, there can be multiple and different answers to these questions, but let us ask the reader of these lines right now: "What is behind the answer that appears in your mind now? Could it be the effect of your previous learning, your belief, your worldview, your interest, or your feelings about this issue?"

In the context of these questions, we will return, but before that, we should remember the purpose of the article. People are constantly criticized for thinking and/or making decisions incorrectly, so there must be a correct thinking and/or decision-making. The thesis put forward here is that thinking errors in the thinking process can be largely prevented by logical thinking, which we can also call rational thinking but is actually a type of it. Moreover, such a thinking ability is present in every human being, and it is something that can be developed through education because it does not manifest itself at the same level in everyone. For this purpose, logic education has been proposed as an *organon* because the more logical knowledge increases, the fewer thinking errors are made in practice.

The article's other aim - which, in fact, had just been revealed as its subliminal objective - was to highlight the emotional burden on the processes of thinking and decision-making. It distinguished between two types of erroneous thinking, one stemming from the form and the other from the content of reasoning. It was established that formal fallacies may arise from ignorance, while informal fallacies may result from psychological and social factors such as desires, emotions, wants, beliefs, and more. Furthermore, examples were provided to illustrate how decisions made based on impulsive urges often have little to no connection with logic. Carefully, the distinction between the accuracy of reasoning and the truth of the information incorporated into it was emphasized. According to the conclusion reached, errors in thinking and decision-making largely stem from assessments that are not grounded in reality and psychological factors. What is meant by erroneous thinking is often not just logical fallacies but rather errors in information and the influence of emotions.

When it comes to concepts related to thinking, in this context, the concepts of mind, reason, feeling, emotion, and will have been evaluated from a broad perspective. Rational thinking, which includes logic as one of its components, is often guided by beliefs, feelings, desires, biases, faulty causality, and subjective generalizations from the background. Therefore, in the mind, which contains many elements of consciousness and unconsciousness, only logical operations are used at times that are considered important. Now, the result that comes out of this has already been said at the beginning. In most of life, evaluations, choices, and decisions are made with ready-made thinking patterns that were previously created by emotional and similar effects. Then, free will, choice, decision, responsibility, and even logical thinking must be an illusion. However, the situation is not entirely so. Because automatic choices, fast behaviors based on labeled emotions, provide an advantage similar to instinctive movements and eliminate the need for thinking in similar situations. If we had to make a conscious thinking effort before every choice and decision, we would most likely disappear as a species. In short, desires, emotions, automatic and stereotyped behavior models minimize the need for



thinking, opening up an area for thinking. Rational thinking (and logic) uses this area to engage in problem situations, making conscious decisions as much as it creates science, technology, philosophy, and other human achievements. It should be remembered that emotions have an important impact on the clarification and deepening of rational behavior. Because man is not a robot, but a being of meaning, and his tendency towards good in the moral field, his ability to be in a position to make rational decisions can be possible with the presence of emotions.

In logic education, the influence of emotions on rational thinking must be presented as a prerequisite knowledge. Especially, emphasis should be placed on informal logic fallacies, which are not related to form, and how emotions play a significant role in such fallacies should be revealed. On the other hand, in formal fallacies, particularly in conditional propositions, more focus should be given, as they can be challenging to understand. To achieve coherence, the topic of syllogism should be introduced at the beginning of logic courses with a general overview. Otherwise, there is a disconnect when it comes after terms and propositions. It will be more effective if the subject of comparison is central, and other topics are presented in connection with it. In general, it has been determined that logic fallacies are an important subject that requires attention with numerous examples. At the end of the day, what students gain from logic education will not just be knowledge; it will be something that touches their own lives, providing benefits and success.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Apa (AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION) (2009). *College Dictionary of Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Aristoteles (1997). *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Audi, R. (2015). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (3. Edition). New York: Cambridge University Press.
- Beck, J. S. (2001). *Bilişsel Terapi, Temel İlkeler ve Ötesi* (çev. Nesrin Hisli Şahin). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Blackburn, S. (2005). *The Oxford Dictionary of Philosophy* (2. Edition). Oxford: Oxford University Press.
- Bunnin, N. & Yu, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Carich, M. S. (1996). Unconscious. *The Concise Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science* (pp. 1013-1014). New Jersey: John Wiley & Sons.
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (6. Basım). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe Tarihi* (6. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Copi, I. M., Cohen, C. & Mc Mahon, K. (2014). *Introduction to Logic* (14. Edition). Essex: Pearson Education Limited.
- Cran, S. & Khlentzos, D. (2008). Is Logic Innate? *Biolinguistics*, 2(1), 24-56.
- Çiçekdağı, C. (2019). *Formel Mantık –Klasik Mantığa Giriş-*. Ankara: Elis Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2011). *Mantık* (10. Basım). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Descartes, R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* (çev. Müntekim Ökmen). İstanbul: Doğuş.
- Descartes, R. (1988). *Felsefenin İlkeleri* (çev. Mehmet Karasan). İstanbul: MEB.
- Descartes, R. (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. (çev. Mehmet Karasan). İstanbul: MEB.
- Frijda, N. H. (1988). The Laws of Emotion. *American Psychologist*, 43(5), 349-358. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.43.5.349>.
- Güçlü, A. B., Uzun, E., Uzun, S. ve Yolsal, Ü. S. (2002). *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (6. Basım, çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Houdé, O. (2004). Emotion (trans. Vivian Waltz). *Dictionary of Cognitive Science, Neuroscience, Psychology, Artificial Intelligence, Linguistics, and Philosophy* (pp. 133-134). New York and Hove: Psychology Press.

Iannone, A. P. (2001). *Dictionary of World Philosophy*. New York: Routledge.

Izard, C. E. (1992). Basic Emotions, Relations Among Emotions, And Emotion-Cognition Relations. *Psychological Review*, 99(3), 561-565. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.99.3.561>.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (trans. Paul Guyer & Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Karakaş, S. (2023). Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü. Erişim Tarihi: 02.06.2023 (<https://www.psikolojisozlugu.com/>).

Kocasavaş, Y. (2019). Şeybânî-Name'de Aklın Yorumu. *Türk Dünyası Araştırmaları, TDA*, 123(243), 299-304.

Küçükay, A. (2018). Karar Vermenin Psikolojisi. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 9(35), 609-640.

Leventhal, H., & Scherer, K. (1987). The Relationship of Emotion to Cognition: A Functional Approach to A Semantic Controversy. *Cognition and Emotion*, 1(1), 3-28. <https://doi.org/10.1080/02699938708408361>.

Livet, P. (2004). Emotion (trans. Vivian Waltz). *Dictionary of Cognitive Science, Neuroscience, Psychology, Artificial Intelligence, Linguistics, and Philosophy* (ed. O. Houdé, pp. 135-137). New York and Hove: Psychology Press.

Matsumoto, D. (2009). *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Millî Eğitim Bakanlığı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (2023). Öğretim Programları, İlköğretim, Düşünme Eğitimi (Seçmeli). Erişim Tarihi: 23.06.2023 (<http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=1083>).

Morgan, C. T. (2011). *Psikolojiye Giriş* (11. Basım). Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.

Plato (2009). *Timaeus and Critias* (trans. Robin Waterfield). Oxford: Oxford University Press.

Platon (2012). *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ross, D. (2002). *Aristoteles* (2. Basım, çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rousseau, J.-J. (1979). *Emile or On Education* (trans. Allan Bloom). United States: Basic Books.

Runes, D. D. (1960). *Dictionary of Philosophy* (15. Edition). New York: Philosophical Library.

Shouse, E. (2023). Feeling, Emotion, Affect. Erişim Tarihi: 05.08.2023 (<https://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/view/2443>).

Statt, D. A. (2003). *The Concise Dictionary of Psychology* (3. Edition). New York: Routledge.

Strickland, B. R. (2001). *The Gale Encyclopedia of Psychology* (2. Edition). United States: Gale Group.

Sutherland, S. (1991). *The Macmillan Dictionary of Psychology*. London: The Macmillan Press Ltd.

Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü* (5. Basım). İstanbul: Bulut Yayınları.

Ural, Ş. (1992). Bir Mantık Kavramı Olarak Yanlışlık. *Felsefe Dünyası*, 4, 13-25.

Üngüren, E. (2015). Beynin Nöroanatomik ve Nörokimsyal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, (7)1, 193-219.

Vander Nat, A. (2010). *Simple Formal Logic With Common-Sense Symbolic Techniques*. New York: Routledge.

Youf, D. (2019). Çocuğun Hukuki Statüsü Hakkında. *Çocuk ve Medeniyet*, 4(8), 67-86.



Makale Geliş | Received: 06.12.2023  
Makale Kabul | Accepted: 06.02.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1400899

## Utku ATAŞ

Doktora Öğrencisi | Doctoral Student  
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Ankara, TR  
Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Division of Systematic Philosophy and Logic,  
Ankara, TR  
ORCID: 0000-0001-7020-4533  
utkuuatas@gmail.com

## Zarar İlkesi Üzerine: Üç Temel Eleştiriyi Tartışmak

**Öz:** Bu makalede bireylerin eylemlerine müdahale etmenin tek haklı gerekçesinin başkalarına zarar gelmesini önlemek olduğunu ifade eden “zarar ilkesine (Zİ)” getirilen üç eleştiriyi tartıştım. Öncelikle ilkeyi anlamlı kılabilen bir zarar tarifinin bulunmadığı eleştirisini ele alarak bu eleştirinin, ilkenin ancak problemsiz bir zarar tanımını ile birlikte makul kabul edilebileceği varsayımına dayandığını tespit ettim. Zarar kavramına ilişkin var olan bilgi dağarcığımızı görmezden gelmesi ve zarara başvuran ilkeler haricindeki diğer birçok ilkeyi de kapsayan genel bir şüpheciliğin önünü açması nedeniyle ilgili varsayımı reddetmemiz gerektiğini savundum. İkinci olarak, zarar vermenin yanlışlığının halihazırda yaygın olarak kabul ediliyor olmasından ötürü Zİ'nin bize yeni bir şey söylemediği, zararın türü/miktarı gibi güncel tartışmaların yoğunlaştığı noktalarda suskun kaldığı ve dolayısıyla artık işlevsiz olduğu eleştirisini değerlendirdim. Buna karşın hangi zarar tarifinin benimsendiğinden bağımsız olarak Zİ'nin, zararın varlığı kanıtlanmadıkça bireylerin eylemlerinde serbest bırakılmaları gerektiğini vurgulayan bir özgürlük karinesini temsil etme ve bazı eylemlerin zarar içermese dahi yasaklanabileceğini düşünen hukuki ahlakçılara yasak taleplerini gerekçelendirme yükümlülüklerini hatırlatma şeklinde iki önemli işleve halen sahip olduğunu iddia ettim. Son olarak Zİ'nin potansiyel kötüye kullanımlarına dair endişelere değindim. Bu endişelerin giderilmesi için yapılması gerekenin, zarar içeren eylemleri belirlemeye çalışmak değil, her eylemin bir miktar zarar içermeye olasılığına sahip olduğunu kabul ederek hangi tür zararların hukuken düzenlenmesi gerektiği özelinde makul bir seçenek ortaya koymak olduğunu iddia ettim. Zİ'nin suiistimallerinin genellikle zarar kavramının geniş yorumlanmasının ürünü olduğunu düşünerek, cebir ve hile eylemlerinin neden olduğu birinci derece zararları esas alan, hukuki öngörülebilirliği artıracak bir hukuki çerçeve benimsemeyi tercih ettim. Kuşkusuz bu tercih yasaklanması gereken bazı zararlı eylemlere karşı hukuki koruma sağlayamama riskini içermektedir; ancak bu, özgürlüğü korumayı taahhüt eden genel bir ilke ortaya

koymak için ödenmesi gereken bir bedeldir. Buradan hareketle, ele aldığım üç eleştiriden hiçbirinin Zİ'nin reddedilmesini gerektirmediği sonucuna vardım.

**Anahtar Kelimeler:** John Stuart Mill, Zarar, Zarar İlkesi, Hukuki Liberalizm, Zarar İlkesine Yönelik Eleştiriler.

## On The Harm Principle: Discussing Three Main Criticisms

**Abstract:** In this article, I discuss three criticisms of “the harm principle (HP)”, which states that the only justification for interfering with individual’s actions is to prevent harm to others. First, I address the criticism that there is no definition of harm that can make the principle reasonable, and I find that this criticism is based on the assumption that the principle can only be considered reasonable with an unproblematic definition of harm. I argue that we should reject this assumption because it ignores our existing knowledge of the concept of harm and opens the way for a general skepticism that extends to many principles other than those addressing harm. Secondly, I consider the criticism that, since the wrongfulness of causing harm is already widely accepted, the principle tells us nothing new, is silent on the points where current debates intensify, such as the type/amount of harm, and is therefore no longer functional. On the other hand, I argue that, regardless of the definition of harm adopted, the HP still serves two important functions: Representing a presumption of liberty that emphasizes that individuals should be free to act unless the existence of harm is proven, and reminding legal moralists who believe that some acts can be prohibited even if they do not involve harm of their obligation to justify such prohibitions. Finally, I address concerns about potential abuses of the HP. I argue that what is needed to address these concerns is not to try to identify acts that involve harm, but to recognize that every act has the potential to involve some level of harm, and to make a reasonable choice as to which types of harm should be regulated by law. Considering that abuse of HP often arises from a broad interpretation of the concept of harm, I prefer to adopt a legal framework that would increase legal predictability, based on the first-degree harms caused by acts of force and fraud. Undoubtedly, this choice entails the risk of failing to provide legal protection against certain harmful acts that should be prohibited, but this is a price that must be paid for a general principle that is committed to protecting liberty. Thus, I conclude that none of the three criticisms I discussed require the rejection of HP.

**Keywords:** John Stuart Mill, Harm, Harm Principle, Legal Liberalism, Criticisms Of The Harm Principle.

### Giriş

Özgürlük-güvenlik dengesinin sıklıkla tartışma konusu yapıldığı günümüz toplumunda kişisel özerklik ile toplumun genel refahı arasındaki hassas dengeyi ifade eden argümanların büyük bölümü, çoğunlukla *zarar ilkesi* -bundan sonra Zİ- etrafında şekillenmiştir.<sup>1</sup> Genellikle J.S.Mill ile anılan ilke esas olarak, bireyin özgürlük, özerklik veya eylemlerine müdahale etmenin kabul edilebilir tek gerekçesinin *başkalarına zarar gelmesini önlemek* (İng. *prevent harm to others*)

---

<sup>1</sup> Zİ kimi zaman -bazılarına göre tercihen- *özgürlük ilkesi* (İng. *principle of liberty*) olarak da adlandırılmaktadır (Westmoreland 2020). Bu tercih Mill’in de Zİ’yi kastederken ilgili tamlamayı kullanmasından ileri gelmektedir (Dülger 2020: 1482).

olduğunu savunur (Mill 2019: 22). Buna göre kişinin başka bir kişiye zarar vermeyen bir eylemde bulunması halinde, bu davranış kişisel özgürlüğün ifadesi olarak kabul edilir ve hiçbir hukuki sorumluluk doğurmaz. Bu çerçevede Zİ kişisel seçim, ifade ve kendi kaderini tayin etmenin değerini vurgulaması açısından liberalizmin alet çantasının en popüler ve etkili temalarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Kişisel otonomiye yaptığı vurgu ilkenin, otoritelerin veya kurumların bireylerin kendi sözde iyilikleri için rızaları olmadan onlar adına karar almalarını içeren politikalar ile yaşadığı karşıtığa, başka bir deyişle *anti-paternalistik* karakterine işaret eder. Mill konu özelinde oldukça açık sözlüdür: “Bireye kendi maddi ve manevi iyiliği için de olsa müdahale edilemez, buna dair gerekçe oluşturulamaz... Bir kişinin topluma karşı sorumluluğu, davranışları başkasını etkilemeye başladığı anda ortaya çıkar. Birey kendisinden başka kimseyi ilgilendirmeyen bütün konularda özgürdür, kendi kendinin kralıdır” (Mill 2019: 22). Öte yandan Millci Zİ akıl hastaları ve reşit olmayanlar gibi gönüllü seçimler yapma yeteneğinden yoksun olan veya içinde buldukları olumsuz durumu öngörme şansına o an için sahip olmayan kişilerin kendilerine zarar veren/yüksek olasılıkla zarar verecek olan davranışlarının kısıtlanmasına izin verir ve kölelik sözleşmelerini onaylamaz (Mill 2019: 13-4; 88; 123-4; 129). Bu durum Zİ'nin zaman zaman ılımlı paternalist bir çerçevede ele alınmasına neden olsa da (Szerletics 2015: 95) her yorumcu bunların gerçek paternalizm örnekleri olduğunu kabul etmemektedir. New (1999: 68-9) yetersiz bilgiye dayalı eylemlere müdahale etmek ile failin muhakeme yeteneğindeki problemlere dayandırılan müdahaleler arasında ayırım yapmakta ve yalnızca ikinci durumların gerçek paternalizmi yansıttığını savunmaktadır (New 1999: 70-1). Archard (1990: 461-2) ise devletin bir kölelik sözleşmesini uygulamayı reddetmesinin paternalist niteliğini reddeder; çünkü ona göre bu yasak, bireylerin diledikleri gibi yaşamasını engellememektedir. Bu bağlamda Zİ'nin paternalizm ile ilişkisinin en iyi olasılıkla tartışmalı olduğu söylenebilir.

Çağdaş hukuk felsefesinde Zİ'nin en çok ilişkilendirildiği isim ise Joel Feinberg'dir. Feinberg ceza hukukunda zarar konusunu ele alan çalışmasında (Feinberg 1985) Zİ'nin *saldırı ilkesi* (İng. *offense principle*) olarak adlandırdığı genişletilmiş bir versiyonunu savunmuştur. Bu genişletme zararın somut sonuçlara ek olarak, aynı zamanda bireylerin ahlaki/duygusal denge ve değerlerini de içerecek şekilde anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Saldırı ilkesi bireysel özgürlüklerin korunması ve devlet müdahalesinin sınırlanması bağlamında Zİ'nin bir uzantısı olmakla birlikte, fiziksel ya da birinci derece zararlar sonuçlanmasa bile, başkalarının "hassasiyetlerini" derinden rencide veya rahatsız eden bazı eylemlerin bireysel özgürlüklerin sınırlandırılmasını gerektirebileceğini öne sürmesi bakımından Millci Zİ'nin temsil ettiği *klasik liberal* hukuki paradigmadan hatırı sayılır düzeyde bir sapmayı ifade eder. İlgili sapma sonraları Feinberg'i de aşan bir şekilde, ilkenin konu edindiği zarar kavramına makullükten uzak birçok istisna eklenmesine neden olmuştur. Mill'in eserini kaleme aldığı on dokuzuncu yüzyıl boyunca devlet gücünün kapsamı üzerinde bir sınırlama ya da fren işlevi gören ve bireysel özgürlüklerin kalkını rolünü oynayan ilke, Epstein (1995: 371)'in saptadığı üzere, yirminci yüzyılın sonlarına doğru gerek haksız fiil/ceza hukuku gerekse de devletlerin idari/düzenleyici aygıtları dolayısıyla, geniş devlet müdahalelerini meşrulaştırmakla görevlendirilmiş bir sosyal kontrol aracı olarak kullanılmıştır. Buna paralel olarak, açıklık/kesinlik arayışı, kişi özgürlüklerine müdahalelerin minimize edilmesi, bireyler arasındaki çıkar dengesini gözetme, eylem ile zarar arasındaki nedenselliği tesis etme gibi amaçlara dönük revize çabalarının ürünü olarak, zarar kavramına ilişkin incelikli formülasyonlar öne sürülmüş; birçok çağdaş zarar tarifi literatüre kazandırılmıştır.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Zararın neliğine ilişkin ortaya konan bazı çağdaş teoriler için bkz. Feinberg 1984; Shiffrin 1999; Holtug 2002; Hanser 2008; Harman, 2009; Bradley 2012. Daha detaylı zarar tarifleri ve ek tartışmalar için bkz. Tadros 2016: 175-201.



Zarar kavramının ve Zİ'nin modern zamanlardaki anlaşılma/kullanım şekline ilişkin bu değişim ve gelişmeler, ilkenin çağdaş dönemdeki itibarını zedeleyecek biçimde -kimi zaman haklı olarak- kavramsal belirsizliklerin öne çıktığı bir yaklaşım olarak anılmasına neden olmuştur. Özellikle hukukun limitlerinin tespiti konusundaki yaşanan güncel başarısızlıklar Zİ'nin hatalı veya işlevsiz olduğu, bu yüzden rafa kaldırılması, Smith (2004: 59)'in deyimiyile "emekli edilmesi" gerektiği yorumlarını beraberinde getirmiştir. Bu makalede Zİ'ye getirilen bazı eleştirileri ana hatlarıyla tartışacağım. Geneli zarar sözcüğünün kullanımları ile ilintili olmakla birlikte anlatım kolaylığı açısından üç temel eleştiri çerçevesini ele alacağım:

1. Zİ'yi makul kılacak, kabul edilebilir bir zarar tarifi bulunmamaktadır.

2. Zarar vermenin yanlışlığı halihazırda yaygın olarak kabul edildiğinden, Zİ kavramsal yenilikten yoksun ve işlevsizdir.

3. Zİ zararın objektif bir şekilde tanımlanamaması nedeniyle potansiyel olarak kötüye kullanıma açıktır.

### **1. Uygun Bir Zarar Teorisinin Yokluğu Eleştirisi**

İlk eleştiriye göre hiçbir zarar tarifi, Zİ ile entegre edildiğinde ilkeyi mantıklı hale getirememektedir (Holtug 2002; Petersen 2014; Jonas 2016). Yani hangi zarar tanımını referans alırsak alalım, en iyi aday bile Zİ ile birlikte düşünüldüğünde ilkeyi karşı sezgisel istisnalardan arındıramayacak, ilke her zaman için yasaklamaması gereken bazı eylemleri yasaklayacak, yasaklamaması gereken bazı eylemleri ise yasaklayamayacaktır. Refaha dayalı zarar tanımları üzerinden geliştirilen eleştiri şöyle şekillenir: Zarar vermeyi *kişinin çıkarlarını ya da refahını geriletmek* olarak anladığımızı varsayalım. İlgili zarar tarifi gereğince zarar, bireyleri zarara sebebiyet veren eylemin öncesine göre daha kötü bir duruma sokan olaylar olarak nitelendirilecektir. Buna karşın Holtug (2002: 368) kişinin acısının devam etmesini sağlamak için harekete geçilmemiş olunsaydı, acısının ortadan kalkacağı senaryoları gündeme getirir. Uygun bir örnek, kişinin doğal

yollarla dınecek olan baş ağrısının, ağrıyı bir süre daha sürdürmek amacıyla verilen bir hap nedeniyle *aynı şiddette* devam etmesi olabilir. Holtug'a göre bahse konu olasılıklarda kişi, öncesine göre daha kötü bir durum içinde bırakılmamakla birlikte açık şekilde zarara uğratılmıştır. Zarar vermek *kişiyi insanlığın ortalama refah seviyesinden daha kötü duruma getirmek* olarak tanımlandığında ise refah seviyesi ortalamanın çok üstünde kimselerin zarara uğrama olasılığı göz ardı edilmektedir. Eğer zarar *çıkarın/refahın ilerlemesinin engellenmesi* şeklinde yorumlanırsa bu kez de negatif özgürlüğün tesisi özelinde problemler yaşanacaktır. Çünkü zarar böyle anlaşıldığında Petersen (2014)'in verdiği karşı örnekte ifade edildiği üzere maaşınızın %6'sı yerine %5'ini bağışlamanız -yani aradaki %1'i bağışlamamayı tercih etmeniz- bağışta bulunduğunuz kişinin potansiyel refahının ilerlemesini engellediğiniz anlamına gelecektir. *Sadece ahlaki açıdan yanlış olan zararları yasaklamayı* denediğimizde ise yine Petersen (2014: 212)'e göre Zİ'nin zarar bileşeni gereksiz hale gelmekte, Zİ'nin es geçilerek yerine hangi tür eylemlerin hukuken yasaklanması gerektiğinin belirlenmesinde *salt ahlaki* bir teori kullanılmasının önünde hiçbir engel kalmamaktadır.

Gelinen noktada eğer bu eleştiri haklıysa, olası zarar tariflerinin hiçbiri, Zİ'nin anlamlı çerçeveye oturan bir versiyonuna olanak sağlamamaktadır (Holtug 2002: 373). Dolayısıyla Zİ'nin hatalı olduğu sonucuna ulaşmamız gerektiği düşünülebilir, ancak bu aceleci davranmak olurdu. Zira Zİ'nin yanlış olduğunu göstermek, bir dizi zarar açıklamasıyla birlikte Zİ'ye istisnalar üretmekten daha fazlasını gerektirir. Zİ'nin yanlışlanması, problemin zarar tariflerinden bağımsız olarak Zİ'de olduğunun ispat edilebilmesine bağlıdır. Peki eleştirinin yaptığı bu mudur? Eleştirel argümanların yöneldiği ana hedef (Zİ + verili zarar tariflerinden biri) dir; izlenen yöntem ise basitçe çeşitli zarar tariflerinin kendi içlerinde barındırdıkları problemlerin ortaya konulmasıdır. Yani asıl eleştiri konusu yapılan şey, Zİ'den ziyade zarar kavramının rafine bir tanımına ulaşamamasıdır. Başka bir deyişle eleştirmenlerin şüphe ile yaklaştıkları Zİ'nin kendisi değil, Zİ'nin nesnesi olan zarar tarifleridir ve eğer ortada karşı örneklerin ortaya çıkmasına neden olan

problemler varsa bu Zİ'den değil, referans alınan zarar tariflerinden ileri gelmelidir (Folland 2022: 11). Nitekim, zararı eksik tanımlayan bir formülasyon Zİ ile birleştirildiğinde, kuşkusuz ilke haklı olarak müdahale edilebilecek zarar içeren bazı eylemleri dışlamaya devam edecektir. Sonuç olarak ilk eleştirinin yaptığı, yukarıda ifade edilen zarar tariflerinin Zİ ile birlikte düşünüldüğünde bazı karşı örneklere açık olduğunu göstermekten ibarettir; bu bize -eğer varsa- sorunun Zİ'de olduğunu düşünmek için iyi bir neden sunmaz. Çünkü Zİ'nin yanlış olduğu sonucuna varması beklenen geçerli bir argüman, sözü edilen zarar tariflerinden birinin doğru olduğunu da göstermeliydi ki, problemin zarara ilişkin semantik belirsizliklerden değil, bizzat Zİ'den kaynaklandığına kanaat getirilebilinsin. Ancak bu gereklilik yerine getirilmemiştir. Hal böyleyken, verili zarar tanımlarını Zİ'nin doğruluğunu test etmek için kullanmak yanıltıcı olacaktır.

Buna rağmen her ne kadar problemin zararın tarifleri yerine Zİ'nin kendisinden kaynaklandığına dair bir argüman ortaya konulmasa da (Zİ+ zarar teorisi) birleşiminin sorunsuz bir versiyonunun bulunmadığı iddia edilerek Zİ'ye temkinli yaklaşmak gerektiği savunulmak istenebilir. Ancak, bu iddia oldukça tartışmalı bir hipoteze dayanmaktadır:

$\varphi$ : Zİ ancak gelişmiş ve problemsiz bir zarar teorisi varsa makul kabul edilebilir (Folland 2022:12).

Zİ'yi savunanlar açısından  $\varphi$ 'yi reddetmek için iki ikna edici gerekçe vardır: İlk olarak  $\varphi$  zararın neliğine ilişkin halihazırdaki bilgi dağarcığımızı ikinci plana iten bir perspektifi yansıtmaktadır. Oysaki geniş ölçüde kabul gören zarar tariflerine, hiç olmazsa zarar içeren durumların neye benzediği konusunda bir dizi yargı veya sezgiye açıkça sahibiz: Örneğin fiziksel şiddet ve hırsızlık eylemleri zararlıyken, birisini akşam yemeğine davet etmemek zarar içeren bir eylem olarak değerlendirilmez. Bunun yanı sıra Zİ zarar kavramına başvuran yegane normatif ilke değildir. Folland (2022: 11)'in tespit ettiği üzere, çift etki (İng. *double effect*), zarar verme- zarara izin verme (İng. *doing vs. allowing harm*) vb. doktrinlerin

birçok versiyonu zarar kavramına başvurur. Shafer-Landau ise kendi etik teorisinde zarar vermenin yanlışlığını varsayımsal başlangıç noktası olarak tespit eder: Diğer insanlara kasıtlı olarak zarar vermek haklı bir gerekçe gerektirir. “Etikte varsayılan pozisyon şudur: [Hiç kimseye] zarar verme. Bazen başkalarına zarar vermek ahlaki açıdan kabul edilebilir, ancak bunu [zarar vermek] yapmak için mükemmel bir neden olmalıdır” (Shafer-Landau 2021: 6). Yine bir eylemin ahlaki açıdan yanlış olarak nitelenmesini eylemin zarar içermesine endeksleyen - bir davranış ancak başkalarına zararlıysa ahlaki açıdan yanlış kabul edilebilir-bakış açıları (Brown 2010; Boonin 2014) da literatürde kendine yer bulmuştur. Görüldüğü üzere birçok teorinin merkezinde yer alan zarar kavramının, filozoflar arasında geniş ölçüde kabul gören temel bir yargılar kümesine işaret ettiği gözlemlenmektedir. Zararın doğası konusundaki süregelen tartışma ve uzlaşmazlıklar, mevcut bilgi düzeyimizin zarar kavramını kullanmak için yeterli olduğu gerçeğini değiştirme kapasitesine sahip değildir. Burada problem, eleştirmenlerin zararla ilgili genel bir kavrayışın ötesinde beklentilere sahip olmalarıdır. Ne var ki bu beklentiyi anlamlı ve adil bulmak olanaklı değildir; zira dinamik ve kompleks olan gerçek hayatta hiçbir şey mükemmel değildir. En iyi şekilde tasarlanmış bir zarar teorisi dahi bünyesinde beklenmedik, tahmin edilmesi olanaksız istisnalar barındırma potansiyeli taşır. Fakat gelişmiş ve problemsiz bir zarar teorisinin ortaya konamamasının Zİ için bir dezavantaj olduğunda halen ısrar edilecekse, rasyonalizasyon ürünü her soyut ilkenin bu dezavantajdan en az Zİ kadar payına düşeni alacağı gerçeği unutulmamalıdır. Örneğin Zİ yerine hak kavramına dayalı bir ilke benimsenmek istenirse, bu kez ilgili ilkenin savunucularının hak kavramının neliğine dair problemsiz bir teoriye atıfta bulunmaları gerekecektir- fakat Zİ'nin geçerliliğine ilişkin  $\varphi$ 'yi savunan teorisyenlerin mevzubahis hak temelli bir teori olduğunda aynı talepkar bakış açısını benimseme konusunda aynı isteği gösterip göstermeyecekleri belirsizdir. Bu saptama  $\varphi$  ile ilgili ikinci ve daha önemli problemi gündeme getirir. Bir an için  $\varphi$ 'nin doğru olduğunu, zararın detaylandırılmış ve problemsiz bir tanımının

verilememesinin Zİ'yi geçersiz kılacağını kabul edelim. Aynı talep istikrarlı şekilde sürdürüldüğünde benzer birçok ilkeye ilişkin kimi semantik belirsizlikler de verili ilkelerin doğrudan reddedilmesi gerektiğini ima edecektir. Yani  $\varphi$ 'nin kabulünün çoklu ve çelişkili yorumlara sahip kavramlara başvuran tüm felsefi ilkelere tutarlı şekilde genişletilme riskini yansıtan geniş çaplı bir şüpheciliği beslemesinin önünde hiçbir engel yoktur. Bu bağlamda Zİ ve benzeri ilkelerden başvurdukları kavramları problemsiz şekilde tanımlayarak işe başlamaları istendiği sürece söz konusu şüphecilik tehdidinin nasıl önüne geçilebileceğini görmek zordur.

## 2. Zİ İşlevsiz mi?

Diğer bir eleştiri grubu ise Zİ'nin işlevsiz olduğu yönündedir. Eleştirinin ilk versiyonuna göre toplumun destekleyebileceği hemen her hukuki yasak için, yasağı destekleyenlerin yasaklamak istedikleri eylemin zarar içerdiğini, en azından belirli bir mağdura olmasa bile toplumun dokusuna bir tür "zarar" verdiğini düşünme eğiliminde olmaları mümkündür. Örneğin, fuhşun yasadışı olması gerektiğini düşünen bir kişi, fahişeye veya fahişenin hizmetleri için ödeme yapan kişiye verilen doğrudan bir zarara rastlanmasa bile, nesneleştirilmelerine katkıda bulunularak genel anlamda kadınlara dolaylı zararlar verildiğini iddia edebilir. Bu anlamda neredeyse herkes aslında Zİ'nin genişletilmiş bir versiyonunu destekler gözükmektedir. Ayrıca zarara ilişkin yaygın olarak kabul görmüş yargılarımızı da göz önünde bulundurursak, bireylere müdahale etmenin tek haklı gerekçesinin başkalarına zarar gelmesini önlemek olduğunu düşünmek oldukça doğal bir hal alacaktır. Gelineen noktada eleştiri, Zİ'nin temelde insanların başkalarına zarar vermemesi gerektiğini vurgularken yeni ve özgün bir perspektif sunmadığı yönündedir. Yani zarar vermenin doğası gereği yanlış olduğu çeşitli etik çerçevelerde zaten yaygın olarak kabul edilip vurgulandığı için Zİ aslında kavramsal bir tekrardan ibarettir; hukuki ve etik çerçeveler içerisinde özel bir katkı sunmaz. Başka bir deyişle Zİ'nin yaptığı basitçe malumu ilam etmekten fazlası değildir. Zİ geçmişte belirli eylem kategorilerini yasal yaptırımların dışında

tutmak gibi liberal amaçlarla kullanılsa da hangi ahlaki kusurların suç olarak değerlendirileceğine dair nihai kararların alınmasında hiçbir zaman belirleyici rol oynamamıştır; zarar kavramı bir nevi *gerek ancak yeter olmayan koşul* olarak görülmüştür. Fakat ilkenin Mill'den sonraki geçirdiği gerek merkezi otoriteler gerekse de bizzat birey ve toplumlar tarafından zararlı olarak kabul edilen eylemlerdeki enflasyonu temsil eden tarihsel dönüşümle beraber zarar kavramı, gerek koşul sıfatını da kaybetmiştir (Harcourt 1999: 114). Bünyesinde zarar barındıran dışsal faktörlerin tespiti özelinde yaşanan ilgili perspektif değişimi, Zİ'nin bir zamanlar belki de devrim niteliğinde olan zararın yanlışlığı ve kişisel özerklik vurgusunun bugün anlamını yitirmesine neden olmuştur. Sonuç olarak günümüzde mesele artık zararın varlığı/yokluğu değil, zararın türü/miktarı, zararların karşılaştırılmasını sağlayacak bir hiyerarşi teorisinin olanağıdır; Zİ bu konularda bütünüyle sessizdir.

Bu eleştiriyi iki nedenle ikna edici bulmuyorum. İlk neden, Zİ'nin zarara ilişkin yukarıda sözü edilen kompleks tartışmalara giriş yapılabilmesini olanaklı kılmak gibi oldukça somut bir işlevi bulunmasıdır. Zira hukukun zararın yasaklanması gerektiği belirtilmeksizin zarara dair ifade edilen detay meselelere geçişin nasıl gerçekleştirilebileceği açık değildir. Zİ'nin buradaki işlevi dünyadaki bütün hukuk sistemlerinin ihtiyaç duyduğu bir karine ya da epistemik başlangıç noktasını temsil etmek şeklinde anlaşılabilir. Kuşkusuz bu karine zarara ilişkin zor sorulara her zaman peşinen yanıt veremeyebilir fakat zaten bir karineden beklenen de bu değildir. Evrensel hukuktaki yerleşik karinelerin amacı yargıya ve daha spesifik olarak yargıca *tutunacak bir dal vermektir*. Örneğin suçu kesinleşmedikçe hiç kimsenin hükümlü olarak nitelenemeyeceğini ifade eden masumiyet karinesini düşünün. Bu hukuk doktrininin yargıca söylediği basitçe şudur: Yargılamaya sanığı masum kabul ederek başla ve hukuki süreci bu varsayım üzerinden yürüt. Görüldüğü üzere masum(luk) kavramını nesnesi haline getiren masumiyet karinesi de özünde kimin masum olup olmadığına dair neredeyse hiçbir şey söylemez. Halbuki masumiyet karinesinin masumiyetin neliği özelindeki

suskunluğu ya da çoğu insan tarafından zaten kabul ediliyor olması genellikle onu anlamsız kılan bir kusur olarak yorumlanmamakta, bilakis karine, keyfi cezaların önüne geçerek hukukun üstünlüğünü korumaya hizmet eden bir hukuk doktrini olarak anlaşılmalı ve adil bir yargılamanın güvencesi olarak gösterilmektedir. Benzer şekilde, zararın sınırlarının bulanık olduğu en kötü durum senaryosu düşünüldüğünde bile Zİ'den vazgeçmek kolay değildir. Çünkü Zİ zararın nasıl kavranması gerektiğine dair genel sezgilerimizden öte hiçbir şey söylemese de zararın varlığı kanıtlanmadıkça bireylerin eylemlerinde serbest bırakılmaları gerektiğini ifade eden bir özgürlük karinesi olarak yorumlanabilme potansiyelini taşımaya devam edecektir.

Öte yandan yasaklanmak istenen çoğu eylemde bir tür zarar tespit edilebilme olasılığına ve toplumun/devletin hukuki yasak talep ya da girişimlerinde eylemlerin potansiyel zararlarını göz önünde bulundurmasına rağmen belirli davranış biçimlerinin *tamamen ahlaki gerekçelerle* yasadışı sayılması gerektiği fikrini halen paylaşan kimseler olabilir. Ek olarak bu kimseler ilgili davranışların zarar mülahazalarından bağımsız olduğunu düşünebilirler- olası örnekler, zarar içermese bile insan doğasına aykırı oldukları nedeniyle yanlış olduğunu düşündükleri bazı cinsel eylem biçimleri olabilir. Bu bakış açısı hukukun, toplumun yaygın olarak paylaşılan ahlaki yargılarıyla çatışan davranışları, *ortada başkalarına verilmiş herhangi bir zarar bulunmasa bile* yasaklamak için meşru şekilde kullanılabileceğini iddia eden *hukuki ahlakçı* (İng. *legal moralist*) görüşü ifade eder.<sup>3</sup> Hukuki ahlakçılık birey özgürlüklerinin kolektif ahlaki değerlerle çatışması halinde meşru bir şekilde kısıtlanabileceği fikrine

---

<sup>3</sup> Bu nokta, hukuki *ahlakçıların* karşısındaki hukuki liberallerin hukukun ahlakla hiçbir ilgisi olmadığını iddia ettikleri şeklinde yanlış bir yoruma sebebiyet vermemelidir. Birçok liberal hukuk teorisyenine göre hukuk ahlakla yakından ilişkilidir ve genellikle ahlaki, yani belirli değerleri ve ahlaki yargıları yansıtır/yansıtmalıdır; hukuk belirli insan davranışlarını düzenleyen normatif bir kurallar bütünüdür. Dahası, bu teorisyenler için hukukun limitlerine ilişkin isabetli bir ilke seçmek ahlaki bir süreçtir. Çünkü bu seçim hangi eylemlerin *ahlaki olarak* hukuken yasaklanabileceğini belirleyen bir kriter belirlemeyi içerir. Liberallerin burada karşı çıktığı şey, herhangi bir zarara yol açmasa da ahlaka aykırı davranışların *sırf ahlaka aykırı oldukları için* yasaklanması gerektiğini iddia eden hukuki ahlakçıların bakış açısıdır.

dayanır; yani devletin zorlayıcı gücünü ortak ahlaki yargıları korumak için kullanmasına izin verilebileceğini ima eder. Genellikle (Lord) Patrick Devlin ile ilişkilendirilen teori<sup>4</sup> yine onun ifadelerinde şöyle somutlaşır:

Erkekler ve kadınlar, iyi ve kötü konusunda temel bir anlaşma olmadan bir toplum oluşturmaya çalışırlarsa başarısız olurlar; eğer onu ortak bir anlaşmaya dayandırılırlarsa ve bu anlaşma bozulursa, toplum parçalanır. Çünkü toplum fiziksel olarak bir arada tutulan bir şey değildir; görünmez fikir bağları tarafından tutulur. Eğer bağlar çok gevşerse üyeler birbirlerinden uzaklaşır. Ortak bir ahlak bu bağlılığın bir parçasıdır. Bu bağlılık toplumun [toplum olmanın] bedelinin bir parçasıdır ve topluma ihtiyacı olan insanoğlu bu bedeli ödemek zorundadır (Devlin 1965: 10).<sup>5</sup>

Gelinen noktada bireyin eylemlerine müdahale etmenin kabul edilebilir tek gerekçesinin başkalarına zarar gelmesini önlemek olduğunu vurgulamak, zarar içermeyen eylemlerin yasaklanmasının meşru gösterilebileceğini düşünenlere, söz konusu eylemlerin yasaklanmasını gerekçelendirme yükümlülüğünün kendilerine ait olduğunu hatırlatır. Bu, Zİ'nin hukuki ahlakçılığa karşı ilkesel bir muhalefeti ifade etme şeklindeki diğer bir işlevi olarak değerlendirilebilir. İlgili işlevin derecesi, bir eylemin suç sayılması için ahlaka aykırılığın yeter koşul olduğu fikrinin popüleritesiyle doğru orantılıdır.

Eleştirinin ikinci versiyonu ise zarar vermenin basitçe, zarar verilen kişi için kötü eylemlerde bulunmak anlamına geldiği ve bu yüzden Zİ'nin zarar bileşeninin gereksiz olduğu iddiasına dayanır.<sup>6</sup> Hanser eleştirisini şöyle dile getirir:

İlk olarak A'nın ancak ve ancak eylem ya da ihmallerinden biri B'nin refahını olumsuz etkiliyorsa B'ye zarar verebileceğini söyleyelim. Bu son derece geniş

---

<sup>4</sup> Bununla birlikte hukuki ahlakçılık Sir James Fitzjames Stephen'in 1874 tarihli *Liberty, Equality and Fraternity* başlıklı eserine kadar geri götürülebilir. Görüşün bazı çağdaş temsilcileri için ise bkz. Moore 1997; George 1993, 2001; Murphy 2007; Duff 2016.

<sup>5</sup> Ayrıca, bir hukuki pozitivist olan H.L.A. Hart da eşcinsel davranışların hukuki statüsüne ilişkin reform öneren Wolfenden Raporu'nu eleştiren Devlin'in, ahlakın hukuk tarafından dayatılabilirliği konusundaki fikirlerine itiraz etmiştir. Hukuk sistemlerinin öznel ahlaki normlardan ziyade sosyal kural ve sözleşmelere dayanan olgular olarak analiz edilmesi gerektiğine inanan Hart, özellikle başkalarına verilmiş herhangi bir açık zararın veya hak ihlalinin bulunmadığı konularda belirli bir ahlaki normu uygulamak için *hukuku* kullanma özelinde oldukça şüpheliydi. Devlin'in rapora ilişkin eleştirileri için bkz. Devlin 1965. Hart'ın Devlin'e itirazları için bkz. Hart 1963, 1965, 2011. Hart-Devlin tartışmasına ilişkin detaylar ve ek yorumlar için bkz. Cane 2006; Uzun 2015.

<sup>6</sup> İlgili eleştiri şu haliyle refah temelli zarar teorisine yöneltilmiş olsa da genişletilmiş her zarar tanımına -ve bu tanımları referans alan Zİ versiyonlarına- karşı ileri sürülebilir.



anlayışa göre bir eylemin birine zarar vermesi, onun için kötü olmasıyla aynı şeydir. Bir ahlaki teorinin bir eylemin birini nasıl etkilediğine ilişkin ilgisi, sadece o eylemin kişi için iyi veya kötü olup olmadığı sorusu ile sınırlıysa, bu teorinin zarar kavramına özel bir ihtiyacı yoktur. Sadece kötü kavramının kullanılması yeterlidir (Hanser 2013: 2299).

Zarar ve kötü kavramlarının birbirleri yerine kullanılabileceği iddiasına yönelik somut bir tavır takınmamakla birlikte, hangi olasılık tercih edilirse edilsin bunun Zİ'ye karşı güçlü bir argüman sunmadığı kanısındayım. Öncelikle bu semantik eşitlemenin isabetli olmadığı iddialarını göz önünde bulunduralım. Zarar verme kavramından kurtulup bunun yerine kötü olma kavramını kullanabilmemiz için en azından bir olayın birine zarar verdiğini belirtmek istediğimiz her an, ilgili olayın o kişi için kötü olduğunu da ifade edebilmemiz gerekir. Fakat bu noktada hangi zarar tanımının benimsendiğine bağlı olarak, bir olayın kişi için kötü olmadan zararlı ya da zarar içermeksizin kötü olabileceğini iddia etmek isteyenler çıkabilir (Zhou 2022: 540). Örneğin hasta bir kişinin iyileştirilmesi için biri faydalı, diğeri çok faydalı iki tedavi yöntemi düşünün. Doktor daha az fayda sağlayan yöntemle göre tedavi uyguladığında, doktorun karşıolgusal (İng. *counterfactual*) senaryoda daha çok fayda sağlayan yöntemi seçeceği biliniyorsa, refah temelli zarar tarifini benimseyen kimseler, hastanın refahının gerçek dünyada karşıolgusal dünyadakinden daha kötü durumda olduğunu ileri sürerek, tedavi eyleminin hasta için iyi olmasına rağmen doktorun hastaya zarar verdiğini iddia edebilirler. Yine benzer şekilde, silahın mermisinin başınıza isabet etmesi sonucu ölmeniz şeklindeki karşıolgusal durumu kazara önleyen, kolunuza ateş edilmesi eyleminin, meydana gelen refah artışı nedeniyle zarar vermeyen ve aynı anda kişi için kötü sonuçlara yol açan bir eylem olarak kabul edilmesi gerektiğini savunanlar olabilir. Bu kimseler haklıysa zarar verme ve kötü olma kavramları ayırt edilebilir ve birbirlerine yerine kullanılamaz; hal böyleyken Zİ'nin zarar bileşeninin gereksiz olduğu söylenemez. Hanser'in haklı olduğunu, yani bir olayın kişiye zarar vermesi ile kişi için kötü olmasının aynı anlama geldiği olasılığı düşündüğümüzde ise eleştiri nihayetinde kılık değiştirmiş bir terminolojik endişeden ibaret gibi görünmektedir. Eğer bu doğruysa ilkenin farklı sözcüklerle yeniden ifade edilmesi,

yerine getirmesini beklediğimiz işlevi temsil eden muhtevası üzerinde negatif bir etkide bulunmuyor demektir.

### 3. Kötüye Kullanım Eleştirisi

Son olarak Zİ'nin kötüye kullanım potansiyeline dair endişelere değineceğim. Öncelikle kaynağını doğrudan sosyal pratiklerden almasının, bu eleştiriyi diğerlerine nazaran daha somut ve anlamlandırılabilir kıldığını itiraf etmek gerekir. Gerçekten de Zİ'yi tanımlayan soyut kavramların açık uçluluğu, ilkenin yasak ilan edilecek eylemlere ilişkin öngörmesi beklenen sınırların makuliyetini olumsuz etkileyecek biçimde kullanılmak istenebilir. Suistimler çeşitli şekillerde kendini gösterebilir: Örneğin ceza hukukunda hukuki cebri talep edenler, taraflar dışındaki üçüncü kişiler için zararsız olan fakat toplum genelinde onaylanmayan davranışların cezai olarak yasaklanmasını haklı gösterecek şekilde Zİ'yi genişletmek için kamu yararı kavramının esnekliğini kullanma eğiliminde olabilirler. Ya da *başkalarına zarar gelmesini önleme* tamlamasındaki *önleme* sözcüğü oldukça uzak ya da derece olarak önemsiz potansiyel zararların önleyici tedbirlerini meşru gösterecek şekilde yorumlanmak istenebilir. Bununla birlikte Zİ'nin kötüye kullanımlarının büyük çoğunluğu zarar kavramının geniş yorumlanmasının ürünüdür. Peršak (2007: 78)'in belirttiği üzere, çeşitli politik/kültürel oryantasyonlara sahip baskı grupları sıklıkla zarar olarak nitelenmeyen/nitelenmemesi gereken eylemleri yasak alanına sokmaya ve ilgili eylemlerin zarar olarak görülmesini sağlamaya çalışabilir; bunun sonucunda kamuoyu belirli eylemlere karşı duyarlı hale gelebilir/getirilebilir. Devlet, millet, toplumun değerleri gibi herhangi bir hukuk politikasının çekirdeğini oluşturmak için fazla muğlak ve suistimale açık kavramlar zararın sınırlarının genişletilmesi adına mükemmel işlev görebilir.

Daha genel olarak, bireylerin öznel tercihlerinin sıklıkla çatıştığı bir dünyada yaşamaktayız. Zaten özgürlüğün korunmasının bu denli zor olmasının nedeni de bireylerin öznel çıkarlarının hukuki çıkarlarını aşmasıdır. Ebeveynler

çocuklarının kariyer kararlarını etkilemek/belirlemek isterler; oysa bu kararların sonuçlarına ilişkin hiçbir hukuki çıkarları yoktur. Benzer şekilde ayrılık acısı çeken bir sevgili, eski aşkının başkasıyla evlenmesini engellemek isteyebilir. Zararın geniş yorumlanmasının gerektirdiği, bu kişilerin öznel çıkarlarına hukuki koruma sağlamaktır. Ancak bu strateji bir sorunu çözerken daha büyük ikinci bir sorun yaratır: Artık çocuklar kendi kariyerlerini şekillendirmede hukuki korumaya sahip olmayacak ve tüm boşanmış kimseler eski partnerlerinin merhametine kalacaktır. İlgili durum kişilerarası neredeyse tüm düzenlemelerde böyledir. Bireylerin kendi mutluluklarını artırmak için başkalarının hayatlarını etkilemeye yönelik ortak ve yaygın arzularının varlığı yadsınamaz. Toplum içerisinde kayda değer nüfuza sahip gruplar ve otorite konumunda bulunan kişi/kurumlar için ise bu arzular karşı koyulması zor birer cazibe halini alır.

İlkenin söz konusu kötüye kullanım potansiyeli, hangi eylemlerin hukuken yasaklanması gerektiği konusundaki kavramsal açık uçlulukları bertaraf edecek, vaka bazlı yaklaşımın (İng. *case-by-case approach*) ötesine geçen ilkesel bir çözüm bulma konusunda kötümserlik yaratabilir. Fakat hukuki partikülerizme yönelik bu daveti geri çevirmemiz gerektiği kanısındayım. Zira sosyal organizasyonun diğer herhangi bir genel ilkesi de benzer şekilde kolaylıkla çarpıtılabilir. Eğer kötüye kullanım potansiyeli tek başına sizi bu ilkeyi reddetmeye götürüyorsa -tutarlılık kaygısı taşıdığınızı varsayarsak- şimdiye dek önerilmiş neredeyse tüm ilkeleri de aynı nedenle reddetmeniz gerekir. Açıkçası, bu tür bir *radikal* teorik yükün altına girmenin ne derece rasyonel olduğu tartışmalıdır. Keza vaka bazlı çözümlere yapılan geçici başvurular, kusurlu genel teorilerin bazı alışlageldik kusurlarını gidermede başarı sağlasa da farklı sezgileri organize edebilen kapsayıcı bir teori kadar işe yaramayabilir (Epstein 1995: 371). Zî'nin kötüye kullanılma olasılığı, ona dayanan bir hukuk politikasının *genel çerçevesini* tespit etmeye engel değildir. Bilakis suistimallerin önüne bir nebze de olsa geçilmek isteniyorsa bu, yine ilkenin yeniden gözden geçirilmesiyle başarılabilir.

Bununla birlikte, ister pozitif hukukun içinde doğrudan yer alsın isterse de genel bir meta-hukuk ilkesi olarak yorumlansın, hukuk pratiğinde işgörmesi beklenen bir Zİ versiyonu *hangi eylemlerin zarar içerdiğine ilişkin* kesin bir liste sunmaya çalışmamalıdır. Zira bireysel eylemlerin, onları gerçekleştiren kişiler, bu kişilerin muhatap olduğu kimseler ve doğrudan ya da dolaylı olarak etkiledikleri kişiler için pek çok sonucu vardır. Bu eylemlerin tüm sonuçlarının bütün insanlar için aynı olması beklenemez; bazılarının iyi, bazılarının kötü olması çok daha olasıdır. Her cinayet, tecavüz ya da hırsızlık eylemi birilerine fayda sağlarken toplumun geneline büyük kazanımlar sağladığı yaygın olarak kabul edilen çoğu eylem de birtakım üçüncü kişilere zarar verebilmektedir. Yapılması gereken, her eylemin bir miktar zarar içermeye olasılığına sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, *hangi tür zararların hukuken düzenlenmesi gerektiği* konusunda makul bir seçenek ortaya koymaktır. Bu seçeneğin, yasak ilan edilecek eylemlerin tespiti özelinde temelde *birinci derece zararları referans alan* bir hukuk politikası benimsemek olduğunu iddia ediyorum. Birinci derece zarardan kastettiğim ise *cebir* (İng. *force* ya da *coercion*) ve buna ek az sayıda eylem kategorisi ile sınırlanmış zararlardır. Bunu zarar ve cebir terimlerinin olağan birlikteliğine dayandırıyorum: Eğer cebir, zarardan bağımsız olarak düşünülürse zarar içermeyen ve hatta nadir görülen faydalı cebir vakalarının mevcudiyeti gözden kaçırılır.<sup>7</sup> Uygun bir örnek, kendini uçurumdan aşağı bırakmaya niyetli arkadaşınızın intiharını cebren engellemenizdir ki sırf bu eyleminizden ötürü hukuken sorumlu tutulmanız muhtemelen adil bulunmazdı. Zararı cebirden ayrı ele almaya çalıştığımızda ise serbest piyasa rekabeti gibi cebir içermeyen ve hukuken yasaklanması makul olmayan zarar vakaları karşımıza çıkar. Bu bağlamda Zİ'nin pratikte *cebren* ve *hile* (İng. *fraud*)<sup>8</sup> yoluyla verilmiş zararlara karşı hukuki koruma sağlayacak şekilde

---

<sup>7</sup> Cebir terimi bazen yalnızca haksız güç kullanımlarını kapsayacak şekilde veya daha geniş bir anlamda, fiziksel güç içermeyen cebir biçimlerini de içerecek şekilde kullanılır. Ben bu kavramı haklı olsun ya da olmasın fiziksel güç kullanımı ya da tehdidini kastetmek için kullanıyorum.

<sup>8</sup> Hile terimini hırsızlık, dolandırıcılık (sahtecilik, yolsuzluk gibi benzer aldatıcı mahiyetteki eylemler dahil) ve iftirayı kapsayacak şekilde kullanıyorum. Her ne kadar cebir ve hileye iki ayrı kategori olarak yer vermeyi tercih etsem de hile başlığı altında değerlendirilebilecek eylemlerin bir

sınırlanması tercih edilesi bir yöntemdir.<sup>9</sup> Buna göre birinci derece zararlar dışındaki dolaylı zarar ya da tatminsizliklere yol açan eylemlerin hukuki yasak kapsamına alınmasına ilişkin her talep, talep sahibine ikna edici bir neden ortaya koyma sorumluluğu yükleyecektir. Zira insanların sosyal etkileşimlerinde fiziksel saldırganlık ve hileye başvurmaktan kaçındığı bir dünya tasavvur etmek, bireylerin sırf başkalarının hoşnutsuzluğundan kaçınmak için davranışlarını sürekli değiştirmek zorunda oldukları bir toplumda yaşamaktan daha kolaydır. Hukuki yasağa tabi eylemlerin tespiti özelinde liberal kaygıyı temsil eden ilgili sınırlama, yargıca görece açık ve anlaşılır zararlar ile baş başa kalma avantajı sağlayacaktır. Mevcut koşullardaki artan hukuki öngörülebilirlik, ilkeyi kendi öznel çıkarlarına göre şekillendirmeye istekli kişi ve gruplar için önemli bir zorluk teşkil edecek ve potansiyel suistimal girişimlerini büyük ölçüde engelleyecektir. Dahası bu yapılırken önlenme zorunlulukları neredeyse evrensel olarak kabul gören zararlar üzerinde çalışıldığından Zİ'nin sezgisel çekiciliğinden de feragat edilmemiş olunur. Tersine, yasağa tabi olacak eylemlerin sayısı artırıldıkça itiraz ve ihtilafların tırmanması kaçınılmazdır. Öte yandan ilkenin yasakladığı eylemlerin kapsamını dar tutarak eylem özgürlüğüne öncelik tanımak, kötüye kullanım eleştirisinden bağımsız olarak da tercihimiz olmalıdır. Fakat serbestiyet tanıdığımız eylemlerin zarar içermediği şeklinde nahif bir inançtan değil, *yasaklanması gereken bir eylemi*

---

çeşit dolaylı cebri içerdiği fikri de literatürde kendine yer bulmuştur. Örneğin Rand (1964: 111) cebri ya da güç kullanımını fiziksel olanla sınırlı tutmamıştır : “Sözleşmenin tek taraflı ihlali, dolaylı bir fiziksel güç kullanımını içerir: Özünde, bir kişinin diğerinin maddi değerlerini, mallarını veya hizmetlerini alması, daha sonra bunlar için ödeme yapmayı reddetmesi ve böylece bunları haklı olarak değil, zorla (yalnızca fiziksel zilyetlikle) elinde tutması, yani sahibinin rızası olmadan elinde tutmasıdır... Dolandırıcılık da benzer şekilde dolaylı bir güç kullanımını içerir: maddi değerleri sahibinin rızası olmadan, sahte bahanelerle veya sahte vaatlerle elde etmekten ibarettir.”

<sup>9</sup> Bu perspektifin Millci pozisyon ile uyumuna dikkat edin: “Başkalarının çıkarlarına zarar vermek ya da zarar verme ihtimali, toplumun bireye müdahalesini doğrudan meşru kılmaz... Rekabetin yoğun olduğu bir meslekte ya da birçok kişinin girdiği bir sınavda başarılı olan bir kimse, görünürde başkalarının zararından, boşa giden emeklerinden ve suya düşmüş hayallerinden yararlanmaktadır. Ancak herkesin kabul ettiği gibi, bu türden sonuçlara sebep olabilecek başarılar insanlık için yararlıdır. Diğer bir deyişle, rekabetin var olduğu yerde yarışmacılar kaybettiklerinde kazanan taraf hukuki ve ahlaki bakımdan sorumlu tutulamaz. Tabii hile ya da cebir yoluyla kazanılan bir rekabet başarısı toplum tarafından cezalandırılması gereken bir davranıştır” (Mill 2019: 121-2).

*yasaklayamıyor olmanın, yasaklanmaması gereken bir eylemi yasaklamaktan daha adil olduğu* bilincinden hareketle.

### **Sonuç**

Bu makalede bireylerin özgürlüklerine müdahale etmenin tek haklı gerekçesinin başkalarına zarar gelmesini önlemek olduğunu ifade eden Zİ'ye getirilen üç temel eleştiriyi tartıştım. Öncelikle ilkeyi anlamlı kılabilen bir zarar tarifinin bulunmadığı eleştirisini ele alarak bu eleştirinin, ilkenin ancak problemsiz bir zarar tanımı ile birlikte makul kabul edilebileceği varsayımına dayandığını tespit ettim. Zarar kavramına ilişkin var olan bilgi dağarcığımızı görmezden gelmesi ve zarara hitap eden ilkeler haricindeki diğer birçok ilkeyi de kapsayan genel bir şüpheciliğin önünü açması nedeniyle bu varsayımı reddetmemiz gerektiğini savundum.

İkinci olarak, zarar vermenin yanlışlığının halihazırda yaygın olarak kabul ediliyor olmasından ötürü Zİ'nin bize yeni bir şey söylemediği, zararın türü/miktarı gibi güncel tartışmaların yoğunlaştığı noktalarda suskun kaldığı ve dolayısıyla artık işlevsiz olduğu eleştirisini değerlendirdim. Buna karşın hangi zarar tarifinin benimsendiğinden bağımsız olarak Zİ'nin, zararın varlığı kanıtlanmadıkça bireylerin eylemlerinde serbest bırakılmaları gerektiğini vurgulayan bir özgürlük karinesini temsil etme ve bazı eylemlerin zarar içermese dahi yasaklanabileceğini düşünen hukuki ahlakçılara ilgili yasak taleplerini gerekçelendirme yükümlülüklerini hatırlatma şeklinde iki önemli işleve halen sahip olduğunu iddia ettim. Ek olarak, zarar görmenin basitçe kötü sonuçlarla karşı karşıya kalma olarak değerlendirilebilmesinden ötürü zarar kavramına dayanan bir ilkeye ihtiyacımız olmadığı savının ise salt terminolojik bir endişeyi yansıttığını ve Zİ'nin işlevlerini gölgelemediğini belirttim.

Potansiyel kötüye kullanımlar da bizi ilkeyi rafa kaldırmaya sevk etmemelidir. Zira tüm genel ilkeler çarpıtılma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve spesifik uzlaşmazlıkları çözüme kavuşturmadaki tekil başarılar vaka bazı

yaklaşımın farklı sezgileri etkili bir şekilde düzenleyebilmesini garanti etmez. İlgili tespitten sonra geriye kalan problemin giderilmesi için doğru soruyu sormaktır. Bireysel eylemlerin sonuçlarının çok yönlülüğü bize bu sorunun hangi eylemlerin zarar içerdiği değil, hangi tür zararlara karşı hukuki koruma sağlanması gerektiği olduğunu gösterdi. Kanımca Zİ'nin suiistimallerinin genellikle zarar kavramının geniş yorumlanmasının ürünü olduğu düşünüldüğünde, cebir ve hile eylemlerinin neden olduğu birinci derece zararlara esas alan bir hukuki çerçeve benimsemek akla yatkındır. Kuşkusuz bu tercihin yasaklanması gereken bazı zararlı eylemlere karşı hukuki koruma sağlayamama riskini barındırdığını reddetmiyorum. Fakat aynı anda, bu riski almanın bireysel özgürlükleri korumayı taahhüt eden genel bir ilke ortaya koymak için ödenmesi gereken bir bedel olduğunu vurguluyorum.

Gelinen noktada ele aldığım üç eleştiriden hiçbirinin Zİ'nin reddedilmesini gerektirmediği sonucuna varıyorum. Son olarak ayrı bir çalışma kapsamında üzerinde durulmayı hak eden üç soruyu ortaya atarak bitiriyorum: (1) Saunders (2016: 1015; 1027)'ın önerdiği üzere, kişinin sadece kendisini ilgilendiren/başkalarını ilgilendiren eylemler (İng. *self-regarding/ other-regarding actions*) ayrımının vurgulanmasına gerek duyulmaksızın, Mill'e göre sadık bir çözüm yolu olarak Zİ'nin *rıza dışılık* unsurunu da içerecek şekilde yeniden formüle edilmesi, ilkenin paternalizm ile ilişkilerini daha açık kılmaya yardımcı olabilir mi? (2) Zarardan orantısız miktarda fayda elde edildiği -örneğin bir bankayı soymanız karşılığında Holocaust'un hiç yaşanmayacak olması- ve zararın cebren/hile yoluyla ortaya çıkmakla birlikte önemsiz ölçüde (İng. *trivial*) olduğu<sup>10</sup> durumlar Zİ'ye istisna teşkil edebilir mi? Yanıt evet ise, belirtilen konularda zarara izin verilebilirlik ne tür bir eşiğe tabi olmalıdır? (3) Zararı hukukun limitlerinin tespiti meselesinden dışlamanın olanağı varsa bile bu, özellikle hukuki sonuçların tahmin edilebilirliği ve hukuki tazminat taleplerinde kriter arayışı özelinde zarar

---

<sup>10</sup> Bu ifade *de minimis ilkesi* olarak bilinen ve birçok ülkenin hukuk uygulamalarında gözlemlenen şu kuralı akla getirir: "Hukuk önemsiz konularla ilgilenmez." (Lat. "de minimis non curat praetor." veya "de minimis non curat lex.")

bileşenin yerini alabilecek alternatif bir kavramsal çerçevenin araştırılmasını gerektirecektir. Bu bağlamda hak kavramı ve hak temelli sosyal teorilerin Zİ ile olası ilişkisi nedir/ne olmalıdır? Salt hak temelli bir teoriyi Zİ'ye -ya da tam tersi- tercih edebilir miyiz? Yoksa hak ve zarar kavramlarını harmanlayan hibrit bir teoriye mi yönelmeliyiz?



## On The Harm Principle: Discussing Three Main Criticisms

### *Summary*

**Utku ATAŞ**

Doctoral Student

Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Division of Systematic Philosophy and Logic,  
Ankara, TR

ORCID: 0000-0001-7020-4533

utkuuatas@gmail.com

### **Introduction**

The argument surrounding the delicate balance between personal autonomy and the general welfare of society is largely shaped around the harm principle (HP). Often associated with J.S. Mill, this principle asserts that the only justifiable reason to intervene in an individual's freedom, autonomy, or actions is to prevent harm to others. Actions that do not cause harm to others are considered expressions of personal freedom and carry no legal liability. HP, emphasizing personal choice, free-expression, and self-determination, is a popular and effective theme in the toolkit of liberalism.

Joel Feinberg (1985) extends HP into an offense principle, broadening its scope to include not only tangible consequences but also the emotional and moral aspects of individuals. This extension represents a deviation from the classic liberal legal paradigm, introducing exceptions that go beyond Mill's original concept of harm. With the shift in perspective, this approach has been viewed as one where conceptual uncertainties come to the forefront in the contemporary era. And many, like Smith (2004: 59), think that we should 'retire' HP. In this article, I will discuss criticisms directed at HP, outlining them in broad strokes. While largely related to the various uses of the term "harm", for the sake of clarity, I will address three fundamental critiques: (1) There is no reasonable definition of harm that would justify HP. (2) Since the wrongfulness of causing harm is already widely accepted, HP lacks conceptual novelty and is therefore dysfunctional. (3) HP is susceptible to abuse due to the inability to objectively define harm.

### **Criticism of the Lack of a Proper Harm Theory**

The initial criticism argues that no definition of harm, when integrated with HP, can make the principle reasonable sound (Holtug, 2002; Petersen, 2014; Jonas, 2016). Regardless of the harm definition considered, even the best candidate, when combined with HP, fails to eliminate counterintuitive exceptions. The criticism suggests that regardless of the harm definition, HP will either prohibit actions it should not or fail to prohibit actions it should. According to critics, each of the definitions of harm as

*causing the interests or welfare of the person to decline, making the person worse than the average welfare level of humanity, preventing the progress of interest/welfare* can be considered problematic when considered together with the principle. But we cannot immediately conclude from this that HP is wrong. Proving the invalidity of HP requires more than showcasing problems within harm definitions; it demands demonstrating that the flaw lies within HP itself, independent of harm definitions. The critique does not provide a compelling argument that HP is wrong; it only shows that certain harm definitions have counterexamples when considered with HP. This does not provide a strong reason to think the problem lies with HP; it merely indicates potential issues with the chosen harm definitions. While an argument cannot be established that the problem originates from HP itself, one might still advocate caution towards HP by asserting that there is no seamless version of (HP + a harm theory) combination. However, this claim relies on a highly contentious hypothesis:

$\varphi$ : HP is reasonable only with a full-blown and problem-free harm theory (Folland, 2022:12).

For supporters of HP, there are two persuasive reasons to reject  $\varphi$ : Firstly,  $\varphi$  reflects a perspective that sidelines our current understanding of harm, which is widely accepted among philosophers. HP is not the sole normative principle relying on the concept of harm. As noted by Folland (2022: 11), various versions of doctrines like double effect, doing vs. allowing harm, and others rely on the concept of harm. Shafer-Landau (2021:6) for instance, uses the wrongness of causing harm as a foundational assumption in his ethics. According to him, in ethics, the starting point is to refrain from causing harm. While there are instances where causing harm might be morally acceptable, a compelling justification is required; otherwise, engaging in harmful behavior is considered unjustified. Think of examples like this, it is safe to assume that we have a common and general set of judgments about the concept of harm. Secondly, if the assertion is that a flawless and full-blown harm theory is required for HP to be acceptable, then proponents of an alternative principle, say, based on rights, would face a similar demand for their theory. This risks creating a broader and persistent skepticism, especially when considering concepts with multiple interpretations.

### **Is HP dysfunctional?**

Another criticism is that HP is dysfunctional. Accordingly, while the principle dictates that people should not harm others, it does not offer a new and original perspective. In other words, since it is already widely accepted and emphasized in various ethical frameworks that harming is inherently wrong, HP is in fact a conceptual repetition and does not offer any special contribution within legal/ethical frameworks. In other words, what HP does is no more than simply stating the obvious. The issue today is no longer the existence/non-existence of harm, but the type/amount of harm, and the possibility of a hierarchy theory that would enable the comparison of harms; HP is completely silent on these issues.

I find the criticism unconvincing for two main reasons. Firstly, HP serves a practical purpose by providing an entry point to complex discussions on harm. It serves as a foundational idea, establishing the notion that harm should be legally prohibited, paving the way for detailed examinations of specific harm-related issues. While HP may not always offer ready-made solutions to intricate questions of harm, it functions

as a presumptive starting point essential for legal systems globally. A parallel can be drawn with the presumption of innocence in law, where the accused is considered innocent until proven guilty. This presumption doesn't provide specific details about innocence but serves as a fundamental principle guiding the legal process. Similarly, even if HP doesn't precisely define harm, it acts as a legal doctrine safeguarding individual freedom unless harm is proven, akin to the presumption of innocence. Thus, setting aside HP even where the limits of harm are unclear is compelling as it continues to be interpreted as a presumption in favor of individual liberty until harm is proven. And HP has the secondary task of representing a principled position vis-à-vis legal moralist. Legal moralism is based on the idea that individual freedoms can be legitimately restricted when they conflict with collective moral values, implying that the state is permitted to use its coercive power to protect shared moral judgments. Emphasizing that the only acceptable justification for interfering with an individual's actions at this point is to prevent harm to others reminds those who think that the prohibition of non-harmful actions can be justified that the onus is on them to justify the prohibition of those actions.

Furthermore, Hanser (2013: 2299) argued that inflicting harm simply means committing acts that are 'bad' for the person harmed, and so the 'harm' component of HP is redundant. The interchangeability of 'harm' and 'bad' is a matter of debate, but this linguistic dispute does not diminish the strength of HP. Advocates for various definitions of harm may argue that an action can cause harm without being bad or be bad without causing harm (Zhou 2022: 540). This lack of clarity underscores the continued relevance of HP. Even if one adopts Hanser's perspective of equating harm with being bad, it becomes more of a terminological issue rather than a substantial challenge to the principle's core concept.

### **Criticism of Abuse**

Concerns about the abuse of HP are substantial, stemming from its direct connection to social practices, which adds a tangible dimension to the criticism. The abstract nature of the concepts defining HP introduces a potential for abuse, especially in determining the reasonable boundaries that the principle is expected to establish for prohibited acts. The flexibility of HP can be exploited, leading to negative consequences in various legal contexts. In criminal law, for instance, individuals seeking legal coercion might be tempted to extend the principle to justify criminalizing behavior that, while disapproved by society, poses no tangible harm to third parties. Additionally, the interpretation of terms like "prevent" in the context of preventing harm may be stretched to justify preventive measures against potential harm that is either remote or insignificant. However, the primary source of abuse often lies in the broad interpretation of the concept of harm. Political and cultural pressure groups frequently attempt to classify actions that should not be considered harm as such, influencing public opinion and expanding the scope of harm to include subjective judgments (Peršak 2007: 78). Concepts like the state, the nation, and societal values, being inherently vague, can be manipulated to widen the boundaries of harm. Moreover, it is no secret that in the world of conflicting individual preferences in which we live, there is a widespread desire, especially among those in positions of authority, to influence the lives of others in order to increase their own happiness.

This potential for abuse of HP may lead to pessimism about the possibility of principled solutions that go beyond a case-by-case approach to eliminate conceptual open-endedness about which acts should be legally prohibited. But I think we should decline this invitation to legal particularism. Because, any other general principle of social organization can be similarly easily distorted. If the potential for abuse alone leads you to reject HP, then you should reject many of the principles that have been proposed so far for the same reason; it is questionable how rational it is to take on such a radical theoretical burden. Singular successes in resolving specific disputes do not guarantee that the case-based approach can effectively accommodate different intuitions. In other words, if HP's abuses are to be prevented to some extent, this could again be achieved by reconsidering the principle. What needs to be done in order to eliminate this concern is not to try to determine the actions that involve harm, but to *put forward a reasonable option regarding which types of harms should be regulated by law*, recognizing that every action has the possibility of causing some harm.

I argue that this option is to limit HP *in practice* to provide legal protection against harms caused by *force* and *fraud*. Force or coercion is the use or threat of *physical* force- whether justified or not- I use fraud to include theft, swindle (including acts of a similar deceptive nature such as forgery, corruption) and slander. I base this on the usual association of the terms harm and coercion: If coercion is considered independent of harm, the existence of harmless and even rare beneficial coercion is ignored. A suitable example would be if you forcibly prevented the suicide of your friend who was intending to throw himself off a cliff, for which it would probably not be fair to be held legally responsible for that action alone. When we try to consider harm separately from coercion, we encounter cases of harm that do not involve coercion and should not be prohibited by law, such as free market competition.

This limitation aligns with liberal concerns, providing increased legal predictability and deterring potential abuse. While acknowledging that actions allowed under this framework may still cause harm, the argument suggests prioritizing freedom of action. The rationale is that being unable to prohibit an action that should be prohibited is more just than prohibiting an action that should not be prohibited. This approach balances the prevention of harm with preserving individual freedoms, creating a fair and pragmatic *legal* foundation.

### **Conclusion**

None of the three criticisms I have discussed require the rejection of HP.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Archard, D. (1990) Freedom Not to be Free: The Case of the Slavery Contract in J. S. Mill's On Liberty. *Philosophical Quarterly* 40: 453-465.
- Boonin, D. (2014). *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. New York: Oxford University Press.
- Bradley, B. (2012). Doing Away with Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*. 85(2), 390-412.
- Brown, D. G. (2010). Mill on the Harm in Not Voting, *Utilitas*, 22: 126-33.
- Cane, P. (2006). Taking Law Seriously: Starting Points of the Hart/Devlin Debate. *The Journal of Ethics*, 10(1/2), 21-51.
- Devlin, P. (1965). *The Enforcement of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Duff, R. A. (2016). Legal Moralism and Public Wrongs. *Legal, Moral, and Metaphysical Truths: The Philosophy of Michael S. Moore* (ed. Ferzan K. & Morse S., pp. 95-110). Oxford: Oxford University Press.
- Dülger, M. (2020). John Stuart Mill ve Hukuk Kuramına Etkileri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 10 (4), 1471-1493.
- Epstein, R. A. (1995). The Harm Principle- And How It Grew. *The University of Toronto Law Journal*, 45(4), 369-417.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1985). *Offense to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press.
- Folland, A. (2022). The Harm Principle and the Nature of Harm. *Utilitas*, 34(2), 139-153.
- George, R. P. (1993). *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford, England: Clarendon Press.
- George, R. P. (2001). *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Hanser, M. (2008). The Metaphysics of Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*, 77: 421-50.
- Hanser, M. (2013). Harm. *International Encyclopedia of Ethics* (ed. H. LaFollette, pp. 2299-2307). Oxford: Blackwell Publishing
- Harcourt, B. E. (1999). The Collapse of the Harm Principle. *The Journal of Criminal Law and Criminology* (1973-), 90(1), 109-194.

Harman, E. (2009). Harming as Causing Harm. *Harming Future Persons* (ed. M. A. Roberts ve D. T. Wasserman, pp. 137-154). Dordrecht: Springer.

Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, H. L. A. (1965). *The Morality of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, H. L. A. (2011). *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak* (çev. E. Öz). Ankara: Dost Kitabevi.

Holtug, N. (2002). The Harm Principle. *Ethical Theory and Moral Practice* 5: 357-89.

Jonas, M. (2016). Assessing Baselines for Identifying Harm: Tricky Cases and Childhood. *Res Publica*. 22: 387-404.

Mill, J.S. (2019). *Özgürlük Üzerine* (çev. B. Tartıcı). İstanbul: Kutu Yayınları.

Moore, M. S. (1997). *Placing Blame: A General Theory of the Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press.

Murphy, J.G. (2007). Legal moralism and retribution revisited. *Criminal Law and Philosophy* 1, 5-20.

New, B. (1999) Paternalism and Public Policy. *Economics and Philosophy* 15: 63-83.

Peršak, N. (2007). *Criminalising Harmful Conduct: The Harm Principle, its Limits and Continental Counterparts*. New York: Springer.

Petersen, T. S. (2014). Being Worse Off: But in Comparison with What? On the Baseline Problem of Harm and the Harm Principle. *Res Publica*. 20: 199-214.

Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: Penguin.

Saunders, B. (2016). Reformulating Mill's Harm Principle. *Mind*, 125(500), 1005-1032.

Shafer-Landau, R. (2021). *The Fundamentals of Ethics*. New York: Oxford University Press.

Shiffrin, S. S. (1999). Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm. *Legal Theory*, 5: 117-48.

Smith, S. D. (2004). The Hollowness of the Harm Principle. *University of San Diego Public Law and Legal Theory Research Paper Series*. 17.

Stephen, J. F. (1991). *Liberty, Equality, Fraternity: And Three Brief Essays*. Chicago: The University of Chicago Press.

Szerletics, A. (2015). *Paternalism: Moral Theory and Legal Practice*. Frankfurt: Peter Lang.

Tadros, V. (2016). *Wrongs and Crimes*. New York: Oxford University Press.

Uzun, E. (2015). Ahlaksızlığın Cezalandırılması: Hart-Devlin Tartışması. *H. L. A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı*. (Ed. S. Gürler, ss. 65-99). İstanbul: Tekin Yayınevi.

Westmoreland, R. (2020). The Liberty of the Liberty Principle. *Res Publica* 26 (3): 337-355.

Zhou, Y. K. (2022). What It Means To Suffer Harm. *Jurisprudence*. 13:4, 516-544.



Makale Geliş | Received: 26.12.2023  
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1410307

## Aslı ÜNER KAYA

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR  
Gümüşhane University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR  
ORCID:0000-0002-0756-0970  
asliuner@hotmail.com

## Epifenomenalizme Karşı Epistemik Argüman

**Öz:** Bilinçli özneler olarak bizler davranışlarımızı kontrol edebildiğimize inanırız. Fakat epifenomenalizme göre istek, inanç, korku vb. gibi zihinsel durumlar davranışlarımıza bir etkiye bulunmaz. Davranışlarımızın nedeni beyinde gerçekleşen nöral süreçlerdir ve zihinsel durumlar fiziksel durumların gölgeleri gibidir. Zihin felsefecileri, ahlaki ve epistemik olarak sorumluluk sahibi failer olduğumuz inancını korumak adına genellikle zihnin nedensel olarak etkili olduğu fikrini yani zihinsel nedenselliği kabul etmeye eğilimlidir ve bu sebeple de zihinsel nedenselliği destekleyen argümanlara başvururlar. Bu argümanlar sağduyu argümanı, ahlaki sorumluluk argümanı ve epistemik argümandır. Bunların içinde epifenomenalizme karşı literatürde en sık kullanılan argüman ahlaki sorumluluk argümanıdır. Bu makalede amacım epistemik argümanın epifenomenalizmin iç tutarsızlığını, diğer argümanlara kıyasla, daha açık bir şekilde ortaya çıkardığını göstermektir. Şöyle ki çıkarımsal bilgi epifenomenalistlerin kendi görüşlerini desteklemek için başvurdukları bir bilgi türüdür. Epistemik argümana göre, çıkarımsal bilgi için zihinsel nedensellik gereklidir. Zihinsel nedenselliği reddederek epifenomenalizmi kabul ettiğimizde, çıkarımsal bilgiden bahsedemeyiz ve epifenomenalizmin doğruluğuna inanmak için hiçbir gerekçemiz kalmaz. Sonuç olarak, çıkarımsal bilgi olmadan epifenomenalistler 'zihnin nedensel olarak etkisiz olduğu' inancının doğruluğunu bilememek gibi bir pozisyonda kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

**Anahtar Kelimeler:** Epifenomenalizm, Zihinsel Nedensellik, Dışlama Argümanı, Çıkarımsal Bilgi, Epistemik Şans.



## The Epistemic Argument Against Epiphenomenalism

**Abstract:** As conscious agents, we believe that we can control our behavior. But according to the epiphenomenalism, our mental states such as desires, beliefs, fears, etc. have no causal effect on our behavior. Our behavior is caused by neural processes in the brain, and mental states are like shadows of physical states. Philosophers of mind generally tend to accept mental causation, the idea that the mind is causally effective, in order to save the belief that we are morally and epistemically responsible agents. For this reason they appeal to arguments in support of mental causation. These arguments are the common sense argument, the moral responsibility argument and the epistemic argument. Among these, the most frequently used argument against epiphenomenalism is the moral responsibility argument. My aim in this paper is to show that the epistemic argument more clearly reveals the internal inconsistency of epiphenomenalism than any other argument. That is to say, inferential knowledge is a type of knowledge that epiphenomenalists use to support their views. According to the epistemic argument, mental causation is necessary to save inferential knowledge. When we accept epiphenomenalism, we cannot speak of inferential knowledge and have no reason to believe in the truth of epiphenomenalism. Consequently, without inferential knowledge, epiphenomenalists are in danger of being in the position of not knowing the truth of the belief that 'the mind is causally inert'.

**Key words:** Epiphenomenalism, Mental Causation, Exclusion Argument, Inferential Knowledge, Epistemic Luck.

### Giriş

Epifenomenalizm en temelde 'zihnin ya da bilincin fiziksel dünya üzerinde nedensel etkisinin olup olmadığı' sorusuna cevaben ortaya çıkan bir pozisyonudur. Epifenomenalizme göre zihinsel durumlara beyindeki fiziksel süreçler neden olur fakat zihinsel durumlar fiziksel durumları nedensel olarak etkileyemez. Buna göre zihin bir sonuçtur, neden değildir. Heil'in verdiği örnekle "zihinsel fenomenler bilgisayardan çıkan ısıya, bilardo masasında yuvarlanan bilardo topunun gölgesine, yeni bir çift ayakkabının çıkardığı gıcırta sesine benzer. Isı, gölge ve gıcırta kendilerini üreten sistemlerin işleyişinde hiçbir nedensel rol oynamaz." (Heil 2020:83). Benzer şekilde zihinsel fenomenler de onları meydana getiren beyin süreçlerinin işleyişinde herhangi bir değişiklik meydana getiremez. Eş deyişle, zihinsel fenomenler beyin süreçlerinin etkisiz yan-ürünleridir yani *epi-fenomenler*dir.

Epifenomenalizmin en önemli sonuçlarından biri eylemlerimizin kendi deneyimlerimizden ya da zihinsel durumlarımızdan kaynaklanmadığına duyulan inançtır. Örneğin bize göre sinemaya gitmemizin nedeni vizyondaki filmi görme isteğimizdir. Mutfağa gidip bir bardak su almamızın ve onu içmemizin nedeni ise

yaşadığımız susuzluk hissidir. Fakat epifenomenalizm bu tür durumlarda nedensel rolün tamamının sinir sistemimiz tarafından gerçekleştirildiğini iddia eder. Bilinçli özneler olarak biz, davranışlarımız üzerinde nedensel olarak etkisiz olsak da tamamen fiziksel süreçler tarafından belirleniriz. Gerçeklikle, kendimizle ve diğer insanlarla olan ilişkimiz beyindeki fiziksel süreçlerden kaynaklanır. Bu sonuç aynı zamanda dünyanın devam eden akışına müdahale edebilme gücüne yani özgür iradeye sahip varlıklar olduğumuz fikrinin de yadsınması anlamına gelir. Özgür irade genellikle kişilerin eylemlerini özgürce kontrol etmelerine olanak sağlayan bir tür kapasite olarak tanımlanır. Blackmore'un ifadesiyle "... özgürlük sorumluluğu imler. Kendimizi sorumlu addederiz ve diğerlerini de yaptıkları eylemleri özgürce seçtikleri varsayımıyla kendi eylemlerinden sorumlu tutarız. Eğer özgür irade yoksa insanın ahlaki sorumluluğu hukukla birlikte tehdit altında görünebilir." (Blackmore 2019:100). Epifenomenalizmin yarattığı en büyük güçlük özgür iradeyi<sup>1</sup> imkânsız hale getirmesidir. Pek çok felsefeciye göre kabul etmesi bu denli zor sonuçları içinde barındıran epifenomenalizm doğru olamaz (Horgan 1987; Fodor 1989; James 1891). Bu sebeple zihin felsefecileri genellikle 'zihnin nedensel olarak etkili olduğu' fikrini yani zihinsel nedenselliği kabul etme eğilimindedir. Bunun için de literatürde epifenomenalizme karşı kullanılan ve zihinsel nedenselliği destekleyen argümanlara başvururlar. Söz konusu argümanlar sağduyu argümanı, ahlak argümanı ve epistemik argümandır. Bu makalede amacım epistemik argümanın epifenomenalistler için diğerlerine nazaran daha ciddi sorunlar barındırdığını göstermektir.

Makalede ilk olarak zihinsel nedenselliğin ne olduğuyla ilgili bilgi vereceğim. Ardından, J. Kim'in indirgemeci olmayan fizikalist pozisyonun savunulamayacağını göstermek için tasarladığı dışlama argümanını ele alacağım.

---

<sup>1</sup> Köklerini ilkçağ felsefesine kadar geri götürebileceğimiz özgür irade meselesi en çok tartışılan felsefi problemlerin başında gelir. David Hume'a göre özgür iradenin doğası sorunu metafiziğin en tartışmalı sorunudur. Bu sebeple bu makalede özgür irade meselesinin detaylarına girilmeyecektir. Bu konu farklı bir yazını konusu olmayı hakedecek kadar geniş bir literatüre sahiptir. Epifenomenalizm ile bağlantısını göstermek metnin ulaşmak istediği hedef açısından yeterlidir.

Kim, dışlama argümanı ile indirgemeci olmayan fizikalistlerin zihinsel nedensellik meselesinde ya indirgemeyi ya da epifenomenalizmi seçmek zorunda olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak, epifenomenalizmi detaylı bir şekilde açıklayarak bu görüşün sonuçlarını değerlendireceğim. Ayrıca, literatürde epifenomenalizme karşı kullanılan argümanları tanıtacağım. Son olarak ise, epistemik argümanın epifenomenalizmin iç tutarsızlığını diğer argümanlara kıyasla daha açık bir şekilde ortaya koyduğunu göstermeye çalışacağım.

### **Zihinsel Nedensellik ve Dışlama Argümanı**

İnançlarımız, arzularımız, meraklarımız, vb. zihinsel durumlarımızın davranışlarımızı nedensel olarak etkilediği fikrini günlük hayatımızda neredeyse sorgulamadan kabul ederiz. Açlık hissimiz yemek yememize neden olur, sinemaya gitmeye karar verdiğimizde ise sinemaya gideriz. Zihinsel durumlar ile fiziksel durumlar arasında gerçekleştiğini düşündüğümüz nedensel ilişkiye zihinsel nedensellik adı verilir. Zihinsel nedensellik, eylemlerimizin sorumluluğunu üstlenmemizin garantörü olarak görülür. Russo'nun ifadesiyle "zihinsel nedensellik, özgür, rasyonel, ahlaki olarak sorumlu failer ve epistemik olarak değerlendirilebilir idrak sahipleri olarak kendimizi anlamamız açısından çok önemlidir." (Russo 2011: 315). Zihinsel nedenselliğe dair varsayımlara yalnızca günlük hayatta değil, felsefe, psikoloji ve ekonomi gibi birçok farklı disiplinde de rastlamak mümkündür. Örneğin "psikologlar zihinsel imgelerin çevremizde akıllıca gezinmemize olanak sağladığını söyler. Ekonomistler finans piyasasındaki dalgalanmaları tüccarların gelecek ayki petrol fiyatına dair inançlarından yola çıkarak açıklar." (D. Robb & J. Hell 2019) Zihin felsefecileri ise konuya daha eleştirel yaklaşarak zihinsel nedenselliğin mümkün olup olmadığını sorgular. Şöyle ki herkesin üzerinde uzlaştığı ortak bir tanımlama yapılamasa da bilinçli olmak öznel ve niteliksel deneyimlere sahip olmak anlamına gelir. Töz dualizmi, nitelik dualizmi ve indirgemeci olmayan fizikalizm gibi bilinç teorileri bilincin öznel ve indirgenemez karakterini koruyarak fiziksel dünyadaki nedensel rolünü

açıklamakta zorlanır. Zorluğun sebebi 'fiziksel dünyanın nedensel kapalılığı ilkesi' dir. Bu ilkeye göre:

Herhangi bir fiziksel etkinin, yani bir nedene sahip olan fiziksel bir durumun, nedensel geçmişinin izini sürdüğünüzde fiziksel olmayan hiçbir şeye başvurmanıza gerek kalmayacaktır. Fiziksel evren, sahip olduğu unsurların nedensel açıklamalarını sunmak için tüm kaynakları kendi içinde barındırır ve bu anlamda 'tam'dır. (D. Robb & J. Heil 2019)

Buna göre, her fiziksel olay fiziksel bir nedene sahiptir ve o olayı açıklamak için fiziksel olmayan bir nedene ihtiyaç yoktur. Fiziksel dünya bu anlamda (fiziksel olmayan nedenlere) kapalıdır. İndirgemeci olmayan bilinç teorileri bu ilkeyi ihlal etmeden indirgenemez zihinsel nedenleri içeren açıklamalarda bulunamaz ve bunun bir sonucu olarak zihinsel nedenselliği açıklamakta da güçlük çeker.

İndirgemeci olmayan fizikalist teorilerin karşılaştığı güçlük açık bir şekilde Jaegwon Kim tarafından ileri sürülen 'dışlama argümanı'nda (*exclusion argument*) ortaya çıkar. Dışlama argümanının temelinde fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu inancı ve fiziksel olaylara indirgenemeyen zihinsel olayların nedensel olarak etkisiz kalacağı endişesi yatmaktadır (Kim 2005: 33-44). Çağdaş zihin felsefesinde töz düalizmi ve nitelik düalizmi bilimsel dünya görüşüyle uyumlu olmadığı gerekçesiyle genellikle başvurulmuş zihin teorilerinden değildir. Bilincin öznel ve niteliksel doğasını koruyarak ona fiziksel dünya içinde bir yer açmaya çalışan indirgemeci olmayan fizikalist teoriler 1970'lerden bu yana zihin felsefesinde en çok savunulan teorilerdir. Kim'in amacı dışlama argümanına dayanarak indirgemeci olmayan fizikalist teorilerin de tıpkı diğer düalist teoriler gibi savunulamayacağını göstermektir. Kim indirgemeci olmayan fizikalistler tarafından benimsenen, tek başına makul fakat bir arada tutarsız dört ilkeyi şöyle sıralar:

- (1) Zihinsel nedensellik ilkesi: Zihinsel durumlar nedensel olarak etkilidir.
- (2) İndirgenemezlik ilkesi: Zihinsel neden fiziksel nedene indirgenemez, ondan farklıdır.
- (3) Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalılığı ilkesi: Fiziksel olayların yeterli fiziksel nedenleri vardır.

(4) Dışlama ilkesi: Üst-belirlenim (*overdetermination*) durumu olmadığı sürece, hiçbir olay birden fazla yeterli nedene sahip olamaz. (Birden fazla yeterli neden olduğunda, biri diğerini bir şekilde dışlar veya engeller.) (Kim 2005: 13-22).

Kim'e göre bu dört ilke aynı anda savunulamaz ve indirgemeci olmayan fizikalistler bu dört ilkenin birinden vazgeçmelidir. Şöyle ki eğer her olayın yeterli fiziksel nedeni varsa (3), zihinsel neden fiziksel nedene indirgenemezse (2), dışlama ilkesine (4) göre zihinsel neden davranışın açıklanmasında herhangi bir rol oynamaz. Mevcut resme baktığımızda indirgemeci olmayan fizikalistlerin iki seçeneği vardır: Birinci seçenek zihinsel nedensellik ilkesinden (1) vazgeçerek zihinsel durumların nedensel anlamda etkisiz olduğunu kabul etmek. İkinci seçenek ise indirgenemezlik ilkesinden (2) vazgeçerek zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenebileceğini kabul etmek. Kim'e göre dualizmin ve indirgemeci olmayan fizikalizmin çeşitli versiyonları epifenomenalizm ile sonuçlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu yüzden zihinsel nedenselliği destekleyecek tek alternatif indirgemeyi kabul etmektir. Kim bu pozisyonu koşullu indirgemecilik olarak adlandırır ve şunları söyler:

Eğer yaptığımız değerlendirmeler genel olarak doğruysa, ortaya koyduğumuz şey koşullu bir tezdur "zihinsel durumlar fiziksel alanda nedensel etkiye sahip olamaz, yani gerçekte herhangi bir nedensel etkisi olmazsa, fiziksel olarak indirgenemez olmalıdır." Ben kendi başına indirgemeciliği savunmuyorum, daha ziyade zihinsel nedenselliğin indirgemeyi gerektirdiğini ve zihinsel nedenselliğe inanan herkesin zihin-beden indirgemelerini desteklemeye hazır olması gerektiğini savunuyorum. (Kim 2005: 161).

Fakat Kim'in en makul yol olarak gösterdiği koşullu indirgeme aslında indirgemeci olmayan fizikalistler için alternatif bile değildir. İndirgemeci olmayan fizikalistler Hillary Putnam (1967) ve Jerry Fodor (1974) tarafından savunulan çoklu gerçekleşme (*multiple realizability*) argümanını benimserler. Bu argümana göre, zihinsel özellikler birbirinden farklı fiziksel özellikler tarafından gerçekleştirilebilir. Diğer bir ifadeyle, fiziksel olarak farklı malzemeden meydana gelen sistemler (örneğin insanlar, bilgisayarlar ya da bir Marslı) aynı zihinsel özelliğe sahip olabilir. Buna bağlı olarak, zihinsel özellikler fiziksel özelliklere indirgenemediği gibi onlarla özdeş de değildir. Çoklu gerçekleşme argümanı

indirgemeci olmayan fizikalistlerin indirgeme karşıtı tutumlarını destekleyen bir argümandır ve indirgeme bu teoriler için makul bir alternatif değildir. O halde soru şu olacaktır: İndirgemeci olmayan fizikalistler için tek seçenek zihinsel nedensellikten vazgeçerek epifenomenalizmi benimsemek midir?

### **Epifenomenalizm**

Epifenomenalizm, zihinsel durumların var olduğunu ancak nedensel olarak etkisiz olduğunu savunan görüştür: “Bu görüşe göre bilinç vardır ancak bir dalganın üzerindeki köpük veya güneş ışığının su yüzeyindeki yansıması gibidir. Vardır ama çok da önemli değildir.” (Searle 2021: 38). Diğer bir ifadeyle, zihinsel durumlar ne beyindeki fiziksel durumlar üzerinde ne de diğer zihinsel durumlar üzerinde bir değişime yol açabilirler. Tüm değişimlerin nedeni fiziksel durumlardır ve zihinsel durumlar fiziksel durumların adeta gölgeleri gibidir. Epifenomenalizmin savunucularından olan T. Huxley zihinsel durumları, bir lokomotifin, onun çalışmasına hiçbir etkide bulunmayan buhar düdüğüne benzetir (Huxley 1898: 31-38). Buhar düdüğünün sesi gerçek bir olgudur ancak lokomotifin işleyişine herhangi bir etkisi yoktur. Bunun gibi bilinç de ortaya çıkmasını sağlayan nöral süreçler üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Revonsuo’nun ifadesiyle “zihinsel olaylar nedensel açıdan çıkmaz sokaktır. Bunlar, fiziksel beyin etkinliğinin çevresinde veya belki de ‘üzerinde’ gezinen ve onunla biçimlenen, fakat kesinlikle herhangi bir işe yaramayıp hiçbir şey üzerinde etkisi bulunmayan, maddi olmayan gölgeler gibi görülürler.” (Revonsuo 2016: 46-47). Örneğin, retina çarpan ışıklar kırmızı bir gül görme deneyimine neden olur ve beyinde gerçekleşen diğer fiziksel olaylar da o gülü koklama isteğimin oluşmasına neden olur. Gülü koklamamın nedeni, onu koklama isteğim değildir, çünkü istek, arzu, korku vb. gibi zihinsel durumların davranışın üzerinde nedensel etkisi yoktur. Koklama davranışımın nedeni beyinde gerçekleşen fiziksel süreçlerdir. Davranışlar, sinirsel uyarıları alan kasların kasılması sonucunda oluşur; sinirsel uyarılar da diğer nöronlardan veya

duyu organlarından gelen girdilerle üretilir (Robinson 2023). Zihinsel olaylar nedensel rolleri bulunmadığı için bu sürece dahil değildir.

Brain P. McLaughlin "*Type Epiphenomenalism, Type Dualism, and the Causal Priority of the Physical*" (1989) isimli makalesinde epifenomenalizmi tür (*type*) ve tikel (*token*) epifenomenalizm olmak üzere iki gruba ayırır: Tür epifenomenalizmine göre zihinsel olaylar, ancak altında sınıflandırıldıkları (dahil oldukları) fiziksel türler sayesinde herhangi bir olayın nedeni sayılabilir. Bu noktada yalnızca fiziksel türler nedensel olarak etkiliyken zihinsel türlerin nedensel bir rolü yoktur. Tikel epifenomenalizme göre ise fiziksel olaylar zihinsel olaylara neden olsa da zihinsel olaylar nedensel olarak etkisizdir (McLaughlin 1989: 109-110). Her iki tür, farklı şekillerde de olsa, zihinsel olanın nedensel düzeninin bir parçası olduğu fikrini reddeder.

Epifenomenalizmin her türü zihinsel hayatımızın fiziksel dünyada hiçbir nedensel role ya da etkiye sahip olmadığını iddia ettiği için birçok filozof tarafından savunması zor bir pozisyon olarak değerlendirilir. Örneğin Terence Horgan zihinsel durumların nedensel olarak etkisiz olduğu görüşünü "sağduyuya karşı yapılan acımasız bir saldırı" olarak değerlendirir (Horgan 1987: 504). Jerry Fodor'a göre "eğer benim isteğim, birşeye ulaşmamdaki nedensel olarak sorumlu değilse ... o zaman herhangi bir şey hakkında inandığım her şey yanlıştır ve bu dünyanın sonudur." (Fodor 1989: 77). William James'e göre de zihinsel durumları bir gölge gibi düşünmek ve onların sahip olduğu nedensel rolün bir gölgenin sahibine tepki vermesinden daha fazla olamayacağına inanmak son derece saçmadır (James 1891:129). Benjamin Kozuch ise epifenomenalizmin baskı altında benimsenen bir görüş olduğuna inanır (Kuzoch 2020: 1). Ona göre, fenomenal özelliklerin fiziksel olmadığı yönündeki indirgeme karşıtı tezi savunan aynı zamanda da fiziksel olayların fiziksel nedenlere sahip olduğu yönündeki naturalist görüşten de vazgeçmeyen (Jackson 1982; Chalmers 1996) filozoflar için epifenomenalizm zorunlu istikamet gibi görülür. Özetle, sağduyu deneyimlerimizle

hiçbir şekilde uyuşmayan epifenomenalizm insanları epistemik ve ahlaki sorumluluğu olmayan pasif birer gözlemciye dönüştürdüğü için genellikle uzak durulmaya çalışılan bir görüş olmuştur.

Epifenomenalizm, dualizmle uyumlu bir pozisyonudur ve bu uyum epifenomenalizme nadiren başvurulmasının sebepleri arasında gösterilebilir. Şöyle ki epifenomenalizmi savunanlar nedensel etkileri olmasa da zihinsel bir alanın var olduğuna inanırlar. Nedensel olarak etkisiz olan zihinsel durumları fiziksel olmayan tözler ya da fiziksel olmayan özellikler olarak düşünmenin önünde herhangi bir engel yoktur. Bu anlamda epifenomenalizm sırasıyla töz düalizmi ve nitelik düalizmiyle uyumludur. Belirtmek gerekir ki çağdaş zihin felsefesinde savunulan epifenomenalist görüşler töz dualizminden çok nitelik dualizmine yakındır. Bu anlamda bazı epifenomenalistlere göre zihinsel durumlar fiziksel süreçlerin sonunda beliriveren (*emergent*), ancak fiziksel olmayan ve nedensel hiçbir etkisi bulunmayan özelliklerdir (Revonsuo 2017: 51). Daha önce bahsedildiği üzere düalizm bilimsel dünya görüşüyle uyumlu olmadığı gerekçesiyle son yıllarda zihin felsefesinde savunulan bir pozisyon değildir. Dolayısıyla dualizmle uyumlu herhangi bir görüş de olumlu değerlendirilmemektedir.

Epifenomenalizmi benimsemeye yönelik isteksizlik felsefecileri zihinsel nedenselliği destekleyen argümanları kullanmaya yöneltmiştir. Bu argümanlar aynı zamanda epifenomenalizme karşı kullanılan argümanlar olarak da bilinir. Bunlardan ilki sağduyu argümanıdır. Buna göre epifenomenalizm saçmadır, çünkü zihinsel durumlarımızın davranışlarımız üzerinde etkili olduğu gündelik deneyimlerimizle de desteklenen açık bir olgudur. Örneğin yağmur yağacağına inanıyorsak dışarıya çıkarken yanımıza şemsiye alırız ya da susuzluk hissi su içmemize neden olur. Herkes tarafından yaşanabilecek olan bu ve buna benzer ortak deneyimler zihnimizin eylemlerimizi nedensel olarak etkilediği görüşünü destekler. Sağduyu argümanını kullanarak zihinsel nedenselliği destekleyen R. Taylor'a göre (1963) acılarımızın, düşüncelerimizin ve duygularımızın



davranışlarımızı değiştirdiği çok açıktır; acılar, düşünceler, duygular olmasaydı davranışlarımızın aynı şekilde gerçekleşeceğine inanmak ise neredeyse imkansızdır. J. Searle de birçok eserinde sağduyu argümanına başvurarak ‘zihinsel durumların deneyimlerimizin bir parçası olduğu’ fikrinin reddedilmeyecek bir gerçeklik olduğunu savunur (Searle 1992: 33-35; 2002: 77-89). İkna ediciliği yüksek olmasına rağmen sağduyu argümanını kullanmak aslında risklidir. Örneğin her ne zaman gökyüzüne baksak görme deneyimimiz bize dünyanın sabit durduğunu ve güneşin hareket ettiğini söyler. Oysa Kopernik’den bu yana biz bunun açıkça yanlış olduğunu, dünyanın hem kendi hem de güneşin etrafında döndüğünü biliyoruz. Dolayısıyla sağduyu deneyimleri bizi her zaman doğru sonuca ulaştırmayabilir ve bu bakımdan onları kullanarak bir fikri desteklemek risklidir.

Epifenomenalizme karşı kullanılan (ve tabii ki zihinsel nedenselliği destekleyen) ikinci argüman ahlak argümanı olarak bilinir. Buna göre kararlarımızın ve eylemlerimizin sorumluluğunu üstlenmek için zihinsel nedenselliği varsaymamız gerekir. Şu örneği düşünelim: Farklı bir ülkede kilit altında tutulan ve hiçbir yere hareket edemeyen bir insan hayal edelim. Bu kişi kilit altında olduğu için Afrika’daki insanlara yiyecek yardımında bulunamaz ve bunun için de suçlanamaz. Benzer şekilde zihinsel durumlarımız nedensel etkililikten yoksun ise failer kendi eylemlerinden sorumlu tutulamazlar ve bu eylemlerin sonucunda cezalandırılmaz ve ödüllendirilemezler (Moore 2014: 152). Anti-şüpheci argümanlardan biri olarak bilinen ahlaki sorumluluk argümanı yapısal olarak transandantal argümanlar sınıfına dahildir. Transandantal argümanlar şu şekilde formüle edilmiştir: “X, Y’nin oluşması için gerekli koşuldur. Y oluştuğunda, mantıksal olarak X’in de oluştuğu sonucu çıkar.” (Stern 2019). “Bu argümanlar genellikle bilgi iddialarımızın sorunlu olduğunu düşünen şüphecilere yanıt vermek için kullanıldığından, söz konusu Y, bizim hakkımızda ya da zihinsel yaşamımız hakkında şüphelinin sorgulamadan kabul etmesini beklediğimiz bazı gerçeklere karşılık gelir.” (Stern 2019). Ahlaki sorumluluk argümanını yukarıdaki

formülasyonda düşündüğümüzde ortaya şu sonuç çıkar: Zihinsel nedensellik (X), eylemlerimizin ahlaki sorumluluğunu üstlenmemiz (Y) için gerekli koşuştur. Eylemlerimiz üzerinde ahlaki sorumluluğumuz vardır (Y), o halde zihinsel nedenselliği (X) kabul etmeliyiz. Transandantal argümanların amacı herhangi bir konudan şüphe eden birinin o konu hakkındaki şüphesini gidermektir. Konuyla bağlantılı olarak, eylemlerimizin ahlaki sorumluluğuna sahip olduğumuz fikri şüphecinin sorgulamadan kabul etmesini beklediğimiz bir fikir olarak sunulur. Şüpheci bunu kabul ettiğinde onun gerekli koşulunu da yani zihinsel nedenselliği de kabul edecektir. Bu yapıdaki argümanlar, başlangıç fikrini yani 'zihinsel nedenselliğin ahlaki sorumluluk için gerekli olduğunu' kabul eden şüphecilerin zihinsel nedenselliği kabul etmelerini sağlasa da başlangıç fikrini kabul etmeyen şüpheciler üzerinde etkisiz kalacaktır (Stern 2019).

Epifenomenalizme karşı kullanılan üçüncü argüman epistemik argümandır. Buna göre zihinsel nedensellik bilgi için gereklidir. Literatürde zihinsel nedenselliği desteklemek ve epifenomenalizme karşı çıkmak için en sık başvurulan argüman ahlaki sorumluluk argümanıdır ve epistemik argüman yeterince ayrıntılı bir şekilde ele alınmaz. Bu makalenin amaçlarından biri epistemik argümanı detaylı bir şekilde tanıtmaktır. Göstermek istediğim nokta şudur: Epistemik argüman epifenomenalizmin iç tutarsızlığını diğer argümanlardan daha açık ve net bir şekilde gösterir. Bu amaç doğrultusunda epistemik argüman bir sonraki başlıkta tek başına ve detaylı olarak ele alınacaktır.

### **Epistemik Argüman**

Epistemoloji alanında çalışan kişilerin çoğu zihinsel nedenselliğin epistemoloji için gerekli bir temel olduğu konusunda hemfikirdir. Daha spesifik olarak çıkarımsal bilginin zihinsel nedenselliği gerektirdiği yönünde bir uzlaşım vardır. Ancak çıkarımsal bilgi epifenomenalist bir teori içinde savunulabilir değildir. Dwayne Moore (2014) tarafından savunulan epistemik argüman bu eleştiriden yola çıkar. Moore en temelde şunu göstermeyi amaçlar:

Epifenomenalizm doğru olsa bile onu savunanlar çıkarımsal inançlarını gerekçelendiremez bu da epifenomenalizmin doğruluğunu bilemedikleri anlamına gelir. Dolayısıyla epifenomenalizm kendi kendini engelleyen (*self-stultifying*) pozisyonudur (Moore 2014:149). Argümanın detaylı analizine geçmeden önce bir noktayı açıklığa kavuşturmak önemlidir. Moore'un epistemik argümanının temelinde Davidson tarafından savunulan "eylemin birincil sebebi (*primary reason*) aynı zamanda onun nedenidir" görüşü yatmaktadır. Bu sebeple ilk olarak Davidson'un görüşünü ele almak ve bunun epistemik argümanla bağlantısını göstermek uygun bir başlangıç noktası olacaktır.

20. yüzyılın başında felsefeciler mantıksal bağlantı argümanına dayanarak sebeplerin, nedensel olmadığını iddia etmişlerdir. Buna göre örneğin iki şey arasında mantıksal bir ilişki varsa nedensel ilişki yoktur. Geleneksel olarak eylemler, oluşması bazı sebeplere bağlı olan ve mantıksal olarak o sebeplerin gerektirdiği istemli davranışlar olarak tanımlanır. Böylece, aralarında mantıksal ilişki bulunduğu için sebeplerin, açıkladıkları eylemin nedeni olmadığı sonucuna varılmıştır (Moore 2014: 152).

Anormal tekçilik (*anomalous monism*) olarak bilinen zihin kuramıyla zihinsel nedensellik meselesine bir çözüm bulmayı amaçlayan D. Davidson mantıksal bağlantı argümanını eleştiren kişilerin başında gelir. *Actions, Reasons and Causes* isimli makalesinde Davidson konuyla bağlantılı olarak birincil sebep (*primary reason*) kavramını tanıtır (Davidson 1963: 686). Eylemin birincil sebebi, önerme içeriklerinin eylemle mantıksal bir ilişki içinde olduğu inanç/arzu çiftidir. Eş deyişle, inanç ve arzu durumlarımızın önermesel içeriği eylemle mantıksal bir ilişki içindedir ve bunlar eylemin birincil sebebidir. Örneğin;

Ali susuzluk hissini gidermek ister.

Ali su içmenin susuzluğunu gidereceğine inanır.

Bu sebeple, Ali su içer.

Davidson'a göre inanç ve arzunun önermesel içeriği bir kıyasın öncülleri olarak düşünülebilir, eylem ise kıyasın sonucudur. Ali'nin inanç ve arzu durumunun önermesel içeriği onun eylemini yani su içmesini gerekçelendirir ve aynı zamanda eylemin birincil sebebinin oluşturur. Bu açıklamalardan sonra Davidson eylemin birincil sebebinin aynı zamanda o eylemin nedeni olduğunu söyler. Şöyle ki, failer eylemleri gerçekleştirirler "çünkü" onları gerçekleştirmek için sebepleri vardır. Davidson'a göre buradaki "çünkü" ifadesi yalnızca mantıksal bir ilişkiye değil aynı zamanda eylem ve onun sebepleri arasındaki nedensel bir ilişkiye de karşılık gelir. Konumuz açısından bu noktanın önemi şudur: Sonuçla mantıksal bir ilişki içinde olan öncüller aynı zamanda sonucun nedeni olarak da kabul edilir (Moore 2014: 154). Moore, Davidson'un görüşüyle çıkarımsal bilginin gerekçelendirilmesi arasında bir benzerlik olduğunu farkeder ve epistemik argümanı bu benzerlikten yola çıkarak geliştirir.

Geleneksel olarak bilgi gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanır. Bu tanıma göre, A öznesinin P önermesini bildiğini söyleyebilmemiz için; (1) P'nin doğru olması, (2) A'nın P'ye inanması ve (3) A'nın P'nin doğruluğunu gerekçelendirmesi gerekmektedir. Gerekçelendirme koşulu epistemolojide karşımıza çıkan içselci ve dışsalcı teoriler tarafından farklı yorumlanmaktadır. İçselci teorilere göre gerekçelendirme, özneye dahil olan, öznenin *içsel* olarak farkında olduğu unsurlar tarafından yapılır. Dışsalcı teorilere göre ise gerekçelendirme bazı *dışsal* süreç ve nitelikler tarafından yapılmaktadır. Epistemik argümanının daha çok içselci modelle bağlantılı bir yönü vardır. Diğer bir ifadeyle, epistemik argüman içselci bilgi teorilerinin çıkarımsal bilgiye dair olan açıklamalarıyla bağlantılıdır. Yine de Moore argümanının her iki model içinde uygun olduğu düşünür (Moore 2014: 155).

Epistemolojide 'epistemik şans' olarak bilinen problem bilgiye ulaşmanın önündeki en büyük engellerden biri olarak görülür. Duncan Pritchard'a göre bilgi söz konusu olduğunda felsefecilerin amacı epistemik şans unsurunu elimine eden

teoriler oluşturmaktır. Bu amaç ona göre bilgiye ulaşmanın merkezinde yer alır (Pritchard 2005: 181). Epistemik şans doğru inancın hangi koşullar altında bilgi olarak kabul edilebileceği sorusuyla bağlantılı bir şekilde ortaya çıkar. Moore verdiği örnekle konuyu açık hale getirmeye çalışır: "Sally'nin başı dönene kadar kendi etrafında döndüğünü ve sonra durup rastgele bir yönü işaret ederek 'Montreal bu yönde' dediğini hayal edelim. Sally'nin inancı şans eseri doğru olabilir ancak doğru inancı şansa bağlı ortaya çıktığı için bilgi olarak kabul edilmez." (Moore 2014: 155). Böyle durumlarda epistemik şansını elimine etmek için bilginin gerekçelendirme koşulunu da sağlaması gerektiği düşünülür. Moore'un örneğine dönersek, Montreal'in belirtilen yönde olduğuna dair doğru inancım ancak yerel coğrafyanın analizine ve o bölgeyle ilgili haritalara dayanıyorsa bilgi olarak kabul edilir. Ancak bazı durumlarda gerekçelendirilmiş doğru inanca da şans eseri sahip olabiliriz ve böyle durumlarda üç koşul da bilgi için yeterli olmayabilir. E. Gettier *Is Justified True Belief Knowledge?* isimli ünlü makalesinde inanç, doğruluk ve gerekçelendirme koşullarının bilgi için yeterli olup olmadığını sorgular ve bu üç koşulun da bilgi için yeterli olmayabileceğini gösteren iki örnek verir (Gettier 1963: 121-123). Moore'da aynı motivasyonla bir düşünce deneyi tasarlar ve bu örnek üzerinden gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olup olmadığını sorgulamamızı ister:

Çılgın bir bilim adamının Ruppert adında bir insanı bir makineye bağlamaya karar verdiğini düşünün. Makine 1 ile 10 milyon arasında rastgele üç sayı seçer. Makine aynı zamanda her sayıyı bir önermeyle ilişkilendiren bir veri tabanına sahiptir, bu nedenle makine üç önermeyi kategorik bir kıyas biçiminde derler. Ardından, Ruppert'in beynine bir sinyal gönderir ve bu da Ruppert'i seçtiği sayılara karşılık gelen önermeleri tekrarlamaya zorlar. Ruppert çoğunlukla, "Tüm örümcekler ağ örür ve Brezilya bir ülkedir, o halde, gökyüzü mavidir" gibi anlaşılmaz argümanlar söylemektedir. Ancak birkaç milyon denemeden sonra Ruppert, "Tüm insanlar ölümlüdür, Sokrates de insandır, o halde, Sokrates de ölümlüdür" gibi bir ifade bulunur. Ruppert, Sokrates'in ölümlü olduğuna dair gerekçelendirilmiş doğru inanca sahiptir, ancak Ruppert Sokrates'in ölümlü olduğunu gerçekte bilir mi? İşin içinde epistemik şans olduğu için cevap hayırdır. (Moore 2014: 157).

O halde şu soruyu sormamız gerekir: Epistemik şansını nasıl elimine edebiliriz? Moore burada bize Davidson'ı hatırlatır. Davidson'a göre birincil sebep

sonucu gerekçelendirirken aynı zamanda sonuçla nedensel ilişki içinde de olmalıdır. Ruppert'ın öncülleri sonucu gerekçelendirir ama sonuca neden olmaz çünkü sonucun rastgele bir şekilde seçilmesine neden olan makinedir. Bu örnekte öncül inançlar sonucun nedeni olmadığı için, sonuç çıkarımsal bilgi olarak kabul edilmez. Moore'a göre, epistemik şans problemi ancak öncül inançların sonucu haklı çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda sonuca neden olduğu durumda ortadan kalkar (Moore 2014: 157). Diyelim ki ben 'Tüm insanlar ölümlüdür' ve 'Sokrates bir insandır' gibi iki inanca sahibim. Bu iki inancın beni 'Sokrates ölümlüdür' sonucuna yönlendirmesi / zorlaması gerekir. Diğer bir ifadeyle, sadece sebeplere sahip olmak yetmez aynı zamanda sonuca da o sebepler vasıtasıyla ulaşmalıyız. Ruppert örneğinden farklı olarak, bu şekilde ulaşılan sonuç bilgi olarak kabul edilir. Benim öncüllerim sonucu gerekçelendirirken aynı zamanda ona neden olur ve Moore'a göre bu durumda şans unsurunu elimine etmiş oluruz.

Daha önce belirtildiği üzere, Kim dışlama argümanında indirgemeci olmayan fizikalistlerin zihinsel nedensellik konusunda iki seçeneği olduğunu söyler. Birinci seçenek indirgenemezlik ilkesinden vazgeçerek zihinsel durumları fiziksel durumlara indirgemek. İkinci seçenek ise zihinsel nedensellik ilkesinden vazgeçerek epifenomenalizmi benimsemek ve zihinsel durumların nedensel olarak etkisiz olduğunu kabul etmek. Çoklu gerçekleşme argümanını savunan indirgemeci olmayan fizikalistler indirgeme seçeneğini kabul etmezler. O halde sorumuz şuydu: Bu durumda indirgemeci olmayan fizikalistler epifenomenalizmi benimsemeli midir? Moore'a göre, epifenomenalizmi doğru kabul ettiğimizde onu savunanlar epifenomenalizme dair çıkarımsal inançlarını gerekçelendiremez ve bu da epifenomenalizmin doğruluğunu bilemeyecekleri anlamına gelir. Bu sebeple epifenomenalizm aslında kendi kendini engelleyen (*self-stultifying*) bir pozisyonudur. Şöyle ki, Moore'a göre zihinsel durumların nedensel olarak etkisiz olduğu yönündeki epifenomenalist tez, belirli öncüllerden hareketle akıl yürütme yoluyla ulaşılabilir olmalıdır. Bu yüzden epifenomenalistler aşağıdaki argümanı kabul ederler:

M1: İndirgenemezlik ilkesi: Zihinsel neden fiziksel nedene indirgenemez, ondan farklıdır.

M2: Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalılığı ilkesi: Fiziksel olayların yeterli fiziksel nedenleri vardır.

M3: Dışlama ilkesi: Üst-belirlenim durumu olmadığı sürece, hiçbir olay birden fazla yeterli nedene sahip olamaz. (Birden fazla yeterli neden olduğunda biri diğerini bir şekilde dışlar veya engeller.) (Kim 2005, s.13-22).

M4: Epifenomenalizm: Zihinsel özellik ya da olayların nedensel etkililiği yoktur.

Yukarıdaki argümana göre M1, M2 ve M3'ü kabul eden herkes M4'ü yani epifenomenalizmi kabul edecektir. M4 inancının doğru olduğunu varsayalım. M4 aynı zamanda M1, M2 ve M3 inançlarıyla da gerekçelendirilmiştir. Özetle M4 aslında gerekçelendirilmiş doğru inançtır. Ancak, bir kişi gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olsa bile bu inanca şans eseri ulaşırsa doğru inancı bilgi olarak kabul edilmez. Moore'a göre öncül inançlar sonucun neden/sebebi olarak hizmet etmediğinde sonuç epistemik şans riskine açıktır. Eğer epifenomenalizm doğruysa zihinsel durumlar hiçbir şeyin nedeni olamazlar. Diğer bir ifadeyle, epifenomenalizmi doğru kabul edersek öncül inançlarımız neden/sebebe görevi görmez. Bu durumda M1, M2, M3 inançları da M4'ün nedeni olamaz. Burada çıkarımsal bilginin koşulları yerine getirilmemiştir ve epifenomenalizmin doğruluğuna inanmak epistemik şans vakalarına bir örnektir.

Tıpkı Ruppert ile ilgili örnekte olduğu gibi öncül inançlar sonucun nedeni değildir. Ruppert örneğinde veri tabanından rastgele önermeler seçen bir makine sonuca şans eseri neden olur. Dolayısıyla Ruppert'in gerekçelendirilmiş doğru inancı bilgi olarak kabul edilemez (Moore 2014: 159). Yukarıdaki epifenomenalist argümanda da benzer bir durum karşımıza çıkar: M4 doğru olan, M1, M2 ve M3 inançları tarafından gerekçelendirilen bir inançtır. Ancak epifenomenalizm doğru ise M1, M2, M3, inançları nedensel olarak etkisiz kabul edileceğinden M4'ün nedeni olamaz bu yüzden M4 sonucuna şans eseri ulaşılmıştır ve bilgi olarak kabul edilmez. Dolayısıyla epistemik argümana göre, epifenomenalistlerin M4'ü yani zihinsel durumların nedensel olarak etkisiz olduğunu bildikleri de söylenemez.

## Sonuç

Günlük hayatımızda zihinsel durumlarımızın nedensel olarak etkili olduğu fikrini neredeyse sorgulamadan kabul ederiz. Bu kabul bizi pasif özneler olmaktan çıkarır ve davranışlarımız üzerinde etki sahibi özneler konumuna getirir. Bu anlamda zihinsel nedensellik, özgür iradesi olan, ahlaki ve epistemik sorumluluğa sahip failer olmamızın gerekli koşulu olarak görülür. 1970'lerden bu yana zihin felsefesindeki en popüler bilinç teorilerinden olan indirgemeci olmayan fizikalizm bilincin indirgenemez karakterini koruyarak fiziksel dünyadaki nedensel rolünü açıklamakta güçlük yaşar. Dışlama argümanında vurgulanan bu problemle birlikte epifenomenalizm J. Kim tarafından indirgemeci olmayan fizikalistlere bir seçenek olarak sunulmuştur. Epifenomenalizm zihinsel durumlarımızın nedensel olarak etkisiz olduğunu savunan görüştür. Kendimizle ilgili çerçevenin neredeyse tamamından vazgeçmek anlamına gelen epifenomenalizm savunulması zor bir pozisyon olarak görülür. Bu sebeple zihin felsefecileri zihinsel nedenselliği korumak ve epifenomenalizmi reddetmek adına bazı argümanlara başvurmuştur. Bu argümanlar sağduyu argümanı, ahlak argümanı ve epistemik argümandır. Ahlak argümanı literatürde epifenomenalizme karşı en sık kullanılan argümanların başında gelir. Bu makalede epistemik argümanın epifenomenalizmi reddetmek için kullanılabilecek diğer argümanlara kıyasla daha güçlü bir argüman olduğunu göstermeye çalıştım. Epistemik argüman epifenomenalistleri içinden çıkılması zor bir sorunla karşı karşıya bırakır. Bu argümana göre epifenomenalistler savundukları görüşün doğruluğunu bilmemektedir. Şöyle ki, epifenomenalistler zihinsel durumların nedensel olarak etkisiz olduğu sonucuna belli öncüllerden hareket ederek akıl yürütme yoluyla ulaşırlar. Moore'a göre bilgiye ulaşma yolunda şans unsurunu elimine etmek için önerme şeklinde ifade edilen inançların sonucu hem gerekçelendirmesi hem de ona neden olması gerekir. Epifenomenalizmi kabul ettiğimizde öncül inançların nedensel olarak etkisiz olduğunu da kabul etmiş oluruz. Bu durumda öncüller sonuca neden olmazlar ve epifenomenalistler şans unsurunu elimine edemezler. Epistemik argüman bize epifenomenalistlerin kendi



tezlerini aslında bilemedikleri bir konumda olduklarını gösterir. Diğer bir ifadeyle, epifenomenalistler hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir teze inanmaktadır. Bu anlamda epistemik argüman epifenomenalizmin yanlışlığını kesin olarak göstermese de onun çekiciliğini önemli ölçüde azaltan bir argüman pozisyonundadır.

## The Epistemic Argument Against Epiphenomenalism

### *Summary*

**Aslı ÜNER KAYA**

Assist. Prof. Dr.

Gümüşhane University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR

ORCID:0000-0002-0756-0970

asliuner@hotmail.com

### **Introduction**

Epiphenomenalism is a position that arises in response to the question of whether the mind or consciousness has a causal effect on the physical world. Epiphenomenalist claims that mental states are caused by physical processes in the brain, but mental states cannot causally influence on physical states. Accordingly, mind is an effect, not a cause. With the example given by Heil, “mental phenomena resemble smoke produced by a locomotive, or the shadow cast by a billiard ball rolling across a billiard table, or the squeaking noise produced by a pair of new shoes. The smoke, the shadow and the squeaking noise play no causal role in the operation of the systems that produce them.” (Heil, 2020:83). Similarly, mental phenomena are inert by-products of brain processes, that is, *epiphenomena*.

One of the most important consequences of epiphenomenalism is the belief that our actions do not result from our own experiences or mental states. For example, according to us, the reason we go to the cinema is our desire to see the movie in theaters. The reason we go to the kitchen, get a glass of water and drink it is the feeling of thirst we experience. But epiphenomenalism claims that in such cases the entire causal role is played by our nervous system. As conscious subjects, we are entirely determined by physical processes, even though we are causally ineffective on them. Our relationship with reality, with ourselves, and with other people arises from physical processes in the brain. This result also means denying the idea that we are beings with free will, that is, the power to intervene in the ongoing flow of the world. According to many philosophers, epiphenomenalism, which contains results that are so difficult to accept, cannot be true. (Horgan, 1987; Fodor, 1989; James, 1891). For this reason, philosophers of mind generally tend to accept the idea that 'the mind is causally effective', that is, mental causation. Hence, they appeal to arguments in the literature against epiphenomenalism and supporting mental causation. These arguments are the common sense argument, the moral argument, and the epistemic

argument. My aim in this article is to show that the epistemic argument is a more serious problem for epiphenomenalists than for other arguments.

In the article, I will first touch on what mental causation is. Then, I will handle J. Kim's exclusion argument which he is designed to show that the non-reductionist physicalist position is untenable. With the exclusion argument, Kim tries to show that non-reductionist physicalists have to choose either reductionism or epiphenomenalism on the issue of mental causation. Second, I will evaluate the implications of this view by explaining epiphenomenalism in detail. Additionally, I will introduce arguments against epiphenomenalism in the literature. Finally, I will try to show that the epistemic argument reveals the internal inconsistency of epiphenomenalism more clearly than other arguments.

### **Mental Causation and Exclusion Argument**

Our beliefs, desires, worries, etc., in our daily lives, we accept almost without question the idea that our mental states causally influence on our behavior. Our feeling of hunger causes us to eat, and when we decide to go to the cinema, we go to the cinema. The causal relationship that we think that occurs between mental states and physical states is called 'mental causation'. Mental causality is seen as the guarantor of our taking responsibility for our actions. Philosophers of mind question how we explain mental causation. Although there is no common definition that everyone agrees on, being conscious means having subjective and qualitative experiences. Theories of consciousness such as substance dualism, property dualism, and non-reductive physicalism have difficulty explaining the causal role of consciousness in the physical world while preserving its subjective and irreducible character. The reason for the difficulty is the 'principle of causal closure of the physical world'. According to this principle;

When you trace the causal history of any physical effect- that is, of anything physical that has a cause- you will never need to appeal to anything non-physical. The physical universe contains within itself the resources for a full causal explanation of any of its (caused) elements, and in this sense is "complete". (D. Robb & J. Heil, 2019).

According to this principle, every physical event has a physical cause and there is no need for a non-physical reason to explain that event. The physical world is closed (to non-physical causes) in this sense. Non-reductionist theories of consciousness cannot make explanations that include irreducible mental causes without violating this principle, and as a result, they have difficulty explaining mental causation.

The difficulty faced by non-reductionist physicalist theories is clearly revealed in the 'exclusion argument' put forward by Jaegwon Kim. The exclusion argument is based on the belief that the physical world is causally closed and the concern that mental events that cannot be reduced to physical events will be causally ineffective (Kim, 2005: 33-44). Kim's aim is to show that, based on the exclusion argument, non-reductionist physicalism cannot be defended just like other dualist theories. Kim put in order four individually plausible but jointly inconsistent principles adopted by non-reductionist physicalists as follows:

- (1) Principle of mental causation: Mental states are causally efficacious.
- (2) Principle of irreducibility: The mental cause cannot be reduced to the physical cause, it is different from it.

- (3) The principle of causal closure of the physical world: Physical events have sufficient physical causes.
- (4) Exclusion principle: Unless there is overdetermination, no event can have more than one sufficient cause. (When there is more than one sufficient reason, one somehow excludes or prevents the other.) (Kim, 2005: 13-22).

According to Kim, these four principles cannot be defended at the same time, and non-reductionist physicalists should give up one of these four principles. Looking at the current picture, non-reductionist physicalists have two options: The first option is to give up the principle of mental causality (1) and accept that mental states are causally inert. The second option is to give up the principle of irreducibility (2) and accept that mental states can be reduced to physical states. However, the conditional reduction that Kim shows as the most reasonable way is not even an alternative for non-reductionist physicalists. Non-reductionist physicalists adopt the multiple realizability argument advocated by Hillary Putnam (1967) and Jerry Fodor (1974). According to this argument, mental properties can be realized by different physical properties. In other words, systems composed of physically different materials (for example, humans, computers, or a Martian) can have the same mental properties. Thus mental properties are not reducible to physical properties, nor are they identical to them. The multiple realization argument is an argument that supports the anti-reductionist stance of non-reductionist physicalists, and reduction is not a reasonable alternative for these theories. So the question will be: Is the only option for non-reductionist physicalists to abandon mental causality and embrace epiphenomenalism?

### **Epiphenomenalism**

Epiphenomenalism is the view that mental states are caused by physical processes in the brain, but that mental states are causally inert. In other words, mental states can neither cause a change in physical states in the brain nor in other mental states. The cause of all changes is physical states, and mental states are like shadows of physical states. T. Huxley, one of the advocates of epiphenomenalism, compares mental states to the steam whistle of a locomotive that has no effect on its operation (Huxley, 1898: 31-38). The sound of a steam whistle is a real phenomenon, but it has no effect on the operation of the locomotive. Likewise, it has no effect on the neural processes that enable consciousness to emerge. In Revonsuo's words, "mental events are a causal dead end. They are seen as immaterial shadows that hover around, or perhaps 'over', physical brain activity and are shaped by it, but are of absolutely no use and have no effect on anything." (Revonsuo, 2016: 46-47). For example, lights hitting my retina cause the experience of seeing a red rose, and other physical events occurring in the brain cause my desire to smell that rose. The reason I smell the rose is not because I want to smell it, because desire, desire, fear, etc. Mental states such as these have no causal effect on behavior. My behavior of smell is caused by physical processes taking place in the brain. Behaviors are the result of the contraction of muscles that receive neural impulses; neural impulses are in turn produced by inputs from other neurons or sensory organs (Robinson, 2023). Mental events are not involved in this process because they have no causal role.

The reluctance to adopt epiphenomenalism led philosophers to use arguments in favor of mental causality. These arguments are also known as arguments against epiphenomenalism. The first of these is the common sense argument. For example, if we believe it is going to rain, we take an umbrella with us when we go out, or the feeling of thirst causes us to drink water. These and similar common experiences, which can be experienced by anyone, support the view that our minds causally influence our actions.

The second argument used against epiphenomenalism (and of course in favor of mental causality) is known as the moral argument. Accordingly, in order to take responsibility for our decisions and actions, we need to assume mental causality. Consider this example: Let's imagine a person who is locked up in a different country and cannot move anywhere. Because this person is locked up, she cannot provide food aid to people in Africa and cannot be blamed for it. Similarly, if our mental states lack causal effectiveness, perpetrators cannot be held responsible for their own actions and cannot be punished or rewarded as a result of these actions (Moore, 2014: 152).

The third argument used against epiphenomenalism is the epistemic argument. One of the aims of this article is to introduce the epistemic argument in detail. The point I want to show is this: the epistemic argument shows more clearly than other arguments the inconsistency of epiphenomenalism itself.

### **Discussion**

Most people working in the field of epistemology agree that mental causality is a necessary basis for epistemology. More specifically, there is consensus that inferential knowledge requires mental causality. However, inferential knowledge is not defensible within an epiphenomenal theory. The epistemic argument defended by Dwayne Moore (2014) starts from this criticism. Most fundamentally, Moore aims to show that even if epiphenomenalism is true, its proponents cannot justify their inferential beliefs, which means that they do not know the truth of epiphenomenalism. Therefore, epiphenomenalism is a self-stultifying position (Moore, 2014:149).

Traditionally, knowledge is defined as justified true belief. According to this definition, in order to say that subject A knows the proposition P; (1) P must be true, (2) A must believe P, and (3) A must justify the truth of P. The justification condition is interpreted differently by the internalist and externalist theories we encounter in epistemology. According to internalist theories, justification is provided by elements that are included in the subject and of which the subject is internally aware. According to externalist theories, justification is provided by some external processes and qualities. There is an aspect of her epistemic argument that is more related to the internalist model. In other words, the epistemic argument is linked to internalist theories of knowledge's explanations of inferential knowledge. Still, Moore thinks that her argument is suitable for both models (Moore, 2014: 155).

The problem known as 'epistemic luck' in epistemology is seen as one of the biggest obstacles to accessing knowledge. According to Duncan Pritchard, when it comes to knowledge, the aim of philosophers is to create theories that eliminate the element of epistemic chance. According to him, this purpose is at the center of accessing knowledge (Pritchard, 2005: 181). Let's say I hold two beliefs, 'All men are mortal' and 'Socrates is a man'. These two beliefs should lead/force me to conclude that 'Socrates

is mortal'. In other words, it is not enough to just have reasons, we must also reach the result through those reasons.

According to Moore, the epiphenomenalist thesis that mental states are causally ineffective must be achievable by reasoning from certain premises. So epiphenomenalists accept the following argument:

M1: Principle of irreducibility: The mental cause cannot be reduced to the physical cause, it is different from it.

M2: Principle of causal closure of the physical world: Physical events have sufficient physical causes.

M3: Exclusion principle: Unless there is overdetermination, no event can have more than one sufficient cause. (When there is more than one sufficient reason, one somehow excludes or prevents the other.) (Kim, 2005: p.13-22).

M4: Epiphenomenalism: Mental properties or events have no causal efficacy.

According to the above argument, everyone who accepts M1, M2 and M3 will accept M4, that is, epiphenomenalism. Assume that belief M4 is true. M4 is also justified by beliefs M1, M2 and M3. In summary, M4 is actually justified true belief. However, even if a person has a justified true belief, if he came to this belief by chance, his true belief is not considered knowledge. According to Moore, when antecedent beliefs do not serve as the cause of the outcome, the outcome is susceptible to the risk of epistemic luck. If epiphenomenalism is true, mental states cannot cause anything. In other words, if we accept epiphenomenalism as true, our prior beliefs do not serve as a reason. In this case, beliefs M1, M2, M3 cannot be the cause of M4. Here the conditions for inferential knowledge are not met, and believing the truth of epiphenomenalism is an example of a case of epistemic luck.

### **Conclusion**

In this article I have tried to show that the epistemic argument is a stronger argument than other arguments that can be used to reject epiphenomenalism. The epistemic argument confronts epiphenomenalists with an intractable problem. According to this argument, epiphenomenalists do not know the truth of the view they defend. That is, epiphenomenalists reach the conclusion that mental states are causally ineffective by reasoning from certain premises. According to Moore, in order to eliminate the element of chance in reaching knowledge, beliefs expressed in the form of propositions must both justify and cause the outcome. When we accept epiphenomenalism, we also accept that antecedent beliefs are causally ineffective. In this case, the premises do not cause the conclusion, and epiphenomenalists cannot eliminate the element of chance. The epistemic argument shows us that epiphenomenalists are in a position where they do not actually know their own thesis. In other words, epiphenomenalists believe in a thesis about which they have no knowledge. In this sense, although the epistemic argument does not definitively show the fallacy of epiphenomenalism, it is in an argument position that significantly reduces its appeal.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Blackmore, S. (2019). *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. (Çev. Oğuz Akçelik). İstanbul: İKÜ Yayınevi.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons and Causes, *Journal of Philosophy*, 60 (1963): 685–700.
- Fodor, J. (1989). Making Mind Matter More, *Philosophical Topics*, 17(1): 59–79.
- Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, (Çev. S. Akbıyık ve M. Bilgili). İstanbul: Küre Yayınları.
- Hodges, M., & Lachs, J. (1979). Meaning and the impotence hypothesis. *Review of Metaphysics*, 32: 515-529.
- Horgan, T. (1987). Supervenient Qualia, *Philosophical Review*, 96: 491–520.
- Huxley, T. (1898). *Methods and results: Collected Essays*, Volume I. London: Macmilthen.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.
- James, W. (1891). *The Principles of Psychology, Volume 1, Chapter 5. The automaton theory*. H. Holt, New York.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton University Press.
- Kim, J. (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. MIT Press.
- Kozuch, B. (2020). *Consciousness and Action: Contemporary Empirical Arguments for Epiphenomenalism*. The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness. (Ed. Uriah Kriegel). <https://philarchive.org/archive/KOZCAM>
- McLaughlin, B. P. (1989). Type epiphenomenalism, type dualism, and the causal priority of the physical, *Philosophical Perspectives*, Vol.3, ss.109–135.
- Moore, D. (2014), The Epistemic Argument for Mental Causation, *The Philosophical Forum*, 45(2): 149–168.
- Moore, D., (2012). On Robinson's Response to the Self-Stultifying Objection, *The Review of Philosophy and Psychology*, 4: 627–641.

Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck*, Oxford University Press.

Putnam, H. (1967). *The Nature of Mental States, Art, Mind and Religion*. (Ed.) W.H. Capitan ve D.D. Meril). Pittsburgh University Press, ss. 223-231.

Revonsuo, A. (2016). Bilinç: Özneliğin Bilimi, (çev. Nermin Tenekeci). İstanbul: Küre Yayınları.

Russo, A. (2017). The Supervenience Argument against Non-Reductive Physicalism, *Just The Arguments 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, (ed.). Michael Bruce, Steven Barbone, Blackwell Publication, ss. 314-317.

Robb, D. and John H., (2019). *Mental Causation*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Ed. Edward N. Zalta), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mental-causation/>>.

Robinson, W. (2023). *Epiphenomenalism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/epiphenomenalism/>>.

Rostek, J. (2023). Epiphenomenalism and the Epistemic Argument, *Acta Analytica*, ss.1-19. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12136-023-00565-0>

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of Mind*, (Nineth Printing-2002). MIT Press.

Searle, J. (2002). *Consciousness and Language*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Searle, J. (2021). *Zihin: Kısa Bir Giriş*, (çev. Deniz Saraç). İstanbul: Albaraka Yayınları.

Stern, R. (2020). *Transcendental Arguments*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Edward N. Zalta). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/transcendental-arguments/>>.

Taylor, R., (1963). *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.





Makale Geliş | Received: 25.08.2023  
Makale Kabul | Accepted: 24.12.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1349903

**Ferhat AKDEMİR**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, TR  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR  
ORCID: 0000-0001-8875-8884  
ferhat.akdemir@omu.edu.tr

## Adam Smith'te Etik -İktisat İlişkisi ya da Adam Smith'in İktisadî Liberalizminin Etik Temelleri

**Öz:** Hiç kuşkusuz Adam Smith önemli bir iktisat teorisyenidir ve literatürde genellikle iktisadi liberalizmin öncü ve kurucu ismi olarak anılır. Lakin o sadece bir iktisatçı değil, aynı zamanda bütünlüklü bir sosyal teorisyendir. Dolayısıyla onun iktisat teorisinin etik bir temele dayandığı yadsınmaz. Ne var ki, hayatta iken yayımladığı iki önemli eseri *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Milletlerin Zenginliği*'nde birbiriyle çelişen iki farklı insan doğası tasarımı geliştirdiği, bu nedenle sosyal teorisinde bir tutarsızlığa düştüğü sıklıkla ifade edilir. İddiaya göre *Ahlakî Duygular Kuramı*'nda sempati üzerine kurulu bir etik sistem inşa etmeyi amaçlarken, *Milletlerin Zenginliği*'nde iktisadi sistemini kişisel çıkarının peşinde koşan bencil insan tasarımı üzerine geliştirir. Bu ise Smith'in sisteminde bir çelişkiye düştüğünün açık bir ifadesi olarak yorumlanmaktadır. İşte bu makalenin konusu literatürde 'Adam Smith Problemi' olarak anılan bu sorunu çözümlenmektedir. Bu bağlamda ilkin filozofumuzun sempati üzerine kurulu etik tasarımı ardından kişisel çıkar üzerine inşa ettiği iddia edilen politik-iktisadi sistemi incelenecek, daha sonrasında ileri sürülen tutarsızlık iddiası farklı perspektiflerden irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Adam Smith, Sempati, Kişisel Çıkar, Etik, İktisat

## The Relationship between Ethics and Economy in Adam Smith or the Ethical Foundations of Adam Smith's Economic Liberalism

**Abstract:** Undoubtedly, Adam Smith is an important theorist of economy and is often referred to in the literature as the leading and founding of economic liberalism. However, he is not only an economist, but also a holistic social theorist. Therefore, it is undeniable that his economic theory is based on an ethical basis. However, it is often stated that he developed two different conflicting

designs of human nature in his two important works published while he was alive, *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*, and therefore fell into an inconsistency in his social theory. Allegedly, while aiming to build an ethical system based on sympathy in *The Theory of Moral Sentiments*, he develops a selfish human design in the pursuit of self-interest in *The Wealth of Nations*. This is interpreted as a clear statement that Smith has fallen into a contradiction in his system. The main subject of this article is to examine the problem referred to as the 'Adam Smith Problem' in the literature. In this context, first of all, it will be examined our philosopher's ethical system based on sympathy, followed his political-economic system based on self-interest, and then the claim of inconsistency put forward will be examined from different perspectives.

**Keywords:** Adam Smith, Sympath, Self-Interest, Ethics, Economy

## Giriş

Adam Smith (1723-1790) İskoç aydınlanmasının önde gelen düşünürlerinden birisidir. Özel ilgisi ve uzmanlık alanı hiç kuşkusuz ekonomidir. Öyle ki ekonomi alanına yaptığı katkılar nedeniyle literatürde genellikle, modern iktisadın öncü ismi (Skousen 2010: 199) ve "iktisadi liberalizmin kurucusu" (Yayla 2008: 72) olarak kabul edilir. Ona bu ünü ve ünvanı kazandıran, tam adı *Milletlerin Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme* (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Nations* olan ama kısaca *Milletlerin Zenginliği* adıyla anılan, klasik iktisadın hatta ekonomi biliminin kurucu metni olan ve literatürde "ekonomik bağımsızlık bildirgesi" (Skousen 2003: 15) olarak kabul edilen eseridir. Bu eserinde Smith, klasik liberallerden aldığı özgürlükçü düşünsel mirası, insanın iktisadî faaliyetlerine uyarlayarak, piyasada, doğada olduğu gibi doğal bir düzenin olduğu, bu düzenin bir *görünmez el* aracılığıyla kendiliğinden oluşturulduğu, dışarıdan özellikle de devlet eliyle yapılacak müdahalelerin bu doğal düzeni bozup tahrip edeceği, dolayısıyla devletin savunma, güvenlik ve adalet dışında her hangi bir kamusal yetkisinin olmaması gerektiği şeklindeki iddialar üzerine kurulu iktisadi ve politik bir liberalizmin savunuculuğunu yapmıştır (Taşçı 2006: 77). Ne var ki o salt ve sadece bir iktisatçı ya da iktisat teorisyeni değildir. Smith'i böyle anlamak onu kaçınılmaz olarak yanlış, daha doğru bir ifadeyle, eksik anlamak anlamına gelecektir. Bu durumu Smith'in düşünce dünyasındaki genel amacına ve projesine baktığımızda daha iyi görebiliriz. Onun nihai projesi/amacı kanımızca toplumun sosyo-ekonomik, politik ve etik yapısına, yani kısacası insanın kültür dünyasına dair

genel bir işleyiş yarasına ulaşmaktır. Belki de yaşadığı döneme hâkim olan bilimsel dünya görüşü gereğince, “tıpkı I. Newton’un fizik kâinatın açıklamasını yapan çekim yarasında olduğu gibi toplumların sosyal kâinatını açıklamayı başarabilecek bir ahlakî yasa bulmaya [çalışmaktır]” (Küçükkalay 2019: 96). Bu açıdan onun sisteminin temelinde belli bir etik tasarımın yattığı, özellikle de ekonomi-politiğinin bu etik tasarım üzerine yükseldiği söylenebilir. Dolayısıyla filozofumuzun iktisadi liberalizmini sağlıklı bir şekilde ve layıkıyla anlayabilmek için ilkin onun dayandığı etik tasarımı bilmek gerekmektedir.

Ne var ki bu etik tasarımın mahiyeti ve onun, Smith’in savunuculuğunu yaptığı iktisadi liberalizmi ile olan bağlantısı tartışmalıdır. Çünkü, literatürde, Smith’in yaşarken yayımladığı iki önemli eseri olan *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda (*The Theory of Moral Sentiments*) (1759) ve *Milletlerin Zenginliği*’nde insan doğasına dair çelişen düşünceler geliştirdiği, ilkinde ahlak felsefesini çağdaşı David Hume’dan aldığı *sempati*, ikincisinde ise iktisat teorisini *kişisel çıkar* (*self-interest*) şeklinde çelişen iki motivasyona dayandırdığı sıklıkla iddia edilir ve bu sorun felsefi yazında “Adam Smith Problemi” olarak ifade edilir. İşte bu makalenin amacı da, söz konusu problemi temel iddia ve dayanakları ile ortaya koymak, tutarlılığını tartışmak ve problemin çözümüne dair ileri sürülen önerileri eleştirel bir değerlendirmenin konusu yapmaktır.

Bunun için izlenmesi gereken en doğru yöntem, kanımızca, Smith’in önce *Ahlaki Duygular Kuramı*’nda geliştirmiş olduğu özgeci ahlak tasarımının ve ardından da *Milletlerin Zenginliği*’nde liberal iktisadının temelini yerleştirdiği, kişisel çıkar nosyonuna dayalı bencil insan tasarımının detaylı bir tasvirini ve tahlilini yapmaktır. Sırasıyla başlayabiliriz.

### **1. Ahlaki Duygular Kuramı: Sempatiden Toplumsal Uyuma**

Bilindiği üzere, ahlak felsefesinin yanıt aradığı iki temel soru(n)dan birisi ahlaki değerlerin kaynağının ve dolayısıyla bir eylemi ahlaki kılan ölçütün ne olduğu; diğeri ise bunların nasıl bilinebileceği meselesidir. Smith’in deyimiyle,

erdemine ne olduğu, neyi ihtiva ettiği ve ondan nasıl haberdar olabileceğimizdir. Bu iki soru(n) oldukça önemlidir ve ahlak felsefesi literatüründeki teorilerin çeşitlenmesinin de ana nedenidir. Belki de Smith, üyesi olduğu İskoç felsefesinin, hocası Hutcheson'ın ve kendisinden “çağımızın en aydınlık filozofu ve tarihçisi” (Akt. Vergara 2006: 80) diye övgüyle söz ettiği Hume'un etkisiyle ahlaki değerlerimizin kaynağının duygularımız olduğunu ve onlardan sezgisel olarak haberdar olabileceğimizi düşünür. Bu açıdan onun üzerinde durduğu ve eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutarak reddettiği yaklaşım ahlaki değerlerin kaynağının akıl olduğunu ve ahlakî onamamızı mümkün kılanın da rasyonel yetimiz olduğunu savlayan rasyonel kabuldür. Doğrusu Smith, erdemine akla uygunluğunun belli açılardan kabul edilebilir olduğunu ve rasyonel yetimizin ahlaki onamamızın türetildiği tüm sağlam muhakemelerimizin kaynağını oluşturabileceğini ilkesel olarak reddetmemektedir. Bunu, onun, “doğru ve yanlış konusundaki sağlam yargılarımızı aklın tümevarımsal yöntemiyle ulaşılmış olduğu ilkeler ve fikirler sayesinde düzenlediğimizden ve bu yetimizi aynı zamanda onaylama ve onaylamama ilkesinin kaynağı olarak da görebiliriz” (Smith 2018: 464) şeklindeki saptamasından da anlayabiliriz. Ancak, son tahlilde akıl yine de ahlaki bir onamanın ya da kınamanın nihâi ve tek ilkesi olamaz. Çünkü ona göre, “ilk algılarımız ve genel kuralları temellendirdiğimiz tecrübelerimiz aklımızın birer nesnesi değildir, bunlar o anki hislerimizi ve duygularımızı ilgilendiren şeylerdir... [Dolayısıyla] akıl belli bir nesneyi kendi başına zihnin olumlu ya da olumsuz olarak algılayacağı bir şeye dönüştüremez... Her şey o anda yarattığı hissiyata ya da duyguya bağlı olarak kendi başına olumlu ya da olumsuz bir şeye dönüşür” (Smith 2018: 464).

Görüldüğü gibi Smith ahlaki onamamızın kaynağının duygu olduğunu söylemektedir. Ancak bu, ne hazzı erişmek ve acıdan uzak durmak şeklindeki hedonistçe, ne de sadece kişisel çıkarlarımızın peşinden koşmak şeklinde bencilce bir duygudur. İnsanın duygusal doğasında, kimi yerde sempati kimi yerde empati dediği –ama çoğunlukla aynı anlamda kullandığı- başkalarının da çıkarını gözetmek, diğerlerinin de mutluluğuna katkıda bulunmak şeklinde duygusal bir motivasyon

vardır. Öyle ki, ona göre “insan ne denli bencil sanılırsa sanılsın, yaratılışı gereği [onun] sahip olduğu bazı ilkeler vardır. Başkalarının mutluluklarına tanık olmaktan dolayı duyduğu memnuniyet dışında hiçbir çıkarı olmayan insan, bu ilkeler sayesinde diğer insanların yaşantılarına alaka gösterir ve mutluluklarına değer verir” (Smith 2018: 13). Örneğin, acı çeken bir kimseyi gördüğümüzde, “kendimizi onun yerine koyar ve onun gibi ıstırap çektiğimizi hayal eder, onun bedenine bürünüp o olmaya çalışırız” (Smith 2018: 14) Sözelimi, “birinin koluna ya da bacağına bir darbe yemek üzere olduğunu gördüğümüz anda gayri ihtiyari kendi kolumuzu ya da bacağımızı çekiveririz” (Smith 2018: 14). Karşımızdaki kişiyle aramızda duygudaşlığın oluşmasını ve onunla empatik bir ilişki kurmamızı sağlayan şey sadece onun yaşadığı acı ve keder de değildir. Bir kimsenin yaşadığı bir sıkıntıdan ya da çektiği bir acıdan kurtulduğunda “hissettiğimiz mutluluk, onun çektiği acılar karşısında hissettiği hüznün kadar içtendir” (Smith 2018: 15). Kısacası Smith'e göre, insanın doğasında kişisel çıkar kadar hatta ondan daha baskın ve belirleyici olan bir öge vardır, o da duygudaşlık olarak Türkçeleştirebileceğimiz “sempati”dir. Öyle ki sempati Smith'e göre, insan doğasının mükemmelliğidir ve bu mükemmelliğin temelinde “başkalarına kendimizden daha fazla değer vermemiz, bencillik içeren duygularımızı engelleyebilmemiz, iyi niyet içeren duygularımızı ise şımartmamız yatmaktadır” (Smith 2018: 36). Smith'in etik tasarımı da sempati tekil bir duygu durumu da değildir; o neredeyse insana ait bütün duygularımıza kaynaklık eden bir motivasyondur. Bir başka deyişle, “bütün duygu ve duyarlılıklara dair bir farkındalık geliştirmek için kullandığımız bir araçtır” (Conlin 2021: 74)<sup>1</sup>. Sempati ve ondan türeyen ahlaki normlar sayesinde biz, kendi çıkarlarımızla toplumsal çıkarlarımız, kendi mutluluğumuzla diğerlerinin mutluluğu arasında bir

---

<sup>1</sup> Smith'in sempati ile duygular arasında kurmuş olduğu ilişkiyi bir metaforla anlatan Conlin'e göre, duyguları ses, sempatiyi ise o sesin içinde yolculuk ettiği hava olarak düşünebiliriz. Nasıl ki, “cam bir kavanozun içine çalar saat koyarsanız saat çaldığında boğuk da olsa sesini duyarsınız. Ama kavanozun içindeki havayı çekip orada havasız bir ortam yaratırsanız, kavanozun içindeki zilin çaldığını gözlemlenizle görseniz bile, hiçbir şey duyamazsınız. İşte Smith'in sempatisi duyguların ‘ses vermesine’ ya da ‘yankılanmasına’ benzer. Duyduğumuz şey doğrudan doğruya duygunun kendisi değil, ama başka bir insanda ‘ses verdiği’ ya da o insandan ‘geri yansıdığı’ halidir” (Conlin 2021: 97).

denge kurar ve hatta gerekirse başkalarının mutluluğu için kendi mutluluğumuzdan feragat ederiz. Böylece başkalarına karşı daha duyarlı, içinde yaşadığımız topluma karşı daha sorumlu, kısacası daha ahlaklı bireyler haline geliriz.

Bu noktada şuna da değinmemiz gerekir ki, Smith ahlaki onamanın ya da kınamanın temeline duygudaşlığı/sempatiyi yerleştiren ilk isim olmadığı gibi tek isim de değildir. Smith'den önce Hume'un bu kavramı alıp, ahlaki sisteminin temeline yerleştirdiğini biliyoruz.<sup>2</sup> Dolayısıyla, kavramın Hume'un dilinde kavuştuğu anlamı ve kullanımında Smith'le uzlaştığı ve ayrıştığı hususları bilmek Smith'in etik tasarısını daha iyi anlamamızı kolaylaştıracaktır. Hume, öncelikle ifade etmek gerekir ki, duygudaşlığı epistemik bir bağlamda ele almaktadır. Göçmen'in de haklı olarak işaret ettiği gibi (Göçmen 2023: 8-9), Hume'un sempati kavramı sadece betimleyici ve bilişseldir. Sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi içermektedir. Bu nedenle onun sempati olarak tanımladığı şeyin empatiye karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Hume'a göre, duygudaşlık, idelerin zihinde canlı ve kuvvetli izlenimlere ya da ruhumuzda güçlü tutkulara dönüşmesidir. Yani, biz, başkasının yaşadığı sevinci ya da kederi, hazzı ya da elemi doğrudan deneyimleyemeyiz ama bu duyguların karşımızdaki kişinin jest ve mimiklerindeki, hal ve hareketlerindeki yansımalarına bakarak onların idesine (zihinsel tasarımlarına) ulaşabiliriz. Böylece karşımızdaki kişiyle bir duygudaşlık kurmak suretiyle onun ruh dünyasına girme, onunla duygusal bir ilişki kurma olanağına kavuşuruz. Ahlaki onay ilkesinin kaynağının duygudaşlık olduğunu savunan Smith bu konuda Hume'la uzlaşır ama duygudaşlığın bu edilgen tarifi Smith için kabul edilebilir değildir (Avcı 2023: 171). Smith'e göre duygudaşlık, özünde, karşımızdaki kişinin duyu durumunu bilmemiz değil, onunla duyu temelli bir ilişki kurabilmemiz ve eylemlerimizi de bu doğrultuda düzenleyebilmemizdir. Aralarındaki bir diğer önemli farklılık da Hume'a göre duygudaşlık özünde hazzı ve acıyı paylaşmanın ve bir eylemin ahlakiliğini onun faydası üzerinden belirlemenin

---

<sup>2</sup> Hume ile Smith arasındaki hem kişisel dostluğa hem de görüşleri arasındaki benzerlik ve etkileşimlere dair geniş bilgi için bkz. (Murteza 2020: 24, 25).

ölçütü olurken, Smith'e göre duygudaşlık eylemin faydasından çok arkasında yatan motivasyonla ve doğruluk, dürüstlük gibi 'moral talimatlarla' ilgilidir (Stevens 2011: 8; Karışman 2010: 176, 177). Yani, Smith'e göre sempati daha geniş bir anlama ve işleve sahiptir. Göçmen'in de ifade ettiği gibi o "yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda emredici (normatif) pratik bir kavramdır. Bu yüzden sadece duyu algısı ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi değil, ayrıca yargıyı, kararı ve *eylemi* de içerir" (Göçmen, 2023: 8). Bunu da olanaklı kılan hayal gücümüzdür. Çünkü biz hayal dünyamızda başkalarının duygularını duyumsamayız, sadece hayal ederiz. Hayal dünyamızda kendimizi karşıımızdaki kişinin yerine koyar, deyim yerindeyse onun bedenine girer, onunla aynı kişi oluruz. İşte karşıımızdaki kişiyle gerçekleştirdiğimiz hayali yer değiştirme, duyumsadığımız ortak hissin ve dolayısıyla duygudaşlığın kaynağıdır. Bu açıdan ele alındığında, hayal gücü, Smith'in etik tasarımı, Avcı'nın deyişle, "başkası olma gücüdür. Duygudaşlık kurma süreci hayal gücünün kişiyi karşıındakine dönüştürmesi; onun şahsiyetine, mesleğine, mizacına [kısacası benliğine] büründürmesidir" (Avcı 2023: 176). Hayal gücünün etkisi öylesine yüksek ve duygudaşlık sürecinde öylesine belirleyicidir ki, örneğin Smith'e göre, çocuğu olmayan bir kimse, kendisini, evladının rahatsızlığından ızdırap duyan bir ebeveynin, hatta yaşayan bir kimse mezarda yatan bir ölünün yerine koyarak, hayal dünyasında onunla bütünleşerek onun acısına ortak olabilir (Smith 2018: 8). Sonuç olarak, hayal gücüne dayalı bir süreç olan duygudaşlığın, insanın kendi dışındaki dünyayı yine kendisinden yola çıkarak anlaması anlamına geldiğini söyleyebiliriz (Murteza 2019: 114).

Birey toplum dikotomisinde tercihini toplumdan yana kullandığı ve insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu onayladığı için Smith, ahlak ya da ahlaksızlığın yalnızca toplumda düşünülebileceğini (Yakovenko 2020: 57), bir eylemin ahlakiliğinin ancak başkasının gözünden anlaşılacağını, deyim yerindeyse, eylemlerimizin ancak başkasının nazarında ahlaki onama ya da kınamaya konu olabileceğini düşünür. Bu şu demektir: Ahlaki benlik zorunlu olarak bir ben-olmayanın bakışını gerektirir (Avcı 2023: 180). Bir başka deyişle, eylemlerimizin

ahlaki bir onama ya da kınamaya konu olabilmesi için bizim için bir “ayna” işlevi görecektir başkaları gereklidir (Smith 2018: 166). Çünkü, toplumdan yalıtılmış bir kimse Smith'e göre, belki duygu, düşünce ve eylemlerinin bilincinde olabilir ama onları ahlaki bir onama ya da kınamanın konusu yapamaz. Bunu yapabilmesi için kendisinin dışına çıkması, kendisine dışarıdan tarafsız bir gözlemcinin gözüyle bakması icap eder. Buradaki kendisinin dışına çıkma, kendisine başkasının gözüyle bakma ise Smith'e göre şöyle gerçekleşir: İlk kişi kendi hayal dünyasında tarafsız bir gözlemci yaratır ve ardından kendisini bu gözlemcinin yerine koyarak kendisine belli bir mesafeden bakar. Smith'in sözleriyle, “duygularımızı ve gerekçelerimizi değerlendirmemiz ve onlarla ilgili bir yargıda bulunmamız için... kendimize uzaktan bakmamız gerekir. Bunu da ancak kendimizi başkalarının yerine koyarak, kendimize başkalarının gözünden bakarak yapabiliriz...” (Smith 2018: 165). Davranışlarımızla ilgili ahlaki onama ya da kınamayı başkasının gözünden ama yine kendimiz olarak vermemiz, bir anlamıyla kişiliğin bölünmesi gibi bir şeydir. Bu iki kişilikten ilki, “inceleme yapacak ve yargıya varacak olan *ben*” ikincisi “eylemde bulunan ve davranışı yargılanacak olan *ben*.” “İlki yargıda bulunacak olan ve olaya seyirci olan kişidir. Kendimi seyirci olarak konumlandırıp olayın gözüme nasıl görüldüğüne bakarım. İkincisi de eylemde bulunan kişidir yani asıl konumlandığım noktadır ve gerçekleştirdiğim eylemde seyirci olan kişinin zihninde bir fikir oluşturmaya çalışırım. İkiye bölündüğümde ilk kişi yargılayan olarak konumlanır diğeri ise yargılanan.” Ne var ki, “bir olayın nedeni ile sonucunun birbirinden ayrı oluşu gibi yargıda bulunan ben ile yargılanan ben birbirinden tamamen farklı özellikler taşırlar” (Smith 2018: 169). Yani kişi kendi eylemini dışarıdan tarafsız bir gözlemci gibi yargılarken artık o eski kişi değildir, başka birisine dönüşmüştür.

Kanımızca Smith'in sempati üzerine kurguladığı ahlak anlayışında tarafsız gözlemciye merkezi bir rol biçmesindeki amacı insanların doğalarında bulunan, diğerleri tarafından *onay görme isteğidir* (Smith 2018: 167).<sup>3</sup> Şöyle ki Smith'e göre,

---

<sup>3</sup> Smith bu durumu, “ahlaklı bir kimse hesap verebilen kimsedir. Hesap verebilen kimse ise, kelimenin tam anlamıyla, her hareketinin hesabını başkalarına verebilen ve neticesinde hareketlerini



biz içinde yaşadığımız toplumda “saygı duyulan ve saygı gören birisi olmayı arzularız. Hor görülmeyi ve küçümsenmeyi ise asla istemeyiz” (Smith 2018: 90). Çünkü bu, insanın toplumsal bir varlık olmasının bir gereği olduğu gibi, onun içinde yaşadığı toplumla sağlıklı bir şekilde ilişki kurmasının ve sosyalleşmesinin de aracıdır. Bunu da temin edecek ve teminat altına alacak olan, Smith'in, diğer erdemler arasında ön plana çıkarttığı ve üzerinde ısrarla durduğu *adalet erdemidir*. Ona göre adalet erdemine riayet etmek “kişinin iradesine bırakılmaz, uyulması zorunludur, bu erdeme karşı gelene öfke duyulur ve kişi cezalandırılır” (Smith 2018:101). Sonuç olarak Smith'in ahlak tasarımının üç temel ilke üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki (s)empati ya da duygudaşlık, ikincisi onay görme isteği, üçüncüsü ise bunları dışarıdan denetleyen adalet erdemi (Küçükkalay 2019: 136).<sup>4</sup>

Smith'in ahlaki sisteminde bu şekilde bir tarafsız gözlemciye yer vermektteki bir diğer ama daha önemli olan amacı ise kanımızca, hem ahlaki duyguya dayandırması nedeniyle onu kaçınılmaz olarak içine düştüğü öznellikten ve görecelilikten kurtarmaya ve olabildiğince nesnel bir zemine yerleştirmeye çalışmak, hem de bu yolla toplumda “sosyal bir uyumu” tesis etmektir. Bu durumu, onun, gerek aklın ahlaki değerlerin kaynağı olamayacağını söylemesine rağmen aklı ahlaki bir onama sürecinden tamamen dışlamamasından, gerekse de Stoacı felsefede kabul edildiği şekliyle doğanın bize nasıl davranmamız konusunda kılavuzluk yapabileceği ve dolayısıyla erdemli bir yaşamın doğayla uyumlu bir yaşam olduğu yönündeki ifadelerinden de anlayabiliriz (Smith 2018: 399).<sup>5</sup> Sonuç itibarıyla, insan eylemlerinin temeline adına sempati dediği duygusal bir

---

başkalarının onaylayabileceği şekilde düzenleyebilen kimsedir” diye ifade etmektedir. Bkz. (Smith, 2018: 167. 1 nolu dipnot).

<sup>4</sup> Etik sisteminde belirleyici bir rol oynayan adalet erdemi, Smith'in devlet tasarımında da merkezi bir değerdir. Öyle ki, Smith'e göre, “adaletin nihai maksadı zarar görmekten korunmaktır” ve “bu [da] devletin temelidir.” (Smith 2019: 43-45).

<sup>5</sup> Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda doğa yasasını aynı zamanda bir ahlak yasası olarak alır ve Stoacılığa referans yaparak, doğanın bize “ailemizin, akrabalarımızın, ülkemizin, insanlığın ve genel itibarıyla tüm evrenin... birden çok ikinin refahını, birkaçtan ziyade herkesin sonsuz refahını istemeyi öğrettiği”ni ifade eder (Smith 2018: 399).

motivasyonu yerleştiren ve bu yolla duygu temelli bir etiği inşâ etmeye çalışan Smith'in sisteminde hem adalet erdemine hem de tarafsız gözlemci nosyonuna merkezi bir rol yüklemek suretiyle bir yandan yaşadığı çağın bilimsel ruhuna uygun olarak ahlaki bilimselleştirmeye diğer yandan da onu öznel eleştirisinden kurtararak daha nesnel ve toplumsal bir etik tasarım geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

## **2. Milletlerin Zenginliği: Kişisel Çıkar ve Görünmez Elden İktisadi Dengeye**

Smith'in etik tasarımına dair anlattıklarımızdan hareketle, ona göre insanın, her şeyden öte ve önce ahlaki bir tasavvura sahip olan ve olması gereken bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise onun özgür ve özerk bir varlık olmasını gerektirir. Smith, liberal düşüncenin seçkin isimlerinden Mill'in özgürlüğü, "başkalarını mutluluklarından mahrum etmediğimiz ya da mutluluğa erişme çabasında onlara engel olmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz şekilde aramak" (Mill 2018: 42) şeklindeki tanımlamasına benzer bir tarzda, negatif formda alımlar ve şöyle der: "Adalet kanunlarını çiğnemedikçe her insan, kendi çıkarı peşinden dilediği gibi gitmekte, gerek emeğini gerekse sermayesini her hangi bir başka insanın yahut insan tabakasının emeği ve sermayesiyle rekabet ettirmekte tamamıyla serbesttir" (Smith 2014: 762) İşte bu, Smith'in doğal özgürlük sistemi dediği şeydir. Nasıl ki insan doğası gereği özgür ise ve şahsi mutluluğunu istediği gibi arama hakkına sahipse, aynı şekilde iktisatta da sahip olduğu emeğini ve sermayesini istediği gibi kullanmakta ve dilediği gibi rekabete sokmakta özgür olmalıdır. Çünkü ona göre insan duygudaşlık temelinde başkalarıyla sempatik ilişkiler kuran ve onların da mutluluklarını gözetken özgeci bir varlık olduğu gibi, aynı zamanda şahsî çıkarını izleyen ve bu yolla kendi mutluluğunu artırmayı da amaçlayan bir varlıktır. Nihayetinde insan ne kadar özgeci bir varlık olsa da kendi mutluluğunu başkalarının inisiyatifine ve merhametine bırakmaz. Hatta başkalarına yönelik özgeci davranışlarımızın arkasında gizli bir kişisel çıkar güdüsü

yatmaktadır. *Milletlerin Zenginliği*'nde Smith'ten sıkça yapılan şu alıntı bu düşüncenin en özlü ifadesi niteliğindedir:

Yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilik severliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insan severliğine değil, bencilliğine sesleniriz. Hiçbir zaman kendi ihtiyacımızı ağzımıza almaz, onların kendi faydasından dem vururuz. Bir dilenciden başka kimse, yalnızca hemşehrilerinin iyilikseverliğine güvenmek yolunu tutmaz. Dilenci bile, buna bütün bütün bel bağlamaz (Smith 2014:16).

Doğrusu bu olumsuzlanacak ve kınanacak bir durum da değildir. Her şeyden öte insan doğasının bir gerçekliğidir. Çünkü insan, yukarıda da değindiğimiz gibi, doğal özgürlük ilkesi gereğince kendi çıkarını gözetme hakkına doğal olarak sahiptir. Ama bu, aynı zamanda, Smith'in oldukça önemseydiği toplumda iş bölümünün, uzmanlaşmanın, rekabetin ve nihayetinde toplumdaki genel yaşam kalitesinin ve bir bütün olarak toplumsal refahın artmasının da gereğidir. Şöyle ki, insanlar çok çeşitli ve farklı ihtiyaçlara sahiptirler; ne var ki bu ihtiyaçların hepsini birden tekil bir birey olarak karşılamaları pek olanaklı değildir. Olanaklı olsa da ekonomik değildir. Bu nedenle iş bölümü ve uzmanlaşma bir gerekliliktir. Smith'e göre iş bölümünün üç önemli avantajı vardır. İlki her gün aynı işi yapan işçide süreç içerisinde bir el alışkanlığının ve becerinin oluşması, ikincisi bir işten diğerine geçerken ortaya çıkabilecek olan zaman kaybının önlenmesi ve sonuncusu da kazanılan uzmanlık dolayısıyla işleri kolaylaştırıp kısaltarak genel verimliliğe katkıda bulunması (Smith 2014: 9).

Doğrusunu ifade etmek gerekirse Smith'e göre iş bölümü ve onun neden olduğu uzmanlaşma insan tabiatında bulunan doğal bir özellik değildir, aksine sonradan kazanılan bir niteliktir. İnsan doğasının tabii eğilimi değiş tokuş yani mübâdele isteğidir ve bu istek, insanın diğer canlılardan ayrıldığı temel niteliktir (Conlin 2021: 114). O aynı zamanda iş bölümü ve uzmanlaşmanın da ana nedenidir. İnsanlar sahip oldukları ihtiyaç fazlası malları, gereksinim duydukları mallarla takas etmek suretiyle ihtiyaçlarını giderirler. Ancak şurası önemlidir ki, Smith'in iş bölümüne ve uzmanlaşmaya dair yaptığı analiz sadece sosyolojik içerikli bir analiz değildir. O iş bölümü ve uzmanlaşmayı ekonomik büyüme, üretim artışı ve hacmi ile

ilişkilendirmek suretiyle analizine ekonomik ve politik bir nitelik de kazandırmakta (Küçükkalay 2019: 182) ve bu yolla serbest piyasa ekonomisinin temellerini atmaktadır. Ona göre,

İş bölümüne yol açan değiş tokuş etme gücü olduğuna göre, bu bölünüşün alanı, her zaman için, değiş etme gücü ile, bir başka deyişle, piyasanın genişliği ile sınırlanmak gerekir. Pazar çok küçük olursa, kendi tüketiminden artan emek ürünü fazlasını hepsini elde etmek isteyeceği, başkalarının benzeri ürün fazlası ile değiş etmeyeceği için, kimse kendini, büsbütün bir işe vermeye [yani iş bölümüne ve uzmanlaşmaya] özenmez (Smith 2014: 19).

Yani üretimle iş bölümü, iş bölümü ile pazarın genişliği arasında doğrusal bir ilişki vardır ve pazar genişlediği ölçüde iş bölümü, iş bölümü genişlediği ölçüde de üretim artmak durumundadır. Bir başka ifadeyle, 1. üretimin nedeni iş bölümüdür 11. İş bölümü pazarın büyüklüğüne göre büyür ya da daralır ve dolayısıyla 111. Serbest ticaret, pazarı alabildiğince genişletir. Bütün bunlardan dolayı serbest ticaret azami çizgisine ulaşmış iş bölümü demektir. Her ülke, daha az maliyet ve emekle ürettiği mal ve hizmetlerde uzmanlaşarak ve bunları insanlığın kullanımına sunarak dünyanın toplam zenginliğine katkıda bulunabilir (Karışman 2010: 311). Kısacası ve bir özet niteliğinde söyleyecek olursak, iktisadi dünyada kendi çıkarını artırmak üzere davranan birey, farkına varmadan bir yandan toplumsal düzenin oluşmasına, diğer yandan kendisinin ve ilişkili olduğu diğer kimselerin servetini çoğaltmak suretiyle genel refahın artmasına katkıda bulunur.

Görüldüğü gibi Smith'in doğal özgürlük tasarımından yola çıkan iktisadi liberalizmi kişisel çıkar motivasyonu aracılığıyla geliştirilen iş bölümü ve serbest piyasa ekonomisi üzerinden kendi kendisini doğuran, düzenleyen ve denetleyen bir iktisadi denge ve uyum politikasına demir atmaktadır. Burada siyasal bir iktidar aracı olarak devlete biçilen misyonsa minimal seviyededir. Bu tasarımda devletin görev ve yetki alanları, vatandaşlarının güvenliklerini temin etmek, adaleti tesis etmek, özel teşebbüsün altından kalkamayacağı kamu hizmetlerini icrâ etmek ve iş bölümü ve uzmanlaşmanın neden olacağı yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya yönelik genel bir kamusal eğitim vermek şeklinde asgari düzeydedir (Smith 2014:

763, 870-879). Bunların dışında devletin kamusal yaşama ve serbest piyasaya herhangi bir şekilde müdahale etme yetkisi söz konusu değildir.

Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Sözünü ettiğimiz iş bölümü ve mübadele ilkeleri üzerine kurulu serbest piyasa ekonomisinde insanların kişisel çıkar motivasyonu ile hareket etmeleri nedeniyle gerek ulusal gerekse küresel ölçekte ciddi bir iktisadi denge probleminin ortaya çıkıp çıkmayacağı ve şayet çıkarsa bunun ne şekilde düzeltilebileceğidir. Bir başka deyişle, kişisel çıkar güdüsüyle hareket eden insanların toplumda büyük bir ekonomik denge problemi çıkartmayacağına güvencesi nedir? Doğrusu, devletin piyasaya düzenleyici ve dengeleyici bir amaçla dahi olsa müdahalesini olumsuzlayan liberal iktisat teorisi için bu önemli bir sorun gibi gözükmektedir. Ama Smith bunu çok da ciddi bir sorun olarak görmez.<sup>6</sup> Onun bu noktada bir çözüm aracı olarak devreye soktuğu aparat *görünmez el* nosyonudur. Ona göre, nasıl ki doğal dünyada Newton'un keşfettiği çekim yasalarının ahlak dünyamızdaki karşılığı *duygudaşlık* ve *onay görme isteği* ise, iktisadi dünyadaki karşılığı da *görünmez el*dir. Nasıl ki biz sahip olduğumuz *duygudaşlık* motivasyonu ve *onaylanma* arzusu ile farkına varmadan ve belki de istemeden toplumsal bir bütünleşmeye neden oluyorsak, aynı şekilde *görünmez el* de iktisadi dünyada bir dengeye ve uyuma neden olmaktadır. Çünkü toplumdaki bireyler kendi çıkarlarının peşinden koşarken, aslında görünmez bir el aracılığıyla toplumun menfaatlerine de gayr-i irâdi olarak hizmet etmektedirler. Doğrusu, görünmez el Smith'in iktisadi liberalizminin merkezi ve kurucu kavramlarından birisi olmasına ve kendisinden sonra Hayek gibi kimi liberaller tarafından geliştirilerek kullanılmasına<sup>7</sup> rağmen onun anlamı ve işlevi Smith'in yazılarında çok

---

<sup>6</sup> Çünkü Smith devletin piyasaya doğrudan ya da dolaylı olarak müdahalesini kategorik olarak reddetmemektedir. Aksine devletin, gerekli gördüğü durumlarda ve istisnai olarak serbest piyasaya müdahale edebileceğini ve etmesi gerektiğini onaylamaktadır. Hatta o, *laissez faire-laissez passes* (bırakınız yapsınlar-bırakınız geçsinler) şeklindeki liberal mottoyu hiç kullanmadığı gibi, *Milletlerin Zenginliği*'nde devlete son derece önemli görevler (27 görev) yüklemektedir. Bkz. (Küçükcalay 2019: 172-174).

<sup>7</sup> Smith ve Hayek'in görünmez el ve doğal düzen anlayışları arasındaki ilişkiye dair detaylı bilgi için bkz. (Kara 2010: 117-134).

da açık değildir<sup>8</sup> ve farklı yorum ve değerlendirmelere de muhataptır. Görünmez el metaforunun Smith'in dilinde nasıl bir anlam spektrumuna kavuştuğunu ve sisteminde nasıl bir işlev yüklendiğini görmek için en doğru yol kanımızca bu metaforun onun eserlerinde kullanıldığı yerlere ve bağlama bakmaktır. İlkın, Smith, "The History of Astronomy" de:

Kendi doğalarının zorunluluğu gereği, ateş yakar, su hayat verir; ağır cisimler düşer, hafif cisimler yukarı doğru hareket eder ve bu işlerde Jupiter'in *görünmez elinin* olduğu düşünülmezdi (Smith 1982: 78).

Diğerle görünmez eli doğanın yasalı yapısına, düzenli işleyişine referansla, doğal olaylar arasındaki nedensel ilişkileri göremeyen ve dolayısıyla açıklamalarında metafizik izahlara başvuran insanları eleştirmek için kullanır. Metafor, *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Milletlerin Zenginliği*'nde ise iktisadi bir zemine oturur ve deyim yerindeyse kendiliğinden doğan düzenin evrensel ahlaki ilkesi olarak sunulur:

Dünya, üzerinde yaşayanlar arasında nasıl bölüşülecekse zengin de *görünmez bir el* sayesinde ve bilmeden her şeyi insanlar arasında aynı şekilde bölüşür ve bunu yaparken... toplumun ilerlemesini amaçlamaz (Smith 2018: 268).

O çalışmayı, ürünü en büyük değerle olacak biçimde yönetmekle de yalnız kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hallerde olduğu gibi, *görünmez bir el* onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için, her zaman pek de öyle kötü sonuçlar üretmez (Smith 2014: 485).

Görüldüğü gibi kavram, "The History of Astronomy"de dünyanın doğal düzenine referans yaparken, *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Milletlerin Zenginliği*'nde ise farklı bağlamlarda kullanılmasına rağmen serbest piyasa ekonomisine ve onun neden olacağı iktisadi düzene yapılan bir referansı içermektedir. Her iki kitapta da, kendi çıkarları peşinde koşan bireylerin karşılıklı etkileşimleri sonucunda farkına varmadan ve istemeden toplumun çıkarlarına hizmet etmiş olacağını, yani amaçlanan eylemin amaçlanmayan sonuçlar üreteceğini, belli bir noktada kişisel çıkar ile toplumsal çıkarın kesişeceğini ve bunun da iktisadi dünyada bir düzen ve

---

<sup>8</sup> Bütün eserleri incelendiğinde, Smith'in görünmez el'i, *Astronomi Tarihi*, *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Milletlerin Zenginliği*'nde sadece birer kez kullandığı görülmektedir. Bkz. (Küçükkalay 2019:167, Murteza 2019: 185).

uyum üreteceğini söyler.<sup>9</sup> Gelineen noktada Smith'in görünmez el metaforunu kişisel çıkarla toplumsal çıkarı uzlaştırmak ve iktisadi dünyada bir düzen tesis etmek için işlevsel bir araç olarak kullandığı açıktır. Görünmez elin böylesi bir amaca ne ölçüde hizmet edeceği, kişisel çıkarla toplumsal çıkarı ne ölçüde uzlaştıracığı ve bu yolla iktisadi dünyayı ne ölçüde bir düzene kavuşturacağı meselesi bir yana, burada daha temel bir soru(n) vardır. O da bu makalenin ana sorunsalını oluşturan ve Murteza'nın "çağdaş Smith akademisyenliğini en çok besleyen konu" (Murteza 2019: 198) olarak nitelediği, sonsuz tartışmaların yürütüldüğü, Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda sempati üzerinden geliştirdiği toplumsal etiği ile *Milletlerin Zenginliği*'nde kişisel çıkar üzerine inşa ettiği ben-merkezli etiğinin nasıl uzlaştırılabileceği sorunudur.

### **Sonuç ya da 'Adam Smith Problemi'**

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşılacağı üzere Smith *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda temelini sempatinin oluşturduğu bir insan doğası üzerine yükselen özgeci ve toplumcul bir ahlak teorisi geliştirirken, *Milletlerin Zenginliği*'nde bencil insan davranışını esas alan bir politik ekonomi geliştirmiştir. Bu ise literatürde Smith'in bütüncül bir teorik sistem kuramadığı ve hatta kendi içerisinde çelişkiye düştüğü şeklinde yorumlanmıştır. İlginçtir ki, Smith'in iki farklı eserinde birbiriyle çelişen iki farklı insan doğası tasavvuru geliştirdiği ve bunun da bir tutarsızlık içerdiği iddiası düşünürümüzün yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında hiç dikkat çekmemiş, hiç kimse tarafından dile getirilmemiştir. Öyle ki Smith'in yaşadığı

---

<sup>9</sup> Doğrusu Smith, serbest piyasa ekonomisinde her zaman ve her durumda kişisel çıkarla toplumsal çıkarın uzlaşmayacağını iddia etmez. Her şeye rağmen bazı durumlarda *görünmez elin* müdahalesi yetersiz kalabilir ve amaçlanan uzlaşma sağlanamaz. İşte bu durumlarda devlet, Smith'e göre, bu uzlaşmayı temin etmek için, gerekli gördüğü *yasaklar* ya da *teşvikler*le piyasaya müdahale edebilir. Örneğin, Vergara'nın ifadeleriyle, "toplumun çıkarı çok sayıda öğretmenin olmasını gerektiriyorsa ama öte yandan az sayıda insan bu mesleğe girmenin kendi çıkarına uygun olduğunu düşünüyorsa, o zaman, ortak çıkar ile bireysel çıkar arasında bir örtüşme yok demektir. Dolayısıyla devlet müdahale edebilir ve [eksik gördüğü alanlara] kamu desteği verebilir." Bkz. (Vergara, 2006: 187). Görüldüğü gibi Smith, daha önce de ifade ettiğimiz üzere devletin iktisadi alana müdahalesini kategorik olarak reddetmediği gibi, görünmez elin iktisadi dengeyi sağlama konusunda yetersiz kalabileceğini de olumlamaktadır.

dönemde ve hemen sonrasında bu soruna kimse işaret etmediği gibi, Smith'in kendisi de bu durumu bir sorun olarak algılamamış, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın ilk baskısının yapıldığı 1759 yılından, ölümünden hemen önce son baskısının yapıldığı 1790 yılına değin yapılan toplam altı baskısında da sorunu tespit eden ya da çözümlenmeye çalışan hiçbir düzenleme, ekleme yapmamıştır. Sorunu ilk dillendirenlerin İngilizce konuşan dünyadan değil, Alman Tarihçi Okulu'ndan geldiği sıklıkla ifade edilmektedir. Hatta, Smith'in iktisada ve etiğe dair görüşleri arasında bir tutarsızlık ya da çelişki bulunduğunu söyleyerek bu durumu, "Adam Smith Problemi" olarak isimlendirenler de yine Alman tarihçiler olmuştur (Murteza 2019: 197).

Alman tarihçilerin felsefi literatüre kazandırdığı bu problem, tarihsel süreçte değişen doz ve düzeylerde kendisini hep hissettirmiş ve varlığını şöyle ya da böyle günümüze değin bir şekilde sürdürmüştür. Problemin yeniden canlanması ve felsefi arenada yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanması yirminci yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Söz konusu probleme dair müstakil bir çalışma kaleme alan Göçmen'e göre, problemin tespit ve çözümüne dair stratejilerin dört ana hat üzerinden geliştiği söylenebilir (Göçmen 2007: 5-15). Onun, *metinsel-analitik yaklaşım (the textual-analytical approach)* olarak nitelediği ilk üç yaklaşımdan birincisine göre, Smith'in iki ana eserinde insan doğasına dair çelişen iki farklı tasarım söz konusudur ve bu, büyük ölçüde biyografik gerekçelerden, yani Smith'in düşüncelerinin zamana ve koşullara bağlı olarak değişmesinden kaynaklanmaktadır. Russell Nieli'nin *Fransız Bağlantısı Teorisi (French Connection Theory)* olarak isimlendirdiği bu teoriye göre, söz konusu iki eserin kaleme alındığı tarihler arasında Smith Fransa'ya bir seyahat düzenlemiş ve bu seyahatte tanışma imkânı bulduğu Helvetius ve D. Holbach gibi materyalist filozofların ve fizyokratların etkisiyle insan doğasına dair görüşlerinde radikal bir değişiklik meydana gelmiştir (Nieli 1986: 612-614). Örneğin Skarzynski'ye göre, öncesinde Hume ve Hutcheson'ın etkisiyle bir idealist olan Smith, Fransa'da kaldığı sürede oradaki materyalist düşünürlerden etkilenerek İngiltere'ye bir materyalist olarak



dönmüş ve bu da onun insan doğasına dair görüşlerini değiştirmesinin ana nedeni olmuştur (Nieli 1986: 614). Ne var ki bu tespit çok doğru görünmemektedir. Çünkü, Yılmaz'ın Griswold'dan aktardığına göre, Smith hayatta iken her iki kitabını da revize edebilecek kadar vakte sahip olmasına rağmen, eserlerinin hiç birisinde düşüncelerinde bir değişime gittiğine ilişkin bir imada bulunmadığı gibi, aksine sıklıkla bir teorik bütünlük (sistem) peşinde koştuğunu iddia etmiştir (Yılmaz 2010: 77). Üstelik, Smith'in Fransa'ya gitmeden önce *Milletlerin Zenginliği*'nde geçen birçok fikri zihninde şekillendirdiği ve kişisel çıkar nosyonunu Fransa'dan getirmediği yönünde güçlü iddialar da mevcuttur (Murteza 2019: 199, 200). İlaveten, Helvetius'la Smith'in gerek etiğe gerekse ekonomi-politiğe dair görüşleri arasında mevcut olan büyük sistemsel farklılıklar dikkate alındığında, söz konusu Fransız bağlantı teorisinin ikna edici olmadığı ve ileri sürülen çelişkiyi çözüme kavuşturma konusunda yeteri kadar başarılı olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Fransız bağlantı teorisine bir tepki olarak ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve *Haklılayıcı dualist yaklaşım (the dualist justificatory approach)* olarak da isimlendirilen ikinci çözüm önerisine göre ise, Smith'in iki eserinde insan doğasına dair söyledikleri arasında bir farklılık vardır. Ne var ki bu farklılığı bir çelişki olarak görmenin yeri ve gereği yoktur. Yani haklılayıcı dualist yaklaşım Fransız bağlantı teorisinin iddia ettiği gibi, Smith'in söz konusu iki eserinde insan doğasına dair söyledikleri arasında bir farklılığın olduğunu onaylamakta ne var ki bu durumun bir çelişki oluşturduğunu reddetmektedir. Çünkü, bu eserler temelde, kendilerine özgü kuralları ve ilkeleri olan ve tamamen birbirlerinden farklı alanlara ait olan bağımsız çalışmalardır. İlki ahlaki konu edinmekte ve bu eserinde Smith insanlar arasındaki ilişkinin temeline sempatiyi yerleştirerek buradan bir toplumsal etik üretmeyi amaçlamaktadır. İkincisi ise iktisadî konu edinmekte ve odağına kişisel çıkarı peşinde koşan bireyi yerleştirerek buradan bir iktisadî sistem inşa etmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla Smith'in bütün çabasını, insan yaşamının farklı gerçekliklerine karşılık gelen bu alanları birbirinden ayırmak ve onları farklı disiplinler altında, değişik yöntemlerle incelemek olduğu

söylenbilir (Yılmaz 2010: 77). Örneğin, meseleye bu perspektiften yaklaşan Paszkowski'ye göre, *Milletlerin Zenginliği* tamamen teknik ve spesifik bir inceleme iken, *Ahlaki Duygular Kuramı* insanın nasıl olması ve nasıl eylemesi gerektiğini araştıran geleneksel ve hümanist bir çalışmadır (Akt. Murteza 2019: 201). Dolayısıyla meseleye bu perspektiften bakıldığında, yani etik ve iktisat aralarında herhangi bir kategorik ilişki bulunmayan iki ayrı ve bağımsız alan olarak konumlandırıldığında sorun da kendiliğinden çözülmüş olacaktır. Fakat bu yaklaşım da çok tatmin edici görünmemektedir. Çünkü karşımıza proto-Kantçı dualist bir Smith resmi çıkartmaktadır. O bir yönüyle yalnızca bir politik iktisatçıdır ve yeni gelişmekte olan ticari toplumun teorisyenidir, diğer yönüyle ise salt bir ahlak felsefecisidir. Oysa ki, Smith'i böylesine bir dualizm içine yerleştirmek onu, "çalışmalarının bir hedefi ve birliği olmayan, bu çalışmaların yalnızca bir yönüyle bize hitap eden bir düşünüre dönüş[tü]rür. [Ayrıca] bu dualist yorum iki eser arasındaki muhtemel bağlantıların ve bütünlüğün görünmesini de engeller" (Yılmaz 2010: 77). Daha da ötede, ahlak, hukuk, siyaset ve iktisat gibi temel insani ilgi alanlarının ayrışmadığı ve bağımsız bir araştırma alanına dönüşmediği modernizmin şafağında Smith'i dualist ve hatta pluralist bir okumaya tabi tutmak anakronik bir hata da içermektedir.

Sunulan üçüncü çözüm önerisine göre ise sorun aslında bir sözde-sorundur, sahte problemdir. *Savunmacı yaklaşım (the defencive approach)* olarak da isimlendirilen bu öneriye göre, Smith'in her iki eserinde de kullanmış olduğu kavramsal terminolojide bir çelişki söz konusu olmadığı için ortada gerçek bir sorun da yoktur. Özünde, dualizm iddiasının reddi üzerine kurulu olan bu yaklaşıma göre, her iki eser de yakından incelendiğinde görülecek olan şey Smith'in benzer bir terminoloji ile kendi döneminin analizini yaptığıdır (Yılmaz 2010: 77,78). Dolayısıyla ortada, Smith'in eserlerini farklı perspektiflerden okumayı gerektirecek ne bir düalizm söz konusudur ne de bir çelişki. Dualizm iddiasına yönelik eleştirilerinde haklı olsa dahi bu öneri de pek ikna edici görünmemektedir. Çünkü Smith'in her iki eserine benzer bir terminoloji değil aksine farklı bir terminoloji

hakimdir. Kanımızca, ilkinde etik/insani ikincisinde teknik/iktisadi bir terminolojiyi kullanmaktadır. Özellikle, sonradan kaleme aldığı *Milletlerin Zenginliğinde* kullandığı teknik/iktisadi terminolojiyi etikle neredeyse hiç ilişkilendirmemesi, bu çözüm önerisinin en önemli açmazıdır.

Göçmen'in de onayladığı ve *tarihsel yaklaşım* (*the historical approach*) olarak isimlendirdiği (Göçmen, 2007: 15) dördüncü ve sonuncu çözüm önerisi ise diğerlerinden yapısal olarak farklı bir iddia üzerine kuruludur. İlk üçü metinsel ve kavramsal bir çözümlemeden hareket ederken, dördüncüsü meseleyi tarihsel bir perspektiften ele alır. 1970'li ve 80'li yıllarda gelişen bu yaklaşım, ilk iki yaklaşımda olduğu gibi ortada bir problemin olduğunu onaylar; ancak bunun kavramsal olarak Smith'in neden olduğu bir problem olduğunu reddeder. Bu yaklaşıma göre problem ticari toplumun ortaya çıkışının ve gelişiminin neden olduğu tarihsel bir sorundur. Şöyle ki, tarihsel süreçte ortaya çıkan sosyo-politik ve ekonomik parametrelere bağlı olarak gelişen ticari toplum ve yükselen kapitalizm, geleneksel düşünüş tarzlarının, yaşam biçimlerinin, değer yargılarının ve bunlara bağlı olarak toplumsal kurumların yapısında da birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bir yanda ahlaki değerler ve kaygılar diğer yanda iktisadi çıkarlar ve hesaplar. Kanımızca Smith'in ana misyonu da burada açığa çıkmaktadır. Onun ana misyonunun hem etiği koruyan hem de ticari toplumu güvence altına alan bir yapıyı tesis etmek suretiyle gelişen ticari toplumla geleneksel yapılar ve anlayışlar arasındaki tarihsel gerilimi aşmak olduğu söylenebilir (Yılmaz 2010: 78, 79).

Meseleye bu perspektiften yaklaşıldığında Smith'in her iki eserinde geliştirmiş olduğu farklı antropolojik tasarımların birbirlerini dışlayan rakip tasarımlar olmadığı, aksine tarihsel süreç içerisinde değişen ve gelişen, birbirini tamamlayan anlayışlar olduğu da kolaylıkla anlaşılabilir. Şöyle ki, Göçmen'in de ifade ettiği gibi, Smith, insan doğasına dair değişmeyen, zaman ve mekân üstü, soyut ve mutlak bir tasarım sunmamaktadır. Ona göre, zaman ve koşullar değiştikçe insan doğası da değişmektedir. Dolayısıyla düşünürümüzün insan doğasına dair görüşleri,

bu görüşlerin ilişkili olduğu toplumsal yaşam biçimleri açısından anlaşılmalıdır. Bu farklı tasarımlar değişen toplumsal yaşam biçimleri arasındaki farklara işaret ederek açıklanmalıdır (Göçmen 2007: 18). Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki Smith, kanımızca, doğası söz konusu olduğunda insanın özgeci ve toplumsal bir varlık olduğunu onaylamakla birlikte, modern dönemde yükselen iktisat söz konusu olduğunda insanın doğal özgürlüğü gereğince kişisel çıkarını önemseyen bir varlığa dönüştüğünü düşünmektedir. Bir başka ifadeyle, *Milletlerin Zenginliği*'nde kullandığı kişisel çıkar nosyonunu, insan doğasını tanımlayan ve kategorize eden ahlaki içerikli bir kavram olmaktan çok, ticari toplumda birey davranışını karakterize eden temel motivasyon olarak okumak daha isabetli görünmektedir. Bu nedenle, Adam Smith problemini, Yılmaz'ın da işaret ettiği üzere, Smith'teki iktisatçı ve ahlakçı birey tiplerinin uyuşmazlığı olarak yorumlamak yerine, gelişen kapitalizmin toplumsal hayatta doğurduğu gerilimleri açıklamak ve bu gerilimlere yönelik çözüm önerileri olarak yorumlamak daha yerinde olur (Yılmaz 2010: 85).

Meselenin tarihsel perspektiften ele alınması sorunu belli ölçülerde çözüyor ya da daha doğru bir deyişle, Smith'in etiği ile iktisadî arasındaki gerilimi belli düzeylerde hafifletiyor gibi görünse de aslında o da bünyesinde bazı açmazlar ve yetersizlikler barındırmaktadır. Şöyle ki Smith'in iktisadî düşünceleri içinde yaşadığı çağın ruhunu yansıtırsa da -daha önce de değindiğimiz gibi- o sadece ve salt olarak bir iktisat teorisyeni değildir ve insanlığın sorunlarını sadece iktisadî perspektiften ele almamaktadır. Onun düşünceleri etiğin, iktisadın, hukuk ve siyasetin iç içe geçtiği bütünlüklü bir yapı arz etmektedir. Şüphesiz gelişmekte ve yükselmekte olan ticari toplumun sosyolojik bir analizini yapmaktadır. Ama burada iktisat, söz konusu analizin sadece bir parçasını oluşturmaktadır. Burada etik de belirleyici bir öge olarak devreye girmektedir. Smith'in düşüncelerinde amaçladığı teorik bütünlük dikkate alındığında kanaatimiz odur ki, ilk eserinde sadece sempati, ikinci eserinde ise sadece kişisel çıkar üzerine kurulu indirgemeci ve rakip tasarımlar geliştirdiği iddiası pek doğru görünmemektedir. Çünkü, ilk eserinde insan doğasını izah etmek için sempatinin yanında erdem, basiret ve iyilikseverlik

gibi farklı nosyon ve motivasyonlarla iç içe geçmiş daha kapsamlı ve detaylı bir toplumsal etik tasarım sunarken, ikincisine kişisel çıkarın yanında, gerektiğinde kişisel çıkarından feragat ederek kamusal çıkarı; yakın vadeli çıkardan çok uzak vadeli çıkarı amaçlayan daha sofistike bir iktisadi sistem kurmayı hedeflemektedir.<sup>10</sup> Bu nedenle, Amartya Sen'in de haklı olarak işaret ettiği gibi (Levent 2017: 120), insan davranışlarının yalnızca kişisel çikara dayalı yaklaşımını Smith'e dayandırmak hatalıdır. Dikkatli ve derinlikli bir okumaya tabi tutulduğunda, Smith'in yazılarında –buna *Milletlerin Zenginliği* de dahil- kişisel çikara dayalı bencil davranıştan daha çok toplumsal çikara dayalı genel davranış kurallarının merkezî bir yer tuttuğu görülecektir. Bu durumu, kişisel çıkar nosyonunun billurlaştığı, “yemeğimizi, kasabın, biracının ya da fırıncının iyilik severliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insan severliğine değil, bencilliğine sesleniriz” şeklindeki meşhur pasajının insanın doğasını değil de ticari toplumda iş bölümünün nasıl ve ne şekilde geliştiğini anlatmak için kullandığını hatırladığımızda, kişisel çıkarın onun sisteminde çok da merkezi bir işleve sahip olmadığını rahatlıkla anlayabiliriz. Çünkü, ona göre, iş bölümü herkese karşılıklı fayda sağlayan evrensel refahın ana kaynağıdır. Bu nedenle kişisel çıkarı değil, aksine toplumsal faydayı ve evrensel refahı amaçlayan bir ekonomi-politik inşa etmeyi amaçlamaktadır. Hatta sempatiyi çıkarttığımızda onun etik sisteminin büyük ölçüde çökmesine rağmen, kişisel çıkarı çıkarttığımızda onun ekonomi-politiğinden pek bir şeyin eksilmediğini ifade edebiliriz.

Sonuç itibariyle, problemi nasıl yorumlarsak yorumlayalım ya da nasıl bir çözüm önerisinde bulunursak bulunalım, getireceğimiz bütün yorumlar, sunacağımız bütün öneriler yetersiz kalabilir ve kimi açılardan tartışmaya açık olabilir. Zaten Adam Smith problemine dair yeni ve orijinal bir şeyler söylemek de imkânsız değilse de oldukça zordur. Çünkü geride bıraktığımız iki asırlık zaman

---

<sup>10</sup> Hatta, kişisel çıkar motivasyonunun *Milletlerin Zenginliği*'nden çok *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda daha baskın ve daha belirleyici olduğunu iddia edenler de yok değildir. Örnek bir çalışma için bkz. (Paganelli 2008: 365-381).

dilimde konuya dair neredeyse söylenmemiş pek bir şey kalmamış gibidir. Ne var ki bu durum Smith'in etik ve ekonomi-politikteki konumunu değersizleştirmedeği gibi, görüş ve düşüncelerini de gündemden düşürmemiştir. Aksine, bu problem Smith'i sürekli gündemde tutmuş ve önemli tartışmaların konusu yapmıştır. Bu açıdan Smith'in belki de bilerek ve isteyerek bu soruyu yanıtızsız bıraktığını söyleyebiliriz.

## The Relationship between Ethics and Economy in Adam Smith or the Ethical Foundations of Adam Smith's Economic Liberalism

### Summary

**Ferhat AKDEMİR**

Assoc. Prof. Dr.

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR

ORCID: 0000-0001-8875-8884

ferhat.akdemir@omu.edu.tr

### Introduction

Adam Smith (1723-1790) was one of the leading thinkers of the Scottish Enlightenment. Without a doubt, his special interest and expertise lie in economics. In fact, due to his contributions to the field of economics, he is generally accepted in the literature as “the pioneer of modern economics” (Skousen 2010: 199) and “the founder of economic liberalism” (Yayla 2008: 72). It was his work *An Inquiry into the Nature and Causes of the Nations* (1776) that earned him this reputation and title. In this work, Smith adapts the libertarian intellectual heritage of the classical liberals to human economic activities and argues that there is a natural order in the market, as in nature, and therefore interventions in the market, especially by the state, disrupt this natural order. However, he is not merely and exclusively an economist or economic theorist. To understand Smith in this way would inevitably mean to misunderstand him. We can see this better when we look at Smith's general intellectual aim and project. His ultimate project/goal, in our opinion, is to arrive at a general law of the human cultural world. This law is also based on an ethical basis. Therefore, in order to understand Smith's economic liberalism, it is first necessary to grasp his ethical theory on which it is based.

However, the nature of this ethical understanding and its connection with the economic liberalism that Smith advocated remains controversial. Because, in the philosophical literature, it is often claimed that Smith developed conflicting ideas about human nature in his two important works, *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*, and that he based his moral philosophy on *sympathy* in the first and his economic theory on *self-interest* in the second. This problem is referred to as the "Adam Smith Problem" in the philosophical literature. The aim of this article is to present this problem with its basic claims and bases, to discuss its consistency, and to critically evaluate the proposals put forward for the solution of the problem.

The best way to do this, in our opinion, is to provide a detailed description and analysis of Smith's altruistic ethics, developed in *The Theory of Moral Sentiments*, and then his

understanding of human nature as selfish which he placed at the foundation of his liberal economics in *The Wealth of Nations*. We can follow this order.

### ***The Theory of Moral Sentiments: From Sympathy to Social Cohesion***

As is known, one of the two fundamental problems of ethics is what the source of moral values is; the other is how these values can be known. Perhaps due to the influence of the Scottish philosophical circle of which he was a member, especially due to the influence of his teachers Hutcheson and Hume, Smith thought that the source of our moral values is our emotions and that we can only be aware of them intuitively. But it is neither hedonistic in the sense of seeking pleasure and avoiding pain, nor selfish in the sense of pursuing only our self-interests. According to him, there is an emotional motivation in human nature, which he calls sympathy, caring for the interests of others, contributing to the happiness of others. So much so that “how selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it” (Smith 2018: 13). For example, when we see a suffering person, “by the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him” (Smith, 2018: 14). For example, “when we see a stroke aimed and just ready to fall upon the leg or arm of another person, we naturally shrink and draw back our leg or our own arm” (Smith 2018: 14). In short, according to Smith, there is a motivation in human nature that is dominant and decisive as self-interest, or even more so, and that is “sympathy”. Through sympathy and the moral norms derived from it, we tread a fine line between our own interests and social interests, between our own happiness and the happiness of others, and even, if needed, we sacrifice our own happiness for the happiness of others. Thus, we become more sensitive towards others, more responsible towards the society we live in, in short, we become more moral individuals.

### ***The Wealth of Nations: From Self-Interest and the Invisible Hand to Economic Distribution***

According to Smith, man is not only an altruistic being who establishes relationships with others on the basis of sympathy and looks after their happiness, but also a being who pursues his own self-interest and aims to increase his own happiness in this way. The following sentences, often quoted from Smith in *The Wealth of Nations*, are the most concise expression of this idea:

We don't expect our dinner from the benevolence of the butcher, brewer, or baker but from their regard for their own interest; we appeal not to their humanity but to their self-love, and talk to them not of our needs but of their advantages. Only a beggar chooses to depend chiefly on people's benevolence, and even he doesn't depend on it entirely (Smith, 2014: 16).

In fact, this is not a situation to be negated and condemned, because it is a reality of human nature. At the same time, it is also a necessity for the division of labor, specialization, competition and ultimately for the improvement of the general quality of life in society and social welfare as a whole. However, a problem arises here: In the free-market economy based on the principles of division of labor and exchange, given that people are motivated by self-interest, there may arise significant problems concerning economic distribution at both the national and global levels. And if so, how it can be



corrected? In other words, what guarantee is there that people motivated by self-interest will not create a major problem of economic distribution in society?

At this point, Smith introduces the notion of the invisible hand as a proposed solution. According to him, while individuals pursue their own interests, they actually serve the interests of society involuntarily through an invisible hand. This leads to a social integration.

It is clear that Smith used the metaphor of the invisible hand as a functional tool to reconcile self-interest with social interest and to establish order in the economic world. To what extent the invisible hand will serve such a purpose, to what extent it will reconcile self-interest with social interest, and to what extent it will thus bring order to the economic world is open to debate. But there is a more important problem. This is the problem of how to reconcile Smith's social morality based on sympathy in *The Theory of Moral Sentiments* with his self-centred ethics built on self-interest in *The Wealth of Nations*.

### **Conclusion or 'The Adams Smith Problem'**

As can be understood from what we have explained so far, Smith developed an altruistic and social moral theory based on a human nature rooted sympathy in *The Theory of Moral Sentiments*, while in *The Wealth of Nations* he developed a political economy based on selfish human behaviour. This has been interpreted in the literature as Smith not establishing a holistic theoretical system and even contradicting himself within his own works. Interestingly, it has not been noticed during the period in which he lived and immediately thereafter that Smith developed two conflicting notions of human nature in his two different works, and the claim that this constitutes an inconsistency. It is often stated that it was not the English-speaking world that first voiced the problem, but the German Historical School. In fact, it was German historians who named this situation as the "Adam Smith Problem", saying that there was an inconsistency or contradiction between Smith's views on economics and ethics (Murteza 2019: 197).

According to Göçmen, who has written an independent book on the problem in question, it can be said that the strategies for the identification and solution of the problem have developed along four main lines (Göçmen 2007: 5-15). Göçmen categorizes the first three approaches under the title "the textual-analytical approach". According to the first approach, the so-called 'French connection theory', there are two conflicting conceptions of human nature in Smith's two major works, and this is largely due to biographical reasons, namely that Smith's ideas changed over time and circumstances. According to the second proposed solution, also called "the dualist justificatory approach", there is a difference between what Smith says about human nature in his two works. However, it is not correct to see this difference as a contradiction. Because these works are basically independent works with their own rules and principles and belong to completely different fields. According to the third proposal, also called the "defensive approach", there is no real problem since there is no contradiction in the conceptual terminology used by Smith in both of his works. According to this approach, which is essentially based on the rejection of the claim of dualism, a close examination of both works reveals that Smith analyzed his own period with a similar terminology. Therefore, there is neither a dualism nor a contradiction that requires reading Smith's works from different perspectives. The fourth and final

proposal, which Göçmen also endorses and calls “the historical approach” (Göçmen, 2007: 15), is based on a claim that is structurally different from the others. While the first three proceed from a textual and conceptual analysis, the fourth addresses the issue from a historical perspective. This approach, which is developed in the 1970s and 80s, endorses that there is a problem, as in the first two approaches; but denies that it is a problem conceptually caused by Smith. According to this approach, the problem is a historical problem caused by the emergence and development of commercial society. Considering the issue from a historical perspective seems to solve the problem to a certain extent. But it still has a number of dilemmas and inadequacies. As a result, no matter how we interpret the problem or what kind of solution we propose, all interpretations and proposals may be inadequate and open to discussion in some respects. In any case, it is difficult, if not impossible, to say something new and original about the Adam Smith problem. However, this did not diminish Smith’s position in ethics and political economy, nor did it remove his views and ideas from the agenda. On the contrary, this problem has always kept Smith on the agenda and made him the subject of important debates. In this respect, we can say that Smith may have intentionally left this question unanswered.

## KAYNAKÇA/REFERENCES

- Avcı, N. (2023). Adam Smith'in Ahlak Kuramında Hayal Gücünün Rolü. *Felsefe Dünyası*, (77). 165-189.
- Conlin, J. (2021). *Adam Smith*. (Çev. Ali Karatay) İstanbul: Runik Kitap.
- Göçmen, D. (2007). *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*. London: Tauris Academic Studies.
- Göçmen, D. Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Problemi. Erişim: <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2012/12/adam-smith-ve-ruh-beden-ikilemi.pdf>. [Erişim tarihi: 30.07.2023].
- Görünmez Adam Smith*. (2010). (Ed. Mine Kara &N. Emrah Aydınonat). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, M. (2010). Yerleşik İktisatta Bireycilik: Adam Smith ve Friedrich von Hayek Üzerine Bazı Gözlemler. *Görünmez Adam Smith*. (Ed. Mine Kara &N. Emrah Aydınonat, ss. 117-134). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karışman, S. (2010). *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Adam Smith: 'Marifet' ile 'Zenginlik'Arasında İki Düşünce, İki Dünya*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Küçükkalay, A. M. (2019). *Adam Smith: Ahlak Felsefesinden Politik Ekonomiye Bir Filozof*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Levent, A. (2017). İktisadî Yeniden Felsefeyle Buluşturmak: Amartya Sen'in Adam Smith Okuması. *İnsan & Toplum* 7 (1), 117-137.
- Mill, J. S. (2018). *Özgürlük Üstüne*. (Çev. Tuğçe Kambur). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Murteza, G. (2019). *Ahlak, İktisat ve Bilim: Adam Smith Felsefesine Giriş*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Murteza, G. (2020). İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak. *İskoç Aydınlanması*, (Ed. Gökhan Murteza, ss. 11-30). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nieli, R. (1986). Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem. *Journal of the History Ideas*. (47/4). 611-624. DOI 10.2307/2709721
- Paganelli, M. P. (2008). The Adam Smith Problem in Reverse: Self-Interest in *The Wealth of Nations* and *The Theory of Moral Sentiments*. *History of Political Economy*, 40 (2). 365-381. DOI 10.1215/00182702-2008-006.
- Skousen, M. (2003). *Modern İktisadın İnşası: Büyük Düşünürlerin Hayatları ve Fikirleri*. (Çev. Metin Toprak ve dğr.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Skousen, Mark (2010). Her şey Adam ile Başladı. (Çev. İsmail Akbulut ve Özlem Çağlar Yılmaz). *Liberal Düşünce*, (15), 199-201.

Smith, A. (1982). *The History of Astronomy. Essays on Philosophical Subjects*. (Ed. W. P. D. Wightman & J. C. Bryce, ss. 33-106). Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, A. (2014). *Milletlerin Zenginliği*. (Çev. Haldun Derin). İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları.

Smith, A. (2018). *Ahlaki Duygular Kuramı*. (Çev. Derman Kızılay). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Smith, A. (2019). *Hukuk Üzerine: Adalet, Kamu Düzeni, Devletin Gelirleri ve Silahlı Güçler*. (Çev. Ahmet Celiloğlu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Stevens, D. E. (2011). *Rediscovering Adam Smith: How the Theory of Moral Sentiments Can Explain Emerging Evidence in Experimental Economics*. University Glasgow: Adam Smith Research Foundation.

Taşçı, S. (2006). *Yüzyılı Düşünmek: Çağdaş Felsefe, Siyaset ve Sosyoloji Tartışmalarına Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.

Vergara, F. (2006). *Liberalizmin Felefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*. (Çev. Bülent Arıbaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yakovenko, V. I. (2020). *Adam Smith: Hayatı ve Bilimsel Çalışmaları*. (Çev. Emel Saatçi). Ankara: Dorlion Yayınları.

Yayla, A. (2008). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.

Yılmaz, F. (2010). İskoç Aydınlanması ve Adam Smith. *Görünmez Adam Smith* (Der. Mine Kara & N. Emrah Aydınonat, ss. 65-85). İstanbul, İletişim Yayınları.



Makale Geliş | Received: 16.11.2023  
Makale Kabul | Accepted: 02.01.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1391841

**Necdet YILDIZ**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Anadolu Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Eskişehir, TR  
Anadolu University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Eskişehir, TR  
ORCID: 0000-0003-4205-1124  
necdetyildiz@anadolu.edu.tr

## Nietzsche'nin Perspektivizmi ve Heidegger'in "Dünya" Kavramı: Kurosava'nın *Raşomon*'u Üzerinden Bir Birlikte Okuma

**Öz:** Bu yazıda Nietzsche'nin özellikle Türkçe literatürde sıklıkla ihmal edilen "perspektivizm" düşüncesini Heidegger'in felsefesinde son derece önemli bir yer tutan "dünya" kavramı ile birlikte Akira Kurosava'nın *Raşomon* adlı sinema filmi üzerinden okuyacağız. Böylelikle, hem Nietzsche felsefesinin bugün bile geçerliliğini koruduğu söylenebilecek özünü —yani, perspektivizm düşüncesini— açıklayıp yorumlayacağız; hem Heidegger'in "dünya" kavramının Nietzsche'nin perspektivizmi üzerinden nasıl okunabileceğini gösterecek ve onu Nietzsche'nin perspektivist diliyle yeniden anlatacağız; hem de Akira Kurosava'nın *Raşomon* adlı filminde bu felsefi temaların nasıl görünür kılınp yeni sorularla derinleştirerek bir "video-felsefe" yaptığını ortaya koyacağız. Bu amaçlar doğrultusunda, ilk bölümde Nietzsche'nin perspektivizm düşüncesinin ne olduğunu anlatıp onu "ne olsa gider" türündeki rölativist anlayışlardan ayıracağız. İkinci bölümde Heidegger'in "dünya" kavramını nasıl incelediğini ve "dünya-içinde-varlık" fikrinin neden Nietzsche'deki perspektivizm düşüncesine paralel bir anlayış olduğunu ortaya koyacağız. Son olarak, bu iki düşünceye dair örnekleri *Raşomon* filminde sergilenen "tanıklık fenomenolojisi" ve bu fenomenolojinin akla getirdiği bazı felsefi pozisyonlar üzerinden birlikte okuyup, filmin bu felsefi tartışmayı nerelere doğru yönelttiğini soruşturacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Perspektivizm, Dünya, Nietzsche, Heidegger, *Raşomon*.

## Nietzsche's Perspectivism and Heidegger's Conception of "World": A Reading Together through Kurosawa's *Rashomon*

**Abstract:** In this article, we will explore Nietzsche's concept of "perspectivism" in conjunction with Heidegger's concept of "World," using Akira Kurosawa's cinema film *Rashomon* as a lens. In doing so, we will elucidate and interpret a concept that may be read as the essence of Nietzsche's philosophy and as even relevant today—namely, perspectivism. Additionally, we will demonstrate how

Heidegger's concept of "world" can be understood through Nietzsche's perspectivism and retell it in Nietzsche's perspectivist language. Furthermore, we will reveal how the film *Rashomon* visually engages with these philosophical themes, deepening them with new questions and creating an example of "video-philosophy." In line with these objectives, in the first section, we will explain what Nietzsche's perspectivism is and distinguish it from relativistic understandings in the form of "anything goes." In the second section, we will examine how Heidegger investigates the concept of "world" and demonstrate why the idea of "being-in-the-world" aligns with Nietzsche's perspectivism. Finally, we will examine examples of these two concepts together through the "phenomenology of testimony," which we argue is depicted in the film *Rashomon* and we will explore how the film directs the philosophical discussion through the perspectives it introduces.

**Keywords:** Perspectivism, World, Nietzsche, Heidegger, Rashomon.

## Giriş

Nietzsche, perspektivizm düşüncesinin tüm yazılarına sirayet ettiğini söylemiştir (Nietzsche 2010a: 616)<sup>1</sup>. Hatta diyebiliriz ki, Nietzsche'nin en yaygın yanlış anlaşılma sebeplerinden birisi, onun diğer fikirlerini perspektivizm düşüncesinden bağımsız okuma çabasıdır. Başka bir deyişle, savunduğu bir fikri, o fikrin perspektifli karakterinden bağımsız yorumlamak ve bakış açılarının üstündeki bir "Tanrı'nın gözü" perspektifinden savunuyormuş gibi yorumlamak Nietzsche'nin yanlış anlaşılması için yeterli olup, bu yanlışla çokça düşülmektedir. Perspektivizm fikri Nietzsche için önemli olduğu kadar ondan sonra gelen ve onun düşüncesinden ilham alan düşünürler için de yön verici bir bakış açısı sunmuştur. Birbirinden bambaşka amaçlarla uğraşsalar da Heidegger, Foucault, Derrida, Eleştirel Teorisyenler ve daha niceleri şu veya bu biçimde perspektivist bir felsefi tavır ihtiva eden felsefe örnekleri ortaya koymuşlardır.

Sinema filmleri felsefenin birçok kavramını ve tartışmasını ekrana taşır ve onun daha iyi anlaşılmasına büyük katkılar sağlar. Felsefi tartışmanın sözel bağlamının kısıtlayıcı olduğu yerde sinema, felsefenin en büyük destekçilerinden biridir. Sözle anlatılamayan ekrana yansıtılarak anlatılır ve felsefe "görünür" kılınır. Sinemanın felsefecilerin genel olarak kabul ettiği bu olanağını daha da ileri götürmeyi teklif eden düşünürlerin olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin Ayşe Uslu, yazdığı "Videofelsefe Manifestosu" adlı makalesiyle "felsefi düşünceyi sözel

---

<sup>1</sup> Referanslar bu yapıtta aforizma numaralarına verilmektedir.

imgelerin ötesine taşıyarak, duyusal ve duygulanımsal imajları felsefe yapmanın bir yolu olarak önermektedir." (Uslu 2020: 414). Başka bir deyişle, sinema ve genel anlamda video, felsefe yapmanın sözel kavramların ötesinde bir olanağı olarak da görülebilir. Sinema, bunun yanı sıra, günümüzün felsefi problemlerini anlamak, anlatmak, deneyimlemek ve günümüz problemlerinin hafızasını oluşturmak için de son derece önemli bir araçtır. Bu yazıda da değineceğimiz bir örnek vermek gerekirse, bakış açıları çoğulluğunun reddi, günümüz felsefi tartışmalarında hala tam manasıyla aşılamayan bir sorundur ve bu sorunun etik ve politik boyutları da halen geçerliliğini korumaktadır. *Raşomon* filmi, bir "tanıklık fenomenolojisi" sunmak suretiyle bakış açılarını reddeden felsefi düşüncelerin nasıl tuzaklara düşebileceğini en kuvvetli bir biçimde ortaya koyan sinema eserlerinden biridir. Dahası, söz konusu film, felsefi tartışmaları ekrana taşımakla kalmayıp düşünsel anlamda da derinleştirme ve komplike edebilme potansiyeli olan felsefi bir karaktere sahiptir ve sinemayı adeta bir felsefe yapma olanağı olarak kullanmıştır. Bu yazıda Nietzsche'nin "perspektivizm" düşüncesini Heidegger'in "dünya" kavramı ile birlikte okuyacağız ve bu okumayı Akira Kurosava'nın *Raşomon* adlı sinema filmi üzerinden yeniden değerlendireceğiz. Böylelikle, şimdiye kadar bahsettiklerimizin ışığında, hem Nietzsche felsefesinin bugün bile geçerliliğini koruduğu söylenebilecek özünü daha iyi açıklamayı, hem Heidegger'in Nietzsche'nin perspektivizmini kendi düşüncesine nasıl entegre edip ondan nasıl faydalandığını göstermeyi, hem de *Raşomon*'da bu temaların nasıl görünür kılınp yeni sorularla derinleştirdiğini inceleyeceğiz. Bahsettiğimiz amaçlar doğrultusunda, ilk bölümde Nietzsche'nin perspektivizm düşüncesinin ne olduğunu ortaya koyacağız. İkinci bölümde Heidegger'in "dünya" kavramını nasıl incelediğini açıklayıp, bu kavramın ve "dünya-içinde-varolma" fikrinin neden Nietzsche'deki perspektivizm düşüncesine paralel bir anlayış olduğunu tartışacağız. Son olarak, bu iki düşüncenin bağına dair örnekleri *Raşomon* filminde sergilenen tanıklık fenomenolojisi üzerinden vereceğiz ve filmin bununla kalmayıp, filmin felsefi tartışmayı nasıl ve nerelere doğru ilerlettiğini göstereceğiz.

## 1. Nietzsche'nin Perspektivizmi

Türkçe literatürde Nietzsche üzerine yapılan çalışmalarda "yaşam," "güç istenci," "ebedi dönüş" ve "Üstinsan" gibi temel kavramlar üzerinde mümkün mertebe yeterli bir ölçüde durulduğunu söyleyebiliriz. Neredeyse her Nietzsche makalesi bu kavramlardan birinden veya daha fazlasından bahseder ve bu kavramların üzerinde durmak suretiyle Nietzsche'nin felsefi serüveninde uğradığı önemli duraklara işaret eder. Bu doğru da bir tavidir; zira, temel kavramları hakkında bilgi sahibi olmak, bir düşünürün düşüncelerini anlamak için son derece önemlidir. Perspektivizm ise en az yukarıda bahsedilen kavramlar kadar önemli olsa da bu kavramın Türkçe dilinde yapılan çalışmalarda yeterli ilgiyi gördüğünü söylememiz mümkün değildir.<sup>2</sup> Bunu şu yüzden söylüyoruz: Perspektivizm düşüncesi Nietzsche'nin düşüncelerinin halen geçerli olmasını sağlayan (ve belki uzun yıllar daha geçerli olmasını sağlayacak) özünü oluşturan temel düşüncelerden biri, belki de en önemlisidir. Dolayısıyla hem Nietzsche çalışmalarında hem de onun düşüncesinin ileriki dönemlerde de bilgilendirici olmasını amaçlayan yapıtlarda perspektivizm düşüncesi vazgeçilmez bir unsurdur. Ancak bu yapılırken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus mevcuttur. Perspektivizm "ne olsa gider" (İng. *anything goes*) düşüncesini benimseyen rölativizmlerle karıştırılmamalı, onun Nietzsche felsefesine has nüanslar taşıyan özgün karakteri ortaya konmalıdır. Bu bölümde Nietzsche'nin perspektivizm düşüncesini ortaya koyacağız ve onun rölativizmden (özellikle de "ne olsa gider" anlayışını benimseyen postmodern rölativizm anlayışından) ayrılan yönlerine işaret edeceğiz. Bu yaptığımız, bizi Heidegger'in "dünya" kavramına taşıyacak ve sonraki bölümde, tartışmamızın bizi taşıdığı yerden devam edip *Raşomon* filmi üzerinden bu iki kavramı inceleyeceğiz.

Perspektivizm düşüncesini -burada bu kelimedenden kastımız Nietzsche'nin perspektivizmidir ve yazının geri kalanında da öyle olacak- iki temaya ayırarak

---

<sup>2</sup> Konu ile ilgili olarak yapılmış olan az sayıda çalışmayı, özellikle de Hüseyin Subhi Erdem (2007) ve Soner Soysal'ın (2020) çalışmalarını ve konu ile ilgili derinlemesine incelemelerini tenzih ediyorum. İlgili eserlerde perspektivizm kavramı derinlemesine incelenmiş, kavramın epistemolojik ve etik sonuçları üzerinde kapsamlı bir biçimde durulmuştur.



inceleyebiliriz: Bilgi perspektivizmi ve değer perspektivizmi. Bu ayrımın kullanışlı olmasının nedeni şudur: Perspektivizm olguların olmadığını, yalnızca yorumların olduğunu iddia eden bir düşüncedir (Nietzsche 2010a: 481). Böylelikle bize hem evrensel bilginin hem de evrensel bağlayıcılığı olan değerlerin olmadığını söyler. İlki doğruluk yorumlarının, ikincisi değer yorumlarının evrensellik iddiası taşıyamayacağını ifade eden düşüncelerdir. Bu ayrımı yaparak perspektivizmin iki paralel özelliğini birbirine karıştırmadan ortaya koymamız mümkündür. O halde, öncelikle bilgi perspektivizmi üzerinde duralım ve buna şu önemli alıntıyla başlayalım:

"Bilgi" sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan *yorumlanabilirdir* de arkasında bir anlam yoktur, sayısız anlamlar vardır. — "Perspektivizm" (Nietzsche 2010a: 481).

Yukarıda Nietzsche'nin bize anlattığı şey, "bilgi" dediğimiz şeyin anlamlarından bahsedebileceğimiz kadar, birçok yorumlamaya "bilgi" statüsünü veriyor olmamızdır. Yani bilgi perspektivizminin bilgiye bakışı kabaca şöyle ifade edilebilir: Bilgi, bir yorumlayanın, yaptığı yoruma bilgi adını vermesinden ibarettir. Buradan rölativizm tartışması çıkması son derece muhtemeldir. Çünkü Nietzsche burada bir olayla ilgili olarak tek bir bilginin geçerli olmadığından söz etmektedir. O halde doğru Nietzsche'ye göre görece midir?

Rölativizm tartışmasına girmeden önce perspektivizmin diğer boyutundan, yani değerler boyutundan da bahsedelim. Bunu yapmamız bilhassa şu yüzden gereklidir: Değerler Nietzsche için epistemolojik olay ve durumlara nazaran önseldir. Nietzsche bütün felsefesini yaşam perspektifinden oluşturur ve bir yargının yanlışlığının o önermeye itiraz için bir neden oluşturmadığını, asıl belirleyicinin yaşam olduğunu ve hatta bizim için en vazgeçilmez olanların yanlış yargılar olduğunu söyler (Nietzsche 2016: 4).<sup>3</sup> Bunun yanı sıra, her teorik felsefenin ardında, onu yönlendiren şeyin onun ahlaki olarak gitmek istediği yer olduğunu düşünür ve dürtülerin bilgileri (yani doğru kabul edilen yanlış inançları) bir araç olarak kullandığını düşünür (Nietzsche 2016: 4). Yani bize felsefe yaptıran, bilgimizi oluşturan, şekillendiren ve yönlendiren aslında bir değer perspektifini oluşturan bir dürtü veya dürtüler topluluğudur. Dahası, Nietzsche'nin perspektivist anlayışına göre dünyadaki bütün olaylar ahlaki açıdan homojendir; yani, biri ne kadar ahlaklıysa diğeri de o kadar ahlaklı, biri ne kadar ahlaksızsa diğeri de o kadar ahlaksızdır. Nietzsche şöyle yazar.

*Benim amacım:* Tüm olayların mutlak homojenliğini ve ahlaki farklılıklara başvurmanın perspektife bağlı olarak şartlandığını göstermek; ahlaki olarak övülen her şeyin özünde nasıl ahlaksız olan her şeyle özdeş olduğunu ve ahlaklılığın tüm

---

<sup>3</sup> Referanslar bu yapıtta Almanca orijinalindeki aforizma numaralarına verilmektedir.

gelişimlerinde olduğu gibi, ahlaksız araçlar ve ahlaksız sonlar için nasıl mümkün kılındığını—diğer taraftan ahlaksız olarak kötülünen her şeyin ekonomik açıdan bakıldığında nasıl daha yüce ve daha esaslı olduğunu ve yaşamın daha büyük bir doluluğuna doğru bir gelişimin nasıl ahlaksızlığın da ilerlemesini gerektirdiğini göstermektedir (Nietzsche 2010a: 272).

Dolayısıyla, Nietzsche'ye göre ahlaki olgular yoktur (Nietzsche 2010b: 1).<sup>4</sup> Ahlaki değerlendirmeler yalnızca bir güç perspektifiyle, bir güç merkezi tarafından yapılan yorumlamalardır. Olaylara "ahlaki" diyen, onlara bu yüklemi atfeden bir perspektiftir. Bir perspektif, kendi gücünü büyüten bir şeyi ahlaki bulur ve ona "ahlaki" yüklemine yüklerken, büyümesini kısıtladığını veya gücünü azalttığını hissettiği başka bir olaya "ahlaksız" diyecektir. Güç istencinin perspektivizme göre çalışma prensibinin bir özeti olan bu anlattıklarımız aynı zamanda değer perspektivizminin de neliğini ve ontolojik mahiyetini ortaya koyar.

Bütün bunların ışığında, perspektivizmin hem Heidegger'in "dünya" kavramıyla ilgisini kurarken, hem de *Raşomon* filminde kendini ortaya koyuşunu incelerken aydınlatıcı olacak olan perspektivizm-rölativizm farkı meselesine geçelim. Bu yazıda perspektivizmi rölativizmden, bilhassa da "ne olsa gider" şeklinde sloganlaştırılabilecek postmodern rölativizmden en net şekilde ayırdığını düşündüğümüz iki temel unsurdan bahsedeceğiz. Bunlar 1) Perspektivizmin, bu tip rölativist düşüncelerin aksine salt epistemolojik değil onto-epistemik bir pozisyon olması ve 2) Perspektivizmin, onu diğer rölativizm türlerinden ayıran kendine özgü bir açıklayıcı terminolojisinin bulunması.

Üzerinde anlaşılmış bir tanımı olmasa da rölativizm kelimesinin sözlük anlamı olan "görecelik," hakikat, doğruluk, iyilik veya güzellik gibi değerlerin farklı öznelerle bağıntılı olması düşüncesidir ve epistemolojik anlamda bilginin, etik anlamda iyinin, estetik anlamında ise güzelin kişiden kişiye, kültürden kültüre, bakış açısından bakış açısına değişmesini ifade eder (bk. sozluk.gov.tr, "rölativizm" ve "görecelik" aramaları). Hatta Fransızca kökenli bir kavram olan rölativizm (*relativisme*), kelime anlamı itibariyle "ilişki"den (*relation*) türemiştir ve bilginin

---

<sup>4</sup> Referanslar bu yapıtta Almanca orijinalindeki aforizma numaralarına verilmektedir.

ilişkiselliğine vurgu yapar—ve bu anlamda perspektivizmle ciddi bir paralellik gösterir. Ancak şuna dikkat etmekte fayda vardır ki rölativizm, bilgi rölativizmi olarak değerlendirildiğinde genel olarak epistemolojik, etik rölativizm olarak değerlendirildiğinde ise ahlak epistemolojisi kapsamında bir düşüncedir—yani iyinin “bilgisinin” göreliliğine dair bir düşünce. Ya da estetik rölativizmi savunuyorsak yine estetik epistemoloji alanında olduğumuzu söyleyebiliriz, yani bu durumda “güzelin bilgisinin” göreliliğini savunuyoruz demektir (krş. Westacott 2023. Ayrıca bk. Baghramian & Carter 2022).<sup>5</sup> Bunun yanı sıra perspektif kelimesi “bakış açısı” anlamına geldiğinden ve bakış açısı da rölativizmin tanımında yer aldığından ötürü, rölativizm ile perspektivizm arasında bir ilgi kurulması mümkündür. Perspektivizmin hakikatin bakış açısına göre değiştiğini söylediği doğrudur ve bu anlamda perspektivizm rölativist bir düşüncedir. Ancak perspektivizm, rölativist bir düşünce olsa da rölativizmle eşdeğer bir düşünce değildir. Bunun en önemli nedenlerinden biri, onun epistemolojik bir düşünceden ibaret olmayışıdır. Başka bir deyişle, epistemolojik sonuçları ve muhteviyatı olsa da perspektivizm kendine has bir açıklayıcı terminolojisi olan ontolojik bir düşüncedir.

Bu noktada perspektivizmin nasıl bir ontolojik düşünce olduğundan bahsetmemiz faydalı olacaktır. Perspektivizm, dünyayı “güç istenci” adını taşıyan prensiple açıklar. Bu düşünceye göre tüm güç merkezleri (bu merkezler arasında örnek olarak insanları, toplumları, dürtüleri ve kurumları sayabiliriz) etraflarındaki dünyayı yorumlar. Nietzsche, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Güç istenci yorumlar (bir organın ne zaman inşa edileceği bir yorum meselesidir): sınırları tanımlar, dereceleri ve güç varyasyonlarını belirler. Sadece güç varyasyonları kendilerini bu şekilde hissetmezler: büyümek isteyen ve büyüyen her şeyin değerini yorumlamak isteyen bir şey mevcut olmak zorundadır. *Bunda eşittirler—Aslında yorumun kendisi de bir şey üzerinde egemen olmaktır. (Organik süreç sürekli olarak yorumlar gerektirir)* (Nietzsche 2010a: 643).

Burada dikkat çeken bir durum, Nietzsche'nin ortaya koyduğu “büyümek isteyen bir şey” olması zorunluluğudur. Nietzsche, külliyatı içerisinde, bu büyümek isteyen şey

---

<sup>5</sup> Bu, geneli yansıtan bir ifadedir ve istisnaları mümkündür.

için yukarıda da belirttiğimiz gibi "güç merkezi" ifadesini kullanır. Güç merkezi tabii ki bir birey olarak "insan" olabilir, ancak unutulmamalıdır ki Nietzsche'nin düşüncesinde insan değişmez bir özne konumunda değildir, bir çokluk, bir "dürtüler toplumu"dur.

[R]uhu yok edilemez, ebedi, parçalanamaz bir şey olarak, bir monad, bir atomun olarak gören inancı tanımlamamıza izin verilsin: Bu inanç bilimin dışına atılmalıdır! [...] "[Ö]zne çoğulluğu olarak ruh," "dürtülerin ve duyguların toplumsal yapısı olarak ruh" gibi kavramlar bundan böyle bilimde vatandaşlık hakkına sahip olmak istiyorlar (Nietzsche 2016: 12).

Peki eğer "özne" adını vermeye meylettiğimiz ve bir birlik olarak yorumladığımız şeyleri bir çokluk değil de "büyüme isteyen şey" olarak birlik formuna sokan şey nedir? Bunun cevabının şu olacağı kanaatindeyiz: "Kendini birlik olarak yorumlamak." Şöyle anlatalım: Bir şey eğer kendisini "ben" olarak, yani bir birlik olarak yorumlayabiliyorsa -buna bilinçli ve bilinçsiz yorumlamalar dahil olacaktır- o şey bir güç merkezidir ve etrafındaki dünyayı yorumlar. Örneğin kendini barış içinde ve tehditten uzak gören bir toplum, konforlu bir yaşamı geliştirecek yönetim biçimlerini ve siyasetçileri tercih etmeye meylederken savaş tehdidi hisseden bir toplum ise otoriter yönetimlere meyledecektir. Bu topluluğun yaptığı bir yorumdur ve toplum kendisini büyütme için, kendisini daha güçlü hissedebilmek için etrafını yorumlayacaktır. Bu, güç istencinin önemli bir prensibidir: Güç merkezleri etraflarındaki dünyayı öncelikle kendilerini korumaktan ziyade güçlerini büyütme için, yani büyüme için yorumlarlar.

Güç istenci büyüme istencidir ve büyüme istenci yaşamın ta kendisidir. Nietzsche, canlılığı anlattığı ve temel prensip olarak güç istencini ortaya koyduğu perspektivizminde canlılığın taşıdığı temel yönelimini şu şekilde açıklar.

Fizyologlar, kendini idame ettirme dürtüsünün organik varlığın temel dürtüsü olduğunu varsayarken iki kere düşünmelidir. Canlı bir varlık her şeyden önce gücünü *dışa vurmak* ister - yaşamın kendisi güç istencidir: kendi varlığını sürdürmek yalnızca bunun dolaysız ve en sık görülen *sonuçlarından* biridir (Nietzsche 2016: 13).

Bütün bunlardan çıkacak sonuç şudur: Perspektivizm, güç merkezlerinin etraflarındaki dünyayı kendi güç istençlerine göre ve büyüme ereğiyle yorumladığı ontolojik bir görüştür. Bu görüşün epistemolojik bir içerimi, tüm bilginin yorum olması ve bu yorumların güç istençlerine göre (yani büyüme, gücünü dışa vurma istençlerine göre) yapılması fikridir. Bilginin bakış açısından bakış açısına değişmesi, bu anlamıyla, sabit bir öznenin etrafını izlerken etrafında mevcut durumda bulunan şeyler hakkında öznel kararlar alarak bu şeyler hakkında A veya B yargısını vermesi anlamına gelmez. Yani perspektivizmde özne güç perspektiflerinin birinden diğerine zaman içinde yol alan bir çokluktur ve bilgisini oluşturan bakış açısı kendisini ve gücünü büyütme istediği çevresi, yani etrafındaki dünya içinde oluşur. Buradan da şu sonuç rahatlıkla çıkarılabilir: Perspektivizm "ne olsa gider" tarzında bir rölativizm değildir. Çünkü perspektivizmde keyfi tercihler yoktur; bunun yerine büyüme istencine göre yorumlanan dünya ve bu yorumlamanın sonucunda *yaratılan değerler* ve bu *değer perspektiflerine* göreli olarak ortaya çıkan bilgi söz konusudur. Bu bilgi yorumu da perspektivizmin kendine özgü bir açıklayıcı prensibi olduğunu ve bunun "güç istenci" kavramı olduğunu ortaya koyar.

Bir sonraki bölümde Heidegger'in "dünya" kavramını inceleyeceğiz. Bunu yapmadan şu ana kadar ortaya koyduğumuz şeyleri dört başlık olarak ortaya koyalım:

- 1) Perspektivizm bilgi perspektivizmi ve değer perspektivizmi olarak iki farklı başlık altında incelenebilir.
- 2) Perspektivizm epistemolojik anlamda rölativist bir görüş olsa da özellikle "ne olsa gider" minvalindeki rölativizmden farklıdır.
- 3) Perspektivizm, canlılığı "güç istenci" kavramıyla anlatan ontolojik, bilgiyle ilgisi bağlamında da onto-epistemik bir görüştür.
- 4) Perspektivizm etrafında mevcut olan cisimleri gözlemleyerek bilgi üreten sabit bir özne tasviri yerine bir dürtüler toplumu olan ve etrafındaki dünya içinde değişen güç perspektiflerinin taşıyıcısı olan bir özne anlayışını taşır.

Bunların arasında özellikle son ve dördüncü madde bizi doğrudan Heidegger'in "dünya" ve "dünya-içinde-varolma" kavramları üzerine yaptığı incelemelerine götürür.

## 2. Heidegger'de "Dünya" Kavramı ve "Dünya-İçinde-Varolma"

Heidegger kendi ortaya koyduğundan önceki Batı felsefesini varlığın anlamını gözden kaçırmakla itham eder ve *gğç isaman* adlı eserinde "Dasein" kavramıyla insanın varoluşsal özelliklerini, birbirleriyle ve diğer varlıklarla varolmaları bakımından ilişkisini inceleyerek varlığın ne anlama geldiğini sorgulamayı amaçlar. Nietzsche'nin perspektivizmiyle önemli kesişimleri olan "dünya" kavramını ele alış biçimi de varlık sorusunu gündeme getirdiği bu eserde yaptığı Dasein analizi içinde gözlemlenebilir. Bu bölümde Heidegger'in dünya kavramını ele alış biçiminin perspektivizm ile kesişimini ve bu iki kavramın birbirleriyle ilişkilerini inceleyeceğiz. Ancak, bunu yapmak için önce Heidegger'in bazı temel kavramlarını ne anlamda kullandığından bahsetmemiz faydalı olacaktır.

*Varlık ve Zaman*'ın ana konusu varlığı bakımından insandır ama Heidegger söz konusu eserde "insan" kavramını değil, bunun yerine "Dasein" kavramını kullanır. Bunun sebebi Zeynep Direk'e göre "yaptığı Dasein analitiğinin bir felsefi antropoloji olmadığını düşünmesi ve hümanist metafiziğin kavramlarını kullanmak istememesidir" (Direk 2012: 42). Gerçekten de Heidegger söz konusu eserde insandan yola çıkarsa da amacı biyolojik, psikolojik, sosyolojik, antropolojik veya herhangi bir bilim açısından insanı ele almak değildir. Bunun yerine o, varoluşun kendine özgü durumlarını açıklamak ve bu şekilde varlığın anlamı sorusu üzerinde durmak amacını güder. Fakat varlığın anlamını analiz edebilmek varlığa varlık atfedebilen, varlığı (bu kendi varlığı olsun, başka şeylerin varlığı olsun) şu ya da bu şekilde anlamlandırabilen varolanların olmasına bağlı olacağından ve bu türden bir varolan olarak bildiğimiz tek varolanın insan olmasından ötürü, varlığı insan gibi bir varolan üzerinden anlatmak durumunda olduğumuzun bilincindedir. Bu anlayışla şöyle der: "Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece.

Dasein ontik olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır" (Heidegger 2008: 12). İnsanın egzistansiyel analizini yapmak için de insanın insanca olan diğer özelliklerinden (biyolojik, sosyolojik, psikolojik vs.) azade, sadece varoluşunu imleyen ve zaten "varoluş" anlamına gelen "Dasein" kavramını kullanır.

"Dasein" kelimesi bunun dışında Almanca "da" (orada) ve "sein" (varlık) olarak bölünerek çevrildiğinde "orada-varlık" anlamını verir ve bu da Dasein'in konumluluğunu imler. Heidegger Dasein kavramını kullanırken kelimenin bu anlamını da yoğunlukla kullanır ve Dasein'in bir konum içinde olmaklığı dünya-içinde-olmak (Alm. *In-der-Welt-Sein*) kavramıyla ifade eder. Heidegger'e göre dünya-içinde-olmak, Dasein'in varlık konstitüsyonunun *a priori* zeminidir (Heidegger 2008: 55). Ancak buradaki "içinde" kavramı mekânsal bir içindeliği ifade etmez. Mekansal içindelik daha ziyade fiziksel mevcudiyeti ifade etmek için kullanılan bir betimlemedir. "Dasein'in zati bir "mekân-içinde var-olmak"ı vardır ama bu ancak bizatihi dünya-içinde-varolmak temelinde mümkündür" (Heidegger 2008: 58). Yani mekânsal bir içindelik, ontolojik bir içindeliği tarif etmez. Ontolojik bir içindelik, Dasein'in faktisitesi (olguşallığı) içinde diğer varolanların oluşturduğu bir dünya içinde, diğer varolanlarla "ilgilenmesini," yani kendi varoluşu içinde onlarla etkileşime geçmesini imleyen bir içindeliktir (Heidegger 2008: 59). Başka bir deyişle, ontolojinin incelediği bir "varoluş," dünya ile ilişkilenmeyi içeren bir şey olmak zorundadır. Bu yüzden Heidegger, içinde-var-olmaya örnek olarak şunları verir: "bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek ve iyi halde bulundurmamak, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da bir şeyi kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirtmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek" (Heidegger 2008: 58-9). Yani dünya-içinde-varolmak, dünyamızın içinde yer alan diğer varolanlarla ve olanaklarla birtakım ilişkilerin, ilgilenmelerin, eylemlerin, beklentilerin içinde olmaktır. Nietzscheci ve perspektivist bir anlayışla bunu yorumlayacak olursak şunları söyleyebiliriz ki, güç istenciyle dünyayı yorumlayan bir güç merkezi olan Dasein, bir dünya içinden o

dünyayı yorumlar. O dünyanın salt mekânsal olarak değil, bir güç merkezi olmaklığı bakımından içindedir ve etrafındaki dünyadaki güç varyasyonlarını büyüme istenci doğrultusunda yorumlar.

Peki "dünya" derken tam olarak neyi kastediyoruz? Heidegger'in "dünya" kavramını ele alışı, şimdiye kadar da anlaşıldığı üzere sağduyusal olandan olduğu kadar pek çok düşünürünkenden de önemli ölçüde ayrılır. Sözelimi, dünya içinde olan fenomenleri tek tek sayıp bunların toplamına "dünya" demek, mevcudiyeti varlıkla karıştıran bir anlayış olacak ve Heidegger'e göre ontolojik açıdan (yani varlığın anlamı sorusuyla ilgilenen uğraş açısından) yetersiz bir girişim olacaktır (Heidegger 2008: 65). Hatta bu tam da dünyaya (yani onun içindeki mevcut cisimlere) onun içinden değil de karşıdan bakan bir özne tahayyülü olan mevcudiyete dayalı bir metafiziğe sıkışmış bir anlayışın tezahürü olacaktır. Bu sıkışmışlığı aşmak için ontolojik olarak dünya kavramını ele alırken, "dünya" kavramının pek çok anlamda kullanılabileceğini ifade eden Heidegger, bu kullanımları dört başlıkta inceler:

- 1) Mevcut olabilen varolanların tamamı" ("evren" olarak dünya),
- 2) Birinci maddede ifade edilen varolanları birbirine bağlayan şey (Ör. Fiziksel, matematiksel dünyalar, x kişinin dünyası, bir matematikçinin dünyası vb.),
- 3) Dasein'ın yaşadığı bir içindelik olarak "çevreleyen-dünya," ve
- 4) Ontolojik-eksistensiyal bir kavram olarak dünya: Dünyasallık (Weltlichkeit) (Heidegger 2008: 65, krş. White 2018).

Bu dört anlamdan ilkini ontik kullanım diye betimleyen Heidegger, açıktır ki dünyayı bundan ibaret görmez ve kavramın ortaya attığı diğer üç anlamını açıklamaya girişir. İkinci anlamında anlatılan dünya bir kimsenin dünyası olabilir. Bunun dışında birbirine bağlayan ortak bir özelliğin ortaya koyduğu bir dünya, yine ikinci anlamda bir dünya olacaktır (ör. Sayılar, üçgenler ve bunun gibi matematiksel nesnelere ve matematiksel ilişkilerden oluşan "matematikçinin dünyası"). Heidegger bunu ontolojik bir kullanım olarak görür. Yani bu, varlığın anlamını açıklamada kullanılan bir anlamdır.



Üçüncü anlamda dünyayı, Heidegger'in de kullandığı şekilde "çevreleyen-dünya" (*Umwelt*) olarak adlandırabiliriz. Bu kullanımıyla dünya Dasein'in gereçlerle ve diğer Dasein'lerle olan ilişkiselliği açısından incelenir. Dördüncü anlamında ise Dasein ile ilişkisi bağlamında ontolojik olarak analiz edilen dünya kavramı, çevreleyen-dünya diyebileceğimiz tüm dünyalarda dünya olmaya özel yapılara tekabül eder. Bu "dünya" analizlerinin en derin ayrıntılarına girmeyeceğiz çünkü bunu yapmamız bu yazının amacı ve kapsamını aşacaktır. Ancak şunu belirtmeden geçmeyelim: Özellikle üçüncü ve dördüncü dünya tasvirleri, Heidegger'in mevcudiyet metafiziğine, yani tüm dünyayı mevcut cisimleri toplamı olarak gören ve dünyaya karşıdan bakan öznelere ibaret olan dünya anlayışına karşı önemli karşıt fikirler geliştirdiği tasvirlerdir. Direk, Heidegger'in ortaya koyduğu üçüncü anlamda dünya tahayyülünü ve onun mevcudiyet metafiziğine olan tepkisini şu şekilde tasvir eder:

[Çevreleyen] dünya Dasein'in orada ne yaptığına göre örgütlenmiştir. Bu bütünlük içinde bulunan varolanlar, normal şartlarda, yani Dasein yapması gereken her neyse onu yaptığı sürece o bütünlükten ayrılarak ona "şey" olarak görünmezler. Örneğin, bir sinema salonunda koltukların, perdenin, projeksiyon makinesinin kurduğu bir ilişkisel, anlamlı bütünlük vardır. Koltuk oturmak içindir ve Dasein'in film seyretmesi için öyle yerleşmiştir. Koltuğa oturup film seyrediyoruz, koltuk işi gördüğü sürece ona bir nesne olarak bakmayız, onu salt bir seyir nesnesi olarak görmeyiz. Tüm bu tartışmanın önemi, dünyada ikâmet eden Dasein'in öncelikle kuramsal tavrında bir özne olmadığını göstermesidir. Böylece, modern felsefenin yaptığı ve bugün de sık tekrarladığımız bir hatayı ifşa eder; kendimizi öncelikle bilen özne olarak tasarlama hatamızdır bu (Direk 2012: 42).

Burada anlatılanlardan da çıkarabileceğimiz üzere Heidegger bize şu veya bu edim içinde kaybolmuş, şu veya bu eylemi yapmakla meşgul olduğumuz bir dünya içinde yaşarken dünyanın karşısına geçip onu izleyerek onu bilen bir özne olma durumunun Dasein'in olası durumlardan biri olmakla beraber ne en sık ne de varoluş açısından birincil önemi haiz bir varoluş minvali olmadığını anlatır. Bu da doğrudan perspektivizme paralel bir düşüncedir. İnsan bir güç merkezi olarak çevreleyen-dünyayı büyüme istenci doğrultusunda yorumladığı için, o dünyanın zihinsel ve ontolojik olarak içindedir. O dünyadan çıkıp kendi çevreleyen-dünyasındaki nesnelere mevcut nesnelere karşıdan (veya üstten) bakması

tam olarak mümkün olmamakla birlikte, Nietzscheci ve perspektivist bir okumayla, bu varlık minvaline girme çabasına girişmesi yine onun büyüme istencinin bir sonucu olarak gerçekleşebilir. Örneğin, yine Nietzscheci bir okumayla, bir bilim insanı araştırmalar yapmak suretiyle hem akademik dünyayı büyütme hem de akademik dünyada kendini büyütme amaç edinebilecektir. Ya da gelgit hareketlerini hesaplayan bir denizci seyahatlerini bu yönde planlayarak bundan kendini büyütecek sonuçlar çıkarmak isteyebilecektir. Bütün yorumlamalarımız kendi duyularımızla ve kendi çevreleyen-dünyamızın içinden yapılmak durumundadır ve bütün bunların perspektivizm açısından açıklaması güç istenci, ya da başka bir kavramla ifade edecek olursak, büyüme istencidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki incelemesinde canlılığın yapısı veya yorumlamalarımızın ardındaki motivasyon gibi meselelerle ilgilenmediği ve aslen varlık sorusuyla ilgilendiği için güç istenci konusuna değinmez. Bununla birlikte, Nietzsche'nin perspektivizminde gizli olarak bulunan ve ontolojik olarak incelenmesi elzem olan "dünya" kavramını analiz edip, onun Dasein için ne anlama geldiğini ortaya koyar. Böylelikle Nietzsche gibi "ne olsa gider" tarzı bir rölativizmden uzak bir biçimde insan deneyiminin ilişkiselliğini gözler önüne serer, ancak bunu "yaşam" değil "varlık" perspektifinden yapar. Dahası, şunu söyleyebiliriz ki, iki düşünür de ortaya koydukları bu görüşleriyle epistemolojik açıdan nesnelere karşısında onları inceleyen, mevcudiyet metafiziğine dayanan "bilen özne" anlayışını reddeder ve yerine Heideggerci terminolojiyle dünya-içinde-varolan (ve terminolojiyi biraz esnetirsek dünya-içinde-bilen) epistemolojik öznelerin olduğu bir anlayış ortaya koyarlar. Nietzsche perspektivist anlayışını bilginin yaşamla ilgisi üzerine kurarken, Heidegger bilen özneyi, varlığın anlamını ortaya koyarken betimleyerek insan deneyimi ve bilgisi üzerine bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bu iki bakış açısı, görüldüğü gibi hem ortak noktalar taşır hem de birbirini tamamlayıcı bir özellik gösterir.

### **3. Raşomon'un "Tanıklık Fenomenolojisi"nin Açığa Çıkardığı Bazı Felsefi Sorular**

*Raşomon*, Akira Kurosava tarafından çekilen 1950 yapımı bir filmidir ve 1951 yılında Venedik Film Festivalinde ödül almış ve pek çok sinema otoritesince sinemada çığır açmış bir yapıt olarak görülür. Film, özellikle epistemolojik bağlamda bazı soru ve sorunları ortaya koyması açısından felsefi açıdan da büyük önem taşır. Hakikat, rölativizm, insan doğası, hafıza, algı, bilinçdışı gibi pek çok felsefi önem arz eden konunun üzerinde duran yapıt, bunun yanı sıra "tanıklık" kavramı üzerine de benzersiz bir fenomenoloji ortaya koyar. Bu bölümde Nietzsche'nin perspektivizmini ve Heidegger'in "dünya" kavramlarını rölativizmden de ayırarak ortaya koyan bu filmin bunu nasıl yaptığını inceleyeceğiz. Bunu yapmadan önce filmin anlattığı hikâyeyi kısaca özetlemekte fayda olacaktır.

"Rashomon, bir olayın dört insan tarafından dört kere anlatılmasından ibarettir." (Demirer Sevimli 2015: 180). Bu olay, bir samurayın (Masayuki Mori) karısıyla (Machiko Kyô) birlikte ormanda yol alırken bir haydutun (Tajômaru) saldırısına uğraması olayıdır. Saldırı sonrası samurayı bağlayan haydut, onun karısına tecavüz eder. Film bahsettiğimiz olayı bu olayı konu alan hukuk davasındaki ifadelerden etkilenen ve virane bir şehir kapısı altında bu ifadeler üzerine tartışan kişilerin (oduncu Takashi Shimura, budist rahibi Minoru Chiaki ve aralarına sonradan katılan yabancı (Kichijiro Ueda) konuşmalarının aralarında ve mahkemede verilen farklı ifadeler üzerinden anlatır. Konuşulanlardan anlarız ki, dört tanığın ifadeleri de birbirinden büyük bir ölçüde ve çelişkiler ortaya çıkaracak düzeyde farklıdır ve olayı birbirinden dramatik şekilde farklı yansıtmaktadırlar. Bir mahkemeyi anlattığını belirttiğimiz bu filmde hâkim rolünde kimse oynamamaktadır ve ifadede bulunanlar ifadelerini adeta izleyiciye karşı verirler. Bundan dolayı yönetmenin izleyiciyi hakikatin ne olduğu konusunda karar vermekle görevlendirilmiş bir hâkimin koltuğuna oturttuğu yorumu yapılabilir (Sinan, 2020: 72). Gerçekten de Kurosava, bu filmle izleyiciye anlattığı olaydaki hakikatin ne olduğu sorusunun yanı sıra, böyle bir hakikatin varlığı ve

bulunabilirliği üzerine de sorular sorar ve böylelikle izleyiciye hem hâkim hem de düşünür rollerini teklif eder.

Peki, *Raşomon* filminin sorduğu felsefi sorular nelerdir? Öncelikle, filmi izleyenlerin aklına gelen soruların en başında rölativizm problemi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun nedeni aynı olayı dört farklı tanığın farklı şekillerde anlatıyor olmalarıdır. Örneğin haydut samurayı mertçe yapılan ve çetin geçen düello sonucu öldürdüğünü söylerken bir medyum vasıtasıyla dinlenen samuray, karısının hayduta onu öldürüp birlikte kaçmayı teklif etmesi üzerine utancından intihar ettiğini söylemektedir. Samurayın karısı tecavüze uğradıktan sonra kocasından af dilemek isterken onun kendisine nefretle baktığından ötürü bunalıma girdiğini ve elinde hançerle bayıldığını ifade eder. Oduncu ise samurayın karısının kışkırtmalarıyla ama konuştuğu ondan soğuduklarından dolayı gönülsüzce düelloya giren iki adamın düellosundan haydutun şans eseri sağ çıktığını ifade eder. Böyle bir hikâyenin sadece rölativizm sorusuyla ilgili olmadığı, bu sorunun yanına başka soruları da eklediği açıktır. Çünkü izleyenler doğrudan şunu soracaktır: Hakikat bu kadar rölatif olabilir mi? Bunun nedeni, ifadelerin maddi olarak çelişkili olmasıdır. Samuray kendini öldürdüğünü söylerken; haydut ve oduncu, haydutun samurayı öldürdüğünü iddia eder. Samurayın karısının ifadesi kocasını kimin ne şekilde öldürdüğünü görmediğini ima ederken diğer ifadelerde kendisi de olayın aktif bir unsurudur. Bu da kişilerden en az birinin kasten yalan söylediğini doğrudan ortaya koyacaktır. Felsefi açıdan iddia açıktır: İnsan, çıkarları veya tutkuları bunu gerektirdiğinde yalana başvurabilen bir varlıktır. İnsanın böyle bir doğası olduğunu açıkça savunduğunu gördüğümüz bu film, bu iddiayı basitçe savunmakla kalmaz. Tüm kahramanlar bu olayı anlatırken şu veya bu açıdan kendileri lehine çıkarımlar ve kayırmalar yapsa da hepsinin ifadesinde bir miktar doğruluk taşıyan kişisel yorumlar da vardır. Hatta diyebiliriz ki, olayın bazı unsurları farklı perspektiflerde

farklı bir biçimlerde anlatılabilecek şeylerdir. Tam da bu noktada "perspektivizm" ve "dünya" soruları kendini ortaya koyar.<sup>6</sup>

Şu hâlde, *Raşomon* filminin birçok ihtimali su yüzüne çıkaran bir "tanıklık fenomenolojisi" olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, gördüğümüz gibi, eserde gerek bellekten gerek doğru veya yalan söyleme gibi etik davranışlardan gelen ihtimaller üzerinden tanıklığın pek çok veçhesi ortaya konmaktadır. Raşomon-Etkisi adını alan bir felsefi kavramı ortaya çıkartan film, Ian Maxwell Radzinski'nin ifade ediş şekliyle, bunu "çok perspektifli bir flashback yapısı" ile ortaya koyar (Radzinski 2023: 9) ve bu yapı, *Raşomon*'dan sonraki pek çok filme de ilham olur. Ancak bu filmdeki tanıklık fenomenolojisi, tanıklığın "ne olursa gider" şeklinde keyfi bir biçimde gerçekleştirilen bir eylem olduğunu ifade etmez. Bunun yerine şunu görürüz: Bu yapıt bize tanıklığın belli incelikleri olduğunu anlatır ve aklımıza tanıklıkla ilgili pek çok ihtimali getirir ve hâkim rolündeki bizleri bu konuda karar vermeye teşvik eder.

Eserde karşımıza çıkan ve tanıklığın neden farklı kişilerde farklı şekillerde gerçekleştiğine dair bazı ihtimalleri ortaya koyalım ve değerlendirmemizi bu ihtimaller üzerinde gerçekleştirelim:

- 1-Bellek doğruyu verse bile kişiler bazen gerçeği bilerek (kendi çıkarları doğrultusunda) çarpıtır.
- 2-Bellek gerçeği bilinç dışı etkilerle (bir yanlışlık eseri) çarpıtır.
- 3-Bellek gerçeği kişinin kendi dünyası içinden ve kendi güç perspektiflerine yorumlar.
- 4-Yukarıdaki ihtimaller birlikte vardırırlar ve bunların arasında net bir sınır çizilemez.

Birinci ihtimalin insanın ahlaki doğasıyla ilgili olduğu söylenebilir ve filmde kuşkusuz bu ihtimalden bahsedilen yerler mevcuttur. Bunun en önemlilerinden biri

---

<sup>6</sup> Film yayınlandıktan sonra toplumsal cinsiyet felsefesini ilgilendiren tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu yazıda bu alanda bir değerlendirme yapmayacağız. Ancak, konuyla ilgilenmek isteyen okur Erik R. Lofgren'in 2015 yılında yayınladığı "The interstitial feminine and male dominance in *Rashōmon*" ve 2016 yılında yayınladığı "Adapting Female Agency: Rape in *The Outrage* and *Rashōmon*" adlı makalelerini inceleyebilir.

olarak (yukarıdakilerin haricinde) oduncunun ilk verdiği (olayı görmediğine yönelik) ifadesini değiştirmesi gösterilebilir. Filmin bu ihtimal ile ilgili olan felsefi iddiasından az önce bahsetmiştik. İkinci ihtimal ise psikolojik varoluşumuzla ilgilidir ve filmde bu ihtimalin de işlendiğini söylememiz mümkündür. Özellikle Machiko Kyô'nun hikâyeyi bakışlara yüklediği anlam üzerinden anlatması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu ihtimali dışlamamakla birlikte bizim bu yazıda üzerinde konuşacağımız ihtimaller perspektivizm ve dünya-içinde-varlık kavramları açısından büyük önem arz eden üçüncü ve dördüncü ihtimaller olacaktır.

Bellek gerçeği kişinin kendi dünyası içinden ve kendi güç perspektiflerine göre mi yorumlar? Nietzsche'nin perspektivizminden aldığımız ilhamla diyebiliriz ki "evet, olaydaki tüm kahramanlar olayı kendi perspektifleriyle yorumlar." Başka bir deyişle hepsinin hikayesi kendi dünyalarından yazılmıştır. Hepsi birer güç merkezi olarak dünya-içinde-varlık olan bu kahramanlar, güç istençleriyle dünyayı yorumlamışlar ve ifadelerini kendi güç istençleriyle ve dünyalarıyla şekillenen hafıza verilerini, yine kendi dünya ve güç perspektifleri üzerinden yorumlayarak ifadelerine aktarmışlardır. Örneğin haydut olayda cinayet işlediğini kabul etse de bunun mertçe bir düello sonucunda olduğunu ifade etmesiyle mertliğe verdiği değeri ortaya koyar. Onun için önemli olan yiğitliktir ve hikâyenin geriye kalan (hatta bazı hoşuna gitmeyen) kısımları hafızasının derinliklerinde kaybolmuş olabilir. Samurayın ifade veren "ruhu" sadakate, samurayın karısı ise merhamete daha fazla önem biçmiş, kendi dünyalarında bu güç perspektiflerini temel değer olarak almışlardır. Burada dikkat çekici olan şey şudur: *Raşomon* filmi rölativizm sorusunu en can alıcı bir biçimde önümüze koysa da bizi "ne olsa gider" tarzındaki bir rölativizme asla götürmez. Bunun en belirgin göstergesi senaryodaki maddi çelişkidir. Yani samurayın intihar etmesi iddiasıyla hayduttun onu öldürdüğü iddiaları aynı anda doğru olamaz. Filmin bu tarz bir rölativizme götürmediği bir başka örneği de Serdar Öztürk şu şekilde vermiştir.

Orada bir bebek sesi duyulur ve bebek sesi duyulduktan sonra altı çocuğu olan oduncu bebeği alır. Bebeği kabullenir. Ve oradaki rahip şaşırır. "Niçin bu bebeği

almaktasın? Altı tane çocuğun var zaten." O da "Çünkü bunu almak zorundayım" diyor "çünkü ağlıyor, çünkü çocuk bırakılmış" bu kadar basit. İşte bu bizi şüphe içinde bırakmayacak bir durumdur. Pek çok şeyden şüphelenebiliriz. Evet, pek çok farklı bakışlar da olabilir ama bir yer, hiçbir kuşku bırakmayacak bir yer de vardır. İşte o; bırakılmış olan bebeği almaktır. Ahlaki rejim budur. Kurosawa'nın son sahnesi bunu gösteriyor. Dolayısıyla "rölativite" bir noktada sona eriyor (Öztürk 2017: 181).

Yani *Raşomon* filmi rölativizmi bize izlettiği kadar, onun bittiği yeri de göstermiştir: Doğum. Hatta şunu bile söylememiz mümkündür: *Raşomon* ölümü bile rölativize ederken doğumu etmez. Çünkü ölmüş olduğunu bildiğimiz samuray eğer medyum aracılığıyla ifadeye çağırılabilirse belki de gerçek anlamda ölmemiş, yani varoluşun dışına çıkmamıştır. Başka bir biçimde ifade edersek, ölümden sonra yaşam mantıksal olarak olası bir durumdur. Oysa ki bir bebek doğduğunda varlığa gelmiştir ve artık varlığa gelmemiş olma ihtimali yoktur. Bu yüzden yaşam eğer bir kez varlığa geldiyse artık rölatif değil, mutlaktır. Bebeğin halinin gösterimi, oduncunun yüzünün hali ve yaptığı etik eylemdeki kararlılığı ile *Raşomon* bize bu felsefi fikri film yoluyla göstermiştir.

Son olarak yukarıda bahsettiğimiz dördüncü ihtimal üzerinde duralım. *Raşomon* filmi bize bir film olarak şunu gösterir: İnsanın yaşamında yalan, perspektifli yorumlama, dünya-içinden-yorumlama, bilinç dışı etkilerle gerçeği çarpıtarak hatırlama ve anlatma iç içe yer alır ve hangisinin hangi olayda aktif olduğu genel olarak diğerlerinden açık ve net çizgilerle ayrılamaz. Örneğin, izleyici filmde oduncunun ilk ifadesinde yalan söylediğini net bir şekilde kavrayabilirken ikinci ifadesi hakikatin gerçekten de onun anlattığı gibi olduğu hissini verir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki oduncu (sözgelimi, cinsiyet rolleri ile ilgili önyargıları üzerinden) kendi ön kabulleri üzerinden gerçeği çarpıtmış olabilir. Veya çarpıtmadan, gerçeği doğrudan bu ön kabuller üzerinden de algılayıp algıladığı şeyi doğrudan anlatmış da olabilir. Film bütün bunların netlikten uzak olduğunu bize verdiği ölçüde felsefece önemli bir şey yapmaktadır: Yukarıdaki ihtimallerin her zaman net sınırlarla birbirinden ayrılamayacağını göstermek. Ancak yine *Raşomon* bize bu dört ihtimalin tümünün temelinde insanın kendi dünyası içinde

perspektifleriyle varolmasının yattığını da göstermektedir diyebiliriz. Çünkü bir kişi kendi gücünü artırmak için yalan söyleyebilir ve bilinç dışı kişinin perspektifini ve dünyasını oluşturan önemli bir etkidir.

### **Sonuç**

Bütün bunların ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki *Raşomon* bize perspektivizmi, dünya-içinde-varolmayı ve bu iki kavramın tanıklık ve hafıza üzerine etkilerini sinemayla anlatan, bu felsefi kavramları sinema yoluyla bedensel duyularımıza açan bir yapıttır. Dahası *Raşomon*, bize felsefi bazı olanakları ve bu olanakların arasındaki sınırların bulanıklığını video imajlarla göstermek suretiyle felsefi açıdan düşünülebilecek pek çok şeyi hem gözümüzün önüne getirmiş hem de olanaklar arası sınırların belirsizliği üzerinden bu düşünceleri daha da komplike bir hale doğru ilerletmek suretiyle film yoluyla felsefe yapmıştır. *Raşomon*, "ne olsa gider" tarzında bir rölativizmden ziyade, farklı perspektiflerde mukim olan kahramanlarının kendi dünyalarının içinden güç ve büyüme istençleriyle yorum yaptıkları bir ontolojinin sinemadaki bir tezahürüdür. Bu, bilgiyi sadece belirli alternatifler arasından kendi çıkarı için kasten çarpıtan öznelerin olduğu birtakım durumları değil, aynı zamanda algının ve hafızanın da güç istenci ve dünya içindelik tarafından belirlendiği bir yapıyı deşifre eden bir tanıklık fenomenolojisidir. Bilmenin değil, içinde var olduğumuz dünya içindeki ilişkiselliklerin varlığın en baskın minvali olduğunu gösteren *Raşomon*, yaşamın koşulunun perspektif, varlığın a priori zemininin ise dünya içinde olmaklık olduğunu ekrana getirir.



## Nietzsche's Perspectivism and Heidegger's Conception of "World": A Reading Together through Kurosawa's *Rashomon*

### Summary

**Necdet YILDIZ**

Assist. Prof. Dr.

Anadolu University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Eskisehir, TR

ORCID: 0000-0003-4205-1124

necdetyildiz@anadolu.edu.tr

### Introduction

In this article, we will read Nietzsche's "perspectivism" along with Heidegger's concept of "world" and reevaluate this reading through Akira Kurosawa's cinema film *Rashomon*. Thus, we will explain the perspectivist essence of Nietzsche's philosophy, show how Heidegger integrated and benefited from Nietzsche's perspectivism in his thought, and examine how these themes are made visible and deepened with new questions in *Rashomon*. In line with these goals, in the first section, we will clarify what Nietzsche's thought of perspectivism is. In the second section, we will explain how Heidegger examined the concept of "world" and discuss why this concept and the idea of "being-in-the-world" parallel Nietzsche's thought of perspectivism. Finally, we will provide examples of the connection between these two thoughts through the "phenomenology of testimony" presented in *Rashomon* and show how and towards where the film advances our philosophical discussion.

### 1. Nietzsche's Perspectivism

Perspectivism is a thought that claims there are no facts, only interpretations (Nietzsche 2010a: 481). Thus, it tells us there is neither universal knowledge nor universally binding values. "As much as the word "knowledge" has meaning, this word can be known; but on the other hand, it can also be interpreted; there is no meaning behind it, there are countless meanings—"Perspectivism" (Nietzsche 2010a: 481). Knowledge is nothing more than an interpreter giving the name of knowledge to their interpretation. This can lead to a discussion of relativism, but Nietzsche's perspectivism is not a relativism of the "anything goes" kind. It has a special explanatory principle; namely, the will to power. In other words, according to perspectivism, one interprets according to their will to power. We can summarize what we have presented about perspectivism under four headings: 1) Perspectivism can be examined under two different headings: perspectivism of knowledge and perspectivism of values. 2) Although perspectivism is a relativistic view in epistemological terms, it is different, especially from a relativist attitude of "anything goes." 3) Perspectivism is an ontological view that describes life

with the concept of the "will to power" and, in the context of its relation to knowledge, is also an onto-epistemic perspective, and 4) Perspectivism carries a conception of the subject that is not a fixed observer producing knowledge by observing existing objects but rather a community of impulses, serving as the carrier of changing power perspectives within its surrounding world. Among these, especially the third and fourth points directly lead us to Heidegger's investigations on the concepts of "world" and "being-in-the-world."

## **2. Heidegger's Concepts of "World" and "Being-in-the-World"**

Heidegger's approach to the concept of "world," differs significantly not only from the commonsensical but also from that of many other philosophers. This would be a manifestation of an objection to an understanding constrained by metaphysics based on presence, which imagines an observer looking at the world (i.e., the existing objects within it) from outside. To overcome this constraint, while ontologically addressing the concept of the world, Heidegger states that the term "world" can be used in some different ways, and examines these under four headings:

1. "The totality of all existing entities" ("world" as the universe),
2. Something that connects the existing entities mentioned in the first point (e.g., the world of a person, a mathematician's world, etc.),
3. The "surrounding world" that Dasein resides and in which it experiences itself,
4. The world as an ontological-existential concept: Worldliness (*Weltlichkeit*) (Heidegger 2008: 65, cf. White 2018).

Describing the first of these four meanings as ontic use, Heidegger does not see the world as limited to this and proceeds to explain the other three meanings suggested by the concept. In the second meaning, the world described is the world of an individual. Furthermore, a world that puts forward a connecting common feature will also be a world in the second sense (e.g., the "world of a mathematician" consisting of mathematical objects and relations). Heidegger sees this as an ontological use, meaning it is a use employed in explaining the meaning of being. In the third meaning, we can refer to the world as the "surrounding world" as used by Heidegger. With this use, the world is examined in terms of Dasein's relationality with tools and other Daseins. In the fourth meaning, the concept of the world analyzed ontologically in relation to Dasein is equivalent to structures specific to being a world in all surrounding worlds. We will not delve into the deepest details of these "world" analyses because doing so would exceed the purpose and scope of this paper. However, it is essential to note the following: The third and fourth depictions of the world present significant counter ideas to the metaphysics of presence, which views the entire world as the sum of existing entities and understands the knowing subject as one that looks at the present entities from the outside.

## **3. Some Philosophical Problems That Rashomon's "Phenomenology of Testimony" Makes Us Think About**

Let's explore some possibilities presented in the film regarding why testimonies vary and evaluate these possibilities:

- 1- Even if memory conveys the truth, individuals sometimes distort it knowingly (in line with their own interests).
- 2- Memory may distort the truth unintentionally due to subconscious influences.

3-Memory interprets the truth based on the individual's world and power perspectives.  
4-The above possibilities coexist, and clear boundaries between them cannot be drawn. The first possibility is related to human moral nature, evident in the film in instances like the woodcutter changes his initial statement about not witnessing the event. The film's philosophical assertion about this possibility has been previously discussed. The second possibility pertains to our psychological existence, and the film indeed addresses this likelihood, particularly through Machiko Kyô's interpretation of the story based on expressions. While not excluding this possibility, the focus of our discussion in this article will be on the third and fourth possibilities, which hold significant importance in terms of perspectivism and the concept of being-in-the-world.

Does memory interpret the truth based on the individual's world and power perspectives? Drawing inspiration from Nietzsche's perspectivism, we can affirm that indeed, "yes," all characters in the story interpret the event according to their perspectives. In other (and Heideggerian) words, each character's story is written from their own worlds. These characters, as power centers within their worlds, interpret their surrounding world through their will to power, shaping their statements by interpreting memory data influenced by their own world and power perspectives. For example, the bandit, although admitting to committing murder, emphasizes that it was a result of an honorable duel, reflecting his value for bravery. While he clearly interprets and remembers his bravery, other parts of the story (even some unpleasanties) might have been lost in the depths of his memory. The "spirit" of the samurai, as expressed by his testimony, values loyalty, while the samurai's wife places greater importance on compassion. Each has adopted these power perspectives as fundamental values in their worlds. The remarkable aspect is that, although Rashomon vividly presents the relativism question, it does not lead us to a relativism of the "anything goes" kind. The most explicit evidence for this is the material contradiction in the script. The claims that the samurai committed suicide and that the bandit killed him cannot be true simultaneously. Another example showing that the film does not lead to such relativism is given by Serdar Öztürk:

A baby's cry is heard, and after the sound, the woodcutter, who already has six children, takes the baby. He accepts the baby. The nearby priest is surprised. "Why are you taking this baby? You already have six children." He replies, "Because I have to take it," saying, "because it's crying, because the child has been abandoned." It's that simple. This is a situation that leaves no room for doubt. We can suspect many things. Yes, there can be many different perspectives, but there is a place where there is no doubt at all. That is to take the abandoned baby. This is the moral regime. Kurosawa's final scene shows this. Therefore, "relativity" ends at one point (Öztürk 2017: 181).

Therefore, Rashomon shows relativism to the extent it presents, but it also reveals where it ends: birth. It might even be said that while Rashomon relativizes death, it does not do the same for birth. If the samurai, whom we know has died, can be summoned through a medium, perhaps he has not truly died, meaning he has not given up existence. In other words, life after death is logically possible. However, when a baby is born, it has come into existence and there is no longer the possibility of not having come into existence. Therefore, life, once it has come into existence, is not relative but absolute. Rashomon has demonstrated this philosophical idea through the

representation of the baby's state, the expression on the woodcutter's face, and his ethical action.

### **Conclusion**

In light of all this, we can comfortably say that *Rashomon* is a film that narrates perspectivism, being-in-the-world, and the effects of these two concepts on testimony and memory. Moreover, *Rashomon*, through video images, not only brings many philosophical possibilities before our eyes but also engages in philosophy through film by showcasing the ambiguity of boundaries between these possibilities, making these thoughts more complex. *Rashomon* is a manifestation of an ontology where characters residing in different perspectives interpret through their will to power and growth within their own worlds, rather than one of a relativism of the "anything goes" kind. It reveals a "phenomenology of testimony" that deciphers not only situations where subjects intentionally distort knowledge for their own benefit from certain alternatives but also a structure where perception and memory are, at least to some extent, determined by the will to power and worldliness. *Rashomon* engages in philosophy through film by presenting these philosophical concepts and advancing these thoughts into further complexity through showing the uncertainty of boundaries between philosophical possibilities.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Baç, M. ve Çömez, Ç. (2017) Truth, World, Constrained Realism: An Attempt at a Heideggerian Interpretation within the Framework of Contemporary Ontological Debates. *Felsefi Düşün Dergisi* 3 (8), 316-341.

Baghramian, M. & Carter, J. A. (2022). Relativism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/relativism/>).

Demirer Sevimli, A. (2020). Yaratıcılık Bağlamında Sinema: Akira Kurosawa [Yayımlanmış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Direk, Z. (2012). *Çağdaş Felsefe II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Erdem, H. S. (2007). *Nietzsche'de Perspektivizm, Anlam ve Yorum*. Van: Bilge Adam Yayınları.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Lofgren, E. R. (2015) The Interstitial Feminine and Male Dominance in Rashōmon, *Journal of Japanese and Korean Cinema*, 7 (2), 113-132, Erişim Tarihi: 19.10.2023 DOI: 10.1080/17564905.2015.1087146

Lofgren, E. R. (2016) Adapting Female Agency: Rape in The Outrage and Rashōmon. *Adaptation* 9(3), 284-306 Erişim: 19.10.2023. doi:10.1093/adaptation/apw024

Nietzsche, F. (2010a). *Güç İstenci* (çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2010b). *Putların Alacakaranlığı: Ya da, Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* (çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Gelecekteki Bir Felsefeye Giriş* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Öztürk, S. (2017). Sinema ve Felsefe İlişkisi Üzerine. *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 3: 177-198. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/359682>).

Radzinski, I. M. (2023). The Rashomon Effect: Appropriations of Akira Kurosawa's Cinematic Technique in Recent Cinema [Published Doctoral Dissertation] A&M University-Commerce, Texas. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://digitalcommons.tamuc.edu/etd/1090/>).

Sinan, E. (2020). Akira Kurosawa Sinemasının Metinlerarasılık Bağlamında İncelenmesi [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/102718>).

Soysal, S. (2020). *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*. İstanbul: Say Yayınları.

Uslu, A. (2020). Video felsefe Manifestosu. *SineFilozofi Dergisi* 5 (9), 414-434. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1164749>).

Westacott, E. (2023). Relativism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://iep.utm.edu/relativi/>).

White, J. F. (2018). Heidegger's Conception of World and the Possibility of Great Art. *The Southern Journal of Philosophy* 56, 127-155. Erişim Tarihi: 19.10.2023 (<https://doi.org/10.1111/sjp.12270>).



Makale Geliş | Received: 29.01.2024  
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1427905

## Abdulkadir GÜLEN

Doktora Öğrencisi | Doktoral Student  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0009-0003-2707-1378  
kadirrgulen@gmail.com

## Sartre'da Özgürlük Tasarımının Çöküşü<sup>1</sup>

**Öz:** Sartre'in ilk eserlerine bakıldığında, öznel özgürlük ile nesnel ilişkiler arasında hareket hâlinde bir gerilim olduğu fark edilir. Sartre felsefi bir akım olarak fenomenolojiyi ve estetik bir paradigma olarak modernizmi aynı anda benimsemiştir. Fenomenoloji öznelliğin ve yaşam dünyasının kavramsal düşünceden önce geldiğini ileri süren bir perspektife yaslanır. Oysa modernist estetik gerçekliğin birebir temsilinden vazgeçilmesini ve öznelliğin özerk bir dil sistemi içerisinde kurulmasını amaçlar. Bu bakış açıları arasındaki karşıtlığın aslında özne ile nesne arasındaki karşıtlığın bir tezahürü olduğu söylenebilir. Bu karşıtlık belli bir olumsuzlama mantığına dayanan etkin bir karşıtlıktır. Kapitalizm geliştikçe Sartreci öznellik ve onun özgürlüğe ilişkin iddiaları nesnel dünyanın kontrol edilemez güçleri karşısında gerçekçi bir alternatif olmaktan çıkacaktır. Bunun en önemli nedenlerinden biri toplumsal bireyler arasında kurulan ilişkilerin düşmanca doğasıdır. Bir diğeri ise "savaş" ve "bakış" gibi kolektif olarak varlık kazanan güçlerin yarattığı yoğun ve çeşitli duygulanımlar nedeniyle bedensel ve zihinsel varoluşun geri alınamaz bir krize girmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Sartre, Fenomenoloji, Modernizm, Özgürlük, Öznellik, Duygulanım.

## The Collapse of The Idea of Freedom in Sartre

**Abstract:** When looking at Sartre's early works, one realizes that there is a tension in motion between subjective freedom and objective relations. Sartre simultaneously adopted phenomenology as a philosophical movement and modernism as an aesthetic paradigm. Phenomenology is based on a perspective which suggests subjectivity and the lifeworld precede conceptual thought. However, modernist aesthetics aims to abandon the literal representation of reality and to establish subjectivity within an autonomous language system. It can be said that the opposition between these perspectives is actually a manifestation of the opposition between

<sup>1</sup> Bu makale yazarın doktora tezinden uyarlanmıştır.

subject and object. This opposition is an active opposition based on a certain logic of negation. As capitalism develops, Sartrean subjectivity and its claims to freedom will cease to be a realistic alternative to the uncontrollable forces of the objective world. One of the most important reasons for this is the hostile nature of the relationships established between social individuals. Another is that physical and mental existence enters an irreversible crisis due to the intense and diverse emotions created by forces that come into existence collectively, such as "war" and "gaze".

**Key words:** Sartre, Phenomenology, Modernism, Freedom, Subjectivity, Affection.

### **Giriş: Sartre'da Fenomenoloji ve Modernizm İkiliği**

Sartre'ın erken döneminde –II. Dünya Savaşı'na kadar– kaleme aldığı edebî yapıtlar ve felsefi denemeler, postmodernizmin içinden geriye dönüp bakıldığı zaman, estetik ve kültürel "modernizm" in anlam evrenine aitmiş gibi görünürler. Modernizm, bilindiği gibi, tarihsel bakımdan kapitalist toplumun belli bir gelişim aşamasına –yani tekelci kapitalizme– denk düşen geniş kapsamlı kültürel ve estetik bir paradigmadır.<sup>2</sup> Bu bakımdan, modernizmin temel ilkeleri, o dönemde yaşamış felsefe ya da sanat insanlarının karşısında buldukları toplumsal gerçekliğe verdikleri tepkilerden hareketle düşünülebilir. Denilebilir ki Sartre'ın kendisi de dâhil olmak üzere modernist yazarlar, karşılarında giderek büyümekte olan bir piyasa ve tüketim dünyası bulmuşlardır. Feodal toplumun nihai kalıntılarından büyük oranda arındırılmış olan bu dünya, giderek gayrişahsi bir güçler alanına dönüşen, anlatı ve temsil ile ilgili ciddi sorunlar doğuran ve geçmiş kuşakların yol gösterici evrensel ideallerinin fazlasıyla zayıfladığı çok karmaşık bir dünyadır (Gavin Rae 2011: 12). Marksist kültür kuramcısı Fredric Jameson'a göre modernistler, kendilerinden önce gelen ve kapitalizmin rekabetçi aşamasında yazan Balzac, Stendhal, Flaubert ve Dickens gibi gerçekçilerin ön kabulleriyle ve yazı teknikleriyle böylesine büyümüş bir dünyanın temsil edilemeyeceğini net olarak kabul etmişlerdir (Jameson 2018: 320).<sup>3</sup> Bu yüzden, yol gösterici olması amacıyla, kendilerine geçmişten kopmalarını sağlayan birtakım yazınsal yenilikler ve estetik kısıtlamalar ile tabular üretmişlerdir. Bunlardan en önemlisi, pozitif ve

---

<sup>2</sup> Geniş kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 9-27.

<sup>3</sup> Burada ayrıntılarıyla ele alamadığımız modernizm kuramının temel özelliklerini anlamak için de Jameson'ın bu yapıtında bir araya getirilmiş yazılarına bakılabilir.



kendi kendine gönderme yapan bir dil sisteminin inşa edilmesidir. Bir başka deyişle, modernistler artık anlatıda ve diğer sanatsal türlerde gerçek bir olayın birebir temsil edilmesi gibi gerçekçiliğe ait olduğunu düşündükleri bir varsayımı toptan iptal etmişlerdir.

Modernist estetiğin Sartre'ın erken dönem eserlerinde iş başında olan ayırt edici özelliklerine bu makalede yeri geldiğince değinilecektir. Ama Sartre, aynı zamanda, Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in yapıtlarında geliştirilen çağdaş "fenomenoloji"nin birtakım felsefi kabullerini de benimsemiştir.<sup>4</sup> Mesela gündelik hayatın ya da "yaşam dünyası"nın tek başına bilimsel ve metafizik sistemlerden önce geldiği, "zaman"ın dünyayla kurulan ilişkinin temel kaynağı olduğu ve dış dünya ve ötekilerle kurulan ilişkiler ne kadar belirleyici olsa da "öznel anlam"ın yalnızca içsel olarak kurulduğu fikri bu ön kabullerden bazılarıdır. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında Sartre'ın yapıtlarında diyalektik bir karşıtlığın söz konusu olduğu söylenebilir. Bir tarafta, sermaye birikimi ve buna bağlı olarak gelişen kapitalist üretimin bütün bir yerküreye yayılan toptancı mantığı nedeniyle, bireysel yazarın gerçekliği temsil etme kapasitesinde meydana gelen ciddi bir azalmanın kabul edilmesi vardır. Yani bireysel yazarların gerçekliği temsil etmekten vazgeçip dilin sözde özerkliğine sığınmayı tercih etmesi gibi bir durum söz konusudur. Diğer tarafta, başlı başına dilin özerk bir sistem olarak korunaklı bir alan olduğu kabul edilse de gündelik yaşamın ve öznel deneyimlerin her türlü estetik ve metafizik kabulden önce geldiği söylenmektedir.

O halde bu bağlamda Sartre'da genellikle "kendi için varlık" ve "kendinde varlık" ikiliği olarak ifade edilmiş karşıtlığın, klasik felsefedeki özne/nesne ikiliğinin bir tekrarı, ama tarihsel ve kuramsal açıdan farklı bir tekrarı olduğu dile getirilebilir. Aslına bakılırsa Sartre'ın her türlü deneyimi kavramsal düşüncenin önüne koyan fenomenolojik yaklaşım ile bu deneyimin temsilinden vazgeçen

---

<sup>4</sup> Sartre'ın fenomenolojiyle ilgili görüşlerini ele ala bir yazı için şu yazıya bakılabilir: Jeffrey Wilson, "Metaphysical Questions in Sartre's Phenomenological Ontology", *Sartre Studies International*'in içinde, Volume 6, Issue 2, 2000.

modernist estetiği aynı anda kabul etmesi, yalnızca bu karşıtlığın farklı bir biçimde ifade edilmesidir. Fakat diyalektikten bahsedildiğine göre, bu karşıtlığın uçlarını kendi içlerinde sabit ve donmuş kuvvetler olarak anlamamak gerektiği açık olmalıdır. Diyalektik karşıtlar birbirleriyle hararetli ve dönüştürücü bir olumsuzlama mantığı üzerinden ilişkilendirilir. Yol gösterici olması açısından ilk etapta şu sorunun sorulması faydalı olacaktır: Sartre'da özne ile nesne arasında ya da "kendi için varlık" ve "kendinde varlık" arasında nasıl bir diyalektik ilişki vardır?

Bu soruya akla yatkın bir yanıt verebilmek için, Jameson'ın "duygulanım" kuramından hareket edebiliriz. Bu duygulanım kuramı, özne ile temsilden kaçan nesne dünyası arasındaki tarihsel ilişkiyi belli bir olumsuzlama mantığı uyarınca anlamamıza izin veren bir kuramdır. Jameson'a göre öznenin karşısında bulunduğu kendinde varlık dünyası aslında onun büyük harfle yazdığı Tarih'in başka bir kavramsal formla ifade edilmesinden ibarettir. Buna göre, özbilinç sahibi bireysel özne kapitalist toplumun muazzam ölçeklere varan gelişimiyle ve Weberci anlamda farklı toplumsal alanlara ayrışmasıyla birlikte ileri düzeyde bir yabancılaşmaya ve ruhsal sakatlanmaya maruz kalmıştır. Bunun en bariz nedeni, modernist kapitalizmde öznel deneyimin sınırlarını aşındıran ve onun bedensel ve zamansal kontrol duygusunu yitirmesine yol açan bir toplumsal ilişkiler ve yabancılaştırıcı güçler alanının ortaya çıkmasıdır. Bir başka deyişle, kendinde varlık alanının karara bağlanamaz aşkınsal güçleri, öznenin dünyayla ve ötekilerle kurduğu bütün ilişkilerde olumsuzlayıcı bir güç olarak işlemektedir. Sartre'ın o ünlü "Cehennem başkalarıdır" sözüyle anlatmak istediği şey de budur. Böyle bir dünyada bireyler arasındaki ilişkilerin -Heidegger'in geliştirmeden bıraktığı bir izlek- tamamı, Hobbes'un toplum tasavvurunu hatırlatacak biçimde ortak bir paydada birleştirilmesi olanaksız olan çatışmalı ve hasımlık üreten ilişkilerdir. Bu ilişkilerin bedensel ve zihinsel sonuçları bireysel özne tarafından artık basit duygularla ifade edilemeyecek kadar yoğun birtakım duygulanımlar - "mâni", "depresyon", "melankoli", "utanç" vb.- yoluyla dile getirilecektir. Nihayetinde

öznenin karşısında bulduğu gerçeklik, kendi niyetleri ve amaçları karşısında diğer insanların şahsi projelerine ve tasarımlarına toslayıp başarısızlığa mahkûm olduğu bir gerçekliktir. Böylesine yoğun duygulanım anlarında öznenin bilinci ve bedeni öncesiz-sonrasız görünen bir şimdiki zamanın içerisine öylece hapsolmaktadır: “Duygulanımın zamansallığı sürekli bir şimdikiyi ilgilendirir; buna bir nevi ebedî şimdi de diyebilirsiniz; anlatının kendisini yok etmeyi hesaplayan zamansal bir perspektiftir bu” (Jameson 2018: 41).

Öyleyse bedeni dışsal olarak etkileyen yoğun duygulanımlar özneye bitimsiz gibi görünen bir şimdiki zamanı zorla dayatmaktadır. Fakat Sartre, tıpkı kendisinden önce gelen Nietzsche ve Heidegger gibi, gelecek zamanın hep yeni imkânlarla özneye açılan bir kapı olduğu görüşünü de benimsemiş gibi görünür (Heidegger 2011: 274). Aslına bakılırsa “varoluşçu özgürlük” düşüncesinin başlı başına gelecek zamanın bu açıklığıyla garanti altına alındığı bile söylenebilir. Öyle ki gelecek zaman özneye her zaman yeni imkânlar ve projeler sunan açık uçlu bir gösterendir. Ama en nihayetinde, öznenin kendi projelerini ısrarla sahiplenmesini anlatan gelecek zamanın başatlığı karşısında duygulanımların şimdiki zamanı ön plana çıkaran ve geleceği belirsiz kılan şimdiki zamanı zorla dayatması gibi bir yer değiştirme söz konusudur. Dolayısıyla bu makalede ileri sürülen sav şudur: Sartre’ın erken dönem eserlerinde görülen ve aşağıda bol bol ele alınacak olan bedensel duygulanımlar o kadar yoğun bir biçimde deneyimlenirler ki varoluşçu özgürlüğün teminatı olan gelecek zamanın yeni imkânlar doğurma potansiyeli kesin olarak ortadan kalkar. Bu yüzden bireysel öznellik aslında başı sonu olmayan bir şimdiki zamana hapsolmuş ve bu yüzden bir proje olarak çökmüş gibi görünür. Bir başka deyişle, Sartre’ın pozitif modernist dil sistemi içerisinde var etmeye çalıştığı öznel özgürlük tasarımı, bedensel duygulanımların yoğun istilası nedeniyle gerçek bir imkân olmayı elden bırakır ve kendinde varlık dünyasının ağırlığı altında ezilerek içsel sınırlarına ulaşır.

## 1. Duygulanım, Zaman, Beden

Yukarıda bahsedilen özne ile nesne arasındaki diyalektik karşıtlığın izlerine Sartre'ın bütün eserlerinde rastlamak mümkündür. Örneğin Sartre'ın, 1930'ların başlarında Husserl ile giriştiği polemiklerinden doğan ilk eseri *Egonun Aşkınılığı*'ndaki temel amacı, kendisinden önce ben ile bilinç arasında kurulan bütün özdeşlikleri bir çırpıda ortadan kaldırmaktı. Sartre'a göre, modern felsefede iş başında olan özne tasavvurları (mesela, düşünüm eyleminde kendi varlığını konumlandıran Descartesçi *cogito* ya da empirik benin bütün deneyimlerine eşlik eden Kantçı kategorik ben) özbilinçli öznenin fenomenolojik yaşantıları ile nesnel dünyanın yapısal koşulları arasında kurulması ümit edilen bir uzlaşımın durmadan peşinden koşmuşlardı. Fakat Sartre'ın açıklamalarına bakıldığında, bilinç ile madde ya da özne ile nesne arasındaki keskin bölünmenin iptal edilmesi olanaksız, kurucu bir bölünme olduğu görülür. Simon Gusman'ın belirttiği gibi bu, öznenin bilincinin verili kategorilerden ve benlik imgelerinden bir çırpıda kurtarıldığı bir "tözsüzleştirme" ya da "merkezsizleştirme" girişimidir (Gusman 2020: 62). O halde ben, bilincin daimî bir misafiri değildir; böyle bir denklik olduğunu ileri süren özne teorileri, benin bilinçte nasıl konumlandığını açıklayamadıkları için ciddi bir yanılsamanın kurbanı olmuşlardır.

Şu durumda, benin dışarıya atıldığı öznel bilincin, kendi içinde onarılamaz bir bölünmeye maruz kaldığı söylenebilir. Ben, tıpkı diğer fenomenler gibi, dışarıdadır, nesnel dünyanın bir sakinidir: "Ego dışarıda, *dünyadadır*; tıpkı bir başkasının Egosu gibi dünyada bulunan bir varlıktır" (Sartre 1991: 31). Öyleyse bilinç her zaman gayrişahsi bir karaktere sahiptir. Bilinçte ikamet eden tözsel bir benden bahsetmek bu nedenle anlamsızdır. Benin normal hâli sistematik bir sapmadır; bilinçte sabitlenmesi imkânsız bir direnç noktası, durmaksızın atan bir nabız olmasıdır. Bu yüzden ben, ne zaman bilinçte temsil edilmeye çalışılsa her daim bir boşlukla karşılaşılacaktır. Bunun nedeni şudur: Özbilinçli benin dış dünyadaki çok sayıda başka benle kurduğu ilişkiler özü gereği yabancılaştırıcı

ilişkilerdir ve öznellik başkaları tarafından aralıksız biçimde olumsuzlanan bir nesne, “nesne-olarak-benlik” sıfatıyla deneyimlenir. Ben ile bilinç arasındaki boşluğa dâhil olup bu eksikliği harekete geçiren ve öznenin durmaksızın başkalaşmasına neden olan şey, ötekilerle kurulan somut ilişkilerin düşmanca bir doğaya sahip olmasıdır. Bütün bunlardan hareketle şunu söylemek mümkündür: Ben ile öteki arasındaki ilişkilerin kurucu mantığı çatışma olduğu için, her türlü fenomenolojik yaşantı bir üçüncü şahıs yaşantısı olarak deneyimlenecektir. Bir başka deyişle, ötekilerle kurulan ilişkilerin öznel ben üzerinde kurduğu her bir geçici tahakküm durumundan hemen sonra, ben kendisini başkalaşmış bir nesne, anonim bir üçüncü şahıs olarak tanıyacaktır. Jameson bu duruma “şişmiş üçüncü şahıs” adını vermiştir (Jameson 2018a: 254).

Şişmiş üçüncü şahsın anlamı, bireysel öznenin kendisini ötekilerle kurduğu antagonist ilişkinin ardından, yalnızca içsel bakımdan kendi şahsının dönüşüme uğramış versiyonları olan bambaşka benler, öteki kişiler olarak tahayyül edebilmesinde bulunur. Bedenin maruz kaldığı duygulanımlar demek ki ötekilerle kurulan ilişkilerin dolaysız ve kaçınılmaz bir sonucudur. Bu duygulanımlar başkahramanların gündelik yaşamını kesintiye uğratan dönüştürücü anlardır ve anlatı içerisinde ortaya çıkacakları kesin bir zaman dilimi yoktur. Hemen *Akil Çağı*'ndan bir örnek vermek gerekirse;

Daniel buruk ve yosunlu bir suyla doluyordu, bu su kendisiydi; Seine'in suyu da buruk ve yosunluydu, sepeti dolduracaktı ve kediler birbirlerini ısıracaklar, parçalayacaklardı. İçini koyu bir huzursuzluk doldurdu. “Saçma bir şey bu” diye düşündü. Durmuş, sepeti yere bırakmıştı. “Başkalarına kötülük ederek kendinden aç almak. İşte bu; çünkü insanın gücü kendine yetmiyor” (Sartre 2019: 127).

Anlatıda temsil edilen duygulanım anları aslında kendi başlarına farklı bir zamansallık kipi yaratırlar. O ana kadar kaydedilen birbirinden ayrı ve farklı türden nesnel deneyimler, duygulanımın ortaya çıkmasıyla bir bütün olarak tek bir manzarada bir araya gelirler ve anlatının olağan gidişatında bir kesintiye sebebiyet verirler. Burada bedenin tikslenme, kaygı, bulantı, kanama vb. gibi bir dizi adlandırılmaz pathos ve duygulanımla işgal edildiğine şahitlik edilir. Böyle

anlarda çapraz ateş altında kalmış bir kuvvetler alanı olarak beden belli bir süre için amansızca devindirilen bir nesne gibi temsil edilir. Fakat bu devinim bir noktada sona erecek ve kahramanın algısı yeniden tazeleneyecektir çünkü modernist estetik her türlü sabitliği ve özdeşliği karşı çıkılması gereken mitler olarak görür (Jameson 2018: 77). Diğer bir ifadeyle, “bütünlük” ve “merkezilik” gerçekçiliğin kullandığı metinsel stratejiler olduğu için, bunlar modernist bir romanda yalnızca yok edilmek için yaratılan geçici uğraklar olarak belirirler. Demek ki romanın yapısında duygulanımdan kaynaklı zamansal bir kırılma olduğundan bahsedilebiliriz. Daniel'in sepeti yere koyması, içine huzursuzluk dolması ve mevcut ruh hâlini “kendinden öç alma” olarak tarif etmesi, aslında aynı sekans içerisinde önümüze sunulsalar da birbirlerinden bir hayli farklı eylemlerdir. Bunlar romandaki temsilde birbiri peşi sıra meydana gelen artzamanlı minör olaylar gibi görünürler. Ama biraz dikkat edildiği zaman bunlardan her biri tek bir olayın eşzamanlı ve kısmi parçalarıdır. Ama hiçbir olay, “varoluş” ile “anlam” arasındaki ya da özne ile nesne arasındaki uyumun simgesel bir bütünlük olarak kurulabileceği “nihai olay” olma payesini kazanamayacaktır.

*Bulantı*'da Roquentin'in maruz kaldığı duygulanımların bu bağlamda örnek niteliğinde olduğu söylenebilir:

Kasıklarımda acı bir hayal kırıklığı, bir türlü geçmeyen tatsız bir kaşıntı duydum, aynı anda gömleğimin, meme uçlarıma süründüğünü de duyuyordum. Ta dipte, parlayıp duran banketleri içine alan bir anafora; aynaların, dumanların içinde beliren ışıklardan, sislerden doğmuş ağır ve renkli bir anafora kapılmış, hapsedilmiştim. Anafor niçin şuradaydı, niçin böyleydi bilmiyorum. Kapının eşliğindeydim, kararsızdım, bir kıpırtı oldu, tavandan bir gölge geçti, ileriye itildiğimi duydum. Sanki yüzüyordum. Her yönden, aynı anda içime dolan ışıklı sisler aptallaştırmıştı beni. Madeleine, salına salına gelip pardösümü aldı. Saçlarını geride topladığını, küpe takmış olduğunu fark ettim. Tanımıyordum onu. Kulaklarına doğru yayılıp, bir türlü bitmek bilmeyen koca yanaklarına bakıyordum. Elmacık kemiklerinin altında, yanak çukurunda yapayalnız iki pembe leke vardı. Bu zavallı etin üzerinde bulunmaktan sıkılıyorlardı sanki (Sartre 2011: 39).

Başkarakterin bilinci, tıpkı sinematografik bir kayıt cihazı gibi, art arda birbiriyle ilgisiz birden fazla noktaya odaklanır. Fakat tek tek her bir eyleme eşlik eden ruh hâllerinin duygusal bakımdan neyi ifade ettiği tam anlamıyla

bilinmemektedir. Başkarakterin ilk önce hayal kırıklığına uğradığını görürüz; belli bir kararsızlık anı yaşar ama sonradan atmosferde yayılan sisler tarafından aptallaştırıldığına şahitlik ederiz. Hareket burada bitiyor değildir: Roquentin, Madeleine'in saçlarını topladığını fark eder ve onun yüzündeki lekeleri küçümser. Bu çizgisel olmayan hareketin tamamını anlatan bir adlandırmaya ihtiyaç vardır ki bunun adı hâlihazırda bulantıdır. Fakat bulantının tam olarak anlamı nedir? Patolojik bir hastalığa mı işaret etmektedir, yoksa sosyolojik bir anomaliye mi? Bu anlamın ne olduğuna bilimsel olarak karar verilemez belki ama daha önemli olan şey bu deneyimin kaynağının bilinip bilinmemesi değil, kahramanın onu aralıksız biçimde adlandırmaya çalışma yönündeki zorlantısıdır (Goldthorpe 1986: 11).

Ama bu öznel tasavvura, beden ve psişenin çalkalanıp durduğu bu patolojik uğrağa eşlik eden nesnel bir boyutun ("kendinde varlık" boyutunun) yoğun etkisinden bahsetmemiz de gerekir. Yukarıdaki paragrafta kahramanın denetiminin dışında kalan doğa olaylarının (mesela anafora) ya da tavandan geçtiği söylenen karartılar ile ışıkların anlatıda önemli bir yer işgal ettiğine tanık oluruz. Bulantı, bu dışsal kuvvetlerin bedeni zamansız ve hesapsız bir biçimde altüst etmesi sayesinde birdenbire sahneye girmektedir. Adlandırılmaz bir duygulanım olarak bulantı, dışsallık ve nesnel dünyanın içsellik ve tinselliğe teyellendiği noktada ortaya çıkan zapt edilemez bir güçtür. Bu yüzden, Sartre'ın romanında kaydedilen küçük ve birbirinden kopuk deneyimler, bulantının ortaya çıkmasıyla birlikte eşzamanlı bir bütünsellik arz edecek şekilde yeniden yapılandırılırlar. Demek ki birisi sıradan deneyimlere ve gelişigüzel betimlemelere, diğeriyse bütün bu deneyimlerin ve betimlemelerin bulantı uğrağında bir arada temsil edilmesine denk düşen iki farklı zamansallık düzeninden bahsedebiliriz.

Bu ikinci zamansallık, duygulanımın zamansallığı, Sartre'ın edebî denemelerinde karşı çıktığı *récit*'nin zamansallığına benzemektedir. *Récit* geçmişin tamam ermiş zamanına, değiştirilmesi asla mümkün olmayan olgusallığına işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle ne şimdiki zaman ne de gelecek zamanın burada bir

etkisi vardır. Duygulanım deneyimlerinin zamansallığı, öznenin denetiminde olmayan bir şimdiki zaman etkisi üretiyor gibidir. Fakat yukarıda işaret edildiği gibi, anlatının zamanını ikileyen duygulanımlar yazar tarafından bilinçli bir şekilde başlatılıp bitirilen sekanslardır. Jameson'ın dediği gibi, nesnelar dünyası aralıksız bir biçimde büyüyüp temsilden kaçan bir dünyaysa, şu durumda duygulanımların aslında bu büyümeyi anlatı içinde yumuşatma ve ehlileştirme girişimi olduğu söylenebilir. Ne var ki, ötekilerin ve nesneların giderek yoğunlaşan ve gayrişahsileşen mevcudiyeti, bir noktada anlatı içerisinde ele avuca sığmaz ve denetlenemez bir fazlalık üretecektir. Bu durumun en tanıdık örneklerinden birisi *Varlık ve Hiçlik*'teki "bakış" tartışmasıdır. Şimdi bu fenomenin ayırt edici özelliklerine değinilecektir.

## 2. Bakış ya da Ötekinin Gayrişahsiliği

Sartre ile ilgili yazılanlara şöyle bir bakıldığında, "bakış" (*look*) fenomeni, ben ile öteki arasındaki çatışmalı ilişkilerle ilgili en gelişmiş ve en soyut teorik iddiaların ileri sürüldüğü noktadır (Sartre 1978: 252). Burada öznenin kendisini sayısız bakışın ortasında bulduğu, kendine özgü bir fenomenolojik deneyim söz konusudur. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, öznenin kendi dışında bulunduğu nesnellik alanının muazzam ölçekte genişlemesi olgusu, "bakan" ve "bakılan" arasındaki ilişkide doruk noktasına ulaşır. Bu noktada ortaya çıkan öteki aslında öznellikten temizlenmiş bir ötekidir. Bakış aslına bakılırsa bireysel özneye toplumsal yaşamda diğerlerinin hangi konumlardan bakabileceğini anlatan ayırt edici bir fenomendir. Ben ile öteki arasındaki ilişkiler çok geniş bir sosyal alana yayıldığı için, yani ötekinin işlevi ve rolü geniş ölçekte örgütlenmiş bir toplumda yabancı bir güce dönüştüğü için, bakış karar verilemez bir alanda ortaya çıkar ve öznenin üzerine dikildiğini hissettiği bir çift gözden farklı bir doğaya sahiptir. Bakış insanlık tarihinin belli bir anında binlerce gözün toplamına indirgenemeyecek aşkınsal bir güç olarak belirir.



Sartre kitabında bakış fenomenini açıklamak için “röntgenci” örneğine başvurmuştur. Röntgencilik yapan kişi, diğer insanların özel alanına göz dikmiş birisidir. Örneğin bir koridorda, kapı deliğinden falanca kimsenin mahrem yaşantısını gözetlediği sırada, kaynağını bilmediği bazı sesler duyabilir. Sesi duyan röntgenci yaptığı şeyin yanlışlığını ve yakalanması durumunda hissedeceği utancı derhâl benliğinde duyumsayacaktır. İşte bakış bu sesin sayısal anlamda tek bir özneye ait olmamasını anlatır; bakış röntgenciye dışarıdan herhangi birisinin bakmakta olduğu ihtimalini hatırlatan yüzergezer bir uzamdır. Joan Copjec’in belirttiği gibi, bakış dünyadaki hiçbir nesneye ya da bireye iliştilerilemeyen bir fazlalık, ele avuca gelmez bir gayrişahsiliktir (Copjec 2015: 218). Bu yüzden bakış, özneye ait olan gözlerden çok farklı bir fenomendir. Röntgencinin durumundaki gibi özneyi dışsal herhangi bir noktadan apansız yakalama ve varlığını sakatlama becerisine sahiptir. Nihayetinde tikel bir birey dünyayı ancak tek bir noktadan görebilirken, ötekiler ona varlığının her noktasından bakabilme imkânına sahiptir. Sartre’ın da söylediği gibi, “başkası tarafından görülmüş olmak... ne nesne olarak başkasının ne de benim özne varlığımdan çıkarılabilecek indirgenemez bir olguyu gösterir” (Sartre 1978: 257).

Bakış fenomenine odaklanan Jacqueline Rose, röntgencinin eylemine birden fazla yoldan meydan okunduğunu ileri sürmektedir. Röntgencinin görmeye çalıştığı arzu nesnesi ile arasında hep bir uzaklık vardır ve kendisi durmaksızın bu mesafeyi aşmaya çabalamaktadır. Gözetleyicilik yaptığı esnada diğerlerinin her an onu utanç verici bir iş üstünde görebilecek olması gibi bir dezavantaja sahiptir. Aslında kendisine bakılan noktayla kendisinin dünyaya baktığı nokta arasında alt edilemez bir asimetri vardır (Rose 2010: 108). Röntgenci aslında egemen konumdaki bir “bakan bakış” olduğu varsayımıyla hareket ederken bir anda “bakılan bir bakış” olduğunu anlamasıyla arzusundan koparılır ya da hadım edilir. Ortaya çıkan şey artık “utanç”tır ve şimdi bu duruma kısaca bir göz gezdirilecektir.

Sartre'a göre, kapıdan bakan röntgencinin falanca kimse tarafından görüldüğünü düşünerek maruz kaldığı duygulanımın adı, utançtır. Bakılan özne burada kendisini başka birinin gözünden görmektedir. Röntgenci yalnızca arzusunun bir başkası tarafından görülmesi ihtimali karşısında utanç duyabilir. Böyle bir karşılaşma olmadan öznenin kendisini cinsel bir nesne olarak görmesi imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle, özne kendi cinselliğine ancak dışsal bir bakışın tehdidi altında erişebilmektedir. "Utanç" diye yazar Sartre, "*kendinden utançtır; benim düpedüz başkasının baktığı ve yargıladığı nesne olmamın tanınmasıdır*" (Sartre 1978: 261). Kendimize ancak başkasının gözüyle ulaşabilmemiz, Sartre'ın düşüncesine göre, yalnızca nesneleştirildiğimiz değil, aynı zamanda kişisel özgürlüğümüzün de garantisidir. Bu yabancılaşma sayesinde özne, öteki karşısındaki konumunun ve onun tarafından tehdit edilebileceği durumların ve olayların farkına varacaktır. "Gördüğüm kişileri nesnelere hâlinde dondururum; onlara nispetle tıpkı başkasının bana nispetle olduğu gibiyim; onlara bakarken kendi gücümü ölçerim" (Sartre 1978: 266).

Öyleyse özne kendi kendisiyle imgesel anlamda özdeş değildir; anonim öteki, bakışı aracılığıyla onun içsel varlığını ikiye bölmüştür. Yine de, Sartre'ın düşüncesinin bu noktasında çözülmesi zor bir antinominin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Eğer fenomenoloji öznenin gündelik yaşamdaki somut ilişkilerini anlatıyorsa, şu durumda bakışın somut bir ilişki olarak nasıl düşünülebileceğini anlamak zordur. Bütün öznellik izlerinden arındırılmış olan bakış hangi yoldan fenomenolojik bir deneyimin nesnesi olabilir? Üstelik özneyi nereden tehdit edeceği belli olmayan bir güç karşısında bireyselliğin otoritesi ve aşkınsallığı nasıl teminat altına alınabilir? Burada özbilinçli öznenin kimliğini tahrif eden ama kaynağı bilinmeyen bir güç söz konusudur; bilinç zamansallığa tabiyken, bakış zamansız bir fenomen gibi görünür. Dolayısıyla George Mead'in "genelleşmiş öteki" adını verdiği, böylesine gayrişahsi ve dolaysız bir güç karşısında bireyin kendi kaderini nasıl tayin edeceği belirsizliğini koruyan bir soru olmayı sürdürür (Mead 1967: 121).

### 3. Bir İmkân Olarak Özgürlüğün Sonu

Ötekilerle kurulan ilişkilerin düşmanca doğası ve giderek bütün bir toplumsal dokuya nüfuz etmesi, Sartre'ın son romanı *Özgürlük Yolları* üçlemesinde İkinci Dünya Savaşı gibi dünya-tarihsel bir olayla birleşip zirve noktasına ulaşmaktadır. Burada başkarakterlerin yazgısı ile büyük bir tarihsel olay aynı fonda bir araya gelmektedir. Şimdi savaşın iki sonucu vardır: i) romanda nasıl temsil edileceği ve ii) Sartreci özgürlüğün böyle bir temsilde bir imkân olarak işleyip işlemeyeceği. Bu bölümde bu iki sonuca değinilecektir.

Sartre'ın bu romanında tek bir karakter yerine, birden fazla karakterin bakış açılarına ve eylemlerine göndermede bulunduğu görülmektedir. Nitekim burada artık tek bir kişinin diğerlerinden ayrı duran yazgısı değil, iç içe geçmiş çok sayıda yazgıdan oluşan bir ilişkiler labirenti söz konusudur. Örneğin romanın başkarakteri Mathieu birdenbire metresi Marcelle'in hamile kaldığını öğrenir. Burjuva ailesinin ve babalık kurumunun ödünsüz bir eleştirmeni olan Mathieu çocuğun doğmasını istemez ama kürtaj için bir miktar para bulmak zorunda kalır. Bu noktada romandaki diğer karakterlerle ilişki kurmasını zorunlu kılan bir parasal bağ ortaya çıkacaktır. Genel olarak ilişkilerin düşmanca doğası göz önüne getirildiğinde, Mathieu'nün borç istemek zorunda kaldığı tanıdıklarıyla girdiği diyaloglardan sonra, her zaman onların vereceği tepkileri kafasının içinde anlamlandırmaya çalıştığı patolojik bir çürümeye maruz kaldığı görülür:

Ben aslında evliyim, evli bir adamın yaşamını yaşıyorum... Gerçekten neysem onu isteyebilmek, işte payıma düşen son özgürlük bu benim. Tek özgürlüğüm: Marcelle ile evlenmeyi istemek. Kendini birbirine zıt akıntılar arasında öyle bıkkın, öyle yorgun hissediyordu ki, bir an rahatlar gibi oldu... ve içinden, büyük bir insan, bir burjuva, bir aile babası ciddiyetiyle "Marcelle'le evlenmek istiyorum" diye geçirdi.

Pöh! Bu herhangi bir sözcükler topluluğuydu, çocuksu ve boş bir düşünceydi. Bu da diye düşündü, bu da yalan, onunla evlenmek için güç harcamama gerek yok, yalnızca kendimi koyuvermem yeter (Sartre 2019: 313-314).

Yukarıdaki paragrafta Mathieu hem kendi fikirlerinin kesinliğinden hem de seçimlerinin özgür olup olmadığından kuşkulmaktadır. Üstelik kardeşi

tarafından kendisine hatırlatılan bazı tatsız hakikatleri zihninde dengelemek gibi bir işe girişmiştir. Bu bağlamda öteki kişi kendi kendine yeten bir tamlık olarak düşünülürken, bireysel benlik kusurlu ve temellerinden kopmuş olarak tasavvur edilir. Öteki, başkarakterin bu dünyadaki varlığını, özgürlüğünü ve tercihlerini durmadan tartışma konusu hâline getiren bir opaklıktır. Demek ki “ben” ile “öteki” arasında birbirleriyle uzlaşabilecekleri ya da birbirlerini onaylayabilecekleri hiçbir ortak payda yoktur. Burada tam bir kazan-kaybet oyunu hâkimdir; zalimliğe uğrayan karakter açısından olumsuz bir yaşantı, zalimlik eden karakter açısından mutluluk verici bir yaşantıya dönüşmektedir. Dolayısıyla Christina Howells'in belirttiği gibi, *Özgürlük Yolları*'ndaki karakterlerin tamamı, her zaman bedensel ve zihinsel bir kriz içerisinde gösterilirler. Ancak kahramanların ne bu krizleri çözecek akılcı bir yetenekleri vardır ne de kendi yaşamlarının kontrolünü ellerinde tutabilirler. Okurlar olayları ilk önce bir karakterin gözünden görürler; ardından diğer karakterin perspektifine yapılan geçişte bu iki bakış açısının kesinlikle uzlaştırılmaz olduğu görülür. Ötekinin en ufak bir sessizliğinin, tepkisizliğinin ya da keyfe keder bedensel bir jestinin bile özne açısından derin anlamları olduğu düşünülür. “Dünya bize zorunlu olarak başkaları tarafından ona atfedilen anlam ve değerlere bürünmüş olarak görünür” (Howells 1988: 53). Bu bağlamda, dilin modernist bir özerkliği cisimleştirdiği görüşü ile bireysel özgürlüğün ötekilerle kurulan ilişkiler tarafından paramparça edilmesi arasında derin bir çelişki vardır. Ne zaman birinci şahsın bakış açısından uzaklaşılsa ve diğer karakterlerin kanaatlerine geçilse arada gidip gelen dil mutlak bir yanlış anlama ortamına dönüşür.

Toplumsal ilişkilerin derinlemesine yabancılaştığı ve bireysel projelerin birbiriyle bağdaştırılmasının olanaksız olduğu böylesine kriz dolu bir ortamda, bütün bu olan bitene ek olarak, birdenbire bütün bireylerin kişisel yazgılarını kendi aralarındaki ilişkilerin bağlamından kurtarıp kolektif bir bağlama taşıyan savaş gibi kaygı verici bir olay patlak verir. Şimdi bireysel düşmanlıkların arka plana düştüğü ama bireyler üzerinde yarattıkları güvensizlik ve tahribat nedeniyle

başkarakterlerin dünya ile başa çıkma kapasitelerinde meydana gelen bir azalma söz konusudur. Bireyler arasındaki çatışmalı ilişkiler ortadan kalkmaz ve savaşın nedenlerine ilişkin farklı görüşlerin ve farklı beklentilerin ifade edilmesinde cisimleşir. Ama her halükârda bu çatışmalar artık lokal bir bağlamla sınırlı değildir; kolektif bir olayın yarattığı ortak kaygı etrafında şekillenirler.

Savaşın kolektif boyutuna ve bunun romanda temsil edilmesi girişimine şöyle bir baktığımızda, Sartreci özgürlüğün gerçeklik kazanabileceği somut toplumsal ortamın tam anlamıyla ortadan kalktığını görürüz. İlk problem, savaşın temsil edilmesiyle ilgilidir. Jameson'a göre, roman tarihinde savaşın temsil edilip edilemeyeceği konusunda ortaya çıkan genel bir kuşku söz konusudur. Bunun nedeni, savaşın, normal akışında ilerleyen bütün insan eylemlerinin altını baltalayan ve bireysel kaderleri kolektif bir travma durumunun içerisinde birleştiren yepyeni bir dekor ve temsil mekânı olarak romana dâhil olmasıdır. Bütün bireylerin tek kaygısı bundan böyle ölümdür; "...çoğu zaman ölüm korkusunu ve ondan biraz farklı bir şey olan ölüm kaygısını dile getirir" (Jameson 2018a: 264). Fakat temsil düzleminde bilinçlerin birlikteliği ya da kolektif manzara tam bir keşmekeşi andırmaktadır:

Dev bir gövde, bir gezegen, yüz milyonluk bulutlarıyla dev bir boşlukta bir gezegen; üç boyutlu yaratıklar bu gövdeyi tasarlayamazlar bile. Ama buna karşın, her boyutun kendine özgü, bağımsız bir bilinci vardır. Gezegene karşıdan, ta karşıdan bakmayı denese insan, gezegen bin parçaya ayrılarak dağılacaktı, geride yalnızca bilinçler kalacaktı, teker teker bilinçler. Her biri bir sigara ucu, bir duvar, tanıdık yüzler gören ve alın yazısını kendi sorumluluğu altında yeniden kurmaya çabalayan yüz milyon bağımsız bilinç. Bunun yanı sıra insan, bu bilinçlerden biri olan insan göze görünmez bir dev polipin gövdesine yapışık olduğunu, onunla birlikte yaşadığını, göze görünmez berelenmeler ve duyulması çok zor değişiklikler olduğunu sonunda anlayacaktı. Savaş: Herkes özgür ve bağımsızdı, ama zarlar atılmıştı bile. Savaş burada, savaş her yanda, o benim düşüncelerimin bütünü, Hitler'in bütün sözleri, Gomez'in bütün hareketleri; ama bu hesabı yapacak kimse yok yeryüzünde. Savaş ancak Tanrı için var olmakta. Ama Tanrı yok. Sadece savaş var (Sartre 2019a: 385-86).

Böylesi bir savaş temsiliyle ilgili olarak akla gelebilecek en önemli problemlerden biri, milyonlarca bilincin bir araya gelip birbirine yapıştığı bir ortamda bireysel özgürlüğün nasıl ön plana sürülebileceğidir. Burada bedeni ve

bilinci dört bir yandan kuşatmış dışsal gerçekliğin öznellik açısından yoğun bir duygulanımlar alanı yarattığı kesindir. Bir başka deyişle, savaşın yarattığı duygulanımlar ne zaman temsil edilmeye çalışılırsalar derhâl bedenlerin dağılmasına ve sönmelenmesine yol açmaktadırlar. Bu durumu zamansal açıdan yorumlamak gerekirse, maddi bir gerçeklik olarak savaşın içerisinde var olan bireysel bilinç, bir imkân olarak geleceğin ortadan kalktığı “kalınlaşmış” ve “ebedîleşmiş” bir şimdiki zamanda var olmaya başlayacaktır. Bilincin ileriye bakması kadar bir çabayla dönüp geriye bakması da imkânsızdır; âdeta şimdiki zamanda mihlanıp kalmış gibidir.

Artık her bir bireysel eylem ve her bir savaş manzarası aralıksız bir biçimde yepyeni manzaralar ve yepyeni eylemler üreterek kendilerini sonsuzlaştırmaktadırlar. Bu sonsuzlaşma eğiliminin ne başladığı an ne de nihayete ereceği nokta bellidir. Şu durumda, savaşın meydana getirdiği varoluş durumu duygulanım açısından çok farklı bir boyut yaratmaktadır. Bunun anlamı şudur: Duygulanımlar bundan böyle temsil edilmek istenen fakat hiçbir şekilde temsile gelmeyen bir kolektif durumla yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla art arda sıralanan eylemler ve olaylar birbirlerinin üstüne o kadar fazla bindirme yaparlar ki şimdiki zamanda donmuş olan temsil hem geçmişin hem de geleceğin boy verebileceği bütün bireysel imkânları ortadan kaldıran bir süreklilik ve döngüsellik yaratır.

### **Sonuç**

Bu makalede Sartre'ın aynı anda benimsediği iki farklı bakış açısının, fenomenolojinin ve modernizmin, yarattığı diyalektik karşıtlıktan hareket edilmiştir. Kapitalist toplumun belli bir aşamasında ortaya çıkan bu bakış açıları aslında içsellik ve dışsallığın ya da öznelğin ve nesnelğin tarihsel bakımdan aldığı çatışmalı biçimi göstermektedir. Sartre'da öznellik noktasında geleceğin her zaman belli imkânlar ve yeni projeler getirdiği inancıyla birleşen bir özgürlük tasarımı söz konusudur. Nesnellik alanında ise giderek büyüyen ve bireysel

öznenin karşısına denetlenemez bir güçler alanı olarak ortaya çıkan devasa bir tarihsel-toplumsal yaşantı (“kendinde varlık” alanı) söz konusudur. Modernist estetik bu denetlenemez güçleri temsil etme girişiminden vazgeçip öznelliği yalnızca metnin içerisinden inşa etmeye çalışmıştır. Bu noktada özellikle sosyal ilişkilerin düşmanca doğası ve savaş gibi tarihsel olayların yarattığı çürüme ve yok oluş nedeniyle özgürlüğün ileri sürülmesi ve bireysel tercihlere somut olarak gerçeklik kazandırılması ihtimali yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Özne ile nesne ya da tin ile madde arasındaki kapatılması mümkün olmayan uçurumun bireysel varoluşta yarattığı etkiler, birden fazla duygulanımın bedeni ve zihni istila etmesi olarak deneyimlenmektedir. Giderek ötekilerle çevrelenen ve başkalarının zamansız kararlarıyla köşeye sıkıştırılan öz bilinçli özne, devamlı adlandırmaya çalıştığı ama kaynağını anlayamadığı duygulanımlar tarafından felç edilir. Bir başka ifadeyle, nesnel toplumsal gerçeklik, bireysel özne karşısında yarattığı yabancılaştırıcı güçler ve ilişkiler sayesinde öznel özgürlük imkânını ortadan kaldırır. Sartreci özgürlüğün sınırı nesnel toplumsal güçlerin giderek bireysel tercihleri ve özerklik isteğini sınırlandıracak bir noktaya kadar gelişmesinde yatmaktadır. Bedenin ve bilincin yönelebileceği nesnel bir imkân bulamaması ve şimdiki zaman içerisinde hapsolmesi, bu durumun kaçınılmaz bir sonucudur ve aslında postmodern öznenin duygulanımdan arındırılmış bedeninin bir prototipidir. Fakat bu başka bir çalışmanın konusudur.

## The Collapse of The Idea of Freedom in Sartre

### *Summary*

**Abdulkadir GÜLEN**

Doktoral Student

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR

ORCID: 0009-0003-2707-1378

kadirrgulen@gmail.com

### **Introduction**

When we look at Jean-Paul Sartre's early period, there is a tension between the two perspectives he adopted: phenomenology and modernism. The source of phenomenology is the philosophies of Husserl and Heidegger. The source of modernism is the conflicting relationship with realism. Phenomenology actually puts the subject's relationship with the outside world before conceptual and logical thought. In contrast, modernism is based on the idea that the author and his work cease to represent anything in the real world. In other words, subjectivity in Sartre seems to simultaneously put reality first and see its representation as impossible. This tension is rarely expressed in Sartre's works.

When this tension is examined more closely, it becomes clear that the subject's relationship with the outside world is, above all, a conflictual one. The subject can never establish a harmonious and jointly developed universe with the other subjects he encounters. As such, an ideal such as Hegelian recognition has completely disappeared here. Therefore, the subject has to act in a conflicting objectivity from which he can never breathe. It should be said here that the relationship between subjects is based on a logic of mutual exclusion

### **Affection, Time, Body**

In contrast, in the literary realm, Sartre attempts to mitigate the effects of other minds that the subject encounters. Since the projects of the subjective self and the projects of other subjects can never be compatible with each other, the only place where a utopian future expectation can be established is the field of literature. In literature, it is based on the assumption that the subject is absolutely free. In other words, as in realistic literature, family ties and a predetermined plot are far from determining the subject's decisions and the path he will take. The starting point of the novel is the absolute freedom of the subject, and his past or future is only a result of his own



decisions. This means that there is a constantly balanced tension between the conflict of phenomenological relationships and the way these relationships are represented in the novel.

The main reason for this tension is that novelists living in the late 19th century found themselves faced with an increasingly abstract world. Now all traces of the feudal world have been erased and the category of totality that brings all people together has disappeared. That's why writers who embraced modernism accepted that such an enlarged world could not be represented. The opposition, which is often expressed through the duality of "being for itself" and "being in itself" in Sartre's thought, can actually be interpreted as a version of the opposition of phenomenology and modernism mentioned above. Therefore, carefully following this binary opposition in Sartre's works will show that there is no fixed relationship between them. In other words, the relationships between subject and object are variable and based on the logic of negation.

At this point, the idea of affect can offer a guiding theme. Affect actually describes the moments when the individual subject has difficulty finding his way within the conflicting relationships mentioned. The transcendental forces at work in the field of being-in-itself are forces that escape the control of the subject and inhibit him physically. These forces will produce in the body of the individual subject a number of emotions that are too intense to be expressed in simple emotions: mania, depression, melancholy, shame, etc. For this reason, subjectivity is actually based on an experience that is doomed to constant failure in the face of other people's designs.

### **Look**

The constitutive field of relations between the self and the other, from the perspective of Sartre's philosophy, is hidden in the phenomenon of gaze. The experience of gaze actually describes the limitation of the subject's perspective. The gaze is an impersonal power that cannot be reduced to the eyes of other subjects. It is a phenomenon where you think someone is looking at you but you don't know who is looking at you. The relationship between the viewer and the looked at is an asymmetrical one, and the gaze describes an existential experience such as being seen from every point of the subject's existence.

The example that Sartre gives is a voyeur spying on someone from a doorway. The voyeur is concerned about the possibility of someone seeing him while he is observing and associates any sound or sign with the presence of an impersonal person. However, it is not clear who this person is. This uncertainty and the uncertainty of where the threat comes from is a blow that ends the voyeur's enjoyment. The feeling he feels when he is sure that he has been seen is shame. Shame is only about being seen by another. This experience is a move that eliminates the equivalence between the subject's consciousness and self.

### **The End of Freedom As a Possibility**

These emotions that the subject is exposed to physically and mentally will create serious restrictions on the possibility of freedom in terms of time. In Sartre, as in Heidegger, freedom is a condition closely tied to the future. Future time is a field of existence that always opens up to the subject through new possibilities. For the subject to be free, the future must be open-ended and offer space to escape from the

obligations of the present. In other words, while individual freedom puts the future time first, emotions are the moments where the subject is trapped in the present. This situation creates a serious contradiction and dialectical conflict within itself.

One of Sartre's basic assumptions is that this contradiction cannot be overcome. The subject will never achieve harmonious unity with the world and other people. This division is an insurmountable, constitutive division. Whenever this division is tried to be overcome, the subject will imagine himself in a space independent of time. This is the domain of ideology; In other words, it is the area of self-deception in which man denies his own temporality. The subject who denies temporal change will experience himself as a fixed identity. The idea that the self is a fixed substance that does not change temporally is, for Sartre, the essential space of ideology.

### **Conclusion**

Therefore, being aware of emotions and seeing them as moments of liberation is one of Sartre's main goals. At such moments, the body and mind are freed from the illusions of everyday reality. The subject, who glimpses the true meaning of objects and discovers his own temporality, understands that he is subject to constant change. However, at some point, these moments of affect will grow too large for the subject to be represented within a certain representation and create an uncontrollable excess. The purpose of this article is to show that in Sartre's attempt to establish the temporality of subjectivity, this excess gradually emerges as an indestructible phenomenon.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Anderson, P. (2011), *Postmodernitenin Kökenleri*, (çev. Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Copjec, J. (2015), *Tut Ki Kadın Yok: Etik ve Yüceltim*, (çev. Barış Engin Aksoy), Encore Yayınları, İstanbul.
- Goldthorpe, R. (1986), *Sartre: Literature&Theory*, Cambirdge University Press, New York.
- Gusman, S. (2020), *Sartre on Subjectivity and Selfhood: The Self as a Thing Among Things*, Palgrave Macmillan.
- Heidegger, M. (2001), *Being and Time*, (çev. John Macquarrie&Edward Robinson), Blackwell Publishing, Oxford.
- Howells, C. (1988), *Sartre: The Necessity of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jameson, F. (2018), *Modernizmin İdeolojisi: Edebiyat Yazıları*, (çev. Kemal Atakay ve Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Jameson, F. (2018), *Gerçekçiliğin Çelişkileri*, (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul.
- Jameson, F. (2018a), *Antikler ve Postmodernler: Formların Tarihselliği Üzerine*, (çev. Özgüç Orhan, İlksen Mavituna, Öznur Karakaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Mead, G. H. (1967), *Mind, Self and Society*, Chicago University Press, Chicago.
- Rae, G. (2011), *Realizing Freedom: Hegel, Sartre and the Alienation of Human Being*, Palgrave Macmillan, London.
- Rose, J. (2010), *Görme ve Cinsellik*, (çev. Ayşe Deniz Temiz), Metis Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J. P. (1978), *Being and Nothingness*, (çev. Hazel E. Barnes), Pocket Books, Washington.
- Sartre, J.-P. (1991), *The Trancscendence of The Ego*, (çev. Forrest Williams ve Robert Kirkpatrick), Hill and Wang Publishing.
- Sartre, J.-P. (2011), *Bulantı*, (çev. Selahattin Hilav), Can Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J.-P. (2019), *Özgürlük Yolları 1: Akıl Çağı*, (çev. Gülseren Devrim), Can Yayınları, İstanbul.

Sartre, J.-P. (2019a), *Özgürlük Yolları 2: Yaşanmamış Zaman*, (çev. Gülseren Devrim), Can Yayınları, İstanbul.

Wilson, J. (2000) Metaphysical Questions in Sartre's Phenomenological Ontology, *Sartre Studies International*, (der. John Gillespie & Katherine Morris), Volume 6, Issue 2, s. 46-61.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
Kayı, 23 (1), 191-224.

Makale Geliş | Received: 13.11.2023  
Makale Kabul | Accepted: 18.02.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1389925

**Fatma ERKEK**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı, TR  
Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR  
ORCID: 0000-0001-7309-5694  
fatoserkek@gmail.com

## Bir Direniş Biçimi Olarak Sanat: Adorno'da Sanatın Toplum ve Politikayla İlişkisi\*

**Öz:** Adorno'ya göre modern kapitalist dünyada kültür endüstrileşmiştir ve sanat eserleri meta haline gelmiştir. Kültür endüstrisi insanları tahakküm altına alarak seçimlerine ve eylemlerine yön verir. Bu endüstri düşünmeyi ve eleştirel bakışı ortadan kaldırarak var olan düzeni olumlar ve bu düzenin varlığını sürdürmesine katkı sağlar. Nitekim, kültürün endüstrileştiği modern kapitalist toplumda sanat özgürleşmeye imkân tanımaktansa bir tahakküm alanına dönüşmüştür. Adorno, sanatın özerk olması gerektiğini vurgulayarak onun "toplumun toplumsal antitezi" olduğunu söyler. Ona göre özerk sanat toplumla bağdaşmaz. Sanat, Ortodoks Marksistlerin savunduğu gibi mevcut toplumu yansıtarak ya da politik sorunları temsil ederek politik olamaz. Adorno'ya göre belli bir sınıfın amaçlarına hizmet eden, bu doğrultuda mesaj veren ve propaganda amacı güden sanatın politikliğinden de bahsedilemez. Onun için, sanat insanların yabancılaştığı ve bir yanılsama içinde yaşadığı modern kapitalist topluma karşı bir direniş aracıdır. Çünkü özerk sanat, insanları düşünmeye, eleştirmeye yönlendirerek mevcut toplumu olumsuzlar ve alternatif bir topluma işaret eder. Ayrıca bu sanat insanların politik tutumlarını değiştirmeyi amaçlamasa da bunu gerçekleştirir.

**Anahtar Kelimeler:** Adorno, Özerk Sanat, Angaje Sanat, Kültür Endüstrisi, Politika, Toplum, Negatif Diyalektik

---

\* Makaleyi okuyup önerilerde bulunan Dr. Yasin Karaman'a, Dr. Ahmet Kadir Uslu'ya ve hakemlere teşekkür ederim.

## Art as a Form of Resistance: The Relationship of Art with Society and Politics in Adorno

**Abstract:** According to Adorno, in the modern capitalist world, culture has become industrialized and works of art have become commodities. The culture industry dominates people and directs their choices and actions. This industry affirms the existing order by eliminating thinking and critical perspective and contributes to the maintenance of this order. As a result, in modern capitalist society where culture is industrialized, art has become a field of domination rather than an opportunity for emancipation. Adorno emphasizes that art should be autonomous and says that it is "the social antithesis of society". For him, autonomous art is incompatible with society. Art cannot be political by reflecting existing society or representing political problems, as orthodox Marxists claim. According to Adorno, art that serves the purposes of a certain class, gives messages to people in this direction and aims for propaganda cannot be considered political. For him, art is a means of resistance against modern capitalist society in which people are alienated and live in an illusion. Because autonomous art directs people to think and criticize, negates the existing society and points to an alternative society. Moreover, although this art does not aim to change people's political attitudes, it does so.

**Keywords:** Adorno, Autonomous Art, Committed Art, Culture Industry, Politics, Society, Negative Dialectic

### Giriş

Yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Theodor W. Adorno, sanatla, özellikle de müzikle doğrudan ilgilenmiş, sanat ve estetik üzerine önemli birçok çalışma kaleme almıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısı, kitleleri politik açıdan etkilemek ve onları belli ideolojiler doğrultusunda yönlendirmek amacıyla sanata yoğun bir şekilde başvurulduğu bir dönem olmuştur (Erkek 2019: 100). Bu durum ise sanatın amacının, onun toplum ve politikayla ilişkisinin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Adorno da pek çok çağdaşı gibi sanatın, toplum ve politika ilişkisini sorgulamıştır ve bu konuda yapılan tartışmalara katılmıştır.

Adorno, sanatın toplum ve politika ile ilişkisi konusunda Ortodoks Marksistlerin, Brecht'in, Sartre'ın ve Benjamin'in düşüncelerini eleştirmiştir. Onun bu konuda en çok polemige girdiği düşünürlerden biri yakın dostu Walter Benjamin'dir. Sanat konusunda Marksizmden ve Bertolt Brecht'in epik tiyatro görüşünden etkilenen Benjamin faşizme ve kapitalizme politik sanat ile, daha doğrusu politize edilmiş sanat ile karşı durulabileceğini iddia etmiş ve özerk sanatın ise bunu yapamayacağını ileri sürmüştür. Benjamin, sanat eserlerinin teknik aracılığıyla yeniden üretilmesinin onların auralarının kaybolmasına yol açtığını, bu şekilde üretilen sanat eserlerinin, fotoğraf ve bilhassa film gibi

sanatların, radyonun politik anlamda ilerici olduğunu ve kitlelerin özgürleşmesine imkân sağladığını savunmuştur. Ancak Benjamin'in aksine Adorno, onların kitlelerin özgürleşmesine imkân tanımaktan daha çok kapitalizmin amaçlarına hizmet ettiğini ve kültür endüstrisinin yönetimi altında kaldığını öne sürmüştür. Ona göre müzik ya da film alanında üretilen sanat eserleri kültür endüstrisinden bağımsız olmayıp pazar için üretilen birer metadır. Fakat bu durum bütün sanat eserleri için tamamıyla geçerli değildir. Çünkü onların bir kısmı parçası oldukları sistemi aşma potansiyelini kendilerinde barındırırlar (Zuidervaart 1991: 29-31).

Adorno'nun sanat konusundaki düşüncelerine bakıldığında Marksist düşünce çizgisinde kalarak sanatın ekonomik temeli üzerine eğildiği görülür. Bununla beraber Adorno, modern sanat geleneğini takip ederek sanat eserlerinin özerk olması gerektiğini savunur ve sanat ile toplumu diyalektik bir ilişki içinde düşünür (Hohendahl 1981: 137) Benjamin ve Brecht'in düşüncelerine karşıt olarak özerk sanata – ki Adorno, modern kapitalist dünyada sanatın bütünüyle özerk olamayacağını bilmesine rağmen- büyük bir önem atfederek bu türden bir sanatın ilerici olduğunu belirtir ve özerk sanatın bu yanını görmeyen, teknik aracılığıyla üretilen sanata, radyoya büyük bir rol atfeden ve onların gerici yanını görmeyen Benjamin'in bu konudaki düşüncelerini eleştiriye tabi tutar (Zuidervaart 1991: 30-31). Adorno, Lukacs ve Sartre'in sanatın toplum ve politika ile olan ilişkisine dair öne sürdükleri düşüncelerini de eleştiriye tabi tutar. Ancak Adorno'nun sanat görüşü de kendi döneminde materyalist bir sanat kuramı olmadığı gerekçesiyle Alman solu tarafından benimsenmez ve eleştirilir. Alman solu "politik praksis" için daha çok Lukacs, Brecht ve Benjamin'in sanat ve estetik üzerine olan görüşlerine yönelir ve olumlar (Hohendahl 1981: 133-134). Fakat bu durum, Adorno'nun sanat kuramının bu düşünürlerin görüşleriyle mukayese edildiğinde devrimci bir potansiyele sahip olmadığını göstermez. Ona göre sanat, kapitalizmin tahakkümü altında olan, insanın yabancılaştığı ve bir yanılısama içinde yaşadığı, tikel olanın tümel karşısında yok sayıldığı modern topluma karşı bir direniş aracıdır. Bundan dolayı sanatın özgürleştirici ve kurtarıcı bir rolü vardır. Sanat, daha doğrusu özerk

sanat kapitalizmin yarattığı vahşetten ve tutsaklıktan insanlığı kurtaracak, özgürleşmeye olanak sağlayacak alanlardan biridir.

### 1. Aydınlanma ve Araçsal Akıl

Adorno ve Horkheimer'a göre aydınlanma düşüncesi bir özgürlük vaadi ile yola çıkmıştır. Onlar *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı ortak çalışmalarında Aydınlanmanın insanları "korkudan" uzaklaştırarak "efendi konumuna" getirme amacıyla olduğunu dile getirmişlerdir (Adorno ve Horkheimer 2010: 19). Aydınlanma her şeyden önce insan üzerindeki baskı ve denetimi kaldırarak insanı özgürlüğe ulaştırmayı amacındaydı. Ancak Adorno ve Horkheimer'a göre gerçek amacından sapmıştır. İnsanın kendisi üzerindeki denetimi kaldırarak, ona hükmeden bütün otoritelere karşı savaşmanın aracı olacak olan akıl, modern toplumda gelinen noktada bir denetim aracına dönüşmüştür. Adorno ve Horkheimer için, gerçek amacından sapan Aydınlanma yeni bir baskı durumuna yol açar: "insan rasyonel olarak düşünmeye ve davranmaya zorlanır. Aydınlanmanın bu dayatması, rasyonellik derecesinin evrensel olarak geçerli tek standart olmasını gerektirir. Her şey aletsel etkinlik ve denetlenebilirlik bakımından ele alınır ve tanımlanır" (Van Reijen 1999: 50). Nitekim, Aydınlanma akli kendini imha ederek insanlar ve yaşamları üzerinde bir tahakküm aracına dönüşmüştür.

Aydınlanma eleştirisinin aslında akıl eleştirisi olduğu söylenebilir. Adorno ve Horkheimer'a göre akıl zamanla araçsallaşmıştır. Bu nedenle onlar daha çok Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan, yirminci yüzyılda barbarlığa yol açan "araçsal akıl" eleştirirler. Çünkü her şeyden önce araçsal ve hesapçı olan bu akıl ekonomik bir sistemin hizmetinde olup ondan bağımsız değildir. Bu durumda onun tek bir işlevi olacaktır: "Akılcı hesaplama, her şeyi parasal değer ile gören bir ekonomik sistemin hizmetine verildiğinde, saymak ve değerlendirmek, insanlar da dahil her şeyi nesne olarak görmek zorundadır. Onları şeyleştirmiştir" (Boucher 2013: 13). Her şeyi şeyleştiren bu araçsal akıl, "dünyanın büyüsunü" bozarak "insan doğası ve



doğa arasında doğal olmayan bir yaranın" oluşmasına neden olmuştur (Bernstein 2003: 201). Aydınlanma akli biçimsel bir akıldır ve nesnel içeriğinden soyutlanmış, bu şekilde araçsallaşmıştır. İnsanın doğaya hükmetmek ve evrensellik için ön plana çıkardığı akıl, insan yaşamı üzerinden bir denetim aracına dönüşmüştür. Bernstein, bu konuda şöyle der:

Aydınlanmış aklın bu geri dönüşe sebebiyet veren özelliği, akılsallığı ve kavrayışı, tikelin evrensel içinde kapsanmasıyla bir tutmasıdır. Bu kapsayıcı ya da araçsal akıl, şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliğini veren özelliklerini göz ardı eder; öznenin amaçlarına ve hedeflerine, kendini korumaya odaklanır. Böylesi bir akılsallık, birbirine benzemeyen (eşit olmayan) şeylere benzer (eşit) muamelesi eder, nesnelere öznelere (düşünümsele olmayan dürtüleri) içinde eritir. (Bernstein 2009: 14).

Aydınlanmanın yarattığı ve Adorno için önemli olan sorunlardan bir diğeri ise her şeyin aynılaştırıldığı, biricikliğin göz ardı edildiği modern kapitalist toplumda tümünün tikel üzerinde tahakkümü ve yönlendirmesidir. Özgür bir birey ve toplum yaratmaktansa, yönetilen bir birey ve toplum yaratan Aydınlanma aklın gerçek amacını bir yana bırakarak insanları ve her şeyi araçsallaştırmıştır. Bu aklın araçsallaşmasının en önemli göstergelerinden biri de kültür alanıdır. Adorno için, kültür ve sanat artık bir özgürleşme alanı olmaktan daha çok bir tahakküm alanına dönüşmüştür. Oysa, kültür insanların kendilerini gerçekleştirdikleri, isteklerini dışa vurdukları ve tüm toplumsal tahakkümler karşısında eleştirel bir konuma sahip bir alan olmalıdır.

## 2. Kültür Endüstrisi

Adorno ile Horkheimer'ın kültüre ilişkin analizlerinin merkezinde yer alan kavramlardan biri "kültür endüstrisi" kavramıdır. Bu kavram ile başta Amerika ile Avrupa'da olmak üzere kültürel ürünlerin metalaştığına ve kültürün eğlence endüstrisinin parçası haline geldiğini anlatmaya çalışmışlardır ve kültürün kapitalist, sermayeci yönüne dikkat çekmek istemişlerdir. Adorno'ya göre insanlar, artık kendi ihtiyaçlarını kendileri belirlemiyor, bu endüstri onların ihtiyaçlarını kendisi belirlemektedir ve üretmektedir (Adorno 2009: 78). Adorno ve Horkheimer yaptıkları araştırmalar neticesinde toplumsal ve kültürel değerlerin giderek irrasyonelleşmekte olduğu ve kültür alanındaki tahakkümün toplumsal

tahakkümün son aşaması olduğu sonucuna varırlar. Bu nedenle mevcut kültür üzerine düşünmek ve onu eleştirmek kaçınılmaz hale gelmiştir.

Kültür endüstrisi sayesinde sanat ve kültür, sahte, aldatıcı ve manipüle edici bir yapıya bürünmüştür ve bir tüketim malı haline gelmiştir. Adorno'ya göre, artık gerçek bir kültür yerine şeyleşmiş bir kültür<sup>1</sup> üretilmektedir. Kültür endüstrisinin hâkim olduğu bir kültür dünyasında sanat eserinin değerini belirleyen tek şey, piyasadır veya onun ne kadar talep edildiği ya da tüketildiğidir. Bu nedenle Adorno kendi döneminde sanatın "sanat piyasaları"ndan bağımsız olmadığını söyler (Boucher 2013: 49). Bu endüstrinin ürettiği ürünlerin özerkliğinden hiçbir şekilde bahsedemeyiz. Dolayısıyla, kültür geçmişteki konumunu kaybetmiş ve yeni bir boyut kazanmıştır. Kültür endüstrisi sadece sanat, sanatsal yaratım üzerinde etkide bulunmamış, aynı zamanda insanların estetik tercihleri üzerinde de etkide bulunmuştur. Başka bir deyişle, "kültür endüstrisi sadece sanatsal yaratım ile meta üretimi ve dolayısıyla sanat eseri ile meta arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda kitlelerin estetik tercihlerini ve hatta gündelik yaşamlarını sinsice manipüle etmiştir" (Songtao 2013: 351).

Adorno'ya göre, kültür eğlenceye indirgenmiş, bu şekilde ideolojik bir yapıya bürünmüştür ve kültür endüstrisi "modern kapitalist toplumun" totaliter yanlarının güçlenmesine katkı sağlamıştır (Lunn 2011: 235). Bu toplumun totaliter yanlarını besleyen kültür endüstrisinin hakimiyeti altında üretilen sanat, sürekli sahte ihtiyaçlar ile tatminler yaratarak insanları aldatmış ve iktidarın güçlenmesi, kendi ideolojisini benimsetmesi ve yayması için bir araç haline gelmiştir. Diğer bir deyişle bu endüstri "insanları dolaysız bir biçimde kandıran ama vaat ettiğini yerine getirmeyen sahte tatminlerin dağıtımını yapıyordu" (Lunn 2011: 236). Örneğin, yirminci yüzyılda kültür endüstrisinin yönlendirmesi altında olan müziğe

---

<sup>1</sup> Adorno, kültür endüstrisi eleştirisinde bulunurken, kendisi gibi Marx'ın meta fetişizmi kavramını kendisine temel alan Lukacs'ın şeyleştirme kuramından yola çıkar. Böylece Adorno, meta fetişizmi kavramının alanını genişleterek, onu kültür endüstrisi için, popüler kültür üretimi için kullanır. Buradan hareketle, öncelikle Adorno'nun "kültür endüstrisinin toplum-kuramsal eleştirisinin mihenk taşı, şeyleştirmenin eleştirisiydi" (Claussen 2012: 269) denebilir.

bakarsak, onun müzik piyasasının hizmetinde olduğunu, dolayısıyla onun amaçlarından bağımsız olarak üretilmediğini görebiliriz. Bu dönemde müzik sadece bir eğlence aracına indirgenmiş ve geçici bir haz için üretilmiştir. Dolayısıyla müzik piyasasının hizmetinde olan müzik toplumsal gerçeklikten bağımsız olma gücünü yitirmiş ve her gün biraz daha toplumla uyuşmaya başlamıştır. Dolayısıyla onun özerkliğinden söz edemeyiz.

Modern dünyada yalnızca kültür bir meta haline gelip şeyleşmemiştir, aynı zamanda onun “endüstrileşmesi, endüstri toplumunun içinde yer alan insan tekinin de bir endüstri ürünü gibi görülmesi, dolayısıyla insanın herhangi bir nesne haline gelmesi, yani şeyleşmesi sonucunu doğurur” (Dellaloğlu 2003: 25). İnsanın şeyleşmesi, onun özgünlüğünü ve özerkliğini yitirmesini de beraberinde getirir. İnsan aynı zamanda bu kültürün kendisi için belirlediği ihtiyaçları edindiği oranda toplum içinde var olabilmekte ve varlığını sürdürebilmektedir. Dolayısıyla kültür endüstrisi bireyin var olan “sisteme” yabancılaşmasına engel olur ve onu genele uyum sağlaması için yönlendirir (Dellaloğlu 2003: 25).

İnsanlar, kültürün bir endüstri haline geldiği bir toplumda özgür olduklarını düşünürler. Adorno'ya göre insanlar “görünüşte” özgürdürler, fakat gerçekte “toplumun ekonomik ve toplumsal aygıtlarının bir ürünü” olmaktan daha fazlası değillerdir (Adorno 2009: 92). Adorno için onların sahip olduğu bu özgürlük yanıltıcı, sahte bir özgürlüktür. Kültür endüstrisi aracılığıyla topluma tüketime dayalı bir yaşam biçimi dayatılmakta, daha önce de ifade edildiği gibi sürekli yanlış ve fazladan ihtiyaçlar yaratılmaktadır. Birey, gerçekte kendisinin olmayan bu ihtiyaçlar karşısında pasifleşmekte ve özgürlüğünü yitirmektedir. Başka bir deyişle Adorno için, kültür endüstrisi her şeyden önce bir eğlence ve haz kültürü yaratarak, bireyin gerçek arzu ve ihtiyaçlarını manipüle eder. Ayrıca yeni arzu ve ihtiyaçlar yaratarak onlar karşısında bireyi pasifleştirir. Kültür endüstrisi insana sanki özgürmüş, kendisi neyi tüketeceğini, nasıl bir yaşam biçimine sahip olabileceğini seçebileceğini, buna karar verebileceğini hissiyatını verir. Ne var ki gerçekte durum böyle değildir. O, kitlelerin aldatılmasını ve tahakkümün her yerde

gizlenmesini sağlar (Adorno 2009). Tahakküm, “öznenin sözde özerkliğinde, idealist mutlak özgürlük kavramında, arzu hakkının ortadan kaldırılmasında” (Spurk 2008: 57) gizlenir. Kültür endüstrisi insanın sahte, yanlış bir yaşam içinde yaşamasına hizmet eder. Sözgelimi, insanın boş vaktini nasıl değerlendirmesi gerektiği bile insanın kendi istenciyle belirlenen bir şey olmaktan çıkmıştır. Bütün boş zamanımızı nasıl değerlendireceğimiz önceden belirlenmiştir. İnsanın bir hobisinin olması gerektiği artık neredeyse bir zorunluluk haline gelmiştir (Spurk 2008: 201). Bu gereklilik sadece kar odaklı işleyen ekonomik sistem, toplumdaki tahakküm araçları, denetim mekanizmaları tarafından belirlenmiştir.

İnsan aklının sadece araçsal düşünmeye indirildiği, kültürün endüstrileştiği, ticarileştiği bir toplumda ekonomik çıkarlar, insani çıkarların önüne geçmiştir. Kültür endüstrisi denetiminde üretilen şeyler, kitlelere iletilerek herkesin aynışması sağlanmış ve bu kültürün tüketimi de olağanlaştırılmıştır. Bu nedenle, kültür halktan çıkan, ya da onu dikkate alan bir şey olmaktan çıkmış, tamamen bir endüstri ürünü haline gelerek halkın tükettiği bir metaya dönüşmüştür. Bu kültür karşısında, insan pasif bir konuma geçmiştir. Kültür endüstrisi aynı zamanda bireyin sisteme yabancılaşmasına engel olmuştur ve engel olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla insanın dünya ile barışık olmasını, onu olumlamasını sağlamaktadır. Adorno, bu dünyanın “kötü” bir yer olduğunu, bu nedenle insanların onu olumlamamaları ve “kendilerini bu dünyaya yabancı hissetmeleri” gerektiği görüşündedir (Keskin 2003: 56). Sonuç olarak Adorno'ya göre kültür endüstrisinin hakimiyeti altında olan kültür mevcut toplumu ve düzeni onaylar ve onun varlığını devam ettirmesine katkı sağlar.

O halde kültür endüstrisinin belirleniminde kültür her şeyi ve herkesi birbirine benzetmektedir. Var olan topluma ve dünyaya bakıldığında tikel olanın yok olduğu, tikel olanın tümel olan içinde eritildiği bir toplum ve dünya görülür. Kapitalist bir toplumda tikel olanın tümel olan karşısında varlığını sürdürmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Çünkü Adorno'ya göre, “Kültür endüstrisi, kendi

tüketicisi olan modern bireyi kendisi üretmektedir. Genele karşı çıkan her tikel, ona uyum sağlamakla hayatta kalabilmektedir” (Dellaloğlu 2007: 125).

Eğlenmeyi, hazzı ve tüketimi ön plana çıkaran bu endüstrinin korkutucu yanlarından biri ise düşünmeyi ve eleştirel bakışı ortadan kaldırmasıdır. Bu durum, Adorno'ya göre, büyük bir tehlike yaratır.

Eğlenmek her zaman bir şey düşünmemek, gösterildiği yerde bile acıyı unutmak demektir. Bunun temelinde yatan şey güçsüzlüktür. Gerçekten de bu bir kaçıştır, ama eğlencenin iddia ettiği gibi bayağı gerçeklikten değil, gerçekliğin insana bıraktığı direnişe ilişkin son düşünceden kaçıştır. Eğlencenin vaat ettiği özgürleşme, yadsıma gibi, düşünceden de kurtulmaktır (Adorno 2009: 78-79).

Her şeyin aynılaştığı bir toplumda düşünme de eleştirel gücünü yitirir. Kültürün endüstrileştiği bir toplumda, kültür insanları düşünmeye yöneltmez, onlara hazır düşünceler sunar. Gelinek noktada eleştirel düşünme gücünün yitirildiği, insanın kendi bireysel düşünme ve davranış biçimlerinden tamamen uzaklaştığı görülür. Herkes aynı şekilde düşünür ve davranır. Adorno, işte insanı aynılaştıran, insanı düşünmeye ve eleştirmeye yönlendirmeyen bu kültüre karşı çıkar. Ona göre “kültür ‘ancak örtük biçimde eleştirel olduğu zaman hakiki olur’, bu çerçevede eleştiri, kültürün aslî ve ayrılmaz bir parçasıdır.” (Bernstein 2009: 28).

Sanatı metaya dönüştüren kültür endüstrisi, sanat eserinin biricikliğini ve özerkliğini yitirmesine neden olmuştur. Artık biricik, tek olan sanat eserleri yerine birbirine benzeyen aynı eserler üretilmektedir. Sanat böyle bir toplumda, mevcut olana alternatif olan bir toplum sunmaktan giderek uzaklaşmıştır. Boucher'e göre kapitalist toplumda kültür endüstrisinin hakimiyetinde sanat eserleri kar elde etme amacıyla üretilmiş, bu durum onların “içsel yapılarını” değiştirmiştir. “Gerçekçi diye tasvir edilen sanat artık toplumsal dünyayı tasvir etmeyen, aksine toplumla uyumlu bireylere kaçış imkanları sunan jenerik bir geleneğe dönüşmüştür” (Boucher 2013: 49).

Adorno, sanatın insanı tahakküm altına alan, onun biricikliğini göz ardı eden böyle bir toplumdan kurtulmaya imkân tanıyıp tanımayacağı üzerine düşünür. Diğer bir deyişle onun üzerine kafa yorduğu meselelerden biri de kültür endüstrisi tarafından bütünüyle “tahakküm” altına alınan “bir toplumda karşı

kültürün nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak”tır (Bottomore 2013: 64). Ya da *nasıl bir karşı kültürün* ortaya konulabileceğidir. Onun için kültür endüstrisinin yarattığı toplumsal tahakkümden kurtulmanın bir yolu ya da aracı sanattır. Fakat her şeyden önce bu sanat özerkliğini ilan eden, özerk bir sanattır. Sanat, bu topluma karşı alternatif bir toplum, diğer bir deyişle başka bir toplum yaratmanın bir yoludur. Öyleyse şimdi Adorno'nun kurtarıcı rolü atfettiği sanat anlayışına, sanatın toplum ve politika ile ilişkisine bakmak yerinde olacaktır. Ancak her ne kadar bu makalede iki başlık altında sanatın toplum ve politikayla ilişkisi konusunu ele alsak da Adorno'nun bu konuda ortaya koyduğu görüşler birbirlerinden bağımsız değildir ve iç içe geçmiştir.

### 3. Negatif Diyalektik ve Sanat

Adorno'nun sanat anlayışını, sanatın toplum ve politika ile ilişkisini ortaya koyabilmek için, öncelikle onun “negatif diyalektik” olarak adlandırdığı diyalektik anlayışına bakmak yerinde olacaktır. Çünkü onun estetik görüşünü diyalektik görüşünden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Adorno için, büyü bozulmuş dünya veya yanlış olan bütün karşısında bireyi kurtaracak ya da özgürleştirecek iki şey vardır: “özerk sanat” ve “diyalektik felsefe”. Sanat ile felsefeyi özgürleştirici işlevleri bakımından birbirinden ayırmayan Adorno'ya göre “geç kapitalizm döneminde felsefe özgürleştirici işlevlerinin çoğunu yitirdiğinde, hakikat kulesinde durmak ve onu savunmak otantik sanat eserinin görevi haline gelir” (Hohendahl 1981: 144).

Adorno, diyalektiği, “özdeşsizliğe dair tutarlı bir farkındalık” olarak tanımlar (Adorno 2019: 17). O, özdeşlikçi bütün düşünce tarzlarına karşı çıkar ve onlara karşı yeni bir düşünme tarzı olarak negatif diyalektiği ileri sürer. Adorno'nun özne ve nesneyi özdeşleştirmeye yönelik özdeşlikçi akıl ve “onun şiddetine” karşı ortaya koyduğu önemli kategorilerden biri “olumsuzluk”tur (Martinez 2013: 250). Ancak hemen belirtmeliyiz ki onda “olumsuzlama Hegel'de olduğu gibi olumlama” olarak düşünülemez (Adorno 2019: 151). Olumsuzlamanın onun için neden önemli olduğuna değinmeden önce onun kendisinden önce ortaya

konulan diyalektik görüşlerden neden farklı bir diyalektik görüş ortaya koyduğuna bakmak gerekir.

Ona göre Hegel ve Marx'ta (pozitif diyalektik) olduğu gibi, daha önceki diyalektik görüşlerde bir açıklık yerine bir kapanış vardır. Çünkü onlar tarihin bir sonu olduğu görüşündedirler. Onlarda uzlaştırılmaz olan karşıtlıklar diyalektik yoluyla çözülür. Biri "burjuva devletinde", diğeri ise "komünist toplumda" son bulan bu diyalektik görüşler, "tamamlanmış", "kapalı" diyalektik görüşlerdir. Buna karşın Horkheimer ile Adorno, tamamlanmış bir diyalektiğin, diyalektiğin kendisiyle çelişeceği görüşündedir (Dellaloğlu 2007: 29). Çünkü Adorno, kapalı bir diyalektik görüşte olumsuzlamanın ortadan kalkacağını düşünür. Diyalektik, Adorno için öncelikle bir sentez olmaktan öte bir "olumsuzlama"dır (Adorno 2019: 18).

Özdeşliğe karşı temel kategorilerden biri, özdeşsizliktir. Adorno, özdeşlikçi bir düşünmeden yana değildir. Çünkü özdeşlikçi bir düşünme, varolanın değişimine, dönüşümüne neden olmayacaktır, aksine onun varlığını sürdürmesine hizmet edecektir. Adorno'nun özdeş olmayanı düşünme çabası olarak ifade ettiği negatif diyalektiği, ona göre yanlış bir dünya karşısında olabilecek en iyi düşünme biçimlerinden biridir. Zira özdeş olanı parçalayan özdeşsizlik yeni bir şey yaratmanın yolunu açar. Bundan dolayı o yaratıcı bir harekettir (Holloway vd. 2013: 17). Nitekim negatif diyalektik, insan özgürlüğüne ve toplumsal değişimine olanak sağlayacak bir düşünme biçimidir.

Bu bakımdan Adorno'nun negatif diyalektiği hiçbir şekilde olumsuz olan ile ya da olumsuz olan koşullarla uzlaşmak istemez. Adorno, bütünü yanlış olduğunu görüşündedir (Adorno 2005: 50). Onun için, yanlış olan bu bütünü ortadan kaldırılabilmesi için negatif diyalektiğe ve sanata gereksinim vardır. Sanata düşen görev insanın "özdeş olmayanı deneyimlemesi için alanlar yaratmak"tır (Schwaabe 2013: 139).

#### 4. Adorno'da Sanat ve Toplum İlişkisi

Sanat ve toplum ilişkisi konusunda Adorno'nun en çarpıcı ve ünlü ifadesi sanatın "toplumun toplumsal antitezi" (Adorno 2002: 8) olduğudur. Bu yüzden ona göre sanat topluma karşı sürekli muhalif bir konumdadır. Sanatın toplum dışılığı, topluma karşıt, onun antitezi olması "belirlenmiş bir toplumun belirli bir şekilde olumsuzlanmasıdır." (Adorno 2002: 226) Bu olumsuzluk sayesinde sanat eserleri özgünlüğünü koruyabilir ve "toplumsal statükoyu" reddedebilir (Hohendahl 1981: 142). Bununla birlikte Adorno, sanatı "toplumun toplumsal antitezi" olarak ifade ederken sanatın hem toplum karşısındaki eleştirel yönüne hem de toplumsallığına işaret eder. Fakat Adorno'nun sanata ilişkin görüşleri her tür sanat için geçerli değildir, sadece özerk sanat için geçerlidir. Ona göre sanat özerk olduğunda muhalif bir duruş sergileyebilir. Sanat özerkliği sayesinde şu karşı duruşlara sahiptir: "şeyleşme ve rasyonelleşmeye karşı bir protesto", "araçsal aklın ve meta şeyleşmesinin" bir "antitezi", "rutinleşmeye ve tahakküme karşı" bir "direniş" ve başta da belirtildiği gibi "toplumun antitezi" (Boucher 2013: 100-101).

Sanatın özerk ve otantik olabilmesi onun varolan toplumdan uzaklaşması koşuluyla mümkündür. Terry Eagleton, Adorno'nun sanat anlayışı bağlamda şöyle demektedir: "sanat, ancak kendi muhalefet ettiği şeyle nasıl derinden derine uzaklaştığının farkına varırsa otantik olabilir" (Eagleton 2010: 436). Dolayısıyla, sanatın otantik olabilmesi ve toplum karşısında ayrıcalıklı konum edinebilmesi toplumdan uzaklaşmasına, ona yabancılaşmasına bağlıdır. Sanatın otantik olabilmesinin diğer bir koşulu ise, "olumlayıcı geleneğin olumsuzlanması"dır (Hohendahl 1981: 137). Burada şu önemli hususu açmakta fayda var: Adorno'nun anladığı anlamıyla özerk sanat kendisiyle toplum arasına bir mesafe koyan bir sanat olmasına rağmen ortaya çıktığı topluma karşı bütünüyle ilgisiz değildir. O, sanatı tarih ve toplumdan bağımsız okumaz, sanat ile toplum arasında özel bir ilişkinin varlığına dikkat çeker: "Sanat, Adorno'nun da ait olduğu eleştirel geleneğe göre toplumsal dünyayı biçimsizleştiren şeyleşme sürecinden özerktir. Aynı zamanda, sanat kendi içeriğini toplumdan alır" (O'Connor 2022: 214).



Sanatın özerk olması, onun herhangi başka bir şey için araç olmaması, bir amaçsızlık taşıması demektir. Adorno, modernist, özerk sanat eserlerinin “kendilerini topluma” kapattığını ifade eder (Boucher 2013: 98). Bu durumu, Leibniz’in monad kavramına başvurarak açıklamaya çalışır. Sanat eserlerini Leibniz’in monadlarına benzeterek “sanat ve gerçekliğin diyalektiğini keşfetmeye çalışır. Monadlar kapalıdır, deyim yerindeyse pencereleri yoktur ve bu nedenle gerçekliğe doğrudan erişim sunmazlar” (Hohendahl 1981: 139) Sanatın toplum ile ilişkisi monadların gerçeklikle ilişkisine benzer. Adorno sanat eserlerinin toplum karşısında “kapalı” ve “penceresiz” olduklarını dile getirir. Onun açısından sanat eserlerinin özerkliğinin anlamı onların “kendi kurallarını kendisinin koymasadır; yani toplumsal ve doğal ham malzemeleri kendi cismi içinde soğurur ve onları biçimin kuralları uyarınca sanatsal içeriğe dönüştür.” (Boucher 2013: 98). Paragrafın başında belirtildiği üzere Adorno için, sanatın özerkliği onun herhangi bir amaç için araç olmaması, kendinde bir amaç taşıması anlamına gelir. O, bu konuda Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde dile getirdiği “kasıtlı işe yaramazlık” görüşüne katılır (Boucher 2013: 101) ve sanat eserinin “toplumsal işlevi”nin, esasında “işlevsizliği” olduğunu önemle vurgular (Adorno 2002: 227). Bundan ötürü sanat eserinin sınıfsız toplum için bir mücadele aracı olamayacağı kanaatindedir. Kısacası, sanat bir şeye “karşılık” gelmez, o her şeyden önce “kendisidir” (Slater 1998: 244).

Ona göre, sanatın toplumu değiştirme ya da topluma yön verme gibi bir amacı yoktur. Onun topluma “doğrudan müdahale edebileceğine ya da bir müdahaleye yol açabileceğine inanmak saf bir batıl inançtır” (Adorno 2002: 320). Ancak sanatın böyle bir amacının olmaması, sanatı değersiz kılmaz. Adorno’nun özerklikten ne anladığına bakarsak, bu daha anlaşılır olacaktır. “Adorno özerkliği iki türlü okur: hem sanatın (doğrudan) toplumsal amacını kaybetmesi hem de sanatın topluma hükmetmeye başlayan amaçlılık türünü reddetmesi olarak.” (Berstein 1992: 209). Adorno için, sanatın amacı sanat eserlerinde, onların “dışsal”

amaçları uçup gittiğinde “kendinde” bir özellik olarak alıkonulur (Berstein 1992: 210).

Adorno'da “özerklik” ve “toplumsallık” sanatın iki temel belirlenimi olarak kendilerini gösterirler. Adorno, bu temel belirlenimlerden birini öne çıkarıp diğerini geri plana itenlere, yok sayanlara karşı çıkar. Bunun için verilecek iki örnek: Modernizmdeki avangard eğilimler ve Ortodoks Marksist estetik ya da estetikteki sosyalist gerçeklik anlayışı. İlki “toplumsallığı” görmezden gelir ve onu geri plana atar, ikincisi ise “özerkliği” göz ardı eder (Dellaloğlu 2003: 30). Adorno, “uzlaşmaz, devrimci öznenin son sığınağı” olarak gördüğü sanatı (Lohman 1999: 91), yani Ortodoks Marksist estetikçiler tarafından sonunun geldiği ilan edilen modern sanatı savunur, ama bunu yaparken bütünüyle Marksizmden kopmaz. Ona göre, modern sanat, muhalif olan bir sanattır.

Adorno, Marksizmden, Marx'ın görüşlerinden beslense de Ortodoks Marksist estetik görüşü savunmaz. Marx için, genel olarak duyguların eğitilmesi ve özgürleştirilmesi için önemli olan sanat sadece toplumsal gerçekliği yansıtmaz, toplumsal gerçekliğe “insani amaçları” da enjekte eder (Lunn 2011: 18-19). Marx'ın düşüncelerini kendisine temel alan Ortodoks Marksist estetiğe de kaba hatlarıyla bakarsak; bu estetik anlayışında alt-yapı ve üst-yapı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu, bu yüzden üretim ilişkilerinden bağımsız bir üst-yapının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla estetik alanın, toplumsal alandan bağımsız olmadığı söylenebilir. Ortodoks Marksistlerde sanat sınıf çıkarlarını yansıtan bir alan olarak kendisini gösterir. Bu görüşe göre, sanatçı, bir sanat eseri ortaya koyarken işçi sınıfının çıkarlarından bağımsız olan bir sanat eseri ortaya koymamalıdır. Bundan ötürü bu sanat anlayışı sanatı belli amaçlara ulaşmak için bir araç olarak görür ve bu türden bir sanata önem atfeder. Ortodoks Marksist sanat görüşü için “sanat insanları harekete geçmeleri gerektiğine ikna etmek için politik duruma ilişkin hakikati tasvir etmeli” veya insanlara “ilham vermek için ideal bir durum göstermelidir” (Thomson 2020: 98-99). Dolayısıyla bu estetik

anlayışında sanat ile toplum ve politika arasında bir uyum, dayanışma söz konusudur.

Ortodoks Marksist sanat anlayışının aksine Adorno için sanat toplumsal gerçekliği anlatan ya da yansıtan bir şey değildir. Bundan dolayı Adorno yansıtma kuramını benimsemez, çünkü bu kurama göre, sanat toplumu yansıtır. Toplumcu gerçekçiliğin temsilcilerinden biri olan ve bu kuramı geliştiren Lukacs'a göre, sanatsal içerik toplumsal içerikten bağımsız değildir, onun bir "türevi"dir (Dellaloğlu 2007: 64). Toplum yansıtan gerçekçi sanat eserleri, onları alımlayan insanları harekete geçirme amacını kendilerinde taşırlar. Bu türden sanat eserleri insanı değiştirip dönüştürme gücüne sahip eserlerdir. Gerçekçi sanat eserleri, örneğin, insanlara kapitalizmin boyunduruğu altındaki bir toplumda birey ve toplum arasındaki kutuplaşmanın doğal olmadığını, aksine bu kutuplaşmanın "tarihsel koşulların ürünü olduğunu" gösterir. Bu nedenle, bu eserlerin devrimci bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir (Boucher 2013: 41-42). Onlar, insanda içinde yaşadığı koşullar karşısında bir farkındalık yaratır ve bu farkındalık onu mevcut hayatın değiştirilmesi yönünde harekete geçirir. Fakat Adorno açısından bu türden bir eser "günümüz toplumunun çelişkilerini gözler önüne sermek yerine, tam da formu itibarıyla, bütünlüklü bir dünya yanılması yaratır- eserin içeriği bambaşka bir niyete işaret etse bile" (Bürger 2017: 157)

Adorno'nun felsefesine bakıldığında, onun felsefesinin özdeş-olmayan, başka olan için bir araştırma olduğu hemen fark edilir. Adorno sanatın bize özdeş olmayanın deneyimini vereceğini dile döker. Özdeş olmayanın deneyimi ile ilişkili olarak Adorno'nun mimesis anlayışı oldukça önemlidir. Adorno, klasik mimesis anlayışından farklı bir mimesis anlayışına sahiptir. Antikçağ'a baktığımızda Platon için, mimesis, ideaların kopyası, görünüşü olan maddi gerçekliğin taklit edilmesi manasına gelmekteydi. Bu anlamda sanat gerçek olmayan bu gerçekliği taklit eden bir alandı. Kısacası bu anlayışa göre sanat taklit edilen bir şeyin taklidi olmaktan daha fazlası değildir (O'Connor 2022: 192). Aristoteles ise "mimesis'in 'temsil' olduğunu, sanatsal çalışmalarda ise gerçek bir şeyin değil, gerçek olabilecek türden

şeylerin temsili anlamına geldiğini savunur” (Wilson 2007: 20). Adorno'nun mimesis anlayışı Aristoteles'in anlayışından uzak değildir. Her ikisi de estetik sürecin “mimetik” olduğu görüşündedir. Fakat onun “temsili açıdan taklitçi” olmadığını altını çizerler. Adorno, temsili “sahici bir estetik nitelik” olarak düşünmez (O'Connor 2022: 194). Benjamin'in aksine fotoğrafı bir sanat olarak kabul etmemesi de bundan dolayıdır. Adorno, var olan toplumsal gerçekliği olduğu gibi temsil eden sanat eserlerine önem atfetmez. Bu türden eserlerin “mimetik boyuttan yoksun” olduğunu söyler ve onları propaganda olarak görür. Ona göre, sanat propaganda amacı gütmemeli ama aynı zamanda var olan yaşamdan daha iyi bir yaşama dair imgeler de sunmamalıdır (O'Connor 2022: 194). Onun için mimesis, bir şeyi taklit etmek ya da kopyalamaktan daha çok onunla “benzerlik” (*affinity*) kurmaya ilişkindir. Özne ve nesne arasında benzerlik kurmaya ilişkin olduğundan, “öznel aklın nesneye egemen olduğu özne ve nesne arasındaki hiyerarşinin ortadan kaldırılmasını içerir” (Wilson 2007: 20).

Ona göre sanat mimetik bir karaktere sahiptir. Sanat iki açıdan mimetiktir ve gerçek bir sanat eseri bu iki mimesisi de kendinde barındırır: “Birincisi, sanatın, yaşanan dönemdeki haliyle, toplumsal realitenin bir taklidi oluşudur. İkincisi ise, biçimsel değişime uğratılmış (*transformed*), fakat gene de toplumsal nitelikteki realiteye indirgenemeyen doğal realitenin taklidi oluşudur” (Jay 2001: 217-218). Adorno, kendi mimesis kavrayışına uygun sanata Baudelaire'in şiirlerini örnek olarak gösterir. Benjamin'in 19. yüzyıl toplumunu okumak için başvurduğu en önemli kaynaklardan biri olan Baudelaire'in şiirleri Adorno için de mimetik karakterinden dolayı dikkate değerdir. Ona göre Baudelaire “şeyleşmeye ne karşı çıkar ne de onu tasvir eder” (Adorno 2002: 21). Baudelaire'in sanatını önemli kılan şey onun şiirinin “şeyleşmeyi ve metalaşmayı, onları temsil etmeksizin” ifade etmesidir (O'Connor 2022: 196).<sup>2</sup> Adorno, sanatın “ideolojinin sakladığı şeyi”

---

<sup>2</sup>Bu nokta Adorno'nun Benjamin'e yaptığı bir eleştiri üzerinden açıklanabilir. Benjamin, Baudelaire'in “şarap” üzerine olan şiirleriyle onun yaşadığı dönemde Fransa'daki şarap vergisi arasında bağ kurmuştur. Dolayısıyla Baudelaire'in şiirini dönemin sosyo-ekonomik koşullarıyla

görünür kıldığını ve başarılı olan bir sanat eserinin “yanlış bilincin ötesine” geçmeye, ondan kurtulmaya hizmet ettiğini ileri sürer. Lirik şiir de böyle bir amaca hizmet eder ve bireyi tahakküm altına alan, baskıcı olan meta toplumuna, bu dünyanın şeyleşmesine karşı bir protestodur. “Şiir, protestosunda, her şeyin farklı olacağı bir dünya düşünüyü dile getiriyordur” (Adorno 2012: 118). Adorno'ya göre Baudelaire'in yanı sıra Kafka ve Beckett'in eserlerinde de şeyleşme, metalaşma ifade edilir, fakat onların temsili hiçbir şekilde söz konusu değildir.

Adorno'ya göre estetik deneyim “özdeş-olmayanın”, başka olanın deneyimidir, ki bu deneyimde mimesis kendisini gösterir. Mimesis, “öznel bir deneyim tarzını, kavramsallık öncesi bir biliş biçimini amaçlar” (Altuğ 2012: 197-198). Adorno açısından mimesis, özneyi merkezden ederek özdeş-olmayana, başkılığa kapı aralar. Bu bakımdan mimetik deneyim, onun “başka olana” benzemesine imkân tanır. Bununla birlikte ona göre mimesis öznel bir deneyime ilişkindir fakat onun barınağı nesnedir, daha doğrusu sanat eseridir çünkü “estetik deneyime özdeş-kılıcı olmayan karakterini veren” sanat eseridir, ama burada sözü edilen sanat eseri, sık sık vurgulandığı gibi özerk sanat eseridir (Altuğ 2012: 198-199). Bundan dolayı Adorno, sanatı “mimetik davranış için bir sığınak” olarak görür (Adorno 2002: 53). Adorno'da mimetik deneyimin, Bertolt Brecht'te olduğu gibi, sanat alımlayıcısında yol açtığı durum şudur: “(...) mimesisin seyirciyle hipnotik bir ilişkisi yoktur, tam tersine, mimesis, alıcıların kendinden memnun hallerini yıkar ve onları katarsisin ötesine taşır” (Martinez 2013: 256). Burada dile getirilen temellendirmelerden dolayı, sanat, bireyin varolan toplum karşısında sarsılmasına, değişmesine ve dönüşmesine yol açar.

Adorno, sanat ile toplumu, negatif bir diyalektiğin iki zıt kutbunu oluşturan diyalektik momentler olarak düşünür. Onun sanatta yansıtma kuramını benimsememesinin nedenlerinden biri de budur. Çünkü negatif bir diyalektikte

---

ilişkilendirmiştir. Adorno'ya göre Benjamin'in “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair” adlı çalışmasında olmayan şey “dolayım”dır. Adorno, Benjamin'in üstyapı ve altyapı arasında kurduğu ilişkiyi eleştirerek şöyle der: “Kültürel karakterlerin materyalist açıklaması sadece toplam süreç göz önünde bulundurulduğunda mümkündür” (Adorno 2012: 139).

karşıt kutuplarda olan sanat ile toplumun uyuşması ya da sanatın olumsuzladığı şey ile uyuşması mümkün değildir. Ona göre sanat özerkliğini koruduğu müddetçe toplumu “sorgulama potansiyelini” canlı tutabilir (Dellaloğlu 2003: 29). Adorno özerkliği, hatırlanacağı üzere “toplumun baskın amaçlarına indirgenmeye karşı koyan sanatın eleştirel uğrağı olarak görür” (Altuğ 2012: 196) Özerkliği sayesinde sanat topluma, toplumsal körleşmeye karşı eleştireldir ve toplumsal körleşmeye karşı insanı sürekli uyanık tutar.

Nitekim özerk, otantik sanat kültür endüstrisinin hakimiyeti altında olan sanatın sunduğı deneyimden farklı bir deneyim sunar. Bu endüstri özerk olmayan bir sanatsal üretimde bulunur. Bu bakımdan kültür endüstrisi “heteronom olarak tüketicileri toplumsal normları sağlamlaştıracak şekilde tepkiler vermeye yönlendiren metalar yaratır. Onun metalarının biçimleri öngörülebilir ve basittir, dolayısıyla gündelik yaşamın deneyimiyle karşıtlık oluşturacak deneyimler ortaya koymaz. Bu nedenle, heteronom eserler toplumsal gerçekliğin koşullarına yönelik eleştirel bir bakış açısı olanağı sunmazlar” (O'Connor 2022: 228-229). Bu sanat insanların var olan mevcut düzeni, toplumsal düzeni kabul etmemelerine ve onu onaylamamalarına engel olur. Zira bu türden sanat eserleri “sanatçının tikel, bireysel ve heterojen deneyimlerine dalmış kişisel bir yaratım” olup “kültür endüstrisinin ideolojisini”, irrasyonel olan düzeni görünür kılar (Songtao 2013: 357-358). Kültür endüstrisinin yarattığı yanlış yaşamda “doğru bir yaşam” sürdürmek mümkün görünmemektedir. Bu yaşamdan kurtulmak ancak “özgür” ve “yaratıcı” olan birey sayesinde olanaklıdır. Böyle bir bireyin oluşumuna katkı sağlayacak olan ise otantik sanattır. Çünkü bu sanat mevcut yaşamı sürdürmektense, bu yaşamla, düzenle arasına mesafe koyarak onun çelişkilerini ifşa eder. Songtao, Adorno'ya gönderme yaparak otantik sanatın “iyi yaşam düşüncesine” tutunduğunu dile getirir (Songtao 2013: 360).

##### **5. Adorno'da Sanat ve Politika İlişkisi**

Adorno'nun sanatı toplumsal gerçekliğı yansıtan bir şey olarak görmemesi, ona ideolojik bir rol atfetmemesi, Adorno'nun elitist olarak suçlanmasına neden

olmuştur. Adorno, Almanya'da estetik teorisinin politik olmadığı iddiası nedeniyle, praksise önem vermemesinden ve bu konudaki kötümser tavrından dolayı, özellikle 68 Kuşağı Öğrenci Hareketi tarafından benimsenmez. Oysa, Adorno'nun sanat anlayışı düşünülen aksine kendi içinde devrimci potansiyeller taşır. Estetik alanın kaçınılmaz olarak politik olduğunu düşünen Adorno için, sanat, dinsel ve diğer "sindirici kurumların" baskısına ve her türlü toplumsal tahakküme karşı "insancıl protestonun daimî bir gücü"dür (Adorno'dan akt. Jay 2014: 287). Jacques Ranciere, *Estetiğin Siyaseti* adlı çalışmasında sırtını Adorno'nun estetik ve politika ilişkisi bağlamındaki görüşlerine dayayarak şöyle der: "Sanat, toplumsal ve siyasi meselelerle ilgili mesajlar ve duygular ileterek siyasi olmaz. Toplumsal yapıları, çatışmaları ya da kimlikleri yansıtmaya biçimiyle de siyasî olmaz. Tam da bu işlevlere aldığı mesafe yoluyla siyasî olur" (Rancière 2012: 208).

Adorno'nun sanat ile politika ilişkisini konu alan temel çalışması "Angajman" adlı makalesidir. Zuidervaart'a göre Adorno'nun bu makalesi Benjamin'in "Üretici Olarak Yazar" başlıklı makalesine karşı bir yanıt olarak kaleme alınmıştır (Zuidervaart 1991: 34). Benjamin, "Üretici Olarak Yazar" makalesinde üretici ya da ilerici yazarın belli bir sınıf için, başka bir deyişle o sınıftan yana tavır alarak üretimde bulunan bir yazar olduğunu söyler ve seçimini proletaryadan yana yapan, bu sınıfa faydalı olacak şekilde üretimde bulunan yazarın, ilerici, üretici yazarı savunur. Fakat bu türden bir yazarın aksine burjuva yazarın ise özerklikten ödün vermeden üretimde bulunduğunu ileri sürer. Ona göre "doğru politik eğilim, edebi eğilimi de kapsar" (Benjamin 2011: 98-99). Benjamin, Sovyet basınında bunun başarıldığını, ancak Batı Avrupa'da her ne kadar devrimci bir tutum takınan yazarlar olsa da bu yazarların burjuva yayıncılığına hizmet ettiklerini ifade eder. Elbette Benjamin, devrimci bir tutum takınan yazarlara ve yenilikçi olan yazılara önem verir, onlara gereksinim olduğunu belirtir ancak ona göre asıl "ihtiyaç duyulan şey, üretim aygıtını dönüştüren edebi tekniklerde bir devrimdir" (Zuidervaart 1991: 34-35). Benjamin için Brecht, epik tiyatrosunda kullandığı tekniklerle bu devrimi gerçekleştirmiştir.

Bu tiyatro “teknik olarak ilerici” olduğu gibi “politik olarak doğru”dur da (Zuidervaart 1991: 35).

“Angajman” adlı makalesinde Adorno, angaje sanat ile özerk sanat karşıtlığından yola çıkar ve sanat ile politika ilişkisi konusunda Benjamin’in yukarıda ifade edilen görüşüne katılmaz. Ona göre angaje olan sanat alımlayıcıların “politik tutumlarını” değiştirmeyi amaçladığı halde genelde bu amacını gerçekleştiremez. Oysa angaje sanat gibi insanların “politik tutumlarını değiştirmeyi” amaçlamadığı halde özerk sanat, onların politik tutumları çoğu zaman değiştirir (Zuidervaart 1991: 35-36). Adorno, angaje sanata işaret ederek politik sanatın zamanının geçtiğini belirtir: “Zaman politik sanat zamanı değildir, politika özerk sanata geçmiştir” (Adorno 2016: 288). Burada ifade ettiği gibi özerk sanat politik bir potansiyele sahiptir. Onun için, bir sanat eserini sanat eseri yapan, sanat eserini işe yarayan şeylerden ayıran, onun araçsallaşmasına engel olan ve onu politik kılan şey onun biçimidir. Adorno, biçimi içerik karşısında “bir başkalaşım yasası” olarak görür, başka bir deyişle “biçim var olmanın başkalaşım yasasıdır ve ona karşı özgürlüğü temsil eder” (Adorno 2002: 143). Sanat, ona göre, bu bağlamda empirik gerçeklikten, toplumsal içerikten farklıdır. Bu nedenle, ona göre, “(...) sanat dünyanın kötü bir yer olduğunu içeriği ile söylemeyecek. İçeriği ile söylediği zaman, sanatın politik propagandaya dönüşme riski var. Yani kapitalizmi eleştirecekse bunu anlattığı hikayeye değil formuyla yapacak. Rahatsız edici olacak.” (Keskin 2003: 57). Adorno’nun özerk sanat eserlerine atfettiği devrimci yön bir bakıma “estetik biçimin yeniliği”ne ilişkindir: “Biçim aracılığıyla deneyimin gramerine, ‘güdümlü toplum’ tarafından sunulan deneyim gramerine bir alternatif üretilir” (O’Connor 2022: 222).

İlk olarak “Angajman” adlı makalesinde Adorno bu bağlamda Sartre’ı angaje sanatı savunması nedeniyle eleştirir. Sartre, *Edebiyat Nedir?* başlıklı çalışmasında sanat eserinin bir amaç gütmeyeceği konusunda Kant ile hemfikir olduğunu fakat sanat eserinin kendisinin bir amaç olmasından dolayı bunun böyle olduğunu ifade eder (Sartre 2008: 57). Ona göre, yazar bir davaya kendisini adar, ancak onun



davası eseriyle okura yol göstermek ve onun özgürlüğüne çağrıda bulunmaktır (Sartre 2008: 53-55). Sartre'ın oyunlarına eğilen Adorno'ya göre Sartre oyunları ile seyirciyi, meseleye tarafsız bir gözle bakmasını sağlamaktansa özgür seçime yönlendirme amacındadır. Oysa Adorno için sanatın görevi bu değildir: "Sanatın işi seçeneklere ışık tutmak değil, insanın kafasına durmaksızın silah dayayan dünyanın gidişine salt kendi formuyla direnmektir" (Adorno 2016: 266-267). Sonuç olarak sanat bir toplumda mevcut olan "politik sorunları" tartışarak, onları temsil ederek ya da alımlayıcılara bir "mesaj" vererek hiçbir şekilde politik olamaz. Onu politik kılacak olan "biçimi"dir. Söz gelimi Adorno, bir oyun insana yapılan işkenceyi konu alıp insanı onunla yüzleştirdiğinde oyunun insanda bu durum karşısında bir tepki oluşmasına yol açmayacağı fikrindedir (Thomson 2020: 92-93). Bundan dolayı ona göre angaje sanat ile insanda politik bir tutum ya da tepki oluşturmak çok mümkün değildir. Ayrıca Adorno sanat ile mesaj vermenin politik bir etkiye ya da yana sahip olmayacağını altını çizer. Üstelik ona göre bu mesaj "politik açıdan radikal dahi olsa, dünyaya uymayı içerir" (Adorno 2016: 287).

Oysa özerk, modernist sanat için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Adorno angaje sanatı modernist sanata karşı yüceltenleri eleştirir ve modernist sanat eserlerinin politik yönüne işaret eder. Onun bu konuda verdiği örneklerden biri de Picasso'nun *Guernica* adlı tablosudur. Modern sanatın yozlaşmış olduğunu söyleyen görüşe de bu tablo üzerinden karşılık verir. Bilindiği üzere savaş karşıtı bir sanat eseri olan *Guernica* tablosu, Naziler tarafından İspanya İç Savaşı esnasında İspanya'daki Guernica şehrinin bombalanması sonucu ortaya çıkan yıkım ve dehşet görüntülerini konu alır. Nazi subaylarından biri, Nazilerin iktidarda olduğu dönemde Picasso'nun stüdyosunu ziyaret ederek *Guernica* tablosu için Picasso'ya "Bunu siz mi yaptınız?" sorusunu sorar. Picasso ise, "Hayır, siz yaptınız" cevabını verir (Adorno 2016: 282). Adorno, Picasso'nun sanat eserlerinin özerk sanatın bir örneği oluşturduğunu ve *Guernica*'nın kendi zamanının, çağının bir ürünü olduğunu söyler. Bu bağlamda Adorno'nun Picasso'nun tablosuna ilişkin yorumu şu şekilde ifade edilebilir: "(...) ressam bir

öfke çılgınlığının varlığını bu şekilde resmederek, her şeyin başka türlü olabileceğine dair bir umut dalgasının yükselişine ateşli bir ses katar, hatta halihazırdaki dünyaya karşı çıkararak sanat daha iyi bir duruma dair umut aşılabilir” (Boucher 2013: 18). Bu örnek üzerinden de anlaşılacağı üzere bu türden sanat eserleri insanın mevcut dünyaya, var olan koşullara uymaya, vahşeti, yıkımı onaylamaya yönlendirmekten daha çok her şeyin farklı olabileceğine işaret ederler.

Adorno'nun “Angajman” adlı makalesinde eleştirdiği diğer bir isim ise Brecht'tir. Ona göre Brecht de angaje sanattan yanadır. “Brecht, özerk sanatın ölçütleri yerine adanmış teorinin ölçütleri tarafından yönetilmeyi seçmiştir” (Ray 2010: 8). Ancak Adorno, bu makalede sanatın politika ve toplumla olan ilişkisi konusunda Brecht'in Sartre'dan birkaç adım önde olduğu fikrindedir. Adorno, Brecht'in zaman zaman partiden yana bir duruş sergilemiş, onu yüceltme girişiminde bulunmuş olmasına karşın sanatın toplum ve politika ilişkisi konusunda Sartre'dan daha kayda değer tespitlerde bulunduğunu belirtir. Çünkü Brecht, epik tiyatrosunda kapitalizmin çirkin yüzünü, onun insan ilişkileri üzerindeki etkisini göstermeyi arzulamış ve kullandığı yabancılaştırma efekti gibi teknikler sayesinde seyirciyi yanılısma ve özdeşleşmeden kurtararak düşünmeye ve eleştirmeye yöneltme amacıyla olmuştur. Brecht, Sartre'dan farklı olarak bireyin ve toplumun özü arasında bir özdeşlik olduğunu reddetmiştir. Ayrıca mevcut düzenin, “tüketim alanının” var olan “toplumun özünü” sakladığını fark etmiş, bu saklı özü gün yüzüne çıkararak seyirciye gösterme gayretinde olmuştur. Buna rağmen Adorno'ya göre onun estetik görüşü, hakikatin önüne perde çeker. Brecht'in oyunlarına bakıldığında, onun kapitalizmin özünü tam olarak yakalayamadığı görülür. Bu oyunlarda politik gerçekliğin hafifletildiği söylenebilir. Benzer bir durum Chaplin'in *Büyük Diktatör* filminde de söz konusudur. Bunlarda Adorno'ya göre politik angajman, politik gerçekliğin önüne geçmiştir (Adorno 2016: 270-274). Bu noktada Adorno'nun “Auschwitz'ten sonra şiir yazmanın barbarca olduğu” iddiasına dönmek iyi olacaktır. Ona göre Auschwitz'te yaşananları, onun kurbanlarını konu alan sanat eserleri, bütün diğer sanat eserleri

gibi kitlelere sunulan birer tüketim nesnesi haline gelmiştir. Bu türden sanat eserleri burada yaşananları, çekilen acıları temsil etse de aynı zamanda bu acılardan haz duyulma imkânını da kendilerinde barındırırlar ve yaşanan dehşeti, çekilen acıları hafifletmekten başka bir şey yapmazlar (Adorno 2016: 279-281). Adorno, Auschwitz'i ele alan angaje edebiyat eserlerine gönderme yaparak şöyle bir iddiada bulunur: "Soykırım bile angaje edebiyatın temaları arasına girip kültürel mirasın parçası haline geldiğinde, cinayeti doğuran kültürle uyum içinde yaşamaya devam etmek daha kolay olur" (Adorno 2016: 281).

Adorno, "angaje eserlerin Batı Almanya'da savaş sonrası kültürün ve gelişmiş kapitalizm sisteminin özellikleri nedeniyle politik olarak uygunsuz hale geldiği"ni ve mevcut dünyada özerk sanat eserlerin politik bir etkiye sahip olduğunu ve bu türden eserlerin "kapitalizmin gizli çelişkilerini" görünür kılacağını savunur (Zuidervaart 1991: 37-38). Adorno, toplum ile sanat arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran, böylece eleştiriye imkân vermeyen Sartre ile Brecht'in sanatına karşı eleştirel olması bakımından Beckett, Kafka ve Celan'ın sanatına önem atfeder ve onları gerçek sanatçı olarak görür. Çünkü "öznenin modern hayattaki katline acılar içinde tanıklık etme yürekliliğini yalnızca bunların sanatı gösterebilmekteydi" (Jay 2001: 179). Onun için Beckett'ın ya da Kafka'nın eserleri var olan yanılmayı ortadan kaldırırlar ve mevcut toplumu olumsuzlayarak kesintiye uğratırlar. "Üzerinden Kafka'nın geçtiği bir insan, artık bir daha ne dünyayla barışık olabilir ne de dünyanın kötü bir gidişat içinde olduğu yargısıyla teselli bulabilir; kötülüğün hakimiyetini kabullenen tevekkülde sinsice saklanan icazet ögesi saklanmıştır" (Adorno 2016: 283-284).

Son olarak sanatın toplum ile politika ilişkisi bağlamında Adorno'nun müzik görüşüne de genel hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Adorno, kapitalist ekonomik sistemin egemenliği altında yirminci yüzyılda müziğin de bir meta haline geldiğini, müzik endüstrisinin belirlenimi altında olduğunu ve değerinin piyasa tarafından belirlendiğini ifade eder (Adorno 2018b: 48). Ona göre bu durum hem ciddi hem de hafif müzik için geçerlidir, her ikisi de sistemin parçası olup

piyasanın taleplerine uygun bir şekilde üretilir (Adorno 2018b: 52). Topluma en fazla yabancı olan müzik meta olarak üretilen hafif müziktir. Bundan ötürü bu müzik “toplumsal sefalet ve çelişkilere dair tek bir şey anlatmaz artık, daha çok, insanlara bahşettiği arzu tatminiyle gerçekliğin bilgisini tahrif eder, onları gerçeklikten uzaklaştırır...” (Adorno 2018b: 89). Adorno, hafif müzik için söylediklerini, sistemin parçası olsa da kendisini bütünüyle piyasaya, onun yasasına teslim etmeyen ciddi müzik için söylemez. Bu türden bir müziğin toplumdaki yabancılaşmayı, toplumsal çatışmaları sunabileceğini belirtir. Adorno, bu türden ciddi bir müziğin toplumla ilişkisi dair şöyle demektedir: “Leibniz’in monadları gibi penceresizdirler sanki ama önceden istikrarlı bir hale getirilmiş bir uyum yerine tarihsel olarak üretilmiş bir uyumsuzluğu, yani toplumsal çatışmaları sunar” (Adorno 2018b: 53). Ona göre bu türden sanat eserleri, parçası oldukları sistemi aşma potansiyeline sahiptir. Buna verilebilecek en iyi örnek ise Schönberg’in modern müziğidir. Adorno için “ilerici müzik tekniği sayesinde, bu tür müzik, müzik endüstrisinin aurasına yenik düşmeden geleneksel sanatın aurasını sürekli olarak tasfiye eder. Dinlemenin gerilemesini teşvik etmeden estetik tefekkürü rahatsız eder ve kitlesel medyatik müziğin bastırıldığı radikal ihtiyaçları dile getirir” (Zuidevart 1991: 31). Bunun yanı sıra ciddi müzik, hafif müzik gibi konsantrasyon gerektirmeyen hızlıca dinlenip tüketilecek bir müzik değildir. Dinleyiciden çaba göstermesini, yoğunlaşmasını bekler. Bu müzik sunduğu estetik deneyim nedeniyle “gündelik hayatın devamlılığına engel olur ve anımsamaya teşvik eder” (Kızılçelik 2013: 427).

Adorno’nun en çok eleştirdiği müzik türü cazdır. Adorno, cazın uygarlık karşısında protestocu olduğu görüşüne karşı çıkararak cazın da meta olduğunu, dolayısıyla piyasanın yasalarına tabi olduğunu ifade eder. Bundan dolayı cazın tüketilmesi yabancılaşmayı ortadan kaldırmaktansa arttırır, daha doğrusu onu güçlendirir (Adorno 2018a: 113). Daha çok siyahilerin müziği olarak görülen caz, ona göre onların köleliğe başkaldırmasına katkı sağlamaktan daha çok onların var olan köleleştirmeye boyun eğmelerine yol açar. Onun demokrat olduğundan ya da

özgürleşmeye imkân tanıdığından da bahsedemeyiz. Onda bireye de yer yoktur. Caz, tamamen toplumsaldır ve “kişisel düşlemlerin yerine ortak düşlemleri” koyar ve bu da onun demokratmış gibi düşünülmesine, görünmesine neden olur (Kızılçelik 2013: 425-426). Bunun yanı sıra “cazın vurmaları ve ondaki ritimler askeri marş formundan çıkmadır. Böylelikle caz, örtük bir biçimde de olsa, otoriter ve totaliter söylemlerle yakın ilişki içindedir” (Kızılçelik 2013: 425).

### **Sonuç**

Adorno'ya göre kapitalizm belirlenimi altında kültür endüstrileştirilmiş, sanat bir özgürleşme alanı olmaktan çıkmış ve bir tahakküm alanına dönüşmüştür. Kültür, sanat özerk konumu kaybetmiş, aldatıcı ve manipüle edici bir yapıya bürünmüştür. Piyasanın belirlenimi ve yönlendirmesi altında sanat eserleri metalaşmıştır. Bunun yanı sıra kültür endüstrisi sadece sanatsal yaratımı etkilememiş, insanların estetik tercihleri konusunda da belirleyici olmuştur. Ayrıca kapitalist toplumun totaliter yanlarını besleyerek insanları tahakküm altına alıp onların seçimlerine, eylemlerine yön vermeye başlamıştır.

Kültür endüstrisinin güdümü altında özerklerini yitiren sanat eserleri mevcut toplumu, düzeni olumlayarak onların varlığını sürdürmesine hizmet etmiştir. Düşünmeyi ve eleştirel bakışı ortadan kaldırarak bireyin sisteme, mevcut topluma yabancılaşmasını engellemişlerdir. Dolayısıyla bu endüstrinin güdümü altında olan sanat, var olan topluma ve yaşama alternatif olacak bir toplum ve yaşam sunmaktan uzak görünmektedir. Adorno'ya göre buna ancak özerk sanat ve diyalektik felsefe imkân verebilir. Adorno, yanlış bütüne karşı negatif diyalektik ile özerk sanatı sunar ve hem sanatın hem de felsefenin çağının sorunları karşısında sorumlu olduğunu dile getirir. Çağının sorunları karşısında sorumlu olabilecek, mevcut topluma ve yaşama bir alternatif sunabilecek, var olandan başka olana imkân tanıyacak, insanı özgürleştirecek ve aradığımız umudu bize verecek olan sanat ise özerk sanattır.

Adorno için, sanat eserleri (özerk sanat eserleri) bir çelişkiler dizgesi, bağdaşmazlıkları meydana getirerek var olan toplumsal yapı ve kültür karşısında

eleştirel bir konum kazanır. Sanat, “toplumun toplumsal antitezi”dir, dolayısıyla toplumla bağdaşmaz ve ancak toplumu sürekli olumsuzlayarak kendine bir varlık alanı açabilir. Sanatın, toplumsallığı ya da politikliği, onun mevcut, olumsuz olan toplumu olumsuzlamasından, insanları düşünmeye ve eleştirmeye yönlendirmesinden gelir. Yoksa sadece mevcut toplumu yansıtarak, bir sınıfın amaçlarına hizmet ederek, propaganda amacı güderek, politik sorunları temsil ederek ya da politik bir amaç için insanlara mesaj vererek sanat politik olamaz.

Berstein, Adorno'nun “*Estetik Kuramı*’nda, büyü bozulmuş tikelin bakış açısından tümelin tikelden ayrılması konusu işlenir” (Bernstein 2003: 203) diyerek, Adorno'nun estetik görüşünün kendi içinde barındırdığı amacı çok güzel bir şekilde ifade eder. Bireyselliğin hem Adorno'nun zamanında hem de günümüzde topluma uyum mekanizmaları tarafından giderek daha fazla bastırıldığı, bireyselliğin düşüşte olduğu bir çağda bireysel olanı, tikel olanı koruyacak olan ya da bu tikelliğin, bireyselliğin oluşmasına neden olacak olan şey, Adorno için sanattır. Sanat bireyin topluma uyumuna engel olur. Adorno, özdeşlik düşüncesine karşı olduğundan tikele tümel olan karşısında öncelik tanır. Tikel olanın tümel olanın boyunduruğu ve tahakkümü altından çıkarılması gerekmektedir. Sanatın tümel olan karşısında, tümelin amacına araç olmadan tikel olanı kurtarması, onun eleştirel olmasıyla mümkündür. Eğer sanat, tümelin amacına hizmet ederse, bir davaya kendini adarsa onun eleştirel olmasından söz edilemez. Sonuç olarak, Adorno için, bireyin piyasa ekonomisinden, kapitalizmin yarattığı çelişkiler dünyasından, her türlü otoriter yönetimden ya da politik güçten ve konformizm kültüründen kendisini mümkün olduğunca bağımsız kılabilmesi, başka, ayrı olabilmesi, ancak özerk sanat sayesinde mümkündür. Bu sanat, insanları düşünmeye ve eleştirmeye yönlendirerek insanların politik tutumları değiştirir ve onları özgürleştirir. Bundan ötürü politiktir.

## Art as a Form of Resistance: The Relationship of Art with Society and Politics in Adorno

### *Summary*

**Fatma ERKEK**

Assist. Prof. Dr.

Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR  
ORCID: 0000-0001-7309-5694  
fatoserkek@gmail.com

### **Introduction**

At the beginning of the twentieth century, art was used to shape society and for political purposes. During this period, many philosophers were concerned with the relationship between art, society and politics. Theodor W. Adorno was also one of the philosophers who examined and questioned the relationship between art, society and politics. Adorno disagreed with the ideas of the orthodox Marxists, Brecht, Sartre and Benjamin on the relationship between art, society and politics. Like these thinkers, Adorno emphasized the economic basis of art from a Marxist perspective. However, the German left criticized Adorno's conception of art for not being a materialist theory of art and adopted the ideas of Lukacs, Brecht and Benjamin for "political praxis" (Hohendahl 1981: 133-134). Despite this criticism, it would not be correct to claim that Adorno's theory of art has no revolutionary potential compared to the views of these thinkers. For him, art, especially autonomous art, is a means of resistance against modern society, which is under the rule of capitalism. Art can offer the individual the opportunity to free themselves from the captivity of modern society and liberate themselves.

### **1. Enlightenment and Instrumental Reason**

Adorno and Horkheimer criticized Enlightenment thinking. They stated that the Enlightenment aimed to make people "masters" by liberating them from "fear" (Adorno ve Horkheimer 2010:19). Enlightenment thinking held the view that people should live according to their reason without being guided by certain authorities and aimed to liberate people by eliminating the control and oppression of people. However, according to Adorno and Horkheimer, it has moved away from this goal. For reason has ceased to be a tool that opposes the authorities that dominate it by destroying itself and has become an instrument of control and domination in modern capitalist society. In this respect, they stated that reason has been instrumentalized and is at the service of the capitalist economic system. For them, reason has been

abstracted from its objective content and formalized. In this way, it was detached from all human content and idiosyncrasies and made dependent on factors outside itself. Instead of creating a free individual and a free society, the Enlightenment thus created a dominated individual and a dominated society and instrumentalized everything, including the human being. The instrumentalization of reason has also had an impact on culture. According to Adorno, culture and art are no longer a field of emancipation, but a field of domination.

## **2. Culture Industry**

Adorno and Horkheimer emphasized the capitalist side of culture with the concept of the culture industry. According to them, culture has become industrialized and ideological. With the industrialization of culture, art has become false, deceptive and manipulative. Works of art have become commodities, so that their value is now determined by the market (Boucher 2013: 49). However, "the culture industry has not only eliminated the distinction between artistic creation and commodity production, and thus between an artwork and a commodity, it has also insidiously manipulated aesthetic preference and even the *everyday*-life of the masses"(Songtao 2013: 351). Therefore, the culture industry is not only a determining force in the field of art, but also in people's lives and preferences. According to Adorno, this industry imposes a consumption-based lifestyle on society and constantly creates false and additional needs. The individual becomes passive and loses his freedom in the face of these needs that are not really his own. According to him, in modern capitalist society, where culture is industrialized, people have the illusion that they are free. However, apparently they are free, but in reality they are no more than "the product of the economic and social apparatus of society" (Adorno 2009: 92).

The culture industry emphasizes entertainment, pleasure and consumption and eliminates thinking and critical perspective. Thought has therefore lost its critical power in modern society. Adorno criticizes this culture that makes everyone the same and does not make people think and criticize. The art produced under the domination of this industry has served to strengthen power and to adopt and spread its own ideology. The culture dominated by the culture industry confirms the existing society and order and contributes to its continued existence. Adorno is in search of a culture that represents an alternative to this culture, a culture that opposes it.

## **3. Negative Dialectics and Art**

Adorno's aesthetic conception is dependent on his dialectical conception. For this reason, his conception of negative dialectics is important for understanding his conception of art and its relation to society and politics. According to him, autonomous art and dialectical philosophy can free man from his imprisonment in modern society. Adorno turns against any kind of identity thinking and opposes it with negative dialectics as a new way of thinking. He does not accept Hegel's and Marx's conception of dialectics (positive dialectics). This is because Adorno believes that negation would disappear in this dialectic. For Adorno, the dialectic is first and foremost a "negation" and not a synthesis (Adorno 2019: 18). Adorno believes that "the whole is false" (Adorno 2005: 50). For him, negative dialectics, "a consistent consciousness of non-identity" (Adorno 2019: 17), is one of the best ways to think against this false whole. Negative dialectics and art are necessary in order to eliminate the false whole. In this



respect, the task of art is to “create spaces where the subject—a ‘new subject’—can experience the non-identical” (Schwaabe 2013: 139).

#### **4. The Relationship between Art and Society in Adorno**

Adorno claims that “art is the social antithesis of society” (Adorno 2002: 8). In this sense, art is “the determined negation of a determined society” (Adorno 2002: 226). However, when Adorno speaks of art as “the social antithesis of society”, he refers both to the critical aspect of art in relation to society and to its sociality. What Adorno means by art here is autonomous art. According to him, art can take an oppositional stance if it is autonomous. Art can be autonomous by distancing and alienating itself from existing society. Works of art lose their autonomy when they become a tool for something else. Works of art have no social function. More precisely, their function is their “functionlessness” (Adorno 2002: 227). In this respect, art does not aim to change society or give it direction.

Adorno opposes the orthodox Marxist-aesthetic view that art has such a purpose. This view claims that there is a direct relationship between the infrastructure and the superstructure. Therefore, according to this view, we cannot consider the aesthetic field as independent from the social field. Art is something that describes or reflects social reality. Art should reflect class interests, and the artist should not create a work of art that is independent of the interests of the working class. According to the orthodox Marxist view of art, “art should depict the truth of the political situation in order to persuade people of the need to act, or it should show an ideal situation in order to inspire them” (Thomson 2006: 60). Realistic artworks that reflect society aim to move people to action. These works enable people to become aware of the conditions in which they live. They therefore inspire them to act in order to change their current lives. However, according to Adorno, a realist work of art, “instead of revealing the contradictions of contemporary society, it creates, by its very form, the illusion of a whole world through its form, even if the content of the work reveals a completely different intent” (Bürger 2017: 157)

According to Adorno, art conveys the experience of the non-identical. His understanding of mimesis is very important in relation to the experience of the non-identical. For him, aesthetic experience is the experience of the “non-identical”, the other (Altuğ 2012: 197). Adorno’s understanding of mimesis is not far from Aristotle’s. Both are of the opinion that the aesthetic process is “mimetic”. But they underline that it is not “representationally mimetic” (O’Connor 2022: 194). Adorno attaches no importance to works of art that represent existing social reality as it is. He says that such works “lack a mimetic dimension” and regards such works as propaganda. According to him, art should not aim at propaganda, but at the same time it should not offer “images of a better life” than the existing one (O’Connor 2022: 194). For him, mimesis is less about imitating or copying something and more about creating an “affinity” with it. Since it is about creating an “affinity” between subject and object, it “involves the abolition of a hierarchy between subject and object in which subjective reason dominates the object” (Wilson 2007: 20).

Art and society are dialectical moments that represent two opposite poles of a negative dialectic. Adorno therefore rejects the theory of reflection. According to him, as long as art retains its autonomy, it can maintain its potential to “question” society

alive. (Dellaloğlu 2003: 29). Because of its autonomy, art is critical of society, of social blindness, and keeps people constantly awake against social blindness. Autonomous art prevents people from accepting and approving the existing social order. Because this kind of artwork is "a personal creation immersed in the particular, individual, and heterogeneous experiences of the artist" and makes "the ideology of the culture industry," the irrational order, visible. (Songtao 2013: 357-358).

### **5.The Relationship between Art and Politics in Adorno**

Adorno was not adopted in Germany, especially by the student movement of the 1968 generation, because his aesthetic theory was not political, did not attach any importance to praxis, and had a pessimistic attitude toward the subject. As mentioned before, however, contrary to popular opinion, Adorno's understanding of art had revolutionary potential. For Adorno, who sees aesthetics as unavoidably political, art is a "permanent force of human protest" against the pressure of religious and other "domineering institutions" and all forms of social domination (Adorno cited by Jay 2014: 287).

In his essay "Commitment" on the relationship between art and politics, Adorno criticizes the views of Sartre and Brecht. According to Zuidervaart, Adorno's essay was written as a response to Benjamin's essay "The Author as Producer" (Zuidervaart 1991: 34). Benjamin calls the writer who favors the proletariat and produces in a way that benefits this class a progressive, productive writer. In contrast to this writer, the bourgeois writer produces without compromising autonomy. According to him, "the correct political tendency includes the literary tendency" (Benjamin 2011: 98-99). Benjamin states that this was achieved in the Soviet press, but in Western Europe, although there were writers who took "revolutionary attitudes", these writers served the bourgeois publishing industry. Of course, Benjamin values writers who take "revolutionary attitudes" and produce "innovative writing". But for him, "what is needed is... revolution in literary techniques that transforms the productive apparatus" (Zuidervaart 1991: 34-35). Benjamin argues that Brecht achieved this revolution with the techniques he used in his epic theater and that this theater was "both technically progressive and politically correct" (Zuidervaart 1991: 35). Adorno disagrees with Benjamin's view and distinguishes between committed art and autonomous art. According to him, committed art aims to change the "political attitudes" of the recipients. Although committed art has such a goal, autonomous art is more successful in this respect. Autonomous art changes the "political attitudes" of the recipients (Zuidervaart 1991: 36). In this sense, autonomous art is political.

Adorno criticizes Sartre for defending committed art. According to Sartre, the writer is committed to an ideal, a political goal. The author's aim is to guide the reader with his work and appeal to his freedom (Sartre 2008: 53-55). According to Adorno, Sartre's plays do not make the audience look at the issue from an objective point of view. His aim is to lead the audience to make a free decision. Adorno does not ascribe such a task to art and says in this context: "The work of art does not have the task of setting light to the alternatives, but of resisting, with its form alone, the course of the world, which constantly holds a gun to man's head" (Adorno 2016: 266-267). For Adorno, art can in no way be political in that it discusses the political problems of a society by representing them or conveying a "message" to the recipients. It is its "form" that

makes it political (Thomson 2006: 56). Therefore, in his opinion, it is the form of artwork that distinguishes it from useful things, prevents its instrumentalization, and makes it political. Adorno sees form as the “the law of the transfiguration” in relation to content; in other words “Form is the law of the transfiguration of the existing, counter to which it represents freedom” (Adorno 2002: 143).

Adorno also criticizes Brecht for his preference for committed art. In this article, however, Adorno argues that Brecht is several steps ahead of Sartre in terms of the relationship between art, politics, and society. Because Brecht wanted to show the ugly face of capitalism and its effects on human relations in his epic theater. Using techniques such as the alienation effect, he aimed to encourage the audience to think and criticize by freeing them from illusion and identification. In contrast to Sartre, Brecht rejected the identity between the essence of the individual and the essence of society. He also realized that the existing order, the “sphere of consumption,” concealed the “essence of society,” and he attempted to reveal this hidden essence to the audience. Nevertheless, according to Adorno, his aesthetic view draws a veil over the truth. When one analyzes Brecht’s plays, one realizes that he did not fully grasp the essence of capitalism (Adorno 2016: 270-271). Adorno attaches importance to the art of Beckett, Kafka, and Celan and regards them as genuine artists in the sense that they critically oppose the art of Sartre and Brecht, which eliminates the distance between society and art and thus makes criticism impossible. For him, Beckett’s or Kafka’s works eliminate the existing illusion and disrupt existing society by negating it (Adorno 2016: 283-284).

In the context of the relationship of art with society and politics, we should also look at Adorno’s conception of music. Adorno explains that under the domination of the capitalist economic system, music has also become a commodity, and its value is therefore determined by the market (Adorno 2018b: 48). For him, this is true for both serious and light music, both of which are part of the system and are produced according to the demands of the market (Adorno 2018b: 52). In contrast to light music, however, serious music can point out antinomies and alienation in society, so it has the potential to transcend the system to which it belongs. Adorno also criticizes jazz. He opposes the view that jazz is a protest against civilization by claiming that jazz is also a commodity and subject to the laws of the market. Therefore, the consumption of jazz increases alienation instead of eliminating it or even intensifying it (Adorno 2018a: 113).

### **Conclusion**

Works of art, which have lost their autonomy under the domination of the culture industry, have served to maintain the existing society and order by confirming their existence. The culture industry eliminates thinking and critical perspective and prevents the alienation of the individual from the system and the existing society. Therefore, under the domination of this industry, art seems to be far from offering a society and a life that is an alternative to the existing society and life. According to Adorno, autonomous art, can emancipate us from the social domination of the culture industry, which dominates people and ignores their uniqueness. Only autonomous art can offer an alternative to the existing society and life. For him, art can be political by negating the existing, negative society, by directing people to think and criticize.

Otherwise, art cannot be political by reflecting the existing society, serving the goals of a class, making propaganda, representing political problems, or conveying a message to people for a political purpose.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Adorno, T. W. (2002). *Aesthetic Theory* (Trans. by R. Hullot-Kentor). London: Continuum.
- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. N. Ülner ve E. Öztarhan Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Adorno, T. W. (2016). Angajman (çev. E. Gen). *Estetik ve Politika* (ss. 261-290). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. (2018a). Caz Üzerine (çev. Ş. Öztürk). *Müzik Yazıları* (ss. 109-135). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2012). *Edebiyat Yazıları* (çev. S. Yücesoy-O. Koçak). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2009). *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (çev. N. Ünler). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. (2005). *Minima Moralia* (trans. by E. F. N. Jeohcott). London and New York: Verso.
- Adorno, T. W. (2018b). *Müziğin Toplumsal Durumu Üzerine* (çev. Ş. Öztürk). *Müzik Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Adorno, T. W. (2019). *Negatif Diyalektik* (çev. Şeyda Öztürk). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T.W. (2012). *Walter Benjamin Üzerine* (çev. Dilman Muradoğlu, 3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Benjamin, W. (2011). Üretici Olarak Yazar (çev. H. Barışcan – G. Işısağ). *Brecht'i Anlamak* (ss. 98-116). İstanbul: Metis Yayınları.
- Altuğ, T. (2012). *Son Bakışta Sanat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bernstein, J. M. (2003). Görünüşü Kurtarmak Niye? Metafizik Deneyim ve Etiğin Olabilirliği (çev. K. Atakay). *Cogito, Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Sayı: 36, 201-233. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bernstein, J. M. (2009). Sunuş (çev. E. Gen). *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (5. Basım, ss. 7-41). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernstein, J. M. (1992). *The Fate of Art, Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Boucher, G. (2013). *Yeni Bir Bakışla, Adorno* (çev. Y. Başkavak). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bürger, P. (2017). *Avangard Kuramı* (çev. E. Özbek-Ş. Öztürk). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Claussen, D. (2012). *Son Deha: Theodor W. Adorno* (çev. D. Muradoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Dellaloğlu, B. F. (2003). Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında. *Cogito, Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Sayı: 36, ss. 13-36. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dellaloğlu, B. F. (2007). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum* (4. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Eagleton, T. (2010). *Estetiğin İdeolojisi* (çev. A. Çitil). İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Erkek, F. (2019). Walter Benjamin'de Sanat, Estetik ve Politika İlişkisi [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Hohendahl, P. U. (1981). Autonomy of Art: Looking Back at Adorno's Ästhetische Theorie. *The German Quarterly*, Vol. 54, No. 2, 133-148.
- Holloway, H., Matamoros, F., Tischler, S. (2013). Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik. *Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik* (der. J. Holloway, F. Matamoros, S. Teschler, çev. K. Tunca, ss. 11-26). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Jay, M. (2001). *Adorno* (çev. Ü. Oksay). İstanbul: Der Yayınevi.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları [1923-1950]* (çev. S. Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (2003). Ömer Naci Soykan-Ferda Keskin-Besim F. Dellaloğlu: Adorno ve Yapıtı. *Cogito, Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, Sayı: 36, ss. 37-64. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kızılçelik, S. (2013). *Frankfurt Okulu* (3. Basım). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Lohman, H. M. (1999). Adorno'nun Estetik Teorisi. *Adorno: Bir Giriş* (çev. M. Cemal, ss. 85-94). İstanbul: Belge Yayınları.
- Lunn, E. (2011). *Marksizm ve Modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme* (çev. Y. Alogan). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Martinez, J. M. (2013). Mimesis ve Mesafe: Adorno Düşüncesinde Sanatlar ve Toplumsal Olan. *Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik* (der. J. Holloway, F. Matamoros ve S. Teschler, çev. K. Tunca, ss. 249-261), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- O'Connor, B. (2022). *Adorno* (çev. S. Soysal). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Rancière, J. (2012). "Estetiğin Siyaseti" (çev. Elçin Gen), *Sanat/Siyaset* (Ed. Ali Artun). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ray, G. (2010). Dialectical Realism and Radical Commitments: Brecht and Adorno on Representing Capitalism. *Historical Materialism*, 18 (3), 3-24.
- Sartre, J. P. (2008). *Edebiyat Nedir?* (Çev. B. Onaran, 3. Basım). İstanbul: Can Yayınları.

- Schwaabe, C. (2013). Kunst und Politik in Zeiten ihrer kulturindustriellen Vereinnahmung, *Die Politik in der Kunst und die Kunst in der Politik* (Hrsg. A. Hellinger, B. Waldkirch, E. Buchner, H. Batt, ss. 125-178), Weisbaden: Springer VS.
- Slater, P. (1998). *Frankfurt Okulu* (çev. A. Özden). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Songtao, L. (2013). Art and Society in Light of Adorno's Non-Identity Philosophy. *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, No. 2, 349-361.
- Spurk, J. (2008). *Toplumsal Aklın Eleştirisi, Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi* (çev. I. Ergüden). İstanbul: Versus Kitap.
- Thomson, A. (2006). *Adorno: A Guide for the Perplexed*. London and New York: Continuum.
- Thomson, A. (2020). *Kafası Karışmışlar İçin Adorno* (çev. A. Geniş). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Van Reijen, W. (1999). *Adorno: Bir Giriş* (çev. M. Cemal). İstanbul: Belge Yayınları.
- Wilson, R. (2007). *Theodor Adorno*. USA and Canada: Routledge.
- Zuidervaart, L. (1991). *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. MIT Press.



Makale Geliş | Received: 26.12.2023  
Makale Kabul | Accepted: 11.03.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1410415

### Kenan MUTLUER

Doktora Öğrencisi | Doktoral Student  
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0001-7568-4038  
kemutluer@gmail.com

## İmgelerin Eleştirel Gücü ve Tarih İmgesi Üzerine Bir İnceleme

**Öz:** İmgelerin hakiki bilgi edinme yolundaki statüsü felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde tartışılmıştır. Geleneksel metafizikten Kant'ın transendental felsefesine kadar epistemolojik ve ontolojik olarak yanılmalara, sanı ve kanaatlere yol açtığı ileri sürülmüştür. Duyum ile algıya dayanan duysal ya da hissedilir dünyanın nesnelere, kavram ve fikirlere göre çok daha düşük bir mertebede yer almıştır. Kant'ın transendental felsefesiyle birlikte hayal-gücü ile imgeler, zihinde üretimi ve canlandırılması bakımından asli bir konuma yerleştirilmiştir. Günümüzdeyse imgeler, bilişsel kapasitelerin yanında, kişisel ve toplumsal yaşamı yeniden kurma ve temsil etme bağlamında oldukça kurucu bir role sahiplerdir. Toplumsal yaşamı yeniden kurma gücü, kültür inşasındaki merkezi konumu ve toplumsal bellek yaratımındaki etkin rolü, imgeleri tarih ve gelenek kavramlarıyla birlikte yeniden düşünmenin önüne açmıştır; böylelikle imgeler aracılığıyla zaman-dışı ya da tarih-dışı bir noktada konumlanmanın felsefi olanakları etik ve politik bir eksenle tartışılabilir. Bu çalışmada öncelikle, imgelerin ele alınış biçiminin felsefe tarihindeki serüvenini betimledikten sonra, Erwin Panofskyci ikonoloji geleneği ve William Mitchell ile Gottfried Boehm gibi "resimsel dönüş" temsilcileri ekseninde, imgelerin çağdaş tartışmalarındaki konumu ele alıyoruz. Ardından imge ve tarih ilişkisini, tarih felsefesinin temel tartışmaları ekseninde tartışıp "tarih imgesi" kavramını derinleştiriyoruz. Daha sonra, imge ile tarih imgesi kavramını, Walter Benjamin'in "diyalektik imge" ve "aura" kavramıyla ilişkilendiriyoruz. Böylelikle tarih, gelenek, kültür, kavramlarını imgelerin eleştirel gücü ekseninde değerlendirmeyi, imgelerin eleştirel gücünü ise "hümanite" kavramıyla birlikte ele almayı öneriyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** İmge, Kavram, Tarih, Gelenek, Kültür, Toplumsal Bellek, Diyalektik İmge, Estetik



## An Investigation on the Critical Power of Images and the Image of History

**Abstract:** The status of images in gaining true knowledge has been discussed in various ways throughout the history of philosophy. It has been claimed that it leads to epistemological and ontological illusions, conjectures, and convictions, from traditional metaphysics to Kant's transcendental philosophy. The objects of the sensory or sensible world, which is based on sensation and perception, are at a much lower level than concepts and ideas. With Kant's transcendental philosophy, imagination and images have been placed in a fundamental position in terms of their production and vitalization in the mind. Nowadays, images, in addition to healthy capacities, have a very constitutive role in the possibilities of reconstructing and representing personal and social life. Its power to reconstruct social life, its central position in the construction of culture and its active role in the creation of social memory have opened the way for rethinking images together with the concepts of history and tradition. Thus, the philosophical possibilities of being positioned at a timeless or extra-historical point through images can be discussed on an ethical and political axis. In this study, first, after describing the adventure of the way images are handled in the history of philosophy, we discuss the position of images in contemporary discussions on the axis of Erwin Panofsky's iconology tradition and representatives of the 'pictorial turn' such as William Mitchell and Gottfried Boehm. Then, we discuss the relationship between image and history based on the basic discussions of the philosophy of history and deepen the concept of 'image of history'. After that, we relate the concept of image and history image to Walter Benjamin's concept of 'dialectical image' and 'aura'. Thus, we propose to evaluate the concepts of history, tradition, culture on the axis of the critical power of images, and to consider the critical power of images together with the concept of 'humanity'.

**Keywords:** Image, Concept, History, Tradition, Culture, Social Memory, Dialectical Image, Aesthetics

### Giriş

Bu çalışmanın amacı, düşünce faaliyetinin bir unsuru olan imgelerin, felsefenin bir disiplini olan tarih felsefesiyle olan ilişkisi ekseninde eleştirel bir gücünün olanaklı olup olmadığını soruşturmak; bu soruşturmada kapsamında elde ettiğimiz çıktılar, tarihe yönelik eleştirel bir yaklaşım sunan Walter Benjamin'in "diyalektik imge" kavramıyla birlikte değerlendirmeye tâbi tutmaktır. Bu doğrultuda öncelikle, imgelerin felsefe tarihindeki ontolojik ve epistemolojik statüsünü serimleyerek imgeler üzerine tarihsel bir perspektif geliştirmeye çalışacağız. Burada, geleneksel metafizik, Kant'ın transendental felsefesi ve güncel tartışmalar ekseninde, özellikle fenomenolojik bir yaklaşımla, imgelerin nasıl ele alındığını ortaya koyacağız. Ardından tarih felsefesi ekseninde tarihin, imgelerle gelenekle olan ilişkisini tartışarak, imgelerin zaman-dışı ya da tarih-dışı bir mekânı/sahayı tesis etme olanağını toplumsal bellek kavramından hareketle

problematize etmek suretiyle soruşturmamızı olgunlaştırmayı hedefliyoruz. Daha sonra, imge ve tarih imgesi üzerine geliştirdiğimiz temel argümanları Walter Benjamin'in diyalektik imge ve aura varsayımı üzerinden yürütmüş olduğu tarih okuması eşliğinde derinleştireceğiz. Bu noktada özellikle egemenin tarih imgesini nasıl hükmü altına aldığını gösterip imgeleri politik olanaklıları bağlamında yeniden değerlendireceğiz. Son bölümdeyse, tartıştığımız birçok unsuru birlikte değerlendirmeye olanak tanıyacak temel problemler ekseninde imgelerin yaratmış oldukları olanaklılık ufkunun zemini ya da kaynağı üzerine Kant'ın "estetik ideler" ve Benjamin'in "diyalektik imge" kavramı ekseninde bir tartışma yürüteceğiz.

### 1. İmgeler Üzerine Tarihsel bir Perspektif

İmgelerin ya da imajların felsefe tarihindeki ontolojik ve epistemolojik statüsü asırlardır tartışılmalıdır. Platon ve Aristoteles'ten başlayarak Kant'ın transendental felsefesine gelene kadar imgeler, fikirlere (*idea*) ya da kavramlara (*énnoia*) göre çok daha alt bir mertebede yer almaktadır. Geleneksel metafizik olarak tarif edeceğimiz bu dönemde, düşünce ve varlık arasında bir tür mütakabiliyet (*correspondence*) olduğu savunulmasından dolayı, eş deyişle düşünce yasası (mantık) ile varlık yasası arasındaki uygunluk ya da uyumdan dolayı, düşünülür dünyanın nesnelere (*noeton*) ya da düşüncedeki kavramların (*noien*) kendisi, aklın yalnızca *noesis* ve *dianoia* faaliyetlerinin araştırılma konusu olarak görülmüştür. Aklın aracısız bir şekilde sezgisel (*intuition*) ve gidimli/diskürsif kapasitelerinden hareketle elde edilen fikirler ya da kavramlar, kendi özlerini düşünce dışındaki "nesnel" varlıktan (*einai*) ya da tözden (*ousia*) alması bakımından, doğru ve kesin düşünce yönteminin uygulanmasıyla hakiki bilgi (*epistéme*) elde edilebilmektedir. Bunun sonucu olarak, *pesteis* ve *eikasias* faaliyetlerinin konusu olan ve duyum ile algıya (*aísthêsis*) dayanan duyusal ya da hissedilir dünyanın nesnelere (*oraton*), epistemolojik ve ontolojik olarak yanılısamalara, sanı ve kanaatlere yol açtığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla imgeler, hayal-gücünün bir ürünü olarak görülerek duyulur ve hissedilir dünyanın konusu

olması bakımından fikirler ve kavramların tekabül ettiği gerçeklikten çok daha uzak bir şekilde konumlanmıştır.<sup>1</sup>

Kant'ın transendental felsefesiyle birlikteyse, hissetme yetisi (*Sinnlichkeit*), hayal-gücü (*Einbildungskraft*) ve imgelerin geleneksel metafizikteki yitirilen itibarı âdeta geri kazandırılmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'in *Transendental Estetik* bölümünde Kant, daha önce düşük mertebede görülen hissetme yetisinin (*Sittlichkeit*), düşünme yetisine (*Apperzeption*) farklı kökenli olmaları bakımından asla indirgenememesi gerektiğini öne sürmüştür. Bu öne sürüşün en önemli sonucuysa, hissetme yetisinin empirik görü ve saf görü olarak ikiye ayrılmasıdır. Kant, empirist filozoflardan farklı olarak görünün (*Anschauung*) tezahürlere (*Erscheinung*) dönük kullanımında duyusallığın sadece *a posteriori* bir biçimde olmadığını –empirik görü–, aynı zamanda *a priori* nitelikte de olduğunu –saf görü– ileri sürmüştür. Buradan hareketle Kant, duyusallığı tüm ilkelerin bilimi olarak ele almış ve *sentetik a priori* yargılara yönelik bir araştırma yürütmüştür. Tüm bilimlerin ilkesi olarak duyusallığın ön plana çıkarılması ve *sentetik a priori* yargıların felsefi düşüncenin temellerini oluşturmasının en önemli çıktısı, nesnenin öznedede tesis edilen bir niteliğe sahip olmasıdır. Hatta öyle ki, nesnenin öznedede tesis edilmesi felsefi düşüncede öyle bir devrim yaratmıştır ki, nesnenin tesis edilmesi aynı zamanda öznenin kendisinin de tesis edilmesine olanak sağlamıştır. Burada transendental mantığın tüm öğeleri [düşünme yetisi, hissetme yetisi ve hayal-gücü] devrededir. Bu süreci genel hatlarıyla şu şekilde tarif edebiliriz: Saf görünün *a priori* bir niteliğinin de açığa çıkartılmasıyla birlikte tezahürlerin tutunabildiği bir görü mekânı tesis

---

<sup>1</sup> İmgelerin geleneksel metafiziğin sınırları içerisinde ele alınışı yönelik egemen görüş, özellikle Platon'un *Devlet* adlı eserinin VI. kitabının son bölümünde yer alan *bölünmüş çizgi benzetmesine* dayanmaktadır [bkz. Platon (2010). *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları]. Nazile Kalaycı, Platon'un imgeye karşılık olarak *eidolon*, *eikôn* ve *phantasma* sözcüklerini kullandığını ifade eder. Kalaycıya göre hayal, gölge, idol, yansıma *eidolon* kavramıyla; imge, kopya, temsil, heykel, model *eikôn* kavramıyla; fantazy, görüntü, görünüş, rüyaysa *phantasma* kavramıyla karşılanmaktadır. Bir başka önemli ayrımsa, *eidolon*ların daha çok duyulur olanın taklidi olarak, *eikôn*larınsa düşünülür olanların görselleştirilmesi için kullanıldığıdır. Ayrıntı bir okuma için bkz. Kalaycı, N. (2020). Antikçağ'da Şiire Karşı Diyalektik: Poetik Kültürde ve Sokratik Kültürde İmge Üretimi. *Cogito – İmajı Düşünmek*, (ed. Emre Şan), Sayı 97, Bahar 2020, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

edilmiştir. Dışsal olan tezahürler uzay (*Raum*) ve zaman (*Zeit*) vasıtasıyla görü mekânında tutunurlar. Henüz anlama yetisinin (*Verstand*) saf kavramları olan kategoriler yoluyla belirlenmemiş bir türdeş çoklu (*manifold*) tesis edilir. Burada, bir taraftan hayal-gücünün transendental zaman belirlenimleri olan *şemalar* aracılığıyla hem de anlama yetisinin ayrımsamasından/kavrayışından (*apprehension*) hareketle duyusal malzeme, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına yerleştirme edimiyle ya da yargısıyla birlikte nesne (*Objekt*) tesis edilmiştir. Bu yargı fiili ya da yargı edimi, sentezleyici yapısıyla birlikte duyusal malzeme ve düşünsel muhteva arasında bir irtibatlandırma görevi üstelenir. Bu irtibatlandırma faaliyetiyle ya da yargı fiilinin sentezleyici niteliğiyle, Transendental Ben ve nesnenin tesis edilen bir yapıda olduğu açığa çıkarılmıştır. Böylece, hayal-gücü *şemaları* vasıtasıyla yargı fiili aracılığıyla nesne tesis edilirken görüsel malzeme ile anlama yetisi kategorileri arasında bir köprü görevi kurması bakımından, oldukça asli bir konuma yerleştirilmiştir. Bununla da kalmayarak, hayal-gücünün nesne tesis etmeye yönelik faaliyetini *yeniden-üretici* (*reproductive*) hayal-gücü olarak tarif edip bir de Transendental Ben'i (*transendental apperzeption*'un birliğini) tesis eden en üst mertebedeki *üretici* (*productive*) hayal-gücünün faaliyetini açığa çıkarmıştır. Genel itibariyle, Kant'la birlikte hayal-gücü yetisinin itibarı bir daha elinden alınmayacak şekilde geri kazandırılmıştır. Hayal-gücü, imgelerin üretimi ve zihinde canlandırılması bakımından asli bir konumda yer almaya başlamıştır.

Kant'ın transendental felsefesi çerçevesinde *şemalar* ve *semboller/simgeler*, imgelerin üretimi ve törelliğin ifadesi olması bakımından oldukça önemli tartışmalara olanak sağlamaktadır. Bu konuyu biraz açmak gerekirse, transendental zaman belirlenimleri olarak *şemaların* işlevi, *belirleyici* yargı-gücünün nesne tesis etmeye ya da sentezlemeye yönelik bilişsel kapasitelerle ilişkilidir. Kant'ın transendental felsefesi bağlamında sentez, en genel anlamıyla, iki ayrı alan olan duyulur dünyanın (*mundus sensibilis*) ve düşünür dünyanın (*mundus intelligibilis*) birleştirilmesiyle ya da irtibatlandırılmasıyla ilişkilidir. Bu birleştirme, anlama

yetisinin saf kavramının (kategoriler) duyusal içeriği kavrayışı görü yoluyla verilmiş belirlenmemiş türdeş çokluğun anlamlı yargılar üretme süreci olarak düşünülebilir. *Şemalar*, anlama yetisinin saf kavramlarının görünümün saf formları olan uzay ve zamana verilmiş türdeş çokluğa nasıl uygulanacağını kurallarını içerir. Bu suretle şemalar, kavramların, algıda temsil edilmesi bakımından görüde kategorinin somutlaşmasına olanak tanınması bağlamında, zihninde (*Gemüt*) canlanmasına izin verirler. Dolayısıyla şemalar, görü mekânında tutulan belirsiz ve anlamsız türdeş çokluğun, kategorilere bakarak nasıl uygulayacağını belirlemesi, anlamlı imgeler ve ifadelere dönüşmesi bakımından hayal-gücünün anlam üretme merci olarak çalışmasına olanak tanır. Gelgelelim burada hayal-gücü, anlama yetisinin kategorileri tarafından belirlenmiş olmasından ötürü, eş deyişle nesne tesis etmeye yönelik belirleyici yargı yetisinin hizmetinde olmasından ötürü, özgür bir hareket alanına sahip değildir.

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde duyulur dünya ile düşünülür dünyayı birleştirme sürecinde yeni olanakları tartışmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, doğayı sadece bilmekle kalmayıp ondan çıkarsız bir haz almanın koşullarını ve canlı doğayı (amaçsız bir) amaçlılık (*Zweckmäßigkeit*) kavramı altında düşünebilmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle Doğa alemi, amaçlılık kavramı altında düzenleyerek, ahlâkî bir dünyanın edimselleşmesinin ilkelerini sergilemeyi hedefler. Anlama yetisinin teorik ilgi bakımından yasa koyuculuğu ya da egemenlik alanı; doğaya yönelik, tezahürlere yönelik ya da nesne tesis etmeye yöneliktir. Aklın pratik ilgi bakımından yasa koyuculuğu ya da egemenlik alanı, özgürlüğe yönelik, ahlak yasasına yönelik ya da maksimlere yöneliktir. İlkinde doğanın nedenselliği, ikincisindeyse özgürlüğün nedenselliği tesis edilmişti. Kant, bu iki egemenlik alanı arasında, eş deyişle doğa yasası ve ahlak yasası arasında bir uçurum saptanmıştır. Doğa yasasının ahlak yasası üzerine hiçbir etkisi yoktur; fakat ahlak yasasının doğa üzerinde bir etkisi olmalıdır; yani duyulurüstü alana ait olan özgürlük idesi, duyusal dünyanın fiili gerçekliğinin (*Wirklich*) amacı (*zweck*) kılınmalıdır. Zira, doğanın ahlak yasasına uygun ve onun uğruna eylemde bulunmamıza bir şekilde imkân

verdiğini, ona zemin hazırladığını, onu imkânsız kılmadığını kabul etmek gerekir; öyleyse bu ortak zemini aramak ve kavramsallaştırmak gerekmektedir. Dolayısıyla, doğa öyle bir şekilde düşünülmelidir ki, onun yasallığının formu, en azından özgürlüğün yasalarıyla fiilen gerçek olabilecek amaçlarının olanağıyla uyumlu olabilsin. Yargı gücü, bu noktada, doğa kavramlarıyla özgürlük kavramı arasında dolayım kavramını sağlar. Bu dolayım da saf teorik olandan saf pratik olana geçişi mümkün kılar. İlkine göre olan yasallıktan ikinciye göre olan nihai amaca (*Endzweck*) geçiş doğanın amaçlılığı (*Zweckmäßigkeit*) kavramında mümkün olur.<sup>2</sup>

Bu noktada, üçüncü kritiğin hem *estetik* yargı gücünde hem de *teleolojik* yargı gücünde nesne tesis etmeye yönelik faaliyet gösteren belirleyici yargı gücünün değil de *reflektif* yargı gücünün işlerlik kazandığını belirtmek gerekir. Hayal-gücü burada özgürce işler; çünkü artık anlama yetisinin kategorilerine ya da herhangi bir yasa koyucu kavrama tâbi değildir. Hayal-gücünün özgürce işleyişinde, herhangi bir zorunlu yasalara tâbi olmaması, başka bir deyişle anlama yetisinin himayesinden kurtulması her yetinin kendi adına özgürce hareket edebilecek hale gelmesini sağlayacak bir yetiler işleyişine zemin oluşturur.<sup>3</sup> Özgür olan hayal-gücü yetisi, belirlenmemiş olan anlama yetisiyle uzlaşır. Bu uzlaşımın, aslında belirlenimsiz olması bakımından olumsallık (*Möglichkeit*) ile ilişkili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu noktada iki önemli çıkarım yapılabilir. 1) Duyulur nesnel yetilerden birine zorunlu olarak tabi olmak yerine, yetilerimizin hepsiyle olumsal bir uzlaşımaya girebilir; 2) Belirlenmemiş bir özgür uyum tesis edilir. Olumsallığın zemini, *yasa koyulamayan alana yönelik* düşünmeyi (*denken*) olanaklı kılar (Deleuze 2019: 95). Böylece Kant, üçüncü kritikte bir yandan nesnenin formunu olumsallık zemininde

---

<sup>2</sup> Burada, amaçlılığı düşünürken Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin "İkinci Önsöz"ünün sonunda yapmış olduğu tabloya işaret etmekte yarar var: Anlama yetisinin (*Verstand*) nesne tesis etmeye yönelik kullanımı, eş deyişle doğayı bilme yetisi altında düşünmenin *a priori* ilkesi *yasallık* (*Gesetzmäßigkeit*), yargı yetisinin (*Urteilskraft*) sanatı ve doğayı haz ve hazzı ile birlikte düşünmesinin *a priori* ilkesi *amaçlılık* (*Zweckmäßigkeit*) ve aklın (*Vernunft*) özgürlüğü istek yetilerine göre düşünerek pratik alanda maksimlere yönelik kullanımının *a priori* ilkesi Son Amaç (*Endzweck*) olarak tarif edilir. Bkz. (Kant 2000: 83).

<sup>3</sup> Bilindiği üzere, Kant yetilerin reflektif yargı gücüyle özgürce işlemesini yetilerin özgür oyunu olarak tarif etmektedir.

özgürce düşünebilme olanağı sağlamıştır; öbür yandan, yasa koyulamayan alana yönelik düşünmeye fırsat vererek şeyleri birtakım olanaklar altında düşünebilmenin yolunu açmıştır.

İşte imgelerle ilişkili olması bakımından sembol ya da simge meselesi kendisini tam da bu noktada gösterir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin "Törelliğin Simgesi Olarak Güzellik Üzerine" başlıklı 59. Paragrafta Kant, *hypotyposis* (sergileme) olarak anlama yetisinin görüde örneklendirilmesi ya da duyusallaştırılması olarak *şemalara* işaret ederken, aklın tecrübe esnasında saf aklın idealarının (bilhassa özgürlük) reflektif yargı sayesinde analogi yoluyla düşünmesinin önünü açan örneklere ya da duyusallaştırmalara *semboller/simgeler* der. Başka bir deyişle, belirli izler ya da karakteristik nitelikler yoluyla nesnenin kendisine dair herhangi bir çıkarımda bulunmaksızın hayal-gücünün özgürce işlemesine olanak tanımlar. Bu noktada hayal-gücünün serbest kalması, algıda karşılaştığı birtakım izler vasıtasıyla analogi yoluyla saf aklın idealarını canlandırması aracılığıyla, eş deyişle özgürlük idesiyle ilişkili olması bakımından ahlakilik ekseninde düşünceyi genişletmesine yol açar. Toparlayacak olursak, Kant'ın transendental felsefesinde imgelerin ya da estetiğin nesnelarının özgürlüğün olanaklarının sergilemesi bağlamında pozitif bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzdeyse imgelerin, bilişsel kapasitelerin ötesinde, kişisel ve toplumsal yaşamı temsil etme ve yeniden kurma ekseninde kayıtsız kalınamayacak şekilde önemli rollere sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Görsel sanatlar, fotoğraf, sinema, dijital imgeler, montaj vb. gibi unsurlardan hareketle imgelerin yaşamla vazgeçilemez bir bağı söz konusudur. Georges Didi-Huberman, *Tarihin Özgür Gözleri* adlı makalesine imgelerin mahiyetine yönelik betimlemeleri oldukça vurucudur:

Onlar hem hareket hem zamandır, durdurulamaz, öngörülemezler. Uzamda göç eder, Aby Warburg'un dediği gibi tarihte yaşamayı sürdürürler. Dönüşür, veçhe değiştirir, oradan oraya uçar, bir görünüp bir yok olurlar. Kendilerine özgü bir "yaşamları" vardır, bizi ilgilendiren, "gözümüze takılan" şey de bütünüyle bize bırakabilecekleri ölü derilerden çok bu "yaşamlar"dır. Dolayısıyla, imajlara bakmanın en iyi yolu onları hareket özgürlüklerini tehlikeye atmadan gözlemlemeyi başarmak olabilir: Sonrasında, *onlara bakmak kendimize saklamak* anlamında değil,

tam tersine, var olmalarına izin vermek, onları kendi “bütünü görme”, “evrensel sınıflandırma” ya da “mutlak bilgi” düşlemlerimizden *kurtarmak* anlamına gelir. Böyle hareket edildiğinde –dolayısıyla bilme istencimiz konusunda sürekli bir bitmemişlik ilkesi riski kabullendiğinde– görme öznesi de Jacques Rancière’in yerinde ifadesiyle *özgürleşebilecektir* (Didi-Huberman 2020: 183).

Didi-Huberman’ın belirttiği üzere imgeler, kendine özgü bir yaşamlara sahip olması bakımından yaşayan şeyler olarak tarif edilmesiyle oldukça gerçek olmalarının yanı sıra, bir an görünüp bir an yok olmaları bakımından da gerçekliğin yitimine de yol açma riskini barındırmaktadırlar. Fakat bu risk, Didi-Huberman’ın belirttiği şekliyle epistemolojik olarak onları içeriksiz ve boş soyutlamalardan hareketle tarif etmeye çalışmaktan gelmektedir. Burada imgelerin, nedensellikten ve evrensellikten bağımsız olarak kaynak ya da kökenle (*Ursprung*) ilişkili fenomenler olarak görmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla imgeleri, kendisince olağatirilen *fenomen (phainomenon)*<sup>4</sup>, yani *kendini-kendinde-gösteren* olarak ele almak gerekmektedir; buradan hareketle de, anlamın dile getirilişini dinleyen düşünce anlamında *deloun* açıklanmalı, eş deyişle “sözü edilenin” söz etme esnasında kendisini apaçık hale getirmesi anlamındaki *logos*’la olan bağı serimlenmelidir.<sup>5</sup> Dolayısıyla imgelerin özüne (*essence*) yönelik bir tanım (*definition*) yapmak, onu sınırlamak ve nesnenin kendini gösterme olanaklarını ya da kendi *logosunun* üstünü örtmek anlamına geleceğinden ötürü, fenomenoloji geleneğinin yaşam dünyası ve yönelimsellik (*intentionality*) tezinden hareketle fenomeni serbest bırakarak ya da onun kendisini açıklamasının izin vererek açıklandığı ve kendini gösterdiği haliyle betimlenmesi (*description*) en uygun yol olacaktır. Böylelikle imgelerin kendilerini özgü pozisyonlarını, bir sınırlama ya da ihlale açık bırakmak suretiyle ele alma olanağına sahip olabiliriz. Dolayısıyla imgeleri yaşam ile ölüm ekseninde kurucu ve yıkıcı pozisyonda diyalektik bir

---

<sup>4</sup> *Phainomenon* (fenomen) sözcüğü Grekçe *kendini gösteren* anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türemiştir.

<sup>5</sup> Burada, *logos*’un *phainestai* fiiliyle birlikte ele alınması, onun *synthesis* karakterini göstermesi bakımından son derece önemlidir. “Bir şeyi başka bir şeyle *birlikteliği* içinde, bir şeyi bir şey *olarak* görünür kılma” (Heidegger 2018: 63) bağlamında *logos*, daima bir başka şeyle *birlikte* dile gelir ve bu dile gelme esnasında kendisiyle birlikte başka bir şeyi de açıklar. Asıl mesele, tam da o birlikte gelen şeye yönelik bir belirlenime sahip olup olunmadığıyla ilgilidir.



ilişkisel zeminde ele alabiliriz. Böylelikle, imgelerin fenomenolojik bir düzlemde ele alınması, onları sadece kitaplarda ya da kadim geleneklerde aramanın ötesinde, modern dünyada kentlerde, sokaklarda, bitimsiz çeşitliliğiyle yaşamın bilfiil içinde de bulunabileceğinin en büyük göstergelerinden biridir.

İmgelerin nasıl ele alınması gerektiğine yönelik yapmış olduğumuz bu değerlendirmeler, belirli ölçüde Erwin Panofskyci ikonoloji geleneği ile William Mitchell ve Gottfried Boehm gibi “resimsel dönüş” (*pictorial turn*) temsilcileri arasındaki gerilimi tartışmak için de verimli bir kaynak sunmaktadır. Sözgelimi Panofskyci ikonoloji geleneği, imgelerin her zaman kendilerine dışsal bir hakikatin somut tezahürü olarak kabul etmesinden ötürü, imgelerin kendilerinden ziyade onların arkasında yatan dile ya da *logosa* yönelmişlerdir. Yukarıda Kant’ın şema ve semboller/simgeler üzerine düşüncelerini genel olarak değerlendirmiştik. İkonoloji geleneği, imgeleri bir tür dile ya da *logosa* ait göstergeler olarak yorumlamasından hareketle, imgeleri temellendirecek ideal düzlemler yaratmaya çalışmışlardır. Kant ekseninde bunun, yetilerin serbest bırakılmasından doğacak bir tür amaçlılık ekseninde tartışılmasının bu tarz bir yönelim olduğunu belirtmemiz gerekir. İkonoloji geleneğine göre imgeler, kendi başlarına bir anlama (*Sinn*) sahip değillerdir; dolayısıyla imgeleri sıkı bir analize tabi tutularak onların neyin *sembolleri* ya da gönderimleri (*Bedeutung*) olduğu keşfedilmelidir. Ernst Cassirer’in sembolik formların felsefesine dair düşünceleri ya da dünyayı ve düşünceleri anlamak için dili merkeze alan, ki bu yönelim Rorty tarafından “dile dönüş” (*linguistic turn*) olarak adlandırılır, analitik felsefe geleneği bunun en bilinen örneklerindedir. “Resimsel dönüş”ün temsilcileriye, bilhassa dil zemininde ortaya çıkan *logos* merkezli bir imge teorisini eleştirmektedir. Onlar, fenomenolojinin ortaya koyduğu haliyle dilin kendi formel mantığına dayanmayan, fenomenlerin kendisinde doğal dünyanın *logosunu* açıklamasına izin veren bir imge teorisi geliştirmişlerdir. En genel anlamıyla, dünyanın ya da varoluşun verilişinde bir tür belirli ve belirsiz olan, aktüel ve potansiyel olan ya da görünür ve görünmez olan arasındaki gerilimi korumak adına “olanaklılık ufku”nu her zaman “açık” tutan

fenomenolojik yönetime dayanarak, imgelerin olanaklılık ve açıklanmasını her daim açık tutacak bir teori ortaya koymuşlar. Böylelikle, hem imgelerin reel nesnelere farkını koruyan hem de onların karmaşık yapısını açıklık getiren bir yöntem benimsemişlerdir. Bu yönde, dilin düşüncüyü belirleyen temel grameri vermesinden hareketle, dilin sınırlarıyla belirlenmeyecek bir “ufuk” görüşü sunmuşlardır. Dolayısıyla, sadece aktüel olan ya da görünür olana dair bir çözümleme yapmaktansa, açıklığı ve farkı her daim koruyarak ya da imgelerle mesafeyi baki kılarak onların canlılığına işaret etmektedirler.

Resimsel dönüşün temsilcilerin aktüel dünyanın ötesine yönelmesi ile Panofskyci ikonolojinin imgeleri bir gösterge olarak okuyarak arkasındaki ideallere yönelmesi arasında ilk bakışta bir benzerlik kurulabilir. Hâlbuki, ikisi arasında oldukça ciddi bir fark vardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, ikonoloji geleneği imgeleri birer sembol olarak okuyarak onları bir tür tanımlama (*definition*) yoluna giderler; başka bir deyişle kapalı bir sistem içerisinde bir yere yerleştirmeye çalışırlar. Oysa resimsel dönüşün temsilcileri, imgeleri bir tür olanaklılık ufkuna yerleştirerek, nesnelere bir kavram altına yerleştirilmesinin önüne geçerler. Böylelikle, imgeler bir yandan aktüel olan dünyaya bir tür temas kurabilmekte bir yandan ufkun ötesindeki olanakları dünyaya yansıtma potansiyeline sahip olabilmektedir. Buradan hareketle, imgelerin serbest bırakılarak betimlenmesi (*description*), onların kendi olanaklarını ve farklarını açığa çıkarıp mevcut dünyanın aktüel sınırlarını aşmaya ya da mevcut dünyayı ihlal etmeye yönelik bir gerilimi görünür kılar. Bu gerilim, sürekli bir bitmemişlik hissiyle imgeleri gören özneyi de özgürleştirebilecek bir yana sahiptir.

Bütün bunlardan hareketle, imgelerin tarih fenomeniyle nasıl bir ilişki kuracağını tartışabiliriz. Özellikle, tarih felsefesinin asli fenomenlerinden biri olan “gelenek”le birlikte imgelerin konumu serimleyerek Benjamin’in tarihi diyalektik imgeyle nasıl okuduğuna işaret edebiliriz. İmgelerin sahip olduğu bu potansiyellerden hareketle eleştirel bir düşünce hattı gelişip geliştirmeyeceğimizi tartışabiliriz.

## 2. Tarih ve İmge İlişkisi Üzerine

Georges Didi-Huberman, Ali Akay'la yapmış olduğu söyleşide sanat tarihini disiplinlerarası (*transdisipliner*) bir disiplin olarak tarif ettikten sonra bir disiplini tanımlayan şeyin yöntem olduğunu belirtir. Didi-Huberman'a göre yöntem, *kapalı* ve *açık* olmak üzere iki anlama ayrılmaktadır. Kapalı yöntem, bütün nesnelere birlikçi bir şekilde kural getirmeye çalışan, incelenen sanat eserlerinin birtakım yasalara örnek olduğunu öne süren ve imgelerin belirli bir dönemin ürünleri olması bakımından toplumsal tarihin belirli bir anındaki yansıması olarak kabul eden bir tür kesinlik iddiasında bulunan yöntemdir. Açık yöntemse tekillere, istisnalara, ayrılmalara (*écarts*) ve semptomlara<sup>6</sup> karşı duyarlı olmaya çalışan, genelliklerden öte tikel olanları temel alan ve onların farkına işaret etmek suretiyle görünür kılınmasına olanak tanıyan yöntemdir (Akay 2013: 27-28). Didi-Huberman'ın açık yöntem olarak tarif ettiği yöntem, yalnızca sanat tarihini değil bir o kadar da tarihin bilfiil kendisini okuma sürecini köklü bir şekilde dönüştürmektedir. Tekillerin ya da farkın öne koşulduğu bir zeminde tarihin kimin tarihi olduğu ve geleneğin aslında nelerin üstünü örttüğünü görünür kılınmaya çalışılır. Böylelikle tarih yalnızca olgular manzumesi olarak değil, tam da toplumsal bellekle birlikte düşünülen bir mekân –Aby Warburg'un ifadesiyle *Denkraum*– olarak açılmaktadır. Dolayısıyla, eleştirel bir tarih okumasının da olanak koşulu ortaya çıkmaktadır; tarihin sorumluluğu sadece faillerin değil yaşayan herkesin müşterek yaşamına dahil edilir.

Eleştirel bir tarih okuması, belirli bir ölçüde mevcut tarih imgesiyle ya da gelenekle bir çeşit mücadeleyi zorunlu kılmaktadır. Zira egemen, sahip olduğu yapı ve kurumlarla toplumsal bellekte baskın bir güç, hatta zor ve şiddet olarak kendisini dayatmakta, böylelikle de tarihsel geleneğini bitimsizce inşa etmektedir. Sözelimi Michel Foucault, *Nietzsche, Soybilim ve Tarih* adlı çalışmasında kurumların ve bu kurumlarda geçerli olan iktidar ilişkilerinin analizini yaparken, modernleşmenin çelişkilerini hesaba katarak tarihsel olayların menşeinin (*Abkunft*) taşıyıcı bir

---

<sup>6</sup> Semptom sözcüğü, belirti olarak da Türkçeleştirilebilir. Didi-Huberman, "belirti"yle bedeni ve görüntüsünü harekete geçiren belleğe işaret etmektedir.

mekânı olan bedenın izlerini takip etmeyi hedeflediğini belirtir. İç içe geçmiş sayısız olaylar arasındaki güç ilişkilerini, onlarda saklı olan tekil rastlantısal ya da tesadüfi olayların zuhur ettiği (*Entstehung*) mekânın izlerinin soybilimini yapar. Bu doğrultuda modernliğin olumsuz yönlerinden korunmak için, kendisinin tarihe yaklaşırken herhangi bir kural, yön ve koordinatlardan yoksun olduğunu, kendi yasasını baktığı şeyde aramayı hedef edinmiş bir yöntemi kullandığını öne sürer. Bu bakışı Foucault hem iyi bir panzehir hem de kurtarıcı reçete olarak sunar (Foucault 2011: 231-253). Soybilim, temel olarak, kendisini *bir şekilde sunmuş* mevcut yapıların kendi kurucu faaliyetleri içerisinde ya da *söylemleri* içerisinde üstünü örttüğü, bastırıldığı yanları deşifre etmeye çalışır. Kendi kitaplarını molotof kokteyli ya da mayın tarlası olmasını, tıpkı bir donanma fişekleri gibi kullanıldıktan sonra kendilerini yok etmeyi isteyen Foucault, soybilim vasıtasıyla tarihi, bilgi anlamında değil ama kesip biçmenin hizmetine alarak, tahakküm altına alınanları açığa çıkarmanın bir olanağı olarak görür. Böylelikle Foucault'un örtük olanın belirtik kılınacağı bir olanaklılık ufkunu dikkate alarak tarihe yaklaştığını öne sürebiliriz.

Foucault'nun yöntemin, tarih-dışı bir perspektife yerleştiği ortadadır. Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası* adlı eserinde tarih-dışı olmaklığı şu şekilde tarif eder: “[İ]nsan ancak söz konusu tarih-dışı unsuru düşünüp taşınarak, karşılaştırarak, ayırıştırıp birleştirerek sınırlandırmak yoluyla, kuşatıcı her sis bulutunun içinde şimşek gibi çakan bir ışık huzmesinin doğması yoluyla, yani ancak geçmişten yaşam için yararlanmak ve olup bitmiş olanı yeniden tarih kılmak yoluyla insan olur” (Nietzsche 2015: 9). Bu açılan tarih-dışı mekân (*Denkraum*) tekil farklılıkların ve baskılananların kendine söz hakkı bulduğu bir ufuk oluşturur. Fakat tarih-dışı bir konuma yerleşmek ya da egemenin somut gerçeklik ve imgeler üzerinde yarattığı geleneğin zor ve şiddetinden çıkabilmek bir hayli güçtür. Hannah Arendt'in ifade ettiği şekliyle, “[i]çinde doğduğumuz kültür ve dünyadan farklı olan, zamanın tam da kalbinde bulunan bu küçük zaman dışı mekânı geçmişten miras veya devralmak mümkün değildir. O sadece gösterilebilir; her yeni kuşak, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni

insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sebatla, zahmetle yeniden hazırlaması gerekmektedir” (Arendt 2012: 26). Dolayısıyla mevcut tarihsel gelenek, kendi içinde geçmişte yapılagelen ve örtük kalmış özgürleşme pratiklerini ve potansiyelini, üstü örtülü kalan sessizlerin payını mevcut şimdiki ve tarihe egemen olan düşüncenin perspektifinde taşıyamaz. Burada söz konusu olan durum, şimdiki otoriter olarak kuşatan geleneği bertaraf etmekle ilgilidir. O bertaraf edildikçe, geçmiş kendisini şimdiki başka bir suretle açar; dolayısıyla tarihsel bir kavram olan gelenek fenomenini aktüel dünyadan hareketle değil tam da olanaklılık ufkundan yorumlamak gerekmektedir. Zira geleneğin özgürleştirici yönü bu suretle *gelecekte* ve *şimdiki* yakalanır. Geleneği pozitif anlamda ele almak, aktüel dünyanın sınırlarından çıkmaya, eş deyişle geleceğe yönelik bir adım attıkça geçmişin de kendisini yepyeni bir surette göstermeye çalışmasıdır. Walter Benjamin’in öne sürdüğü üzere, “[g]eçmiş tarihsel olarak kurmak ‘onu gerçekten olduğu gibi’ tanımak değil, tehlike ânında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. [...] Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken bir çabadır” (Benjamin 2012: 41). Dolayısıyla otorite tarafından ele geçirilmiş bir tarih imgesiyle karşı karşıya buluruz kendimizi. Hem tarihi hem de kendimizi kurtarmaktır söz konusu olan. Geleceği bir ufuk olarak karşıya koyup geçmişin egemenin anlattısının pençelerinden çekip almaktadır. Geleceği bir ufuk olarak karşıya koymak, mesafeyi her daim açık tutmak anlamına gelir. Geleceği, mevcut şimdinin elinden kurtarmaktır. Ufuk, her ne kadar ona yürünürse yürünsün kendi varlığını koruyacaktır. Nietzsche’nin belirttiği üzere, “yaşayan varlık yalnızca bir ufkun içinde sağlıklı, güçlü ve verimli olabilir; çevresinde bir ufuk çizmeyecek kadar yeteneksiz ve yabancı bir bakışın içine kendi bakışını yerleştiremeyecek kadar bencilse, hastalıktan bitkin durumdadır ya da vakitsiz bir çöküşe doğru hızla ilerlemektedir” (Nietzsche 2015: 8). Dolayısıyla hastalıktan kurtulmak için risk almayı göze alarak geleceğe uzanmaya cesaret göstermek gerekmektedir. Benjamin’in haklı olarak işaret ettiği üzere, sadece kurtarıcı

olmayı değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmeyi de gerektirmektedir (Benjamin 2012: 41).

Aby Warburg'un *Bellek Atlası (Mnemosyne Bilderatlas)* adlı çalışması tam da Deccal'e boyun eğdirmeye yönelik bir çaba olarak okunabilir. Aby Warburg, sanat tarihi alanında sözünü ettiğimiz türden bir zaman-dışı ya da açık yöntem olan *synderesis* yöntemi üzerine kurulmuştur. *Synderesis* yöntemi, Aby Warburg'un tarihin belirli türden parçaları arasında haritalandırmayla birlikte deneyim ve kavram arasında farklı türden analogik bir ilişki kurma çabası zaman-dışı bir mekân açma, metaforik bir mesafe kurma edimi olarak yorumlanabilir. İmgelerin, kolektif bellekteki iz bırakan unsurlarını açıklamaya çalışan Aby Warburg, *pathosformel* (pathos formula) ile imgelerin *logosla* farklı türden bir ilişki kurmasını sağlayarak temsil edilemeyen temsil edilmesi ve sessizin sesini duyurmaya çalışmıştır. Bilginin lineer, birikimli bir şekilde ilerleyen yığın olmadığına dikkat çeken Aby Warburg, canlı ve devinimli imgeler aracılığıyla yaşayan imgelere işaret etmektedir. Aby Warburg, *pathosformel* ile sanat eserinde açığa çıkan öznel dışavurum ve açıklama biçimlerin, kolektif bellekle olan ilişkisini açığa çıkartmaya çalışır.<sup>7</sup> Didi-Huberman, Aby Warburg'un *pathosformeller* retorik, duygusal ya da bireysel dönüşlerin basit konularına indirgenemeyecek düzeyde ruhsal zamanın görünen -bedensel, jest/işaretsel, sergilenen, figüratif- semptomlarıdır (Didi-Huberman 2001: 622). Böylelikle Aby Warburg, kolektif hafızada bastırılmış olan bilinç-dışı durumları açıklamayı hedeflemektedir. İmajların, bilinç-dışıyla ilişkisi bakımından psikanalizle olan bağı yadsınamaz bir şekilde ortadadır. Fakat bu metin nazarında merceğimizi daha çok tarihle olan ilişkisine çevirmeyi amaçlıyoruz.

Şimdi, zaman-dışı ya da tarih-dışı bir mekân açma hâlini tarih felsefesi kapsamında gelenekle olan ilişkisini yeniden düşünmeye çalışalım. Edward H. Carr, *Tarih Nedir?* adlı kitabında tarih üzerine yapılan herhangi bir soruşturmanın

---

<sup>7</sup> Georges Didi-Huberman, Aby Warburg'un *pathosformelin* epistemolojik bir kopuşa neden olduğunu savunmuştur. Ayrıntı için bkz. Akay, A. (2013). *Sanat Tarihi: Sıradışı Bir Disiplin*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

zorunlu olarak akıp giden zamana hangi yönden baktığımızın, daha da ötesinde bu bakışla içinde yaşadığımız somut, pratik, canlı toplumsallığa nasıl katıldığımızın ve onu nasıl ürettiğimiz bir göstergesi olduğunu ifade eder (Carr 2011: 58-59). Burada, geçmişte olup biten ve varolagelen tüm insanî ve toplumsal eylemleri, olayları ve ürünleri kuşatan *res gestae*<sup>8</sup> olarak tarihe dair ve tarih-yazımında tarih üzerine bilgi edinme etkinliğini bir tür “tarihsel metodoloji” bağlamında konu edinen *historia rerum gestarum*<sup>9</sup> olarak tarihçiye dair felsefî ve politik bir tavırla karşı karşıyız. Felsefî bir tavırla karşı karşıyayız; zira *res gestae* olarak tarih, insanların hem bireysel hem de toplumsal olarak kolektif bir zeminde yapıp ettiği bütün sosyal, kültürel, hukuki, ahlaki ve politik etkinlikleri ve ürünleri kapsamı bakımından, yaşanan *şimdiden* dönüp bakıldığında, insani olanın ihtiva ettiği bir *geçmişin* olduğuna, daha doğru bir ifadeyle, *şimdinin* her zaman *gelenekle* birlikte gelen bir *şimdi* olduğuna işaret eder. Zira Hegel’in dikkat çektiği üzere “gelenek, hareketsiz bir yapı arz etmez; tersine canlıdır ve kaynağından hareket ettikçe hacmi artan güçlü bir ırmak gibi çağlar. Bu geleneğin içeriği, düşünce dünyasının meydana getirmiş olduğu şeydir ve evrensel tin durağan kalmaz” (Hegel 2013: 71). Bu bakımdan, şimdii gelenekle birlikte ele almak ya da şimdinin yaşamsal yanını hesaba katmak, onun, tekil insanın öznel yaşantısının tarihsel olagelişinin yanında topyekûn insanlığın müşterek edimselliğini ve toplumsal belleğini içeren kültürel kurumların ya da törelliğin (*Sittlichkeit*) de tarihsel olagelişini içerdiğinin göstergesidir.

Burada tarihsel bir fenomen olarak geleneğin toplumsal bellekle olan ilişkisi oldukça derindir. Toplumsal bellek, canlılığı hasebiyle her ne kadar sınırlarını belirlemekten imtina edilmesi gereken bir kavram olsa da, özellikle muhafazakâr otorite toplumsal belleği sınırlamakta, tabiri caize açıklanabilecek her yaşamsal

---

<sup>8</sup> Yapılmış işler ya da şeyler anlamına gelen *res gestae* sözcüğü, geçmişte yapılmış tüm şeyleri niteler.

<sup>9</sup> Yapılmış işlerin ya da şeylerin anlatımı ya da betimlenmesi manasında kullanılan *historia rerum gestarum*, geçmişte yapılan tüm şeylerin yazıya geçirilmesi ya da kaydının tutulmasını niteler. Tarihinin geçmişe olan ilgisinin, içinde yaşadığı çağın şimdisiyle kurduğu ilişkiyle birlikte ele alınmasında bu kavrayışı temel alındığı öne sürülebilir.

olanağı dondurup katılaştırarak öldürmektedir. Tarihin önemli görünüşleri karşısında kendilerini körleştirmektedirler. Tarihi belirleyen çeşitlilik ve çok boyutluluk açıklığına karşı, kendi şimdisini geçmişle sürekli özdeşleştirerek tarihsel olanakları tamamen kapatmaktadır. Onların nazarında toplumsal bellek, bir depo vazifesi görür ve tarihsel imgelerin mitleştirilmesine dönüşür. Bu noktada imgelere yönelik önemli bir belirlenim yapmak durumundayız. İmgeler, yaşayan potansiyellerin üstünün örtülerek egemenin kukllarına dönüşme tehlikesine sahiptir. Özgürleştirme potansiyellerin elinden alınarak, tarihle yapay bir özdeşlik ve duygudaşlık kurma riskini barındırırlar. Böylelikle, tarih deposunda bulunan sayısız katliam, soykırım, toplumsal felaketleri belirli bir nedensellik kılıfına uydurarak meşrulaştırılma krizine yol açar. Bu noktada, Rancière'in ifade ettiği gibi, imgelerin özgürleştirme potansiyelini koruyabilmek için, imgeleri "duyulurun paylaşımı" nı ya da ortak bir yaşam formunu açıklamasına fırsat verecek, canlılığını ve olanaklılığı açık tutacak bir konumda tutmak gerekmektedir. Bu durumu Mehmet Şiray, Rancière'den hareketle şu şekilde ifade eder:

Rancière hiç bir imgenin kendine has, yalın bir gerçeklikle karşımıza çıkmadığına bizi ikna etmeye çalışıyor, ona göre her imge belli bir duyumsanabilir gerçekliğe aittir. Rancière'e göre, imge dediğimiz şey belirli bir gerçeklik ve belirli bir sağduyu (*sens commun*) denen şeyden oluşmuştur, imge her şeyden önce duyumsanabilir verilerin ortaklığıdır: yani görünürlükleri herkes tarafından paylaşılan şeylerin, bu şeylerin algılanış biçimlerinin ve yine paylaşılır olan, onlara atfedilen anlamların ortaklığı, anlam verme biçimi olarak uzay ve zamansal düzeneklerden bahsediyoruz (Şiray 2020: 95).

Mehmet Şiray'ın Rancière'den hareketle dikkat çektiği üzere, imgelerin belirli bir gerçeklik ve belirli bir sağduyudan hareketle oluşmuş olması, onlara yaklaşma biçimimizde belirli ölçütleri korumak gerekliliğine işaret etmektedir. Rancière'in "duyulurun paylaşımı" olarak tarif ettiği estetik kavrayış, belirli ölçüde görülebilir, söylenebilir ve duyulur olanın ne olması gerektiğine karar vermekle ilgilidir. Dolayısıyla, duyulurun paylaşımını temel alarak hem tekilliklerin söz bulduğu hem de özdeşleştirici bir totalitarizme gidilmeden belirli anlamsal bağlar yakalanabilir görünmektedir.



Bu noktada, Kant ve Hegel'i paranteze aldığımızın farkında olarak, doğrudan Herder'e vurgu yapmamız yerinde olacaktır. Zira Herder, tarihsel olanı hem kendi tekillikleri içinde ele alarak hem de evrensel olarak bir kurucu bir bütünlük arayışına gitmeden belirli değerler eksenine tarihe yaklaşılabilirliğini öne sürmektedir. Herder'e göre tarihsel olaylar, doğa bilimlerinde görüldüğü gibi teorik aklın konusu olan kendine has bir tür yasallık ya da nedensellik içermez. Tarihsel olaylara analitik düzlemde süreklilik ya da tekrar kazandırılabilir soyut ve ebedi ideler yoktur. Parçalardan hareketle bütüne gidimli/diskürsif bir faaliyet sonucu erişilemez. Bu bakımdan tarihe şekil veren, onun harcını karan, tıpkı canlı bir organizma gibi doğup büyümesini sağlayan yegâne şey, her bir tarihsel fenomenin kendine has bireyselliği, biricikliği, bir kere gerçekleşen ve tekrarı olmayan yapısıdır. Böyle bir yaklaşımla Herder, tarihsel olanı başka bir düzlemde birlik altında toplar; ona göre "[h]ümanitenin örnekleri tarihte hep parıldar ve ona yaklaşmak için gösterilen her çaba, kaderin büyük koruyuculuğu altında daima canlı bir iz bırakır. Böyle bakıldığında ulusların tüm tarihi, hümanitenin ve insani yetilerin en güzel tacına erişime konusundaki bir yarış okulu olarak görülebilir" (Herder 2012: 30). Herder tarihsel olanın tinsel boyutuna işaret ederek *hümanite* idesi altında düşünme olanağına dikkat çeker. Amaçlar doğrultusunda insan doğası ve tek tek insanların kendisi özel bir *anlama* ve *değere* sahiptir. Ancak bu şekilde tarihsel olan ya da gelenek, salt epistemolojik bağlamda öznel bir surete bürünerek hüviyetini kendine benzeten kısır bir konumdan sıyrılıp ontolojik olarak neyse o olduğu şekliyle, eş deyişle öznel ve nesnel boyutta yaşamı ve anlamı da kapsadığı hâliyle ele alınabilir. Dahası bu yaklaşım, toplumsal belleği ve *kamusal* geçmişi de içeren *özneler-arası* bir düzlemi konu edinir; gözlerini hümanitenin sürekliliği ile özgürlüğün olanaklılığının öne-koşulduğu tarihsel bir sahneye çevirir.

Herder'in tarihe yaklaşımı ile Rancière imgeleri yaklaşımı, her ne kadar birbirlerine tamı tamına örtüşmüyorsa da anlam ve değer bağlamında düzenleyici bir *hümanite* idesi ve *özneler-arasılık* bağlamı, "duyulurun paylaşımı"yla bir arada neden düşünülmesin? Böylelikle hem tekilerin farkını gözetken hem de tekilliğin

müşterek bir kamusal yaşam düzlemini korumasına olanak tanıyan, eş deyişle tekilliğin egemen karakter olarak bir baskı mekanizmasına dönüşme tehlikesini bertaraf etmeye çalışan, bir zaman-dışı ya da tarih-dışı mekân açılmınamaz mıdır? Bu zaman-dışı mekâna bir dair bir yönelim ya da uzanım edimiyle, imgelerin eleştirel gücü tesis edilemez midir?

Sanıyorum ki bu noktada, imgelerin eleştirici gücünü tesis etmek adına, eleştiri kavramını yeniden tarif etmek gerekebilir. Roland Barthes, *Eleştiri ve Hakikat* adlı çalışmasında eleştiriye şöyle betimler: “Eleştiri, geleneksel yargılama işleviyle sınırlı kalması halinde ancak konformist olabilirdi; yani yargıçların çıkarlarına uygun davranabilirdi. Ancak kurumların ve dillerin hakiki “eleştiri”si, onları “yargılamaya” değil, onların *farklarını anlamaya*, onları *tefrik etmeye*, *bölümlemeye dayanır*” (Barthes 2016: 9-10). Eleştirinin farkların ayırt edilmesi ve görünür kılınmasıyla birlikte eleştirel tutumu tam da temsil edilemeyeniyi temsil etmeye olanak tanıyan bir düzleme yerleştirme olanağı söz konusu olabilir. Eleştiri, mahkeme kurarak bir tür yargı mekanizmasını işletip evrensel bir ölçüt yerleştirmenin yanı sıra, tam da farklı olanın kendi sözünün ve bedeninin duyulur ve görünür kılacak bir karar verebilme cesaretiyle ilişkilendirilebilir.

Yukarıda, imgelerin tarihsel bir fenomen olan gelenekle olan ilişkisini biraz dağınık da olsa belirli bir hassasiyeti göstererek tartışmaya çalıştık. Tarih imgesi ve gelenek arasındaki ilişkiyi, imgelere yönelik belirli bir eleştirel yönelim kazandırmaya çalışarak sorunsallaştırmayı denedik. Peki, imgelerin eleştirel gücünü içinde yaşadığımız dünyada hangi fenomenlerde arayacağız, onların sahip olduğu potansiyelleri görme olanaklarına nasıl sahip olacağız? Tarihin hâlihazırda bir depo olmaktansa, yaşayan imgelerle birlikte geleceği kurabilecek gücünü nasıl betimleyeceğiz? Bütün bu soruların cevabını, Walter Benjamin’in “diyalektik imge” kavramının tarihle olan ilişkisinde bulmaya çalışalım.

### 3. “Diyalektik İmge” ya da Tarihin Havını Tersine Taramak

Nurdan Gürbilek, Benjamin’in *Son Bakışta Aşk* adlı kitabı için kaleme almış olduğu “Sunuş” yazısında Benjamin’in yöntemini, kendisinin de *Alman Tragedyasının Kökeni*’de öne sürdüğü üzere “çileci bir çıraklık” olarak tarif eder: “Zihin nesnesine ancak uzaktan, kendini geri çekerek, bütünlük fikrinden vazgeçerek yaklaşmalıdır. Geçmişin ya da uzak ruhsal dünyaların ifadelerini kendine mal etmek, kendi fantezilerinin parçası kılmak yerine, nesnelere ya da olguların kendisinin konuşmasına izin vermelidir” (Gürbilek 2012: 31). Varsayımlardan sıyrılmış bir şekilde nesnesiyle temas etmek ister Benjamin; tıpkı Didi-Huberman’ın yukarıda belirttiğimiz üzere, bilme istencin sürekli bir bitmemişlik ilkesi riskini kabul etmiştir çoktan. Üstü örtülmüş o tekil anın kendisine konuşacağı anı sebatla bekler; tekilliğin gücünü duyumsamaya çalışır. Kültür adı verilen enkazdan, kurtarılabilecek parçalar arar durur. “Tutarlı bir sisteme kuramsal açıklığa ulaşmayı hedeflemektense, düşüncenin gergin, belirsiz uçlar arasında salınmasından bir şey umar. Hakiki zihinsel bir bütünden çok, yıkıntılarda, eski sistemlerden arta kalanda, kırık dökük parçalarda arar” (Gürbilek 2012: 24-25). Taşlaştırılmış, durağanlaştırılmış, özdeşleştirilmiş o geçmişten bir ışık, bir ses, kelimenin tam anlamıyla bir yaşam yakalamak ister. İlerleme arzusu değildir onunki, çöküşün içinden filizlenen bir yaşam umudunu kovalar. Koleksiyonlarda, alıntılarda, pasajlarda, montaj tekniğinde bulmaya çalışır o devinimi. Şimdinin geçmişi ele geçirmesini kırmaktır niyetini; tarihi ve geçmişi özgürleştirmek için Deccal’e boyun eğdirmektir. Kelimenin tam anlamıyla, geçmişe asıl sadakat, bugüne şiddet uygulamaktan geçmektedir. Bugünün tarihsel imgesine, geleneğin yarattığı imgeyle mücadeleyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla sistemli bir yaklaşım sunmaz Benjamin, nedensellikler kurarak çözümleyici bir yola gitmez. Tarihi kavramların altına yerleştirmek değildir niyeti. Tüm insanlığın sahne aldığı birer izdir tarih; izleri bir araya getirerek, yeni kümelenmeler yaratarak ufuğa işaret eder. Pasajlarda dolaşması bu yüzdendir, gelecek kriz ve çatlaklardan sızacaktır. Yaşam, *flâneur*ün keşfiyle dile gelecektir; umut tekil anın çözülmesinden doğacaktır.

Benjamin'in talebi, tam da baktığı nesnenin kendisine cevap vermesini beklemektir; eş deyişle *aurasını* yitirmiş bir çağın yılgınlıklarını aşmaya çalışmaktadır. "Bu eğilimler, itici gücünü Yeni'den alan imgelemi en eski geçmişe yöneltir" (Benjamin 2021: 89). Bütün bir toplumsal belleği canlandırır bu yönelim; toplumun bilinç-dışında açılan ufuk, umudu filizlendirir. Zaman-dışı ve tarih-dışı bir mekân açılır orada; kurtarır geçmişi şimdinin gölgesinden. "Mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birliktedir. Tarihin konusu olan geçmiş imgemiz için de böyledir bu. Geçmiş, gizli bir zaman dizini taşır; ona kurtulma kapısı açan budur" (Benjamin 2012: 39-40). Bu tarih-dışı mekân, tarihin kaybolmayan olaylarını içerir. Geçmişi bütün anlarıyla kuşatır. Tarih bir ilerleme olarak ele alınmaz bu yüzden, tarihin yıkıntılarında kurtuluşu bulmaktır söz konusu olan. "[T]arihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vazgececektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyani zaman kırıntılarının uçtuğu 'şimdi'nin zamanı'dır" (Benjamin 2012:49). "Şimdi'nin zamanı" diye adlandırdığı, insanlık tarihinin tamamını içeren tarih-dışı toplumsal bellektir.

Geçmişin izi nesne, olgu ve imgelerde keşfedilmeyi durup beklemez. "Geçmişin gerçek imgesi *uçucudur*. Geçmiş ancak, bir daha görünmemek üzerine kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren resim olarak yakalanır" (Benjamin 2012: 10). Dolayısıyla geçmiş imgesi yitirilme tehdidi taşır; bir daha yakalanamayacak şekilde kaybolur gider. Fakat yakalanırsa, tarihsel olgular zincirinin sürekliliğini bozar. İmajlarla dolu düşünceye birden farklı bir surette görünür her şey. "Düşünme sadece düşüncelerin akıp gitmesi değil, aynı zamanda akışın durdurulup düşüncelere el konulmasıdır. Düşünce birdenbire gerilimlerle yüklü bir kümelenmede durduğunda, onu şiddetle sarsar, kendisini de bu sarsıntıyla kristalize olur, bir monada dönüşür" (Benjamin 2012: 48). İmge, içinde toplumsal belleği sonsuzca içeren bir monad gibidir âdeta; tarihin yıkıntılarında açılan imge, sanki bastırılmadan kurtulurcasına haykırarak bir şok etkisi yaratır. Geçmişin

gerçekleşmemiş vaatlerinin açılma olanağı bulmuşçasına yoğunlaşır tarihin yıkıntılarının parçalarından açılan o sızıntıya. Tekil anda çözülmesinde bütün bir toplumsal bellek kristalleşir. İmgenin diyalektiği denilen şey tam olarak budur. Nurdan Gürbilek, *Sessizin Payı* adlı eserinde “diyalektik imge”yi şu şekilde tarif eder:

Diyalektik imge: Tek tek parçalar öyle bir biçimde kümelenecek, bağlamından kopartılmış alıntılar öyle bir biçimde yan yana getirilecek, birbirlerine uzakmış gibi görünen nesnelere arasında öyle yakınlaşmalar kurulacak, bugünle geçmiş arasında öyle takımyıldızları oluşturulacaktır ki, insanın zihninde şimşek hızıyla çakan imge modernliğin ilk tarihini aydınlatmada en büyük soyutlamadan daha aydınlatıcı olabilecektir (Gürbilek 2019: 14)

Bugünle geçmiş arasında oluşturulan takımyıldızları, geleneğin ve imgenin egemenin özdeşlik ve meşrulaştırma aracı olmasından sıyrır; kurtarıcı potansiyele işaret eder. Böylece toplumsal bellek, gelenek olarak tanınmayan görülebilir, söylenebilir ve duyulur olmasına koşul oluşturabilme imkânına sahip olur. Kültürün enkazından parçalar, kümeler halinde kurtulur; hükmedenlerin elinden alınır geçmiş imgesini, geçmişin hesabını sormak kuvvetiyle birlikte. Bastırılmışlar bir hayalet gibi geri döner böylece. Elbette bu geri dönüş, tarihi bir ilerleme olarak görmeye götürmemelidir. Benjamin’in “Tarih Kavramı Üzerine”nin dokuzuncu maddesinde Klee’nin *Angelus Novus*’u betimlediği satırlarda öne sürdüğü üzere, “[b]iraz daha kalmak isterdi melek, ölümleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama Cennet’ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, *bu fırtınadır*” (Benjamin 2012: 43) Bu yüzden, ezilenlerin kayıp zamanının açılmasındır geçmişten beklenen, bir kurtuluş momentinden daha fazlası değildir. Tarihin fırtınası üzerine kurucu bir bütünsellik inşa etmek hiç değildir. Bu yüzden kültürü, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olarak tarif eder Benjamin. Toplumsal hafıza bir duygudaşlık ve özdeşlik değildir; anlamını farkı belirleme üzerine kuracaktır her daim. Kültür, geçmişin ganimetleri olarak kabul edilmez; tarih imgesi her zaman yığıntılar olarak

parçalarda bulur sözünü. Dolayısıyla, “ezeli ebedi” bir geçmiş çıkmaz ortaya; görev tarihin havını tersine taramaktan öteye gitmeyecektir hiçbir zaman.

Buradan hareketle diyebiliriz ki, bir olgunlaşma ya da ilerleme süreci değildir tarihin havını tersine taramak; birbirleriyle ilişkisiz görünen iki anın birleşmesidir. Bu tıpkı, süregiden düz bir insan kuyruğunda sırayı bozan birinin geriye dönüp baktığında sırayı bozan başka birini doğrudan görmesi gibidir; aradaki hiçbir kişi (yani tarihsel moment) bu derece dikkat çekmez. İşte “şimdi’nin zamanı”nda o ikisi arasında bir kümeleşme ya da yoğunlaşma, bir ilişkisellik yakalanır. Diyalektik imgenin bu gücü, tam da *aura* varsayımı ve kökenle ya da kaynakla (*Ursprung*) ilişkilidir.

Susan Buck-Morss *Görmenin Diyalektiği*’nde Benjamin’den yaptığı alıntıyla kökeni şu şekilde tarif eder:

Köken (*Ursprung*) tümüyle tarihsel bir kategori olmasına karşın, yine de başlangıçlarla hiçbir ilişkisi yoktur (...) Köken sözcüğü, ortaya çıkan şeyin oluş sürecini değil, daha fazlasını, oluş ve ortadan kalkma sürecinden çıkan şeyi ifade eder. Köken, bir girdap gibi oluşun akışı içinde durur (...); ritmi yalnızca çifte bir içgörüyü açıktır (Buck-Morss 2015: 24).

Kökenin başlangıçlarla değil de başlangıç ve sonucu kuşatan bir bağlamdan açığa çıkması oldukça vurucu bir ifadedir. Başlangıç ve sonucun lineer çizgisinin kendi içsel nedenselliğini belirleyen bir etken olarak yer alması da o ilişkiselliğin kökeninde kendisini gösteren bir girdap gibi “içinde” durur. Buradaki içinde-olmaklık ifadesi, bir kapalı bir mekânın içinde bulunduğu anlamda bir içinde-olmaklığa işaret etmemektedir. Belki de tam Heidegger’in belirttiği gibi, “[i]çinde-olma mevcut şeylerin mekânsal “iç içeliğini” ifade etmez; çünkü asli olarak “içinde” ifadesi sözü edilen türden bir mekânsal ilişkiyi imlemez. Almanca ‘in’ [içinde] sözcüğü *innan*’dan (ikamet etme), *habitare*’den (eğleşme) gelmektedir. ‘An’ ise alışkın olmak, aşına olmak, koruyup kollamak anlamında olup *habito* ve *diligo* olarak *colo* imlemine sahiptir. İçinde-olma bu imleme sahiptir” (Heidegger 2018: 95). Dolayısıyla kökenin içinde olmaklığı, tam da dünyaya soğurulmuş anlamında “beraberce var olma”, daha kesin bir ifadeyle birlikte temas edilebilir bir halde olma manasındadır. İkamet edilen ya da aşına olunan bir dünyada zaten örtük olarak

bulunanın açılmasına, kapalılığını açmaya işaret etmektedir. Diyalektik imgenin bu noktada *aurayla* kurduğu ilişki açığa çıkar. Georges Didi-Huberman, auranın *imgenin kökense bir fenomeni* olduğunu ifade ettiği satırlarda yapmış olduğu şu belirlemeler oldukça önemlidir:

Benjamin'i keşfetmeye yönelik kelime dağarcığının üretken değişkenliğine sadık kalındığında, "tamamlanmamış" (*uncompleted*) ve "her zaman açık" (*always-open*) bir fenomendir. Bu nedenle, aura ve auranın çözülüşü aynı sistemin bir parçasıdır. (...) Ama aura ısrar eder, çözülüşüne tam olarak varsayım olarak direnir (Didi-Huberman 2015: 5).

Aura ve imgenin kökense bir birliği söz konusudur; imgenin tam da fenomenolojinin betimleyici (*description*) yöntemine uygun olarak hiçbir zaman *tamamlanmamışlık* ve *her zaman açıklık* niteliğinden ötürü bir tür serbest kalmışlığı söz konusudur. Bu bakımdan, kendisini her zaman bir *varsayım* olarak dretir. Tarihin yıkıntılarında kristalleşen ve bir hale gibi beliren, herhangi bir izah gerektirmeden kendini apaçık diyalektik imgenin, örtük olanın belirtik kılınmasıdır sadece. Bu yüzden tarihin havını geri taramaktır işlevi; kendisini her zaman tamamlanmamışlık ve her zaman açıklık karakterinden ötürü bir varsayım olarak sunmaya devam edecektir. Kökene yönelik soruşturma, bu yüzden bir şeyi tamamlamak ya da nihayete erdirmek için değildir. Kurulan durağan ve katı ilişkileri çözüp onların kıvrımlarını açmaktır tek hedef. Panofskyci ikonoloji bu yüzden yetersiz kalır burada; zira bir idenin tamamlanmasına işaret edecek unsurlar arayıp durur yaşamın vitrininde. Oysaki köken, tam da "şimdi'nin zamanı"yla ilgilidir; tarih-dışı ya da zaman-dışı o kökene temas edip yaşama dönmekle ilintilidir. O temas ki, mevcut ilişkilerin çözülmesine ve toplumsal belleğin görünür kılınmasına olanak tanıyacaktır. Benjamin bu yüzden imgeyi diyalektikle ilişkilendirmiştir; olumsuzlamanın olağanüstü gücünü kullanarak ve yeni bir senteze varmadan çözecektir. İmge, bir zaman kristali oluverir böylece, hiçbir belirlenime ait olmaksızın, eş deyişle belirlenimsiz bir şekilde tarihin yıkıntılarında açılabilir. İşte bütün bunlardan sonra, aura deneyimin nasıllığı üzerine belirli betimlemeler yapabilme olanağına sahip oluruz. Aura deneyimi, bakışın yöneldiği yerden bir yanıt verilmesi *beklentisiyle* (*Erwartung*) ilişkindir. Yalnızca, bu beklenti gerçekleştiğinde

tam manasıyla bir aura deneyimi söz konusu olur. Bir şey için bakılan nesnenin ya da imgenin sahip olduğu aurayı duyumsamak, ona bakışımıza yanıt verme kapasitesiyle donatmak demektir. Hiç şüphesiz aura deneyimi, bilinç-dışı olan toplumsal bellekle bir beklenti içinde ilişkilenecek anlamına gelir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada, öncelikle imgelere yönelik tarihsel bir perspektifte bulunarak üç önemli uğrağı öne çıkarmaya çalıştık; ilk önce geleneksel metafiziğin sınırları çerçevesinde imgelerin mahiyetine değindik. İkinci olarak, Kant'ın transendental felsefesini temel hatlarıyla tartışarak şemalar ve sembollerin, hayal-gücü yetisinin imge üreten ve zihinde imge canlandıran bir içeriğe sahip olduğunu tartıştık. Üçüncü olarak da imgelerin fenomenolojik olarak nasıl yorumlanabileceğini güncel tartışmalar ekseninde ele aldık. Bu bağlamda, özellikle imgelere yönelik tartışmada Panofskycini ikonoloji ile William Mitchell ve Gottfried Boehm gibi "resimsel dönüş" temsilcileri üzerinden bir perspektif belirledik.

İkinci olarak, tarih ve imge ilişkisini, tarihin mevcut şimdiyle olan bağıni göstererek birçok filozofun düşüncesi ekseninde tartışmaya çalıştık. Özellikle, tarih felsefesinin bir kavramı olan gelenek fenomeniyle birlikte tarih imgesinin olduğundan başka türlü okunup okunamayacağını, egemenin geleneği kendi elinde tutmasından hareketle özellikle imgelerin gücüne dayanan eleştirel bir tarih imgesinin mümkün olup olmadığını soruşturduk.

Son olaraksa Benjamin'in "diyalektik imge" kavramından hareketle, tarihin "şimdi'nin zamanı" olarak zaman-dışı ve tarih-dışı, dolayısıyla da bilinçdışı bir toplumsal bellek mekânından hareketle tarihin yıkıntıları arasında kurtuluşun kendisini imgesel olarak nasıl açıkladığını ele aldık. Böylelikle eleştirel bir tarih imgesinin Benjaminici örneklerini genel hatırlarıyla tartıştık.

Bütün anlatılanların ışığında önemli bir tartışmaya işaret ederek bu çalışmayı sonlandırmayı planlıyorum. Panofskyci ikonoloji ve resimsel dönüşün temsilcileri arasındaki tartışma bağlamında, Kant'ın "estetik ide" ile Walter Benjamin'in "diyalektik imge"sini birlikte ele almanın bir olanağı söz konusu



mudur? Başka bir ifadeyle, estetik idelerin hayal-gücünün bir temsili olması bakımından yetilerin arasındaki özgür oyundan hareketle hiçbir belirleyici yargıyla kategorilerin altına denk gelmemesi, dolayısıyla belirlenim kazanmaksızın düşünülebilir olmaya fırsat verme olanağı ile diyalektik imgenin tamamlanmamışlığı ve her zaman açıklığı aynı düzlemde okunabilir mi? Zira Kant bağlamında, estetik ideler aracılığıyla dehanın yarattığı ürünün tecrübesi, yetilerin *serbest kalmasına* olanak tanıyor ve böylelikle yetilerin özgür oyunuyla oluşan beğeni yargısında çıkarsız bir haz almak mümkün oluyordu. Kant'ın özellikle imgelerin hayal-gücüne yarattığı bu serbestlik ve olumsuzluk zemini, olanaklılığı düşünmek bakımından çok kıymetlidir. Benjamin bağlamındaysa, "diyalektik imge"nin ya da genel olarak fenomenolojik yöntemin imgeyi *serbest bırakması* vasıtasıyla onun kendi kendisini açıklamasına olanak verme, imgenin içerdiği bütün insanlığı kuşatan bir toplumsal belleğin söze ve görünüme sahip olmasına koşul oluşturuyordu. Bu noktada özellikle, imgelerin yarattığı görünümünün tarih-dışı ve zaman-dışı bir dünyasallık ya da mekân açıklaması bakımından şimdiki yakalama ekseninde oldukça kıymetlidir. Bu iki serbest bırakma olanağını birlikte nasıl düşüneceğiz? Burada soru açık bir şekilde, düşünülür dünya (*mundus intelligibilis*) ile köken ya da kaynak (*Ursprung*) arasında nasıl bir ayrım olduğu sorusuna dayanmaktadır.

Her iki düzlemin de *anlam ve değer* ekseninde bir arada düşünülmesinin olanağı vardır elbette; fakat idelerin imgelerin dilini elinden alma tehlikesiyle de karşı karşıyayız. Bu noktada belki Herder'in ifade ettiği anlamıyla *hümanite* idesinin her bir tarihsel olgunun kendi bireyselliğini koruyarak ele almasının imgeler ve ideleri pozitif anlamda birleştirecek bir olanak tanıdığını ifade edebiliriz. Bu bağlamda ide, Herder'in ifade ettiği şekliyle zorunlu olarak sentezleyici bir bağlamda ele alınmayabilir. Bu noktada özellikle dikkat çekmek istediğim fenomen, aura varsayımının en özgün karakterini veren beklenti fenomenidir. Ele aldığımız üzere, auranın bir varsayım olması, aslında belirli bağlamda yaklaşılacak nesneye yönelik yanıt verme beklentisi içinde olma ya da auranın olanaklarını öne-koşma

fırsatı verir.<sup>10</sup> İşte, bu öne-koşma ya da varsayımı hümanite idesiyle ilişkilendirebilirsek, Rancière'in "duyuların paylaşımı"nı daimî kılacak bir imge ya da imajlar teorisi tesis edebiliriz. Böylelikle imgeler, tarihsel bir fenomen olan geleneği pozitif anlamda canlı tutabilecek bir olanağa sahip olabilirler.

---

<sup>10</sup> "Beklenti" fenomeninin, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Dasein'in olası bütünlüğü tesis etmek için *ölüm* fenomeniyle ilişkisini düşündüğümüzde, aslında henüz olmayan ama hep-olabilirlik niteliğine sahip olan bir fenomeni beklemenin, sahil/otantik bir ilişkisellik olanağı yaratmasıyla ilişki kurmaya çalışıyoruz. Benjamin, ne arayacağını önceden belirlemeden yine de tarihin yıkıntılarında bir şey araması, o yıkıntılardan bir şey bulmayı beklemesi, aslında bir anlamlılık düzleminde hareket ettiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu suretle aura varsayımındaki beklenti ediminin, tam da kapalı olanın açılması için en büyük olanak olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla imgelerin söz ve görünüm kazanması, tam da sessiz olanı duymak isteme arzusuyla ilişkilenebilir.

## An Investigation on the Critical Power of Images and the Image of History

### *Summary*

**Kenan Mutluer**

Doktoral Student

Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0001-7568-4038

kemutluer@gmail.com

### **Introduction**

The aim of this study is to investigate whether images, which are an element of thought activity, have a critical power in terms of their relationship with the philosophy of history, a discipline of philosophy; Our aim is to evaluate the outputs we obtained in this investigation together with Walter Benjamin's concept of 'dialectical image', which offers a critical approach to history. In this regard, we will first try to develop a historical perspective on images by revealing the ontological and epistemological status of images in the history of philosophy. Here, we will reveal how images are handled, especially with a phenomenological approach, on the axis of traditional metaphysics, Kant's transcendental philosophy and current debates. Then, we aim to mature our investigation by discussing the relationship of history with images and tradition on the axis of the philosophy of history, and by problematizing the possibility of images to establish a timeless or extra-historical space/field, based on the concept of social memory. After that, we will deepen the basic arguments we have developed on the image and the image of history, accompanied by Walter Benjamin's reading of history based on the assumption of dialectical image and aura. At this point, we will show how the sovereign dominates the image of history and re-evaluate the images in the context of their political possibilities. In the last section, we will conduct a discussion on the basis or source of the horizon of possibility created by images, on the axis of the basic problems that will allow us to evaluate many of the elements we have discussed together, on the axis of Kant's 'aesthetic ideas' and Benjamin's concept of 'dialectical image'.

### **1. A Historical Perspective on Images**

The ontological and epistemological status of images in the history of philosophy has been discussed for centuries. From ancient Greece to Kant's transcendental philosophy, images have been at a much lower level than ideas (*idea*) or concepts (*énnoia*). In this period, which we will describe as traditional metaphysics, it is argued that there is a kind of correspondence between thought and existence, in other words, due to the correspondence or harmony between the law of thought (logic) and the law of existence, the objects of the intelligible world (*noeton*) or the concepts in thought (*noien*) itself has

been seen as the object of investigation only of the *noesis* and *dianoia* activities of the mind.

With Kant's transcendental philosophy, the lost reputation of the ability to feel (*Sinnlichkeit*), imagination (*Einbildungskraft*) and images in traditional metaphysics was virtually restored. In the Transcendental Aesthetics section of the Critique of Pure Reason, Kant argued that the faculty of feeling (*Sittlichkeit*), which was previously considered to be of a lower order, should never be reduced to the faculty of thinking (*Apperzeption*), as they are of different origin. The most important result of this assertion is that the faculty of feeling is divided into two: empirical vision and pure vision.

Within the framework of Kant's transcendental philosophy, *schemes* and *symbols* enable very important discussions in terms of the production of images and the expression of morality. This point is very important, especially in terms of addressing the relationship between the intelligible world and the sensible world. This is exactly where the issue of symbol or icon manifests itself as it is related to images. In the 59th paragraph of *the Critique of the Power of Judgment*, titled 'On Beauty as a Symbol of Morality', Kant points out the *schemas* as the exemplification or sensualization of the faculty of understanding in intuition as *hypotyposis* (exposition), while the ideas of pure reason (especially freedom) during the experience of the mind are expressed by analogy through reflective judgment. He calls the examples or sensualizations that pave the way for thinking as symbols. In other words, it allows the imagination to operate freely without making any inferences about the object itself through certain traces or characteristic qualities. At this point, the release of imagination leads to the expansion of thought on the axis of morality, by reviving the ideas of pure reason through analogy through some traces it encounters in perception, in other words, in terms of being related to the idea of freedom. In this context, we can say that in Kant's transcendental philosophy, images or objects of aesthetics have a positive function in the context of displaying the possibilities of freedom.

Nowadays, we can argue that images, beyond cognitive capacities, have important roles that cannot be ignored in the axis of representing and reconstructing personal and social life. Visual arts, photography, cinema, digital images, montage, etc. Based on elements such as these, images have an indispensable bond with life. As Didi-Huberman points out, although images are very real in that they are described as living things that have a life of their own, they also carry the risk of causing a loss of reality in that they appear for a moment and disappear the next. But this risk, as Didi-Huberman states, comes from trying to describe them epistemologically from contentless and empty abstractions. Here, it would be appropriate to see images as phenomena related to the source or origin (*Ursprung*), independent of causality and universality. Therefore, since making a *definition* regarding the *essence* of images would mean limiting it and covering up the object's possibilities of self-display or its own *logos*, it is necessary to free the phenomenon or allow it to reveal itself, based on the life world and *intentionality* thesis of the phenomenology tradition. The most appropriate way would be to describe it as it is explained and manifested by allowing it. In this way, we may have the opportunity to handle the specific positions of the images by leaving them open to a limitation or violation.

These evaluations we have made regarding how images should be handled, to a certain extent, also provide a productive source for discussing the tension between the Erwin Panofskyian iconology tradition and representatives of the 'pictorial turn' such as William Mitchell and Gottfried Boehm. For example, the Panofskyan tradition of iconology, because it always accepts images as the concrete manifestation of an external truth, has turned to the language or logos that lies behind the images rather than the images themselves. Representatives of the 'pictorial turn', on the other hand, criticize a logos-centered image theory that emerges especially on the basis of language. They have developed a theory of the image that does not rely on the formal logic of language itself, as phenomenology puts it, but allows it to reveal the logo of the natural world in the phenomena themselves. In the most general sense, based on the phenomenological method that always keeps the 'horizon of possibility' 'open' in order to preserve the tension between the certain and the indefinite, the actual and the potential, or the visible and the invisible in the giving of the world or existence, we always examine the possibility and disclosure of images. They have put forward a theory that will always keep it open.

From this point of view, the *description* of images by releasing them reveals their own possibilities and differences and makes visible a tension aimed at exceeding the actual boundaries of the existing world or violating the existing world. This tension has the ability to liberate the subject who sees the images with a constant feeling of unfinishedness.

## **2. On the Relationship between History and Image**

A critical reading of history necessitates, to a certain extent, some kind of struggle with the existing image of history or tradition. Because the sovereign imposes itself as a dominant power, even force and violence, in social memory with the structures and institutions it has, thus endlessly building its historical tradition. For example, in his work titled *Nietzsche, Genealogy and History*, Michel Foucault states that, while analyzing the institutions and the power relations valid in these institutions, he aims to follow the traces of the body, which is a carrier space of the origin of historical events (*Abkunft*), taking into account the contradictions of modernization. It carries out the genealogy of the power relations between countless intertwined events and the traces of the place where the individual coincidental or coincidental events hidden in them occur (*Entstehung*). Genealogy basically tries to decipher the aspects that are covered and suppressed by the existing structures that have presented themselves in some way, within their own founding activities or discourses.

Through genealogy, Foucault sees history as an opportunity to reveal those who are dominated, not in the sense of knowledge, but by putting it in the service of extermination. Thus, we can argue that Foucault approaches history by taking into account a horizon of possibility in which the implicit will be made explicit. It is obvious that Foucault's method is based on an ahistorical perspective. This opened ahistorical space (*Denkraum*) creates a horizon where singular differences and the oppressed have the right to speak.

Therefore, the current historical tradition cannot carry within itself the liberation practices and potential that remained implicit in the past, and the share of the silent ones that remained implicit in the perspective of the thought that dominates the present

and history. The situation in question here is about eliminating the tradition that surrounds the present authoritatively. As it is eliminated, the past reveals itself to the present in a different form; Therefore, it is necessary to interpret the phenomenon of tradition, which is a historical concept, from the horizon of possibility, not from the actual world. For in this way the liberating aspect of tradition is captured in *the future* and in *the present*. As Walter Benjamin put it, 'to establish the past historically is not to recognize it as it really was, but to seize the memory that flashes up in times of danger. [...] To wrest tradition from the hands of conformism that is about to dominate it is an effort that must be undertaken anew in every period' (Benjamin 2012: 41).

Aby Warburg, who tried to explain the elements of images that leave a trace in the collective memory, tried to represent the unrepresentable and make the voice of the voice heard by enabling images to establish a different kind of relationship with logos with *pathosformel*. Pointing out that knowledge is not a linear, cumulatively progressing mass, Aby Warburg points to living images through lively and moving images. With *pathosformel*, Aby Warburg tries to reveal the relationship between subjective expression and expression forms revealed in works of art and collective memory.

Here, the relationship of tradition as a historical phenomenon with social memory is quite deep. Although social memory is a concept that should be avoided from determining its boundaries due to its liveliness, conservative authority in particular limits social memory and kills every vital possibility that can be explained by freezing and solidifying it, so to speak. They blind themselves to important aspects of history. Against the diversity and multidimensional openness that determines history, they completely close off historical possibilities by constantly identifying their present with the past. In their view, social memory serves as a repository and turns into the mythification of historical images. At this point, we have to make an important determination regarding images. Images have the danger of covering up living potentials and turning into puppets of the dominant. They carry the risk of establishing an artificial identity and empathy with history by taking away their liberating potential. Thus, it causes a crisis of legitimation by fitting the countless massacres, genocides, and social disasters in the historical repository with a certain causal cover. At this point, as Rancière states, in order to preserve the liberating potential of images, it is necessary to keep the images in a position that will allow them to reveal the 'the distribution of the sensible' or a common form of life, and keep their liveliness and possibility open. Aesthetic understanding, which Rancière defines as 'the distribution of the sensible', is about deciding what should be visible, sayable and sensible to a certain extent. Therefore, based on the distribution of the sensible, it seems that certain semantic bonds can be captured without resorting to an identifying totalitarianism in which singularities find expression.

Herder points out the spiritual dimension of the historical and draws attention to the possibility of thinking under the idea of humanity. For purposes, human nature and individual human beings themselves have special meaning and value. Only in this way can the historical or tradition be stripped of the barren position that makes its identity similar to itself by taking on a subjective appearance in a purely epistemological context, and can be addressed as it is ontologically, that is, as it includes life and meaning in

subjective and objective dimensions. Moreover, this approach deals with an intersubjective plane that includes social memory and public history; He turns his eyes to a historical scene where the continuity of humanity and the possibility of freedom are presupposed.

Although Herder's approach to history and Rancière's approach to images do not fully coincide with each other, why should not they be considered together with the idea of a regulative humanity in the context of meaning and value and the context of intersubjectivity, 'the distribution of the sensible'?

### **3. 'Dialectical Image' or To Brush History Against the Grain**

Benjamin's demand is to wait for the very object he is looking at to respond to him; In other words, he is trying to overcome the frustrations of an age that has lost its *aura*. 'These tendencies direct the imagination, which derives its driving force from the New, towards the oldest past' (Benjamin 2021: 89). This orientation revives an entire social memory; The horizon that opens in the unconscious of the society germinates hope. A timeless and ahistorical space opens there; It saves the past from the shadow of the present. This ahistorical space contains the events of history that do not disappear. It encompasses the past with all its moments. History is not considered as progress, so it is a matter of finding salvation from the ruins of history. The image is almost like a monad that contains social memory infinitely; The image that is revealed in the ruins of history creates a shock effect by crying out as if it is freed from repression. He concentrates on the leak that opens from the fragments of the ruins of history, as if he had the opportunity to reveal the unrealized promises of the past. In its dissolution in a singular moment, an entire social memory crystallizes. At that point, the constellations created between the present and the past strip tradition and image from being the dominant means of identity and legitimization; It indicates redemptive potential. In this way, social memory has the opportunity to create conditions for what is not traditionally recognized to be seen, said and heard. From the debris of culture, fragments escape in clusters; The image of the past is taken away from those who rule, along with the power to call the past to account. So the repressed returns like a ghost. Based on this, we can say that to brush history against the grain is not a process of maturation or progress; It is the merging of two seemingly unrelated moments. With the dialectical image, an aggregation or concentration, a relationality is captured between two moments in the 'now-time'. This power of the dialectical image is related precisely to the assumption of the aura and the origin or source (*Ursprung*). There is an original unity of aura and image. There is a kind of liberation of the image due to its quality of never being complete and always open, precisely in accordance with the descriptive method of phenomenology. In this respect it always insists on itself as an assumption. The image becomes a crystal of time, and is revealed in the ruins of history without belonging to any determination, in other words, in an indeterminate way. After all this, we have the opportunity to make certain descriptions about what the aura experience is like. Sensing the aura of the image means equipping it with the capacity to respond to our view. Undoubtedly, aura experience means interacting with the unconscious social memory in an expectant manner.

### **Conclusion**

In this study, we tried to highlight three important moments by first taking a historical perspective on images; First, we touched upon the nature of images within the framework of traditional metaphysics. Secondly, we discussed Kant's transcendental philosophy in basic terms and argued that diagrams and symbols have a content that produces images and revives images in the mind. Thirdly, we discussed how images can be interpreted phenomenologically, in the context of current debates. In this context, especially in the discussion of images, we determined a perspective through Panofsky's iconology and representatives of the 'pictorial turn' such as William Mitchell and Gottfried Boehm.

Secondly, we tried to discuss the relationship between history and image on the basis of the thoughts of many philosophers by showing the connection of history with the present. In particular, we investigated whether the image of history can be read differently than it is, with the phenomenon of tradition, which is a concept of the philosophy of history, and whether a critical image of history is possible, based on the power of images, based on the sovereign's possession of the tradition.

Finally, starting from Benjamin's concept of 'dialectical image', we discussed how salvation reveals itself imaginatively among the ruins of history, starting from a timeless and ahistorical, and therefore unconscious, social memory space as the 'now-time' of history. Thus, we discussed the Benjaminian examples of a critical image of history in their general sense.



### KAYNAKÇA – REFERENCES

- Akay, A. (2013). *Sanat Tarihi: Sıradışı Bir Disiplin*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barthes, R. (2016). *Eleştiri ve Hakikat*, (çev. Elif Bildirici ve Melike Işık Durmaz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). *Son Bakışta Aşk*, (çev. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2021). XIX. Yüzyıl'ın Başkenti Paris (çev. Ahmet Cemal). *Pasajlar*, (çev. Ahmet Cemal), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Buck-Morss, S. (2015). *Görmenin Diyalektiği*, (çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları.
- Carr, E.H. (2011). *Tarih Nedir?* (Çev. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). Kant Estetiğinde Oluşum Fikri (çev. Hakan Yücefer). *Issız Ada ve Diğer Metinler*, (der. David Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Didi-Huberman, G. (2011). Dialektik des Monstrums: Aby Warburg and the symptom paradigm. *Art History*, 24 (5), 622.
- Didi-Huberman, G. (2015). The Supposition of The Aura: The Now, The Then, and Modernity. *Walter Benjamin and History* (ed. Andrew Benjamin), London and New York: Continuum.
- Didi-Huberman, G. (2020). Tarihin Özgür Gözleri (çev. Orçun Türkay). *Cogito – İmajı Düşünmek* (ed. Emre Şan), Sayı 97, Bahar 2020. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Foucault, M. (2011). Nietzsche, Soybilim ve Tarih (çev. Işık Ergüden). *Felsefe Sahnesi – Seçme Yazılar 5* (çev. Işık Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gürbilek, N. (2012). Sunuş, *Walter Benjamin – Son Bakışta Aşk* (çev. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2019). *Sessizin Payı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2013). *Gelenek Üzerine [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]* (çev. Güçlü Ateşoğlu). *Alman İdealizmi 2: Hegel*, (Ed. Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Herder, J.G. von (2012). *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* (çev. Doğan Özlem). *Tarih Felsefesi – Seçme Metinler*, (Ed. Güçlü Ateşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kalaycı, N. (2020). Antikçağ'da Şiire Karşı Diyalektik: Poetik Kültürde ve Sokratik Kültürde İmge Üretimi. *Cogito – İmajı Düşünmek*, (ed. Emre Şan), Sayı 97, Bahar 2020, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, (trans. Paul Guyer and Eric Matthews), Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2015). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (2010). *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Şiray, M. (2020). Jacques Rancière'in İmge Felsefesi: Estetik İmgenin Diyalektiği. *Cogito – İmajı Düşünmek*, (ed. Emre Şan), Sayı 97, Bahar 2020, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.



Makale Geliş | Received: 29.01.2024  
Makale Kabul | Accepted: 14.03.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.02.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1428007

**Alper Elvan POLAT**

Doktora Öğrencisi | Doctoral Student  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0001-9357-7359  
alperelvanpolat@outlook.com

## Frank Sibley'de Estetik Kavramlar ve Beğeni Duyusu Üzerine Bir İnceleme

**Öz:** Estetik, 18. yüzyılda ilk defa Baumgarten tarafından felsefi bir terim olarak ele alındıktan sonra estetik alanının temel problemlerinden biri de güzellik kavramı ve beğeni duyusunun neligini belirlemek olarak karşımıza çıkmıştır. Bu doğrultuda bu problemin kökleri Platon'a kadar dayandırılabilirken 20. yüzyıl, sanat akımlarının ve sanatsal faaliyetlerin çeşitlendiği bir dönem olması yönüyle estetik alanındaki çalışmalar açısından pek çok farklı fikrin de öne çıktığı bir dönem olmuştur. Bu yüzyılda Frank Noel Sibley, "*Estetik Kavramlar (Aesthetic Concepts)*" adı altında birleştirdiği çalışmalarıyla felsefe çevrelerinde yeni bir tartışma başlatmış ve estetiğin sınırlarının belirlenmesi için estetik kavramlar ile estetik-dışı kavramlar ayrımı yapmış; bu ayrımın temelinde de her insanda doğuştan bir potansiyel olarak bulunduğunu iddia ettiği beğeni duyusu kavramını yerleştirmiştir. Bu çalışmada Sibley'in adı geçen eseri temele alınarak estetik tartışmalarında sıkça atıfta bulunulan ve Sibley tarafından özgün bir biçimde ele alınan "estetik kavramlar" ve "beğeni duyusu" kavramları incelenerek serimlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Estetik, Sanat, Beğeni Duyusu, Frank Sibley

## An Examination of Aesthetic Concepts and the Taste in Frank Sibley

**Abstract:** After aesthetics was first discussed as a philosophical term by Baumgarten in the 18th century, one of the main problems of the field of aesthetics was to determine the concept of beauty and the nature of the sense of taste. In this direction, while the roots of this problem can be traced back to Plato, the 20th century was a period in which many different ideas came to the fore in terms of studies in the field of aesthetics, as it was a period in which art movements and artistic activities diversified. In this century, Frank Noel Sibley initiated a new debate in philosophical circles with his works he combined under the name of "Aesthetic Concepts" and made a distinction between aesthetic concepts and non-aesthetic concepts in order to determine the boundaries of aesthetics; at the basis of this distinction, he placed the concept of the sense of taste, which he claimed that every human being has an innate potential. In this study, based on Sibley's aforementioned work, the concepts of "aesthetic concepts" and "taste", which are frequently referred to in aesthetic discussions and which are handled in an original way by Sibley, are analysed and tried to be presented.

**Keywords:** Philosophy, Aesthetic, Art, Taste, Frank Sibley

## Giriş

Estetik kelimesi sinemada, müzikte, resimde, mimaride, tıpta ve / veya insan yaşantısına ilişkin birçok konu ve alan çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu kelimenin kavramsal düzeyde ele alınması, sınırlarının çizilmesi hatta ortaya çıkışı bile felsefenin ve doğrudan ya da dolaylı biçimde estetik ve estetiğe bağlı görebileceğimiz kavramlar üzerine akıl yürüten filozofların eseridir.

Bir kavram olarak estetiğin doğuşu pek çok felsefi kavrama nispeten daha erken dönemlere, 18. yüzyılın ortalarına denk düşmektedir. Bu bağlamda 1750-1758 yılları arasında Alman filozof Baumgarten tarafından yayımlanmış olan “*Aesthetica*” adlı eser ile estetik bilimi ilk kez temellendirilmiş ve bu bilimin konusu belirlenerek sınırları çizilmeye çalışılmıştır. Baumgarten, estetiğin temeline duyuşal bilgiyi koymuş; duyuşal bilginin mükemmelliği olarak da güzellik kavramını ön plana çıkarmıştır (Tunalı 2009: 164). Baumgarten'in bu temellendirmesi, “güzellik problemi”ni estetiğin en temel problemlerinden biri haline getirirken; sanat nesnelere ya da doğada insan üretimi olmayan nesnelere güzellik probleminin zemininde estetik açıdan değerlendirilmesi sorunu da Baumgarten'dan itibaren birçok kavramsal tartışmayı ortaya çıkarmıştır.

Baumgarten'in ardından başta Kant olmak üzere, birçok filozof estetiğin temel problemlerine ilişkin çeşitli düşünceler ortaya koymuştur. Ancak 20. yüzyılla birlikte sanat akımlarının ve sanatsal üretimlerin çeşitlenmesi, estetik temelindeki tartışmaları şu soru etrafında toplamıştır: “*Estetik yargılarda bulunurken nesnenin özelliklerinden mi yoksa öznenin farklılıklarından mı hareket etmeliyiz?*” 20. yüzyılda bu soru etrafında en keskin düşünceleri ortaya koyan filozoflardan biri Benedetto Croce olurken Croce'ye göre “güzel”, yalnızca ifade ile ilgilidir; diğer bir deyişle “güzel”, başarılı ifadedir. Bu durumda salt güzellik, salt ifade olup aynı zamanda salt sezgidir; bu bakımdan güzelin karşıtı olarak çirkin de, ifadenin eksikliğinden ya da yokluğundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda Croce, güzel ile ilgili olarak söz konusu edilen *trajik, komik, yüce, dokunaklı, acıklı* gibi tüm kavramların da aslında

estetik-dışı kavramlar olduğunu belirtmektedir (Croce 2019: 127). Çünkü Croce'ye göre insanın beden güzelliği, geometrik figürlerin güzelliği ve güzelliğin objektif biçimleri gibi tüm kavramlar onun kendi deyimiyle estetik astroloji olup; asıl estetik olan içsel bir şeydir, bir sezgidir, bir iç ifadedir (Croce 2019: 168). Bu bağlamda, Croce'nin estetik deneyimi “özneye dayalı bir biçimde” ele almakta olduğu anlaşılmaktadır. Croce'nin bu düşüncesi, felsefe çevrelerinde estetiğe ilişkin birçok düşünürü derinden etkilemiştir. Böylece 20. yüzyıl felsefesinde ağırlıklı olarak Croce'nin etkisiyle, estetik yargılarda nesnelere taşıdığı özelliklerden ziyade yargıda bulunan öznenin yaklaşımı, bir nesnenin estetik değerinin belirlenmesinde ölçüt olarak ele alınmıştır. Ne var ki Croce'nin ortaya koyduğu bu kavramsallaştırma, “estetik kavramlar” ve “estetik-dışı kavramlar”ın ve estetik yargının temeli olarak “beğeni duyusu”nun doğasının tartışılmasına yeni bir zemin hazırlayarak farklı bir problem alanını da oluşturmuştur. Bu problem alanından hareketle 20. yüzyılın estetik alanında çalışmalar yürüten en önemli felsefecilerinden biri olan Frank Noel Sibley de estetiğe ilişkin akıl yürütmelerinin temeline, estetiğe ilişkin kavramların ayırt edilmesinin önemine ilişkin görüşlerini almıştır.

Sibley'e göre ancak ve ancak güzellik probleminin tanımlanması ve estetik yargılarda bulunduğumuz kavramların doğasının belirlenmesiyle estetik yargıların oluşumundan ve estetik yargıların nesneye veya özneye dayalı bir zeminde ele alınıp alınamayacağından söz edilebilecektir. Bu doğrultuda Sibley, estetik yargılarımızın nesnesi konumunda olan varolanlara ilişkin kullanılan ve Croce'nin doğrudan estetik-dışı olarak değerlendirerek felsefesinde yer vermediği birçok kavramı yeniden ele alarak, estetiğe dair yeni bir terminolojinin kurulma olanağını oluşturmuştur.

Sibley, öne sürdüğü fikirlerle estetiğin temellendirilmesinde Croce'yi andırır biçimde “estetik kavramlar”ı ve “beğeni duyusu”nu ön plana çıkarmış ancak o, bu kavramların tanımlanabilmesi için Croce'nin de ötesinde konuyu estetik ve estetik-

dışı kavramları merkeze alarak daha detaylı bir biçimde irdelemiştir. Kimi felsefe araştırmacılarına göre bu durum Sibley'in Kant'ın estetik teorisine yeni bir eklemlenme çabası olarak da görülmüştür (Bonasio 2014: 200). Nitekim Kant'ın nesnenin özelliklerine dayanan bir estetik teorisi kurmamış olmasına rağmen, kendi felsefesinde bu soruşturmanın sürdürülebileceği bir zemin oluşturduğu da iddia edilebilecek bir sav olarak karşımıza çıkmaktadır (Scruton 2015: 171). Böylece Sibley'in estetiğe dair kavrayışı, bu alanda 20. yüzyıl ve sonrası için yapılabilecek felsefi tartışmalar açısından büyük önem kazanmıştır. Özellikle estetik kavramların ya da beğeni duyusunun konu edildiği felsefi tartışmalar açısından Sibley'in yaklaşımını kavramak, 20. yüzyıl ve devamındaki estetik tartışmalarını değerlendirebilmek açısından önemli bir gereksinim halini almıştır.

### **Frank Sibley ve Estetik Kavramlar**

Frank Noel Sibley, 1923-1996 yılları arasında yaşamış ve 20. yüzyıl felsefesinde -özellikle sanat felsefesi ve estetik alanında- iz bırakmış bir İngiliz felsefecidir. Sibley'in felsefe alanında tanınmasını sağlayan en önemli unsur, onun estetik ve güzellik problemi üzerine oluşturduğu özgün fikirler içeren çalışmalarıdır. Sibley, 1959'da yayımladığı "*Estetik Kavramlar (Aesthetic Concepts)*" adlı makale dizisiyle estetiğe dair geniş sorgulamalar yapmıştır. Sibley, bahsi geçen eserde estetik ve estetik olmayan özellikler arasında yapılabilecek bir ayırım ile estetik kavramının nesnel temellerine ulaşıp ulaşılamayacağına olanaklılığını konu edinmiştir. Bu bağlamda Sibley'in "estetik kavramlar" olarak kategorize ettiği kavramlar ve bu kavramların zemininde yer alması bakımından "beğeni duyusu", onun estetiğe dair tüm akıl yürütmelerinin merkezinde yer almıştır. Sibley'in ardından onun ortaya attığı bu teori, pek çok felsefe araştırmacısı tarafından ele alınmaya devam etmektedir.

Sibley'e göre, bir sanat eseriyle karşılaştığımızda birçok sıradan çıkarımda bulunabilir; örneğin bir tabloda kullanılan renklerden, figürlerin konumundan yahut bir edebiyat eserinde eser içindeki karakterlerden, eserdeki olayın nerede

geçtiğinden söz edebiliriz. Bu minvaldeki ifadeler, Sibley'e göre normal bir göze, kulağa ve zekaya sahip herkes tarafından belirtilebilecek çıkarımları oluşturur (Sibley 1959: 421). Ancak bir sanat eserinden söz ederken renklerin ahenginden, bir romandaki karakterin canlılığından, bir şiirin dokunaklı oluşundan söz edilecekse bu söz edişlerde beğeniden veya takdir duygusundan bahsetmemiz gerekecek ve bu durumda kullanmamız gereken ifadeler beğeni duyusuna (*taste*) yönelik olmak durumunda olacaktır. Böylece Sibley açısından bu ifadeler, doğrudan estetiğe ilişkin olup estetik terim veya estetik kavram olarak değerlendirilecektir (Sibley 1959: 421). Bir eseri değerlendirirken o eserdeki şeylerin konumunu, şeklini, rengini ifade etmek Sibley'e göre estetik duyarlılık gerektirmeyen; ancak bir eserin zarif, güzel ya da gösterişli olduğunu ileri sürmek ise doğal olarak estetik duyarlılık gerektiren bir tavidir (Sibley 1965: 135). Sibley, bu savı ile her ne kadar bir sanat eserini değerlendirmek için birçok perspektif bulunduğunu göstermiş olsa da anlaşılmaktadır ki ona göre sanat eserleri teknik bakımdan değerlendirilmenin yanı sıra salt estetik kaygılarla da irdelenebilir ve bu bağlamda kullanılacak kavramların da estetiğe ilişkin kavramlar olarak kabul edilmesi zorunlu bir hal alır.

Sibley'e göre estetik, bir duyum meselesidir. Ona göre insanlar bir eserin zarafetini görmeli, bir müzikteki hüznü veya coşkuyu duymalı, bir renk şemasının şatafatını fark edebilmeli ve bir romanın belirsiz ruh halini hissedebilmelidir (Sibley 1965: 137). Çünkü Sibley açısından estetik bir duyum olmaksızın estetik yargıda bulunmak, estetik yargının kendisini yanlış anlamaktır (Sibley 1965: 137). Bu nedenle Sibley için estetik yargıda bulunmak öncelikle öznenin kendi duyması, görmesi ve hissetmesi ile ilgili olup estetik yargılara ancak bu zeminde ulaşılabilir. Böylece, Sibley'in teorisi doğrultusunda estetik yargıya varırken de estetiğe ilişkin olan kavramlardan yola çıkar ve bu kavramları da estetik bir duyuma dayandığı müddetçe estetik kavram olarak adlandırırız.

Sibley'in estetik kavramlara ilişkin düşünceleri, temelinde önemli birtakım varsayımları içermektedir: Öncelikle Sibley, estetik ile ilgili çıkarımlarına çoğunlukla sanat eserlerini konu etmiştir. Çünkü Sibley'e göre estetik kavramlardan

söz açıldığında bu kavramlarla en çok karşılaşabileceğimiz yer sanat eserleridir ancak bu durum günlük yaşam içinde de estetik terimlerin varlığını ve estetik kavramların kullanımını dışlamamaktadır (Sibley 1959: 422). Böylece Sibley açısından sanat eserlerinin günlük hayatın verili nesnelere ya da doğada karşılaştığımız sanat üretimi olmayan varolanlardan estetik değerlendirme bakımından daha üstün niteliklere sahip olduğu anlayışının var olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Sibley, estetik kavramların temelini beğeni duyusu eşliğinde oluşturmuştur. Ancak ona göre bir sanat nesnesine dair beğenin oluşmasına etki edebilecek “*dengeli, bütünleşmiş, cansız, dingin, kasvetli, dinamik, güçlü, narin, dokunaklı, basmakalıp, duygusal, trajik*” gibi birçok farklı kavram vardır ve bu kavramların hepsi estetiğe ilişkin terimlerin çeşitli türleri ve alt türleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Sibley 1959: 421). Sibley'e göre neredeyse sonsuz çeşitlilikteki bu kavramların hepsini tek tek ele alarak değerlendirmek pek olanaklı düşünülemez. Nitekim Sibley'in kendisi de amacını estetiğe ilişkin karşımıza çıkan tüm kavramları tek tek incelemek olarak değil, öncelikle estetik kavramlar olarak görülebilecek kavramların anlamca ayırt edilmesinin sağlanarak anlam açısından kullanıldığı her yerde yalnızca estetiğe ilişkin olarak kullanılacak “*hoş, güzel, zarif, şık*” gibi beğeni duyusuna ilişkin kavramların doğasını belirlemek olarak açıklamıştır (Sibley 1959: 421).

“*Estetik Kavramlar (Aesthetic Concepts)*” adlı çalışmasının ardından “*Estetik ve Estetik-Dışı (Aesthetic and Non-aesthetic)*” adlı çalışmasıyla Sibley, ilk çalışmasından yıllar sonra bu konuya tekrar değinmiş ve estetik olan ve olmayan kavramlar ile estetik olan ve olmayan yargılar arasında bir bakıma bağlantılar ve ilişkiler bulunduğunu kabul etmiş ancak bu bağlantılar ve ilişkilere rağmen aradaki ayırımın varlığının ihmal edilmemesi düşüncesini savunmaya devam etmiştir (Sibley 1965: 136). Nitekim Sibley'e göre her koşulda önemli olan estetik kavramları ayırt ederek bu kavramların doğasını tanıyabilmektir. Sibley, bu amaç doğrultusunda estetik kavramların ortak bir özelliğinin bulunup bulunmadığı sorgusunu yapmadan evvel bu kavram çeşitliliğine dair kullanılan dile değinerek estetik ve



estetik-dışı kavramların ayrımı üzerinde durmuş ve bazı terimlerin esasında ilk başta hiçbir estetik temeli olmamasına ve estetik-dışı kavramlar olarak düşünülmesi gerekliliğine rağmen yer yer estetik kavramsallaştırmalar için de kullanılabilirdiğini ve böylece estetik terimlerin sonsuz sayıda çeşitlendiğini ifade etmiştir (Sibley 1959: 423). Oysa Sibley'e göre bu kavramların çoğu bir mecaz olarak kendi öz anlamlarının dışında estetik yargıları dillendirmek için kullanılmaktadır ya da kendi başına bir mecaz olarak bile estetiğe ilişkin olmayan ancak kimi zaman estetik değerlendirmelerde kullanılan "*kırmızı, nemli, eğri, kare, uysal*" gibi sıfatlarla estetik yargılar ifade edilmektedir (Sibley 1959: 422). Böylece estetik kavramlar olarak ele alınabilecek sonsuz çeşitlilikte bir liste karşımıza çıkmaktadır. Ancak, salt estetiğe ilişkin olarak görülebilecek ve kullanıldığı hiçbir yerde beğeni duygusundan yani estetik değerlendirmenin gerektirdiğinden başka bir anlamı çağrıştırmayacak "*sevimli, hoş, güzel, zarif, şık*" gibi kavramlar da vardır. Doğrudan beğeni duygusuna ilişkin olan bu kavramlar Sibley açısından şaşırtıcı derecede ihmal edilmiş ve böylece estetik alanının sınırları dar kapsamda değerlendirmelere maruz kalmıştır (Sibley 1959: 423). Bu nedenle Sibley, estetik kavramları ve bu kavramların özelliklerini belirlemek için öncelikle estetik-dışı kavramların kullanımının ayırt edilmesi gerektiği üzerinde duracaktır.

Sibley'e göre estetik nitelikler, varlıkları için estetik olmayan niteliklere bağlıdır. Özellik olmadan yüz benzerlikleri veya yüz olmadan gülümseme olamayacağı gibi, bunlar da ayrı ayrı meydana gelemez; dolayısıyla estetik olmayan nitelikler bir nesnenin estetik olan niteliklerini belirlemektedir (Sibley 1965: 138). Sibley estetik kavramlar ile estetik-dışı kavramlar arasındaki bu ilişkiyi "bağımlılık ilişkisi" olarak adlandırmaktadır (Sibley 1965: 140). Ancak Sibley açısından bu bağımlılık ilişkisi esasında dil ve ifadeyle ilgili olup, estetik-dışı kavramlar yalnızca estetik kavramların anlaşılmasına kapı aralayan bir araç olarak ele alınmalıdır. Sibley bu yolla estetik kavramlara ulaşmaya yani estetik-dışı özelliklerden yola çıkarak estetik kavramları fark etmeye "duyusal kanıt" adını vermiştir (Sibley 1965: 143).

Estetik-dışı kavramlar duysal bir kanıt olarak her ne kadar bir nesneye dair teknik detaylar verecek hatta kimi zaman doğrudan beğeni duyusunu etkileyecek nitelikte içeriklere haiz olsalar ve hatta kimi zaman estetik değerlendirmelerin ortaya çıkmasında bu estetik-dışı kavramlarla iş görülür olsa da Sibley açısından doğrudan estetiğe dair kullanılabilir kavramlarla estetik-dışı kavramların ayırt edilmesi önemli görülmüştür. Çünkü estetik-dışı kavramlardan yola çıkarak estetik kavramları ayırt edebilmek bile, estetik kavramların sadece bilgisine dayanarak estetik yargıda bulunamayız çünkü estetik yargı öncelikle öznenin beğeni duyusunun ortaya çıkmasını şart koşmaktadır (Sibley 1965: 144). Böylece şu çıkarımı yapmak olanaklı görünmektedir: Sibley bir estetik teorisini temellendirmeden evvel öncelikle bu alanda kullanılabilir kavram ve terimlerin doğru belirlenmesini ve bu kavramlarla estetik yargıda bulunmayı öncelikle, bu ayırımı yapılabilmesi için temel ölçüt olarak da beğeni duyusunu belirlemiştir. Yani Sibley için estetik bir kavram/terim olarak ele alınabilecek ifadeler kesinlikle ve doğrudan beğeni duyusuna yönelik olmalı, böylece anlam bakımından estetik yargıların temelinde beğeni duyusu yer almalıdır. Sibley'in estetik kavramlar teorisi bu bakımdan kimi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden biri de Sibley'in estetik ve estetik-dışı kavramlardan söz ederken bu ayırımı çok önemsemesine rağmen kendisinin yeterince belirgin bir ayırım yapmadığı yönünde olmuştur (Budd 2002: 246). Ancak burada şunu belirtmek gerekir: Sibley zaten hiçbir zaman bir estetik ve estetik-dışı kavramlar listesi hazırlamayı amaçlamamıştır. Onun için ayırt edilmesi gereken şey, beğeni duyusunun eşliğinde varılan estetik yargıların salt bu duyuyla ilişkili olabilecek kavramlarla ifade edilmesidir.

Sibley için estetiğin sınırlarının çizilmesi gerektiğinde öne çıkan beğeni (*taste*) kavramı, Sibley'in konuya ilişkin üzerinde durduğu en temel kavram olarak düşünülebilir. Nitekim görülmektedir ki beğeni duyusu olmaksızın estetik yargılarda bulunmak Sibley açısından olanaklı görünmemektedir. Böylece estetik yargıların soruşturulması söz konusu olduğunda önce beğeni duyusu ele alınıp irdelenmeli ve bu kavramın sınırları çizilmelidir. Sibley açısından beğeni duyusu her

insanda potansiyel olarak bulunan ve ancak çevresel şartlarla farklı yönlerde gelişme eğilimi gösteren bir algı/duyum yetisidir. Ancak Sibley, beğenin nesnel bir biçimde tanımlanarak sınırlarının belirlenmesi istendiğinde birtakım kesin ölçütlerden yola çıkmanın doğru olmadığı kanısındadır (Sibley 1959: 425). Bu bağlamda bir benzetmede bulunan Sibley'e göre, beğeni duyusu çoğunlukla estetik-dışı kavramlar eşliğinde belli kriterleri olan bir olgu olarak ele alınmıştır oysa kare olan bir nesne ile kare olmayan bir nesnenin ayrımı için çok fazla ölçüt gerekmezken zeki olan biriyle zeki olmayan birinin ayrımı bu denli basit olamamaktadır. Çünkü zekâ çok çeşitli koşullar altında; örneğin bireyin yaşantısı, sahip olduğu genetik özellikler ve karşılaşılan durumun niteliği gibi birçok koşulda farklı değerlendirilebilecek bir kavramdır. Bu bağlamda Sibley, beğeni duygusunu belirlemek için de birçok farklı koşulun bulunduğunu, estetik değerlendirmelerin temelinde alışlagelmiş olarak kullanılan estetik-dışı kavramların da teknik değerlendirmelerden öteye geçemeyerek beğenin ortaya çıkışında ölçüt olamayacağını, beğeni kavramının da tıpkı zekâ gibi çeşitli koşullara göre değişebileceğini ve bu doğrultuda beğeni kavramının sınırlarını çizebilecek ölçütlerin ortaya konulmasının çok zor olduğunu belirtmiştir (Sibley 1959: 426). Sibley, beğeniye oluşturabilecek koşulların çeşitliliğinden söz ederken beğeniye dair ortak bir özellik bulma çabasının estetik-dışı kavramlarla ölçütlenilebilmesinin olanaksızlığını da şu örnekle dile getirmiştir:

Eğer bir vazoda soluk pembe, biraz kıvrımlı, hafif benekli veya buna benzer bir özellikteyse zarif olacaktır, zarif olması kaçınılmazdır." şeklinde genel bir ifade kullanamayız. Yine burada "uzun ve ince olması bir vazodun zarif olması için tek başına yeterli değildir, ancak örneğin hafif kıvrımlı ve soluk renkli ise zarif olduğu inkâr edilemez" gibi bir şey de söylenemez. Nesnelere bize istediğimiz kadar estetik olmayan terimlerle tarif edilebilir, ancak bu şekilde onların narin, zarif, gösterişli ya da hoş bir şekilde dengelenmiş olduklarını kabul etmek zorunda kalmayız -ya da bunu inkâr edemeyiz- (Sibley 1959: 426).

Sibley açısından sanat eserlerini teknik bakımdan üstün kılabilecek birçok ölçüt ortaya konulabilir. Bu ölçütler bir sanat eserini daha değerli de kılabilir ancak hiçbir

ölçüt, özellikle beğeni duyusuna hitap etmeyen ve estetik-dışı olarak görebileceğimiz kavramlarla anılan ölçütler estetik bir yargıyı doğrudan doğruya ortaya çıkaramaz (Sibley 1959: 429). Sibley'in kendi deyimiyle *“Bir şeyin estetik karakteri, onun estetik olmayan özelliklerine bağlı ve bunlardan kaynaklanıyor olsa da, genel olarak onun belirli bir estetik kaliteye sahip olması için mantıksal olarak yeterli olan hiçbir estetik olmayan özellik kümesi yoktur”* (Sibley 1965: 152).

Sibley'de beğeni kavramının sınırlarını belirleyebilecek bir koşullar listesi oluşturmanın, kaldı ki bunu yaparken estetiğe ait olmayan birçok kavram eşliğinde gerçekleştirme maksadının olanaksız olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Sibley bu durum karşısında yine de beğeniye ortaya koyabilecek koşulların esasında var olduğunu fakat yalnızca bu koşulların belirlenip listelenmesinin beyhude bir çaba olacağını şu sözlerle ifade eder:

Yalnızca ilgili koşulların açık bir listesi olmayabilir; yeterli bir küme için listeden kaç özelliğe ihtiyaç duyulduğunu veya hangi kombinasyonlarda ihtiyaç duyulduğunu söyleyen kurallar vermek olanaksız olabilir; benzer şekilde, bu özelliklerin bu kombinasyonlarda ne ölçüde veya ne derecede bulunması gerektiğini kapsayan kurallar vermek de olanaksız olabilir. Aslında, koşulları tanımlama ya da kuralları formüle etme girişimlerini beyhude bulup terk etmemiz ve örnekler, vakalara ya da emsallere atıfta bulunarak kavramın sadece çok genel bir açıklamasını yapmakla yetinmemiz gerekebilir. Dolayısıyla, ne kadar karmaşık olursa olsun, sadece koşul listeleri, kolaylıkla uygulanabilir prosedürler ya da kural setleri ile donanarak bu kavramlara hakim olamaz ya da bunları kullanamayız (Sibley 1959: 430).

Sibley, beğeni duyusuna ilişkin genel bir tanımlamanın örneklerden yola çıkılarak olanaklı olabileceğini düşünür. Bu noktada nasıl ki her zeki öğrenci farklı ve karmaşık türde yetenekler bakımından kendisini geliştirir ve ancak en sonunda başarılı bir öğrenci görünümü sergilerse Sibley'e göre de karmaşık mekanik kurallar ve bir dizi prosedürden yola çıkılmaksızın muhakeme yeteneğimizle beğeni duyusuna dair ortak bir algıdan söz edebiliriz. Çünkü estetik kavramların tamamında bir benzerlik bulunmaktadır (Sibley 1959: 431). Sibley bu doğrultuda örnek ve emsallerden yola çıkarken *“örnekler ve emsaller zorunlu olarak karmaşık*

*bilgi ağını ve ilgili koşulları somutlaştırır ve tarafımızdan bunları açıklamak için kullanılır. Örneklerden yararlanmak için onları anlamalıyız ve her durumda tutarlı bir şekilde tartışmalıyız. (1959: 431).*” diyerek izlenmesi gereken yolu da açıklama çabasına girişir. Çünkü Sibley açısından örneklerden yola çıkarak bir tümevarım metoduyla birlikte birçok ortak kavrayışa sahip olsak da bunun her koşulda tutarlılığını ve güvenilirliğini garanti edemeyiz. Nitekim Sibley'e göre belirli bir ortak uzlaşmaya varabilmek için bu uzlaşmaya varan tüm insanların eş düzeyde olması şartı ortaya çıkar. Sibley, bu koşul sağlanmadığında ortaya çıkabilecek durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

Beğeni kavramlarının doğasını kavrayamayan ya da estetik konularda duyarlılığı olmadığını bildiği halde bu eksikliği ortaya çıkarmak istemeyen bir kişi, dikkatli bir uygulama ve zekice bir gözlemlerle kendisine bazı kurallar ve genellemeler sağlayabilir; tümevarımsal prosedürler ve akıllı tahminler yoluyla sıklıkla doğru şeyleri söyleyebilir. Ama bu durumda ortaya çıkacak yargıların büyük bir güveni ya da kesinliği olamaz; bir nesnedeki ufak bir değişiklik, bu kişinin her an tahmin edilemeyecek şekilde hesaplamalarını bozabilir ve böylece kolaylıkla bu çıkarımlar doğru olduğu kadar hatalı da olabilir (Sibley 1959: 432).

Böylece, Sibley açısından estetik temelinde bir uzlaşmadan söz edilecekse bu uzlaşmanın sağlanmasının ancak estetik kavramların ayırt edilebilmesi ve beğeni duyusunun doğasının kavranabilmesiyle gerçekleşeceğini söylemek olanaklı olacaktır. Çünkü Sibley'e göre estetik kavramlar doğrudan beğeni duyusuna ilişkin olup beğeni olmaksızın estetik bir algıdan ve dolayısıyla estetik yargıdan söz edilemez. Bu önemli ayrım estetik yargı konusunda Sibley'in nesnelere sahip olduğu özelliklerden çok değerlendirmede bulunan özneye önemli bir anlam atfettiğini göstermektedir. Bu noktada en önemli problem “beğeni duyusu”nun doğasının ne olduğudur. Çünkü ancak beğeni duyusunun doğasının tanımlanması ile öznenin yaklaşımını tartışmak daha olanaklı hale gelecektir.

### Frank Sibley'de Beğeni Duyusu

Sibley, şeylerdeki estetik özelliklerin kavranabilmesi için ilk olarak “iyi görme, iyi duyma” gibi beş duyunun da sağlıklı olması gerektiğini ancak buna rağmen aynı sanat eserine bakan ve beş duyusunda bir farklılık olmayan herkesin aynı sonuçları elde edemediğini belirtmiştir. Öyle ki aynı durumda aynı konseri dinleyen iki kişiden biri diğerinden “daha fazla”sını elde edebilmektedir (Sibley 1959: 438). Sibley burada elde edilen “daha fazlası”ndan şüphesiz beğeni duyusunun eşliğinde elde edilen estetik deneyimden söz etmektedir. Çünkü Sibley'e göre estetik deneyimlerimizi oluşturan beğeni duyusunu diğer beş duyu gibi doğuştan itibaren kullanmasak da -bu konuda henüz bir eğitim de alınmamasına rağmen- çok erken yaşlardan itibaren bu duyuyu kullanmaya ve bu duyumuz eşliğinde vardığımız yargıları estetik kavramlarla ifade etmeye başlarız (Sibley 1959: 438). Buradan elde edilecek ilk bulgu olarak Sibley açısından beğeni duyusunun insanlarda doğuştan verili olan bir olanak olarak beş duyuya yakın bir konumda görüldüğü anlaşılmaktadır. O halde estetik deneyimin oluşmasını sağlayan, estetik terimlerin ve estetik yargıların temelinde bulunan beğeni duyusu insanda doğuştan verili bir yeti olmasına rağmen bu duyudan yola çıkılarak ulaşılan yargıların ve elde edilen deneyimin farklılaşmasının temelindeki sebep nedir? Sibley, kendisini oldukça düşündüren bu sorunun cevabını bulabilmek için gözünü sanat eleştirmenlerine çevirmiştir. Nitekim sanat eleştirmenleri pek çok otorite tarafından önemsenen ve şüphesiz beğeni duyusuna dayanılarak elde ettiği verilere daha çok güvenilen kimselerdir. Sibley, bu noktada eleştirmenlerin diğer insanlarla aynı duyulara sahip olmasına ve genellikle de estetik-dışı kavramları kullanarak birtakım çıkarımlarda bulunmalarına rağmen nasıl olup da “başkalarının göremediklerini görmekte” olduklarına odaklanır (Sibley 1959: 439). Bu doğrultuda Sibley'e göre sanat eleştirmenlerinin yaptıkları şekilde bir sanat nesnesine eleştirel gözle bakmak ve beğeni duyusunun ortaya çıkarılarak bu duyunun eşliğinde estetik deneyime ulaşmak şu aşamalarla birlikte herkes için olanaklı hale gelebilir (Sibley 1959: 443-444):

1. Aslında estetik olmayan özelliklerden bahsederek dikkatten kaçan görünür özelliklerden söz edebiliriz. Örneğin bir tabloda gözden kaçabilecek bir detayın yerini gösterip yahut bir müzik eserinde belli ritimlere odaklanılmasını sağlayabiliriz.
2. Herkesin görebileceği ve aynı şekilde hemfikir olabileceği unsurları estetik kavramlarla ifade edebiliriz.
3. Bir tabloda yer alan ince bir çizginin ne kadar zarif bir detay olduğunu belirterek birinci ve ikinci maddede belirtilen özelliklerin bir toplamı olacak şekilde estetik-dışı kavramlarla estetik kavramlar arasında bir bağlantı kurarak estetik bir deneyimin oluşmasını destekleyebiliriz.
4. Benzetme ve metaforlara başvurarak karşımızdaki sanat nesnesinde ortaya konulanları daha anlaşılır kılmaya çalışabiliriz.
5. Zıtlıklardan, karşılaştırmalardan veya üzerinde durulan eserle ilgili olabilecek atıflardan -edebiyattaki telmih sanatı gibi unsurlardan- yola çıkarak sanat nesnesine odaklanmış özneye etkileyici detaylar sunabiliriz.
6. Tekrarları, aynı özelliklerin farklı biçimlerde ifade edilmesini ve yeni sıfatlarla metaforlar kurmayı deneyerek sanat nesnesinde anlatılmak isteneni daha açık hale getirebiliriz.
7. Son olarak, sözlü performansların yanı sıra davranışların geri kalanı da önemlidir. Konuşmaya uygun ses tonu, ifade, baş sallama, bakış ve jestlerle eşlik ederek sözün gücünü artırabiliriz. Çünkü Sibley'e göre bir eleştirmen bazen bir kol hareketiyle konuşmaktan daha fazlasını yapabilir. Uygun bir jest, bir resimdeki vurguyu ya da ahenkli bir çizginin karakterini görmemizi sağlayabilir.

Sibley; sanat eleştirmenlerinin izlemekte olduğu adımlarla beğeni duyusunun harekete geçmesini ve estetik deneyimin oluşmasını eserin daha iyi anlaşılmasına ya da -varsa- bir bilgi eksikliğinin giderilmesine bağlamış gibi görünmektedir. Böylece Sibley, eleştirmenlerin farklı olarak ortaya koyduğu eylemlerin aslında herhangi bir diğer insandan beğeni duyusunun özü itibarı ile farklılaştığından söz etmemiştir. Bu da beğeni duyusunun herkeste ortak

paylaştırılmış bir duyu olduğu düşüncesini güçlendiren bir sav olarak değerlendirilebilir.

Sibley'e göre herkeste ortak paylaştırılmış olan beğeni duyusu yalnızca bir potansiyeldir ve kişinin yaşamıyla farklı yönlerde gelişim gösterebilir. Sibley açısından beğeni duyusunun doğası özneye göre farklılık oluşturan bir unsur olarak görülemez ancak kişinin yaşam pratikleri ve eğitimi beğenin yönünü değiştirebilir. Nitekim Sibley, bir eleştirmenin tüm çabasına rağmen yeri geldiğinde estetik deneyimi sağlama noktasında başarısız olabileceğine özellikle dikkat çekmiştir (Sibley 1959: 444). Çünkü kimi zaman birçoklarına göre hoşya giden bir sanat nesnesi herhangi birine göre hoşya gitmeyebilir. Sibley'e göre bu bağlamda beğeni duyusu yani kişilerin bir sanat nesnesini beğenip beğenmemesi rasyonel bir gerekçeye sahip olmak zorunda da değildir (Sibley 1965: 144). Şu halde bir eleştirmenle diğer herhangi biri arasında estetik deneyime ilişkin görülebilecek tek farkın; kişinin sahip olduğu doğal potansiyellerini nasıl geliştirilip bunlardan yararlanabileceği ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır (Sibley 1959: 446).

Sibley'in ortaya koyduğu beğeni duyusunun her özneye verili bir olanak olduğu kabulüne karşın kişilerin aynı sanat nesnesi karşısında aynı estetik deneyimi yaşayamama sorununu sanat eleştirmenlerinin eylemleri zemininde inceleyerek farklılığın sebebini beğeni duyusunun doğasına değil, bu ortak duyuya sahip insanların sanat nesnesine yaklaşımlarının farklılığı çerçevesinde ele aldığı açıkça görülmektedir. Bu doğrultuda Sibley, belirli kriterlerden yola çıkılarak tanımlanmasının güç olduğunu iddia ettiği beğeni duyusunun esasında tüm insanlar için doğuştan gelen ortak bir yeti olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kişilerin aynı sanat nesnesinin karşısında aynı estetik deneyime sahip olabilmelerinin koşulu ise Sibley için kişinin kendisinde bulunan potansiyeli belirli bir yönde kullanması ve eğitim ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda Sibley, küçük çocukların davranışlarından ve eğitim yolculuklarından hareketle şu tespitte bulunmuştur:



Çocuklara, basit müzik parçalarının koştığı, hızlı gittiği, atladığı veya sürüklendiği söylenir; buradan hareketle “canlı”, “neşeli”, “şen”, “mutlu”, “gülümseyen” veya “üzgün” gibi ifadelerle devam edilir. Deneyimleri ve kelime dağarcıkları genişledikçe ise “gerçekçi”, “dinamik” veya “melankolik” gibi kavramlara geçilir. Ancak çocuk, bu benzerliklerin birçoğunu zaten kendi başına keşfeder ve bunlara ilgi veya beğeni duyar. Muhtemelen çocuk, kendi başına müzikle zıplar, yürür, alkışlar veya güler; ve bu doğal eğilim olmazsa bu husustaki eğitim bu anlamda hiçbir yere varamaz. Ancak bu eğilimden faydalandığımız ve çocuğa eğitimle yardımcı olduğumuz ölçüde, biz de sanat eleştirmenin yaptığı şeyi yaparız. Böylece, sadece çocuğu dikkat etmeye, bakmaya veya dinlemeye ikna etmemiz gerekebilir; veya sadece müziği neşeli olarak da adlandırabiliriz. Öte yandan eleştirmenlerin yaptığı gibi tekrarlardan, eş anlamlılık ilişkilerinden, paralelliklerden, karşıtlıklardan, benzetmelerden, metaforlardan, jestler ve diğer ifade biçimlerinden yararlanma olasılığımız da vardır (Sibley 1959: 446-447).

Böylece herhangi bir bilgi veya eğitim temeli olmasa bile beğeni duyusunun kendisini uygun koşullarda serimleyecek bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu potansiyelin belirli bir yönde gelişmesi, kişinin beğeni duyusunu hangi nesne karşısında gerçekleştirebildiği ise anılan çocuk örneğinden de çıkarılabileceği üzere kişinin ilk yaşantılarının geçtiği çevre ve aldığı eğitim ile doğru orantılı olarak düşünülebilir. O halde Sibley açısından beğeni duyusunun bir potansiyel olarak her insanda verili bir yeti olarak bulunması bu kavramın nesnel yönünü, ancak beğeni duyusunun her bireyde aynı şartlarda gelişimini sağlamaması ve böylece estetik yargıların, estetik deneyimlerin farklılaşması ise kavramın öznel yönünü ortaya çıkarmış olacaktır.

Sibley, estetik-dışı kavramların estetik kavramlara eş ya da en azından bu kavramlara ilişkin olarak kullanımının bu denli çeşitli olmasını böylece kişilerin sahip olduğu farklı yaşam pratiklerine bağlamıştır (Sibley 1959: 448) Bu nedenle estetik kavramların tamamını elde edebilmek sonsuz yaşam pratiği açısından ele alındığında olanaksız halde düşünülmüştür. Ancak Sibley yine de estetik duyusunun bazı evrensel niteliklere sahip olduğunu da öne sürmüştür. Örneğin Sibley'e göre doğada bir çocuğun dikkatinin çimenlere değil de güllere çevrilmesi tesadüfi bir

durum olarak değerlendirilemez (Sibley 1959: 448). Sibley bu doğrultuda yalnızca çocukların değil herkesin dikkatinin göze çarpan nesnelere daha çok odaklandığını ifade ederek ilk baharda çimlerin yeşermesini, kışın yağan ilk karı, çok çeşitli renklerle bezenmiş manzaraları herkesin beğeni duygusuyla fark ettiğini; dağlarda ya da katedrallerde olduğu gibi büyüklüklerden ve kütlelerden ortak şekilde etkilendiğimizi ifade eder (Sibley 1959: 448). Bu noktada önemli bir detayı atlamak istemez: Sibley'e göre nesnelere sahip olduğu birtakım özellikler onları çoğunluk için estetik bir deneyimin nesnesi yapabilir ve fakat daha önce de değinildiği üzere beğeni duygusunun öznel yönü bu estetik deneyimleri evrensel bir kural olarak kabul etmemize imkân vermez. Sibley'e göre estetiğe ilişkin önerilen tüm cazip genellemeler sorgulanabilir bir özellik taşır (Sibley 1965: 157). Sibley bu tezini savunurken beğeni duygusunun öznel yönünü pekiştirmek için estetiğe dair ampirik araştırmalarla genel olarak estetik yargılara rasyonel gerekçeler sağlama umutlarının boşa çıkacağını savunur (Sibley 1965: 158). Ayrıca Sibley, beğeni duygusunu “şeylerin estetik niteliklerini ayırt etme, estetik değer hakkında yargılarda bulunma yeteneği” olarak tanımlarken beğeni kavramının felsefi bir kavram olduğunu, bu kavramın günlük hayatta moda nesnelere ve benzerleri için kullanılacak basit bir terim olmadığı düşüncesini ön plana çıkarır (Sibley 1966: 68).

İnsanın estetik terimleri öğrenmeye yatkınlığı bulunduğunu belirten Sibley, kişinin sahip olduğu ilgi ve duyarlılığın da kullanılan estetik kavram dağarcığını doğrudan etkilediğini ileri sürer (Sibley 1959: 449). Bu noktada Sibley'e göre fark edilmesi gereken en önemli şeylerden biri de estetik kavramlara olan hakimiyetin ve estetik kavrayışların doğal bir potansiyelden etkin bir biçime geçmesi için sanat eleştirmenlerinin katkısıdır; nitekim her birey tıpkı sanat eleştirmenlerinin yaptığı gibi insanların estetik duyarlılığını geliştirme çabasında bulunup kendi beğeni duygusunu ortaya çıkaran ve estetik deneyim yaşatan her nesnenin diğerleri açısından da aynı durumda bulunmasını; yani “güzel” olarak sıfatlandırdığımız her şeyi başkalarının da “güzel” bulmasını amaçlarız.

Sibley'in ortaya koyduğu beğeni duyusuna ve estetik yargılara ilişkin fikirleri kimi felsefeciler tarafından 18. yüzyıl felsefecilerinden Hutcheson'un fikirlerine yeni bir eklemleme yapmaksızın bu fikirlerin yeniden sunumu olarak da değerlendirilmiştir (Kivy 1968: 86). Kivy'ye göre de Sibley'in beğeni duyusu olarak adlandırdığı ve estetiğe ilişkin felsefi çıkarımlarının temelini koyduğu bu kavram, güzelliğin yarattığı hazda belirsiz ve anlaşılmaz bir terim olmaktan öteye geçememektedir (Kivy 1968: 87). Ancak bu doğrultuda belirtmek gerekir ki Sibley'e göre güzellik kavramı zaten biçimsel özelliklere bağlı ele alınan bir kavram değildir. Sibley “güzel” kavramının kimi zaman yalnızca niteliksel bir sıfat olarak belli nesnelere belli özelliklerine atıfta bulunabileceğini kabul eder ancak ona göre “güzel” yargısı bir sıfat olmaktan öte yüklemel bir yargıdır ve nesnelere bilgisine sahip olmadığımız halde bile yüklemel olarak “güzel” yargısında bulunabileceğimiz gerçeği bu durumun kanıtı niteliğindedir (Sauchelli 2014: 383). Nitekim Sibley de bu düşüncesini pekiştirmek için çakıl taşlarını, deniz kabuklarını ve mercanları örnek olarak vermiştir. Sibley'e göre anılan bu nesnelere neredeyse her renk ve biçimde olabilmelerine rağmen yine de bu nesnelere herhangi birini bu nesnelere sahip olduğu herhangi bir özelliğe atıfta bulunmaksızın yalnızca beğeni duyumuzla güzel olarak kavrayabiliriz (Sibley 2001: 182). Bu bağlamda Sibley açısından güzellik algısı salt beğeni duyusundan yani nesnenin değil, öznenin özelliklerine bağlı olduğundan öznenin aynı nesneye yönelik beğenisinin değişebilir bir olgu olduğunu da belirtmek gerekir. Sibley, bu hususta kişinin doğal bir manzaraya ilişkin olumlu bir estetik değerlendirmesinin, sanki doğal unsurlarımız gibi düzenlenmiş çöp alanlarını izlediğini öğrendiğinde, onaylamamaya dönüştüğü yönündeki gözlemini anlattıklarına uygun bir örnek olarak sunmuştur (Sibley 2001: 184).

Sibley estetiğe ilişkin değerlendirmelerinde beğeni duyusunun kendini açıklayabildiği nesnelere “güzel” olarak adlandırmakta, böylece güzel kavramı bir estetik kavram kategorisi olarak sıfat olmanın ötesinde yüklemel bir kavram şeklinde karşımıza çıkmakta ve bu yönüyle estetik-dışı kavramlardan ayrılmaktadır.

Bu bağlamda Sibley'in estetik ve estetik-dışı kavramlar ayrımı beğeni duyusunun doğasından hareketle ele alındığında daha iyi anlaşılabilir bir olgu olarak belirginleşmektedir. Denilebilir ki Sibley'in hem "estetik kavramlar" ayrımı hem de bu kavramların zemininde ele aldığı "beğeni duyusu" kavrayışı 20. yüzyıl açısından önemli bir paradigmayı meydana getirmiş görünmektedir.

### **Sonuç**

Sibley'in estetiğe dair yaklaşımı genel olarak 20. yüzyılın estetik problemlerini yansıtan bir görünüm sergilemektedir. Felsefenin çeşitli alanlarına dair kullanılan "bilgi, değer, varlık" gibi kavramların bu kullanımlarında felsefi bir terim anlam kazandıkları tartışmasız bir gerçek iken estetik alanında kullanılan birçok kavramda henüz bu terimsel yaklaşım benimsenememiştir. Bu bağlamda 20. yüzyıl düşünürleri çoğunlukla estetiğe dair akıl yürütmelerinde öncelikle estetik kavramları belirleme girişiminde bulunmuşlardır. Sibley'in estetik kavramlar önerisi de bu bağlamda önemli bir probleme kapsamlı bir biçimde odaklanmayı başarmıştır. Diğer yandan Sibley estetik kavramları nesnelere ilişkin ele alışının zeminine estetik yargıda bulunan özneyi yerleştirerek insana atfettiği beğeni duyusunun doğasını belirlemeye çalışmış ve böylece bütünlüklü bir estetik teorisi geliştirmeyi amaçlamıştır. Sibley'in öne sürdüğü fikirler Croce ile birlikte idealist bir çizgiye yaklaşan ve estetik yargılarda öznenin konumunu güçlendiren 20. yüzyıl estetik kavrayışının yeni bir değerlendirmesi olarak görülebilir.

Sibley'in ele aldığı şekliyle estetik kavramların beğeni duyusu ile doğrudan ilişkilendirilmesi bu duyusunun nasıl tanımlanabileceği problemini ortaya çıkarmıştır. Sibley bu bağlamda beğeni duyusunu diğer beş duyuya yaklaştırarak felsefi antropoloji anlamında da insana dair bir özellik atfetmiştir.

Sibley'in düşünceleri şüphesiz birtakım boşluklar da barındırmaktadır. Dilin kullanımının doğal bir sonucu olarak kelimelerin kazandıkları ya da kazanabilecekleri yeni anlamların beğeni duyusundan belirli bir oranda pay alma olasılıkları Sibley tarafından ihmal edilmiş gibi görünmektedir. Nitekim "güzel" ve

“hoş” kavramları beğeni duyusuna ilişkindir ancak bir ve aynı kavramlar değildir. Sibley bu krizi estetik yargılar için estetik-dışı kavramlardan yola çıkma yöntemiyle aşmış gibi görünse de estetik kavramların da kendi içinde belirli bir derecelendirme ya da tutarlılığa sahip olması yönüne değinmemiştir. Ne var ki Sibley açısından estetik kavramların en azından zemininin belirlenmiş olması Sibley sonrası çalışmalar açısından bir paradigmayı oluşturmuş ve yeni felsefi tartışmalara kapı aralamış gibi görünmektedir.

## An Examination on Aesthetic Concepts and the Taste in Frank Sibley

### *Summary*

**Alper Elvan POLAT**

Doctoral Student

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

ORCID: 0000-0001-9357-7359

alperelvanpolat@outlook.com

### **Introduction**

The emergence of aesthetics as a concept coincides with the middle of the 18th century, relatively earlier than many philosophical concepts. In this context, with the work "Aesthetica" published by the German philosopher Baumgarten between 1750-1758, the science of aesthetics was grounded for the first time and the subject of this science was determined and its boundaries were tried to be drawn. Baumgarten put sensory knowledge at the basis of aesthetics and emphasised the concept of beauty as the perfection of sensory knowledge (Tunalı 2009: 164). Following Baumgarten, many philosophers put forward various thoughts on the basic problems of aesthetics, while the diversification of art movements and artistic productions with the 20th century has centred the discussions on aesthetics around the following question: "When making aesthetic judgements, should we act from the characteristics of the object or the differences of the subject?" While Benedetto Croce was one of the philosophers who put forward the sharpest thoughts around this question in the 20th century, according to Croce, "beauty" is only related to expression; in other words, "beauty" is successful expression. In this case, pure beauty is pure expression and at the same time pure intuition; in this respect, ugly, as the opposite of beautiful, is nothing but the lack or absence of expression. Croce states that all concepts of beauty such as tragic, comic, sublime, poignant, pathetic are actually non-aesthetic concepts (Croce 2019: 127). Because all concepts such as the beauty of the human body, the beauty of geometric figures, the objective forms of beauty are, in Croce's words, aesthetic astrology, and what is truly aesthetic is something internal, an intuition, an inner expression (Croce 2019: 168). In this context, it is understood that Croce deals with aesthetic experience in a "subject-based manner". One of the 20th century's most important theorists working in the field of aesthetics is undoubtedly Frank Noel Sibley. Sibley was also interested in the problems of aesthetics discussed in his own time and, just like Croce, took a unique approach to the subject. Although Sibley did not make many direct references to Croce in his works, he emphasised "aesthetic concepts" and "the sense of taste" with the ideas he put forward, just like Croce, and perhaps he examined the subject in detail beyond Croce in order to define these concepts. For this reason, it has

become an important necessity to comprehend Sibley's approach in terms of philosophical discussions on aesthetic concepts or the sense of taste.

### **Frank Sibley and Aesthetic Concepts**

According to Sibley, we can make many ordinary inferences when we encounter a work of art; for example, we can talk about the colours used in a painting, the position of the figures, or in a work of literature, we can talk about the characters in the work, where the event in the work takes place. According to Sibley, such statements constitute inferences that can be made by anyone with a normal eye, ear and intelligence (Sibley 1959: 421). However, if we are going to talk about the harmony of colours, the vividness of a character in a novel, the poignancy of a poem while talking about a work of art, we will have to talk about taste or appreciation in these expressions, and the expressions we need to use in this case will have to be directed towards the sense of taste. Thus, for Sibley, these expressions are directly related to aesthetics and will be considered as aesthetic terms or aesthetic concepts (Sibley 1959: 421). According to Sibley, aesthetic qualities depend on non-aesthetic qualities for their existence. Just as there cannot be facial resemblances without features or a smile without a face, they cannot occur separately; therefore, non-aesthetic qualities determine the aesthetic qualities of an object (Sibley 1965: 138). Sibley calls this relation between aesthetic concepts and non-aesthetic concepts as "dependency relation" (Sibley 1965: 140). However, from Sibley's point of view, this dependency relationship is essentially related to language and expression, and non-aesthetic concepts should only be considered as a tool that opens the door to the understanding of aesthetic concepts. Sibley calls reaching aesthetic concepts in this way, that is, recognising aesthetic concepts based on non-aesthetic features, "sensory evidence" (Sibley 1965: 143). The concept of taste, which comes to the fore for Sibley when it is necessary to draw the boundaries of aesthetics, can be considered as the most fundamental concept that Sibley emphasises on the subject. As a matter of fact, it does not seem possible for Sibley to make aesthetic judgements without the sense of taste. Thus, when it comes to the investigation of aesthetic judgements, the sense of taste must first be addressed and analysed and the boundaries of this concept must be drawn. For Sibley, the sense of taste is a perception/sensory faculty that is potentially present in every human being, but tends to develop in different directions with environmental conditions. However, Sibley believes that it is not correct to start from certain definite criteria when it is desired to define taste objectively and determine its limits (Sibley 1959: 425). From Sibley's point of view, if a consensus is to be reached on the basis of aesthetics, this consensus can only be achieved by distinguishing aesthetic concepts and understanding the nature of the sense of taste. Because, according to Sibley, aesthetic concepts are directly related to the sense of taste, and without taste there can be no aesthetic perception and therefore no aesthetic judgement. This important distinction shows that Sibley attributes an important meaning to the evaluating subject rather than the properties of objects in aesthetic judgement. At this point, the most important problem is what the nature of the "sense of taste" is, and only in this case will it become more possible to discuss the subject's approach.

### **About the Sense of Taste in Frank Sibley**

Sibley stated that in order to comprehend the aesthetic features of things, first of all, all five senses such as "good vision and good hearing" must be healthy, but despite this, everyone who looks at the same work of art and does not have a difference in their five senses may not achieve the same results. So much so that one of the two people listening to the same concert in the same situation can obtain "more" than the other (Sibley 1959: 438). Sibley is undoubtedly referring to the aesthetic experience accompanied by the sense of taste. Because, according to Sibley, although we do not use the sense of taste, which constitutes our aesthetic experiences, from birth like the other five senses - although we have not yet received any education on this subject - we start to use this sense from a very early age and express the judgements we make with this sense with aesthetic concepts (Sibley 1959: 438). The first finding to be obtained here is that for Sibley, the sense of taste is seen in a position close to the five senses as an innate possibility in humans. Sibley seems to link the activation of the sense of taste and the formation of aesthetic experience with the steps followed by art critics to a better understanding of the work or -if any- the elimination of a lack of knowledge. Thus, Sibley does not mention that the actions that critics perform differently actually differ from any other person in terms of the essence of the sense of taste. This can be considered as an argument that strengthens the idea that the sense of taste is a sense shared by everyone. According to Sibley, the sense of appreciation, which is common to everyone, is only a potential and can develop in different directions with the life of the person. For Sibley, the nature of the sense of appreciation cannot be seen as a factor that makes a difference according to the subject, but the life practices and education of the person can change the direction of appreciation. Even if there is no basis of knowledge or education, the sense of taste is a phenomenon that will manifest itself under appropriate conditions. However, the development of this potential in a certain direction and the object against which the person can realise the sense of taste can be considered in direct proportion to the environment in which the person's first experiences take place and the education he/she receives, as can be deduced from the aforementioned child example. Therefore, from Sibley's point of view, the existence of the sense of taste as a potential in every human being as a given ability will reveal the objective aspect of this concept, but the fact that the sense of taste does not develop under the same conditions in every individual and thus aesthetic judgements and aesthetic experiences differ will reveal the subjective aspect of the concept. Stating that human beings are predisposed to learn aesthetic terms, Sibley argues that the interest and sensitivity of the individual directly affect the aesthetic concept vocabulary used (Sibley 1959: 449). At this point, according to Sibley, one of the most important things to be recognised is the contribution of art critics to the mastery of aesthetic concepts and the transition of aesthetic comprehension from a natural potential to an active form; as a matter of fact, every individual strives to develop people's aesthetic sensitivity, just as art critics do, and we aim to ensure that every object that reveals our own sense of taste and provides an aesthetic experience is in the same situation for others. In his evaluations on aesthetics, Sibley calls the objects that the sense of taste can express itself as "beautiful", thus the concept of beautiful appears as a predicative concept beyond being an adjective as an aesthetic concept category and in this respect it is distinguished from non-



aesthetic concepts. In this context, Sibley's distinction between aesthetic and non-aesthetic concepts becomes apparent as a phenomenon that can be better understood when considered in terms of the nature of the sense of taste. It can be said that both Sibley's distinction of "aesthetic concepts" and his conception of the "sense of taste" on the basis of these concepts seem to have created an important paradigm for the 20th century.

### **Conclusion**

Sibley's approach to aesthetics generally reflects the aesthetic problems of the 20th century. While it is an indisputable fact that concepts such as "knowledge, value, being" used in various fields of philosophy have gained a philosophical term meaning in their use, this terminological approach has not yet been adopted in many concepts used in the field of aesthetics. In this context, 20th century thinkers mostly attempted to determine aesthetic concepts in their reasoning about aesthetics. In this context, Sibley's proposal of aesthetic concepts managed to focus on an important problem in a comprehensive manner. On the other hand, Sibley tried to determine the nature of the sense of taste that he attributed to human beings by placing the subject making aesthetic judgements on the ground of his treatment of aesthetic concepts in relation to objects, and thus aimed to develop a holistic aesthetic theory. The direct association of aesthetic concepts with the sense of taste, as discussed by Sibley, has raised the problem of how this sense can be defined. In this context, Sibley brought the sense of taste closer to the other five senses and attributed it a human characteristic in the sense of philosophical anthropology. Sibley's ideas undoubtedly harbour some ambiguities. Sibley seems to have neglected the possibility that the new meanings that words acquire or may acquire as a natural consequence of the use of language may have a certain share in the sense of taste. As a matter of fact, "beautiful" and "pleasant" concepts are related to the sense of taste, but they are not one and the same concept. Although Sibley seems to have overcome this problem by starting from non-aesthetic concepts for aesthetic judgements, he did not address the aspect of aesthetic concepts having a certain grading or consistency within themselves. However, the fact that at least the essence of aesthetic concepts was determined for Sibley seems to have created a paradigm for post-Sibley studies and led to new philosophical debates.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Bonasio, G. (2014). Aesthetic Pleasure: Cognition and Emotion in the Aesthetic Concepts. Remarks after Sibley's works. *Rivista di estetica*, (55), 183-201. <https://doi.org/10.4000/estetica.1013>
- Budd, M. (2002). Sibley's Aesthetics [Review of *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics; Aesthetic Concepts: Essays after Sibley*, by F. Sibley, J. Benson, B. Redfern, J. R. Cox, E. Brady, & J. Levinson]. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 52(207), 237-246. (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3542847>).
- Croce, B. (2019). *Estetik* (Çev. İsmail Tunalı). İstanbul: Fol Kitap.
- Kivy, P. (1968). Aesthetic Aspects and Aesthetic Qualities. *The Journal of Philosophy*, 65(4), 85-93. <https://doi.org/10.2307/2024481>
- Sauchelli, A. (2014). Sibley on 'Beautiful' and 'Ugly'. *Philosophical Papers*, 43(3), 377-404. <https://doi.org/10.1080/05568641.2014.976441>
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi* (Çev. Utku Özmakas - Ü. Hüsrev Yolsal). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sibley, F. (1959). Aesthetic Concepts. *The Philosophical Review*, 68(4), 421-450. <https://doi.org/10.2307/2182490>
- Sibley, F. (1965). Aesthetic and Nonaesthetic. *The Philosophical Review*, 74(2), 135-159. <https://doi.org/10.2307/2183262>
- Sibley, F. (2001). *Aesthetic Judgements: Pebbles, Faces, and Fields of Litter*. *Approach to Aesthetics*, pp. 176-189. <https://doi.org/10.1093/0198238991.003.0013>
- Tunalı, İ. (2009). *Felsefeye Giriş* (2. Basım). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.



Makale Geliş | Received: 14.11.2023  
Makale Kabul | Accepted: 02.02.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1390734

## Ahmet Kadir USLU

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Assist.  
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı, TR  
Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR  
ORCID: 0000-0001-9134-0059  
ahmetkadiruslu@karatekin.edu.tr

## Fodor's Asymmetric Dependency Theory

**Abstract:** Fodor's theory of intentionality can be interpreted as consisting of two parts: (1) theory about propositional attitudes and (2) theory of content or meaning. In this paper we will focus mainly on his theory of content, particularly his theory of asymmetric dependence on the problem of disjunction, since it is at the heart of Fodor's theory of representation. Fodor's theory of content is a well-known attempt to naturalize mental representation and one of the most important parts of his theory is the notion of asymmetric dependence. He offers it as a solution to the problem of disjunction. In this context, we will examine his theory of content, and particularly his notion of asymmetric dependence. After summarizing his theory, we will discuss that asymmetric dependence may have some weaknesses that require some revision. Fodor modified his theory considering objections to his earlier work. However, there may still be some problems that he needs to solve. Accordingly, we will identify three important challenges to the theory of asymmetric dependence, namely the problem of unjustified properties, the problem of pathologies, and the problem of wild causation. Finally, we will give some answers to these challenges on behalf of Fodor and discuss that Fodor's theory may overcome all these problems.

**Keywords:** Fodor, Disjunction Problem, Asymmetric Dependence, Representation, Robustness, Token

## Fodor'un Asimetrik Bağımlılık Teorisi

**Öz:** Fodor'un yönelimsellik teorisi iki bölümden oluştuğu şeklinde yorumlanabilir: (1) önermesel tutumlara ilişkin teori ve (2) içerik veya anlam kuramı. Bu çalışmada esas olarak onun içerik kuramına, özellikle de Fodor'un temsil kuramının kalbinde yer aldığı için ayrışma sorununa ilişkin asimetrik bağımlılık teorisine odaklanacağız. Bilindiği üzere, Fodor'un içerik kuramı zihinsel temsili doğallaştırmaya yönelik iyi bilinen bir girişimdir ve kuramının en önemli parçalarından biri asimetrik bağımlılık kavramıdır. Kendisi bunu ayrışma sorununa bir çözüm olarak sunmaktadır. Bu bağlamda, onun içerik kuramını ve özellikle de asimetrik bağımlılık kavramını inceleyeceğiz.

Teorisine değindikten sonra, asimetrik bağımlılığın revize edilmesi gereken kimi zayıf yönleri olabileceğini tartışacağız. Fodor'un daha önceki çalışmalarına yapılan itirazları dikkate alarak teorisini modifiye ettiği bilinmektedir. Ancak yine de çözmesi gereken bazı sorunlar olabilir. Bu doğrultuda, asimetrik bağımlılığın önündeki üç önemli zorluğu ortaya koyacağız: gerekçelendirilmemiş nitelikler sorunu, patolojiler sorunu ve vahşi nedensellik sorunu. Son olarak bu zorluklara Fodor adına bazı yanıtlar verecek ve Fodor'un teorisinin tüm bu sorunların üstesinden gelebilmesinin mümkün olduğunu tartışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Fodor, Ayrışma Sorunu, Asimetrik Bağımlılık, Temsil, Sağamlık, Sembol

## Introduction

In our daily lives, we are constantly thinking about things: our work, other people, love, elm trees, etc. This raises an important problem that philosophers call "the problem of intentionality". How can our beliefs, desires, and thoughts be directed toward objects, even nonexistent ones? As Baker (1989) asks, what causes a given sign to have meaning p? Intentionality is one of the puzzling properties of the human mind. Since Brentano, philosophers have tried to solve the problem: How can purely physical things explain intentional states? In recent years, several well-known intentional realists, especially those influenced by cognitive science, have devoted their energies to developing a naturalized theory of mental representation. Jerry Fodor, the best-known proponent of intentional realism, believes that Brentano was wrong in his assumption that purely physical or material objects cannot have intentional properties. He argues that the intentionality of cognitive computational states and everyday intentional attitudes such as beliefs and desires are natural components of brain states. However, as Aytakin and Sayan (2012) argue, specifying sufficient naturalistic conditions for intentional content is difficult. Fodor's theory of intentionality can be interpreted as consisting of two parts: 1) theory about propositional attitudes, in which they are regarded as attitudes toward propositions of a "language of thought", and 2) theory of content or meaning (Myin 1992). In this paper, we will focus mainly on his theory of content, particularly his theory of asymmetric dependence on the problem of disjunction, since it is at the heart of Fodor's theory of representation. According to asymmetric dependence, an instance of a Y can cause an X-tokening only if there is an independent semantic relation between X's and X-tokenings. And a Y causes an X-tokening depending on

X's cause X-tokenings. However, the cause X-tokenings of X does not depend on the cause X-tokenings of Y. For example, regardless of the actual cause of your token, it represents the property cat if non-cat caused tokens of that type are asymmetrically dependent on cat caused tokens of that type. That is, non-cats would not cause tokens of that type if cats did not; on the other hand, cats would cause tokens of that type even if non-cats did not (Baker 1991). This, in short, is asymmetric dependence. After examining Fodor's asymmetric dependence theory, we will discuss that although Fodor modified his theory several times, it still seems to have some problems. In this context, we will identify three important challenges to asymmetric dependence, namely the problem of unjustified properties, the problem of pathologies, and the problem of wild causation. Finally, we will answer these challenges on behalf of Fodor and discuss that Fodor's theory may overcome all these problems.

### **1. Some Problems of the Theory**

Fodor points out that one facet of the disjunction problem is the phenomenon of misrepresentation. To see this, we must begin with the crude causal theory of content and see how the problem of misrepresentation arises with it. According to the crude causal theory, "the symbol tokenings denote their causes, and the symbol types express the property whose instantiations reliably cause their tokenings" (Fodor 1987: 99). That is,  $P_s$  represent  $S_s$  if and only if  $S_s$  cause  $P_s$ . However, this claim leads to the notorious disjunction problem. For example, the perception of a horse can cause the tokening of horse; many other things can also cause horse tokens, such as cows on dark nights. Thus, according to the crude causal theory, cow means cow or horse on a dark night (Fodor 1990b). However, we are not ready to consider horse in a dark night as part of the meaning of cow. Fodor sometimes refers to this phenomenon as the "robustness" of thought. Again, although a thought of a cow can be generated not only by an instantiation of a cow, but also by an instantiation of a horse or something else, we do not want to say that our token

represents a disjunctive property. Indeed, some tokenings of a symbol are misrepresentations and their causes may not be included in the content of the symbol. Thus, Fodor rejects this kind of teleological solution because, in his opinion, it leads to problems of indeterminacy. To illustrate this, he refers to the famous article "*What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain*" and states that a frog cannot distinguish whether it has detected a fly or a small black dot. According to Fodor, the process of natural selection cannot make this distinction. As (Myin 1992) addresses, Fodor believes that we encounter massive intentional indeterminacy when we attempt to solve the disjunction problem by appealing to evolutionary considerations. In "*A Theory of Content*", Fodor states, "In the notorious case of frog and beetle, for example, one would think that a good theory of content should decide—and provide reasons for deciding—whether the intentional objects of the frog's snapshots are flies or little black things" (1990c: 106).

In short, Fodor holds that the disjunction problem requires a satisfactory explanation of which tokenings of a symbol are representations and which tokenings of it are misrepresentations. To solve this problem, Fodor offers his asymmetric dependence theory, which is a crucial component of his naturalistic theory of content. His content theory states, briefly, that "X" means X if:

1. 'Xs cause "X"s' is a law.
2. Some "X"s are actually caused by Xs.
3. For all Y not=X, if Ys qua Ys actually cause "X"s, then Ys causing "X"s is asymmetrically dependent on "X"s causing "X"s (Fodor 1990: 121).

Moreover, we must note that Fodor's asymmetric dependency theory is synchronic. That is, it applies to the present and not to a point in time in the past or future. Also, it is worth noting that Adams and Aizawa (1992) add to these three conditions a fourth implicit condition that there are some non-X-caused "X"s. We mention this because we will see later in the paper to what extent they are correct in their claim. The first condition is generally considered to be the least problematic part of Fodor's theory of content. Therefore, we will discuss condition 2 and condition 3. Let us now consider the third condition, where the theory of asymmetric dependence comes

into play. Fodor claims that this theory can overcome the disjunction problem. His own description of the theory is aptly summarised in the following passage:

Cows cause "cow" tokens, and (let's suppose) cats cause "cow" tokens. But "cow" means cow and not cat or cow or cat because there being cat-caused "cow" tokens depends on there being cow-caused "cow" tokens, but not the other way around. "Cow" means cow because, as I shall henceforth put it, non cow-caused "cow" tokens are asymmetrically dependent upon cow-caused "cow" tokens. "Cow" means cow because, but that "cow" tokens carry information about cows, they wouldn't carry information about anything (Fodor 1990b: 91).

Accordingly, (if we return to the horse-cow example) the causal relationship between horses on dark nights and cow tokens is asymmetrically dependent on the cow-cow relationship, but not vice versa. In other words: If mental representations of cows are caused by horses, it is because cows also cause them (Mendola 2003). That is, the former would not exist if the latter did not exist; but the latter can exist without the former. As Myin (1992) points out, Fodor proposes his theory not only to solve the problem of disjunction but also to solve a related problem of the meaning of tokens caused by thought. Myin says:

For it is a mundane matter that 'cow'-thoughts can be caused by 'horse'-thoughts, yet this does not make 'cow'-tokens mean cow or horse-thought. Again, this can be explained by asymmetrical dependence: horse thought caused 'cow'-tokens do not mean horse thought because the relation between horse-thoughts and 'cow' tokens is asymmetrically dependent upon the relation between cows and 'cow-tokens (1992: 112-13).

With these considerations, Fodor seems to have an answer to the problem of disjunction. However, his theory has several problems, and as we mentioned earlier, we will discuss three of them in this essay. So, let us begin with the first one. We know that people can represent not only instantiated properties but also non-instantiated properties like the unicorn using primitive symbols. And it seems obvious that Fodor applied his view to the case of the unicorn. Baker (1991) shows, however, that Fodor's account presents a general dilemma with respect to uninstantiated properties. It is evident that neither the version with actual history nor the version with local-instantiation version allows a primitive symbol of the mental to mean a unicorn. Thus, if Fodor's asymmetric dependence theory is

complete, it must allow primitive symbols to represent uninstantiated properties such as unicorn. Moreover, it must preserve the purely informational interpretation. Let us now look at Baker's unicorn example: "There is as much a nomic relation between S's U-tokens and shunicorns – where a shunicorn is a unicorn look-alike that is really a small zebra with a horn in the middle of the forehead – as there is between S's U-tokens and unicorns. The description of shunicorns is merely a heuristic device; 'shunicorn' is as primitive a term as 'unicorn'" (1991: 20). Since shunicorns are instances of non-unicorns, the asymmetric dependency in this case would have to allow the misrepresentation of a shunicorn as a unicorn. However, this is impossible because there is no basis on which to distinguish the relative distances between worlds in which there are unicorns and worlds in which there are shunicorns. So, we must pretend that they are just as far from our world as other possible worlds. In a word, we have no criteria to distinguish them, because it seems to make no difference whether we imagine a world where unicorns cause U-tokens but shunicorns do not, or vice versa. But it leads to the dilemma that either the asymmetric dependence is absent, and the purely informational version is unable to account for primitive tokens representing uninstantiated properties, or there is a multiplicity of asymmetric dependencies, and we get the contradiction of mutual asymmetric dependence (Baker, 1991). In this case, there seem to be two alternatives. First, we have no principle for asymmetric dependence unless unicorns and shunicorns are instantiated in the real world. Thus, the nomic relation between Shunicorn and U-token is not asymmetrically dependent on the nomic relation between Unicorn and U-token. This is a problem for Fodor's theory, because none of the three conditions above can explain why a subject's U-tokens represent a unicorn, or similar uninstantiated properties. Second, we get a contradiction if we agree with Fodor's discourse on asymmetric dependence (*ibid*). Fodor says:

It can be true that the property of being a unicorn is nomologically linked with the property of being a cause of unicorn-tokens even if there are not unicorns". Then he states: "Maybe this cashes out into something like "there would not be nonunicorn-caused 'unicorn' tokens but that unicorns would cause 'unicorn' tokens if there were any unicorns. And maybe that cashes out into something like this: there are non-



unicorn-caused 'unicorn' tokens only in nearby worlds in which there are unicorn-caused 'unicorn' tokens. But I am not an enthusiast for such translations (1990: 46).

In summary, Baker's shunicorn example implies an important problem for asymmetric dependence, since Fodor also admits that he is not satisfied with his own explanation. He is not satisfied because he knows that if the condition of asymmetric dependence is satisfied in the case of the unicorn, it must also be satisfied in the case of the shunicorn. In this case, there is a contradiction or disjunction and a clear counterexample for the analysis. On the other hand, if the unicorn case does not satisfy the condition of asymmetric dependence, the reduction cannot overcome the unjustified properties in general, and we encounter a serious gap. In both cases, the reduction for unicorns fails (Baker 1991). Second, we will discuss the problem of pathologies in relation to Fodor's theory of asymmetric dependence. The third condition of Fodor's theory states that not only some of the connections between Ys and "X"s depend on the connection between Xs and "X" s. It says that all the connections between Ys and "X"s depend on the connection between Xs and "X" s. To give an example: Not only does the horse-cow connection depend asymmetrically on the cow-cow connection, but all other connections such as milk-cow, Hindu-cow, steak-cow, etc. depend on the cow-cow connection. This is quite a strong assertion. The problem of pathologies, however, counters this view, for there is good reason to believe that not all Y- "X" connections depend on X- "X" connection. For example, as Adams and Aizawa (1993) point out, our "X" token could be caused by abnormal situations such as injury, disease, or certain forms of experimental intervention. Now suppose that our cow-"cow" connection is instantiated by some instances. Then the first and second conditions of Fodor's theory would be satisfied. Myriads of things can cause "cow" signs, such as seeing a Hindu, drinking milk, eating a steak, etc., because they all depend on the nomic cow-"cow" connection. However, Adams and Aizawa show that:

Despite the fact that conditions (1) and (2) are in force and the asymmetric dependency does hold for some Ys, it seems reasonable to suppose that one or more microelectrodes implanted in the person's brain and fired in just the right sequence might initiate the pattern of electrical activity in a set of neurons in the person's brain

that is constitutive of the syntactic type "cow" in the person and that this power of the microelectrodes does not depend on the power of cows. Perhaps a blow to the head might also set off the activity constitutive of "cow", but its power too would seem not to be dependent on the power of cows. Hallucinatory drugs, a type of brain tumor, or a chemical imbalance would also seem to be similar in this respect (1993: 99).

In a word, it seems that Fodor is wrong in his claim that all Y- "X" connections depend on X- "X" connections. Of course, someone may still claim that all these pathological cases also depend on the cow-"cow" connection. However, there seems to be no concrete evidence to support this claim, so it needs further investigation. Finally, it is time to examine the third and (for me) most remarkable problem of Fodor's theory of asymmetric dependence. It is worth noting that this is related to the problem of pathologies that we have been discussing. Anthony and Levine (1991) argue that cows-on-dark-nights can cause horse tokens because they share some properties with horses, some properties of their visual appearance, such as being four-legged. Therefore, it is plausible to claim that both horses and cows-on-dark-nights project the same patterns of light onto the retinas of people. Although these types of situations are very common, Fodor does not seem to pay attention to this phenomenon. For example, a lay figure can evoke a human token, a fire engine on a dark night can cause an ambulance token, a cilantro flower can cause a parsley token, etc. What all these examples have in common is that they have similar properties. Thus, it is clear from these examples that some false tokens of a symbol are caused by instantiations of properties denoted by that symbol.

On the other hand, Fodor (1990b) also points to other kinds of examples covering disjunction problems. Accordingly, not only horses but also milk can cause cow tokens, and there is obviously a nomic connection between milk and cow. In this case, if we consider the crude causal theory, cow should mean cow or milk. However, this leads to the problem of disjunction. Aytekin and Sayan (2010) point out that Fodor makes a mistake when he treats both types of nomic compounds as the same. For Fodor, there is no fundamental difference between the causation between cow tokens by means of milk and the causation between cow tokens by

means of horses. Therefore, he believes that his theory of asymmetric dependence can be applied to both cases. However, there is an obvious difference between milk as the cause of cow tokens and horse as the cause of cow tokens. While there is no common property between milk and cows, horses and cows have common properties, such as being four-legged, having a similar size, having a tail, and so on. Because of these common characteristics, horses sometimes cause cow tokens. On the other hand, this is not the case for milk since milk does not cause cow tokens due to its common properties. Therefore, Aytekin and Sayan (2010) argue that there must be a completely different assertion to explain the causation of cow tokens by milk and to find a solution to the disjunction problem that this creates. Following Fodor, they mention two types of causes for symbols: wild causes and meaning-forming causes. In this context, wild causes are the causes of a symbol that are not expressed by that symbol. Meaning-forming causes, on the other hand, are the causes of a symbol that are expressed by that symbol. Consequently, there are three types of causes to consider:

Type 1: Meaning-forming causes of a symbol which lead to true tokens.

E.g., causation of "cow" tokens by cows.

Type 2: Meaning-forming causes of a symbol which lead to false tokens.

E.g., causation of "cow" tokens by horses.

Type 3: Wild causes of a symbol.

E.g., causation of "cow" tokens by milk. (Ibid: 24)

Let us now examine why Fodor's account does not work out for the wild causes. Imagine a situation in which a cow token is caused by a Hindu. In this case, let the meaning of "Hindu" be excluded from the meaning of "cow" by showing that the Hindu-cow connection is asymmetrically dependent on the cow-cow connection. According to the third condition of Fodor's theory of content, if we break the nomic connection between "cow" and "cow", the connection between "Hindu" and "cow" would also have to be broken. However, since there are no common properties between Hindu and cow, they cannot affect each other by breaking any of their nomic connection. So, if we somehow break the connection between cows and "cow" tokens, that does not break the connection between Hindu and "cow" tokens. So, we

cannot say that the Hindu-cow connection depends asymmetrically on the cow-cow connection. For example, a Pakistani wearing traditional Hindu clothing can cause cow tokens. Thus, the Pakistani-cow connection would be asymmetrically dependent on the Hindu-cow connection. In this case, "Hindu" must be included in the meaning of "cow". Thus, cow would mean either "cow" or "Hindu", which is not accepted by Fodor's theory of content. In summary, both the causation of the token "cow" by horses and by "Hindu" are accepted by Fodor as wild causes. But as we have seen, they should not be placed in the same category. While horses cause cow tokens because of their similar appearance, Hindu cow tokens do not. Therefore, Fodor must find a way to interpret them separately.

In summary, we have discussed three different problems related to Fodor's theory of asymmetric dependence. First, we have seen that uninstantiated properties such as unicorns create a general dilemma for asymmetric dependence. Second, contrary to Fodor's account, the problem of pathologies shows that it is not necessary that all Ys-"X"s connections depend on the connection between X-"X". Third, Fodor's theory seems insufficient to deal with both wild and meaning-forming causes. Therefore, they must be treated separately. In summary, while Fodor's theory of content is considered the strongest attempt to naturalize mental representation, some parts of it seem problematic.

## **2. Possible Answers to the Related Problems**

We will now present some possible rebuttals to these problems on behalf of Fodor. If the rebuttals we are going to discuss are plausible, then Fodor's theory can be salvaged. Let us start with the problem of uninstantiated properties. How can Fodor's theory be applied to uninstantiated things? Fodor's own answer to this problem is that unicorns and all other uninstantiated properties are non-primitive. In this respect, 'unicorn' would be a definite term instead of a primitive term. Accordingly, unicorn is a complex term consisting of the primitive parts: horn and horse. Thus, treating the unicorn as a non-primitive term would allow us to

instantiate it. Baker (1991) argues that this kind of solution seems reasonable enough; however, it causes another problem. He imagines a twin Earth where there are unicorns. In this case, you and your doppelganger would have the same syntactic symbol 'unicorn'. But your doppelganger's symbol might be semantically primitive, while yours is not. According to Baker, this is a problem because the same symbol cannot have different semantic properties. However, a proponent of Fodor's theory would argue that a symbol can have more than one semantic property, since Fodor's theory shows that the meaning of a symbol depends on its syntax. That is, you and your doppelganger can have the same syntactic symbol 'unicorn' with different semantic properties.

This kind of solution seems plausible, because if we did not see a horse with a horn in life, it would not be possible to imagine a unicorn. So, the unicorn is a product of the human brain, which consists of a horse and a horn. Then we can treat them separately as horse and horn. Similarly, we need to decompose some properties that are nomically impossible, such as the round square. For example, if we try to imagine a round square, we inevitably picture round and square one by one. So, it is conceivable that we apply the same to the case of the unicorn. In short, the uninstantiated properties do not seem to pose much of a problem for Fodor's theory. Second, let us discuss the problem of pathologies. According to the pathology argument, the claim that "all connections between Ys and "X"s depend on the connection between Xs and "X"s" is false because there are counterexamples. For example, Adams and Aizawa (1993) point out that our cow token could be caused by abnormal situations such as injury, disease, or drugs. Therefore, Fodor is wrong in his claim that all Y-"X" connections depend on X-"X" connections. However, this argument does not seem strong enough to us. Even if we accept the claim that our cow token could be triggered by several abnormal causes, this does not mean that Fodor is wrong in his argument. We can still claim that all these pathological cases also depend on our cows-"cow" connection, since they are all pseudo-causes. In other words, they can only be secondary causes. A hallucinatory drug can trigger our

cow token, but the real cause of our token would still be the cow-cow connection. We will try to support our claim with another example. According to the ability hypothesis, when Mary is released from her black and white room and sees the red tomato for the first time, she acquires the abilities to remember, imagine, and recognize (Lewis 1990). That is, without knowing what an experience looks like, it is not possible to imagine, remember, or recognize that experience. Similarly, it can be claimed that our cow token cannot be caused by any pathological cases without knowing what it is like to see a cow. That is to say, the cow- cow connection seems to be essential for our cow token. Even if we theoretically knew everything about cows by reading books or listening to experts, it would not be possible to imagine exactly what a cow looks like without seeing a cow.

Some cite non-existent objects such as unicorns as a counterexample and ask: How can we imagine non-existent objects such as unicorns? The answer to this question is hidden in the preceding pages. As we mentioned earlier, a unicorn is a compound of a horse and a horn. Therefore, if we did not know what horse and horn look like, we could not imagine a "unicorn". Thus, this objection does not seem to pose much of a threat to Fodor's theory.

Finally, we will state the wild cause objection to Fodor's asymmetric dependence theory. Let us briefly recall this criticism. According to this objection, Fodor fails to explain both kinds of nomic connections with the same theory. For example, he sees no fundamental difference between the milk-cow connection and the horse-cow connection and believes that his asymmetric dependence theory can be applied to both cases. On the other hand, some argue that there is a major difference between the milk-cow connection and the horse-cow connection. Namely, there is no common property of milk and cow in terms of their appearance. However, horses and cows have similar characteristics, such as being animal-like, being four-legged, etc. Because of these common properties, horses sometimes cause cow tokens, but we cannot say the same for milk because milk does not cause cow tokens due to its similarity to cows. Therefore, Fodor's asymmetric dependence

theory cannot be applied to both cases. Accordingly, Aytekin and Sayan (2010) suggest that there must be an entirely different explanation for the causation of cow tokens by milk to find a solution to the disjunction problem this creates.

Although we partially agree with this objection, we do not believe that it is necessary to find a completely different solution to the wild causes. We disagree with Aytekin and Sayan's claim that "milk and cows have no causally relevant common properties...thus, the milk-cow connection does not asymmetrically depend on the cow-cow connection" (2010: 30). It is true that milk and cows do not have a common characteristic in terms of their physical appearance; but they have a historical relevance. This is the reason why an agent can have a cow thought when he drinks milk. If there were no cows, we would not know what milk is, at least cow's milk. In this case, milk would not cause our cow token. Similarly, there is a historical relationship between Hindus and cows. We know that cows have spiritual significance for a Hindu. That is, it is perfectly normal to think of a cow when we see a Hindu. Therefore, there is no major difference between milk- cow connection and horse-cow connection. While the former causes our cow token because of its historical relevance, the latter causes our cow token by its similar appearance. Nevertheless, both milk and horse share the common characteristic of being somehow related to cows. Having similar internal properties with cows is not the only condition for the causation of our cow token. An external property can also be sufficient for the same thing. Therefore, Fodor's claim that there is no fundamental difference between the causation of cow tokens by milk and the causation of cow tokens by horses seems quite plausible.

As a possible objection, however, it could be argued that even a completely unrelated thing, such as a car, can cause our cow's token. If this is true, our claim can be questioned. However, we contend that if something causes our cow token, it must have something to do with cows in some way, even if it looks like it has nothing to do with them. Let us explain our claim with an example. Let us take the case that a car caused our cow token. If this is the case, there should be a certain connection

between cars and cows for us. For example, we may have a memory of cars and cows if we trampled a cow as a child. Therefore, a car can cause our cow token. This kind of relevance is extraordinary because there is no relationship between cars and cows for other people.

### **Conclusion**

In summary, we have seen that anything can cause our cow token if it is related to cows in some way. This means that all connections between Ys and "X"s depend on the connection between Xs and "X"s. Thus, contrary to the argument of Aytekin and Sayan (2010), it can be claimed that milk and cows share a (causally relevant) common property. Therefore, Fodor's claim that the milk-cow connection is asymmetrically dependent on the cow-cow connection seems plausible. If so, the third condition of asymmetric dependence, that "for all  $Y \neq X$ , if Ys qua Ys actually causes "X"s, then Ys causing "X"s is asymmetrically dependent on Xs causing "X"s," can be salvaged. Finally, we discussed Fodor's theory of asymmetric dependence and three important objections to it, namely, the problem of uninstantiated properties, the problem of pathologies, and the wild cause problem. We then argued that these objections were not strong enough. If our refutations are conceivable, there seems to be no fundamental problem for Fodor's theory.



## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Adams, F., Aizawa, K. (1992). X Means X: Semantics Fodor-Style, *Minds and Machines*, Vol. 2, 175-183. Kluwer Academic Publishers.
- Adams, F., Aizawa, K. (1993). Fodorian Semantics, Pathologies, and "Block's Problem", *Minds and Machines*, Vol. 3, 97-104. Kluwer Academic Publishers.
- Antony, L., Levine, J. (1991). The Nomic and the Robust, *Meaning in Minds: Fodor and His Critics*. 1-17. Eds. Barry Loewer and Georges Rey. Oxford: Blackwell.
- Aytekin, T., Sayan, E. (2012). Fodor on Causes of Mentalese Symbols, *Organon F 19*, No. 1, 3-15.
- Aytekin, T., Sayan, E. (2010). Misrepresentation and Robustness of Meaning, *Organon F 17*, No. 1, 21-38.
- Baker, L. R. (1991). Has Content Been Naturalized?, *Meaning in Minds: Fodor and His Critics*. 17-32. Eds. Barry Loewer and Georges Rey. Oxford: Blackwell.
- Baker, L. R. (1989). On a Causal Theory of Content, *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, Philosophy of Mind and Action Theory. 165-186. Blackwell Publishing.
- Fodor, J. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fodor, J. (1990b). *A Theory of Content I: The Problem*. In: Fodor, 1990a.
- Fodor, J. (1990c). *A Theory of Content II: The Theory*. In: Fodor, 1990a.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Lewis, David. (1990). What Experience Teaches, *In Proceedings of the Russellian Society*. Sydney: University of Sydney, 1998. Rpt. Ed. W. Lycan Mind and Cognition, 499-518. Cambridge: Basil Blackwell.
- Mendola, J. (2003). A Dilemma for Asymmetric Dependence, *Nous*, Vol. 37, No. 2, 232-257. Published by: Wiley.
- Myin, E. (1992). Some Problems for Fodor's Theory of Content, *Philosophica*, Vol. 2, 101-121.



Makale Geliş | Received: 31.01.2024  
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1429616

**Aysun AYDIN**

Doçent | Assoc. Prof. Dr.  
Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, TR  
Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR  
ORCID: 0000-0003-2679-2184  
aysunaydin@duzce.edu.tr

## Nussbaum'un Nesneleştirme Kavramı Üzerine

**Öz:** Felsefi zeminde nesneleştirme kavramı bir insanın kendi amaç ve çıkarları için başka bir insanı araç edinmesi ya da bir insana araçsal değer atfedilmesi şeklindeki ahlaki probleme dayanarak ele alınmış ve açıklanmıştır. Bu bağlamda, nesneleştirmenin ve araçsallaştırmanın ne olduğu ve hangi koşullarda ahlaki bir problem teşkil ettiği soruları Kant'dan günümüze pek çok düşünürün cevap aradığı sorular olmuştur. Öte yandan, çağdaş yaklaşımlar, nesneleştirme kavramı ile bireylerarası tahakküm ilişkisine ve bir bireyin başka bir birey tarafından "bir şey" olarak ele alınıp "nesneye dönüştürülmesi ya da nesneleştirilmesi" durumuna farklı bir bakış açısı getirmişlerdir. Özellikle çağdaş feminist teoriler, nesneleştirme kavramını nesneleştirici bir birey olarak erkeğin nesneleştirilen bir birey olarak kadın üzerindeki tahakkümü zemininde tanımlarlar. Bu durum hem ahlaki bağlamda yanlış hem de psikolojik, sosyal ve kültürel açıdan kadının varlığına zarar veren bir durum olarak açıklanmaktadır. Martha Nussbaum, *Nesneleştirme* (1995 - *Objectification*) adlı makalesinde, yedi ayrı tür nesneleştirme biçimi tanımlayarak kapsayıcı bir nesneleştirme kavramı sunmuştur. Nussbaum'un farklı ve tartışmalı kabul edilen bu yaklaşımı, feminist teoriler tarafından cinsel nesneleştirme kavramı çerçevesinde ele alınmış ve sıklıkla tartışılmıştır. Bu bağlamda, kadının nesneleştirilmesinin ahlaki boyutu ve bu boyutun Nussbaum'un nesneleştirme biçimleri ile karşılaştırılarak açıklanması önemli bir kavramsal zemin sunmakta ve bu tartışmaya katkı sağlamaktadır. Bu çalışmanın amacı da nesneleştirme kavramını ve nesneleştirme türlerini hem ahlaki hem de feminist bağlamda felsefi bir problem olarak ele almak ve Nussbaum'un yaklaşımının yerini ve önemini değerlendirmek ve tartışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Martha Nussbaum, Nesneleştirme, Araçsallaştırma, Ahlak, Feminizm

## On Nussbaum's Concept of Objectification

**Abstract:** On philosophical grounds, the concept of objectification has been handled and explained on the basis of the moral problem of a person treating another as instruments for her own goals and interests or attributing instrumental value to a person. In this context, from Kant to the present day, what objectification and instrumentalization are and under what conditions they constitute a moral problem have been questions that many philosophers sought answers to. On the other hand, contemporary approaches brought a different perspective to the notion of objectification, the relation of inter-individual domination and to the situation where an individual is treated as a

“thing” and “turned into an object or objectified”. Especially contemporary feminist theories define the concept of objectification on the basis of the domination of man as an objectifying individual, over woman as an objectified individual. This situation is explained as both morally wrong and psychologically, socially and culturally harmful to the existence of woman. In her article *Objectification* (1995), Martha Nussbaum presents an inclusive concept of objectification by defining seven different forms of objectification. Nussbaum's approach that is seen different and controversial is handled within the framework of the notion sexual objectification and is frequently discussed by feminist theories. In this context, the moral dimension of objectification of woman and explaining this dimension through comparing it with Nussbaum's forms of objectification presents an important conceptual ground and contribution to this discussion. The aim of this paper is to address the concept of objectification and forms of objectification as a philosophical problem in both moral and feminist contexts and to evaluate and discuss the place and importance Nussbaum's approach.

**Keywords:** Martha Nussbaum, Objectification, Instrumentalization, Morality, Feminism

## Giriş

Nesneleştirme kavramı en genel tanımıyla, bir insana başka bir insan tarafından 'bir şey' ya da bir nesne olarak muamele edilmesini ve bu muamele aracılığı ile bir bireyin başka bir birey tarafından insanlıktan çıkarılmış varlık olarak görülmesini ifade eder. Bu tutum, insanın bir nesneye dönüştürülerek metalaştırılması; bir ürün, alınıp satılabilen bir eşya ya da maddi değer biçilebilen bir mal olarak görülmesi anlamına gelmektedir ve hem ahlaki hem de sosyo-kültürel ve psikolojik açıdan uygunsuz ve aşağılayıcı bir durum ya da davranış olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle nesneleştirme kavramı, bireyi insan olmadığı bir varoluş içinde sunması ya da temsil etmesi bakımından, öncelikle insan olmanın ya da insan olmanın nitelik ve sınırlarının ne olduğunu sorgulatan ontolojik ve ahlaki bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ahlaki boyutu ile nesneleştirme öncelikle nesneleştirici olarak tanımlayabileceğimiz insanın tavır ve tutumlarına referans veren bir kavramdır. Öte yandan insana ait sosyal, kültürel, politik durum ve kabuller ve aynı zamanda başta sanat ve edebiyat olmak üzere insanın entelektüel ürünleri de birer nesneleştirme temsili olabilirler. Bu bağlamda, nesneleştirici statüsü bir insanı ifade ettiği gibi, insanın içinde yaşadığı sosyo-kültürel dinamiklerin bir ürünü olarak da karşımıza çıkabilir. Her iki durumda da nesneleştirme bireyi insanlıktan çıkarma eylemi ya da şeyleştirme eylemi olarak ele alınan bir problemdir.

Nesneleştirme kavramının tüm insanlık durumları için genel olarak tartışılan ve insanlıktan çıkarma ya da insandışılaştırma kavramları çerçevesinde ele alınan psikolojik ve sosyolojik boyutunun yanı sıra, kavramın felsefi boyutu özellikle feminist bakış açısı ile öne çıkmıştır. Çağdaş feminist teoriler arasında merkezi bir kavram olan nesneleştirme, önce Catharine MacKinnon ve Andrea Dworkin tarafından tartışılmış, daha sonra Martha Nussbaum tarafından farklı bir kavramsallaştırma ile ele alınmıştır. Çağdaş tartışmalarda sözü edilen bu üç düşünür öne çıksa da felsefi zeminde bir insanı araç edinme ya da bir insanı amaçlarımızı gerçekleştirmek uğruna araçsallaştırma olarak tanımlayabileceğimiz ahlaki problemin öncelikle Kant'ın ahlak kuramının merkezi kavram ve problemlerinden biri olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, nesneleştirmenin araçsallaştırma kavramı temelinde bir ahlaki yanlış olarak ele alınışı, ya da insanın insan olarak varlığına karşı negatif ve zarar verici bir eylem olarak tanımlanışı bizi önce Kant'a götürmektedir diyebiliriz. Ancak, yukarıda sözü edilen feminist düşünürler, nesneleştirme kavramını yalnızca araçsal değer ve kendinde değer arasındaki ahlaki ayırım bağlamında değil, aynı zamanda ve özellikle kadının erkek tarafından araçsallaştırılmasını ve özellikle cinsel arzu nesnesine dönüştürülmesini ifade eden feminist bakış açısı bağlamında ele almış ve tartışmaya açmışlardır. Öte yandan, feminist bakış açısında kavramın sözü edilen ahlaki negatif tarafının yanı sıra, özellikle Nussbaum tarafından dile getirilen pozitif tarafının da öne çıkan bir tartışma konusu olduğu görülmüştür. Nussbaum gündelik yaşamın farklı türden ilişkilerini de içeren, negatif ve pozitif varoluş durumları üzerinden tanımladığı oldukça kapsamlı bir nesneleştirme kavramı sunmaktadır.

Bu arka plan ışığında, bu çalışmanın öncelikli amacı, nesneleştirme kavramının felsefi zeminde ele alınışını değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda birinci bölümde nesneleştirme kavramı üzerine yürütülen kavramsal kabul ve tartışmaları değerlendirmek ve karşıt yaklaşımları analiz etmek hedeflenmektedir. İkinci bölümde ise Nussbaum'un nesneleştirme kavramına dair kapsayıcı tanımı ve

yedi tür nesneleştirme tanımı ele alınacaktır. Son olarak bu kavramsal tartışmanın çağdaş feminist teoriler açısından yeri ve bu teoriler bağlamında özel olarak cinsel nesneleştirme kavramının değerlendirilmesi ele alınacaktır.

Günümüzde, sosyal bilimler alanında farklı disiplinler, nesneleştirme durumunu salt pratik alanda, ya da insanlar arası ilişkisel bir boyutta veyahut da nesneleştirilen bireyin aktif eylemi ve nesneleştirilen bireyin pasif maruz kalışı üzerinden salt bir tutum ve davranış bağlamında değerlendirebilmektedirler. Ancak, teorik bağlamda nesneleştirme kavramının değerlendirilmesi, hem ontolojik-ilişkisel açıdan hem de ahlaki açıdan öğelerinin analiz edilmesi de önemlidir. Bu bağlamda, bu çalışma özellikle Türkçe felsefe literatüründe pek fazla değinilmemiş ve etkin bir biçimde tartışılmamış olan nesneleştirme nosyonunu kavramsal bir çerçevede içinde ve felsefi zeminde tartışılan öğeleriyle ele alarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

### **1. Araçsallaştırma olarak Nesneleştirme Kavramı**

Martha Nussbaum'un *Nesneleştirme* (1995 – *Objectification*) adlı makalesi, düşünürün nesneleştirme kavramına dair kendisinden önceki yaklaşımlara hem bir alternatif hem de bir karşı çıkış niteliğindedir. Nussbaum bu makalesinde, nesneleştirme kavramının sadece araçsallaştırma kavramı temelinde tek boyutlu ele alınışını eleştirir ve nesneleştirme kavramının negatif öğelerinin yanı sıra pozitif öğeler de içerdiğini ifade ederek karşıt bir yaklaşım sergiler. Öte yandan aynı çalışmada, biri araçsallaştırma olmak üzere yedi tür nesneleştirme tanımlayarak, kavramı daha geniş bir kapsamda ve ahlaki açıdan problem olmayan bir boyutta da sunmaktadır. Nussbaum'un kavramsallaştırmasına geçmeden önce, nesneleştirme kavramının düşünürün de adı geçen makalesinde referans verdiği önceki ele alınışlarına kısaca bakmak faydalı olacaktır.

Genel olarak “bir insanı nesne olarak görmek ve/veya nesne muamelesi yapmak” olarak tanımladığımız nesneleştirme kavramı, öncelikli olarak ahlaki bağlamda ve sıklıkla özdeşleştirildiği biçimde “bir insanı amaçlarımız için araç

olarak görme veya araç edinme" tanımı bağlamında ele alınmaktadır. Bir insanın başka bir insanın amaçları için araç edinilmesinin ahlaki yanlış olarak kabul edilmesi ise Kant'ın ahlak kuramının temel kabullerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kant için insanlık asla araç olarak ele alınmamalı, tam tersine daima kendi içinde amaç olarak görülmelidir. Kant'a göre, rasyonel bir varlık olarak insanı diğer canlılardan ve nesnelere ayıran şey, tam da bu kendinde değere sahip oluşudur. Bu bağlamda Kant nesneleştirme kavramını, çıkarları ve istekleri için bir başkasını araç olarak görme şeklinde ifade eder ve özellikle cinsel nesneleştirme kavramını bu araçsallaştırma (*instrumentalization*) kavramı açısından ele alır (Kant 1997: 155).

Kant'ın insanın asla başka bir amaç için araç edinilmemesini, yani insana araçsal bir değer atfederek muamele edilmemesini öngören ahlaki tutumu, kuşkusuz cinsellikte de bireyin arzu nesnesine dönüşmesine ve cinsel arzular için araç muamelesi görmesine karşı çıkar. Kant, evlilik dışı cinsellikte araçsal değer olarak tanımladığı nesneleştirmeyi aşağılayıcı bir durum ve insanlığın feda edilmesi olarak tanımlar (Kant 1997: 156). L. Papadaki'ye göre, Kant bu tanımlamasında doğrudan doğruya bir cinsiyetin nesneleştirilmesine odaklanmaz, daha çok salt arzu nesnesi olmak ve evlilik dışı bir arzu amacını merkeze almak bakımından her iki cinsiyeti de içeren bir tanım verir. Ancak, daha sonra nesneleştirme kavramını aynı araçsal perspektiften ele alan feminist düşünürler bu kavramı pratikte nesneleştirilenin kadın olması üzerinden tanımlayarak değerlendirirler (L. Papadaki 2010: 18).

Kant *Etik Üzerine Dersler* (1920 – *Lectures on Ethics*) adlı eserinde insanlığın cinsel dürtüler için araçsallaştırılmasını ve insanlığın feda edilmesini şu şekilde ifade eder;

Erkeğin kadına arzusu ona insan olarak yönelmesi değildir; tam tersine kadının insanlığı erkeği hiç ilgilendirmez ve onun arzusunun nesnesi sadece kadının cinselliğidir. Bu yüzden burada insanlık dışarda bırakılmıştır... Hal böyleyse, insanlık cinsellik için feda edilecektir. Bu şekilde insanlık arzuların ve eğilimlerin tatmin edilmesi için bir araç haline gelir; fakat bu kabul edilemez ve hayvan doğası ile eşdeğer tutulmaktadır. Bu yüzden cinsel dürtü insanlığı hayvanlıkla eşit tutma tehlikesini ortaya koyar (Kant 1997: 156).

Bu noktada, ayrıca Kant'ın cinsel eylem sırasındaki nesneleştirme durumunu sadece bir insanın bir insanı, ya da bir erkeğin bir kadını, bir şey gibi görmesi ya da bir şey gibi karşılaması şeklinde değil, onu bir şey haline getirmesi ya da bir şeye dönüştürmesi şeklinde tanımladığı da görülmektedir. Bu durum hem ontolojik hem de ahlaki açıdan, nesneleştirici insanın aktif dönüştürücü eylemini ve nesneleştirilen insanın pasif maruz kalma durumunu ifade eder ve tam da bu nedenle insanlığın feda edilmesi ya da kurban edilmesi olarak tanımlanmaktadır (Kant 1997: 157). Nesneleştirme kavramının ahlaki zeminde ve Kantçı bir araçsallaştırma kavramına dayandırılması ve insanlığın feda edilmesi olarak tanımlanması, kavramın en genel tanımında sonraki dönemlerde de korunan öğeleridir. Ancak, özellikle MacKinnon ve Dworkin'in çalışmalarında öne çıkan yaklaşım, tam da Kant'ın ahlaki bir problem ve insanlığın feda edilmesi olarak tanımlayıp bıraktığı noktadan hareketle nesneleştirilenin kadın ve nesneleştiricinin de erkek olması üzerinedir.

Nesneleştirmenin insanlıktan çıkarıcı ve dolayısıyla insanın veya kadının varlığına sürekli olarak zarar verici boyutunu düşündüğümüzde, feminist teorilerin bu kavramı hem ahlaki hem toplumsal bir problem olarak merkeze almaları kaçınılmazdır. Kant'ın insanlığın feda edilmesi veya kurban edilmesi olarak sunduğu nesneleştirme tanımı, insanlıktan çıkarma (*dehumanized*), insandışılaştırma ve şahsiyetsizleştirme (*depersonalized*) tanımları ile genişletilmiştir. Dworkin'e göre bir insan bir şeye ya da bir eşyaya dönüştürüldüğünde ve bir kişi kişisizleştirildiğinde ya da şahsiyetsizleştirildiğinde nesneleştirme gerçekleşmiştir (Dworkin 2000: 44). Kant'ın bakış açısında olduğu gibi, Dworkin için de en büyük ahlaki yanlış bir insanın başka bir insanın amaçları için araç ya da şey olarak görülmesidir. MacKinnon için de aynı şekilde bir kadının cinsel nesneye, maddi değer biçilen bir mala, bedeninin bir parçasına dönüştürülmesi veya indirgenmesi nesneleştirilmesi ve insanlıktan çıkarılması demektir (MacKinnon 1987: 6).

Çağdaş feminist düşünürler MacKinnon ve Dworkin, nesneleştirme kavramını teorilerinin merkezine almaları açısından oldukça dikkat çeken ve sundukları cinsel nesneleştirme karşıtı yaklaşımları ile desteklenen iki düşünürdür. Her iki düşünür de nesneleştirme kavramını Kantçı bağlamda araçsallaştırma kavramı temelinde açıklarlar. Aynı zamanda, her iki düşünür de nesneleştirmenin kurbanlarının erkeğin arzularının aracı olarak daima kadınlar olduğunu ve sosyo-kültürel açıdan toplum içinde kadının zorunlu olarak daima nesneleştirilen statüsünde, erkeğin ise daima nesneleştirici statüsünde olduğunu dile getirirler. Dworkin özellikle erkeğin daimi nesneleştirici statüsünü şu şekilde tanımlar: "Erkeğin kendisinin dışındaki bütün dünya nesne dünyası olarak görülür... Erkek nesnelere, varoluşu gereği nesnelere olarak adlandırılan kadın, çocuk, hayvan, duyuşsal varlıkları, kendi gücünü ve varoluşunu hissetmek için kullanır" (Dworkin 1989: 104).

Elbette, her iki düşünürün de bu ilişkiyi sosyo-kültürel açıdan zorunlu ve hatta kaçınılmaz olarak tanımlamalarının arkasında, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında yapılan ayırım yatmaktadır. Cinsiyet kavramı biyolojik olarak kadın ve erkek olmayı ifade ederken, toplumsal cinsiyet kavramı toplum tarafından kurulmuş olan ve toplumsal yapı içinde sürekli olarak aktarılan niteliklere sahip olması beklenen kadın ve erkek olmayı ifade eder. Bu nedenle, her iki düşünür için kadının nesneleştirilmesi cinsiyet kavramı ile değil, toplumsal cinsiyet kavramı ile yakından ilişkilidir. Çünkü nesneleştirme toplumsal cinsiyet tarafından belirlenen 'kadının tabi kılınması' durumunu temsil eden ve sürdüren bir kavramdır. En genel ifadesi ile toplumsal cinsiyeti şu şekilde tanımlayabiliriz;

Toplumsal beklentiler veya normlar bireylere diğer insanlar tarafından ve filmler, romanlar gibi kültürel yapıtlara gömülü olarak ve kurumlarca aktarılır. (Kurumlar toplumsal yaşamı şekillendiren, devlet, hukuk, aile, sağlık hizmeti ve medya gibi insanlarca yaratılmış örgütlerdir.) Bu beklentiler veya normlar hangi davranışların eril ve hangilerinin dişil olduğunu belirtir. İnsanlar ve kurumlar, ödüllendirerek ve cezalandırarak beklentileri dayatırlar... Erillik ve dişilik toplumsal konumlar veya rollerdir. (Stone 2015: 89)



Bu tanım bağlamında baktığımızda, MacKinnon ve Dworkin'in cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımına odaklanmaları nesneleştirmenin bireylerarası boyutundan öte toplum ve toplumsal kurumlar aracılığı ile nasıl şekillendirildiğini göstermek açısından önemlidir. Hatta feminist bakış açısından, toplumsal cinsiyet olarak erkek olmak tanımı gereği daimi nesneleştirici statüsüne sahipken, toplumsal cinsiyet olarak kadın olmak tanımı gereği daimi nesneleştirilen statüsündedir (L. Papadaki 2010: 19). Bir kadın için toplumsal cinsiyetle çevrelenmiş olmak kaçınılmaz olarak ve sürekli olarak nesneleştirilmek demektir ve kadının toplumsal yaşamında karşılaştığı en merkezi problemdir. MacKinnon bu durumu şöyle bir metaforla ifade eder; "Balığın suyun içinde yaşaması gibi, tüm kadınlar cinsel nesneleştirme içinde yaşıyorlar" (akt. Nussbaum 1995: 250).

Öte yandan, MacKinnon ve Dworkin erkeğin kadını nesneleştirme biçimini pornografi karşıtı yaklaşımları üzerinden tanımlarlar ve kadının insanlığının kurban edildiği ve zarar gördüğü en temel alanın erkeğin pornografi tüketim alanı olduğunu ifade ederler. Buna göre, erkeğin kadını hem cinsel arzu nesnesi olarak görmesi hem de pornografi aracılığı ile kadının olması gerektiği varoluş biçimini dayatması, bir bakıma kadının özellikle bedenli varoluşunu erkeğin kurması tam anlamıyla bir nesneleştirme durumudur. Aynı zamanda, pornografi kadını cinsel açıdan nesneleştirilen, boyun eğen, itaat eden ve erkeğin arzu ve beklentilerine göre dönüşen bir varlık olarak sunduğu için, tüm kadınların insanlığına zarar vermektedir (L. Papadaki 2010: 21). Bu nedenle, kadının varlığına yönelik olarak toplumsal cinsiyet kavramının dayattığı tabi kılma durumu kültürün bir ürünü olarak pornografide de temsil edilmektedir. Burada kültürün diğer ürünleri ile paralel bir şekilde, pornografi erkeğin kadının nasıl olması gerektiğini belirleyen yani nesneleştiren birey olması bağlamında ataerkil sistemin bir parçası olarak devam etmektedir. "Kadının erkek tarafından cinsel nesneleştirilmesi kadının tabi kılınışının öncelikli mekanizmasıdır" (Tarasenko-Struc 2021: 407) ve bu yolla kontrol edilen ve boyun eğen kadının insanlığına zarar verilir.

Nesneleştirilmenin bireyin insanlığına zarar veren, hatta tüm insanlığa zarar veren boyutunun bir başka sonucu da nesneleştirilen bireyin artık bir insan ve bir kişi olarak görülmemesi bağlamında özerklikten ve öznellikten yoksun bir varlık olarak tanımlanmasıdır. MacKinnon ve Dworkin nesneleştirilen veya araçsallaştırılan insanın ya da kadının bu statüsünü, tam da bu kişi otonom bir özne olarak görülmediği için, hiçbir ahlaki değeri olmadan varlığı ihlal edilebilir, hakları gasp edilebilir, zorlanabilir, kullanılabilir, suiistimal edilebilir bir varlığın statüsü olarak ifade ederler. Bu noktada, bir şeye dönüştürülmek ve artık otonom olmamak ihlal edilebilir olmayı getirir ve bu nedenle bu durum artık ahlaki açıdan bir problem değildir (L. Papadaki 2010: 21). Bu nedenle, nesneleştirme yalnızca ilişkisel bir durumu değil, bireyin ya da genel olarak insanlığın varlık durumunu dönüştürmeyi, özerkliğini ve öznelliğini yok saymayı ve dolayısıyla ahlaki değerini ve ahlaki varlığını yok saymayı ifade etmektedir.

Özetle, nesneleştirme kavramının Kant'dan çağdaş feminist düşünürler MacKinnon ve Dworkin'e araçsallaştırma olarak ele alındığını ve bu ele alışın ahlaki bir problem olarak cinsel nesneleştirme özelinde açıklandığını söyleyebiliriz. Bu üç düşünürün görüşleri, hem nesneleştirme kavramının felsefi zeminde temelinin oluşturmaları açısından, hem de Nussbaum ile karşıt tarafları temsil etmeleri ve sonraki feminist tartışmalara yön vermeleri açısından önemlidir.

## **2. Nussbaum ve Nesneleştirme Biçimleri**

Nussbaum özellikle Dworkin ve MacKinnon'un görüşlerini temel alıp açıklayarak ancak onların dile getirdiklerinden daha geniş bir perspektiften bir nesneleştirme tanımı yapar. Nussbaum da, en genel ifadesi ile nesneleştirmeyi bir şeye başka bir şey olarak muamele etme ya da özel olarak bir insana nesne olarak muamele etme olarak tanımlar. Ancak Nussbaum Kant, MacKinnon ve Dworkin'in sundukları araçsallaştırma bağlamındaki nesneleştirme tanımına göre çok anlamlı, karmaşık ve kapsayıcı bir tanım sunar ve bu kapsayıcı tanıma göre nesneleştirme

sadece araçsallaştırma üzerinden tanımlanamamaktadır (E. Papadaki 2012: 6). Çünkü Nussbaum, araçsallaştırma kavramını yedi tür nesneleştirme biçiminden biri olarak sunar. Yedi ayrı tür nesneleştirme veya nesneleştirme tanımında içerilen yedi ayrı kavram tanımlayan Nussbaum'un bu kavramsal ayrımlarına geçmeden önce, düşünürü böyle geniş bir nesneleştirme tanımı yapmaya götüren bakış açısını değerlendirmek faydalı olacaktır.

Nussbaum, *Nesneleştirme* (1995 – *Objectification*) adlı makalesinde, feminist yazar Cass Sunstein'in cinsellikte nesneleştirmenin her durumda kötü ya da ahlaki olarak yanlış olmayabileceğini ifade eden yaklaşımını yorumlar ve şu şekilde aktarır;

Bazı insanların yaptığı gibi, şunu iddia etmek olanaklıdır ki, nesneleştirme ve bazı kullanma biçimleri cinsel yaşamın önemli bir parçasıdır ya da mükemmel bir parçasıdır ya da ayrılmaz bir parçasıdır. Eşitlik, saygı ve rıza bağlamları dahilinde, tanımlamak için asla kolay bir kavram olmayan nesneleştirme o kadar da sıkıntılı olmayabilir. (Akt. Nussbaum 1995: 250)

Nussbaum Sunstein'in eşitlik, saygı ve rıza bağlamlarına ya da şartlarına yaptığı vurguya dikkat çekerek, feminist camianın önemli isimleri olan MacKinnon ve Dworkin'in karşı çıkışlarına rağmen Sunstein'in iddiasını nesneleştirme ve araçsallaştırmaya farklı bir bakış açısı olarak yorumlar. Çünkü Nussbaum için, nesneleştirme kavramı hem kaygan ve tam olarak tanımlanamaz bir kavram hem de çok anlamlı bir kavramdır. Bu nedenle, nesneleştirme kavramının ahlaki problem olan ve ahlaki açıdan yanlış olan boyutunun yanı sıra, bağlam içinde değerlendirilmesi gereken olumlu ve olumsuz yanları olabileceğini iddia eder ve farklı bağlamlara göre tanımlanması gerektiğini dile getirir (Nussbaum, 1995: 251). Bu noktada düşünür "bir kişiye bir nesne olarak davranmanın yedi yolu" (Nussbaum 1995: 256) başlığı altında, bir kişiye bir nesne olarak davranmak veya muamele etmek düşüncesinin içermesi gereken yedi kavramı, başka bir deyişle yedi farklı bağlamda nesneleştirme tanımını sunar:

1. *Araçsallık*: Nesneleştirici nesneye kendi amaçlarının aracı olarak davranır.

2. *Özerkliğin İnkârı*: Nesneleştirici nesneye özerklikten ve öz belirlenimden yoksun olarak davranır.
3. *Tepkisizlik [Hareketsizlik]*: Nesneleştirici nesneye eylemlilikten ve muhtemelen etkinlikten yoksun olarak davranır.
4. *İkame Edilebilirlik [Değiştirilebilirlik]*: Nesneleştirici nesneye a) aynı türden başka nesnelere ile ve/veya b) başka türden nesnelere ile değiş tokuş edilebilir olarak davranır.
5. *İhlal Edilebilirlik*: Nesneleştirici nesneye sınır bütünlüğünden yoksun, dağılmaya, parçalanmaya ve zorla girilmeye izin verilebilir bir şey olarak davranır.
6. *Sahiplik*: Nesneleştirici nesneye başka biri tarafından sahip olunan, alınıp satılabilen bir şey olarak davranır.
7. *Öznelliğin İnkârı*: Nesneleştirici nesneye varsa deneyim ve duyguları dikkate alınması gerekmeyen bir şey olarak davranır. (Nussbaum 1995: 257)

Bu kavramlar bizim şeyleri ele alış biçimimizin yedi belirleyici niteliğini veya yedi farklı bağlamını ifade eder, ancak elbette her durumda bir nesneyi ele alışımız nesneleştirme değildir. Nesneleştirme aslında insan olan ve nesne olmayan bir şeye bu yedi biçimde muamele etmektir ve ahlaki açıdan problem olarak kabul edilen ve tartışılan da budur. Nussbaum için, özellikle feminizmin problem olarak tanımladığı nesneleştirme bu yedi niteliği de içermektedir. Ancak düşünürü göre, nesneleştirmenin hangi niteliklerden dolayı ya da hangi nitelikler demetini sağlamak bakımından yeterli koşula sahip bir ahlaki problem olduğunun tanımlanması kolay değildir, çünkü zorunlu gerekçelere ihtiyaç vardır. Nussbaum için, özerkliğin ve öznenliğin inkarı ahlaki problem teşkil etmek bakımından zorunlu gerekçeler listesinin başındaki niteliklerdir. Nussbaum için tüm nesneleştirme türleri zorunlulukla ve doğrudan birbirini gerektirmez, bu nedenle nesneleştirmeyi bir nitelikler demeti olarak tanımlamak doğru olmaz, ancak bazıları diğerlerini ortaya çıkarabilir ya da mantıksal olarak içerebilir (Nussbaum 1995: 258-261). Bu bağlamda Nussbaum bize nesneleştirme kavramının açık ve net bir şekilde tanımlanamayacağını gösterirken, nesneleştirmenin bu yedi biçiminin birbirleriyle ilişkisinin de indirgenemez ve katı bir nedensel ilişki olarak tanımlanamaz olduğunu göstermek ister.

Bu noktada, Kant, Dworkin ve MacKinnon'ın araçsallaştırmayı ya da bir insanı araç edinmeyi nesneleştirme kavramının tanımlanmasında merkezi bir konuma koydukları yerde, Nussbaum araç edinmeyi yedi nitelikten biri olarak tanımlar. Ancak Nussbaum için de araçsallaştırma özellikle problemlidir, çünkü bir insanı araç edinme onun insan olmasının temeli olan kendinde değerli/kendinde amaç oluşunun inkarıdır. Bu nedenle insanlığı dışlayan ya da insanlığın temel varoluş niteliklerini dışlayan bağlamda bir araçsallaştırma ahlaki açıdan problemlidir. Ancak Nussbaum için araçsallaştırmanın tüm bağlamlarda problemliliği olduğu da söylenemez (Nussbaum 1995: 265). Öte yandan, özellikle özerkliğin ve özneliğin inkârı nitelikleri Kant, MacKinnon ve Dworkin için de araçsallaştırmanın bir sonucu olarak nesneleştirmenin önemli nitelikleridir ve hatta MacKinnon ve Dworkin ihlal edilebilirlik niteliğine de vurgu yapmışlardır. Nussbaum kendi deyimiyle nesneleştirme türlerinden üçü olan araçsallaştırma, özerkliğin inkârı ve özneliğin inkârı türlerini birbiriyle bağlantılı Kantçı kavramlar olarak yorumlar. Bu bağlamda Nussbaum için MacKinnon ve Dworkin'in fikirlerinin özü Kantçı'dır. Bu açıdan Nussbaum için Kant diğer dört nesneleştirme türü ile ilgilenmez, oysa onlar da araçsallaştırma ile bağlantılı ve ondan çıkarılabilecek türlerdir (Nussbaum 1995: 266).

Öte yandan Nussbaum, MacKinnon ve Dworkin'in Kant'ın takipçileri olmalarına karşın Kant'dan ayrıldıkları önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Nussbaum, Kant'ın bu türden bir nesneleştirmeyi cinsel arzunun doğasına özgü bir durum olarak tanımladığı yerde, MacKinnon ve Dworkin'in problemi cinsel arzularda değil hiyerarşi ve tahakkümle çevrelenmiş toplum ve bu toplum içindeki sosyalleşme biçimlerimizde gördüklerini dile getirir ve bunu şöyle ifade eder; "Erkekler arzu deneyimlerini tahakküm ve araçsallaştırma örnek senaryoları ile bağlantılı olarak öğrenirler... Kadınlar arzu deneyimlerini onlara hükmedilerek ve nesneye dönüştürülerek erotikleşmeyi öğreten aynı örnek senaryolarla bağlantılı olarak öğrenirler" (Nussbaum 1995:268). Bu bağlamda, daha önce dile getirildiği gibi, burada ifade edilen bakış açısıyla nesneleştirme toplumsal cinsiyet ve bağlı

olduğu toplumsal dinamiklerin ürünü olarak görülmektedir. Bu noktada Kant'ın cinsel nesneleştirme probleminin çözümünü evlilik kurumu olarak sunduğu yerde (E. Papadaki 2007: 330), çünkü Kant nesneleştirme problemini zaten evlilik dışı cinsel ilişkide "arzu nesnesi olmak" olarak tanımlamıştır; MacKinnon ve Dworkin problemin kaynağını hiyerarşi ve gücün asimetrik temelleri olarak tanımlarlar. Aynı zamanda, bu noktada evlilik de tarihsel olarak sahipliği ve özerklik ihlali temsil eden temellerden biridir (Nussbaum 1995: 269).

Daha önce dile getirildiği gibi, üç düşünür tarafından nesneleştirmenin tüm nitelikleri araçsallaştırmadan doğan sonuçlar bağlamında, ilişkisel bir boyutta ve daima insanın varlığı açısından negatif bir durum olarak ele alınırken, Nussbaum bu nitelikleri farklı ve bazı durumlarda birbirlerinden bağımsız olarak ele aldığı gibi, aynı zamanda bazı durumlarda insanın varlığı açısından pozitif olarak yorumlanabileceğini iddia etmektedir. Nussbaum için "nesneleştirme ya da bir tür nesneleştirme ve "eşitlik, saygı, rıza" arasında bir kombinasyon" (Nussbaum 1995: 251) olanaklıdır ve bu da pozitif sonuçlar ortaya koyabilir. Bu noktada Nussbaum nesneleştirmenin negatif ve pozitif sonuçlarının daima bağlama bağlı olduğunu iddia eder, çünkü hem insan ilişkilerinin tarzı hem de ilişkilerin bağlamları değişken ve kompleks bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, bağlamların değişimi nesneleştirmeye dair bakış açımızı da değiştirebilir. Buna örnek olarak bir kadının bedeni üzerine tanıdık bir erkeğin kamusal alanda söylediği bir sözle, sevgilisi olan erkeğin özel alanda söylediği bir söz arasındaki anlam ve nesneleştirme farkını gösterir. Bağlamın değişimi anlamın ve yorumun değişimini getirir. Bu noktada Nussbaum, özellikle MacKinnon'un insan ilişkilerinin güç ve çetrefilli yanlarını anlamak ve açıklamak için yeterince hassas olmadığını söyleyerek düşünürü eleştirir (Nussbaum 1995: 272-273).

Nussbaum, D. H. Lawrence'ın *Lady Chatterley'in Sevgilisi* (1928) adlı eserini özgürleştirici bir cinsellik yorumu olarak ve MacKinnon ve Dworkin'in görüşlerine karşıt örnek şeklinde sunar. Nussbaum'un buradaki amacı, Sunstein'in sunduğu

eşitlik, saygı ve rıza bağlamlarında sağlıklı bir cinsellik kabulünü desteklemek ve nesneleştirilenin cinsel yaşam açısından pozitif yanlarını göstermektir. Buna göre temel karşıtlık toplumsal cinsiyet rolleri ve kültür tarafından kurulmuş bir cinsellik yerine, kültürel otoritenin arkasında cinsel eylemi özgürleştirdiği iddia edilen doğal bir cinsellik varsayımı arasında gibi görünmektedir. Nussbaum bu karşıtlıkta kendisini iki taraftan birinde konumlandırmadığını dile getirir. Ancak Lawrence'ın cinselliği kültürden ve düşünceden özgürleştiren romantik tanımına doğrudan sempati duymasa da MacKinnon ve Dworkin'e karşı, kültürün de insanın bireyselliğine ve kişisel inşasına ve uzlaşıya olanak tanıyan heterojen ve kompleks bir yapı olduğunu dile getirir (Nussbaum 1995: 278). Dolayısıyla Nussbaum için sosyo-kültürel olarak kurulmuş bir cinsellik ile doğal arzular üzerinden tanımlanmış bir cinsellik arasında bu denli katı, karşıt ve bağlamdan yalıtılmış bir konumlanma olanaklı değildir.

Özetle, Nussbaum nesneleştirilenin ahlaki bir problem olduğunu, özellikle bir insanı araç olarak görmenin sadece cinsel nesneleştirme açısından değil, nesneleştirilenin tüm türleri ile ilişkili olarak da ahlaki açıdan karşı çıkılabilir olduğunu kabul eder. Öte yandan, karşılıklı saygı ile oluşturulmuş bir yetişkin ilişkisinde bir insanı eylemsiz ve pasif görmenin sınırlara duygusal ve fiziksel bir temas etme olarak yorumlanabileceğini ve cinsel yaşamın değerli bir tarafı olarak görülebileceğini dile getirir. Nussbaum için, nesneleştirmede sınırlar her zaman açık ve kesin olmadığı için, nesneleştirilenin ahlaki problemleri yanı sıra da daima bağlama ve bağlam içinde eşitlik, saygı ve rıza koşullarının korunmasına bağlıdır. Bu açıdan baktığımızda, nesneleştirme ancak bağlam temelinde tanımlayabileceğimiz bir kavramı temsil etmektedir ve Nussbaum bu nedenle, birbiriyle ilişkili ancak aralarında doğrudan nedensellik ilişkisi de bulunmayan yedi ayrı tür nesneleştirme tanımlama ve açıklama gereği duymuştur.

### 3. Cinsel Nesneleştirme ve Feminist Tartışmalar

Feminist bakış açısında cinsel nesneleştirme kavramının tartışılması; nesneleştirmede ahlaki problemin ne olduğu sorusuna verilen cevap bakımından Kant, MacKinnon ve Dworkin'in sunduğu bakış açısı ile Nussbaum'un sunduğu bakış açısının karşıtlığında yatmaktadır. Bu karşıtlığın temel boyutu ahlaki boyuttur. Bu noktada, önce Nussbaum'un, sözü edilen diğer üç düşünürden farklı olarak, nesneleştirmenin hangi durumlarda insanın varlığı açısından ahlaki-negatif bir durum olduğuna dair tanımlamasına dönmemiz gerekir. Nussbaum, kişinin insanlığının göz ardı edilmesi, olduğu şekliyle ya da olduğu şekline uygun olarak kabul edilmemesi ya da yok sayılması durumunu doğrudan negatif etki olarak kabul eder. Diğer düşünürlerden farklı olarak "Nussbaum'un negatif nesneleştirme kategorisi, zorunlu olarak insanlığa zarar vermeyi içeren Kant/MacKinnon/Dworkin'in nesneleştirme kategorisinden daha geniştir" (L. Papadaki 2010: 25). Öte yandan Nussbaum'un sunduğu pozitif nesneleştirme kategorisi, kişinin insanlığının yok sayılmadığı ve hatta bazı durumlarda desteklendiği, geliştiği ve insanlığına yararlı olduğu nesneleştirme durumlarının da olanaklı olduğunu ifade eder.

Buna göre, Nussbaum'un nesneleştirme kavramının üç açıdan oldukça geniş bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi negatif nesneleştirme kategorisini sadece insanlığın zarar görmesi durumu gibi dar bir anlamdan çıkarıp bireyin varlığının uygun şekilde kabul edilmemesi ya da bireyin insanlığının yedi farklı biçimde yok sayılması şeklinde geniş bir anlamda değerlendirmesidir. İkincisi daha önce bahsedilen üç düşünürün yaklaşımlarından farklı olarak pozitif ya da yararlı nesneleştirme kategorisini kabul etmesi, bazı nesneleştirme biçimlerinin bireyin insanlığını uygun ve olduğu şekliyle kabul etmek ve aynı zamanda bireyin gelişimine katkı sağlayabilecek bir durum olarak tanımlamasıdır. Üçüncü olarak, Nussbaum nesneleştirmeyi sadece bir insanın bir insana karşı davranışı yani nesne olarak davranması ya da nesne olarak muamele etmesi gibi bireyin etkin eylemlilik



hali olarak değil, daha geniş bir bağlamda bir insanın başka bir insanı nesne olarak görmesi (*seeing*) olarak tanımlar (Nussbaum 1995: 270).

Yukarıda sözü edilen nesneleştirme kavramının geniş bir kavram olarak ele alınışını ifade eden ikinci bağlamı desteklemek açısından, Nussbaum'un Sunstein'e referansla nesneleştirmeyi cinsel yaşamın mükemmel bir parçası olarak tanımladığı ve cinsel nesneleştirmenin olumlu veya yararlı yönüne vurgu yaptığı noktaya dönersek; Nussbaum bu olumlu yönü cinsel eylem ya da ilişki sırasında her iki tarafın da bireyselliklerini bir kenara bırakarak bedenleri ve bedensel organları ile özdeşleştikleri, birbirlerini organ olmak bakımından gördükleri bir durum olarak tanımladığını görürüz. Böyle bakıldığında, bu durum bir nesneleştirme türü gibi görünmemektedir, çünkü burada insanlığın yok sayılması ya da bir insanın diğerini bedensel organa indirgemesi ya da cinsel arzular için tek taraflı bir araç edinme söz konusu değildir. Nussbaum için cinsel ilişkide araçsallaştırmanın olmadığı karşılıklı ve simetrik bir nesneleştirme durumu olarak tanımlayabileceğimiz bu durum; bireyi özgürleştirici ve bireyin varlığını olumlayan bir hale dönüşen ve aynı zamanda da karşılıklı saygı ve sosyal eşitliği koruyan bir nesneleştirme durumu olarak ifade edilmektedir. (Nussbaum 1995: 275).

Bu noktada, Nussbaum'un bu türden cinsel nesneleştirmeyi bedene ve beden organlarına indirgenen nesneleştirmeden ayrı gördüğünü dile getirdiğini belirtmekte fayda vardır. Ancak düşünür, yedi nesneleştirme kategorisi arasında bedene indirgemeyi temsil eden bir nesneleştirme tanımı sunmaz. Nesneleştirme kavramının bedene yönelik tutum ve davranışları temsil eden üç yeni kategorisi Lae Langton tarafından Nussbaum'un listesine eklenmek üzere önerilmiştir. Buna göre; kişiyi "bedene ya da beden parçalarına indirgemek, kişiyi görünüşe indirgemek ve kişiyi susturmak" diğer kategorilerden farklı nesneleştirme davranışları olarak tanılanmıştır (Loughnan ve Pacilli 2014: 310). Bu açıdan, cinsel arzu nesnesi olarak kişinin bedenle özdeşleştirilmesi olarak tanımladığımız davranış ve tutumların kişiyi bedenine ya da bedeninin parçalarına indirgeyen

nesneleştirme davranışı olarak yorumlandığını ve negatif nesneleştirme olarak tanımlandığını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, nesneleştirmeyi her açıdan ahlaki yanlış olarak gören ve ister cinsel açıdan ister diğer biçimlerde insana bir şey olarak davranılması durumuna karşı çıkan yaklaşımlar, Nussbaum'un bir bakıma sağlıklı cinsel ilişki olarak tanımladığı ve olumladığı karşılıklı bedenle özdeşleştirme durumuna da ahlaki açıdan karşı çıkmaktadırlar. MacKinnon ve onu destekleyen feminist düşünürler bir insanın başka bir insanı arzularının nesnesi haline dönüştürmesi durumunun sadece bir başkasını nesne olarak görme durumu değil, arzularının tatmini için tahakküm, güç kullanımı ve dayatma durumlarını da içerdiğini ifade ederler (Stock 2015: 192). Bu bakış açısına göre, daha önce ifade edildiği gibi, toplumsal cinsiyet tarafından biçimlendirilmiş kadın ve erkek ilişkisinde, tüm ilişkilerde olduğu gibi cinsel ilişkide de bu gücü kullanan ve tahakküm kuran her durumda nesneleştirici olan erkek ve tabi kılınan da her durumda nesneleştirilen kadın olacaktır. Bu nedenle, MacKinnon'un feminist bakış açısından cinsel nesneleştirmenin bağlamı toplumsal cinsiyetin kadını tabi kılan hiyerarşisinden bağımsız düşünülemez. "Tüm toplumlar hiyerarşi ve tahakküm tarafından belirlenmiş asimetric toplumsal cinsiyet rolleri yaratırlar... Cinsel nesneleştirme asimetrictir; kadın ve erkek arasında sadece cinselleştirilmiş kadının biri olmaktan çok bir şey olmaya dönüştürüldüğü güç farkıdır" (Vaes, Loughnan ve Puvia 2014: 233). Toplum içinde erkekler tahakküm ilişkisi içinde kadının tüketilebilir cinsel arzu nesnesi olduğu durumları deneyimleyerek öğrenirler. Benzer şekilde kadınlar da bu tahakküme maruz kalma durumu olarak cinselliği öğrenirler. Bu bağlamda, bu bakış açısına göre cinsel ilişki ve cinsel nesneleştirme toplumsal cinsiyet rol ve normlarından bağımsız düşünülemeyen öğrenilmiş tahakküm kurma ve öğrenilmiş maruz kalma davranışları olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, MacKinnon ve takipçileri için, cinsel nesneleştirmenin tanımlanmasında toplumsal cinsiyete bağlı öğrenilmiş tahakküm kurma ve maruz kalma bağlamının ötesinde bir bağlam olanaklı değildir.

Bu nedenle, bu bakış açısına göre, cinsel nesneleştirme sosyo-kültürel anlam ve kabullere bağlı bir araçsallaştırma olarak ve dolayısıyla ahlaki bir yanlış olarak değerlendirilmektedir. Ancak Nussbaum, cinsel nesneleştirmeyi toplumsal cinsiyet rollerinden bağımsız düşünmektedir ve buna örnek olarak da bir erkeği nesneleştiren başka bir erkeğin varlığını gösterir (Nussbaum 1995: 253). Bu bağlamda, Nussbaum için cinsel nesneleştirme her durumda güç ve baskı üzerinden kurulmayabilir ve zarar verici olmayabilir. Sonuç olarak, daha önce dile getirildiği gibi, iki karşıt görüş arasındaki temel farkın cinsel nesneleştirmeyi toplumsal cinsiyet rolleri ile paralel işleyen bir nesneleştirme durumu olarak kabul etmek ve etmemek arasındaki fark olduğunu söyleyebiliriz.

Bu temel fark açısından baktığımızda, iki karşıt görüşün aynı düzlemde ele alınamayacağını yani rakip olamayacaklarını iddia eden yaklaşımlar da vardır. Örneğin bu bakış açısını temsil eden düşünürlerden biri olan Kathleen Stock, iki tarafın amaç ve yöntemlerinin farklı olduğunu ve aralarındaki anlaşmazlığın ciddi bir rekabet durumu olmadığını dile getirir (Stock 2015: 192). Stock'a göre, Nussbaum nesneleştirmeyi geniş bir kavramlar demeti olarak ve gündelik yaşamda ele alındığı şekliyle zorunlu olarak ahlaki yanlış olmayan bir durum olarak tanımlarken, MacKinnon ve diğer düşünürler nesneleştirmeyi belirli bir sosyal bağlamda ve toplumsal cinsiyet kavramsallaştırması merkezinde ele almakta ve cinsel nesneleştirme ile sınırlandırmaktadırlar. Bu nedenle Stock için iki taraf, feminist bağlamda, karşılaştırılabilir değildir, çünkü her iki taraf için nesneleştirme kavramının kuruluş öğeleri farklılık göstermektedir (Stock 2015: 194).

Öte yandan, özellikle pornografi söz konusu olduğunda, cinsel nesneleştirme yalnızca cinsel ilişki sırasında tarafların şimdi ve burada var olan bedenleri üzerinden değil, nesneleştiricinin bir izleyici olarak bulunduğu ve nesneleştirilenin ise bedeni veya görüntüsünün diğer niteliklerinden yalıtılmış bir şekilde var olduğu bir durum üzerinden tanımlanır. Bu noktada kadının bedeni

erotikleştirilmiş ya da "cinselleştirilmiş kadın" (Klein ve Gervais 2015:10) olarak ifade edilebilir ve bir nesneye indirgenmiştir. Orehek ve Weaverling bu durumu şu şekilde ifade ederler:

En yaygın nesneleştirme tasviri kadınların diğer tüm nitelikleri yok sayılıp reddedilirken cinselliklerine göre değerlendirilmeleridir. Bu durum bir kadın bir kişi olmak yerine, onun kendi aklı, duyguları, arzuları, ahlaki duruşu ve düşünceleri gibi insani niteliklerini elinden alarak bir şey ya da bir hayvan olarak muamele gördüğünde gerçekleşir. Cinsel nesneleştirme kadınları görünüşlerine, bedenlerine ya da bireysel beden parçalarına indirger ve bu parçalar onların benliğini temsil eden akıllarından ve/veya düşüncelerinden ayrılırlar (Orehek ve Weaverling 2017:720).

Bu noktada, cinsel nesneleştirmede bedenin arzu nesnesi olması veya kişinin bedeninin parçaları ile özdeşleştirilmesi Nussbaum için bir indirgeme ve araca dönüştürme değil iken, başka bir açıdan bedenin benlikten yalıtılmış ve hayvani bir statüye dönüştürülmüş bir varlık olarak değerlendirilmesi ve ahlaki bir problem şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak cinsel ilişkide, söz konusu cinsel istek ve arzu olduğunda, nesneleştirmenin kaçınılmaz olduğu ve her cinsel ilişkinin bedenin araçsallaştırılmasını içerdiğini söylemek de mümkündür. Bu açıdan nesneleştirmede ahlaki sonuçlardan çok koşullara bakılması gerektiğini öne süren Daniel Frederick, rızanın tek koşul olduğunu iddia eder (Frederick 2016: 185). Benzer şekilde Patricia Marino da Nussbaum'un "yakınlık, simetri ve karşılıklılık" olarak sunduğu koşulları eleştirir ve şöyle söyler: "belirleyici tek faktör rızadır ve nesneleştirme sadece özerkliğe saygı varsa ahlakidir" (Marino 2008: 347).

Nesneleştirmenin ahlaki boyutuna sadece cinsellik açısından değil, insanın bir öteki ile ilişkisi açısından baktığımızda, sosyalleşmenin ya da sosyal davranışın bir boyutu olarak nesneleştirmenin kaçınılmaz olduğunu hatta sosyalleşmenin genel olarak bir nesneleştirme süreci olduğunu söylemek de mümkündür. Bu açıdan yine nesneleştirmenin ahlaki sonuçlarından çok onu meydana getiren faktörlere odaklanmak gerektiğini öne süren yaklaşımlar, kişinin hangi amaç için araç edinildiğinin ya da nesneleştirildiğinin ve araç olmayı seçip seçmediğinin negatif yönün belirlenmesi açısından temel alınması gerektiğini iddia ederler (Orehek ve Weaverling 2017: 727). Bu açıdan baktığımızda, Nussbaum'un dile

getirdiği gibi, nesneleştirmede belirleyici faktörler bir bakıma bağlamı oluşturan faktörler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, Nussbaum'un yedi tür nesneleştirme tanımı bir taraftan açık olmamak ve birbirleri arasındaki ilişki bakımından tutarsızlıkla eleştirilirken (Frederick 2016: 175) diğer taraftan bağlamın önemini, çeşitliliğini ve indirgenemezliğini göstermek bakımından önemli bir nokta olarak kabul edilmektedir.

Genel olarak baktığımızda, Nussbaum'un zorunlulukla ahlaki olmayan bir araçsallaştırma temelinde ele aldığı nesneleştirme kavramının karşısına, toplumsal bağlamda ve bireye özellikle de kadına empoze edilen davranışın temel alındığı ahlaki bir nesneleştirme kavramı konulduğu söylenebilir (Jütten 2016: 29). Öte yandan, nesneleştirmenin geniş anlamında bir insana bir şey veya bir nesne muamelesi yapma tanımından, bir erkeğin bir kadına cinsel arzu nesnesi muamelesi yapma boyutuna yani cinsel nesneleştirme tanımına geçişte, bazı ön kabullerimizin bu kavram üzerine ahlaki bağlamda negatif ve pozitif değerlendirmelerimizi belirlediğini görmekteyiz. Bu ön kabullerden birincisi nesneleştirmenin sosyo-kültürel ve toplumsal cinsiyet rolleri temelinde dayanakları olması kabulüdür. Böyle baktığımızda nesneleştirmenin toplumsal, etik-politik ve ideolojik olarak kurulan bir şey olduğu ve bu nedenle her durumda negatif ve ahlaki bağlamda kabul edilemez olduğu söylenebilir. Öte yandan Nussbaum'un yedi tür nesneleştirme iddiasında olduğu gibi, nesneleştirmeye sosyo-kültürel ve her koşulda ahlaki bir bağlam yüklemeksizin, farklı bağlam ve biçimlerde gerçekleşen ve zorunlulukla birbirini gerektirmeyen durumlar olarak bakmak da mümkündür. Nussbaum'un ifadesiyle bu bağlama göre değişen nesneleştirme biçimlerinden sadece biri de insanın cinsel ilişkide bedenli varoluşunu temsil eden cinsel nesneleştirme olabilir. Bu açıdan Nussbaum, cinsel nesneleştirmeye doğrudan ayrıcalıklı bir statü yüklemeyerek ve sunduğu nesneleştirme biçimleri açısından tanımlayarak feminist yaklaşımların genel olarak durduğu noktadan farklı bir konumdadır.

## Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, nesneleştirme kavramının öncelikli ele alınışı insanın belirli istek ve çıkarları için başka bir insanı araç edinmesi tanımı temelinde ahlaki bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu durum insanı insanlıktan çıkarma ve dolayısıyla insanlığa zarar verme olarak tanımlanır ve bireyin varlığı, özerkliği ve bir benlik olarak devamlılığı açısından yok sayıcı bir tavidir. Nesneleştirmenin bu ahlaki boyutundan öte feminist bağlamda bir problem olarak karşımıza çıkması, insanlığa zarar verme durumunun cinsiyete bağlı olarak ve tek taraflı bir araç edinme şeklinde temsil edildiği cinsel nesneleştirme kavramı ile olmuştur. Buna göre, nesneleştirici olan bireyin erkek nesneleştirilen bireyin ise her durumda kadın olduğu ve bu nesneleştirme ilişkisinin bir tahakküm ve tabi kılınma ilişkisi şeklinde yaşanarak kadının insanlığına zarar verdiği kabul edilmektedir. Bu nedenle, cinsel nesneleştirme cinsiyete dayalı bir insanlıktan çıkarma durumudur ve negatif bir değere sahiptir. Buna karşın Nussbaum, nesneleştirmenin olumlu kabul edilebilecek taraflarından birinin cinsel nesneleştirme olduğu iddiasında bulunarak, cinsel ilişkide bedensel hazlar temelinde bir karşılaşma halinin karşılıklı eşitlik ve saygı temelinde bir özgürleşme yaratacağını ve bireylerin varlığını destekleyeceğini iddia etmektedir.

Bu noktada Nussbaum'un bireylerin nesneleştirme ilişkilerindeki varlıklarını sosyo-kültürel bağlamdan yalıtılmış bir şekilde konumlandığını ya da konumlandırılmasının olanaklı olduğunu göstermeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz. Düşünürü yöneltilen öncelikli eleştiri bu yalıtılmış bireyler varsayımı üzerinedir. Sosyo-kültürel bağlam diğer bağlamlardan farklı olarak bireyi kişi olarak tanımlamamızı sağlayan bir bakıma en kapsayıcı bağlamdır ve bireyi bu bağlamdan yalıtarak ele almak olanaklı değildir. Bu noktada MacKinnon'un sunduğu balık metaforu ile, bireyin ya da kadının sosyo-kültürel bağlamla çevrelenmiş ve bu bağlamdan koparılamaz oluşunu dile getirmesinde haklılık payı vardır. Nesneleştirmenin farklı bağlamlara bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiği

varsayımı, ikinci olarak, Nussbaum'un cinsel karşılaşmada bir özgürleşme biçimi olarak tanımladığı bireylerin karşısındaki bireyi bedensel organlarıyla özdeşleştirilmesi durumu indirgemeci bir tavır olarak yorumlanmakta ve eleştirilmektedir. Öte yandan, Nussbaum en genel tanımıyla bir insanın insanlığının yok sayılmasını ahlaki bir problem olarak kabul etse de cinsel nesneleştirme temsilinde karşılıklılık ve eşitlik temelinde kurduğu ikili ilişki ahlaka çok da yer açmaz, ki zaten düşünür için bu ilişkinin sosyal bağlamda bir ötekilik boyutu da bulunmamaktadır. Bu açıdan Nussbaum'un diğer feminist düşünürlerle karşı karşıya kalmasına neden olan bu olumlu nesneleştirme ifadesi yine bireyi toplumsal cinsiyet normları ve sosyal bağlamdan yalıtılmış bir şekilde konumlandığı için eleştirilmektedir.

Kadının erkek tarafından cinsel nesneleştirilmesini toplumsal cinsiyet normlarından, sosyo-kültürel ve politik bağlamdan bağımsız düşünmek olanaklı değildir. Kadın ve erkek oluşun toplumsal bağlamda inşa edildiği ve bu inşadan yalıtılmış bir varlık olarak konumlanamadığı düşünüldüğünde, feminist bakış açısından cinsel nesneleştirmenin bu inşanın bir ürünü olarak problem teşkil etmesi kaçınılmazdır. Cinsel nesneleştirme, kadını erkeğin cinsel arzu nesnesine dönüştürmesi bakımından kadın üzerinde tahakküm kurulmasını, kadının olduğundan başka bir şey olarak görülerek bu şey olmaya ve erkeğe tabi kılınmasını sürdüren bir durumdur. Ancak Nussbaum'un nesneleştirme türleri ve tanımı üzerinden yürütülen kavramsal tartışmada, karşıt görüşlerin aynı düzlemde ve aynı arka plan varsayımları ile konumlanmadıkları da görülmektedir. Genel olarak cinsel nesneleştirmeyi tüm boyutları ile kadının varlığı açısından problem olarak gören feminist bakış açısının temel aldığı teorik arka plan ile Nussbaum'un pratik gündelik yaşam dinamiklerini temel alan ve cinsel nesneleştirmeyi zorunlulukla ahlaki bir problem olarak sunmayan arka planının aynı düzlemde değerlendirilemeyecek iki tarafı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bir tarafta sosyo-kültürel bağlamın zorunluluğu feminist arka planı ve nesneleştirme karşıtlığını belirlerken, diğer tarafta bağlamın değişkenliği ve açık bir şekilde

belirlenemezliği Nussbaum'un nesneleştirme tanımını ifade etmektedir. Bu nedenle, tartışmayı ahlaki problem olan sonuçları açısından ve bu karşıtlık zemininde sürdürmek yerine, tüm bağlamları, koşulları ve nesneleştirmeyi oluşturan faktörleri tanımlamak ve tartışmak gerektiğini iddia eden yaklaşımlar çoğunluktadır ve haklı görünmektedirler.



## On Nussbaum's Concept of Objectification

### *Summary*

**Aysun AYDIN**

Assoc. Prof. Dr.

Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR

ORCID: 0000-0003-2679-2184

aysunaydin@duzce.edu.tr

### **Introduction**

The notion of objectification is generally defined as treating one person as a thing or as an object. According to this definition, objectification is interpreted as a version of dehumanization and this attitude means to commoditize a person and to see her as assets, which are valued materially. For this reason, to treat a person as an object is accepted as a moral and socio-cultural problem, which refers to a derogatory and insulting behaviour in social life. This conception of objectification also makes reference to the two sides of this behaviour; the objectifier person and the objectified person. On the other hand, the notion of objectifier refers not only to a person but also to social, cultural and political institutions and also to social acceptances and assumptions. Therefore, both socially and individually, the action of objectification is an action of reification and this indicates an ethical problem.

The notion of objectification is discussed by many different disciplines in social sciences especially in terms of the notion of dehumanization, but philosophically the notion becomes prominent in terms of the notion of sexual objectification in feminist philosophy. In contemporary feminist debates, Catharine MacKinnon, Andrea Dworkin and Martha Nussbaum present featured perspectives on the notion of sexual objectification. Especially Nussbaum's popular article "Objectification" (1995) represents main elements of this feminist debate. While these feminist perspectives focus on the objectification of women by men, the early version of this debate in philosophy refers to instrumentalization as a moral problem. This moral perspective was treated by Immanuel Kant and refers to the notion of sacrifice of humanity. Therefore, philosophically the notion of objectification has negative meanings and refers to the moral problems in general. However, Nussbaum's mentioned article focuses on different forms of objectification and argues that the concept of objectification has also a positive meaning in sexual life. According to this, the sexual objectification has positive effects on both woman and man, and so it cannot be seen merely as the instrumentalization of woman's body for the pleasure of man.

Under the light of this opposition, the concept of objectification is discussed in terms of both the notion of instrumentalization and the notion of gender and sexual relation. Accordingly, the main aim of this study is to evaluate the philosophical conceptualization of the notion of objectification. To this aim, firstly this notion will be evaluated in terms of mentioned perspectives and secondly, Nussbaum's inclusive definition of objectification and seven ways of objectifying a person will be analyzed. Finally, this conceptualization will be evaluated in terms of the notion of sexual objectification and feminist debates. The study also aims to contribute to the Turkish literature by presenting conceptual framework of the notion of objectification.

### **The Concept of Objectification as Instrumentalization**

In general, "seeing or treating a person as a thing" is understood in terms of "seeing or treating a person as a means to an end". This instrumentalist perspective represents the main argument of Kant's moral philosophy. According to Kant, the humanity should be never used or treated as an instrument or means for some ends. In Kant's view, sexual objectification, in extramarital sex, is also an instance of this instrumentalist consideration and it means the sacrifice of humanity for the sake of sexual pleasure. Kant focuses on being an object of sexual pleasure, but he does not make a special emphasis on sex and gender. Although Kant's focus is not the sexual objectification in terms of the relationship between objectifier man and objectified woman, contemporary feminist thinkers focuses on this relationship and gender role in order to explain this instrumentalization. According to this, the sexual objectification is man's action and treatment of a woman as a means to pleasure. Dworkin and MacKinnon take a step forward from Kant's notion of sacrifice of humanity to the notions of dehumanization and depersonalized and define this unmoral action as the worst thing in life. These two thinkers argue that to transform a woman into a sexual object or to reduce her existence to a part of her body is objectification and dehumanization. According to them, it is a socio-cultural fact that the women are always and necessarily seen as sexual objects and men are the permanent objectifiers of them. For this reason, objectification in sexual relation necessarily represents the instrumentalization of women. In addition to this, according to them, the objectification of women is closely related to the gender norms and the patriarchal system in societies. For this reason, sexual objectification is a continuation of the "subjection of woman" which is determined by not the notion of sex but the notion of gender. For this reason, sexual objectification of woman is formed by social norms and social institutions and this is the main problem of women in social life. Accordingly, the two thinkers argue that the culture of pornography is the main area, which causes the sexual objectification of women and also transform the women's bodies according to desires of man. Under the light of these arguments, Dworkin and MacKinnon say that because the objectification in sexual life damages the humanity, autonomy and subjectivity of woman, this has to be seen as a problem of humanity both socially and morally.

### **Nussbaum and the Ways of Objectification**

In "Objectification" (1995), by referring to Cass Sustein's arguments on the positive sides of sexual objectification as a part of sexual life, Nussbaum argues that objectification is a multiple meaning concept and in many different cases, it has

different meanings from instrumentalization. According to her, instrumentalization is only a character of the notion of objectification. On the other hand, she argues that objectification is also undefinable and slippery concept that cannot be determined directly. Accordingly, she defines seven ways of objectification as follows; 1) Instrumentality, 2) Denial of autonomy, 3) Inertness, 4) Fungibility, 5) Violability, 6) Ownership, 7) Denial of subjectivity. For Nussbaum, these seven notions refer to the way of our treatment of things and also represents the seven contexts of this treatment.

Nussbaum argues that, the determination of objectification as a moral problem depends on these seven contexts. For this reason, all forms do not necessarily represent a moral problem. Nussbaum argues that, we need justifications that cause the transformation of human being to thing. According to her, denial of autonomy and denial of subjectivity are two forms of morally wrong objectification because these two forms refer to the violation and denial of equality, respect and consent. These three concepts are main conditions for determination of objectification as a moral problem. If these conditions are protected in a relationship, it is not necessarily considered as objectification. On the other hand, as said before, there are many counter-arguments from the feminist perspective to this inclusive definition of objectification.

#### **Sexual Objectification and Feminist Discussions**

The main opposition between two sides of the debate is based on the definition of endamage of humanity and the definition of positive effects of objectification. Dworkin and MacKinnon criticize Nussbaum's seven categories and inclusive definition of objectification. According to them, ultimately all forms refer to instrumentalization and the sexual objectification cannot be thought distinct from gender norms. For this reason, according to them, we cannot mention equality, respect and consent in this kind of relationship that means objectification. On the other hand, for Dworkin and MacKinnon, we cannot mention symmetrical context in sexual objectification, as Nussbaum argued. There is a nonsymmetrical relationship between man and woman and this is originated from gender norms. Accordingly, to reduce someone to her body or parts of bodies represents one-sided objectification and belongs to men's action. Therefore, for these two thinkers, sexual objectification is always depends on socio-cultural meanings and acceptances and cannot be treated distinct from domination of men on women. Some feminist perspectives understand and explain this discussion, in terms of socio-cultural contexts. According to them, in the case of sexual objectification, while Nussbaum does not refer gender norms and social framework as main contexts, other thinkers seen the sexual objectification as a form and extension of domination of men.

#### **Conclusion and Evaluation**

In conclusion, it can be said that the main debate on sexual objectification is originated from the social and gender related acceptances of feminist perspective. Nussbaum's perspectives can be seen apart from this position. Accordingly, while MacKinnon and her followers reject the notion of a person who is isolated from social context, Nussbaum is criticized because of assuming the possibility of such an isolation. On the other hand, this contextual differentiation of two sides represents different

backgrounds for the definition of objectification. For this reason, thinkers refers to the wideness and limitations of conceptual frameworks. From the philosophical point of view, the important thing is to understand and analyze the conceptual background, context and elements of objectification and the feminist discussions refer to this conceptual diversity in different perspectives.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Dworkin, A. (1989). *Pornography: Men Possessing Women*. New York: E. P. Dutton).
- Dworkin, A. (2000). Against the Male Flood: Censorship, Pornography, and Equality. *Oxford Readings in Feminism: Feminism and Pornography* (ed. C. Drucilla). Oxford: Oxford University Press.
- Frederick, D. (2016). 'Objectification' and Obfuscation. *Kritike*, 10(2), 173-190.
- Jütten, T. (2016). Sexual Objectification. *Ethics*, 127, 27-49.
- Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics* (ed. P. Heath & J. B. Schneewind). USA: Cambridge University Press.
- Klein, O., Gervais, S. J. (2015). Objectifying Others: Social Psychological Perspectives. *RiPs / iRsP*, 28(1), 7-14.
- Loughnan, S., Pacill, M. G. (2014). Seeing (and Treating) Others as Sexual Objects: Toward a More Complete Mapping of Sexual Objectification. *TPM*, 21(3), 309-325.
- MacKinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marino, P. (2008). The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent. *Inquiry*, 51(4), 345-364.
- Nussbaum, M. C. (1995). Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, 24(4), 249-291.
- Orehek E., Weaverling C. G. (2017). On the Nature of Objectification: Implications of Considering People as Means to Goals. *Perspectives on Psychological Science*, 12(5), 719 -730.
- Papadaki, E. (2007). Sexual Objectification: From Kant to Contemporary Feminism. *Contemporary Political Theory*, 6, 330-348.
- Papadaki, E. (2012). Understanding Objectification: Is There Special Wrongness Involved in Treating Human Beings Instrumentally? *Prolegomena*, 11(1), 5-24.
- Papadaki, L. (2010). What is Objectification? *Journal of Moral Philosophy*, 7, 16-36.

Stock, K. (2015). Sexual Objectification, *Analysis*, 75, 191–195.

Stone, A. (2015). *Feminist Felsefeye Giriş* (çev. Y. Cingöz & B. Tanrısever). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Tarassenko-Struc, A. (2021). Objectification and Domination, *Ergo*, 8(14), 406-440.

Vaes, J., Loughnan S., Puvia, E. (2014). When Sexual Objectification Becomes Dehumanizing. *Humanness and Dehumanization* (ed. Bain, P., Vaes, J., Leyens, J.) New York, London: Routledge.



Makale Geliş | Received: 24.10.2023  
Makale Kabul | Accepted: 07.01.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1380515

## Serpil TİMUR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, TR  
Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ardahan, TR  
ORCID: 000-0002-5784-2028  
serpilahmetkocaoglu@gmail.com

# Bilim Tarihinin Tarih-Sosyoloji ve Felsefe Disiplinleri Arasındaki Konumu

**Öz:** Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinin yayınlanmasıyla birlikte tarih, felsefe ve sosyoloji disiplinleri bu eserden etkilenmiş ve bu eserin sonuçlarını değişik yönlerde takip etmişlerdi. Kuhn'un eserinde felsefeciler için en can alıcı nokta, paradigmaların "kıyaslanamaz" olduğu iddiasıyla ortaya çıkan "görelilik" meselesiydi. Felsefecilerin görelilik ve buna bağlı olarak hakikat ve rasyonellik gibi konularla meşgul olmaları, Kuhn'un felsefi çevrelerdeki yorumunu da belirlemiş oldu. Diğer taraftan tarihçiler daha çok tarihsel nedensellik, özellikle de bilimsel değişimin "içsel" ve "dışsal" nedenleriyle ilgileniyorlardı. İki grubun farklı tepkileri, farklı disiplinlere ait ilgi alanları açısından anlaşılabilir, fakat bu iki grup aynı zamanda bilimsel bilgi politikalarına ilişkin o dönemdeki tartışmalarda ortak bir entelektüel bağlamı paylaşıyorlardı. Kuhn'un söz konusu eseri, bilimin toplumsal boyutu kavramının oldukça siyasallaştığı bir Soğuk Savaş ortamında ortaya çıkmıştı. Yirminci yüzyılın başlarında, Hegelci ve Marksist insani ilerleme anlatıları geniş siyasi hareketlerle ilişkilendirilmişti. Ortaya çıkan ideolojik gerilimler çok geçmeden tarih ve bilim felsefecilerinin incelenme biçimine de yansımaya başlamıştı. İşte bu ortak bağlam hem filozofların hem de tarihçilerin Kuhn okumalarını şekillendirmişti; ancak bu okumalar birbirinden farklı şekilde anlaşılıyordu. Sosyologlar ise felsefecilerin reddettiği "görelilik" düşüncesini, kendi bilimsel bilgi sosyolojilerinin mihenk taşı yapmışlardı. Aynı süreçte hem dönemin siyasi koşulları hem de Thomas Kuhn'un tarih, sosyoloji ve felsefe disiplinleri arasındaki farklı algılanışı bilim tarihinin kendi konumu ve metodolojisini yeniden sorgulamaya ve savunmaya yönlendirmişti.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Tarihi, Bilim Felsefesi, Thomas Kuhn, Tarih ve Sosyoloji

## The Position of The History of Science Between the Disciplines of History-Sociology and Philosophy

**Abstract:** The publication of Thomas Kuhn's work *The Structure of Scientific Revolutions*, influenced the disciplines of history, philosophy and sociology and followed the results of this work in different directions. The most crucial point for philosophers in Kuhn's work was the issue of "relativity", which emerged with the claim that paradigms were "incommensurable". Philosophers' preoccupation with the ideas of relativity truth and rationality had been shaped the interperation of Kuhn in philosophical circles. Historians, on the other hand, were dominantly interested in historical causality, especially the "internal" and "external" causes of scientific change. The different reactions of the two groups can be understood in terms of their different disciplinary interests, but they also shared a common intellectual context in the contemporary debates about the politics of scientific knowledge. Kuhn's work in question came out in a Cold War environment where the concept of the social dimension of science was highly politicized. In the early twentieth century, Hegelian and Marxist narratives of human progress were associated with broad political movements. The resulting ideological tensions soon began to be reflected in the way philosophers of history and science were examined. This common context shaped the readings of Kuhn by both philosophers and historians; However, both of the disciplines had different perspectives. Sociologists, though, made the idea of "relativity", which rejected by philosophers, the cornerstone of their own sociologies of scientific knowledge. In the same period, both the political conditions of the period and the different perception of Thomas Kuhn among the disciplines of history, sociology and philosophy led the history of science to re-question and defend its own position and methodology.

**Keywords:** History of Science, Philosophy of Science, Thomas Kuhn, History and Sociology

### Giriş

Tarihçiler ve bilim felsefecileri, 1960'lı yıllarda, tam da boşanmaya doğru gittikleri bir dönemde, kendi alanlarının birbirleriyle "evli" olduğundan bahsetmeye başlamışlardı (Zammito 2004: 95-96). Thomas Kuhn'un bu süreçteki rolü çok önemli ama oldukça paradoksal görülmektedir. Kuhn bir taraftan bu disiplinlerin aralarının açılmasına neden olurken, diğer taraftan bu disiplinlerin ortak bir noktada buluşmasına neden olmuştur. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*<sup>1</sup> (1962) çalışması, bilim tarihindeki daha önceki hiçbir çalışmanın yapamadığı kadar bilim felsefecilerinin ilgisini çekmişti. Bir yandan, *Yapı* açıkça disiplinler arası bir çalışmaydı ve aslında tarihçiler, filozoflar ve sosyologlar için ortak bir referans noktası oluşturuyordu. Öte yandan, farklı disiplinlerden bilim insanları eserin sonuçlarını oldukça farklı yönlerde takip etmişlerdi. Çünkü eser, iki disiplini (tarihçiler ve bilim felsefecileri) oluşturan topluluklarda oldukça farklı yorumlara

---

<sup>1</sup> Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseri metin boyunca *Yapı* olarak kısaltılmıştır.



yol açmıştı. Kuhn'un eserinde hem tarihçilerin hem bilim felsefecilerin paylaştığı ortak bir perspektif (her ne kadar örtülü olsa da) ve bu perspektifi baltalayan bir yön bulunmaktaydı (Golinski 2012: 13-14). Bu yön, Kuhn'un ilerlemeci bilim anlayışına karşı çıkmasıydı. Eserin giriş bölümünde anti-ilerlemeci bakış açısını güçlü bir şekilde ortaya koyarak, bilimsel değişimin düzgün/doğrusal ilerlemeden değil, daha ziyade devrimci paradigma değişikliği dönemleriyle noktalanmış paradigmalara rehberli "normal bilim" çağlarından oluştuğu gösterilmekteydi. Bir bilimin devrim sonrası durumundaki teori ve pratik, aynı bilimin devrim öncesi yönleriyle "kıyaslanamaz"dı. Bilimin bu yeni açıklaması göz önüne alındığında, devrim geçiren bir bilim için zaman içinde istikrarlı, kümülatif bir "ilerlemeyi" tasvir etmek imkansızdı (Kuhn 1969: 109-113). Başlangıçta Kuhn'un bilim tarihinin bilimin felsefi imajını değiştirebileceği yönündeki görüşünü benimseyen filozoflar, yine de *Yapı*'nın ilerleme karşıtı imalarına karşı isyan ettiler. Bunun tersine, bilim tarihçileri, araştırmalarında Kuhn'un paradigmalara, normal bilim ve devrimler şemasını göz ardı etme eğiliminde olmalarına rağmen, *Yapı*'nın ilerleme karşıtı retoriğine kapılmışlardı. Böyle bir tartışma en nihayetinde bilim tarihinin tarihsel bir disiplin olarak olgunlaşmasının da belirtisini göstermekteydi (Mauskopf ve Schmaltz 2012: 4).

Kuhn'un eserinde felsefeciler için en can alıcı nokta, paradigmalara "kıyaslanamaz" olduğu iddiasıyla ortaya çıkan "görelilik" meselesiydi. Felsefecilerin görelilik ve buna bağlı olarak hakikat ve rasyonellik gibi konularla meşgul olmaları, Kuhn'un felsefi çevrelerdeki yorumunu da belirlemiş oldu. Diğer taraftan tarihçiler daha çok tarihsel nedensellik, özellikle de bilimsel değişimin "içsel" ve "dışsal" nedenleriyle ilgileniyorlardı. İki grubun farklı tepkileri, farklı disiplinlere ait ilgi alanları açısından anlaşılabilir, fakat bu iki grup aynı zamanda bilimsel bilgi politikalarına ilişkin o dönemdeki tartışmalarda ortak bir entelektüel bağlamı paylaşıyorlardı. Kuhn'un söz konusu eseri, bilimin toplumsal boyutu kavramının oldukça siyasallaştığı bir Soğuk Savaş ortamında ortaya çıkmıştı. Yirminci yüzyılın başlarında, Hegelci ve Marksist insani ilerleme anlatıları geniş siyasi hareketlerle

ilişkilendirilmişti. Hegelcilik ulusal bir fikre bağlılığı ve bu fikrin ilerlemesini vurgulayan milliyetçiliğe ve oradan da faşizme saptırılmıştı. Marksizm sosyalizme ve oradan da komünizme dönüşmüştü. Ortaya çıkan ideolojik gerilimler çok geçmeden tarih ve bilim felsefecilerinin incelenme biçimine de yansımaya başlamıştı (Fuller 2000: 1-37). İşte bu ortak bağlam hem filozofların hem de tarihçilerin Kuhn okumalarını şekillendirmişti; ancak bu okumalar birbirinden farklı şekilde anlaşılmıştı. Böyle bir durumun birçok tarihsel örneği vardı. Tarihçiler, okudukları entelektüel bağlamlarda oldukça farklı yorumlara sunulan zengin ve orijinal metinlerin diğer örneklerini biliyorlardı. Örneğin, Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı kitabı, bazı okuyucular tarafından teist olarak yorumlanırken, bazıları da ilahi tasarım açısından ateist olarak yorumlanmıştı (Young 1985). Bu durumların her birinde, metnin belirsizlikleri, her biri onu kendi amaçları doğrultusunda yorumlama eğiliminde olan farklı çıkar gruplarının bağlantı noktası olarak hizmet etmesiyle daha da artmıştı.

O halde bu makalede hem Kuhn'un *Yapı'sı* hem de bulunduğu dönemin siyasal koşulları bağlamında bilim felsefesi ve bilim tarihinin birbirlerini nasıl etkilediklerini ve birbirilerine olan akademik ihtiyaçlarını gösterilmeye çalışılacaktır.

### **1. Yapı'nın Felsefi Tarihsel Bağlamı**

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan çağdaş bilim felsefesi tartışmaları 17. yüzyıldan itibaren egemen olan "modern bilim" imgesi altında sürdürülen bilimsel gelişmelerde yaşanan krizler üzerinden kendine zemin sağlamıştır. Modern bilim metotlarını ampirik düzlemde nesnel ölçütlerle gerçekleştirdiğinden, bilimsel bilginin şüphe götürmez "mutlak" karakterinin izahını veren bir disiplin olarak kabul görmüştür. Bilim dünyasında böylesi kökleşmiş ve sorgulanamayan yargının oluşmasında ise o dönemde bilim tarihinde ortaya çıkan gelişmelerin de önemli payı bulunmaktadır. Newton yasalarının deterministik karakteri, deneyimin her nerede, nasıl ve ne şekilde yapılırsa yapılsın ampirik düzlemde optimum düzeyde sağlanmasıyla kendine temel hazırlamıştır. Böyle bir mükemmellikte yer alan

kuramın açığa çıkardığı bilimsel bilgi yaklaşık üç yüz yıl boyunca doğru ve mutlak bilgi olarak kabul görmüştür. Fakat daha sonra Einstein'ın ortaya koyduğu izafiyet teorisi modern bilim algısına gölge düşürmüş ve bilimsel bilginin doğası ve yöntemleri sorgulanmaya başlanmıştır.

Kuhn'un *Yapı* adlı eserinin yayınlanmasıyla birlikte bilim felsefesinde bilimsel bilginin mutlaklığı ve göreliliği üzerine ciddi tartışmalar oluşmuş, içinde bulunan ortamın siyasi koşulları da bu tartışmaya yön vermiştir. Filozofları özellikle heyecanlandıran fikir, paradigmlar arasındaki "eşölçülemezlik"ti. Bu, 1930'lardan bu yana dile getirilen "görelilik" hayaletini tekrar gündeme getirmişti. Kuhn, bilimin siyasi tahakküme veya irrasyonel "mafya psikolojisine" tabi olması tehdidini yeniden canlandırmakla suçlanmıştı (Golinski 2012: 15). Özellikle savaş sonrası bilim felsefesinin önde gelen dehalarından biri olan Karl Popper için bu ciddi bir problemdi. Popper'ın kendisi savaş sonrası dönemde ortaya çıkan anti-Marksist bir filozof olup, totalitarizmi bilimsel araştırma özgürlüğüne yönelik bir tehdit olarak görüyordu. Zira böyle bir dönemde görelilik, totalitarizmin bir aracı olarak ele alınıyordu (Novick 1998: 298). Kuhn'un görelilikle tehlikeli flörtü ise, Popper'ın totaliter rejimlere karşı duyduğu antipatiyi keskinleştirmişti. Popper'a göre bilimsel teorileri tek bir kültürel çerçeveye indirgemek, onları "psikolojileştirmek" veya "sosyolojikleştirmek" nesnel bilimsel aklın özgürlüğünden feragat etmek anlamına geliyordu (Popper 1970: 56). Kuhn'un bilim tarihini kıyaslanamaz paradigmlar dizisi olarak gören vizyonu, o dönemki koşullarda bilimsel inançların temel sosyal veya politik çıkarların ürünü olduğu yönündeki Marksist doktrini ima tehdidini taşıyordu. Popper'ın Kuhn'a yönelik eleştirilerinin bir kısmı Imre Lakatos tarafından 1965 yılında Londra'da düzenlenen bir konferansta da paylaşılmıştı. Ancak Imre Lakatos'un Marksizm'le ilişkisi Popper'ınkinden farklıydı (Kadvany 2001). Lakatos, bir yandan Kuhn'un tarihselci karakterine oldukça açıktı ve tarihsel bir perspektifin unsurlarını kendi bilimsel araştırma programları metodolojisine dahil etmişti. Diğer yandan ise Kuhn'un bilimsel araştırmayı "mafya psikoloji" düzeyine indirgediğini iddia ettiği

göreliliğe karşı çıkmaktaydı. Paradigmaların bağımsız bir bakış açısıyla karşılaştırılmayacağı iddiasını “irrasyonellik” olarak değerlendirmişti (Lakatos 1970: 178-93).

Görelilik tehdidine ilişkin benzer bir endişe, 1969’da Urbana, Illinois’de Kuhn üzerine yapılan ikinci büyük konferansta ortaya çıkmıştı. Bu konferans Kuhn üzerine yapılan tartışmaların “Bilimsel Dilin Anlambilimi” temeli üzerine kaymasına neden olmuştu. Bilimsel Dilim Anlambilimi, Kuhn’un bilimsel gelişme sürecinde ortaya çıkan farklı dünya görüşlerinin kıyaslanamaz olduğu yönündeki görüşü yani bir çerçevede kullanılan terimlerin bir başkasında kullanılanlara tam olarak tercüme edilemeyeceği anlamına geliyordu. Bunun üzerine birçok filozof, farklı teorik çerçevelerde kullanılan dilin anlamları ve bunlar arasında doğru çeviri olanağının olup olmadığı sorusunu ele almıştı. Bu bakımdan Zammito şunu belirtmişti, “Felsefi alımlama, Kuhn’un söylediği her şeyi dil felsefesinin anahtarına kaydırır” (Zammito 2004: 66). Kuhn ile onun felsefi eleştirmenleri arasındaki görelilik tartışması artık bu terimlerle dile getirilmeye başlanmıştı. Nitekim göreliliğin tehlikelerine ilişkin temel kaygının felsefi gelenekte derin kökleri bulunmakta, yirminci yüzyılda ise bu kaygı bilimle ilgili tartışmalarla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştı (Smith 2006: 18-45).

Soğuk Savaş döneminde görelilik her ne kadar paradoksal görünse de özellikle siyasi totalitarizmle ilişkilendiriliyordu. Bu bağlantı 1930’larda pek çok liberal entelektüelin sol ve sağdaki aşırı siyasileri göreliliğe veya öznelci bir bilgi modeli kullanmakla suçlamasıyla kurulmaya başlamıştı. 1938’de sosyolog Robert K. Merton şöyle yazmıştı: “Totaliter teorisyenler, *Wissenssoziologie* (Bilgi Sosyolojisi)’nin radikal görelilik öğretilerini, “liberal” veya “burjuva” veya “aryan olmayan” bilimi itibarsızlaştırmanın siyasi bir yolu olarak benimsediler” (Merton 1973). Soğuk savaş yıllarında batılı gözlemciler, göreliliğin, bireysel bilim insanlarını belirli sosyal veya politik önceliklere tabi kılmayı amaçlayan totaliter rejimler için uygun bir öğretiyi olduğunu belirtmişti. Popper ve takipçilerinin Kuhn’a yönelik felsefi eleştirileri bu bağlamda şekillenmiş görünüyordu. Kuhn’un farklı

paradigmaların birbiriyle kıyaslanamaz yönündeki önerisi, önceki on yılların siyasi tartışmalarıyla daha da artan görelilik konusundaki kaygıları uyandırmıştı. Bu durumda bilimin sosyal boyutuna ilişkin meselenin tamamı felsefi ve politik açıdan tartışmalıydı.

## 2. Bilim Tarihinin Tarihi

Tarihçiler arasında Kuhn'un çalışması oldukça farklı bir tartışma bağlamında karşılanmıştı. Temel sorular tarihsel nedensellik, özellikle de bilimsel gelişmelerin yalnızca entelektüel alandaki faktörlerden etkilenip etkilenmediği veya daha geniş toplumsal güçlerin bir etkisinin olup olmadığıyla ilgiliydi. Bu aynı zamanda 1930'lardan 1960'lara kadar olan dönemde, entelektüel üst yapının toplumun ekonomik temeli tarafından belirlendiğini öne süren Marksist teorilerin ortaya koyduğu meydan okuma nedeniyle oldukça siyasallaşmış bir soruydu da.

Yirminci yüzyılın başlarında Hegelci (Bilim tarihinin ilk enkarnasyonu doğal olarak Hegelci yaklaşımla bağlantılıydı, çünkü ilerlemeyi kesinliğe doğru yaklaşımda, yani entelektüel alanda konumlandırıyordu) ve Marksist toplumsal ilerleme anlatıları geniş siyasi hareketlerle ilişkilendirilmişti. Hegelcilik, ulusal bir fikre bağlılığı ve bu fikrin ilerlemesini vurgulayan milliyetçiliğe ve oradan da faşizme saptırıldı. Marksizm sosyalizme ve oradan da komünizme dönüşmüştü. Ortaya çıkan ideolojik gerilimler çok geçmeden bilim tarihinin incelenme biçimine de yansımaya başlamıştı. Hegelci tarihsel ana akım bilimsel gelişmelerin yalnızca entelektüel alandaki faktörlerden etkilendiğini öne sürerken, Marksist tarihçi akım ise bilimsel gelişmelerde toplumsal güçlerin etkisinin olduğunu ileri sürmüştü (Miller 2012: 32-33). Bilim tarihçileri için 1931'de Londra'da düzenlenen İkinci Uluslararası Bilim Tarihi Kongresi bu anlamda önemli bir dönüm noktasıydı. Konferans ağırlıklı olarak milliyetçi eğilimleri olan entelektüel tarihçilerden oluşuyordu, ancak Sovyetler Birliği'nden gelen yedi delege Marksist bakış açısını savunarak derin bir etki yaratmıştı. Onlara göre bilim, "dışsal", entelektüel olmayan faktörlere duyarlı, sosyal olarak koşullandırılmış bir insan pratiğiydi. Boris Hessen,

Newton'un bilimini zamanının maddi ve ekonomik sorunlarına, sınıfsal sorunlara vb. indirgeyen bir konuşma yapmıştı. Böylelikle Marksist bakış açısı bilim tarihinde mihenk taşı haline gelmişti. Tabii bu yenilik bazıları tarafından bilimin yeni toplumsal tarihinde öncü bir çaba olarak selamlanırken bazı tanınmış akademisyenler tarafından açıkça kınanmıştı. Daha da ötesi bazıları tarafından ise bu görüş Sovyet propagandası olarak değerlendirilmiş ve Moskova'nın Londra'daki büyükelçiliği, heyetin bildirimlerini on gün içinde *Science at the Cross Roads* adıyla öfkeyle tercüme edip yayınlamıştı (Young 1990: 80-84). J. D. Bernal, Joseph Needham ve Edgar Zilsel gibi akademisyenler Sovyetlerin yaklaşımını benimsemiş ve bu olay, bilim tarihinin yaygın olarak kabul gören "dışsalcı" çalışmasının başlangıcı olmuştu. Bununla birlikte, Hegelci-Marksist bölünme, kısmen küresel siyasetin bir sonucu olarak bilim tarihine kendini enjekte etmişti. Böyle bir direnç temelde bilimin gelişimin analizi için bulunmaz bir nimetti. Bir yandan bilim tarihi, ana akım tarih çalışmalarının (Hegelci) pratik ve kurumsal soluğunun dışında bırakılmış ve böylece azınlık, yabancı statüsüne indirgenmişti. Öte yandan, entelektüel bilim tarihçileri, savaştan sonra beşeri/sosyal bilimlere sızan Marksizme karşı koymak için bilim tarihini kullanmaya çalışan Batılı muhafazakâr kurumlar tarafından memnuniyetle karşılanmıştı (Miller 2012: 34). Bilim tarihi aynı zamanda öğrencilerin bilime olan ilgisini teşvik etmenin bir yolu olarak görülmüş ve böylece Sovyetlerin üstesinden gelecek Amerikan bilimsel mükemmelliğini teşvik etmek için tasarlanmış bir Soğuk Savaş müfredatının önemli bir parçasını oluşturmuştu. Dahası, bilim tarihi, bilim ve teknolojinin gücü ve kazancı hakkındaki daha geniş kültürel yelpazeye de uyumluydu (Mayer 1999). Bu entelektüel ve kültürel faktörler bir araya geldiğinde, bilim tarihinin ilk önemli kurumsallaşması ortaya çıkmıştı. Harvard, Princeton, Columbia, Oxford, Cambridge, Leeds, Sydney, Melbourne ve başka yerlerde genellikle fen fakülteleri tarafından bilim tarihi programları (bazen felsefecilerin katılımını yansıtan "Bilim Tarihi ve Felsefesi" olarak adlandırılır, ancak henüz HPS modunu temsil etmez) kurulmuştu. Böylece

bilim tarihi kurumsal bir yuva bulmuş ve bu Hegelci, entelektüel bilim tarihi geleneği 1950'ler boyunca ve 1960'ların başında baskın kalmıştı (Cohen 1984).

Thomas Kuhn'un *Yapı* adlı kitabının 1962 yılında yayınlanmasıyla her şey değişmişti. Kuhn'un kendisi de tipik, bilimsel eğitim almış, felsefi eğilimli, entelektüel bir bilim tarihçisiydi. *Yapı*'da Kuhn bilimsel değişimin entelektüel bir açıklamasını yapmaya çalışmış, ancak argümanı; bilimsel bilgiyi "paradigma"da - paylaşılan kavramlar, uygulamalar, sorunlar ve uzmanlaşmış dillerden oluşan ortak bir varlık- konumlandırmıştı. *Yapı*, bilimin sosyo-kültürel olarak oluşturulmuş bir paradigmaya indirgenmesini garanti ediyor gibi görünüyordu. Dolayısıyla Yapı, bilim tarihinin sosyo-kültürel materyalist indirgemelere karşı geleneksel savunmasını (Hegelci), yani bilimin temel rasyonelitesine ve nesnellğine yapılan itirazı zayıflatmıştı. Çok geçmeden Marksist tarzda tarihçiler, bilim tarihini Tarih bölümlerinin içine çekerek asimile etmişlerdi (Miller 2012: 35).

Kuhn'un bilimsel değişimin kendisinde "içsel" ve "dışsal" faktörler kelime dağarcığını kullanması, Steven Shapin tarafından incelenen bilim tarihi ve sosyolojisinde zaten uzun süredir devam eden bir geleneğe dayanıyordu (Shapin 1992). Terminolojinin, 1930'lardan bu yana bilim sosyolojisi üzerinde çalışan ve bunun siyasi sonuçlarının çok iyi farkında olan Merton tarafından ortaya atıldığı görülmüştü. Merton, Batılı liberaller arasında göreliliğe yönelik genel antipatiyi paylaşıyor ve bunu doğrudan totaliterliğe bağlıyordu. Ama aynı zamanda bilimin toplumsal boyutunu kavramsallaştırmanın ve onu Marksizmin lekesinden kurtarmanın bir yolunu da bulmuştu. Bunu bilimsel gelişmedeki iç ve dış faktörler arasındaki ayrımı dile getirerek yapmıştı. Dış faktörlerin ilerlemenin yönü veya bilimsel fikirlerin içeriğine değil yalnızca bilimin ilerleme hızını etkilemesine izin veriliyordu. Merton, totaliter toplumların bilimin gelişmesini sağlayan normları beslemediğini sık sık vurgulamıştı. Ancak dış faktörlerin yalnızca sınırlı bir ölçüde etkili olmasına izin verilmişti: Etik veya dini değerler, bilimsel bilginin önceden belirlenen yol boyunca büyümesini teşvik edebilir veya caydırabilir, ancak bilimsel teorilerin içeriğini etkileyemezdi. Merton'un ortaya koyduğu görüş, aslında Hessen

ve Bernal gibi Marksistlerin bilimsel fikirlerin sosyal veya ekonomik faktörler tarafından belirlendiği yönündeki önerisini uzak tutuyordu (Shapin 1992: 336-337).

Merton'un bilim modeline göre, bilim zorunlu olarak özerk bir toplumsal girişimdi ve dolayısıyla onun gerçek tarihi de büyük ölçüde içsel bir tarihti. Merton ve takipçileri bilimsel kimliğin sosyolojik işaretlerini katalogladıklarını ancak bunların topluluk üyeleri tarafından üretilen gerçek bilimsel bilgilerden oldukça bağımsız olduklarını söylemişti.

Kuhn'un ilerleme karşıtı söylemi, 1970'lerin başında "bilimsel bilgi sosyolojisi" (SSK) adını verdikleri bir programı başlatan, çoğunluğu İngiliz olan bir grup sosyoloğun çalışmaları üzerinde daha doğrudan ve açık bir etkiye sahipti. Çoğu okuyucu onun bilim insanlarını özerk bireyler olarak değil, M. D. King'in "geleneksel otorite sistemi" (King 1980: 103) dediği şeye tabi olarak sunduğunu anlamıştı. Bu, 1970'lerde ve 1980'lerin başında Edinburgh okulunun çalışmalarında bilimsel topluluklar içindeki iktidar operasyonlarının değerlendirilmesine kapı açmıştı. David Bloor ve sosyolog Barry Barnes, Kuhn'un çalışmaları temelinde bilim sosyolojisine yeni bir yaklaşım getirmiş ve bu da tarihçiler arasında etkili olmuştur (Zammito 2004: 124-126). Bloor ve Barnes, Kuhn'un paradigmalara ilgili açıklamasındaki Wittgenstein'ci unsurlara özellikle dikkat çekmişti. Paradigmalar örnek problem çözümleri olarak, nasıl uygulanmaları gerektiğine dair özel talimatlar içermeyen dünyaya bakış biçimleri için modeller olarak düşünülmüştür. Bu da onları Wittgenstein'in, kelimelerin anlamlarını içlerinde barındırmadığı dil anlayışıyla tutarlı kılmıştı. Dilin anlamı yalnızca belirli ortamlardaki kullanımıyla belirlendiğinden, paradigmalara uygulanması da yalnızca Kuhn'un "normal bilim" olarak adlandırdığı süreç içinde gerçekleşir. Edinburgh okuluna göre, Kuhn'un çalışmalarının devrimci özelliği, devrimler teorisinden ziyade normal bilim kavramıydı. Normal bilimin, teorik kavramların, yöntemlerin, tekniklerin ve benzerlerinin örtük olduğu ancak tam olarak açıklanmadığı uygulama modelleri tarafından yönetildiği düşünülüyordu. Modeller yeni durumlara tüm zaman ve



mekânlarda geçerli bir mantıksal çıkarım süreciyle değil, yerel koşullara ve Wittgenstein'in "yaşam biçimi" dediği şeye bağlı bir tür yargıyla uygulanıyordu. Böylece bilim, insan aklının en üstün ifadesi olmaktan çok, diğerleriyle karşılaştırılabilir bir kültür biçimi olarak ortaya çıkmıştı. Edinburgh okulunun Kuhn'un Wittgenstein'ci yönlerini ortaya çıkarmasının ötesinde başka bir getirisi daha olmuştu. Paradigmaları Wittgenstein'in "dil-oyunları" veya "yaşam biçimleri" çizgisinde görmek, bilimin ilgili sosyal birimlerinin belirli bir uygulama biçimini paylaşan nispeten küçük gruplardan oluştuğunu öne sürmektir (Bloor 1983). Bu, kötü şöhretli "dış" faktörlere başvurmadan bilimin sosyal boyutunu kavramanın bir yolunu sunuyordu. Kuhn, sosyal kimlikleri belirli bir uygulama modeline bağlılıkla bağlantılı olan daha küçük ölçekli grupları incelemenin önemini öne sürüyordu. Bu alt kültürler, bilimsel kurumların ya da disiplinlerin geleneksel "dışsalıcı" terimleriyle değil, bilim yapma biçimlerine göre tanımlanmalıydı. Edinburgh ekolünün üyeleri bu tür bir analizle, sosyal ilişkilerin bilimsel pratiğin özüne nüfuz ettiğini göstermeyi umuyorlar ve bir dizi metodolojik ilke sunuyorlardı. En temel olanı, bilimin, doğruluk değeri dikkate alınmaksızın, insan kültürünün diğer yönleri gibi incelenmesi yönündeki reçeteydi. Bununla ilgili ikinci bir reçete ise "simetri varsayımı"ydı (Bloor 1991: 175-179). Özellikle önemli bilimsel tartışmaların analizinde metodolojik olarak bu varsayım, her iki tarafın da doğası gereği üstün bilimsel değere veya epistemik ayrıcalığa sahip olduğunun varsayılmamasını öngörüyordu. SSK'da bu görüş, hiç kimsenin metodolojik veya epistemik üstünlüğü olmaksızın, bilimsel "alt kültürler" tarafından sürdürülen ve aktarılan bilimsel "uygulamalara" dönüştürülmüştü. Dahası, bilimsel "keşif" konusundaki eski görüşün yerini doğal bilginin "inşası" düşüncesi almıştı. Edinburgh Okulu'nun çalışmalarında sosyoloji, bilimin kendisini inceleme gibi iddialı bir gündemi üstlenmişti (Bloor 1983).

Dolayısıyla, Kuhn'un altını çizdiği paradigmlar arasındaki uyumsuzluğa sosyologların ve tarihçilerin verdiği yanıt, ondan kaçınmak değil, bilimin sosyal boyutunu ortaya çıkarabilecek bir araç olarak onu kucaklamak olmuştu. Edinburgh

okulu görelilikten uzak durmamışlar; hatta bunu Bilimsel Bilgi Sosyolojisi olarak bilinen alanın bir ilkesi haline getirmişlerdi. Filozofların reddettiği “görelilik” fikri, yeni bir yaklaşımın temel taşı haline gelmişti. Bloor’un “Güçlü Program” olarak adlandırdığı ifadesinde görelilik aslında bilimin sosyal açıdan incelenmesi için stratejik bir gereklilikti, çünkü tüm bilgi iddiaları temelde aynı sosyolojik terimlerle eşit derecede açıklamaya muhtaç olarak ele alınmalıydı. Bilimsel inanç, diğer tüm inançlarla aynı şekilde açıklanmalı, rasyonelliği ya da geçerliliğine ilişkin felsefi değerlendirmelerin hiçbir rolü olmamalıydı. Güçlü Program’ın ortaya çıkardığı Bilimsel Bilgi Sosyolojisi, bu aksiyomatik rolde göreliliği kabul etti (Barnes and Bloor 1982: 47). Bu, değerlendirme sorularını bu kadar rahat bir şekilde bir kenara bırakamayan filozoflarla konuşmayı büyük ölçüde durdurmuştu. Ancak bunu, epistemolojik kaygılar tarafından yönlendirilmeden işlerine devam edebilen tarihçiler ve sosyologlar için elverişli bir şekilde yapmıştı. O halde Kuhn, tarihçiler ve bilim felsefecileri arasında son yıllarda derinleşen ayrılığa bu şekilde katkıda bulunmuştur. Kuhn’un kendisi için, bilimsel alt kültürlerin yalıtılmışlığını ve zaman içindeki deneyimlerindeki süreksizlikleri vurgulayan tarihsel bir model, son derece ilgi çekici bulduğu bir dizi felsefi sorun ortaya çıkarmıştır. Ancak çoğu tarihçi, modelin belirli özelliklerini felsefi çıkarımlarını dert etmeden kabul etmiştir. Onlar için Kuhn’un önemi, bilimsel pratiğin daha kapsamlı bir şekilde tarihselleştirilmesine, daha önce tarihsel araştırmaya konu olmamış bir dizi konunun mercek altına alınmasına giden yolu göstermesinde yatıyordu. Bunlar arasında disiplinler toplulukların ve kurumların sosyal mekaniği, aletlerin ve laboratuvarların rolleri, bilimsel metinlerdeki retorik işlevleri vb. yer alıyordu. Bu çalışma programının temelinde pragmatik bir görelilik duruşu yatıyordu (Golinski 2012: 52).

### **Sonuç**

Kuhn’un *Yapı* adlı eseri tarihçiler, sosyologlar ve bilim felsefecileri arasında farklı okunmuş ve bu üç disiplin arasında bazen ayrılığa bazen de evliliğe götürecek sonuçlar doğurmuştur. Kuhn’un altını çizdiği paradigmlar arasındaki uyumsuzluğa

sosyologların ve tarihçilerin verdiği yanıt, ondan kaçınmak değil, bilimin sosyal boyutunu ortaya çıkarabilecek bir araç olarak onu kucaklamak olmuştur. Zira sosyoloji ve tarih herhangi epistemolojik bir kaygı taşımıyordu ya da herhangi epistemolojik kaygılar tarafından yönlendirilmiyordu. Kuhn daha ziyade tarih ve felsefe arasındaki derinleşen ayrılığa katkıda bulunmuştu. Çoğu tarihçi Kuhn'la birlikte Hegelci tarih anlayışını bir kenara bırakıp, bilimsel alt kültürlerin yalıtılmışlığını ve zaman içindeki deneyimlerindeki süreksizliklerini vurgulayan tarihsel bir modeli ilgi çekici bulmuşlardı. Diğer taraftan felsefeciler Kuhn'cu "görelilik"e şüpheyle yaklaşmış, ondan uzak durmayı yeğlemişlerdi.

Bilim tarihi ise yirminci yüzyıl boyunca Tarih'in genel eğilimine direnmişti, çünkü bilim tarihi geleneksel ve yapısal olarak dünya olayları ışığında gözden düşen Hegelci tarzdaki entelektüel tarihle uyumluydu. Kuhn'un çalışması ve onu çevreleyen karşı-kültür atmosferi, bilim tarihçilerinin kendi bilimlerini organik olarak geliştirmek ve savunmak için kullandıkları bilimin özelliklerini baltalamıştı. Henüz entelektüel ve kurumsal olarak nispeten çok genç olan Bilim Tarihi daha yerleşik disiplinlerin, özellikle de Tarih ve Felsefe'nin ithamlarına açık hale gelmişti. Tarih insan deneyiminin koşullarını, felsefe ise insan aklını incelemek içindir ve her ikisi de işlevlerini iyi bir şekilde yerine getirmektedir. Ancak, şu anda bu disiplinlerin ortasında faaliyet gösteren bilim tarihçileri imkânsız bir seçim yapmak zorunda kalıyorlardı. Bir disiplinde ya da diğerinde kabul gören bir akademisyen olmak için ya bilimin bilişsel ve evrensel yönlerine aşırı odaklanıp olumsal ve bağlamsal olanı en aza indirgeyecekler ya da bilime özel sosyo-kültürel statüsünü veren ve onu farklı bir insan etkinliği olarak işaretleyen evrensel iddiaları bağlamından koparacaklar. Başka bir deyişle, bilim tarihçileri tarih olmadan bilimi ya da bilim olmadan tarihi çalışmak gibi "kısır bir antitezle" karşı karşıyadır. Her iki yaklaşım da risklidir. Her iki yaklaşım da bilim tarihçiliğinin niyetlerini tamamen boşa çıkarmaktadır. Nitekim bilimsel bir olayı tarihsel bağlamına atıfta bulunmaksızın anlamlandırmaya ya da tarihsel bir bağlamı, onu çevreleyen bilimi anlamlandırmaksızın betimlemeye yönelik girişimler sıklıkla hayal kırıklığına

uğratmaktadır. Bilim, kendi içinde, hem evrensellik iddiası taşıyan entelektüel bir çaba hem de sosyal olarak koşullandırılmış işbirlikçi bir girişim olarak her zaman oldukça mutlu bir şekilde ilerlemiştir.

## The Position of The History of Science Between the Disciplines of History-Sociology and Philosophy

### *Summary*

**Serpil TİMUR**

Assist. Prof. Dr.

Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ardahan, TR

ORCID: 000-0002-5784-2028

serpilahmetkocaoglu@gmail.com

Historians and philosophers of science began to talk about their fields being “married” to each other in the 1960’s, just as they were heading towards divorce (Zammito 2004: 95-96). Thomas Kuhn’s role in this process seems very important but quite paradoxical. On the one hand, Kuhn caused a gap between these disciplines, and on the other hand, he caused these disciplines to meet at a common point. Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) attracted the attention of philosophers of science like no other work in the history of science. On the one hand, *Structure* was clearly an interdisciplinary work and, in fact, constituted a common reference point for historians, philosophers and sociologists. On the other hand, scientists from different disciplines followed the results of the work in quite different directions. Because the work led to very different interpretations in the communities forming the two disciplines (historians and philosophers of science). In Kuhn’s work, there was a common perspective (albeit implicit) shared by both historians and philosophers of science, and an aspect that undermined this perspective (Golinski 2012: 13-14). This aspect was Kuhn’s opposition to the progressive understanding of science.

The most crucial point for philosophers in Kuhn’s work was the issue of “relativity”, which emerged with the claim that paradigms were “incommensurable”. Philosophers’ preoccupation with issues such as relativity and, accordingly, truth and rationality also determined Kuhn’s interpretation in philosophical circles. Historians, on the other hand, were more interested in historical causality, especially the “internal” and “external” causes of scientific change. The different reactions of the two groups can be understood in terms of their different disciplinary interests, but they also shared a common intellectual context in the contemporary debates about the politics of scientific knowledge. Kuhn’s work in question emerged in a Cold War environment where the concept of the social dimension of science was highly politicized. In the early twentieth century, Hegelian and Marxist narratives of human progress were associated with broad political movements. Hegelianism was diverted into nationalism, which emphasized adherence to and advancement of a national idea, and from there into fascism. Marxism had evolved into socialism and from there into communism. The resulting ideological tensions soon began to be reflected in the way philosophers of

history and science were examined (Fuller 2000: 1-37). This common context shaped the readings of Kuhn by both philosophers and historians; However, these readings were understood differently from each other.

The idea that particularly excited philosophers in Kuhn's *Structure* was the "incommensurability" between paradigms. This brought up again the specter of "relativity" that had been voiced since the 1930's. Kuhn was accused of reviving the threat of science becoming subject to political domination or irrational "mob psychology" (Golinski 2012: 15). This was a serious problem, especially for Karl Popper, one of the leading minds of post-war philosophy of science. Popper himself was an anti-Marxist philosopher who emerged in the post-war period and saw totalitarianism as a threat to freedom of scientific inquiry. Because in such a period, relativity was considered as a tool of totalitarianism (Novick 1998: 298).

Among historians, Kuhn's work was received in a very different context of debate. Fundamental questions concerned historical causality, particularly whether scientific developments were influenced solely by factors in the intellectual sphere or whether broader social forces had an influence. In the early twentieth century, Hegelian and Marxist narratives of social progress were associated with broad political movements. Hegelianism strayed into nationalism, which emphasized adherence to and advancement of a national idea, and from there into fascism. Marxism had evolved into socialism and from there into communism. The resulting ideological tensions soon began to be reflected in the way the history of science was examined. While the Hegelian historical mainstream claimed that scientific developments were affected only by factors in the intellectual field, the Marxist historical mainstream claimed that social forces had an impact on scientific developments (Miller 2012: 32-33).

With the publication of Thomas Kuhn's book *Structure* in 1962, Kuhn attempted to provide an intellectual explanation of scientific change, but his argument was; It located scientific knowledge in a "paradigm" -a common entity consisting of shared concepts, practices, problems, and specialized languages. *The Structure* seemed to guarantee the reduction of science to a socio-culturally constructed paradigm. *The Structure* thus weakened the traditional (Hegelian) defense of the history of science against socio-cultural materialist reductions, that is, the objection to the fundamental rationality and objectivity of science. Soon, Marxist-style historians assimilated the history of science by absorbing it into History departments (Miller 2012: 35). Therefore, Kuhn influenced both historians and philosophers.

The history of science had resisted the general trend of History throughout the twentieth century because the history of science was traditionally and structurally compatible with the Hegelian style of intellectual history that was falling out of favor in the light of world events. Kuhn's work and the countercultural atmosphere surrounding it undermined aspects of science that historians of science had used to organically develop and defend their own science. History of Science, which was still relatively young intellectually and institutionally, became open to accusations from more established disciplines, especially History and Philosophy. Yet science, in itself, has always progressed quite happily, both as an intellectual endeavor claiming universality and as a socially conditioned collaborative enterprise. It is therefore possible, and indeed necessary, to study all these aspects of scientific activity together, without

privileging one or the other, according to the specific demands of the scientific enterprise. Importing the biases of History and Philosophy into the history of science has caused historians of science to ignore productive avenues of inquiry and artificially restrict their narratives. Naturally, the history of science has retreated to the extremes instead of seeking the middle.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Barnes, Barry, and David Bloor. (1982). Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In *Rationality and Relativism*, edited by Martin Hollis and Steven Lukes, 21–47. Oxford: Basil Blackwell.

Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. 2nd. Edition. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bloor, David. (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: Macmillan.

Cohen, I. Bernard. (1984). A Harvard Education. *Isis* 75: 13–21.

Fuller, Steve. (2000). *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Golinski, Jan. (2012). *Integrating History and Philosophy of Science-Problems and Prospects*. Thomas Kuhn and Interdisciplinary Conversation: Why Historians and Philosophers of Science Stopped Talking to one Another (13-28). (Seymour Mauskopf, Tad Schmaltz, Ed.). Boston: Springer Dordrecht Publishing.

Kadvany, John. (2001). *Imre Lakatos and the Guises of Reason*. Durham, NC: Duke University Press.

King, M.D. (1980). Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science. In *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, edited by Gary Gutting, 97–116. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Kuhn, Thomas S. (1969). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Nilüfer Kuyaş, çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Lakatos, Imre. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave, 91–196. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauskopf, S. ve Schmaltz, T. (ed.). (2012). *Integrating History and Philosophy of Science-Problems and Prospects*. Introduction. Boston: Springer Dordrecht Publishing.



Mayer, Anna-K. (1999). 'I have been very fortunate...'. Brief Report on the BSHS Oral History Project: 'The history of science in Britain, 1945-65'. *British Journal for the History of Science* 32: 223-35.

Merton, Robert K. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, edited by Norman W. Storer. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Miller, D. M. (2012). *Integrating History and Philosophy of Science-Problems and Prospects*. The History and Philosophy of Science History. Boston: Springer Dordrecht Publishing.

Novick, Peter. (1988). *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl R. (1970). Normal Science and Its Dangers. In *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave, 51-58. Cambridge: Cambridge University Press.

Shapin, Steven. (1992). Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen Through the Externalism-Internalism Debate. *History of Science* 30: 333-69.

Smith, Barbara Herrnstein. (2006). *Scandalous Knowledge: Science, Truth and the Human*. Durham, NC: Duke University Press.

Young, Robert M. (1985). Darwin's Metaphor: Does Nature Select? In *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*, 79-125. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Robert M. (1990). Marxism and the History of Science. In *Companion to the History of Modern Science*, edited by R.C. Olby, G.N. Cantor, J.R.R. Christie and M.J.S. Hodge, 23-31. London: Routledge.

Zammito, John H. (2004). *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago, IL: University of Chicago Press.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygı*, 23 (1), 342-378.

Makale Geliş | Received: 03.08.2023  
Makale Kabul | Accepted: 23.01.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 20.03.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1337371

**Ali DEMİR**

Doç. Dr. | Associate Prof. Dr.  
Abdullah Gül Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Kayseri, TR  
Abdullah Gül University, Political Science and International Relations, Kayseri, TR  
ORCID: 0000-0002-7955-0085  
alidemirden@gmail.com

## Ein Vorschlag zur Auslegung Herbarts Versuch einer Begründung der Pädagogik

**Zusammenfassung:** Herbart gehört zu den wichtigsten Gründern der Sozialpädagogik. Angelehnt an Kant stellt er zwei Fragen; was wissen wir und was sollen wir tun. Im Gegensatz zum Kants Idealismus vertritt Herbarts eine realistische Pädagogik. Seine Handlungsanweisungen leitet er nicht aus der Logik des Kategorischen Imperativs, aber aus einem Grundmodell, das eine pädagogisch durchführbare Ermächtigung der Kinder zur Sittlichkeit begünstigen soll. Ausgehend von diesem Grundmodell werden im Beitrag Herbarts Grundbegriffe in Zentrum und Peripherie eingeteilt. Zur Peripherie werden einerseits die philosophischen Begriffe wie die Autonomie, Vielseitigkeit und andererseits seine soziologischen Lebensordnungen wie die Kinderregierung, Unterricht und Zucht zugeordnet. Im Zentrum stehen Charakter und Sittlichkeit. Sittlichkeit als das Ziel der Pädagogik kann durch die Geschmackbildung als die individuelle Besonderheit des Charakters erreicht werden. Zu diesem Zweck will Herbart die Pädagogik als das Fach der Autonomiegewinnung, der Sicherstellung der persönlichen Vielseitigkeit und als Beruf der Vermittlung des Charakters mit Willen und der Sittlichkeit begründen. Unter dieser Voraussetzung will er eine Kinderregierung gründen. Diese Regierung soll sich unter dem Prinzip der Sittlichkeit im Unterricht und Zucht bemerkbar machen. Im Modell erscheint die Sittlichkeit bestehend aus Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit als das allgemeine Gesetz und der Charakter bestehend aus dem Willen und der Individualität als besondere Geschmack. Beide sind Gegenstände des Unterrichts und der Zucht. Im Beitrag geht es um die Stadien dieses Modells, aus dem dann die Schussfolgerungen gezogen werden.  
**Schlüsselworte:** Herbarts Pädagogik, Kinderregierung, Unterricht, Zucht, Sittlichkeit, Autonomie

## Herbart'ın Pedagojiyi Temellendirme Girişimini Yorumlamak İçin Bir Öneri

**Öz:** Herbart, sosyal pedagojinin en etkili kurucularından biri olarak sayılır. Kant'ı takiben o iki soru sorar; ne biliyoruz ve bu bilgi ışığında ne yapmalıyız. Bununla birlikte Herbart, Kant'ın idealizminin aksine gerçekçi bir pedagojiyi savunmaktadır. Herbart eylem yönergelerini, kiplerini Kategorik Zorunluluk mantığından türetmez, ancak o çocukların pedagojik olarak ahlaki değerlere uygun bir biçimde güçlendirilmesini desteklemesi beklenen temel bir modelden yola çıkar. Çalışmada bu temel modelden yola çıkarak Herbart'ın ortaya koyduğu ana kavramlar belirgin etki alanı olarak merkez ve çevre şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Modelin çevresine bir yandan özerklik ve çok yönlülük gibi felsefi kavramlar, çocuk hükümeti, eğitim ve öğretim gibi sosyolojik yaşam dizgeleri diğer yandan yerleştirilmiştir. Modelin merkezde ise karakter ve ahlak bulunmaktadır. Pedagojinin hedefi olarak ahlak, karakterin bireysel tikelliği ve estetik kaygı olarak zevk, tat (Geschmack) oluşumu yoluyla elde edilebilir. Bu amaçla Herbart, pedagojiyi bireyin özerklik kazanması, kişisel çok yönlülüğü sağlama disiplini ve karakteri irade ve ahlakla dolayım, uzlaştırma mesleği olarak kurmak ister. O bu vaat üzerinden bir çocuk hükümetin kurmak istiyor. Bu hükümetin amacı, ahlak ilkesi temelinde kurumsal sürekliliğini öğretim ve öğretimde hissettirmektir. Modelde, çok yönlülük ve çeşitlilikten oluşan ahlak genel yasa olarak karşımıza çıkmaktadır. İrade ve bireysellikten oluşan karakter ise özel bir beğenidir. Her ikisi de eğitim ve öğretim nesnelere aittir. Makale, bu genel modelin belirgin aşamalarını sistematik olarak ele almakta ve bunlardan sonuçlar çıkarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Herbart'ın Pedagojisi, Çocuk Hükümeti, Öğretim, Disiplin, Ahlak, Özerklik

## A Proposal for Interpreting Herbart's Attempt to Justify Pedagogy

**Abstract:** Herbart is one of the most influential founders of social pedagogy. Following Kant, he asks two questions; what do we know and what should we do. In contrast to Kant's idealism, Herbart advocates a realistic pedagogy. He does not derive his instructions for action from the logic of the Categorical Imperative, but from a basic model that is supposed to favour a pedagogically feasible empowerment of children to morality. Starting from this basic model, the article divides Herbart's basic concepts into centre and periphery. On the one hand, philosophical concepts such as autonomy and versatility are assigned to the periphery, and on the other hand, his sociological orders of life such as child government, teaching and education (Zucht) are assigned to the periphery. At the centre are character and morality. Morality as the goal of pedagogy can be achieved through taste formation as the individual particularity of character. To this end, Herbart wants to establish pedagogy as the discipline of gaining autonomy, ensuring personal versatility and as the profession of mediating character with will and morality. With this premise in mind, he wants to establish a government of children. This government is to make itself felt under the principle of morality in teaching and raising. In the model, morality consisting of versatility and diversity appears as the general law. And character, consisting of will and individuality, is a special taste. Both are objects of teaching and education. The article systematically analyses the salient stages of this general model and draws conclusions from them.

**Keywords:** Herbart's Pedagogy, Child Government, Teaching, Education, Morality, Autonomy

## **Einleitung**

Im Vergleich zu seinen Vorgängern, wie J.J. Rousseau (1712-1778), J. H. Pestalozzi (1746-1827) und J. G. Fichte (1762-1814) will Johann Friedrich Herbart (1776-1841) die Pädagogik nicht nur aus ihrer eigenen Genese und in der Vermittlung mit der für natürlich gehaltenen Müttererziehung heraus, sondern auch in ihrer Beziehung zur philosophischen Psychologie begründen. Herbart will die Begriffe aus der philosophischen Psychologie, wie Mannigfaltigkeit, Sittlichkeit, Charakter, Wille und Individualität mit der Begriffen aus der allgemeinen Pädagogik, wie Erziehung und Zucht, Gedankenkreis, sowie der politischen Philosophie, wie Regierung, Freiheit, Selbstbestimmung, aber auch mit der Soziologie, wie Interessen und Vielseitigkeit in einer Art zusammenführen, die den Vertretern dieser Disziplinen nicht restlos überzeugt, zumal sich in dieser Zeit ausser Philosophie keine von diesen Fächern etabliert hatte. In diesem Zusammenhang warf ihm Natorp Eklektizismus vor (Natorp 1922b: 12-17, 31-32).

Herbart ist das Enkelkind von Johann Michael Herbart (1703-1768), der zu den Vordenkern der Aufklärung gehört. Nach Umwegen wurde Herbart im Jahr 1809 als Professur für Philosophie und Pädagogik an den früheren Lehrstuhl von Immanuel Kant berufen. Diese Professur ist so prestigeträchtig, dass sich Paul Natorp (1854-1924) gezwungen fühlt, Stellung zu seiner Philosophie und Pädagogik zu nehmen. Natorp hatte ebenfalls eine Professur für Philosophie und Pädagogik jedoch in Marburg, obschon er bei Hermann Cohen (1842-1918) habilitierte, der seinerseits zu Begründern vom Neukantianismus gehörte. Natorp selber hat Sozialpädagogik begründet, indem er sich ausgehend vom Kant an Pestalozzis Idee der Volksbildung und Platons Idee eines vollkommenen Staates orientierte (Natorp 1904; Natorp 1921; Natorp 1922a).

Herbart weicht von diesem vorgezeichneten Weg ab. Seine Arbeiten kamen erst nach seinem Tode zu einer bereiten Anerkennung. Zur Etablierung von Herbarts Schriften haben entscheidend Karl Volkmar Stoy (1844) und Tuiskon Zille

(1884) beigetragen. Auch die Gründung vom *Verein für wissenschaftliche Pädagogik* (1868) ist ein Meilenstein in der Entstehung und Ausbreitung von Herbartismus. Zu Herbartianern zählen sich auch Wilhelm Rein, Friedrich Wilhelm Dörpfeld, Otto Willmann und Theodor Waitz (Dollinger und Schabdach 2009). Diese haben entscheidend zu Herbarts Forschung beigetragen (Nohl 1988: 134, 149, 159-164). Zum englischsprachigen Publikum wurde Herbart mit den Arbeiten von Harold Dunkel zugänglich (Dunkel 1969 und 1970). Zum Start vom heutigen Diskurs über Herbarts Schaffen ist das von Rotraud Coriand und Michael Winkler herausgegebener Sammelband, *Der Herbartianismus - die vergessene Wissenschaftsgeschichte* zu erwähnen. Über den Stand der Debatte sind die Beiträge zu empfehlen (Dollinger und Schabdach 2009; Esser 2010: 93-107; Koerrenz und Rotraud 2018; Bolle und de Vazquez, 2020).

Inhaltlich wollte Herbart die Pädagogik begründen, indem er sie zunächst aus der Dominanz der Philosophie von Kant herausnehmend in die eigenen Bahnen zu lenken versuchte. Im Folgenden soll dieser Versuch anhand seiner *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, besprochen werden (Herbart 1887). Darin stellt Herbart schon in der Einleitung fest, dass es in der Regel weder die Idee, die Absicht, der „Gesichtskreis“ der Erziehung, noch die Mittel dazu mit dem Erfolg oder Misserfolg in einen logischen Zusammenhang gebracht werden (Herbart 1887: 11). Was ist eine gute Erziehung und was braucht es für ihr Gelingen? Abhärten, zurück zur Natur führen, wie Rousseau gefordert hätte oder auf die Teilnahme in der Gesellschaft vorbereiten, wie Locke es wolle? Angenommen sind das die guten Absichten für eine gute Erziehung. Was braucht es für einen Erzieher dafür? Soll er ein in sich gekehrter Dichter, Naturwissenschaftler, Philosophen oder eher ein alter Prediger, gar ein junger Künstler sein, der das Kind mit auf die Weltreise mitnimmt, ihm den Reichtum der Welt, die Verschiedenheit der Kulturen, der Menschen, ihrer Verhaltensweisen, die Unterschiede zwischen den Pflanzen, Tiere oder Gesteine zeigt? Und wie soll das zu erziehende Kind sein? Was muss es mitbringen?

Ein junger Mann, der empfindlich ist gegen den Reiz der Ideen, und der die Idee der Erziehung in ihrer Schönheit, in ihrer Grösse vor Augen hat, - der endlich dem mannigfaltigsten Wechsel von Hoffnung und Zweifel, Verdruss und Freude sich eine Zeitlang Preis zu geben nicht scheut, - dieser kann es unternehmen, mitten in der Wirklichkeit einen Knaben zu einem bessern Dasein emporzuheben, wenn er diese Wirklichkeit als Fragmente des grossen Ganzen nach menschlicher Weise anzuschauen und darzustellen Denkkraft und Wissenschaft besitzt (Herbart 1887: 6).

Dieser Versuch, die Pädagogik aus ihrer eigenen Logik heraus aber zugleich als ein *Fragment*, als einen Teil *des grossen Ganzen* zu begründen, indem die vielschichtigen, mit seinem eigenen Wort *mannigfaltigen* Erwartungen zu einer miteinander abgestimmten Einheit zu bringen, zeichnet Herbarts Pädagogik aus. Die Frage nach der Autonomie des Heranwachsenden ist zusammenzudenken mit den Kompetenzen des Erziehers selbst. Die erste massgebliche Orientierung findet er in den Begriffen der *Sittlichkeit* und des *Charakters* als besondere Geschmack im Sinne der Eigenschaften des Individuums vor. Herbart stellt zunächst fest, dass es zwischen dem gebildeten, diskriminierenden/wollenden Charakter und der Sittlichkeit unterschiedliche, widersetzliche Ansprüche bestehen (Herbart 1887: 94). Er differenziert die Sittlichkeit in ihren positiven (Befolgen/Entschluss/Gehorchen) und negativen (Nicht-Befolgen/Nicht-Gehorchen) Seiten aus. Die Sittlichkeit soll jedoch weder in einem wissenschaftlich, logisch begründeten Gehorsam gegenüber Kants Kategorischen Imperativ, als die theoretisch absolute Orientierung, noch in ihrer totalen Entbindung, sondern in der (subjektiv vorhandenen) Mannigfaltigkeit von Wahl/Zurücksetzung/Widerwahl, also im Praktischen gesucht werden (Herbart 1887: 94-95). Herbart will die Güte einer Idee an den Folgen von praktischen Handlungen messen. Dafür unterscheidet er mit der praktischen Philosophie zunächst zwischen moralischem Gefühl und praktischer Vernunft (Herbart 1887: 98). Das Sittliche soll nicht an vernünftiger Autorität eines motivierenden Gesetzes, sondern an den natürlichen Gefühlen des Individuums selbst gekoppelt werden.

Indem man aus so guten Gründen es der Vernunft überträgt, die ersten Grundbestimmungen des Sittlichen auszusprechen, merkt man nicht, dass man sich einer theoretischen Künstlerin in die Hände liefert, welche sich augenblicklich an

Logik und Metaphysik besinnt, das Sittengesetz durch seine Allgemeinheit definiert und das Gute aus der Freiheit entstehen lässt, ja weiche eher die ganze Transzendentalphilosophie aufbieten wird, um die Möglichkeit des sittlichen Bewusstseins zu erklären, ehe sie uns nur über einen einzigen Punkt unsres moralischen Gefühls zu der klaren Besinnung bringt, dass wir wüssten und von allen Nebensachen absondern lernten, was wir denn eigentlich da verwerfen und billigen, wo wir die Ausdrücke der sittlichen Billigung und Missbilligung gebrauchen (Herbart 1887: 95).

In diesem Zitat liegt der Kern von Herbarts Versuch der Begründung einer Allgemeinen Pädagogik, sowie der Kern der Kritik an Kants Philosophie. Das Kategorische Imperativ mag wohl eine theoretisch vernünftige Autorität sein, womit die Menschen zum sittlichen Handeln gefordert werden können, an dem sich vielleicht das universelle Genie hält (103). In der Erziehung eines Menschen zur Sittlichkeit ist diese Anlage im Kern vorhanden, kann aber angesichts der objektiv und subjektiv vorhandenen „Menge und Mannigfaltigkeit der Veranlassungen“ zum Gegenteil, zum „niederen Begehrungsvermögen“ verkommen, indem sie zum Gegenstand von der Lust/Unlust wird (Herbart 1887: 96-97).

Sittlichkeit stellt keine Handlungsmaxime dar. In der praktischen Erziehung kann Erziehung nach dem Prinzip von Kategorische Imperativ auch von Müttern, Erziehern nicht gefordert werden. Wenn die Pädagogik am Konkreten wachsen und sich zu einer von der Philosophie unabhängigen, selbstständigen Disziplin entwickeln will, dann muss sie etwas aus ihren eigenen Gegebenheiten selbst entwickeln und ihren Adressaten anbieten, das möglichst Konkretes, Anschauliches ist, das ihnen die Möglichkeit einer Authentizitätsüberprüfung im Sinne des praktischen Modellerns ermöglicht (107). Nicht die Logik, die Vernunft, das absolute Wahre, sondern der mit ihnen vereinbare sittlich praktische Geschmack genüge dieser Forderung, weswegen der sittlich praktische Geschmack als die Orientierung-, das Gütekriterium, als der Geltungsanspruch genommen werden soll. In diesem Fall würden auch Kinder die bestimmende, ruhige, moralische, umsichtige, wohlwollende, entschlossene, motivierende, ermutigende Aufforderung zum Sittlichen (an-) erkennen und zwar bei sich selbst an ihren natürlichen,

moralischen Gefühlen und im Gemüt der fordernden, erziehenden Person (Herbart 1887: 96-97).

Folglich sucht Herbart das Prinzip des sittlichen Charakters nicht im Kategorischen Imperativ, aber im praktischen Handeln, das sich in der konkreten Beziehung zwischen dem Erzieher und dem Erzogenen ergibt. *Der Charakter* eines Menschen geht gemäss Herbart auf seinen Willen zurück, dessen Entschlossenheit ihrerseits die Art seines Geschmacks, seiner Besonderheit bestimme (Herbart 1887: 98). Nun stellt er sich der Frage, wie „der Wille zur Entschlossenheit komme“ bzw. gebracht werden kann (98). Wie es damals üblich war, geht auch Herbart diese Frage an, indem er zunächst klärt, was das Gegenteil dessen ist. Herbart schreibt, dass ein Wille ohne Entschlossenheit eine Aufregung, eine animalische Begierde, ein Ungestüm, also ein Sich-Verhalten, aber kein Handeln ist (Herbart 1887: 99). Charakter ist damit das Beständige in einer sich im Fluss der Veränderungen befindenden Welt.

So wie eins Machiavelli das Regieren in der Kombination vom Können und *fortuna* erblickte, sieht auch Herbart in dem den Zufällen ausgesetzten besonderen Gefühl für das Gemeinsame die Wurzeln der inneren Entschlossenheit (Machiavelli 1990: 9, 120). Machiavelli hat bekanntlich nicht die Sittlichkeit, aber einen fähigen Prinzen als Handlungseinheit der Ideen mit den Interessen vorgeschlagen. Herbart ist nicht weit davon: Sittlichkeit ist eine Orientierung auf dem Wege zum Ziel. Sittlichkeit kann durch die Charakterbildung angestrebt werden, wofür eine Regierung beauftragt werden, den Gedankenkreis dafür zu bilden. Was das ist und wie das genau geschieht, soll im Folgenden besprochen werden.

### **1. Herbarts Grundbegriffe**

Um zu verstehen, was Herbart mit dieser Zielsetzung genau bezweckt und wie er dieses Ziel auch im Praktischen erreichen will, sollen im Folgenden drei Typen von Fragen beantwortet werden. Die ersten Fragen betreffen Herbarts Idee der Kinderregierung: Was hat genau die Kinderregierung für eine Funktion?



Übernimmt die Erziehung eine Funktion der Regierung? Gibt es eine Erziehungsregierung oder eine Regierung der Kinder? Eine Antwort finden wir im Begriff der Regierungsfunktionen, nämlich die Zucht. Zucht ist die Antwort auf die Frage, was praktisch *getan* werden soll. Die zweite Frage lautet, wie steht die Zucht mit dem Unterricht zusammen? Was soll zunächst kommen? Wer soll wem genau wie unterrichten? Was soll daraus entstehen? Die Antwort werden wir in den Begriffen von Willen und Charakterstärke suchen. Die letzte Frage betrifft die Zielsetzung. Worum geht es? Was will Herbart erreichen? Eine mögliche Antwort liegt in der Sittlichkeit. Herbart will die harmonische Formung aller Kräfte, wie Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit, auf dem Wege zur Sittlichkeit miteinander vermitteln.

Zur Rekonstruktion von Herbarts Grundbegriffen soll im Folgenden zunächst zwischen Zentrum und Peripherie unterschieden werden.<sup>1</sup> Mit der Peripherie sind hier einerseits das Allgemeine, also das grosse Ganze und andererseits das Besondere, also die Fragmente gemeint, aus denen heraus „natürlicher Gang der Charakterbildung“ zur Sittlichkeit läuft (98-110). Der Charakter ist in diesem Model der „Herr des Verlangens“ aber „im Dienst der Idee“ (97-98). Das heisst, im Charakter zeigt sich das Ergebnis der getanen Erziehung, wobei Charakter nicht wie ein Werkzeug gebogen werden kann, wie sich der Erzieher wünscht. Zum Zentrum gehört die Sittlichkeit, bei der der Charakter als besondere Geschmack der Individualität die Orientierung findet (vgl. Tabelle 2: Die Regierung des Gedankenkreises). Dem Ziel nach sollen Peripherie und Zentrum einerseits nach einem allgemeinen Gesetz theoretisch miteinander vermittelt und andererseits nach einem besonderen Gesetz praktisch zu einer Einheit geführt werden. Die Tabelle 1 unten verdeutlicht diese Idee.

---

<sup>1</sup> Diese Unterscheidung von Zentrum-Peripherie wurde eigentlich aus einer geografischen Perspektive kreisförmig gedacht, aber Einfachheit halber in eine binäre Logik im Sinne von Nord-Süd und Ost-West dargestellt.

**Tabelle 1: Zentrum und Peripherie**

Allgemeine Idee	Sittlichkeit	Besondere Handlung
Theorie/Philosophie	Charakter	Praxis/Pädagogik

Ausgehend von diesem Grundmodell sollen im Folgenden Herbarts Grundbegriffe in drei Schritten besprochen werden. Zunächst geht es um die linke Seite der Peripherie, die die Charakterbildung zum Gegenstand hat. Es geht hier um die *Kritik der reinen Vernunft* (1781), wie Immanuel Kant es sagen würde. Das besondere Augenmerk wird hier auf die Begriffe der Autonomie, Vielseitigkeit, Charakter und Sittlichkeit gelegt. Dann wenden wir uns an die Praxis, Pädagogik als besondere Handlung zuwenden. Das ist die rechte Seite der Peripherie. Hier geht es um die Frage, „was sollen wir tun“. Herbart macht den praktischen Vorschlag; Gründe eine auf Prinzipien aufgebaute Kinderregierung. Diese Prinzipien sind wie die Verfassung eines Staates. Mit ihnen soll Pädagogik als das Fach der *Autonomiegewinnung, die Sicherstellung der Vielseitigkeit der Persönlichkeit und als Beruf der Vermittlung einerseits zwischen Charakter und Willen und andererseits des Charakters mit der Sittlichkeit* begründet werden. Unter dieser Voraussetzung kann eine Kinderregierung auf der Grundlage des Gedankenkreises als die besondere Handlung gegründet werden. Diese Regierung macht sich bemerkbar im Unterricht und Zucht, die ihrerseits dem Ziel der Sittlichkeit untergeordnet sind. Im Folgenden werden diese Stadien besprochen und Schlussfolgerungen daraus gezogen.

### **1.1. Die Charakterbildung als die allgemeine Idee**

Die oben auf der theoretischen Ebene gestellte Frage nach den Bedingungen einer guten Erziehung wird hier von der Perspektive des Erziehers gestellt und lautet, „wie kann der Erzieher sich die bloss möglichen künftigen Zwecke des Zöglings im voraus zueignen?“ (Herbart 1887: 29) Der Erzieher hat die Aufgabe, den

besonderen Charakter des Heranwachsenden zu erkennen und entsprechend seiner Eigenschaften gemäss der Idee der Sittlichkeit fordern und fördern. Diese Idee kann unter vier Gesichtspunkten behandelt werden.

Bei dem ersten Gesichtspunkt geht es darum, die *Erziehung als Autonomiegewinn* zu begründen. Der Akte der Erziehung ist auf die Heteronomie des Erzogenen abgestützt. Diese Heteronomie ist aber zeitlich begrenzt und soll zur Autonomie führen. Erziehung ist gut, weil am Ende der Handlung der Erzogene autonom ist. Folglich behandelt Herbart die jeweiligen, der Zeit und Umständen unterliegenden Ziele des Erziehers als Präferenzen einer blossen, zufälligen Willkür und will der Intention nach dieser Willkür dem sittlichen Wollen des künftigen Mannes unterstellen. Erziehung hat sicherzustellen, dass der Heranwachsender die Heteronomie in eigener Autonomie wegen der Idee der Sittlichkeit will. Genau dieses Wollen durch das Sollen soll der Gegenstand der Erziehung sein. In diesem Wollen sind seine Präferenzen enthalten, aber diese sollen durch die Erziehung hindurch in der auf die Sittlichkeit hin geprüfter, in einer hochgehobenen Art erscheinen. Der Abstand zwischen den praktischen Präferenzen des Heranwachsenden und Wollen des künftigen Mannes vereinbar mit dem sittlichen Sollen, ist das, was der Gegenstand der Erziehung und der zurückgelegte Weg zur vollendeten Vielseitigkeit ist (39). Ist diese Sichtweise akzeptiert, dann stellt sich angesichts der Mannigfaltigkeit die *praktische Frage*, welche von diesen vielen Präferenzen sollen nun als notwendige und welche als hinreichende Teile der Vielfalt der Phänomene angesehen werden, die das Kind zu verstehen hat? Entsprechend dem vorbestimmten Zweck der Erziehung, nämlich die Reduktion der Vielfalt zwecks einer Konzentration, soll hier nach der Maxime gehandelt werden, wonach je eingeschränkt die jeweiligen Übungsfelder sind, je genau diese Vorwahl für das Kind getroffen wurde, desto vielfältiger das Empfangen sein werde. Zugleich muss bei allen ein Interesse für alles entwickelt werden, aber nicht jeder muss ein Virtuose sein. Die jeweilige Virtuosität und der jeweilige Grad der Interessen an Virtuosität „ist Sache der Willkür; hingegen die mannigfaltige Empfänglichkeit,

welche nur aus mannigfaltigen Anfängen des eignen Strebens entstehen kann, ist Sache der Erziehung.“ (Herbart 1887: 28) Eine Erziehung im Sinne der Formung des Willens zur Vollkommenheit, der „harmonischen Ausbildung aller Kräfte“ ist erfolgreich, wenn diese zwei Teile miteinander abgestimmt sind (Herbart 1887: 29). Der Erzieher hat dem Heranwachenden die Vielfalt der Welt zu zeigen.

Unter dem zweiten Gesichtspunkt kann *Erziehung als die Sicherstellung der Vielseitigkeit als eine Eigenschaft des Erzogenen* betrachtet werden. Erziehung ist aus dieser Logik die Abstimmung, die Vereinigung der sich widersetzenden Kräfte in der Persönlichkeit (31-34). Vielseitigkeit ist aber nicht nur eine positive Eigenschaft eines Individuums (34), sie ist auch negativ zur Individualität (37) bestimmt. In Bezug auf die Individualität impliziert der Begriff der Vielseitigkeit von der positiven Seite her eine Sammlung, Vertiefung und Besinnung auf das Ursprüngliche, während von der negativen Seite her einer Verfälschung, Zerstreung, Begehrung und einem Widerspruch gleichkomme (Herbart 1887: 38, 41). Als Endprodukt stellen die zwei Seiten der Vielseitigkeit im Sinne der Mannigfaltigkeit der Welt und der persönlichen Interessen also Präferenzen dar (31, 41).

Zumal Herbart in seiner *Allgemeine Pädagogik* einen Abstand zur Philosophie Kants gewinnen will, bringt er beide Begriffe, also Vielseitigkeit und Interesse mit der Besinnung und dem Begriff des Bewusstseins aus der Psychologie zusammen, die zum Gegenstand des Unterrichts zu machen sind, der seinerseits von einer systematischen, durchdachten, von Einfachen zum Vielseitigen, zum Komplexen bauenden Methode der Pädagogik geleitet sein muss (Herbart 1887: 38-40, 47-48, 57). Gemäss dieser Vorstellung ist die *Vielseitigkeit* eine Eigenschaft des Menschen und verbindet ihn mit allen anderen Individuen in der Gesellschaft (33). „Der Vielseitige hat kein Geschlecht, keinen Stand, kein Zeitalter! Mit schwebendem Sinn, mit allgegenwärtiger Empfindung, passt er zu Männern, Mädchen, Kindern, Frauen; er ist, wie Ihr wollt, Höfling und Bürger, er ist zu Hause in Athen und in London, in

Paris und in Sparta.“ (Herbart 1887: 33) Die Vielseitigkeit hängt auch mit der Teilnahme an den Gütern zusammen, wobei Herbart hier mit einer der Analogie an Gütern in der Gesellschaft hauptsächlich an Unterricht, Erziehung, Erkenntnisgewinn und Interessengenerierung denkt (Herbart 1887: 35, 44-45). Folglich heisst das *Interesse* die Teilnahme an der Bildung, Erziehung, Sittlichkeit, Religiosität und Moral. Auf dieser Grundlage sucht Herbart zwischen Interesse und Vielseitigkeit eine kausale Beziehung, wodurch sie sich je nach der Erziehung in der Persönlichkeit eines Menschen in seinem Wollen, Geschmacksurteil, in seinem Handeln, ruhenden Zuschauen oder begierigen Zugreifen niederschlagen würde (Herbart 1887: 42-43).

Unter dem dritten Gesichtspunkt erscheint *Erziehung als Vermittlung zwischen Charakter und Willen*. Sie sind zwei Seiten der besonderen Geschmacksbildung einer Persönlichkeit. Der gleichförmige und sittliche Charakter habe seinen Sitz im festen, entschlossenen Willen (90). Und die Anlage des Charakters liege im Gedächtnis des Willens, dank dessen der Mensch einerseits in verschiedenen Situationen als derselbe Mensch auftritt und andererseits die Mitmenschen ihn als denselben Menschen wiedererkennen (Herbart 1887: 91-92). Die Spannung zwischen Willen und Charakter, also zwischen Wandel und Stabilität schlage sich in der Gemütslage der Person nieder. Im entschlossenen und/oder verlorenen Kampf gegen den Willen, gegen seine Forderungen zeige sich der Charakter eines Menschen. Ist diese Spannung durch die Bildung und Erziehung nicht in das Sittliche überführt, können daraus Anomalien hervorgehen (Herbart 1887: 91, 101).

Die bewusste Wahl für oder gegen etwas ist für Herbart das mannigfaltig Elementarische des Objektiven. Diejenige Person, die ihre Wahl/Zurücksetzung rein, ohne Zögerung, ohne sich widersprechenden Überlegungen durchführt, zeige, dass sie einen starken Charakter (gebildet) hat und sich auf ihr Gedächtnis des Willens stützte (Herbart 1887: 92). Kommt nun ihre Intelligenz als ihr Geist dazu

und versetze das sie in die Lage, mit dem Subjektiven ihrer Persönlichkeit, ihre Wahl/Zurücksetzung als reine Gegenstände ihres Wollens zu betrachten. Je nach Grad des reflexiven, sich anschauenden Bewusstseins der Geschmacksbildung komme der Mensch zu einer Einheit mit sich selbst und finde das Wohlgefühl darin (93). Durch die Selbstanschauung hindurch lerne das Individuum auch seine Neigungen und Umgebung als objektive Gegebenheiten und unter Grundsätzen zu betrachten und damit sich innerlich zu befestigen. Es lernt gemäss bestimmten Motiven und Zielen zu handeln. Doch jede Persönlichkeit sei ein Chamäleon; je nach der Verwicklung der inneren Kämpfe glänzt der Charakter in Tugendhaftigkeit oder setzt sich in Gefahr von geistiger und körperlicher Gesundheit. Dieser Kampf könne nicht ausgerottet werden, wohl aber durch Erziehung massregeln (Herbart 1887: 93).

Schliesslich erscheint im vierten Gesichtspunkt *Erziehung als Beruf der Vermittlung des Charakters mit der Sittlichkeit*. In dieser Logik könne der Charakter „in die engen Schranken der Sittlichkeit“ eingepresst werden (31). Dafür bestimmt er die Individualität als ein „psychologisches Phänomen“, das mit einer Strukturierung der von ihm behandelten Hauptbegriffe, wie die Vielseitigkeit, Interesse, Sittlichkeit zu seinem typischen Charakter kommt (32-33). Diese Eigenleistung unterscheidet den Zögling von seinem Erzieher.

Kinder haben sehr kenntliche Individualitäten, ohne noch Charakter zu besitzen. Was Kindern fehlt, was dramatische Personen zeigen müssen, was überhaupt am Menschen als vernünftigem Wesen charakterfähig ist: das ist der Wille; und zwar der Wille im strengen Sinn, welcher von den Anwandlungen der Laune und des Verlangens weit verschieden ist, - denn diese sind nicht entschlossen, der Wille aber ist es. Die Art der Entschlossenheit ist der Charakter (Herbart 1887: 33).

Die Stärke des Charakters misst er am Bewusstsein und am Kampf gegen die Individualität im Sinne der Abweichung von der Norm. Aus diesem Kampf gehe dann die Sittlichkeit hervor (33). Mit Individualität meint er hier etwas, was *im Dunklen*, im risikohaften Nicht-Erkannten liege. Je mehr dabei dieser Kampf aus dem Dunklen ins Helle, ins Bekannte, in Erkennbare, aus dem Unbewussten zum Bewussten und je besonnener und hartnäckiger er geführt ist, desto stärker sei der Charakter. Und

„je weiter die Individualität in die Vielseitigkeit verschmolzen ist, desto leichter wird der Charakter seine Herrschaft im Individuum behaupten.“ (Herbart 1887: 35)

Damit bringt er nicht nur die Individualität mit dem Charakter als seine besondere Art, also des Geschmacks und der Vielseitigkeit in einen engen Zusammenhang, sondern auch mit dem Willen zusammen. Der charaktervolle Mensch ist demnach derjenige Mensch, der sich nicht durch die Vielseitigkeit, zumal sie ja jedem Menschen gehört, sondern durch seinen Willen kennzeichnet. Das von der Natur gegebene ist dann gut, wenn sie im Sozialerwünschten ans Licht gebracht ist. Solche ein Mensch will weder alle empfinden, mit allen Menschen eine Freundschaft eingehen, von allen Bäumen die Früchte essen, noch von der Indifferenz und dem Streit bestimmt sein. „Er hält an Innigkeit und Ernst.“ (Herbart 1887: 34) Der charaktervolle Mensch mit einem willensstarken Charakter steht insofern mit der Vielseitigkeit im Sinne des Wollens ohne eine Grenzziehung im Streit, als er sich nicht der Vielfalt der Interessen, sondern im Verzicht auf die Vielgeschäftigkeit, „sich den Beruf zu wählen“ widmet (34). Die Aufgabe der Erzieher besteht darin, die Individualität am Ganzen zu messen, dem Kind sich zu erweitern zu lehren, ihm „durch das erweiterte Interesse verändern“ zu lehren (Herbart 1887: 36). Das kann der Erzieher am besten machen, wenn er selbst dieser Forderung genügt.

## **1.2. Der Gedankenkreis als die besondere Handlung**

Soeben wurden Herbarts Philosophie der Pädagogik, noch besser; seine psychologisch-philosophische Pädagogik besprochen. Aus der Perspektive des Pädagogen stellt sich jetzt die Frage, „was sollen wir nun tun“. Herbart schlägt der Sozialpädagogik die Kinderregierung und dem Lehrerberuf Unterricht und Zucht vor, wobei das Zentrum beider Vorschläge der Gedankenkreis steht. Daher soll im Folgenden zunächst sein Begriff des Gedankenkreises besprochen werden, um die beiden Elemente besser einzuordnen.

Herbart sieht im Vorstellungsvermögen sowohl den Ort des Begehrens, des Wollen, wie auch des Handelns. Zugleich will er die Sittlichkeit nicht dem Denkvermögen, der Ratio im Sinne der Theorie unterwerfen. Also entwirft er das Konzept des Gedankenkreises, dessen Bildung er zum „wesentlichsten Teil der Erziehung“ erklärt (Herbart 1887: 101). Herbart sieht im Gedankenkreis den organisatorischen Ort, wo der Mensch, die „Grundsätze nicht bloss schwatzt“, sondern auch danach handelt (Herbart 1887: 105). An diesem Ort ist die Sittlichkeit nicht nur die Reinheit der Urteile, sondern auch die praktische Erfahrung, die der Heranwachsende unter der Leitung des Pädagogen mit einer Geschichte, Lektüre eines Buches, in einer Unterhaltung, in der Betrachtung Gemäldes usw. macht (106). „Wir wollen eine Kraft, stärker als die Idee, und doch rein wie die Idee; wie aber könnte die Idee durch eine wirkliche Kraft vertreten werden, die nicht etwas Einzelnes, etwas Beschränktes und Beschränkendes wäre?“ (Herbart 1887: 108) Der Gedankenkreis soll genau das leisten. In ihm soll Mannigfaltigkeit mit der Besinnung, die Vielseitigkeit mit dem Gemüt, mit dem Charakter, mit der Teilnahme zu einer praktischen Handlung geführt werden.

Zweitens will Herbart der Intention nach im Begriff des Gedankenkreises die solidarische Vergesellschaftung mit der moralischen Sittlichkeit vermittelt haben (Nohl, 1988: 180). Unter Sittlichkeit versteht er hier den Grund zur Tugendhaftigkeit ohne einen Machtanspruch, also eine solidarische Vergesellschaftungsform. „Niemand wächst auf unter Menschen, dem gar nichts von dem eigentümlichen ästhetischen Wert der verschiedenen Willensverhältnisse“ in der Gesellschaft, ohne davon beeinflusst zu sein (Herbart 1887: 106). Zwar aus verschiedenen Gründen aber im Endeffekt von diesen Werten lässt sich das Individuum sein Vorstellungsvermögen beeinflussen. In diesem Zusammenhang unterscheidet Herbart mit Kant die ethische Solidarität als eine Handlung, von der „moralischen Subtilität“, von der moralischen Urteilsfähigkeit als Vernunftmoment (Herbart 1887: 106). In der ethischen Solidarität geht es nicht um eine saubere Ableitung eines Prinzips durch logisch Operationen. Vielmehr wird sie in der



Familie, in der Freundschaft, in der religiösen Gemeinschaft, im „Vaterlande“ als Teil einer sittlichen Wahrheit empfunden und gelebt. Diese „heroischem Geiste“ sind Zeugen und Bildungsmittel für den Erzieher (Herbart 1887: 106-107). Das ist von der moralischen Sittlichkeit im Sinne des Gerechten unter universalistischen Aspekt zu unterscheiden. Was die moralische Sittlichkeit ist, überlässt er gerne Kant.

Herbart will im Gedankenkreis einerseits die bestehenden Elemente nach einer strikten Logik geordnet und andererseits die abgeleiteten Handlungen daraus innerhalb einer Gesellschaft mit Motivation, Mut, Energie, Intentionen und dem Willen gefüllt haben. Der Gedankenkreis bestimmt demnach die Grenzen dessen, was als möglich, vorstellbar, gewollt betrachtet wird. Entsprechend dem „*Ignoti nulla cupido*<sup>2</sup>“ erklärt Herbart die Grenzen des Gedankenkreises für die Grenzen des Charakters. Mit dieser Bestimmung bespricht er auch den Einfluss der Lebensart und der Anlage auf den Charakter. Im Falle der Anlage geht er von einer analogen Beziehung zwischen Gedankenkreis und Charakter aus. Sowie die Anlage, so hat auch die Lebensart Wirkungen auf den Charakter. Ein zur Sittlichkeit erzogener Geist handle mit Demuth, Sicherheit und ohne Aktionismus. Der Erzieher soll dem Zögling Lust und Kraft geben, womit er sich dann zu einer Charakterbildung führen lassen würde. Andersherum sei es mit der Führung vorbei. „sobald der Zögling es sich sagt, er wolle anders wie der Erzieher.“ (104) Die gute Führung soll im Alltag stattfinden, indem der Knabe gemässen an seinen Neigungen und Umständen eingesetzt und gefordert wird. Mit der Teilnahme an Handlungen gewinnt Heranwachsende die Sicherheit in seinem Gedankenkreis und der Erzieher kann ihn zur sittlichen Charakterbildung hin führen (Herbart 1887: 100-105).

### **1.3. Die Kinderregierung**

Unter Erziehung versteht Herbart die praktische Lenkung eines mit höchster Kunst gebauten Schiffs, dessen Kapitän die Fahrt trotz widrigen Umständen gelingt

---

<sup>2</sup> Lat.: Nach etwas, das man nicht kennt, trägt man auch kein Verlangen.

(46). Und im Erzieher sieht er einen Künstler, der „verschiedenartigen Geschäften“ nicht durch die Macht, aber durch seine pädagogischen Methoden zum harmonischen Ganzen bringen will (Herbart 1887: 17). Mit Kinderregierung, oder Regierung der Kinder meint er dagegen eine von diesem kreativen Kapitän zum „Gemüte des Kindes“ angeordnete Lebensordnung (19). Herbart stellt fest, dass ohne die Regierung die Kinder ihrer Natur, „der Gattung überlassen“ wären, in der die Kinder tun und walten, was sie wollen, ohne jedoch ihr Potential entfalten zu können (Herbart 1887: 17-18, 46-47). Mit Kinderregierung werden dagegen ihre Bedürfnisse mit erkennbar pädagogischen, erzieherischen Massnahmen sowie den Zielsetzungen erfüllt. Ihre Energie, Kraft, Motivation, ihr Charakter und Wille wird gebessert und ihre Untaten und Fehler bestraft, zu einem besseren Verhalten gelenkt. Kinderregierung steht insofern dem für natürlich gehaltenen Erziehungstyp in der Familie gegenüber.

Nicht die Bestrafung aber die Drohung und die Aufsicht werden als die zwei wichtigsten Mittel, Massregeln der Kinderregierung vorgestellt (20-21). Der Pädagoge soll nicht direkt bestrafen, sondern die Bestrafung androhen. Damit die Androhung keine Farce ist, also die Glaubwürdigkeit verliert, braucht es einen Künstler, der „treffliche Gelegenheiten“ für die Übung seiner Kunst zu nutzen weiss. Er muss sich innerhalb der entsprechen Kulturgemeinschaft die dafür notwendige Regel- und Ordnungswerke, Institutionen im Voraus aneignet haben (Herbart 1887: 19). Drohung und Aufsicht sind keine Zwecke, sondern nur die zwei Mittel für das Problem doppelter Ungewissheit (Herbart 1887: 19; vgl. Nohl, 1988: 174; Dollinger, et al., 2010: 19-24). Die eine Seite der Ungewissheit liegt vor, weil es Menschentypen mit ausgeprägtem Willen gibt, bei denen nicht die Drohung, sondern der Mut, Wagnis, alles wollen zu können, wirkt. Die Umkehrung dieser Seite besteht dagegen darin, dass es auch einen Menschentyp gibt, der von der Begierde und Furcht geleitet ist und der sich infolge seiner Willensschwäche die Drohung nicht mal einprägen kann. Die andere Seite der doppelten Ungewissheit besteht darin, dass die „genaue und stetige Aufsicht für den Aufseher und für den Beobachteten gleich

lästig ist“, weswegen beide Parteien jede Gelegenheit suchen, sie loszuwerden (19). Hier ist auf eine eigentümliche Art die Polarität zwischen Autonomie und Heteronomie einerseits, Allgemeinheit und Besonderheit andererseits angesprochen. Der Pädagoge kann dann im Sinne einer optimal wirkenden Kinderregierung handeln, wenn er die Besonderheiten des Kindes erkennt und mit dieser Erkenntnis ihm zu seiner Autonomie verhilft. Der Erzieher als einen gewissenhaftesten und unermüdlichen Beobachter hat sich vorzuschreiben, oder einen anderen Pädagogen darin zu instruieren, dass jede Unterlassung eine Unordnung und damit Konsequenzen für die Willensbildung bei dem Heranwachsenden hat. Folglich muss die Kinderregierung je nach Menschentyp die entsprechende Massregel, Drohung und/oder Aufsicht, benutzen. Aufsicht soll bei den monotonen Menschen ohne Erfindungskraft zur Anwendung kommen, die Bequemlichkeit und Regelkonformität der Charakterbildung, der Willensstärke vorziehen. In beiden Fällen ist das Ziel die Erziehung des Heranwachsenden, weswegen „Knaben und Jünglinge gewagt werden müssen, um Männer zu werden.“ (Herbart 1887: 19)

Zur anderen Seite doppelter Ungewissheit gehört die Gewissheit über die Erfordernisse, die der Beobachter, der Erziehungsbeauftragter mitzubringen hat, nämlich Autorität und Liebe. Unter Autorität versteht Herbart ein von dem Ansehen der Person abhängiges Sich-Verhalten, während er mit Liebe eine von Fürsorge getragene Einflussnahme meint. Mit Autorität verbindet Herbart Härte und die Vaterfigur, während er mit Liebe an die Mutter, ihre empfindsame sowie bedingungslose Zuwendung denkt (Herbart 1887: 20). Kinderregierung ist erfolgreich in ihrem „Geschäft“, wenn sie die Erziehenden möglichst früh der väterlichen Autorität und der mütterlichen Liebe unterworfen sind (21).

Unterwerfen geschieht auf der Gesellschaftsebene (a) durch die Freiwilligkeit und (b) die kasernierte Macht. Freiwilligkeit setzt einen freien Willen sowie die damit assoziierte Ordnung voraus, während die Macht eine ihr

vorausgehende Unordnung impliziert, die auf dem Wege zu einer angestrebten harmonischen Einheit eine äussere Gewalt, einen äusseren Zwang erfordert. Sowie der Staat die Gewalt, die Massregeln zur Motivierung seiner Unterworfenen in der Hand hat, so gebe es auch in der „eigentlichen Erziehung“ den Zwang, der jedoch wohl temperierten sei. Ein Zuviel führe zur Resignation und der Missachtung des Willens des Unterworfenen und stellt damit einen Abbruch des stillschweigend eingegangenen Vertrags, wonach die Erziehung zur Humanität, Menschheit, Sittlichkeit, zum Schönen, Anziehenden führen soll (Herbart 1887: 23).

Erziehung ist ein Handeln zur sittlichen Harmonie, zur Teilnahme an Geschmackvollen (24). Sie erfordert Nachsicht, Scharfsinn, Sorgfalt und Reflexion. Nicht aus der unmittelbaren „Flachheit heraus“, sondern aus einer Wohltat, Gesinnung lassen sich die leicht reizbaren junge Männer zur „unversehrten Fülle menschlicher Fähigkeiten“ lenken (24)

Nur kein langes Schmollen! keine künstliche Gravität! keine mystische Verschlossenheit! -Und vor allem - keine geschminkte Freundlichkeit! Das Gerade muss allen Bewegungen bleiben, wie mannigfaltig sie die Richtung wechseln mögen (Herbart 1887: 24).

Im Falle der Erziehung findet die erste Unterwerfung, indem sich die Eltern die Kinder freiwillig oder durch den Zwang der Gesellschaft bemächtigen. „Willenlos kommt das Kind zur Welt; unfähig demnach jedes sittlichen Verhältnisses.“ (Herbart 1887: 18) Die erwünschte Ordnung wird erst durch die Unterwerfung des wilden Ungestüms der Kinder ihrem eigenen, echten Willen angestrebt, der zwar ihnen angelegt ist, aber noch nicht am Werk ist. Die bestehende Unordnung wird dagegen zunächst durch Vermeidungsstrategien erreicht. Das Kind setze sich mannigfaltigen Gefahren, worauf mit einer starken, oft genug wiederholten und fort dauernd fühlbaren Gewalt zu reagieren ist, damit ihnen die Unterwerfung der Kinder vollständig gelingt, „ehe sich Spuren eines ächten [ungestümen] Willens beim Kinde zeigen. So fordern es die Grundsätze der praktischen Philosophie.“ (Herbart 1887: 18) Ohne Unterwerfung und Gewalt gebe es keine Erfolgsgarantie. Bei vernünftigen Menschen mit einem geselligen Willen gelingt die Erziehung, während bei einigen,

die in der Gesellschaft unter „den Namen der Blödsinnigen und Verschwender“ bekannt sind, offenbar misslungen ist (Herbart 1887: 18).

Die Regierung bietet eine Ordnung an, in der anstelle Massregeln und blindem Gehorsam die Willigkeit gefördert ist. In diesem Fall würde Herbart vernünftigerweise erwarten, dass die augenblickliche Folgsamkeit als Bedingung des Fortgangs der Führung, wenn nicht bereitwillig, so doch zumindest ohne Widerrede folgt, da sich „der fremde Erzieher“ keine Herrschaft anmassen würde, die weder von der elterlichen Autorisierung, noch vom Willen des Zöglings selbst abgeleitet ist (Herbart 1887: 23). Die Regierung soll ihrerseits „Gedankenbildner“ entwickeln, sich um die „Bildung des Gedankenkreises“ kümmern (21). Gelingt das, dann ist die heteronome, Regeln bezwingende Regierung durch die autonomisierende, zur Freiheit begleitende Erziehung „gehoben“, also abgeschafft (Herbart 1887: 22).

## **2. Unterricht und Zucht**

Unterricht (a) soll unter zwei Gesichtspunkten stattfinden; die Vervollkommnung des Geschmacks und des Nachdenkens. Herbart behandelt sie als die zwei Teile einer notwendigen Einheit der Verstandes-, Willensbildung. Dafür ist darauf zu achten, dass es zunächst aus „Häufchen von Kindern“ das „Bedürfnis der geselligen Ordnung zum gemeinen Besten“ zu schaffen ist (Herbart 1887: 51). Das, was die Kinder von Zuhause aus mitbringen, was in der Regel von Gegensätzen, Verwirrungen und Unklarheiten dominiert ist, soll durch eine Vertiefung und Besinnung zu einer allgemeinen Ordnung geführt werden. Der Unterricht soll die Verschiedenheit der Interessen (Merken, Erwarten, Fordern, Handeln) aufeinander aufbauend abbilden. Dafür braucht es eine Disziplinierung der Denkopoperationen durch eine Methode, wie die der ABC-Anschauung (Herbart 1887: 53). Der Unterricht ist damit der Ort der Verknüpfung, Vertiefung, Besinnung einerseits und der Teilnahme anschaulichen und sukzessiv aufgebauten Wirklichkeit andererseits

(Herbart 1887: 54). Der Unterricht soll damit ein Gleichgewicht zwischen dem aufeinander aufgebauten Neuem mit dem bereits gekannten Alten herstellen (51).

Unterricht ist zwar keine klinische Operation (Herbart 1887: 49-50). Aber alles, was nicht nötig ist, nicht dazu gehört, soll ausgelassen, nur im Hintergrund bleiben und alles, was dem Zwecke des Unterrichts, der Förderung der Vielseitigkeit des Interesses dient, soll veranschaulicht, zelebriert, geübt, mit Erkenntnissen und Einsichten vertieft werden. Im Unterricht soll es nicht einfach um Erfahrungen, oder Teilnahme an ihnen im Allgemeinen gehen, sondern um die an dem Niveau des Schülers, dem Unterrichtsstoff, dem Raum passenden, systematisch aufeinander aufbauenden, einstimmenden, anregenden, das Bestehende ergänzenden, erweiternden, ordnenden und die Person bildenden und erziehenden Erfahrungen (Herbart 1887: 48, 104). Die Mannigfaltigkeit der Anregungen sollen „auf Dinge des Geschmacks“ hin konzentriert gelehrt werden (49). Der Unterricht als der Ausdruck des Interesses an den Menschen und der Welt soll im Handeln, Erzählen, Beschreiben und Erklären zur Vervollkommnung gebracht werden. „Abwesende, historische, poetische Personen müssen Leben erhalten von dem Leben des Lehrers.“ (Herbart 1887: 50) Unterricht ist das Erziehen zur Vielseitigkeit, zur Sittlichkeit, zur Vervollkommnung des Geschmacksvermögen.

Bei der Auswahl des Unterrichtsmaterials geht es einerseits um das Ausmisten dessen, was dem Privaten und was dem Gemeinsamen, der Teilnahme gehört und andererseits um die Sorge dessen, was die Schüler mitbringen. Und je gewandter der Lehrer darin ist, das Vorhandene zu benutzen, desto besser gelinge ihm der Unterricht (Herbart 1887: 54-55). Zum Unterrichtsmaterial gehört beides, was der Zögling mitbringt und was der Lehrer anbietet. Herbart rät dem Erzieher, sich mit der Leichtigkeit die Gelegenheiten zu suchen, in denen das Wesentliche hervorgehoben werden kann (Herbart 1887: 58). Schliesslich unterscheidet er zwischen den darstellenden, analytischen bzw. allgemeinen und synthetischen

Unterrichtsformen, die aus den vorausgehenden aufbauen und erweitern (Herbart 1887: 59-68). Das, was zum Menschen gehört, gehört auch zum Unterricht.

Zur Kinderregierung gehört auch die Zucht (b). Das Unterrichten muss auf eine systematische Art vermittelt werden, wozu auch die Zucht gehört. Unter Zucht versteht Herbart die Erziehung, das Ziehen in die gewollte Richtung (110). Zucht höre früher als der Unterricht auf. Sowie die Regierung wirke auch die Zucht auf das Gemüt und sowie der Unterricht so diene auch die Zucht zur Bildung von Charakter und Willen. Die Regierung wirke unmittelbar und die Zucht mittelbar auf das Gemüt ein. Während es im Unterricht hauptsächlich um Verstandes- und Willensbildung geht, steht bei der Zucht die Charakterbildung im Vordergrund.

Angesicht der Robustheit, Widerstandskraft, Lehrfähigkeit und des gesunden, von der Natur angelegten Kerns des Menschen lautet seine Annahme in Bezug auf das Verhältnis der Zucht zur Charakterbildung „dass alle Empfindungen nur vergängliche Modifikationen<sup>3</sup> der vorhandenen Vorstellungen sind, dass sich der Gedankenkreis von selbst in sein altes Gleichgewicht“ zurücksetzt, wenn die durch schlechte Zucht modifizierende Ursache nachlässt (Herbart 1887: 112). Bildung heisst daher, dafür zu sorgen, dass neue Reizbarkeiten im Sinne der Empfindungen geschaffen sind. Das kann ihrerseits nicht mit der Regierung, mit Masseregeln, sondern durch die Schaffung einer Atmosphäre erreicht werden (116), die durch eine beständige Sorgfalt kultiviert werde und in der der Wille, das Selbstwertgefühl, die Kraft, Energie und die Ermunterung ihren Platz haben.

Es leuchtet ein, dass die Kunst der Zucht zunächst nur eine Modifikation der Kunst des Umgangs mit Menschen sein kann; dass daher die gesellschaftliche Geschmeidigkeit ein vorzügliches Talent des Erziehers sein werde. Das Wesentliche der Modifikation besteht hier darin, dass es darauf ankommt, Superiorität über Kinder – auf eine Weise zu behaupten, die eine bildende Kraft fühlbar mache, die also selbst, wo sie drückt, noch belebe, aber ihrer natürlichen Richtung da folge, wo sie unmittelbar ermuntert und anreizt. Nicht eher kommt die Zucht in den rechten Schwung, als nachdem sie Gelegenheit gefunden hat, dem Zögling sein besseres

---

<sup>3</sup> Wie eins Pestalozzi in Gesellschaftszustand eine Modifikation des Naturzustandes sah.

Selbst durch einen tief eindringenden Beifall (nicht eben Lob!) hervorzuheben (Herbart 1887: 116).

Im *Allgemeinen* diene Zucht zur Geschmack- und Charakterbildung, zur Bestimmung des Gedankenkreises (112-113). Kommt es jedoch zur Zucht als Massregel soll der Zögling „nicht als Zögling, sondern als Mensch in der Gesellschaft“ behandelt werden, der damit auf „seine künftige gesellschaftliche Existenz vorbereitet“ werde (Herbart 1887: 114-115). Im Gegensatz zur Regierung soll daher die bildende Zucht „gedehnt, anhaltend, langsam eindringend und nur allmählig ablassend“ sein (Herbart 1887: 115). Zucht wirkt, wenn der Zögling an guten Absichten des Erziehers glaubt, wenn sich der Zögling ihr bereitwillig unterwirft, davon ausgeht, dass ihm die Zucht gut tun werde (Herbart 1887: 115).

Zucht und Unterricht gemeinsam (c) genommen haben drei Funktionen. Erstens sollen Zucht und Unterricht zur Geschmack- Willen und Charakterbildung dienen, die die Elemente des Gedankenkreises sind. Dafür soll die Regierung die Ruhe und Ordnung schaffen. In dieser Ruhe soll der Erzieher die Interessen des Zöglings packen und der Zögling selbst mit der Motivation zum Lernen im Unterricht erscheinen. Konnte mit der Zucht eine Biagsamkeit, Willigkeit, Offenheit erhalten oder neu schaffen werden, dann beschränkt sich die Anwesenheit des Lehrers im Unterricht auf Begleiten und Beratung (Herbart 1887: 18-19). Zucht im Unterricht durch das Lernen, Üben und Handeln dienen nicht einfach zur Geschäftigkeit, sondern zur Charakterbildung. Dafür soll einerseits eine konzentrierte, in sich gesenkte, zugewandte Haltung und andererseits neue Fertigkeiten durch entsprechende Übungen entwickelt werden. Erfährt das Kind während diesem Prozess die fühlbare Wertschätzung und Achtung des Erziehers, lässt es sich freiwillig auf die Willens- und Charakterbildung und damit auf die Bildung des Gedankenkreises ein (Herbart 1887: 119-120).

Zweitens, der Unterricht soll und die Zucht als Unterstützung und Ergänzung dazu dienen, die im Gedächtnis des Willens vorhandenen Charakterzüge, Entschlossenheit und Kampfbereitschaft zu bilden. Dazu gehören eine einfache



Lebensart und die Entfernung dessen, was nicht dazu dient (Herbart 1887: 20). Dort, wo dem Lehrer die Erfahrung, die praktische Übungen mit dem Menschen mit schwankender Sinnesart fehlt, dort könne die Zucht wegen dem fehlenden Ver- und Zutrauen versagen. Gibt der Lehrer selber die Hoffnung auf, führe das zur Verminderung dessen, „was an Gedächtnis des Willens von selbst vorhanden war und der Zögling ist gezwungen, anstelle von der Zucht, „sich in irgendeiner verborgenen Tiefe anzubauen.“ (Herbart 1887: 121) Im Zusammenhang mit Natur-Anlage-Verhältnis bespricht Herbart auch das Verhältnis zwischen Strafe und Belohnung als Teil der Zucht. Sein Grundsatz lautet, dass die Erziehungsstrafen „dem Individuum immer noch als gutgemeinte Warnung erscheinen, und nicht dauernden Widerwillen gegen den Erzieher erregen“ dürfen (Herbart 1887: 122). Der Erzieher hat sowohl bei der Strafe, wie auch bei der Belohnung „die Empfindungsweise des Zöglings“ zu berücksichtigen. Beruht die Zucht auf „dem Sich-Aussprechen in Grundsätzen“, dann würde „alles fühlbare Eingreifen und Vorgreifen“ wegfallen und „der Zögling handelt selbst; nur an dem Massstab, den er selbst an die Hand gab, wird er gemessen vom Erzieher.“ (Herbart 1887: 122)

Die Zucht, der Kampf um die Behauptung der Grundsätze gelingt umso mehr, wenn der Erzieher genaue Kenntnisse über das Gemüt des Kämpfenden hat, um dann die innere Autorität der eigenen Grundsätze im Zögling verstärken, ergänzen und veredeln zu können (Herbart 1887: 123). Der Erzieher soll nicht verwirren und damit die im Gemüt vorhandenen Charakterzüge zur Vergessenheit drängen. Herbart hebt auch hervor, wie wichtig die körperliche Gesundheit für die Charakterbildung ist. „Um die volle Wirkung einer vollkommenen Zucht zu ertragen: bedarf der Zögling einer vollkommenen Gesundheit.“ (Herbart 1887: 117) Zucht ist Beförderung nicht nur der geistigen, sondern auch der körperlichen Gesundheit und Gewandtheit (Herbart 1887: 120, 131). Daraus erschöpft der Zögling die Kraft, seine Sorgen, seinen Körper „nicht zum Massstab der Wichtigkeit dessen [zu nehmen], was ausser ihm ist.“ (Herbart 1887: 123)

Drittens sollen der Unterricht und die Zucht dem Zögling helfen, das Eigene aus einer Distanz, „wie eine fremde Erscheinung“ zu beurteilen (125). Bis zur Bildung eines eigenen, inneren, stabilen, reflexiven Zentrums wird Zögling faktisch bei der Zusammenkunft mit „andern vom Schicksal Vernachlässigten“ wegen seinem zarten Sinn, seiner geistigen Überlegenheit beleidigt. Erziehung ist insofern auch die Vorbereitung auf die Gemeinschaft (125). Der Erzieher soll nun durch die Bestimmungen des Gedankenkreises die geistige Gemeinschaft zwischen dem durch die Zucht gehobenen Zögling und den Vernachlässigten wiederherstellen (Herbart 1887: 125). Die aus der Zusammenkunft herausgehenden Herausforderungen sind Bestandteile der Bildung des Gedankenkreises, zu dessen Bedingungen auch eine Art der moralischen Kritik zur moralischen Treue zur Allgegenwart gehört (126). Dann würde früher oder später eine Zeit kommen, in der

der Erzieher überflüssige Worte machen würde, wenn er fernerhin aussprechen wollte, was der Zögling eben so richtig sich selbst sagt. Von hier aber wird sich eine gewisse Vertraulichkeit anfangen (...), welche nun in Form der Überlegung gemeinschaftlicher Angelegenheiten zu Zeiten zurückkommt auf das, was der Mensch in sittlicher Rücksicht in sich zu besorgen hat (Herbart 1887: 125).

Zusammenfassend, die grösste Vielfalt im Unterricht, die sorgfältigste Zucht im Umgang ist das Motto von Herbart. Im Unterricht erkennen, teilnehmen lassen, in der Erziehung von den mannigfaltigen Interessen ausgehen und alles dem Charakter unterwerfen. Unterricht und Zucht gelingt oder misslingt innerhalb einer Lebensordnung, die Herbart zunächst mit der Installierung der Kinderregierung gewähren will. Hat jedoch die Erziehung begonnen, das bestehende zu einem Muster angeordnet, eine klare, übersichtliche Ordnung in Verhältnissen zwischen Gliedern des Ganzen geschaffen, braucht es keine Kinderregierung mehr. Anstelle der Regierung kann innerhalb dieser Ordnung mit der „Vertiefung und Besinnung“ begonnen werden (54). Wofür ebenfalls eine Art Management, Organisation braucht. Diese zweite Ordnung ist der Gedankenkreis. Der Gedankenkreis ist die gesuchte Einheit von Persönlichkeit (Denk-, Geschmacks-, Willens- und Charakterbildung) und der Lebensordnung (Gemeinschaft, Zucht und Sittlichkeit).

Insofern ist mit der „Bildsamkeit des Gedankenkreises“ ein der Naturordnung gegenübergestellter Lernprozess gemeint.

## 2. Die Sittlichkeit als die Einheit

Um die Sittlichkeit als die Einheit von Herbart Grundbegriffe zu behandeln, stellt die Frage nach Autonomie und Heteronomie eine gute Grundlage dar (Natorp 1922b: 25-32). Herbarts Frage lautet, ob wir jemanden gemäss seinem eigenen Zweck erziehen können, den er noch nicht jetzt kennt, wofür er sich aber bedanken würde, wenn er danach erzogen worden wäre (Herbart 1887: 26). Auf der Suche nach einer eindeutigen Antwort stellt er sich die praktische Frage, wie wir uns sicher sein können, dass das, was wir im „Zögling“<sup>4</sup> verrichten, lenken, eine andere Richtung geben, nicht nur seiner natürlichen Neigung entspricht, sondern auch ihm hervorheben würde? Er sucht einen Begriff, womit er zeigen kann, dass die Erziehung im Interesse der betroffenen Person selbst ist.

In einer ersten Auslegung geht es ihm nicht darum, die Erziehung zu legitimieren, die ihm vorschwebt, sondern die Motive der Erziehung überhaupt klarzustellen. Mit anderen Worten, anstelle der Legitimierung einer Regierung zur Erziehung, legitimiert er ganz allgemein die Erziehung, weswegen er den Titel wählt *Regierung, gehoben durch Erziehung*. Indem Herbart die Notwendigkeit der Erziehung im Allgemeinen begründet, weicht er der Frage aus, die er anzugehen hatte, nämlich warum die von ihm bevorzugte Erziehung gut ist bzw. warum das von ihm geforderte Heteronomie (Erziehung des Kindes gemäss Vorstellung eines Professionellen) ein Autonomiegewinn im Sinne des Subjekts selbst ist. Eine Antwort auf die Frage, warum wir Kinder erziehen sollen, anstelle sie der Natur zu überlassen, ist einfacher zu beantworten.

In der zweiten Auslegung geht es Herbart darum, sich gegen die Kanonisierung der Pädagogik, die von allgemein gültigen Annahmen ausging, zu

---

<sup>4</sup> Mädchen sind kaum erwähnt, sie sind Inexistenz.

stellen. Dafür kritisiert Herbart zunächst seinen Vorgänger Immanuel Kant. Die Natur, die Liebe würde entgegen der Erwartung im Kategorischen Imperativ von Immanuel Kant die Bedenklichkeiten gegen allgemein gültige Normen nicht aufheben (26). Denn dem Konstrukt einer Wissenseinheit, aus einem logisch aufgebauten Theoriegebilde folge keine „Einheit der Dinge“, die die Pädagogik suche (Herbart 1887: 26). Anstelle von einer solchen allgemeinen Theorie nach der Logik des Kategorischen Imperativs brauche es praktische Methoden, wie ABC-Anschauung (Herbart 1887: 53; Herbart, 1804). Dafür spricht der Umstand, dass, sowie eine einheitliche Theorie aus vielen Teilen besteht, so auch *sittliche Erziehung* aus vielen Teilen besteht, die nun mit verschiedenen Methoden zu einer Einheit geführt werden müssen. Diese Einheit, die „vollkommensten Vereinigung des Mannigfaltigen“ stellt für Herbart die Eigenart, die Besonderheit der Pädagogik dar, dank der sie sich „so unabhängig als möglich von philosophischen Zweifeln“ machen kann (Herbart 1887: 27).

Er will eine selbstständige Begründung der Pädagogik ohne Rücksicht auf philosophisch kategorische Bestimmungen, aber mit einem Rückgriff auf praktische Philosophie, weswegen er eine Kinderregierung begründet, um sie dann später abzuschaffen. Die Be-Gründung einer Regierung mit dem Ziel ihrer Abschaffung ist die pädagogische Äquivalenz zur praktischen Hilfe zur Selbsthilfe. Herbart will damit die Heteronomie zwecks einer Autonomie gerechtfertigen. Folglich, sowie Kant den Zweck einer jeden Regierung in der Freiheit des Staatsbürgers sah, beauftragt Herbart den Erzieher als einen Repräsentanten der sittlichen Zwecke mit der Aufgabe, dafür zu sorgen, dass sich der heutige Knabe die sittlichen Ziele setzt, die er sich als einen freien Mann setzen würde (27). Der Erzieher soll die Ziele der Erziehung mit den inneren Zielen des künftigen Manns abstimmen. Dafür muss zunächst sichergestellt werden, dass die Erziehung/Bildung die Handlungsfreiheit des künftigen Mannes nicht verkümmert, nicht einschränkt. Vielmehr soll der Erzieher die vielfältigen Handlungen, Intensionen, Wünsche seines Zöglings zu einem konzentrierten, einheitlichen Zweck hin bündeln (Herbart 1887: 27-28).

Zweitens geht Herbart von der Bildsamkeit des Menschen durch Unterricht und Erziehung aus. Im Unterricht geht es nicht um die Aneignung bestimmte Inhalte aus den kanonischen Fächern, sondern auch um die Sittlichkeit. In diesem Rahmen liegt die praktische Aufgabe des Erziehers in der Reduktion der Vielfalt, der Mannigfaltigkeit zwecks einer Konzentration (Herbart 1887: 28, vgl. Contreras 2018: 541-547). Die vieldeutigen, täglichen, unkonzentrierten Ziele des Heranwachsenden nennt Herbart wegen ihrer Unbeständigkeit „Zwecke der Willkür“ und die zu einer Einheit reduzierten, konzentrierten Zielsetzung des Erziehers „Zwecke der Sittlichkeit“ (28). Nicht nur von den Begrifflichkeiten her erinnert diese Unterscheidung an Kants Grundgedanken der Sittenlehre, sondern auch in der Gegenüberstellung der Willkür der Tugend (106). Trotz dieser Rücksicherung setzt sich Herbart nicht mit den Zielen des Erziehers oder des künftigen Mannes, sondern des heutigen Knaben auseinander. Da diese Ziele wegen ihrer Unbeständigkeit „Zwecke der Willkür“ zu bezeichnet sind, leitet er davon ab, dass diese nur als Teilziele anzusehen und dem grossen Ziel, der Sittlichkeit unterzuordnen sind.

Weil das Moment des Unterordnens/Unterwerfens durch die Erziehung, durch die Kinderregierung geschieht, nimmt Herbart an, dass dieses Moment aus der Perspektive des Erzogenen als eine Willkür erscheinen muss. Um nicht Willkür, sondern eine Pädagogik des Willens begründen zu können, versichert er sich mit Kant damit, dass er sich dabei mit Willkür an der Freiheit in ihrer negativen Bestimmung und mit Sittlichkeit am Vorbild des Kategorischen Imperativs als die positive Bestimmung der Freiheit orientiere. Mit dieser Sicherung und Orientierung will er in der Willkür die Negative und in der Sittlichkeit die positive Seite eines einzigen Zwecks der Erziehung sehen. So wie Kant die Moral mit Ethik im Kategorischen Imperativ miteinander vermitteln konnte, so will Herbart die Analyse, Bestandsaufnahme, ihrer Abbildungen in Begrifflichkeiten und die daraus abgeleiteten Handlungsanweisungen als die Teile widerspruchslos zu einem

Ganzen, zu ihrer Einheit, zur „Vollkommenheit“ führen (28). Das ist die eigentliche Erziehung bzw. ihr Ziel.

### **Schlussfolgerungen**

Da Herbart nicht nur eine Pädagogik, sondern auch eine philosophische Psychologie begründen will, stellt Natorp erstens die Frage, wie er das macht. Die Antwort lautet, dass Herbarts Philosophie auf Fundamente aus der Psychologie, Logik, Ethik und Ästhetik beruhe, die jedoch weder auf der philosophischen Ebene zu einem in sich stimmigen Model, noch auf der methodischen Ebene zur Bildung einer Handlungseinheit führt (Natorp 1922b: 16-17). Natorp wirft Herbart den Eklektizismus vor. Herbarts Schrift gleiche dem „Beispiel eines starken Denkers, der so musterhaft klar zu sein vermag im einzelnen Satz, und so wenig selbst nur ein Gefühl dafür verrät, dass auch Satz und Satz unzerreissbar aneinanderhängen müssten, zusammengeslossen durch die eiserne Klammer der logischen Folge.“ (Natorp 1922b: 13-14) Diese Klarheit in Einzelnen und gleichzeitigen Mangel an generell-abstrakten prinzipiellen Stringenz mache ihn unter den Pädagogen zu den besten Philosophen und unter den Philosophen zu den besten Pädagogen (Natorp 1922b: 12, 31-32).

Herbart hat in einer Zeit gelebt, die sich durch die Suche nach einer Einheit kennzeichnete. Verschiedene Religionen, Konfessionen, Sprachen, Dialekte, Lebensmustern, sozialen Schichten und philosophischen Konzeptionen standen in ihrer Vielfalt vor seinen Augen. Eine mächtige Vorstellung von einer Einheit wurde von Immanuel Kant in seinem Kategorischen Imperativ vorgelegt, wonach das Besondere mit dem Allgemeinen unter einem allgemeinen Prinzip zu vermitteln ist. Kant selber hat Autonomie mit Heteronomie einerseits das Allgemeine mit dem Besonderen andererseits im Begriff der Freiheit vermittelt. Darin handelt das Individuum autonom (Kant Bd. 7, 1977: § 2; Kant Bd. 4, 1977: 563-582).

Das stand damals wie ein Gesetz fest. So muss es sein. Herbart stand nun vor der Aufgabe, diese Logik in seinem Konzept der Erziehung so zu rekonstruieren,

oder darin so einzubauen, dass daraus eine Begründung der Pädagogik folgt. Auf dem Wege zur ersehnten Einheit stösst Herbart vor Problemen, die so verschieden, so oft und in so einer Intensität von dem Jenseits des Kategorischen Imperativs stattzufinden scheinen, die ihm erschweren, in ihren Regelmässigkeiten ein allgemeines Gesetz zu entdecken, das annäherungsweise dem Kategorischen Imperativ Wasser reichen könnte. Sein Dilemma scheint darin gelegen zu haben, entweder gegen eigene Überzeugungen und auf Kosten seiner Beobachtungen, Erfahrungen, Praktiken die Gültigkeit des Kategorischen Imperativs zu bestätigen, oder seine Beobachtungen, Erfahrungen, Praktiken dem Idealismus, dem Willen, dem Bewusstsein zuzuschreiben. Er entscheidet sich Kants Rat folgend, *bediene furchtlos deines Verstandes*, für eine andere Möglichkeit; auf der Grundlage seiner Beobachtungen, Erfahrungen, Praktiken, Überzeugungen und des Willens will er eine stillbildende Erklärung für diese Phänomene liefern. Er vertritt nicht den kantischen Idealismus aber dafür eine realistische Pädagogik. Anstelle Kants Sittlichkeit abgeleitet aus seinem Kategorischen Imperativ schlägt Herbart eine pädagogisch vorlebbare Sittlichkeit im Charakter vor.

In seiner Allgemeinen Pädagogik führt er diese dritte Möglichkeit aus. Um eine erste Übersicht über Herbarts Themen und Gedankengänge zu erhalten, wurde oben zwischen Zentrum und Peripherie unterschieden und die dazu gehörigen Elemente in Details besprochen. Auf der Grundlage dieser Rekapitulation scheint Herbart von dem folgenden Model auszugehen: Zunächst unterscheidet er zwischen Theorie und Praxis, die er weder voneinander trennen, noch gegenüberstellen will. Um dieser Überlegung Rechnung tragen zu können und um mit einer Denkkategorie operieren zu können, die damals gängig war, wurde in der Tabelle oben zwischen Zentrum und Peripherie unterschieden. Auf der theoretischen Seite, in der Tabelle unten auf der linken Seite der Peripherie führt der Pädagoge den Zögling durch den Unterricht und die Zucht zur Sittlichkeit, indem der Pädagoge nach einem allgemeinen Gesetz zwischen der Vielseitigkeit und der Mannigfaltigkeit zu vermitteln lehrt. Auf der praktischen Seite der Peripherie führt der Pädagoge den

Zögling durch den Unterricht und die Zucht zu seinem eigenen und willensstarken Charakter als das besondere Geschmack seiner Persönlichkeit, indem der Pädagoge dem Zögling nach einem besonderen Gesetz zwischen seinem Willen, der Individualität und der Sittlichkeit zu handeln lehrt. Das Zentrum besteht aus der Sittlichkeit und dem Charakter, die bereits in der Anlage des Individuums vorhanden sind, jedoch durch den Unterricht und die Zucht entfaltet werden sollen. Die Sittlichkeit ist das allgemeine Gesetz und der Charakter ist der besondere Geschmack, der aus der allgemeinen Sittlichkeit gewonnen ist. Die Tabelle unten verdeutlicht diese These.

**Tabelle 2: Die Regierung des Gedankenkreises**

Vielseitigkeit	Unterricht	Wille
Allgemeines Gesetz der	Sittlichkeit	als besondere Geschmack
Mannigfaltigkeit	Zucht/Erziehung	Individualität

Beide Teile haben im Grunde genommen je eigene Gesetzmässigkeiten und entsprechenden Regierungen, Organisationen und normativen Zielsetzungen. Das ultimative Ziel von Herbart liegt jedoch darin, diese Regierungen im sittlich handelnden Individuum zu ihrer Einheit zu führen. Die Regierung des Gedankenkreises hat diese profane Aufgabe, die Regierungen, die Regierung der Kinder, die Zucht, die Organisiertheit aufzugeben. Der Erziehung repräsentiert diese Regierung im Praktischen. Der Gedankenkreis ist damit mehr als die Regierung der Kinder und mehr als Zucht und Unterricht.

Diesen Kerngedanken will Herbart mit dem Rückgriff auf die Philosophie aus der eigenen Logik der Pädagogik heraus begründen. Das erfordert einerseits eine logisch aufgebaute Denkstruktur, der entsprechenden Erkenntnistheorie und wie auch eine in sich stimmige Ethik und Handlungslehre. Auf der Suche nach Elementen und Einheit übernimmt Herbart die auch von Pestalozzi vertretene Idee der Einheit



von Unterricht und Erziehung (Pestalozzi 2002; PSW 13). Sie sind die zwei Teile einer Sittlichkeit verpflichtenden Pädagogik. Auf der Handlungsebene formuliert er eine Reihe von Handlungsanweisungen, wie hüte dich vor „zu starken Mittel zu oft zu brauchen!“ (25). Und Entgegen vom Pestalozzis Insistieren beauftragt Herbart nicht die Mütter für die praktische Erteilung von Unterrichtung und für die Aufsicht der Zucht, sondern Professionellen, wie Rousseau vorgeschlagen hatte (Rousseau, 2001). Nicht nur Unterricht, sondern auch die Zucht impliziert die durchdachten Massregeln und noch wichtiger auch die „Bildung des Gedankenkreises“, wofür besondere Übungen unter besonderen Umständen von besonders dafür ausgebildeten Personen vollzogen werden muss (Herbart 1887: 21). Herbarts Pädagogik ist kein Vermittlungsort „zwischen Familienerziehung und öffentlicher Erziehung“ aber ihrer Differenzierung (Dollinger 2007: 159).

Herbart will die Professionalisierung in demselben Akt mit der Trennung der Pädagogik von der Philosophie starten. Unterricht und Zucht brauchen die Fachmänner, die dafür ausgebildeten Pädagogen. Als ein Geschäft, das per definitionem eine öffentliche, professionelle Angelegenheit ist, darf die Bildung als die professionelle Erzeugung der Autorität des Vaters und der Liebe der Mutter weder der Natur noch den Verwandten überlassen bleiben. Um mögliche Erwartungsenttäuschung mit normativen Ansprüchen vorzubeugen, zählt er auch empirische Gründe eines möglichen Scheiterns des Projekts auf. So brauche eine Erziehung in den dichtbesiedelten Städten mit wenig Spiel- Bewegung- und Beschäftigungsraum besonders gute Künstler (Herbart 1887: 22-23). Sittlichkeit oder vollendete Vielseitigkeit können nicht erreicht werden (39). Auf dem Wege dahin haben die Erzieher viel zu tun, unendlich viele Situationen, in denen sie falsch liegen, unterliegen, aber trotzdem das Ziel vorgeben können.

Damit Herbart auch die Pädagogik von der Philosophie unterscheidet, die erstere zur Selbstständigkeit führt, bringt er die Individualität mit Vielseitigkeit und

Charakterstäre zusammen, wobei er die Vielseitigkeit und Charakter als eine psychologische und nicht als philosophische Kategorie behandelt. Er stellt fest;

Das Interesse, welches, mit der Begehrung, dem Wollen, und dem Geschmacksurteil gemeinschaftlich, der Gleichgültigkeit entgegen steht, unterscheidet sich dadurch von jenen dreien, dass es nicht über seinen Gegenstand disponiert, sondern an ihm hängt. Wir sind zwar innerlich aktiv, indem wir uns interessieren, aber äusserlich so lange müßig, bis das Interesse in Begierde oder Wille übergeht. Dasselbe steht in der Mitte zwischen dem blossen Zuschauen und dem Zugreifen. Diese Bemerkung hilft einen Unterschied klar machen, der nicht übersehen werden darf. Der Gegenstand nämlich des Interesses kann nie derselbe sein mit dem, was eigentlich begehrt wird. Denn die Begierde, in dem sie zugreifen möchte, strebt nach etwas Künftigem, das sie nicht schon besitzt: hingegen das Interesse entwickelt sich im Zuschauen, und haftet noch an dem angeschauten Gegenwärtigen (Herbart 1887: 42).

Mit den Begriffen von der Begehrung, Begierde, dem Wollen und dem Geschmacksurteil bringt Herbart Begriffe aus der Psychologie mit Philosophie zusammen. Und mit den Begriffen von Zuschauen und Zugreifen spricht er einerseits die alt griechische Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* an und andererseits setzt er sie mit der Frage in einen Zusammenhang, wie nun eine Einheit trotz verschiedenen, unterschiedlichen und entgegenstehenden Lebensordnungen, Idee und Interessen erreicht werden kann. Hier ist auch die Seite der Handlung impliziert, wenn auch nicht in ihrer Deutlichkeit. In dieser Lebensordnung betrachtet er die Individualität des Zöglings als Inzidentpunkt, als Nebenprodukt der Kommunikation zwischen Willens- und Charakterbildung. Die Persönlichkeit ist das Nebenprodukt der Kommunikation zwischen dem Gedankenkreis, der auf dieser Welt mit einem guten Unterricht erreicht werden kann und der Erziehung zur Sittlichkeit, die für immer ein transzendentes Ziel bleibt. Schafft der Zögling trotz diesen hohen Erwartungen und trotz der Vielseitigkeit der Interessen eine dem Sittlichkeitsideal entsprechend das besondere Charakter zu entwickeln, ist die Autonomie mit Heteronomie einerseits das Besondere mit dem Allgemeine andererseits vermittelt.

Auf der theoretischen Ebene stellt Herbart mit Kant fest, dass das allgemeine Ziel die Sittlichkeit ist und „die Sittlichkeit einzig und allein in dem eignen Wollen nach richtiger Einsicht ihren Sitz hat“, weswegen die praktische Erziehung zwecks

harmonischer Ausbildung aller Kräfte, der mannigfaltigen Empfänglichkeit des Heranwachsenden zum Ziel haben soll (Herbart 1887: 29). Aber, wie soll der Zögling, der die Erziehung mit seinen momentanen Präferenzen nicht übereinstimmend, zumindest in dem Moment als Willkür und im besten Fall als das Wollen des künftigen Mannes erlebt, aus der Einsicht, der Erkenntnis die Erziehung zur Sittlichkeit gewollt haben? Den Zweck der Regierung *bestimmt* Kant zunächst aus der Perspektive der negativen Freiheit. Wonach Freiheit die Abwesenheit der äusseren Zwänge ist und die Regierung ihren Zweck darin hat, diese Freiheit zu schützen. Am Vorbild dieses Gedankens *legitimiert* Herbart die Regierung der Kinder einerseits damit, dass sie ein Abfallen in den Naturzustand verhindert und andererseits damit, dass die Regierung, konkret der Erzieher, ihre Unterworfenen zur Sittlichkeit, zur Vollkommenheit, zu harmonischer Ausbildung ihrer Kräfte führe. Da er sieht, dass diese Bestimmung nur eine Definition, aber keine Begründung ist, rechtfertigt er seine Regierung dann damit, dass die Pädagogik keine Metaphysik ist und der Erzieher, sowie der Regierungschef kein Theoretiker, sondern Praktiker ist (Herbart 1887: 29). Die meisten Menschen würden ihr Lebensplan nicht nach moralischen Grundsätzen wie die vom Kant, sondern nach der Willkür richten, d.h. soweit es möglich ist, das Gute verfolgen und das Schlechte vermeiden. Weil auch mit dem Guten derselbe Plan erreichbar erscheint, wird das Gute gefolgt und nicht wegen dem Prinzip selbst (30).

Das praktische Problem mit den Präferenzen, mit der Willkür liegt darin, dass, wer sein Handeln danach richtet, im Endeffekt die Sittlichkeit als Bewertungsmaßstab aufzugeben hat. Angesichts der vielseitigen Interessen und die noch schwach gebildeten Charakterstärke bei dem Zögling wird die Sittlichkeit nur als eine mögliche Orientierung erlebt und nicht als die Orientierung. Auf der praktischen Ebene hat das zur Folge, dass sich der Pädagoge permanent die Frage stellt, wie er sich sicher sein kann, dass der auf der Grundlage seiner eigenen Interessen, seinen eigenen praktischen Präferenzen zur Sittlichkeit Erzogene genau

aus diesem Grunde *nicht* gegen die Interessen und Prinzipien des Pädagogen handeln wird? Die Lösung sucht Herbart im Gedankenkreis.

Darin sind die Erzieher und die Erzogenen in eine Kommunikation gesetzt. Innerhalb des Gedankenkreises repräsentiert der Erzieher den Zwang und das Allgemeine und der Heranwachsende die Autonomie und das Besondere. Der Besondere hat biegsame Organe, Erfahrungen, Wünsche, Präferenzen und der Allgemeine die Vorstellung von der Sittlichkeit. In der Bildung des Gedankenkreises tritt das Allgemeine mit dem Besonderen in eine Kommunikation ein, in der der Zögling seine Individualität, seine Besonderheit, seine Autonomie gewinnt und mehr wird als Exemplar der Gattung. In diesem Fall „offenbart sich mitten unter den Bemühungen des Erziehers immer mehr das Eigne des jungen Menschen; glücklich genug, wenn es denselben nur nicht gerade entgegenstrebt, oder auch mit schiefer Richtung dergestalt darauf trifft, dass irgend etwas Drittes, was weder dem Zögling, noch dem Erzieher recht ist, daraus entspringt!“ (Herbart 1887: 30) Demnach, der gute Erzieher hütet sich zunächst einmal davor, sich „zum Geschäftsführer eines andern“ Menschen aufzuwerten (Herbart 1887: 30). Dann betrachtet der gute Erzieher „die Ideen des Rechten und Guten, in aller ihrer Schärfe und Reinheit“ als „die eigentlichen Gegenstände des Willens (...) der innerste, reelle Gehalt des Charakters, der tiefe Kern der Persönlichkeit“ und als „das Ziel der sittlichen Bildung“ (Herbart 1887: 30).

Sowie der gute Christ ohne sich um sein Schicksal im Reich Gottes zu kümmern, auf dieser Welt seine Aufgaben macht, seinem Beruf, seiner Berufung nachgeht und die Frage nach Recht und Gerechtigkeit dem Gott überlässt, so soll der gute Erzieher nach dieser getanen Arbeit und im Vertrauen des Zeichens seines eigenen Erfolgs den Rest dem Willen des Heranwachsenden selbst überlassen. Was würde ihm philosophische Spekulationen, Theorien bringen? Mit oder nach welchen Ideen auch immer, solange die Interessen bedient sind, braucht es nichts weiter. Genau nach diesem Grundsatz handelte Nelson Mandela, der sowohl ein wichtigster

Freiheitskämpfer wie auch Regierungschef war; „solange die Katze die Mäuse fängt, kommt es nicht darauf an, ob sie weiss oder schwarz ist.“ (Web\_1) In diesem Pragmatismus, in dieser Praxis orientierte Begründung liegt die besondere Leistung von Herbart; die Autonomie und die Heteronomie, das Allgemeine und das Besondere ist in der Pädagogik, im Handeln eines sittlichen Professionellen, miteinander zu einer Einheit geführt.

## KAYNAKÇA | LİTERARUT

Bolle, R. and K. G. de Vazquez (2020). *Herbart und der Herbartianismus in Jena*. Gera: Edition Paideia.

Contreras, A. R. (2018): *Die Gegenwart anders denken: Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Coriand, R. und Michael W. (Hrsg.) (1998): *Der Herbartianismus-die vergessene Wissenschaftsgeschichte*. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.

Dollinger, B. (2006). Johann Friedrich Herbart und die Sozialpädagogik. Eine gescheiterte Beziehung? In: *Zeitschrift für Sozialpädagogik*, (4): 2-20.

Dollinger, B. (2007): Herbartianismus. In: Raitchel, J., Dollinger, B., Hörmen, G. (Hrsg.): *Einführung Pädagogik. Begriffe, Strömungen, Klassiker, Fachrichtungen. 2. Durchgesehene und erweiterte Auflage*. S. 158-167. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Dollinger, B. und Michael S. (2009). Theodor Waitz und die Konstitution pädagogischer Strömungen. Notizen zur Genese des Herbartianismus. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, (85): 190-205.

Dollinger, B., Esser, F., Müller, C., Schabdach, M., Schröer, W. (2010): Systematische und methodische Bezüge. In: Dollinger, B., Esser, F., Müller, C., Schabdach, M., Schröer, W. (Hrsg.): *Sozialpädagogik und Herbartianismus: Studien zu einem theoriegeschichtlichen Zusammenhang*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt.

Dunkel, H. B. (1969). „Herbartianism Comes to America“, 2 parts. *History of Education Quarterly*, (9): 203-233 and 376-390.

Dunkel, H. B. (1970). *Herbart and Herbartianism: An Educational Ghost Story*. Chicago: University of Chicago Press.

Esser, F. (2010): „Herbartianische Pädagogik und die Reform von Erziehung zu Beginn des 20. Jahrhunderts“. In: Müller, Carsten (Hrsg.): *Historisch-kritische Zugänge zur Professionalität der Sozialpädagogik und Sozialarbeit*. S. 93-107. Essen: Verl. Die Blaue Eule.

Herbart, J. F. (1804): *Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten*. Göttingen.

Herbart, J. F. (1887): *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*. Sämtliche Werke. Zweiter Band. Langensalza: Hermann Beyer & Söhne.

Kant, I. (1977): „Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.“ In: *Werke in zwölf Bänden. Band 4. Anhang zur transzendentalen Dialektik*. S. 563-582. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1977): *Werke in zwölf Bänden. Band 7: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main.

Koerrenz, R. und Rotraud C. (2018). *Johann Friedrich Herbart: Einführung mit zentralen Texten*. Paderborn: Brill.

Lindner, G. A. und Karel D. (1889): *Grundriss der Pädagogik als Wissenschaft: im Anschluss an die Entwicklungslehre und die Sociologie*. Wien/Leipzig: Pichler.

Machiavelli, N. (1990): *Der Fürst. Aus dem Italienischen von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Mit einem Nachwort von Horst Günther*. Insel Verlag: Frankfurt am Main.

Natorp, P. (1904): *Sozialpädagogik: Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart: F. Frommann (E. Hauff).

Natorp, P. (1921): *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig.

Natorp, P. (1922): *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*. Stuttgart: Frommann.

Natorp, P. (1922a): „Plato, Rousseau, Condorcet, Pestalozzi“ In: *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik von Paul Natorp*. Erstes Heft. Stuttgart: Fr. Frommans.

Natorp, P. (1922b): „Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre.“ In: *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik von Paul Natorp*. Zweites Heft. Stuttgart: Fr. Frommans.

Pestalozzi, J. H. (1932): „Die Methode. Eine Denkschrift Pestalozzi's.“ In: *Schriften aus der Zeit von 1799-1801*. Bearbeitet von Herbart Schönebaum und Kurt Schreinert. In: *PSW 13*. S. 101-125. Zit. *PSW 13*. Berlin: de Gruyter.

Pestalozzi, J. H (2002): *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Rousseau, J.-J. (2001): *Emile, oder, Über die Erziehung*. Stuttgart: Reclam.

Stoy, K. V. (1844). *Pädagogische Bekenntnisse*. Jena: Friedrich Frommann.

Ziller, T. (1884): *Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht*. De Gruyter.

### **Internetseiten**

Johann Friedrich Herbarts pädagogische Schriften. URL: <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/hd/content/structure/2342316>

Herbart Gesellschaft: <https://www.herbart-gesellschaft.de/>

Web\_1: „My tribute to vintage Nelson Mandela of South Africa.“ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Sadum52yDZ0> [13:52].



## **KAYGI: YAYIN İLKELERİ**

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.





## **KAYGI: PUBLICATION RULES**

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.