

E-ISSN: 2667-7644

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 60, Yıl/Year: 2024



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS



Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBIAD

The Philosopher's Index

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

SOBIAD

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



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Sevtap KADIOĞLU

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Letters, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

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

Yayıncı / Publisher

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

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

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

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

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

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

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

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

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

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

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

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

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

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

Editorial Asistan / Editorial Assistant

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

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

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

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

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

Araş. Gör. Bahadır SÖYLEMEZ – Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye –
bsoylez@pau.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU – Brezilya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Rio de Janeiro, Brezilya – jyb.logician@gmail.com

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Enver ORMAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – enver.orman@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Uğur EKREN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ugur.ekren@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – yyuksel@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Cüneyt KAYA – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – mckaya@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdurrahman ALİY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – aliy@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – mehmet.gunenc@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Nedim YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – nedimyildiz@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – husari@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mahbube Nazlı İNÖNÜ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ninonu@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Murat Ertan KARDEŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ertan.kardes@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Sanem YAZICIOĞLU VAN DER HEİDEN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – sanemy@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Cahid ŞENEL – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – csenel@istanbul.edu.tr

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

Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – vkamer@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – arzu.ibisi@istanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Dünya Görüşü Fenomeninin Bağlantısallık Yaklaşımıyla Yorumlanması

Interpreting the Phenomenon of Worldview with the Connectional Completeness Approach

Meryem Başkurt Sabaz 1

On the Relationship Between General Artificial Intelligence and Consciousness

Genel Yapay Zeka ve Bilinç İlişkisi Üzerine

Ferhat Onur 15

Platon'un *Devlet* Eserinde Siyasal Teorinin Aracı Olarak Hayvan Metaforları

Animal Metaphors as a Political Production in Plato's Republic

Necip Uyanık 24

Platon'un Mektupları ile Philosophia Anlayışı Arasındaki İlişki

The Relationship Between Plato's Letters and His Understanding of Philosophia

Baran Bingöl 42

İktidar Düşünürü Olarak Blaise Pascal: Güç, İmgelem ve İstek

Blaise Pascal as Thinker of Power: Force, Imagination and Concupiscence

M. Ertan Kardeş 58

ÇEVİRİ MAKALESİ / TRANSLATION ARTICLE


Fizik, Felsefe ve Gerçekliğin Doğası

Physics, Philosophy, and the Nature of Reality

Tim Maudlin, Çeviren: Murat Yıldız 72

Dünya Görüşü Fenomeninin Bağlantısallık Yaklaşımıyla Yorumlanması*

Interpreting the Phenomenon of Worldview with the Connectional Completeness Approach

Meryem Başkurt Sabaz¹ 

¹Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Meryem Başkurt Sabaz

E-posta / E-mail : meryem.baskurt@hbv.edu.tr

*Bu makale “Tatar Türkçesinde Fiillerin Kavram Bilimsel (Semasiyolojik) İncelenmesi” adlı tezden üretilmiştir.

ÖZ

Birey, parçası olduğu toplum ve çevresini kuşatan kültürün içinde kendisini konumlandığı noktadan dünyayı deneyimleyerek anlamlandırmakta, zihninde dünyayı bir tablo biçiminde yorumlamasının sonucunda dünya görüşü ortaya çıkmaktadır. İlk olarak fizikte sözü edilen, daha sonra felsefe ve dilbilim disiplinlerinde araştırmalara konu edilen dünya görüşünün böyle genel bir tanımı, terimin paradigmatik ve ontolojik yönüne ışık tutmaktadır. Bağlantısallık bütünsellik, her bir birimin bir üst birimin parçası olduğu ve aralarındaki enformasyon bağlantısı sayesinde bir bütün oluşturduğu ağ yapılarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Burada bağlantısallık bütünselliğin yanı sıra, bireyin deneyimlerinin depolandığı, nöronlar arası bağlantılar sayesinde meydana gelen ve beynin bağlantısallığını ifade eden ağ anlamına gelen konnektom teriminin önemi ortaya çıkmaktadır. 21. yüzyılda nörobilim çalışmalarının bilim dünyasına kazandırdığı önemli terimlerden biri olan bağlantısallık bütünsellik terimi, yaşamın her alanına uygulanabilirliği açısından, dünya görüşü fenomenini de tüm yönleriyle açıklığa kavuşturmayı mümkün kılmaktadır. Düşünce, insan, dünya, gerçeklik, kültür ve dil düzleminde bütünsel açıdan ele alınması gereken dünya görüşü ile özgül yapısı gereği bütünsellik taşıyan bağlantısallık yaklaşımı arasında hem ortaklık hem de disiplinler arası söz konusudur. Özetle söylenecek olursa, dünya görüşü fenomeninde bağlantısallık bütünselliğin dil ve kültür izdüşümü sonucunda meydana geldiği düşünülmektedir. Dil ve kültür, dünya görüşü ağının temel parçalarıdır. Bu bağlamda dünya görüşü fenomeni bağlantısallık bütünsellik yaklaşımı vasıtasıyla açıklığa kavuşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dünya görüşü, bağlantısallık bütünsellik, konnektom, dil, kültür

ABSTRACT

Individuals make sense of the world by experiencing it from the point where they position themselves in the society of which they are a part and the culture surrounding them, and their worldview emerges by interpreting the world in the form of a picture in their mind. Such a general definition of worldview was first mentioned in physics, then in philosophy and linguistics, and enlightens the paradigmatic and ontological aspects of the term. Connectional completeness is used to describe network structures formed by the information connections among the parts of a whole. Here, the importance of the term “connectome” emerges, which is the network in which the individual’s experiences are stored and formed through neural connections; it expresses the connectivity of the brain. As one of the important terms neuroscience studies have brought to the scientific world in the 21st century, connectional completeness allows the phenomenon of worldview to be clarified in all its aspects, especially in terms of its applicability to all areas of life. Both commonality and interdisciplinarity occur within the worldview, and this should be evaluated completely along the planes of thought, people, world, reality, culture, and language using the connectivity approach, which is connective due to its specific structure. In summary, the connectional completeness in the worldview phenomenon is thought to occur along the projection of language and culture, which are fundamental parts of the worldview network. In this context, the phenomenon of worldview is defined by the connectional completeness approach.

Keywords: Worldview, connectional completeness, connectome, language, culture

Başvuru/Submitted : 18.10.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 02.01.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 17.01.2024

Kabul/Accepted : 26.01.2024

Online Yayın /
Published Online : 10.05.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

Despite the fact that worldview seems like a new concept, it is actually as old as human history. The creation of the first worldviews in humanity coincides with the emergence of evolutionary biology. However, it has only become a subject of scientific and philosophical thought in recent times.¹ A worldview becomes possible when the existence of a being is sought and found in the representation of the being. Because such an interpretation of being is impossible, a worldview was unable to be mentioned either in the Middle Ages or in ancient times. Transforming the world into a painting is the hallmark of the New Age.²

While some researchers claim the term worldview in philosophy to have been first introduced by Friedrich Schleiermacher, most researchers defend the term as having been first introduced by Immanuel Kant (1724-1804) in his work *Kritik der Urteilskraft* [The Critique of Judgment], published in 1790, Kant defined worldview as an ability that enables the subject to reach a holistic understanding. According to Kant, worldview is an innate mental ability that enables humans to talk about the same world.³

Individuals, who are believed to be born equipped with cognitive ability, attribute indirect meanings to the world in accordance with the perspective of the language they speak. These accepted meanings available in language reflect the worldview, which is the whole of social values. Therefore, individuals learn to associate language with their life experiences from the moment they are born. For individuals, language is a means of acquiring knowledge. Representing the world, language and culture reach to the individual by being filtered from the depths of social memory. Values, facts, rules, and many other things adopted by society over time are learned and applied to life. The messages of society become meaningful for individuals due to the testimony of the language. In a way, language serves to organize social relations.

The concept of connectome, which is defined as “brain connectivity, integrity; neuro-mind,” becomes important when elucidating human individuality, social connectivity, or common behavior in humans.⁴ A connectome is a comprehensive map of neural connections, the purpose of which is to elucidate brain function. Connectome means the totality of mental states that an individual can experience. In this sense, “to know something” means to be able to objectify the mental state that represents the corresponding concept.⁵ Connectome is more than the accumulation of large amounts of empirical data. The structure of the connectome also keeps a record of the organism’s history. Connectivity is shaped by natural selection in evolution and is constantly reshaped by development and experiences. Thus, the connectome reflects the history of both the species and the individual.⁶

According to the connective completeness approach, the fact that everything is meaningful within the information network in which it exists not only reveals the functioning of the brain but also sheds light on the holistic aspect of the world view. If the worldview is thought of as a tree, parts such as people, language, society, and culture all form the branches and trunk of the tree. The strong information network between each part, from the roots to the leaves, shapes the world view. In this context, ignoring any of the branches of the tree makes getting to the roots of the worldview impossible.

In worldview, connectivity occurs through language and culture. Terms such as ideological, political, and individual worldview have reduced the basic meaning of worldview to special meanings; these have not only narrowed its scope but also changed its content. This phenomenon, which first had philosophical and then linguistic, sociological, psychological, and anthropological foundations, can be interpreted differently in line with the developments in the field of social physics. However, a different perspective has not yet been introduced according to modern-day standards. Therefore, although this study takes new developments in natural sciences into account in an attempt to explain the worldview phenomenon, something that has been researched and framed for centuries, the philosophical and linguistic perspectives have been decisive.

¹ Olga Andryuchshenko, «Kontseptualny Podhod k Rassmotreniyu Yazikovoy Kartiny Mira.» *Linguistic Worldview: Cognitive, Linguistic and Axiological Analysis* içinde, yazar Olga Andryuchshenko, 133. North Carolina: Lulu Press, 2015, 5.

² Yuri Vorotnikov, «Yazikovaya kartina mira: traktovka ponyatiya.» *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2006: 2; Martin Haydegger, «Vremya kartini mira» retrieved from http://www.bibikhin.ru/vremya_kartiny_mira

³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1922, 99; David K. Naugle, “A History And Theory of The Concept of ‘Weltanschauung’ (Worldview)”, (Doktora Tezi, Austin Teksas Üniversitesi), 1998, 16; Fatih Özkan, «Dildeki Dünya Görüşü.» *Sosyal Bilimler Dergisi 2* (2012), 113.

⁴ Atilla Yüksel, «Klasik İnsan/Kuantum İnsan- 2: Materyalizm-İdealizm, Atomizm-Holizm, Nedensellik-Eşzamanlılık, Rasyonellik-İrrasyonellik, Beden-Zihin, Bağımsızlık-Bağılantısallık.» *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi 19* (2022), 598.

⁵ Giorgia A. Ascoli, *Trees of the Brain, Roots of the Mind*. London: MIT Press, 2015, 67.

⁶ Olaf Sporns, *Discovering the Human Connectome*. London: MIT Press, 2012, 30.

Giriş

İngilizce *worldview*; Almanca *weltansicht*, *weltanschauung*, *weltbild*; Rusça *картина мира* ve Lehçe *obraz świata* terimleriyle karşılanan dünya görüşü dil ve kültürün sunduğu imkânlar dâhilinde deneyimlenen dünya algısının tabloya dönüştürülmesidir. Dilde kodlanan kültürel öğeler, beslendiği toplumsal birikim izdüşümüyle bireyin zihninde çözümlenmiş olarak yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle sezgisel olarak dünyaya bakış söz konusudur. Dünya görüşü fenomeninin anlaşılabilmesi için öncelikle dil-dünya-kültür ilişkisine değinmek gerekmektedir.

Birey doğduğu andan itibaren yaşam deneyimleriyle dili ilişkilendirmeyi öğrenmektedir. Birey için dil, bilgi edinmenin aracıdır. Dünyayı temsil eden dil ve kültür, toplumsal belleğin derinliklerinden süzülerek bireye ulaşmaktadır. Toplum tarafından zamanla benimsenmiş değerler, olgular, kurallar ve daha pek çok şey öğrenilerek yaşama uygulanmaktadır. Toplumun iletileri dilin tanıklığı sayesinde birey için anlamlı hâle gelmektedir. Bir bakıma dil, toplumsal ilişkileri düzenlemeye hizmet etmektedir. Böylelikle, konuştuğu dilin ve parçası olduğu toplumun kurallarına uyum sağlamaya koşullanmış olan birey, deyim yerindeyse yalınlaştırılmış bir dünyaya adım atmaktadır.

Her toplumun dolayısıyla da her kültürün içeriği kendi dilinde ifade edilebilmektedir, anlamları içerik ya da biçimsel simgelediği düşünülmeyen dil materyali yoktur.⁷ Bu içerik kimi zaman bir depremölçer hassasiyetiyle kimi zaman da genel bir tutumla dilde yansıtılmaktadır. Yeni kültürel deneyimler bir dilin kaynaklarını genişletmeyi gerekli kılmaktadır. Böyle bir genişleme dilde hâlihazırda kullanılmakta olan ilkelerin başka bir uygulamasıdır. Bir dil biçimi oluşturulduktan sonra, o dilin konuşurları deneyimleriyle doğru orantılı olarak anlamları keşfedebilmektedirler. Dil ile kültür arasında dil ile kültürün karşılıklı birbirini yapılandırıp kurguladığı ve geliştirdiği bir ilişki söz konusudur.⁸ Dil sezgiseldir, basit anlamda değil, biçimlerinin birey için belirli gözlem ve yorumlama biçimlerini de önceden belirlediği çok daha geniş anlamdadır. Dilin, çözülebilir öğeler hâlinde deneyimi analiz edebilme ve daha geniş bir ortak anlayışa katılmayı sağlayan bir yaratabilme gücüne sahip olduğu açıktır. Bu ortak anlayış, toplumda gözlemlere açık olan davranış kalıplarının tanımlanmasıyla yeterince açıklanamayan kültürü oluşturmaktadır.⁹

Genellikle sosyal bir araç, düşünce ve duyguları ifade etme vasıtası olması yanında başkalarıyla iletişim kuran ve başkalarını etkilemek için kullanılan bir işaret dizgesi olarak görülen dil, aynı zamanda kültürün sembolik bir rehberi olarak da betimlenebilmektedir.¹⁰ Toplumsallaşma sürecinde olan insan, hem içine doğduğu kültürün değerlerini benimsemekte hem de zamanla kültürü uygulayarak onun gizli öznelerinden olmaktadır. Mucchielli'nin ifade ettiği gibi toplumun ortak kazanımlarının bütünü olan kültür; davranış ve görme şekillerinin örtük kaynaklarını meydana getirmektedir. Bu ortak kazanımlar yaşamı idrak etmede ve anlamlandırmada ortaya çıkmaktadır.¹¹

Geçmiş ve günümüzde toplumları ve kültürleri yapılandıran, nesillerin zihinleri tarafından oluşturulan bilgi ve yaşantı çıktısı her insan beyninde bulunmaktadır.¹² Dolayısıyla, birey, günümüz dünyasını geçmişteki olaylar ve nesnelere nedensellik bağlantıları bağlamında yaşamaktadır. Çünkü belli bir deneyimin akla uygun olduğundan emin olabilmek için zihnin, daha önce deneyimlenmiş şeylerin tipik biçimlerinden oluşan genel bir çerçeveye göre hareket etmesi gerekmektedir. Zihni etkileyen bir şeyi kavramak, onu beklentiler dizgesi içinde bir yerlere yerleştirmeyi gerektirmektedir. Deneyimlere göre çerçevesi çizilen kavrama dünyası, hatırlatmayla işlevselleşen bir beklentiler kümesinden meydana gelmektedir.¹³

Dil ve deneyim arasındaki ilişki bireyle ilgili görünen çeşitli deneyim öğelerinin sistematik bir envanteri değil, aynı zamanda yaratıcı bir sembol organizasyonudur. Dil, deneyimi birey için fiilen tanımlamaktadır. Bu açıdan dil, deneyimi yalnızca kendi içinde kaydeden bir matematik dizgesine çok benzemektedir. Ancak zaman geçtikçe, kabul edilen belirli biçimsel sınırlamalara uygun olarak tüm olası deneyimleri öngören bağımsız bir kavramsal dizge halinde detaylandırılmaktadır.¹⁴ Dil, deneyimle kurduğu bu dizgesel ilişki yoluyla dünyayı zihin için sadeleştirmektedir. Sade ve anlamlı bir dünya, bir bakıma birey için yaşanabilir bir dünyayı ifade etmekle kalmamakta; deneyimlerin sabitlendiği dil verileri sayesinde zihnin yaşama uyum sağlamasını kolaylaştırmaktadır.

Dil, sadece dış dünya gerçekliğini yansıtmakla kalmayıp ona ilişkin özel mantıksal imgelerin, tasarımların kaynaklığını da yapmaktadır. Bir başka deyişle, dil dışı dünyayı her dil kendine özgü biçimde yorumlamakta, kavramlaştırmakta ve yapılaştırmaktadır. Böylelikle de bir dünya görüşü, dünyaya bir bakış açısı oluşturduğundan dilin hem yansıtıcı

⁷ Edward Sapir, *Culture, Language, and Personality (Selected Essays)* (Los Angeles: University of California Press, 1949), 6.

⁸ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: YKY, 2015), 21-3.

⁹ Sapir, *Culture, Language, and Personality (Selected Essays)*, 7.

¹⁰ Sapir, "The Status of Linguistics as a Science," *Language* 5 (1929): 210, <https://doi.org/10.1525/9780520311893-004>; Anna Pajdzińska, "The Linguistic Worldview and Literature," *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics Cognition and Culture* içinde, ed. Adam Glaz, David S. Danaher ve Przemysław Łozowski (Londra: Versita, 2013), 41.

¹¹ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 8; Gülcan Çolak, *Toplumdübbilimi: Toplumsal Cinsiyet ve Dil* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019), 11.

¹² Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı, 2020), 53.

¹³ Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev. Alaeddin Şenel (İstanbul: Ayrıntı, 2019), 16.

¹⁴ Sapir, "Conceptual Categories in Primitive Languages," *Science* 74 (1927), 578, doi:10.1126/science.74.1927.571.

hem de yaratıcı bir işlev olduğu sonucuna ulaşılabilir. Özellikle, sözcük bölümlemeleri ve türetmeler bireyleri deneyimler konusunda bilinçlendirmektedir. Dil bu yönüyle, belirli bir toplumda yaşayan bireyin yaşamındaki her şeyi belirtmekle kalmamakta; dünyayı kendine göre çözümlenmekte, yeniden düzenlenmekte ve biçimlendirmektedir.¹⁵

Yorumlama ve yeniden düzenleme işlevlerine sahip olan ve insanın gerçeği yorumlayarak davranışa dönüştürmesiyle işleyen dünya görüşü, insan faaliyetinin düşünme ve eylem alanını kapsamaktadır.¹⁶ Dünyanın küresel bir imgesinin oluşturulmasına ve bu şekilde deneyimlerin mümkün olduğunca çok ögesinin anlaşılmasına izin vermesi gereken tutarlı bir kavram ve önerme koleksiyonudur. Toplumlar ve bireyler tarafından, her zaman varlık ve dünya ile ilgili sordukları derin soruların yanıtlarını yapılandırarak oluşturdukları dünya görüşü, çeşitli deneyimler tarafından bireye sunulan her şeyin yerleştirilebileceği bir referans çerçevesidir. Dünya ve birey hakkında bilinen her şeyin küresel bir tabloyla bütünleşmesini sağlayan ve bireye belirli bir kültür içinde sunulan gerçekliği aydınlatan sembolik bir temsil dizgesidir.¹⁷

Bilişsel yetiyle donanmış olarak dünyaya geldiğine inanılan birey, konuştuğu dilin ve içinde yaşadığı kültürün bakış açısına göre dünyaya dolaylı anlamlar yüklemektedir. Sonuç olarak toplumun nitelediği, değer biçtiği anlamlar bireyin yaşamını kolaylaştıran indirgenmiş anlamlardır. Bu kabul görmüş, dilde hazır bulunan anlamlar toplumsal değerlerin bütünü olan dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Dünya görüşü, insan yaşamı sürecinde sürekli olarak rafine edilen ve somutlaştırılan bir dünya imgesi olduğu için, dünya görüşünün bir kişinin yaşamının sınırları içinde dahi sonsuz olmadığı kabul edilmelidir. Deneyim ve bilgi, toplum ve belirli bir birey tarafından biriktikçe, sürekli olarak düzenlenmekte, desteklenmekte ve geliştirilmektedir. Bu açıdan, dünya görüşü hareketsizlik ve hareketliliğin, istikrar ve değişkenliğin diyalektik birliği olma özelliği göstermektedir.¹⁸

1. Dil-Dünya-Kültür İlişkisi Bağlamında Dünya Görüşü

Dilin kültürel yönüne ilk değinenler Eski Yunanlılar olmuştur. Heraklit ve Parmenides'in adlandırmanın kökeniyle ilgili ortaya attıkları *phýsei-thései* "dilin doğası-mutabakat" tartışması ve sözcüklerin ifade ettiği anlamlar ile onların ses biçimleri arasındaki bağ hakkındaki analogistler-anomalistler tartışması olarak adlandırılan iki büyük tartışma, dil-dünya ilişkisi etrafında toplanmıştır.¹⁹

Felsefe tarihinde dilin doğası, gelişimi ve sınırlarına ilişkin değerlendirmelerde iki temel bakış açısı ile karşılaşılacaktır. Bu bakış açısından ilki, dili, yaratıcı ve biçimlendirici bir etkinlik olarak gören özcü ya da doğalcı yaklaşımdır; diğeri ise, dili aklın bir işlevi biçiminde uzlaşımın çerçevesinde değerlendiren görüştür. Orta Çağ'daki dil-düşünce ve dünya ilişkisi, bir bakıma uzlaşımın ve doğalcı görüşü yansıtmaktadır. Modern felsefe ve aydınlanmacı anlayış, dili aklın bir ürünü, düşüncenin ifade aracı ve işlevi olarak görmekteyken, Johann George Hamann ve Johann Gottfried Herder dili zihinsel üretme ve oluşturma biçimi olarak değerlendirmiştir.²⁰

Felsefedeki gelişmelerin ardından, 20. yüzyıldan itibaren dil ve kültür arasındaki etkileşim meselesi, dilbilimin temel araştırma konularından biri olmuştur. Alman filozof Herder bu konuyla ilgili, dil ve kültürün ulusal olma özelliğinin tüm toplumlara özgü olduğunu ileri sürmüştür. Wilhelm von Humboldt da çalışmalarında onun görüşünden etkilenmiştir. Dilin, kültürel deneyimin dizgeleştirilmesinde yöntem olarak kullanılması ise bütün bileşenleriyle dili hiyerarşik bir ilişki biçiminde gören Edward Sapir'in çalışmalarıyla irtibatlıdır.²¹ Çünkü Sapir, topluluğun dil alışkanlıklarının belirli yorumlamalara yatkın olduğundan bireylerin bu doğrultuda görerek ve duyarak deneyimleyeceğini iddia etmektedir.²² Sapir ve Whorf'un öncüsü olduğu dilsel görelilik hipotezi dünyayı varoluşsal ve metafiziksel yaklaşımla açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

Walter Porzig de Humboldt gibi her milletin dilinde ayrı bir öznellik var olduğu için her dilde özel bir dünya görüşü olması ve kültür için ortak bir dilin bulunması gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu ortaklık yalnızca sözcüklerin ortaklığını ifade etmekle kalmamakta, insana başka bir görüş şekli sağlamaktadır. Bu dil sayesinde birey dünyayı farklı bir biçimde kavramaktadır. Kısacası ortak dil, ortak bir dünya görüşüne sahip olmak demektir.²³

¹⁵ Zeynel Kiran ve Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin, 2018), 62-3.

¹⁶ Jolanta Maćkiewicz, "Kategoryzacja A Językowy Obraz Świata," *Językowy obraz świata* içinde, ed. Jerzy Bartmiński (Lublin: Maria Curie-Skłodowska Üniversitesi Yayıncılık, 1999), 55.

¹⁷ Diederik Aerts, Leo Apostel, Bart L. R. de Moor, Staf Hellemaes, Edel Maex, Hubert Van Belle, J. Van Der Veken, *World Views: from Fragmentation to Integration* (Brüksel: VUB Press, 2007), 8.

¹⁸ Anna Gvozdeva, "Yazıkovaya kartına mira: lingvokulturoloģeskie i gendernie osobennosti", (Doktora tezi, TGTU, 2004), 6.

¹⁹ Nurettin Demir ve Sema Aslan, «Anlambilim.» *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım* içinde, ed. Nurettin Demir ve Emine Yılmaz (Ankara: Nobel, 2017), 15; Pajdzińska, «The Linguistic Worldview and Literature.», 41; Mehmet Akif Duman, "Dil Felsefesi Kapsamında, Dilin Kökeni ve Adlandırma Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme," *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Tam Metin Kitabı 1. Cilt*. Elazığ: Asos, 2022, 50.

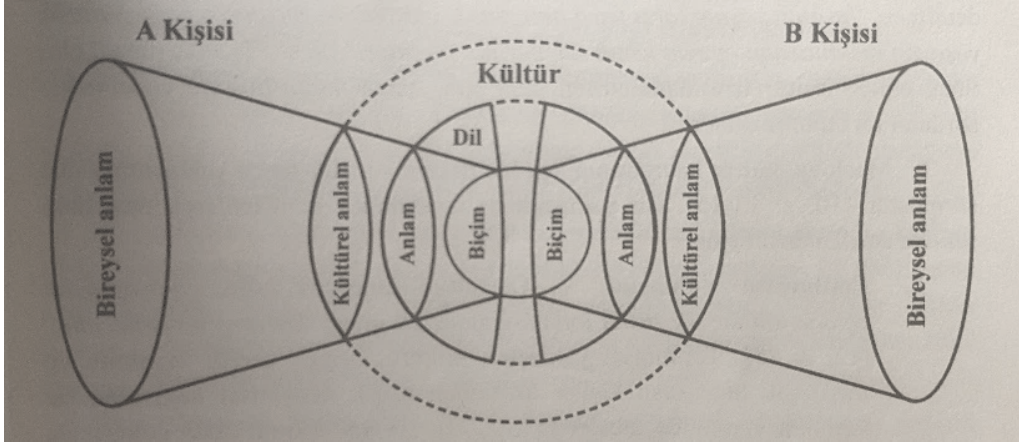
²⁰ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılap, 1998), 17-18; Ernst Cassirer, *Sembolik formlar Felsefesi I: Dil*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece, 2005), 117-28; Seyit Coşkun, "Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik," *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23 (2014), 88-90.

²¹ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 52. Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: YKY, 2001), 60-2; Gauhar. M. Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim (Dil-Kültür-İnsan)* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2016), 15-6.

²² Sapir, "The Status of Linguistics as a Science," 210.

²³ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 63-64.

Yukarıda adı geçenlerle birlikte birçok bilim adamı tarafından yorumlanan dil ve kültür ilişkisi ilk kez Amerikalı dilbilimci Robert Lado tarafından şemalaştırılmıştır. Buna göre, bir düşüncüyü iletmek isteyen A kişisi, öncelikle düşüncesini bireysel anlam prizmasından geçirmekte; prizmaya dil verisi girdiğinde bireysel anlam taşırken, kültürel süzgeçten geçtikten sonra kültürel anlam kazanmaktadır. Diğer yandan B kişisi ise iletileni kendi kültürel ve bireysel değerler merceği aracılığıyla yorumlamaktadır. Böylelikle, kültürel anlamdan bireysel anlama geçiş kültürel anlamın öznel tutum ve davranışların prizmasından süzülmesiyle gerçekleşmektedir.²⁴



Şekil 1. Dil-kültür ilişkisini prizma üzerinden anlatan şema

Her ışık demetinin, kaynaktan gelen ışığı yansıtması ve prizmada kırılan her ışığın kendi kırılma eğilimi ve yönüne sahip olması gibi, zihin prizmasında kırılan varlık yansımaları da kendine özgü gerçekliğine sahiptir. Bu yönüyle her bilgi, nesnel gerçekliğin zihindeki dönüşümü ve bunun dışı yansımasıdır. Diğer yönüyle de prizmanın yansıttığı ışık demeti ilk kaynaktakinin aynısı olarak görülemeyeceği ve ilk kaynakla da ilgisiz olarak da sayılamayacağı için burada prizma ayrıştırıcı özelliğe sahiptir. Zihin prizmasından yansıyanlar ise yeniden ve gerçek anlamda oluşturulmakta, biçimlendirilmektedir. Ortaya çıkan ürün artık kaynağın aynısı olarak değerlendirilemeyecektir.²⁵ Fiziksel bir olgu aracılığıyla metafiziksel bir sürecin şematize edildiği prizma, zamanla dünya görüşünün açıklanmasında en somut örneklerden biri olarak kullanılmaya başlanmıştır.

20. yüzyıl bilim dünyasında insanın dünya, toplum ve kültürdeki rolüyle olan ilişkisine duyulan ilgi, dilin iç yapısının analizinin yapıldığı çalışmalarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bireyin dil dünyasının yaratıcısı olarak kabul edildiği antropolojik araştırmalara da kılavuzluk etmiştir.²⁶ Dilbilimde 20. yüzyıla kadar yapısalcılık kuramının etkisiyle dil ve kültür odaklı çalışmalar daha arka planda kalmıştır. İkinci yarısında ise yapısalcılık kuramı etrafında geliştirilen üretici dilbilgisi, dili kültürden soyutlayarak bütün dil olgularını sözdizimsel bakış açısıyla incelemiştir. Bilimde 'insan-dil-kültür' üçlüsü ile meşgul olan antropolojik bakış açısının oluşmasının ardından dil ve kültür etkileşimi araştırmalarının ilgi odağı olmuştur.²⁷

20. yüzyılın düşünce hayatında ortaya çıkan gelişmelerin yansımaları 21. yüzyıldaki felsefe ve dilbilim araştırmalarında kendini göstermeye başlamıştır. Özellikle Necati Öner, Ali Osman Gündoğan, Nermi Uygur gibi önemli felsefecilerin dil-düşünce-kültür ilişkisini açıklayan görüşlerinin koşutluğu Türkiye'deki araştırmaların aynı yönde ilerlediğine işaret etmektedir.

Dili kültürün ön şartı, kültürü ise bir düşünce ürünü olarak kabul eden Necati Öner, dil-düşünce bağımlı bu öncelik-sonralık ilişkisine dayandırarak dil ile düşüncüyü birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır.²⁸ Dilin, çizdiği sınırlar içinde düşüneni özgür bıraktığı bir dil-düşünce etkileşiminden bahseden Nermi Uygur ise dili bir algılama ve görme biçimi olarak nitelemekle her dilin dünyayı başka biçimde ifade ettiğine gönderimde bulunmaktadır.²⁹ Uygur ile benzer düşünceleri benimsemiş olan Ali Osman Gündoğan'a göre, tarihsel süreçte olgunlaşan birey, yine tarihsel

²⁴ Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim (Dil-Kültür-İnsan)*, 9-10.

²⁵ Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece, 2017), 10-11.

²⁶ Y. N. Grinko, "Kültürdilbilim: Özü ve Yöntemi," *Kültürdilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar* içinde, ed. Olena Kozan (Ankara: Gazi Kitabevi, 2014), 11.

²⁷ Olena Kozan, "Rus ve Türk Gazetelerindeki Haber Başlıklarının Kültürdilbilimsel Çözümlemesi," (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012), 92-93.

²⁸ Necati Öner, *Dil Üzerine* (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 22, 39, 40.

²⁹ Uygur, *Dilin Gücü* (İstanbul: YKY, 2015), 81.

süreçte oluşan dil ve kültürün etkisiyle dünyayı anlamlandırmaktadır. Her dilin dünyayı anlama ve algılama şekli farklı olduğundan bireye diğer dillerden farklı anlamlandırma ve içselleştirme yolu çizmektedir.³⁰

Felsefe bilimiyle bağlantısı kurulabilecek yenilikler bu kez 21. yüzyılda doğa bilimlerinde ortaya çıkmıştır. Nörobilim alanındaki çalışmalar sonucunda ortaya konan, yalnızca bilimi değil kültürün her katmanını etkileyebilecek nitelikteki yeni bir yaşam modellemesi biçiminde tanımlanan ve Türker Kılıç'ın yapıtında tanıtılan bağlantısal bütünsellik kavramı; dil-dünya ilişkisini ve dünya görüşü fenomenini açıklarken kullanılabilirliği açısından önemlidir.

2. Dünya görüşü ile ilgili kuram ve yaklaşımlar

Dünya görüşü, her ne kadar yeni bir kavram gibi görünse de insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanda ilk dünya görüşlerinin yaratılması, evrimsel biyolojinin ortaya çıkış süreciyle örtüşmektedir. Bilimsel ve felsefi düşüncenin konusu haline gelmesi ise son dönemlere rastlamaktadır.³¹ Dünya görüşü varlığın var oluşunun varlığın temsilinde aranması ve bulunması durumunda mümkündür. Varlığın böyle bir yorumu imkânsız olduğu için ne Orta Çağ'da ne de Antik Çağ'da, dünya görüşünden bahsedilebilmiştir. Dünyanın bir tabloya dönüşümü, Yeni Çağ'ın ayırt edici özelliğidir.³²

Rönesans döneminde, dil ve kültür üzerine yapılan kapsamlı çalışmalar araştırmaya yeni bir boyut kazandırmış; Mekanist Materyalizm temsilcileri F. Bacon, T. Hobbes, I. Kant ve G. Hegel tarafından dilsel-kültürel ilişkiler sorunu ele alınmıştır.³³ Dünyanın bir tabloya dönüşmesi, içindeki bireyin bir özneye dönüşmesi ile aynı sürece rastlamaktadır.³⁴ Fakat Philip Bock'a (1992) göre, terimin kökeni Aristoteles'in Retorik adlı eserinin düşüncenin sınırlarını belirleyen genel kabul görmüş düşünce kalıpları bahsinde de bulunmaktadır.³⁵ Nitekim Aristoteles, eserinde retorik sanatının bir bireye değil belli tipteki insanlara olası gelen şeyle ilgilendiğinden bahsetmektedir.³⁶ Bu yönüyle Aristoteles'in savlarının dünya görüşü teriminin temelini oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Dünya görüşü bir terim olarak, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında fizik biliminde ortaya atılmıştır. Bu terimi fiziksel dünyayla ilgili olarak ilk kullananlardan biri olan Alman fizikçi Gustav Ludwig Hertz, nesnelere temel özelliklerini yansıtan, nesnelere zihin tarafından nasıl yaratıldığı da dâhil olmak üzere, bir dizi harici nesne görüntüsü olarak yorumlamıştır. Başlangıçta, doğa bilimciler bilimsel dünya görüşünü bilimin elde edilen ve kanıtlanmış sonuçları olarak yorumlamışlardır. Bu şekilde dünya görüşünün birliği sorunu, kuramsal yapılarının doğrudan ontolojikleştirilmesiyle çözülmüştür. Bunun sonucunda, bilimsel dünya görüşü, bilimde geliştirilen ve bu bilimin temel kavram ve ilkeleri yardımıyla ifade edilen, dünya hakkında en genel düşüncelerin dizgesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır.³⁷ Böylelikle dünya görüşü terimi, dilbilim ve kültür dilbiliminin araştırma alanına girmeden çok daha önce doğa bilimleri terminolojisinde yerini almıştır.

Bir başka fizikçi Albert Einstein, duyular dünyasından kurtulmak için bireyin kendi kendine dünyanın basit ve net bir tablosunu yaratarak dünyayı bu tablo ile değiştirmeye çalışma arzusunun, insanın tipik bir özelliği olduğunu kaydetmektedir. Bunun yanı sıra, bireyin, kendi yaşamının döngüsünde bulamadığı barış ve güveni bulmak için manevi yaşamının ağırlık merkezini bu tabloya ve tasarıma aktardığını iddia etmektedir.³⁸ Bu tanımda, bilimsel dünya görüşünü dünyanın temsilinden ayırma çabası yoktur. Sadece bireyin gerçek dünyayı bilincinde yarattığı bir tablo ile değiştirmeye çalıştığı ifade edilmektedir.³⁹

Max Planck ise dünya görüşünün tanımını somutlaştırmıştır. Ona göre dünya görüşü iki aşamadan oluşmaktadır. İlk aşama dünyanın duyusal, öznel, farklı bir algısı; ikinci aşama, rengârenk öznel çeşitliliğin nesnel bir yasa, düzen ve evrensel bilgi ile değiştirilmesidir.⁴⁰ Planck ve Einstein'ın, dünyanın duyular tarafından algılanan gerçek görüntüsüyle bilinçte şekillenen tablosunun değiştirildiğine yönelik varsayımları paralellik göstermektedir. Doğa bilimlerinde bu düzlemde gelişme gösteren dünya görüşü diğer pek çok terimin aksine felsefede çok geç yorumlanmıştır.

Felsefe biliminde dünya görüşü terimi, bazı araştırmacıların iddiasına göre Friedrich Schleiermacher, çoğu araştırmacıya göre ise ilk kez Immanuel Kant (1724-1804) tarafından ortaya atılmış ve onun 1790 yılında yayımlanan Kritik

³⁰ Ali Osman Gündoğan, "Dil -Düşünce ve Varlık İlişkisi," erişim 1 Ocak 2024, <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf?i=1>.

³¹ Olga Andryuchshenko, "Konseptualniy Podhod k Rassmotreniyu Yazikovoy Kartini Mira," *Linguistic Worldview: Cognitive, Linguistic and Axiological Analysis* içinde, ed. Olga Andryuchshenko (North Carolina: Lulu Press, 2015), 5.

³² Yuri Vorotnikov, "Yazikovaya kartina mira: traktovka ponyatiya," *Gumanitarnoe Znanie: Tendentsii Razvitiya v XXI. veke. V Çest 70.letiya İgorya Mihayloviça İlyinskogo*, ed. Valeriy Lukov (Moskova: İzd-vo-Nats. in-ta biznesa, 2006), 316-20.; "Vremya kartini mira".

³³ Firuza Sigbayeva, "Lingvokulturniy kontsept "mehebbet" (lûbov) v tatarskoy yazikovoy kartine mira," (Doktora tezi, Kazan Devlet Üniversitesi, 2009), 3.

³⁴ Vorotnikov, "Yazikovaya kartina mira: traktovka ponyatiya," 316-20.; "Vremya kartini mira".

³⁵ Jerzy Bartmiński, "Der Begriff des sprachlichen Weltbildes und die Methoden seiner Operationalisierung," *Tekst i Dyskurs* 5, no. 5 (2012): 263.

³⁶ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 40.

³⁷ Boris A. Serebrennikov, Elena S., Kubryakova, Valentina Postovalova, Veronika Teliya ve Anna Ufimtseva, *Rol çeloveçeskogo faktora v yazıke* (Moskova: Nauk, 1988), 12-14.

³⁸ Serebrennikov vd., *Rol çeloveçeskogo faktora v yazıke*, 5.

³⁹ O. A. Kornilov, *Yazkovie kartini mira kak proizvodnie natsionalnih mentalitetov* (Moskova: ÇeRo, 2003), 5.

⁴⁰ Kornilov, *Yazkovie kartini mira kak proizvodnie natsionalnih mentalitetov*, 6.

der Urteilkraft “Yargı Gücünün Eleştirisi” adlı eserinde dünya görüşü, öznenin bütüncül bir kavrayışa ulaşmasını sağlayan bir yetenek olarak tanımlanmıştır. Kant’a göre dünya görüşü, aynı dünyaya ilişkin konuşabilmeyi temin eden doğuştan gelen zihinsel bir yetenektir.⁴¹

Kant’ın dünya görüşü fenomenini daha çok fiziksel ve doğa bilimsel açıdan yapılandırdığı anlaşılmaktadır. Onun zihinsel yorumu diğer filozoflardan farklıdır ve fizikteki bilimsel dünya görüşü perspektifiyle örtüşmektedir. Aynı zamanda da günümüzde doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle benzeştiği de görülmektedir. Bunların yanı sıra dünya görüşünün bütüncül kavrayışa ulaşmayı sağlayan zihinsel bir yetenek olarak değerlendirilmesinin bağlantısal bütünsellik bakımından yorumlanması mümkündür.

Dünya görüşü kavramı 18. yüzyılın başlarında Alman Romantik düşünürleri tarafından da sıklıkla kullanılmıştır. Bu akımın öncülerinden Friedrich Schleiermacher’e göre dünya görüşü evren üzerindeki tasarımların tamamı olup dünya ile ilgili çeşitli izlenimlerin, doğa bilimleri ve tarih araştırmalarının sonuçlarından da yararlanan bilincin eksiksiz bütünlüğü çevresinde birleşmektedir.⁴²

Alman dilbilimci Humboldt ise dili dünya ve dünya görüşü olarak görmüştür. Bunun nedeni dile giden yolu, sadece dil olarak değil, insanın bütün tarihsel-ruhsal gelişiminin sunumunu bütünüyle ve verilen bireyselliğinde sunma çabası açısından tanımlamasındadır. Bu yönelimle dünyayı anlamak birçok kaynağa dayanabilmektedir, çünkü ruhun kendini ifade etme gücü değişik şekillerde gerçekleşmektedir. Humboldt dili tanımaktadır ve dili temel kaynaklardan biri olarak kabul etmektedir. Dil, elbette insan öznelliğinin geliştirdiği tek dünya görüşü biçimi olmasa da insanın gelişim tarihinde her zaman biçimlendirici gücü sayesinde özel bir otoriteye sahiptir.⁴³ Her nesnel algıya bir öznellik ilave edildiğinden her birey nesne karşısında bir dünya görüşünün merkez noktası olarak bulunmaktadır. Bireyde olduğu gibi ulusun da diline aynı biçimde bir öznellik etki ettiğinden, her dilde özel bir dünya görüşü vardır.⁴⁴

Dilsel Görelilik Hipotezi’nin öncüsü dilbilimci Benjamin Lee Whorf da Humboldt gibi düşünmektedir. Birey doğayı bölmekte, kavramlar halinde düzenlemekte ve önem atfetmektedir, çünkü bu şekilde organize etmenin kuralları dilin konuşurları tarafından kabul edilen ve dilin kalıplarında kodlanan bir anlaşmaya taraftır. Anlaşma elbette örtülü ve açıklanmamış bir anlaşmadır, ancak şartları kesinlikle zorunludur. Birey, sözleşmenin karar verdiği verileri kabul etmek ve ulamlaştırmak dışında hiç konuşamaz. Bu gerçek, modern bilim için çok önemlidir, çünkü hiçbir bireyin doğayı mutlak tarafsızlıkla tanımlamak için özgür olmadığı, ancak özgür olduğunu düşünürken bile belirli yorumlama ilkeleriyle kısıtlandığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, dilsel geçmişleri benzer olmadıkça, tüm gözlemcilerin aynı dünya görüşüne aynı fiziksel kanıtlar tarafından yönlendirilmesi imkânsızdır.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle her dil, dünyayı kendine göre ulamlaştırmaktadır; yani, her dilin dünyayı kendine özgü kavramlaştırma yöntemi vardır. Bu her dilin yapısında belirli bir model ya da dünya görüşünün var olması demektir. Dil taşıyıcıları bu model ve dünya görüşü bağlamında düşüncelerini dile getirmektedirler.⁴⁶

18. yüzyılın sonunda kendini gösteren antropolojide dünya yorumunun giderek yerleşmesi, bir insanın bir bütün olarak varoluşunun bir dünya görüşü biçimini aldığını kanıtlayabilmiştir. O tarihten sonra, dünya görüşü kavramı dile nüfuz etmeye başlamıştır. Dünya bir tablo haline geldiğinde, bir bireyin konumu bir dünya görüşü olarak anlaşılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılda, dünya görüşü konumunun, her şeyden önce bir yaşam konumu anlamına geldiği vurgulanmıştır. Çünkü dünya görüşü dünyaya hareketsiz bakmak demektir. Dolayısıyla, dünya görüşü sözcüğünün bir bireyin konumunun adı olarak ortaya çıkması, bir birey evrensel bir referans noktasına tâbi olarak kendi yaşamını yükselttiğinde dünyanın ne kadar kararlı bir şekilde tablo haline geldiğini göstermektedir. Bu, varoluşun, bireyin yaşamına dâhil olduğu süre boyunca onunla ilişkili olduğu ölçüde deneyimlendiği anlamına gelmektedir.⁴⁷

Planck’ın bilimsel bakış açısı felsefede yankılarını 20. yüzyılın Alman filozofu Martin Heidegger’in yaklaşımında bulmuştur. Dünya görüşünü tamamen doğal bir bilim oluşumu olarak değil, bilimin gelişmesiyle birlikte gelişen, ancak dünyayı bilen ve değiştiren bir kişiye güçlü bir şekilde bağlı olan bir ulam olarak tanımlamaktadır. Doğa ve toplum tek bir dünya görüşünde birleşmektedir.⁴⁸ Heidegger, dünya görüşü teriminde dünya sözcüğünü varlığın bir bütün olarak tanımlanması anlamında kullanmıştır. Bu sözcük aynı zamanda dünyayla ilişkisinin nasıl tasarlandığına bakılmaksızın dünyanın temeli demektir. Dünya görüşü sadece dünyanın bir tablosu, yani çizilen bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle

⁴¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* (Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1922), 99; David K. Naugle, “A History And Theory of The Concept of ‘Weltanschauung’ (Worldview)”, (Doktora Tezi, Austin Teksas Üniversitesi, 1998), 16; Fatih Özkan, “Dildeki Dünya Görüşü,” *Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012): 113.

⁴² Özkan, “Dildeki Dünya Görüşü,” 113; Uygur, *Kültür Kuramı*, 10.

⁴³ Heidegger, *On The Way to Language* (New York: Harper&Row, 1971), 118.

⁴⁴ Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 63.

⁴⁵ Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality* (New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1959), 213-214.

⁴⁶ Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim (Dil-Kültür-İnsan)*, 86-87.

⁴⁷ Heidegger, *On The Way to Language*, 353; «Vremya kartini mira».

⁴⁸ Kornilov, *Yazkovie kartini mira kak proizvodnie natsionalnih mentalitetov*, 7.

dünya görüşü, dünyayı tasvir eden bir tablo olarak değil, dünya bir tablo olarak anlaşılmalıdır.⁴⁹ Bir şeyin tablosunu yapmak eylemin kendisinin birey için olduğu kadar bireyden önce ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Bireyin kendisi için bir şeyin tablosunu yapması, sadece varlığının bir şekilde temsil edildiğini değil, aynı zamanda içinde var olan ve bir dizge biçiminde oluşturulan her şeyin bireyin kendisinden önce ortaya çıkmış olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Heidegger için dünya görüşü bir manzara ya da dünya tablosudur. Terim evrenle, doğayla sınırlı kalmamakta; tarih de dünyanın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Görünüm veya tablo burada bir kopya değil, "tabloda olmak" anlamına gelmektedir. Ancak, tablonun özünün belirleyici bir yönü hâlâ eksiktir. Bir şeye ilişkin tabloda olmak, varoluşun sadece bireye sunulduğuna, aynı zamanda ona ait olan ve onu bir dizge olarak oluşturan her şeyde önünde durduğuna işaret etmektedir. Tabloda bulunmak, bilgi sahibi, donanımlı ve konuya yönlendirilmiş olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle, doğru anlaşılın dünya görüşü, dünyanın bir görüşü değil, görüş olarak anlaşılın dünya anlamına gelmektedir.⁵¹

Alman romantik filozoflar arasında yer alan Wilhelm Dilthey, dünya görüşü kavramının edebiyatçılar, politikacılar ve filozoflar arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁵² Ona göre bir dünya görüşü yaşamın ve dünyanın bilmeceğini çözmek için ileri sürülmüş, içinde yaşamın kendisinin bir anlam ve amaç kazandığı ve bu dünya görüşüne bağlanan bireylerin de aynı amaçtan ve anlamdan pay aldığı bütünlüklü bir perspektiftir. Dahası, söz konusu dünya görüşüne bağlanan bireylerin de artık bütün yaşam deneyimi, bu dünya görüşü tarafından tayin edilmektedir. Burada dünya görüşleri, başka bir bakış açısıyla, birey ve toplumun kendisi için, yaşama ve dünyaya açılan pencereler olarak kabul edilebilmektedir.⁵³

Özetle söylemek gerekirse, Alman filozof Kant'ın kullandığı dünya görüşü teriminin yine Alman bilim adamları tarafından geliştirildiği anlaşılmaktadır. Humboldt, terimi bütünsel bir bakış açısıyla ele almış, terimin ayrıntılandırılmasına katkı sağlamıştır. Onu diğer bilim adamlarından ayıran şey, dili bir dünya görüşü olarak kabul etmesiyle dünya görüşü teriminin içeriğine değer katması olmuştur. Humboldt'un düşüncelerinden etkilenen Heidegger ise terimi tablo metaforuyla açıklamıştır. Bireyin, bir tabloda yer alması dünyayı ve kendi konumunu sorgulamasını beraberinde getirmiştir.

İlk kez Batılı filozofların ortaya attığı ve ağırlıklı olarak kullandığı bir terim olan dünya görüşü, araştırmaların hızlanmasıyla Rus dil ve kültür çalışmalarının merkezini oluşturmaya başlamıştır. Özellikle kültürdilbilim çalışmalarında Rus bilim adamları tarafından sıklıkla kullanılır olmuştur. Terim dil ve kültür incelemelerinin kesişmesiyle kendisine geniş bir araştırma alanı açmıştır.

Boris Aleksandroviç Serebrennikov'un öncü olduğu Rus bilim adamlarının bakış açısına göre dünya görüşü terimi, insanları anlamadaki temel özellikleri temsil eden ve insanın tüm manevi faaliyetlerinin bir sonucunun küresel bir imgesidir.⁵⁴ Toplumdaki insanların bilgi ve davranışlarının yakın bağlantısına ve birliğine katkıda bulunan dünyanın bu küresel imgesi, insan kültürünün farklı alanları arasında doğal bir evrensel araçtır ve bu sayede insanların topluma uyum sağlamasına yardımcı olmaktadır.⁵⁵ Gerçekliğin bir imgesi olduğu unutulmadan, nesnel gerçekliğin öznel bir görüntüsü olarak dünya görüşü, sembolik biçimlerde nesnelleştirilmektedir.⁵⁶ Dünya görüşü teriminin, bilinç ve insan yaşamının emsalsiz bir ögesi olarak yaşam sürecinde bireyin bıraktığı "izler" biçiminde nesnelleştirildiği belirtilmektedir.⁵⁷ Önceki nesillerin bıraktığı izlere yani deneyimine ve bilgisine dayanarak oluşan, bireyin çevresindeki dünya düşüncesi anlamına gelen⁵⁸ dünya görüşü kavramı, dünya hakkındaki insan düşüncelerinin incelenmesine dayanmaktadır. Eğer dünya etkileşimlerinde birey ve çevre yer alıyorsa, o zaman dünya görüşü çevre ve birey hakkındaki bilgilerin işlenmesinin sonucudur. Bu nedenle, bilişsel dilbilim temsilcileri, dil dünya görüşü şeklinde gösterilen kavramsal dizgenin fiziksel ve kültürel deneyimle bağlantılı olduğunu öne sürmektedir.⁵⁹

Rus dilbilimci Veronika Nikolayevna Teliya'ya göre, birbirine eşit olan dil ve kültür, dünya görüşünü yansıtan bilinç biçimleridir. Dünya görüşü, kültürün zihinde canlandırılan biçimi olarak da yorumlanabilmektedir. Dünya görüşü kavramı kültüre has kapsamlılık, çok yönlülük, tarihsellik, yorumlanabilirlik gibi birçok özelliği bünyesinde barındırmaktadır.⁶⁰ Dünya görüşü, bir insanın dünya ve doğa ile olan ilişkisinin türünü oluşturmaktadır; diğer insanlar

⁴⁹ Vorotnikov, "‘Yazıkovaya kartina mira’: traktovka ponyatiya," 316; "Vremya kartini mira".

⁵⁰ "Vremya kartini mira".

⁵¹ Heidegger, *On The Way to Language*, 350.

⁵² Uygur, *Kültür Kuramı*, 10.

⁵³ Adnan Esenyel, "Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey'da Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe," *Kaygı* 19 (2020): 578.

⁵⁴ Serebrennikov vd., *Rol çeloveçeskogo faktora v yazıke*, 19; L. M. Bosova, "Kontseptualnaya kartina mira kak osnova ponimaniya smisla rečevogo proizvedeniya." <http://elib.altstu.ru>.

⁵⁵ 26 Şubat 2020, http://elib.altstu.ru/journals/Files/pa1999_1/pages/30/pap_30.html.

⁵⁶ "Kontseptualnaya kartina mira kak osnova ponimaniya smisla rečevogo proizvedeniya".

⁵⁷ Serebrennikov vd., *Rol çeloveçeskogo faktora v yazıke*, 21.

⁵⁸ "Kontseptualnaya kartina mira kak osnova ponimaniya smisla rečevogo proizvedeniya".

⁵⁹ F. G. Fatkullina ve A. K. Suleymanova, "Yazıkovaya kartina mira kak sposob kontseptualizatsii deystvitelnosti." *Filologiya i iskusstvovedenie* 16, no. 3 (2011): 1002.

⁶⁰ Valentina A. Maslova, *Kognitivnaya lingvistika* (Minsk: TetraSistems, 2004), 63.

⁶¹ Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim (Dil-Kültür-İnsan)*, 23, 83.

da dünyadaki insan davranışının normlarını, yaşama karşı tutumunu belirlemektedir.⁶¹ Anna Gvozdeva'ya göre dünya görüşünün doğasını ve temel özelliklerini anlamının başlangıç noktası, onun nesnel gerçekliğin insan tarafından yaratılmış öznel bir görüntüsü olduğu gerçeğini bilmektir. Dünya sonsuzdur ve insan dünyayı anlama imkânlarında sonlu ve kısıtlıdır. Dünya görüşü, sonlu ve sonsuz olmak üzere iki karşıtın bir sentezidir. Yaşam deneyimi sonlu olan bireyin sonsuz bir dünyayla iletişimi, bu özelliklerin her ikisini de birleştiren bir dünya imgesinin gelişmesiyle sonuçlanmaktadır.⁶²

Türkiye'de ise 20. yüzyılın ortalarından itibaren felsefe, dilbilim, kültürbilim ve toplumdilbilim disiplinlerinde dünya görüşü kavram araştırmaları yoğunlaşmıştır. Özellikle felsefeci Nermi Uygur'un bakış açısı, Türkiye'deki araştırmaları o zamana kadarki yaklaşımların üstüne taşıması açısından dikkate değerdir. Uygur'un değerlendirmesine göre, her dünya görüşü, dünyanın nasıl olduğuna dair bir görüş; yaşamaya ilişkin tutumların dayandığı bir varsayımdır. Bilimsel ölçütlere uygun bir dünya bilgisi vermeyen dünya görüşünü var eden dayanaklar yaşantılardır. Bu yaşantılar zamanla birikip ayrılarak, belirli önem ve bağlamlara göre birleşerek dünyanın tamamını aydınlatan bir tasarıda yoğunlaşmaktadır.⁶³

Dünya görüşü fenomeninin dünyadaki gelişim seyri değerlendirildiğinde, Batı'da çok yönlü araştırmaların ve yıllarca sürmüş olan tartışmaların konusu olduğu anlaşılmaktadır. Dil ve kültür tarafından inşa edilen dünya görüşüne Kant'tan bugüne, dil ve kültür tarafından inşa edilen dünya görüşüne ortak yönleri bulunan birçok yorum getirilmiştir. Özetle söylemek mümkündür ki, bireyin zihni doğduğu andan itibaren sosyal, kültürel ve dilsel ön kabullerle işlemektedir. Dünya görüşü adı verilen bu ön kabuller bireyin algılama hızı da dikkate alındığında zihnin işleyişini etkileyen ana öğeler arasında yer almaktadır. Dünya-dil-düşünce-kültür bileşenleri arasındaki ilişkililik zihnin bağlantı kurma özelliği aracılığıyla birey tarafından algılanmaktadır. Bu bakımdan bağlantısallık, konnektom ve kuantum kuramı terimlerini açıklamak uygun olacaktır.

3. Bağlantısallık, Konnektom, Kuantum Kuramı ve Zihin İlişkisi

Antik Yunanda Aristoteles, vücudun duyu ve hareket sistemindeki kontrolün beyinde değil kalpte olduğunu ifade ederek döneminin şartları düşünüldüğünde anlaşılır kabul edilebilecek, ancak günümüz nörobilim yenilikleri göz önünde bulundurulduğunda hata olarak değerlendirilecek bir tespitte bulunmuştur.⁶⁴ Günümüz nörobilim araştırmalarına göre beyin, bedenin fizyolojik dengesini sağlayan organ olmasının yanı sıra, aynı zamanda zihin yaratan bir organdır da.⁶⁵

Aristoteles'ten farklı olarak yeni bilimsel bakış açısı evreni bir "yapısal ilişkiler ağı" olarak kabul etmektedir.⁶⁶ İtalyan tıp doktoru Camillo Golgi'nin 19. yüzyılın sonunda, nöronların birbiriyle birleşmesi ve sinir sisteminin görevini yerine getirebilmesi için bir sinir ağının bulunması gerektiği düşüncesini öne sürmesiyle ağ kuramının temelleri atılmıştır.⁶⁷ Bu yaklaşım, matematik başta olmak üzere genetik, astrofizik gibi bilim dallarında pek çok bilimsel yayının anahtarı olmuştur. Matematikte *Human Connectom Project*, *Blue Brain Project* ve astrofizikte *Laniakea* araştırmasının önemli sonuçlarının ardından bilimsel çalışmalar ivme kazanmıştır. Bu çalışmalar içinde, yalnızca beyinde değil, evrende de her varlığın bağlantısallık içinde olduğunu tanımlayan Laniakea araştırmasının önemi büyüktür. Araştırma sonucunda galaksilerin birbirine bağlı kümeler halinde, iplikçikler (filament) boyunca uzandığı ortaya konulmuştur. Bu yapılar, net sınırlar olmadan birbirine bağlanan yapısal ilişkiler ağıdır.⁶⁸ Laniakea adı verilen bu süperyıldız bağlantısallık ve bütünsellik içindedir. Bağlantısallık (konnektom, gestalt, algı, tutum, davranışın bütünlüğü vb.) enerjiden meydana gelen evrenin, yapıtaşısı olan, her noktanın hassas bir biçimde bir diğerine bağlılığını belirtmektedir.⁶⁹ Bağımsız bir varlık olarak var olduğu, daha sonra akson ve dendritlerini uzatmaya başladığı deneylerle kanıtlanan⁷⁰ nöronların ağ yapısı, Laniakea süperyıldızının nasıl haritalandığını ortaya koyan bilimsel yayındaki şablonlarla benzerlik göstermektedir. Galaksilerin iplikçikler boyunca, nöronların da dendritler ve aksonlar aracılığıyla etkileşim halinde bir örüntü oluşturması bağlantısal bütünselliğin göstergesidir.

⁶¹ Andryuchshenko, "Kontseptualny Podhod K Rassmotreniyu Yazikovoy Kartini Mira," 133.

⁶² Gvozdeva, "Yazikovaya kartina mira: lingvokulturolojiçeskie i gendernie osobennosti," 5.

⁶³ Uygur, *Dünya Görüşü* (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 21, 25.

⁶⁴ Aykut Karasu, Gülşat Aygen, Pulat A. Sabancı, Gökhan Sağlam, Erdinç Civelek, ve Emad N. Eskandar, «Nörobilim Öyküleri: Aristo (M.Ö. 384-322).» *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi* 4 (2008), 264-267.

⁶⁵ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 19.

⁶⁶ Atıla Yüksel, "Klasik İnsan/Kuantum İnsan- 2: Materyalizm-Idealizm, Atomizm-Holizm, Nedensellik-Eszamanlılık, Rasyonellik-İrrasyonellik, Beden-Zihin, Bağımsızlık-Bağlantısallık," *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi* 19 (2022): 598.

⁶⁷ Patricia Smith Churchland, *Nörofelsefe* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 40.

⁶⁸ Brent Tully, Héleène Courtois, Yehuda Hoffman, ve Daniel Pomarède, "The Laniakea Supercluster of Galaxies," *Nature* 71 (2014), 71.

⁶⁹ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 91; Yüksel, "Klasik İnsan/Kuantum İnsan- 2: Materyalizm-Idealizm, Atomizm-Holizm, Nedensellik-Eszamanlılık, Rasyonellik-İrrasyonellik, Beden-Zihin, Bağımsızlık-Bağlantısallık," 598.

⁷⁰ Churchland, *Nörofelsefe*, 42.

İnsanın bireyselliğinin, toplumsal bağlantısallığının veya insanların ortak davranışlarının aydınlatılmasında konnektom "beyin bağlantısallığı, bütünlüğü; nörozihin" kavramı önemli bir yere sahiptir.⁷¹ Konnektom, amacı beynin işlevini aydınlatmak olan sinir bağlantılarının kapsamlı bir haritasıdır. Bu, söz konusu bireyin deneyimleyebileceği zihinsel durumların toplamı anlamına gelmektedir. Bu anlamda "bir şeyi bilmek", karşılık gelen kavramı temsil eden zihinsel durumu somutlaştırabilmek demektir.⁷² Konnektom, büyük miktarlarda ampirik verinin birikmesinden daha fazlasıdır. Konnektomun yapısı aynı zamanda organizmanın geçmişinin kaydını da tutmaktadır. Bağlantısallık, evrimdeki doğal seçim tarafından, gelişim ve deneyimlerle sürekli olarak yeniden şekillendirilmektedir. Böylece konnektom hem türün hem de bireyin tarihini yansıtmaktadır.⁷³

Konnektomun değişmesi dünyanın farklı bir şekilde algılanmasına ve yorumlanmasına yol açabilmektedir. Bu, nöronların yeniden bağlanma, yeniden oluşturma gibi özellikleri sayesinde gerçekleşmektedir. Beynin bu yapılanması kişiyi benzersiz yapmaktadır. Bir kişiye özgü olan tek bilgi onun konnektomudur, diğer bir ifadeyle birey kendi konnektomudur. Ancak, insan eylemleriyle, yaşam deneyimleriyle kendi bağlantısallığının yapısını, bütünselliğini, özetle kendisini şekillendirebilmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla bir yandan konnektomun işleyişi açıklığa kavuşturulurken, diğer yandan birey ile çevrenin teması göz önünde bulundurularak dil-dünya-düşünce-kültür sarmalı aydınlatılmaya çalışılmalıdır.

Beyindeki sinir hücresi ağları yani nöron ağları üzerinde işleyen zihin⁷⁵ ile işlerlik kazanan konnektom, bireyin doğayla ve toplumla olan etkileşiminin sonucunda aldığı dönütler sayesinde değişmektedir. Burada toplumsal, tarihsel ve bireysel yaşantılarla düşünce yapısının şekillenmesi ve bireyin kendini gerçekleştirme söz konusudur. Bireyin gelişiminde zihin ile konnektomun rolü ve etkisi üzerine fikir yürütürken kuantum kuramının bu konuya bakışına da değinmek gerekmektedir.

Isaac Newton ile René Descartes'ın zihin modeline ve atom ve atomaltı parçacıklarını ifade eden kuantum kavramından hareketle oluşan⁷⁶ kuantum kuramına göre zihin ile madde iç içe geçmiştir. Zihin enerjidir ve enerjinin bilinci olduğu için zihin (bilinç) enerji (madde) üzerinde etkiye sahiptir. İnsan bilinçli enerji ve farkındalıklı madde olduğu için maddeyi etkileyebilecek kadar güçlüdür. Dolayısıyla kuantum dünyası çevrenin zihnin bir uzantısı olduğunu, diğer bir ifadeyle zihin ile maddenin bir olduğunu öne sürmektedir.⁷⁷ Son dönemde kuantum mekaniğinin zihin kuramında etkisinin olabileceğine yönelik araştırmalar da artmaktadır. Beyin, akson gibi bölümlerden oluşan makroskobik sinir hücresi sistemi ve kuantum mekanik bir sistem olan mikroskobik sistemden meydana gelmektedir. Birçok kuantum fizikçisi zihin ile kuantum kuramı arasında ortaklıklar olduğunu iddia etmiştir.⁷⁸ Bu bağlamda, doğa bilimleri ve felsefedeki gelişmeler ışığında, Newton ve Descartes'ın altyapısını oluşturduğu kuantum kuramının zihne bakış açısı şekillenmiştir. Aynı zamanda, kuantum mekaniğinde atomaltı parçacıkların gözlemlenen özellikleri sonucunda ileri sürülen görüşler de önem kazanmaktadır.

20. yüzyılın başında Planck'ın öncülük ettiği, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis de Broglie, Werner Heisenberg gibi birçok ünlü fizikçinin geliştirdiği araştırmalar sonucunda atom modeli (standart model) ortaya çıkarılmıştır.⁷⁹ Bu gelişmelerle birlikte, Planck'ın, radyasyonun, "kuanta" dediği paketler hâlinde yayıldığını kanıtlaması kuantum kuramının başlangıcı sayılmıştır.⁸⁰ Yine kuantum kuramı için çok önemli çalışmalara imza atan, bilimin tüm göreceli araçsal gerçekliklerin altında yatan "tek bir derin gerçeklik" bulamayacağı yönünde görüş öne süren Niels Bohr, bütünün parçalarında olmayan bazı özelliklere sahip olduğunu ileri süren bütünlükçülük/bütüncüllük (*holistic*) yaklaşımını benimsemiştir. Bohr'un takipçilerinden biri olan John Von Neumann ise Aristoteles'in "doğru" veya "yanlış" olmak üzere sunduğu iki seçeneğe "belki" seçeneğini ekleyerek kuantum kuramına daha çok uyan üç değerli bir mantık icat etmiştir.⁸¹

Aristoteles'ten kuantum kuramına değin gelişme ve ilerleme gösteren bilimsel bakış açısı daha ayrıntılı değerlendirmelere muhtaçtır. Fakat esas olan, bu kuramın yaşama uygulanabilirliğinin oluşturulması, dünya görüşüyle ilişkisinin kurulabilmesi ve bireyin yaşamını ne denli etkileyebileceğidir.

⁷¹ Yüksel, "Klasik İnsan/Kuantum İnsan- 2: Materyalizm-İdealizm, Atomizm-Holizm, Nedensellik-Eşzamanlılık, Rasyonellik-İrrasyonellik, Beden-Zihin, Bağımsızlık-Bağlantısallık," 598.

⁷² Giorgia A. Ascoli, *Trees of the Brain, Roots of the Mind* (Londra: The MIT Press, 2015), 67.

⁷³ Olaf Sporns, *Discovering the Human Connectome* (Londra: The MIT Press, 2012), 30.

⁷⁴ Sebastian Seung, *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us who We are* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012), 267.

⁷⁵ Sultan Tarlacı, *Kuantum Beyin: Bilinç Beyin Sorununa Yeni Bilimsel Yaklaşım* (İzmir: Kişisel Yayınlar, 2009), 13.

⁷⁶ Münür Bilgili ve Mehmet Ali Toprak, "Kuantum Mekaniği, Sosyal Bilimler Felsefesi ve Coğrafya," *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2020): 371.

⁷⁷ Joe Dispenza, *Kendiniz Olma Aışkanlığımızı Kırmak*, çev. Birol Gündoğdu (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014), 24.

⁷⁸ Tarlacı, *Kuantum Beyin: Bilinç Beyin Sorununa Yeni Bilimsel Yaklaşım*, 11.

⁷⁹ Taslaman, *Tanrı Parçacığı: Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 11; Muhammet İrğat, "Kuantum Metafizikine Giriş: Kuantum Evreninin Ontik Yapısı," *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), 73.

⁸⁰ Stephen Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi (İstanbul: Alfa, 2002), 24. Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 42.

⁸¹ Robert A. Wilson, *Quantum Psychology- How Brain Software Programs You and Your World* (Arizona: New Falcon Publications, 1990), 75; Şevki Işıklı, "Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri," (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 152.

Kuantum kuramı, her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu bir birlik ilkesinin varlığını kabul etmektedir. Kuram, dünyayı her bir parçası uzay zamana yayılmış bir organizma olarak betimlemektedir. Böylelikle insanın düşünce ve davranışlarının sadece kendisini değil bütün dünyayı etkilediği, diğer bir deyişle dünya görüşü ile dünyanın gerçekliğinin değiştiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁸²

4. Dünya Görüşünün Bağlantısal Bütünsellik Yaklaşımıyla Sorgulanması

Nörobilim çalışmaları sonucunda ortaya çıkmış olan bağlantısallık (*connectivity*) terimi pek çok disiplinde ufuk açıcı çalışmaları beraberinde getirmiştir. Beyin bağlantısallığını delillendiren *Human Connectome Project* “İnsan Konnektom Projesi”, bütün bilim dünyasını ilgilendiren sonuçlar ortaya koymuştur. Felsefe ve dilbilim gibi sosyal bilimlerin, dolayısıyla da bu araştırmanın sınırlarını genişleten keşfin önemi, yaşamın her alanında enformasyon ağının bulunduğunu ortaya koyan bağlantısal bütünsellik terimini bilim dünyasına kazandırmış olmasıdır.

Beynin nasıl düşünce oluşturduğuna yönelik matematiksel cevap arayan bilim adamları, insanlığı yeni bir yaşam birliğine ve değerlerine ulaştırma beklentisiyle 2012 yılında projeyi başlatmıştır. Gerçekten de elde edilen sonuçlar bu düzeyde etki yaratmıştır. Nitekim Kılıç da bağlantısal bütünselliği yeni bir yaşam modellemesi, yeni bir zihin yapılanması olarak tanımlamaktadır. Bu denli önemli sonuçları olan bağlantısal bütünsellikte hareket noktası parçaların birbiriyle ilişkisi yani bağlantısallığıdır. Parçalar arasındaki bağ, kodlama biçiminin işlediği enformasyon sayesinde kurulmaktadır. Özetle söylenebilir ki, bağlantısal bütünsellik, her bütünün bir üst bütünün parçası olduğu enformasyon ilişkilerinin bütünlüğüdür.⁸³

Bağlantısal bütünsellik yaklaşımına göre her şeyin bulunduğu enformasyon ağı içinde anlamlı olması yalnızca beynin işleyişini gözler önüne sermekle kalmamakta, aynı zamanda dünya görüşünün bütüncül yönüne de ışık tutmaktadır. Dünya görüşü bir ağaç olarak düşünülürse, ağacın dalları ve ana gövdesini insan, dil, toplum ve kültür gibi parçalar oluşturacaktır. Köklerden yapraklara kadar her bir kısım arasındaki kuvvetli enformasyon ağı dünya görüşünü şekillendirmektedir. Bu bağlamda ağacın dallarından herhangi biri göz ardı edildiğinde dünya görüşünün köklerine inmek mümkün olamayacaktır.

Kılıç, nöronlar tarafından örülen enformasyon ağıyla meydana gelen zihnin bağlantısal bütünselliği gibi kültürün de zihinlerin ördüğü bilgi işleyen etkileşim ağlarıyla meydana geldiğini öne sürmektedir.⁸⁴ Bu açıdan, bağlantısal bütünsellik düzleminde değerlendirildiğinde dünya görüşünün bilgi işleyen etkileşim ağlarının kesişme noktası olarak kabul edilmesi mümkündür. Çünkü dünya görüşü toplumda yaşayan her bir bireyi birleştiren, dünyayı anlamlandırışlarını örtüşüren bir fenomendir.

Bağlantısal bütünselliği tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin sentezi, bütünselci yaklaşımın benzeri olarak düşünmek mümkündür. Zira Kılıç’ın da ifade ettiği üzere, bağlantısal bütünsellik parçalar arasındaki enformasyon bütününe meydana getiren kodlama biçimidir.⁸⁵ Her ne kadar tümevarım veya tümdengelim yöntemleri parça-bütün ilişkisinden yola çıkarsa da parça odaklı yaklaşımları dolayısıyla bağlantısal bütünselliğin ilişki merkezli yaklaşımının gerisinde kalmıştır. Kuantum mekaniği bahsinde açıklanan bütünlükçü yaklaşım değerlendirildiğinde ise, bütünün parçalardan daha fazlası olduğuna ve parçaların bütünden bağımsız hareket ettiğinde nelerle karşılaşılacağına yönelik vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan tümevarım, tümdengelim yöntemleri veya bütünlükçü yaklaşımlar dünya görüşünü açıklamak için yeterli değildir. Özetle söylemek gerekirse, bütünselci yaklaşım, bütünün açık seçik görülebilmesi için parçalar arasındaki bildirişimsel ilişkiye önem vermek gerektiğini dile getirmektedir. Kapsayıcı, süreci ifade edici ve etkileşimi açığa çıkaran bu yaklaşım, hibrit bir yaklaşım olmanın yanı sıra parçayla bütün arasında yinelenerek gerçekleşen enformasyonu vurgulaması açısından da diğer yaklaşımlardan farklıdır.

Sonuç

Dünya görüşü fenomeninin dinamikleri tartışılırken araştırmalar düşünce ile dil ilişkisi temelinde ilerlemiştir. Yaklaşımlarını dilin düşünceyi etkilediği görüşü üzerine temellendiren bilim adamlarıyla birlikte düşüncenin dili etkilediğini ileri süren bilim adamları da bulunmaktadır. Dil ile düşüncenin sürekli bir etkileşim halinde olduğunu savunan bilim adamlarının görüşleri de yadsınamayacak ölçüdedir. Burada kültürün belirleyici rolünü göz ardı etmemek gerekmektedir.

Dünya görüşü, ilk kez ortaya çıktığı fizik biliminde nesnel ve duyuşal nesne görüntüleri biçiminde tanımlanmış, çok geçmeden felsefede kendine yer bularak dil ile kültürün doğrudan etkileşiminin bir sonucu biçiminde yorumlanmıştır;

⁸² İrgat, “Kuantum Metafizikine Giriş: Kuantum Evreninin Ontik Yapısı,” 76.

⁸³ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 17-31.

⁸⁴ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 70.

⁸⁵ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 32.

dilbilim ve kültürdilbilim araştırmalarında da ön plana çıkmıştır. Terim tanımlanırken bütün disiplinlerde vurgulanan ve terimin nörozihin yaklaşımıyla açıklanmasını sağlayan en önemli nokta, algılanan varlıkların zihindeki yansımadır.

Nörozihnin, diğer bir deyişle konnektomun işleyişiyle ilgili tespitler çözümlendiğinde zihni yaratan beynin işleyişinin aslında yalnızca fiziksel değil kültürel dinamikler ölçüsünde de değiştiği ve yenilediği anlaşılmaktadır. Böylelikle zihin-dil-kültür-dünya etkileşimi ortaya konarak dünya görüşüne başka bir açıdan yaklaşılmıştır. Dünyanın tablo olarak yorumlanması, bu görüşü destekler niteliktedir ve daha önce bilim adamları tarafından pek çok kez de açıklandığı gibi, dilsel dolayısıyla da zihinsel bir faaliyettir. Bu bağlamda dünya görüşünü, öğelerinin birbiriyle etkileşim hâlinde olduğu bir alan ya da sınır sistemi ağı ve enformatik ağ tanımlamalarından yola çıkarak dil-dünya-düşünce-kültür ağı biçiminde betimlemek mümkündür.

21. yüzyılda ortaya çıkan, sosyolojiden daha çok doğa bilimlerine yakın sosyal bir bilim dalı olan sosyal fizik sayesinde toplumsal etkileşim ağlarının zamanla ölçülebileceği ifade edilmektedir. Fizikte ortaya çıkmış dünya görüşü teriminin yeni gelişmeler ışığında yorumlandığında, yakın gelecekte yine fizikle etkileşim halindeki bir bilim dalının, yani sosyal fiziğin konusu olması mümkündür. Öncelikle felsefi, daha sonra ise dilbilimsel, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik temelleri bulunan bu fenomen, sosyal fizik alanındaki şartların değişimine bağlı olarak daha farklı yorumlanabilecektir. Ancak günümüzdeki ölçütleri nispetinde henüz farklı bir bakış açısı getirilmemiştir. Dolayısıyla bu çalışma yüzyıllardır araştırılabilmiş ve çerçevenmiş dünya görüşü fenomenini doğa bilimlerindeki yeni gelişmeleri dikkate alarak açıklamaya çalışmakla birlikte felsefi ve dilbilimsel perspektifi belirleyici kabul etmiştir.

Dünya görüşünde bağlantısallık dil ve kültür aracılığıyla gerçekleşmektedir. Her ne kadar kültür ve düşünce ağının aidiyetinin, coğrafyasının olmadığı iddia edilse de dünya görüşü bağlantısal bütünsellik anlamında bir topluma aittir. Burada bireysel dünya görüşünden değil, toplumu aynalayan dünya görüşünden bahsedilmektedir. Kılıç'ın Batı'daki araştırmaların sonuçlarına dayanarak savunduğu bu bağlantısallık ağının, bireysel girişimlerle başka toplumları etkileyebilmekle birlikte bütün toplumu kapsayan bir ağ olma özelliğini kazanması uzun yılları alacaktır. Bu, toplumsal ve kültürel ağların birleşerek başka toplumsal ve kültürel ağlarla belli noktalarda buluşup ortaklaşmadığı anlamına gelmemektedir. Elbette toplumlar arasında dünya görüşü yakınlıklarından ve etkileşiminden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda dijital kültürün payını azımsamamak; bilişim ve dijitalleşme çağından beslenerek şekil değiştiren küresel bir dünya görüşünü göz önünde bulundurmak ve internetin etkileşim sürecini hızlandırma gücüne de değinmek gerekmektedir. Ancak bu ayrı bir çalışmanın araştırma konusudur.

Teşekkür: Araştırma makalemizin konusunu bulma sürecinde yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Figen GÜNER DİLEK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Acknowledgements: I would like to thank my advisor Prof. Dr. Figen GÜNER DİLEK for her help in the process of finding the subject of my research article.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Meryem Başkurt Sabaz 0000-0001-7243-6805

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Ascoli, Giorgia A. *Trees of the Brain, Roots of the Mind*. Londra: The MIT Press, 2015.
- Aerts, Diederik, Apostel, Leo, De Moor, Bart L. R., Hellemans, Staf, Maex, Edel, Van Belle, Hubert, Van Der Veken, Joeri. *World Views: from Fragmentation to Integration*. Brüksel: VUB Press, 2007.
- Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap, 1998.
- Alimjanova, Gauhar M. *Karşılaşırmalı Kültürdilbilim (Dil-Kültür-İnsan)*. Çeviren Seyhan Uçar ve şekip Aktay. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: YKY, 2001.

- Andryuchshenko, Olga. "Kontseptualniy podhod k rassmotreniyu yazıkovoy kartını mira." *Linguistic Worldview: Cognitive, Linguistic and Axiological Analysis* içinde, ed. Olga Andryuchshenko, 133. North Carolina: Lulu Press, 2015.
- Aristoteles. *Retorik*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Bartmiński, Jerzy. "Der Begriff des sprachlichen Weltbildes und die Methoden seiner Operationalisierung." *Tekst i Dyskurs* 5, no. 5 (2012): 261-289.
- Bosova, L. M. "Kontseptualnaya kartina mira kak osnova ponimaniya smısla rečevogo proizvedeniya", erişim 26 Şubat 2020, http://elib.altst.ru/journals/Files/pa1999_1/pages/30/pap_30.html.
- Cassirer, Ernst. *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. Çeviren Milay Köktürk. Ankara: Hece, 2017.
- . *Sembolik formlar Felsefesi I: Dil*. Çeviren Milay Köktürk. Ankara: Hece, 2005.
- Churchland, Patricia Smith. *Nörofelsefe*. Çeviren Özge Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. Çeviren Alaeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı, 2019.
- Coşkun, Seyit. "Dil-Düşünce ve Dünya İlişkisi Bakımından Öznellik, Bireysellik ve Kimlik." *Kayıt Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 23 (2014): 87-102.
- Çolak, Gülcan. *Toplumdübilimi: Toplumsal Cinsiyet ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2019.
- Demir, Nurettin, ve Aslan, Sema. "Anlambilim." *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım* içinde, ed. Nurettin Demir ve Emine Yılmaz, 137-148. Ankara: Nobel, 2017.
- Dispenza, Joe. *Kendiniz Olma Alışkanlığınızı Kırarak*. Çeviren Birol Gündoğdu. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2014.
- Duman, Mehmet Akif. "Dil Felsefesi Kapsamında, Dilin Kökeni ve Adlandırma Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme." *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Tam Metin Kitabı 1. Cilt*. Elazığ: Asos, 2022. 47-53.
- Esenyel, Adnan. "Felsefenin Özünden Felsefenin Felsefesine: Dilthey'da Bir Dünya Görüşü Öğretisi Olarak Felsefe." *Kayıt 19* (2020): 570-589.
- Fatullina, Flüza, ve Suleymanova, A. K. "Yazıkovaya kartina mira kak sposob kontseptualizatsii deystvitelnosti." *Filologiya i iskusstvovedenie* 16, no.3 (2011): 1002-1004.
- Grinko, Y. N. "Kültürdibilim: Özü ve Yöntemi." *Kültürdibilim Temel Kavramlar ve Sorunlar* içinde, ed. Olena Kozan, 11-15. Ankara: Gazi Kitabevi, 2014.
- Gündoğan, Ali Osman. "Dil –Düşünce ve Varlık İlişkisi." [www. aliosmangundogan.com](http://www.aliosmangundogan.com). Ocak 2018. <http://aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf?i=1> (erişildi: Ocak 1, 2024).
- Gvozdeva, Anna. "Yazıkovaya kartina mira: lingvokulturolojiçeskie i gendernie osobennosti." Doktora tezi, TGTU, 2004.
- Hawking, Stephen. *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi İstanbul: Alfa, 2002.
- Haydegger, Martin. "Vremya kartını mira", erişim 26 Şubat 2020, http://www.bibikhin.ru/vremya_kartiny_mira.
- Heidegger, Martin. *On The Way to Language*. New York: Harper&Row, 1971.
- İrğat, Muhammet. "Kuantum Metafizikine Giriş: Kuantum Evreninin Ontik Yapısı." *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017): 69-79.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Verlag Von Felix Meiner, 1922.
- Karasu, Aykut, Aygen, Gülşat, Sabancı, Pulat A., Sağlam, Gökhan, Civelek, Erdinç, ve Eskandar, Emad N. "Nörobilim Öyküleri: Aristo (M.Ö. 384-322)." *Sinir Sistemi Cerrahisi Dergisi* 4 (2008): 264-267.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı, 2020.
- Kıran, Zeynel, ve Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin, 2018.
- Kornilov, Oleg A. *Yazıkovie kartını mira kak proizvodnie natsionalnih mentalitetov*. Moskova: ÇeRo, 2003.
- ozan, Olena. "Rus ve Türk Gazetelerindeki Haber Başlıklarının Kültürdibilimsel Çözümlemesi". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012.
- Maćkiewicz, Jolanta. "Kategoryzacja A Językowy Obraz świata." *Językowy obraz świata* içinde, ed. Jerzy Bartmiński, 47-55. Lublin: Maria Curie-Skłodowska Üniversitesi Yayıncılık, 1999.
- Maslova, Valentina A. *Kognitivnaya lingvistika*. Minsk: TetraSistems, 2004.
- Mucchielli, Alex. *Zihniyetler*. Çeviren Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Naugle, David K. "A History and Theory of The Concept of 'Weltanschauung' (Worldview)". Doktora tezi, Austin Teksas Üniversitesi, 1998.
- Öner, Necati. *Dil Üzerine*. İstanbul: Divan Kitap, 2013
- Özkan, Fatih. "Dildeki Dünya Görüşü." *Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012): 107-123.
- Pajdzińska, Anna. "The Linguistic Worldview and Literature." *The Linguistic Worldview Ethnolinguistics Cognition and Culture* içinde, ed. Adam Głaz, David S. Danaher ve Przemysław Łozowski, 41-60. Londra: Versita, 2013.
- apir, Edward. *Culture, Language, and Personality (Selected Essays)*. Los Angeles: University of California Press, 1949.
- . "Conceptual Categories in Primitive Languages." *Science* 74 (1927): 578.
- . "The Status of Linguistics as a Science." *Language* 5 (1929): 207-14, <https://doi.org/10.1525/9780520311893-004>.
- Serebrennikov, Boris, Vladimir, Kubryakova, Elena S., Postovalova, Valentina, Teliya, Veronika, ve Ufimtseva, Anna, *Rol čelovečeskogo faktora v yazıke*. Moskova: Nauk, 1988.
- Seung, Sebastian. *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us who We are*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- Sıgbayeva, Firuza. "Lingvokulturny kontsept "mehebbet" (lühov) v tatarskoy yazıkovoy kartine mira". Doktora tezi, Kazan Devlet Üniversitesi, 2009.

- Sporns, Olaf. *Discovering the Human Connectome*. Londra: The MIT Press, 2012.
- Tarlacı, Sultan. *Kuantum Beyin: Bilinç Beyin Sorununa Yeni Bilimsel Yaklaşım*. İzmir: Kişisel Yayınlar, 2009.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.
- . *Tanrı Parçacığı: Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Tully, Brent, He 'le'ne Courtois, Yehuda Hoffman, ve Daniel Pomare'de. "The Laniakea Supercluster of Galaxies." *Nature* 71 (2014).
- Uygur, N. *Dünya Görüşü*. İstanbul: Elif Yayınları, 1963
- Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: YKY, 2015.
- Uygur, Nermi. *Dilin Gücü*. İstanbul: YKY, 2019.
- Vorotnikov, Yuri. "Yazıkovaya kartina mira: traktovka ponyatiya." *Gumanitarnoe Znanie: Tendentsii Razvitiya v XXI. veke. V Çest 70.letiya İgorya Mihayloviça İlyinskogo içinde*, ed. Valeriy Lokov, 316-20. Moskova: İzd-vo-Nats. in-ta biznesa, 2006 .
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality*. New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1959.
- Wilson, Robert Anton. *Quantum Psychology- How Brain Software Programs You and Your World*. Arizona: New Falcon Publications, 1990.
- Yüksel, Atila. «Klasik İnsan/Kuantum İnsan- 2: Materyalizm-İdealizm, Atomizm-Holizm, Nedensellik-Eşzamanlılık, Rasyonellik-İrrasyonellik, Beden-Zihin, Bağımsızlık-Bağlantısallık.» *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi* 19 (2022): 578-606.

Atıf Biçimi / How cite this article

Başkurt Sabaz, Meryem. "Interpreting the Phenomenon of Worldview with the Connectional Completeness Approach" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 60 (2024): 1-14. <https://doi.org/10.26650/arcp.1377692>

On the Relationship Between General Artificial Intelligence and Consciousness*

Genel Yapay Zeka ve Bilinç İlişkisi Üzerine

Ferhat Onur¹ 

¹Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü, Trabzon, Türkiye

Corresponding author /

Sorumlu yazar : Ferhat Onur

E-mail / E-posta : ferhatonur@ktu.edu.tr

*This article is a revised and expanded version of the paper written in Turkish titled “Gerçek Yapay Zekanın Önündeki Engel Bilinç midir? / Is Consciousness an Obstacle to Real Artificial Intelligence”, which I presented at the 1st International Congress on Artificial Intelligence and Data Science in 2021, İzmir/Türkiye.

ABSTRACT

Artificial intelligence research continues at full speed with countless applications where its effects can be directly observed. However, the ultimate goal of these efforts is not just to produce technologies that make our lives easier but also to achieve the kind of intelligence that humans possess—namely, artificial general intelligence and beyond. We want AI to not only be a chess master, drive a car, or serve as an assistant but also to engage in meaningful communication, come up with creative ideas, have common sense, and think about the world. When discussing the possibility of such intelligence., philosophical problems arise. Prominent among these is the epistemological problem of how we can know whether AI has real intelligence like humans. At this point, the behaviorist approach, which seeks signs of intelligence in exhibited behaviours, may be justified; however, there is a catch. AI must convince us that it indeed possesses general intelligence. The fact that consciousness could play a role in this attempt at persuasion would imply that AI and consciousness are more strongly interconnected than previously thought. In the goal of becoming more autonomous beings/individuals, the path of AI may intersect with the existence of consciousness.

Keywords: Consciousness, general artificial intelligence, Turing test, behaviourism, abductive reasoning

ÖZ

Yapay zekâ araştırmaları doğrudan etkilerini gördüğümüz sayısız uygulamayla birlikte tüm hızıyla sürüyor. Ancak bu araştırmaların nihai amacı hayatımızı kolaylaştıran teknolojiler üretmekten ziyade insanın sahip olduğu türden bir zekâyı, genel yapay zekâyı, hatta daha fazlasını elde etmektir. Yapay zekânın sadece bir satranç ustası olmasını, araç kullanmasını veya asistanlık yapmasını değil, anlamlı iletişim kurabilmesini, yaratıcı fikirler ortaya koyabilmesini, sağduyu sahibi olabilmesini, dünya hakkında düşünebilmesini istiyoruz. Böyle bir zekânın olabilirliği üzerine konuşulduğunda felsefi problemler baş gösteriyor. Bunlardan öne çıkanı yapay zekânın insanlar gibi gerçek bir zekâyı sahip olup olmadığını nasıl bilebileceğimiz ile ilgili epistemolojik problemdir. Bu noktada zekânın belirtisini sergilenen davranışlarda arayan davranışçı yaklaşım haklı görülebilir ancak bunun bir koşulu vardır: Yapay zekâ bizi kendisinin gerçekten de genel bir zekâyı sahip olduğuna ikna etmelidir. Bilincin bu ikna girişiminde bir rol oynuyor olabilmesi yapay zekâ ve bilincin sanıldandan daha güçlü bir şekilde birbirine bağlı olduğunu imleyecektir. Daha otonom bir varlık/birey olma hedefinde yapay zekânın yolu bilincin varlığı ile kesişiyor olabilir.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, genel yapay zeka, Turing testi, davranışçılık, savarımçı çıkarım

Submitted/Başvuru : 10.01.2024

**Revision Requested/
Revizyon Talebi :** 22.01.2024

**Last Revision Received/
Son Revizyon :** 22.05.2024

Accepted/Kabul : 14.06.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Introduction

The stages of development of artificial intelligence (AI) are generally characterised by three distinct periods¹. In the first period, which dominated AI research from the 1950s to the 1990s, programmers translated their knowledge of specific fields into algorithms or code to solve problems within those fields. The resulting programmes were rule-based and focused on representing human knowledge through these rules, which is why such systems are said to produce “handcrafted knowledge”. Examples of such systems include widely used software like chess-playing programmes, smartphone applications and logistics programmes for scheduling.

In the second wave of AI, dating from the 2010s to the present, rule-based, symbolic representation was replaced by statistical learning. The distinguishing feature of this second period, during which a type of machine learning called “deep learning/thinking” is carried out, is that it makes it possible for machines to program themselves. Programmers create statistical models for specific problem domains and expose them to extensive datasets. By utilising these models, machines can interpret data, expand their knowledge, and make predictions and decisions. Current AI technologies exemplify the second wave with applications such as virtual assistants, chatbots, driverless vehicles, customized experiences, facial recognition, coloring, translation, and computer-aided disease diagnosis.

The third wave, which is still in its early stages, pushes us to see AI systems as more than just tools that apply rules programmed by humans (first wave) or make generalizations from human-arranged datasets (second wave), and invites us to think of them as partners who have acquired human-like communication and reasoning skills². At this stage, AI is expected to not only make decisions in response to the events and situations it encounters, but also to explain those decisions and reveal the underlying reasons in a “contextually adaptable” manner. The contextual adaptability of third-wave systems means that they can also communicate naturally. An important step towards this natural communication can be seen in recently developed systems such as ChatGPT. However, some believe that the intended result in AI will not be achieved even if the third period or wave is successfully realised.

The ultimate goal of AI research is to achieve *artificial general intelligence* (AGI) or *strong artificial intelligence*³. Presently, the predominant focus of research in developing thinking machines is on *weak* or *narrow artificial intelligence*, which involves designing programmes tailored to solve specific problems. In contrast, AGI will be capable of doing all the intellectual work humans can do and possibly even surpass them⁴.

A person’s intellectual activity in everyday life is based on an extensive knowledge of the world. While some of this knowledge is rational and calculated, most of it is rooted in common sense and intuition. Because common sense and intuitive knowledge cannot be expressed formally, one of the major challenges for AI is to encode this informal knowledge in computers⁵. This problem was first addressed by Alan Turing (1912-1954), who is widely regarded as one of the founding fathers of AI. Turing discussed it as the eighth argument against AI in his renowned article entitled “Computing Machinery and Intelligence”. In this argument, known as “The Argument from Informality of Behavior”, Turing stated, “it is not possible to produce a set of rules purporting to describe what a man should do in every conceivable set of circumstances.”⁶

We live with numerous moral, social, and legal rules governing our behavior, yet we frequently encounter situations where these rules prove ineffective or inapplicable for various reasons. For instance, while we impose various penalties for murder in civilian life, such penalties may not hold during times of war. Even in the context of war, precise rules governing the permissibility of taking a life can be elusive. Our personalities, psychology, the social conditioning of the group we belong to, and many other factors can all impact our decisions under such circumstances. In essence, we are beings capable of adapting our behaviours based on the context in which we find ourselves.

The question that arises then is whether there is an artificial way to achieve this flexibility and adaptability exhibited by human intelligence. Turing acknowledged that it seems impossible to provide rules of behavior that would cover every possibility, but he added that this does not mean endorsing the idea that humans are not machines. He suspected

¹ This classification was made by the Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA), a government agency affiliated with the US Department of Defense, which has made many innovations in the field of technology and has received the approval of most researchers as it is found to be heuristically useful. DARPA’s presentation on the subject by John Launchbury can be accessed at <https://www.darpa.mil/about-us/darpa-perspective-on-ai>.

² Kristian Kersting, “Rethinking Computer Science Through AI”, *KI – Künstliche Intelligenz* (2020) 34, 435.

³ While some authors differentiate between artificial general intelligence and strong artificial intelligence, what is meant by these two terms here is “a human-like cognitive capacity” in its broadest sense, so the distinction in question is not relevant to our discussion. It can also be argued that the ultimate goal of AI research is super-AI, which is defined as “an intellect that is much smarter than the best human brains in practically every field, including scientific creativity, general wisdom, and social skills” (Nick Bostrom, “How Long Before Superintelligence?”, *Linguistic and Philosophical Investigations* (2006)). However, since the existence of such hypothetical intelligence does not significantly impact the argument presented in this paper, it is reasonable to omit it from our consideration.

⁴ Toby Walsh, *Machines That Think: The Future of Artificial Intelligence* (New York: Prometheus Books, 2018). Nicolas Sabouret, *Understanding Artificial Intelligence* (Boca Raton: CRC Press, 2021).

⁵ Ian Goodfellow, Aaron Courville & Yoshua Bengio, *Deep Learning* (Cambridge: MIT Press, 2016), 2.

⁶ Alan M. Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* (1950) 49, 452.

that humans were indeed machines. If human beings were machines, it might one day be possible for machines to think: "I believe that at the end of the century the use of words and general educated opinion will have altered so much that one will be able to speak of machines thinking without expecting to be contradicted."⁷

For AGI programmes, just as in Turing, the acknowledgment that machines can think is only a matter of time. Turing's prophecy was not proven. We are not yet talking without any hesitation about machines thinking. So what went wrong? Is this still a matter of time, or is there another obstacle? I argue that if we adopt a behaviourist standpoint (we infer consciousness from behaviour that we label as conscious), which Turing seems to endorse, consciousness may pose a problem for the idea that machines can possess general intelligence. But first let's delve a bit deeper into the connection between behaviorism and machine intelligence.

1. Can Machines Think?

What conditions or criteria are required for us to say that a machine is thinking? Turing thought that he had established a criterion with the "imitation game" he put forward in the article we mentioned. According to this game, also known as the "Turing test", if a machine can provide answers to questions asked under certain conditions (such as interrogator stay in a room apart from the other two speakers), in a manner indistinguishable from a human being, we can conclude that the machine exhibits thinking.

Thus, Turing's criterion is behaviourist, focusing solely on the responses (answers) to stimuli (questions) rather than the material structure (biological or synthetic) or states (mental or physical) of the entities involved. The reason Turing and other behaviorists hold this view is simple: There is no other way to attribute thoughts and other mental properties to any entity. The determination of whether an entity thinks ultimately hinges on the observation of appropriate behavior.

Imagine we land on a planet where we discover that there is life, and we are greeted by some life forms of that planet that are unlike us and are trying to communicate with us. How can we ensure the effectiveness of our communication and their understanding of our messages? Typically, we gauge this by assessing the adequacy of their responses to our questions and the dialogues we engage in. In fact, we also come to understand that other people have thoughts and minds by observing their verbal or physical behavior. So much so that if an event akin to the one depicted in the 1988 science fiction movie "They Live" were to occur and extraterrestrial beings resembling us in appearance and behaviour were living among us, distinguishing them from humans solely based on their appearance and behaviour would be impossible.

So why should we not say that a machine that passes the Turing test actually understands, thinks, and communicates with us? As with any other philosophical problem, objections and arguments have been raised, stating that the issue cannot be solved easily. The first serious objection was voiced by Claude Shannon (1916-2001), the father of information theory, and computer scientist John McCarthy (1927-2011), who coined the term "artificial intelligence":

A disadvantage of the Turing's definition of thinking is that it is possible, in principle, to design a machine with a complete set of arbitrarily chosen responses to all possible input stimuli. Such a machine, in a sense, for any given input situation (including past history) merely looks up in a "dictionary" for the appropriate response. With a suitable dictionary such a machine would surely satisfy Turing's definition but does not reflect our usual intuitive concept of thinking. This suggests that a more fundamental definition must involve something relating to the manner in which the machine arrives at its responses – something which corresponds to differentiating between a person who solves a problem by thinking it out and one who has previously memorized the answer⁸.

Various mental activities can be considered forms of thinking. Reasoning, understanding, judging, planning, problem-solving, remembering, imagining are all appear to be part of our thought processes. If the difference between human and machine cognitive processes corresponds to the difference between solving a problem and remembering an answer, as Shannon and McCarthy noted, then thinking must involve the active participation of the subject rather than merely accessing pre-existing knowledge as machines do. In other words, thought is a mental phenomenon that the subject consciously engages in, which is what the machine supposedly lacks.

If we consider remembering as the brain retrieving information about past experiences, it would not be categorized as a form of thinking according to this perspective. Thus, just as the machine responds to stimuli by scanning its database as if looking in a dictionary, the brain searches its memory and retrieves the desired memories into consciousness. But how do we know that the brain does not operate in the same way as other thinking processes? Shannon and McCarthy's words imply that the subject participates in the routine functioning of the brain in thought production and that it is this participation that makes thought non-algorithmic or non-computational. However,, they do not explain what the subject's contribution might be.

⁷ Turing, "Computing Machinery and Intelligence", 442.

⁸ Claude E. Shannon & John McCarthy, "Preface", in *Automata Studies*, Ed. Claude E. Shannon & John McCarthy (Princeton: Princeton University Press, 1956), vi.

So, perhaps there is no contribution from the subject, and what is happening is that the brain automatically conducts its thought processes. The conclusion to be drawn from this line of reasoning is as follows: “The obvious inability of present-day computer science to account for such events is no reason at all for doubting that they can be accounted for by computer science.”⁹ Not everyone agrees.

In parallel with Shannon and McCarthy, philosopher John Searle attempts to demonstrate that the concept of thought cannot be ascribed to machines through his thought experiment known as the “Chinese Room”¹⁰. According to Searle, what computers (smart devices) do can be compared to a person who does not speak Chinese but still answers questions posed to him/her in a closed room by looking at a rule book. Even though the person may have no knowledge or understanding of Chinese, he/she can respond to questions and engage in a conversation following specific instructions. Similarly, a computer executes the user’s commands as long as it adheres to the instructions in its programmes, but it lacks an understanding of the meaning behind those commands. In Searle’s words, computers only manipulate symbols and cannot generate meaning in the same way as the human mind¹¹.

It is worth noting that Searle does not claim that machines cannot think; rather, he argues that thoughts cannot be generated solely by programmes or that the programmes alone are insufficient to produce thoughts and other mental phenomena. This means that we cannot attribute thinking not only to old-fashioned first-wave AI but also to second- and third-wave AI technologies, as long as they rely on programmes to attain human-like cognitive abilities. Searle believes that the brain produces thoughts by causing them to occur. However, computational processes executed by programmes don’t have causal powers because they are abstract mathematical processes.

But how do we know that the brain causes thoughts? Perhaps when the brain is in a certain state some thought occurs without being caused. In other words, it is possible that neuronal activity does not cause thoughts but *constitutes* them. If this is the case, can we also say that programme states constitutes mental states? Searle says no: “The implemented syntactical or formal program of a computer is not constitutive of, or otherwise sufficient, to guarantee the presence of semantic content.”¹² Syntax is different than semantics. Syntax is all about the arrangement of symbols, whereas semantics is the meaning derived from these arrangements.

If we think about how modern chatbots software works, a programme like ChatGPT, for example, can provide appropriate responses to user input by employing a language model that has been pre-trained on a large collection of data, allowing it to recognize patterns in the language it is communicating with. Searle would tell us that even such a sophisticated programme performs nothing more than a syntactic operation. Why? Because, unlike a human, it has no idea what this vast collection of data or the language it uses actually means. What it knows is how to conduct a dialogue as it statistically learns which questions or words are responded to with which answers or words in a conversation. The programme’s situation is no different than the person in the room who does not understand Chinese but is able to communicate properly.

Searle’s take on the issue shows that his view about the possibility of AGI is based on a certain assumption: that understanding requires consciousness. The term “consciousness” can have various meanings¹³. It can refer to awakensness, awareness, attention, experience, and is sometimes used interchangeably with the term “mind.” In philosophy of mind, it has been argued that there are multiple types of consciousness^{14,15,16}. Here, I use the term in its simplest sense, consistent with its etymology, to mean “the state of being aware”. The word consciousness is derived from the Latin verb *conscio*, which means “I know together with” in the sense of sharing knowledge¹⁷. Just as you can share knowledge with someone else, you can also share it with yourself. In this regard, the term consciousness can also mean “being aware of what goes on in one’s own mind.” When we consider the term in this sense, we can say that Searle’s Chinese Room argument makes the existence of consciousness essential for understanding. Although Searle does not state it explicitly, it is not difficult to infer this from his words: “I do not have any understanding of Chinese because I do not know what any of the words mean, I have no way to attach meaning to any of the symbols.”¹⁸ The machine cannot attach meaning to the symbols because it does not have the knowledge that the relationship in question can be established

⁹ Eric B. Baum, *What Is Thought?* (Cambridge: MIT Press, 2004), 1.

¹⁰ John R. Searle, “Minds, Brains and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences* (1980) 3.

¹¹ John R. Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 30.

¹² John R. Searle, *Philosophy in a New Century* (New York: Cambridge University Press, 2008), 68.

¹³ Adam Zeman, *Consciousness: A User’s Guide* (New Haven and London: Yale University Press, 2002).

¹⁴ Ned Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *The Behavioral and Brain Sciences* (1995), 18(2): 247-287.

¹⁵ David M. Rosenthal, *Consciousness and Mind* (New York: Oxford University Press, 2005).

¹⁶ Christopher Hill, *Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

¹⁷ Zeman, *Consciousness: A User’s Guide*, 15.

¹⁸ Searle, *Philosophy in a New Century*, 69.

(or cannot share this knowledge with itself). Therefore, it unconsciously or unknowingly matches symbols with other symbols.

The process of understanding, then, is inherently a conscious process. We cannot claim to understand something unless we are aware of the object of our understanding. Hence, the primary reason we do not attribute thoughts to ChatGPT is its lack of awareness of its processes. Consequently, consciousness might pose an obstacle to the development of thinking machines. Nevertheless, a behaviorist might raise an objection, contending that the indication of consciousness is nothing more than the manifestation of appropriate behavior. I will now argue that, even if we accept the behaviorist objection, consciousness can still be a potential impediment to our creation of thinking machines.

2. Artificial Intelligence and Consciousness

Although artificial intelligence studies are not being conducted for this purpose, as of 2023, no machine has passed the Turing test. For philosophers like Searle, it would not matter even if the test had been passed. Because the machine appears to us to be thinking, but in reality, it would not be thinking. This appearance-reality distinction lies at the basis of philosophical considerations about artificial intelligence. We have seen that this distinction is not well justified for behaviorists when it comes to attributing thoughts to artificial intelligence. Yet, there is one thing that prevents us from seeing the behaviorists as completely right and thus declaring humans as machines based only on appearance or behavior: It is humans who make the machine, but what makes humans is the evolutionary process, which spans millions of years.

Whether it operates through rule-based methods, relies on statistical modelling, or is the product of a new third-wave approach, we know that artificial intelligence technologies are ultimately based on algorithms, no matter how elegant or complex they may be. However, we do not know whether or to what extent the human mind is algorithmic. Artificial intelligence experts, who care about neurobiology or not, operate under the assumption that the brain fundamentally functions as an algorithm-based system in their quest for AGI. Those who find neurobiology important believe that uncovering hidden algorithms in the brain will pave the way for humanoid machines. Others believe that the complexity of the programmes alone will be sufficient.

Nonetheless, there is a chance that this endeavour or project may not produce the desired outcomes. Views have been advanced that address the informal knowledge problem mentioned by Turing, asserting that intuitive behaviors and common sense knowledge, resulting from evolutionary processes and our interaction with the world, are not a matter of computation. It has been argued that there is no conceivable algorithm for this aspect of intelligence, which needs to be understood on the path to AGI, and it may not be attainable in the near future with current approaches¹⁹.

Common sense knowledge is ordinary knowledge shared by all, derived from experiencing the world with all its events and facts and serving as useful shortcuts in regulating our behavior. Babies can't talk; if you touch a hot pan, you'll get burned; you can't break the wall with your fist; you get wet when it rains, etc. are all examples of common sense knowledge. As we grow older, we acquire a huge amount of this type of information without even realizing it. It might seem extremely simple; yet, one of the most significant obstacles for artificial intelligence research to achieve human-level intelligence is to impart common sense knowledge to machines for effective use in practical matters. As G. Marcus and E. Davis observed, "the great irony of common sense—and indeed AI itself—is that it is stuff that everybody knows, yet nobody seems to know what exactly it is or how to build machines that have it."²⁰

More important than the amount of knowledge acquired is the ability to apply this knowledge to everyday situations, including new and unexpected events. For example, if someone were to ask us, "Is a cat or a dog a better driver?" even though we encounter this question for the first time, we can automatically provide an answer. We can do this not because we have never seen cats or dogs drive, but because we can reason from common sense knowledge that driving requires advanced cognitive skills and that cats and dogs do not have such skills. We somehow combine these two pieces of knowledge to produce an inference that cats and dogs cannot drive vehicles. Ronald J. Brachman and Hector J. Levesque called this "commonsense reasoning"²¹. Therefore, to say that a machine has common sense, it must possess common sense knowledge and be able to use common sense reasoning based on that knowledge.

For Erik J. Larson, a sceptical writer on AGI, common sense reasoning utilizes a different mode of inference than deduction and induction²². Deduction is what rule-based first-wave AI systems are good at, and induction is what

¹⁹ Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason* (Cambridge: MIT Press, 1992). Brian C. Smith, *The Promise of Artificial Intelligence: Reckoning and Judgment* (Cambridge: MIT Press, 2019). Herbert L. Roiblat, *Algorithms Are Not Enough: Creating General Artificial Intelligence* (Cambridge: MIT Press, 2020). Erik J. Larson, *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do* (Cambridge: Harvard University Press, 2021).

²⁰ Gary Marcus & Ernest Davis, *Rebooting AI: Building Artificial Intelligence We Can Trust* (New York: Pantheon Books, 2019).

²¹ Ronald J. Brachman & Hector J. Levesque, *Machines Like Us: Toward AI with Common Sense* (Cambridge: MIT Press, 2022).

²² Larson, *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*.

machine learning second-wave AI systems can implement successfully. Both have limitations that make them unsuitable for AGI. The limitations of deduction stem primarily from its nature, as it is unable to generate new information about the world. All deduction can do is to ultimately reveal the knowledge implicitly present in the premises. Second, deduction can be perfectly valid for wrong reasons, or the reasons may be irrelevant to the desired outcome. Third, deduction aims at certainty, whereas real-world situations almost always contain contingent factors.

Induction is based on the assumption that future experiences will be similar to past experiences or that the continuity of past experiences will likely extend into the future without any unexpected occurrences. This approach may be useful for specific applications or programmes where it is important for experiences to match expectations; however, it falls short when dealing with unpredictable and constantly changing, dynamic real-world environments. In a real-world environment where surprises do not lack and which confronts us with novel experiences, we mostly rely on common sense.

According to Larson, in everyday life situations, we reason from common sense by leaning not on deduction or induction but on another category of logical reasoning known as abduction. Abduction is the inference to the best explanation that we make when we are dealing with a particular event that requires an account to understand. For example, if I find the tire of my car, which was in good condition the day before, is now flat, my first guess would be that I ran over something sharp. While there could be multiple explanations or reasons for the flat tire (there may be a manufacturing defect in the tire; someone may have punctured my tire on purpose; tires may burst on their own because they do not obey the laws of physics, etc.), my previous life experiences or common sense knowledge suggest that this is the most plausible explanation.

Although such conjectural procedures are conducted automatically by our brains, the representation of this process of automatization in computing machines appears to be quite problematic. Larson calls this *the selection problem*:

The selection problem is finding the operative or best or plausible cause, given all the possibilities real or imagined. So the core problem of automating abductive inference can be recast as this problem of selection, which helps expose the difficulty inherent in the required inference, but in the end it's really the same problem. To abduce we must solve the selection problem among competing causes or factors, and to solve this problem, we must somehow grasp what is relevant in some situation or other. The problem is that no one has a clue how to do this. Our actual inferences are often guesses, considered relevant or plausible—not deductions or inductions. That's why, from the standpoint of AI, they seem magical²³.

It is possible to see Larson's argument as an elaboration of Searle's. While Searle claims that computers cannot understand natural language due to their reliance on syntactic operations, he does not explain why they cannot extract semantics from syntax, merely noting that brains have this capability. According to Larson, on the other hand, computers cannot do this because they do not have the common sense knowledge to derive meaning, nor do they have a method to use this common sense knowledge in common sense reasoning, which is mostly based on abductive inference. The key difference between the two is that while Searle assumes that understanding natural language requires consciousness and thus introduces an ontological dimension to the issue, Larson views the problem as fundamentally epistemological, citing the lack of knowledge and methods for representing common sense in machines, which he sees as a prerequisite for understanding.

Thus, if a route is established for machines to possess common sense, Larson would accept that they understand and therefore think, regardless of whether they are aware of it or not. Accordingly, Larson's position, unlike Searle's, is compatible with behaviorism. This means that, if a machine can convince us that it is conscious with its newly acquired commonsensical communication and action skills, there would be no valid reason to deny the attribution of consciousness to that machine. However, we may still need consciousness, not as imitation but as a real phenomenon. Let me explain.

Even though defining intelligence precisely or delineating its components is a problem in itself²⁴, it can be generally understood as encompassing the adept utilization of knowledge and skills to address challenges or accomplish objectives, as well as the capacity to make sound and fitting decisions in the face of difficulties²⁵. Since transitioning machine intelligence from its current weak version to a possible strong version means transforming or replacing specific problem solvers into/general problem solvers, and since intuitive-common sense behavior is a fundamental feature of general problem solvers like humans, it seems crucial to identify a way or method for incorporating this information into potential AGI systems. This is what Larson's argument entails.

²³ Larson, *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*, 83.

²⁴ David Cycleback, *Philosophy of Artificial Intelligence* (London: Bookboon, 2018), 19-20.

²⁵ Daeyeol Lee, *Birth of Intelligence: From RNA to Artificial Intelligence* (New York: Oxford University Press, 2020).

Given that common sense behavior heavily relies on the subject's experience of the world, it may be necessary to provide a machine with a physical presence or body and situate it in the world. This would enable the machine to learn through interactions with its environment, form beliefs, and acquire diverse cognitive skills²⁶. This is where consciousness comes into the picture. It can be claimed that consciousness is an integral part of systems that develop their own intelligence²⁷. Simply put, a person develops a mind during the growth process, and consciousness and intelligence are complementary elements of this mind, which appears as a holistic phenomenon. Just as we do not see an intelligent person who is not conscious, we also do not see a conscious person who does not have intelligence.

In addition, consciousness is the gateway through which humans open up to the world. Without consciousness, experiencing the world would not be possible. This aspect (or, for some, type) of consciousness is commonly known as *phenomenal consciousness*. Phenomenal consciousness is particularly related to the feelings generated by experiences in the subject. Thus, someone who claims that intelligence has nothing to do with consciousness will have to argue that subjective experience does not contribute to a person's cognitive development, which is not a task that most people would want to undertake. As a matter of fact, even watching a baby's development provides strong evidence against this claim. Still, the fact that intelligence is something to do with consciousness does not mean that it cannot be achieved without consciousness.

Alternatively, we can continue to take a behaviorist position and consider the machine-human analogy in terms of behavior and function rather than structure. In this way, the question of whether the human mind is algorithmic or not becomes irrelevant to the goal of achieving AGI. If we manage to develop artificial intelligence systems that demonstrate cognitive capabilities on par with humans through observable behaviors, it would be sufficient to declare that machines are thinking. Nevertheless, even within this framework, we may have to take consciousness into account.

Let's go back to the Chinese Room. The reason why we could not attribute thoughts to the person in the room even though he was conducting the dialogue was because he did not understand the elements of the dialogue (words, sentences, phrases, expressions, etc.). The act of understanding necessitates awareness of what is understood, and being aware of something means being conscious of it. If understanding is considered a marker of intelligence, an unconscious machine would not be expected to achieve AGI.

A behaviorist could counter this argument by asserting that, just as the internal states of humans are not directly accessible to others, the same holds true for machines. So, it does not matter whether the machine *actually* understands and therefore is conscious. It is enough for it to appear to understand or be conscious. Ray Kurzweil, a renowned futurist, expresses this point in his latest book: "I will accept nonbiological entities that are fully convincing in their emotional reactions to be conscious persons, and my prediction is that the consensus in society will accept them as well."²⁸ Kurzweil may be right, but for this to happen, machines must be, as he says, "fully convincing." But it's unclear how a machine can be fully convincing without feeling anything.

A fully convincing machine that feels nothing is equivalent to a philosophical zombie. A philosophical zombie is quite different from the fictional zombies we encounter in horror movies. Fictional zombies are typically depicted as reanimated corpses or infected individuals who lack higher cognitive functions and are driven by a primal urge to consume living flesh. In contrast, philosophical zombies refer to beings that is behaviorally and functionally indistinguishable from a normal human but lack conscious experiences or phenomenal consciousness. While it is widely acknowledged that a philosophical zombie is not physically possible, it is debatable whether it is logically or even metaphysically possible²⁹. If it is metaphysically possible, then, a machine lacking phenomenal consciousness could fully convince us that it is conscious, just like any other human being.

The idea of a philosophical zombie seems counterintuitive. If such a being is not possible, then, the only option for machines to convince us is imitation. Accordingly, a machine that can imitate all aspects of human behavior can convince us that it is conscious. The problem here is that there may be aspects of human behavior that cannot be replicated through imitation. For example, subjective experiences of humans, with various subtleties and nuances, can have a significant influence on their behavior. It is doubtful how a machine that does not feel anything could exhibit the same type of behavior through programmes instead of feelings and emotions and thus convince us that it has the

²⁶ This approach is known as "situated AI" in the philosophy of artificial intelligence (Rodney A. Brooks, "Intelligence without Reason", in *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence: Building Embodied, Situated Agents*, Ed. Luc Steels & Rodney A. Brooks (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1995). In the article we mentioned, Alan Turing proposed this approach as an alternative to the traditional approach to artificial intelligence, which focuses on specializing in certain intellectual activities (such as playing chess or quizzes), and suggested that the development of artificial intelligence "could follow the normal teaching of a child" (Turing, "Computing Machinery and Intelligence", 460).

²⁷ Klaus Henning, *Gamechanger AI: How Artificial Intelligence is Transforming our World* (Cham: Springer, 2021).

²⁸ Ray Kurzweil, *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed* (New York: Viking Penguin, 2012).

²⁹ Robert Kirk, "Zombies", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Ed. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/zombies>

experiences in question. If consciousness cannot be faked, and if a philosophical zombie is not possible, then achieving true artificial intelligence without creating conscious machines may remain an unrealized dream.

Conclusion

From a broad perspective, we can talk about two primary approaches to the development of artificial intelligence. The traditional approach, currently in practice, focuses on creating sophisticated algorithms with expanding problem-solving capabilities and demonstrating intelligent behavior in certain areas without paying much attention to how the brain can acquire intelligence. However, it remains unclear how these algorithms will evolve into the singular or multiple algorithms necessary for achieving artificial general intelligence.

On the other hand, the alternative approach takes seriously the human brain's ability to produce intelligence and posits that AI systems should undergo a similar process to achieve AGI considering that human life experiences are key to achieving general intelligence. Two problems arise here. First, considering the development of intelligence in all its aspects—since human evolutionary history cannot be excluded from this process—the alternative approach may have to face the challenge of going back to the beginning of life and deciphering the first algorithms of life. Second, while humans can effortlessly use a vast amount of common sense knowledge in common sense/abductive reasoning in their intelligent behavior, it remains a mystery how this knowledge and skill will be integrated into artificial intelligence systems.

For both approaches, consciousness—both in terms of awareness and its phenomenal aspect—seems to pose a problem. One could argue that consciousness is what makes cognitive operations genuine. If understanding, decision-making, planning, and thinking in general inherently involve awareness, then a machine without consciousness would not be expected to have real (human-like) intelligence. Considering the impact of subjective experiences on cognitive processes, this expectation becomes even weaker.

Still, there is the possibility that even in the absence of genuine intelligence, a machine could convincingly simulate it. Unless an algorithm for feeling can be devised (if such an algorithm exists at all), this probability seems exceedingly slim. However, if unexpected happens and the machines somehow manage to deceive us, the boundary between appearance and reality would blur, and then we will begin discussing machine rights.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

ORCID ID of the author / Yazarın ORCID ID'si

Ferhat Onur 0000-0001-7052-2881

REFERENCES / KAYNAKLAR

- Baum, Eric B. *What Is Thought?* Cambridge: MIT Press, 2004.
- Block, Ned. "On a Confusion about a Function of Consciousness". *Behavioral and Brain Sciences* 18(2) (1995): 247-287.
- Bostrom, Nick. "How Long Before Superintelligence?" *Linguistic and Philosophical Investigations* 5(1) (2006): 11-30.
- Brachman, Ronald J. & Levesque, Hector J. *Machines Like Us: Toward AI with Common Sense*. Cambridge: MIT Press, 2022.
- Brooks, Rodney A. "Intelligence without Reason." *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence: Building Embodied, Situated Agents*. Editor Luc Steels & Rodney Brooks, 25-81. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1995.
- Cycleback, David. *Philosophy of Artificial Intelligence*. London: Bookboon, 2018.
- Dreyfus, Hubert L. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Goodfellow, Ian, Bengio, Yoshua & Courville, Aaron. *Deep Learning*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- Henning, Klaus. *Gamechanger AI: How Artificial Intelligence is Transforming our World*. Cham: Springer, 2021.
- Hill, Christopher. *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Kersting, Kristian. "Rethinking Computer Science Through AI." *KI – Künstliche Intelligenz*, 34 (2020): 435-437.
- Kirk, Robert. "Zombies". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). Editor Edward N. Zalta & Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/zombies/>
- Kurzweil, Ray. *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Viking Penguin, 2012.
- Larson, Erik J. *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*. Cambridge: Harvard University Press, 2021.
- Lee, Daeyeol. *Birth of Intelligence: From RNA to Artificial Intelligence*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Marcus, Gary. & Davis, Ernest. *Rebooting AI: Building Artificial Intelligence We Can Trust*. New York: Pantheon Books, 2019.
- Roitblat, Herbert L. *Algorithms Are Not Enough: Creating General Artificial Intelligence*. Cambridge: MIT Press, 2020.
- Rosenthal, David M. *Consciousness and Mind*. New York: Oxford University Press.
- Sabouret, Nicolas. *Understanding Artificial Intelligence*. Boca Raton: CRC Press, 2021.
- Searle, John R. "Minds, Brains and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980): 417-424.
- Searle, John R. *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Searle, John R. *Philosophy in a New Century*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Shannon, Claude. & McCarthy, John. "Preface." *Automata Studies*, Editor Claude E. Shannon & John McCarthy, v-viii. Princeton: Princeton University Press, 1956.
- Smith, Brian C. *The Promise of Artificial Intelligence: Reckoning and Judgment*. Cambridge: MIT Press, 2019.
- Turing, Alan M. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind*, 49 (1950): 433-460.
- Walsh, Toby. *Machines That Think: The Future of Artificial Intelligence*. New York: Prometheus Books, 2018.
- Zeman, Adam. *Consciousness: A User's Guide*. New Haven and London: Yale University Press.

How cite this article / Atıf Biçimi

Onur, Ferhat. "On the Relationship Between General Artificial Intelligence and Consciousness" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 60 (2024): 15-23. <https://doi.org/10.26650/arcp.1417812>

Platon'un *Devlet* Eserinde Siyasal Teorinin Aracı Olarak Hayvan Metaforları

Animal Metaphors as a Political Production in Plato's *Republic*

Necip Uyanık¹ 

¹Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü, Mardin, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Necip Uyanık

E-posta / E-mail : uyaniknecip@artuklu.edu.tr

ÖZ

İnsan ve hayvan arasındaki ilişki tarihin her döneminde ele alınan önemli bir sorundur. Bununla birlikte hayvanın kendi varlığının ne anlam ifade ettiği de ontolojik ve epistemolojik bağlamda irdelenmiştir. Bunun yanında etik ve siyaset bağlamında da bu sorunun önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla siyaset felsefesinde birey, toplum, devlet ilişkisini açık ve anlaşılır kılabilmek için çoğu kez hayvan metaforlarına veya doğrudan hayvandaki egemenliğin insana ve devlete nasıl geçtiğine odaklanılmıştır. Ancak metaforların tam olarak karşılığını bulabilmesi için etkili bir teori ve anlatıma ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu mahareti gösteren Platon, siyaset, devlet ve toplum üzerine derin analizler yaparken çoğu zaman metaforlara başvurmuş ve bu doğrultuda ilgi çekici örnekler ortaya koymuştur. Platon, bu yönüyle, çağını aşan bir perspektife sahip büyük bir teorisyen olarak görülebilir. Onun yapmış olduğu benzetmeler ilgi çekici olduğu kadar aynı zamanda da kışkırtıcıdır. Bu çalışmada siyaset felsefesinde önemli rol oynamış Platon'un siyasal bir unsurun aracı olarak hayvan metaforları onun *Devlet* eseri üzerinden değerlendirilmeye çalışıldı. Böylelikle Platon'un *Devlet*'te insan, etik ve siyaset teorisi üzerine yaptığı tartışmalarda başvurduğu hayvan metaforları incelendi. Amacımız Platon'un siyaset anlayışını, benzetmeler veya karşılaştırmalar yoluyla nasıl sistematize ettiğini incelemek ve buna dikkat çekebilmektir. Öncesinde ise hayvan-insan karşılaştırmasının felsefi açıdan nasıl ele alındığını araştırmak için felsefe tarihinden bazı düşünürlerin görüşlerine başvurulmuştur. Sonuç bölümünde felsefe tarihinde insan ve hayvan arasındaki kimi benzerliklerin veya farklılıkların teori geliştirme bağlamında ilham kaynağı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Devlet, siyaset, insan, hayvan metaforları

Başvuru/Submitted : 08.11.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 18.12.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 14.03.2024

Kabul/Accepted : 30.03.2024

Online Yayın /
Published Online : 31.05.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ABSTRACT

The relationship between humans and animals is a significant issue that has been addressed throughout history. In addition, the meaning of animals' existence has been examined in ontological and epistemological contexts. This issue should also be noted for its importance in the context of ethics and politics. Therefore, to make the relationship among individuals, society, and state clear and understandable, political philosophy often focuses on animal metaphors or directly on how the sovereignty of animals passes to humans and the state. However, a single effective theory and explanation are needed for the metaphors to be fully equivalent. Demonstrating this skill, Plato often resorted to using metaphors to produce interesting examples while making deep analyses of politics, state, and society. In this respect, Plato can be seen as a great theorist with a perspective that transcends his time. The analogies he has made are both interesting and provocative. This study attempts to evaluate Plato's animal metaphors through his *Republic* as a tool of a political element, one which played an important role in political philosophy. Thus, the study examines the animal metaphors used in the discussions on humans, ethics, and political theory in Plato's *Republic*. The aim is to examine and draw attention to how Plato systematized his understanding of politics through analogies or comparisons. Previously, the opinions of some thinkers from the history of philosophy were consulted to investigate how the animal-human comparison had been handled philosophically. The study's conclusion tries to show how some similarities or differences between humans and animals in the history of philosophy have been a source of inspiration in the context of theory development.

Keywords: Plato, state, politics, human, animal metaphors

EXTENDED ABSTRACT

Discussions centered on the distinction between humans and animals present themselves as a matter of ontology, ethics, and politics. Acknowledging that the subject at hand has been extensively examined across many disciplines, including psychology and logic, has been vital within several academic disciplines, ranging from mythology and religion to biology and science. To state how this question has been discussed in many contexts from psychology to logic will be useful. This study aims to evaluate how animals have been dealt with within a political framework as seen through the perspective of Plato's *Republic*.

Plato provided an intriguing narrative in political philosophy through the use of animal analogies. In Plato's *Republic*, he generously demonstrated his talent by making interesting analogies. For this reason, Plato undertook resistant questioning by conducting in-depth research on different topics. By employing metaphors, he turned animals into tools of production. Both philosophy and politics can benefit a lot from Plato's meticulous attention to detail and his insistence that rulers should learn from the biological capacities of animals. One must examine the animal-human relationship philosophically to understand why Plato wanted to develop this connection. Therefore, when looking at animal assessments and inferences before Plato, humans are seen to be similar to animals while also being unique. Although this difference is accepted as having been discussed in the context of the ability to think and that Plato approved of this, why he insistently resorted to animal metaphors is a matter of great curiosity. Plato's focus on how humans are morally and politically different from animals is directly linked to how useful humans can be to the state. For this reason, while establishing this bond, he was more interested in how humans should be successful in political institutions rather than in seeing animals as superior beings. This approach to Plato's reasoning is not a method that has been frequently used before and is necessary for analyzing the motivations behind Plato's work.

First of all, Plato should be noted for having criticized the Greek understanding of politics and for understanding that many things needed to be changed permanently. As a philosopher, Plato took action to do his part and tried to determine what kind of qualifications the people who would head the state should have in order for people to be governed justly. Plato contended that those the state employs must possess competence and supported this assertion by drawing upon analogies from the animal world. The metaphor he used in this regard was the horse metaphor. From his perspective, just as what each horse will do is clear, to have each state official be competent in their job and then be assigned to any other task would be inappropriate (Plato, *Republic*, p. 352e). In addition, this principle must be observed to the fullest, not only in state administration but also in social order, so much so that, while a shoemaker is required to deal only with shoemaking, a farmer must only practice farming as a requirement of his job. If this principle is disrupted, both the state and social order will be disrupted, and people will inevitably fall into moral collapse. Therefore, the reason why Plato resorted to animal metaphors involved a moral, political, and social issue and had a single higher purpose: to ensure and maintain order.

While Plato's aim was for justness in political institution, having people be aware of their talents and use them correctly was also important. The different methods he used in politics inspired many thinkers. When looking at post-Platonic philosophy, analogies to animals should be noted to have increased in political theory. For example, Machiavelli made striking analyses for the theory of the state and can be said to have also made some animal analogies, such as viewing the fox and lion as two animal species that a prince should take as examples. For Machiavelli, simply appearing as

a lion or a fox would not be enough, because while lions cannot save themselves from the net, foxes don't know how to protect themselves from the wolf. Therefore, to eliminate traps, a prince is required to be influenced by both animals (Machiavelli, *The Prince*, p. 110). As a result, the subject of political philosophy can be said to involve the desires that people try to put into practice and the uncontrollable desires from among these. Therefore, political theorists have attempted to analyze the issue with analogies using various methods. However, one must note that analogy should not always be evaluated positively. For example, while separating vitality from intelligence is reasonable in the case of dogs, it makes no sense when applied to humans (Rosen, 2005, p. 83). Therefore, while Plato's animal metaphors work well in some examples, they seem to turn into problems in others.

Giriş

Hayvanları güç veya siyasi bir sembol olarak göstermek, insanlar için tercih edilen bir şey olmuştur. İnsan, kendisini ifade edebilmek için çoğu zaman kendisi dışındaki varlıklardan örnekler seçme veya onlarla benzetme/karşılaştırma yapma ihtiyacını duyar. Ancak şu çok açıktır ki varlık âleminde devlet kurabilen sadece insandır ve insanın söz konusu arzusunun temel nedenlerinden biri de egemen olabilmeyi başarabilmektir. Şüphesiz insan, salt kendi benliğinden yola çıkarak egemenlik arzusunun farkına varmamış, aynı zamanda, doğadan bilhassa hayvanlar âleminde de ilham alarak onu kullanmıştır. Bundan ötürüdür ki siyaset teorisyenleri sorunu tartışırken hayvanların yaşama düzenlerini incelemeyi ve insan yaşamıyla olan benzerliklerini kıyaslamayı uygun görürler. Her ne kadar hayvanların akıl yetisinden yoksun bir şekilde topluluk halinde yaşıyor olduğu kabul edilse de söz konusu yaşayış düzeni şaşırtıcı bir şekilde organize edilmiştir. Buna karşı insanın siyasal örgütlenmesinin hayvanlara nazaran daha yetkin/mükemmel olmadığı iddia edilir.¹ Bu teoriye göre insanın örgütlenmesi ile hayvanın kendi içinde örgütlenmesi arasında benzerlikler olmakla birlikte hayvanın kendi türü içindeki toplu yaşam sistemi insanla karşılaştırıldığında daha üst bir seviyededir. Fakat hayvanlardaki bu sistem bir akıl gereği midir? Bunu tartışırken insanın yeryüzünde yaşayan canlı bir varlık olduğunu ve mutlaka başka varlıklarla benzerliğini göz önünde tutmak gerektiğini anlamak gerekir.

Konuyu tartışırken bazı kavramların veya problemlerin önceden incelenmesi önem arz etmektedir. Bu kavramlardan biri de metafor veya benzetmedir. Dolayısıyla metafor kullanımının Platon (M.Ö. 428-347) bağlamında ne anlam ifade ettiğinin açık kılınması yerinde olacaktır. Bunun yanında metaforik veya metaforca yapılan değerlendirmelerin asıl amacının ne olduğunu anlamak gerekir. Bu konuda şöyle bir yoruma bakılabilir:

Metafor sözcüğü Eski Yunanca'da, öteye taşıma, nakletme anlamlarına gelen *metapherein*'den gelmektedir. Latin retorik yazarları metaforu, *translatio* veya *transferentia*'ya dönüştürmüşlerdir ki, her iki sözcük de hareket ve taşıma fikriyle yakın ilişkilerini muhafaza etmektedir. Her iki dili de hesaba katarsak bir şeyin (sadece sözcükler değil) bir yerden bir yere taşındığı bir şema gözümüzün önüne gelmektedir. Buradaki "gerçek" metafor ise meydana gelen bu yer değiştirmedir. Daha açık ifade edecek olursak, elimizde mevcut bulunan bir şeyin, ele alınamayan ve muhatabı olmayan şeklindeki mevcut olmayan veya burada hazır olmayan yerine geçmesidir. Böylece, metafor elde bulunan vasıtayla yoluğu buradalık haline getirir.²

Böylece denilebilir ki metafor kavramsal bir tür yer değiştirmeye karşılık gelmektedir. Öyleyse kavramsal açıdan metaforun sadece bir benzetme değil aynı zamanda zihnimizde kavramlar arasında oluşturulmuş bilinçsiz bir şekilde üretilen eşlemeler olduğu ifade edilmektedir.³

Platon, benzetmeler yoluyla düşüncelerini açıklar ve bunu *Devlet* 429d'de "istersen düşüncemi bir benzetmeyle anlatayım" ifadesiyle ortaya koyar. O, düşüncelerini anlaşılır kılmayı amaçlamakla birlikte felsefi tartışmalarda hasımlarından daha güçlü bir argüman ve yöntem ortaya koymayı düşünmüştür. Öyle ki Platon'un felsefe tarihinde ilk olarak "metafor"u ele almış filozof⁴ olduğu ileri sürülmüştür.

Platon'un *Devlet* eserinde etik ve siyaset üzerine görüşlerini açıklarken birçok benzetmeye başvurduğu görülebilir. Buna göre "gemi benzetmesi", "güneş benzetmesi", "mağara benzetmesi", "kunduracılık mesleği benzetmesi" gibi örnekleri sıralayabiliriz. Bunların yanında hayvan benzetmeleriyle de siyaset ve devlet görüşünü açıklama çabasına rastlamak mümkündür. Ancak Platon'un kimi zaman benzetme sanatı konusunda olumsuz bir yaklaşım içinde olduğu da gözlemlenebilir. *Phaidros*'ta şöyle demektedir:

İnsana öyle geliyor ki konuşmanın her türüne tatbik olunabilecek tek bir sanat vardır ve bu sanat (gerçekten varsa!) insana, hatıra gelebilecek her durumda her şeyi her şeye benzetmek ve başka biri de bu benzetme işini aynı derecede yapabiliyorsa onun oyununu açığa vurmaya yetisini veriyor.⁵

¹ Zeynep Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", *Cogito Dergisi* 80 (2015), 253.

² Çiğdem Yılmaz, "Derrida'nın Metafor Kullanımı" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007), 18-19.

³ Yeşim Aksan, Elif Arıca Akkök, Mustafa Aksan, "Kavramsal Metafor Kuramının Temel Kavramları ve Kuramdaki Gelişmeler", *Kavramsal Metafor ve Metonimi Üzerine Uygulamalar* içinde, Yayına Haz. Yeşim Aksan, Elif Arıca Akkök, Mustafa Aksan, (Mersin: Toros Üniversitesi Yayınları, 2023), 4.

⁴ Çiğdem Yılmaz, "Derrida'nın Metafor Kullanımı", 22.

⁵ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Meb Maarif Matbaası, 1943), 261e.

Buna rağmen o, metaforlarla görüşlerini anlatmaktan geri durmaz. *Gorgias*'ta “. . . çifte atmayan, toslamayan, ısır-mayan eşeklerin, atların, öküzlerin bakıcısı, hayvanlara bu yabaniyetleri aşılsa, kötü bir bakıcı demez misin ona? Yumuşak başlı hayvanları alıp onları yabaniyeştiren adam, kötü çoban değil midir? Ne dersin?”⁶ ifadesiyle açıkça ben-zetmeye ve karşılaştırmaya başvurduğunu kanıtlar. Bunun yanında *Kratylos*'ta “koşan bir atı, ya da başka bir hayvanı anlatmak için de, biliyorsun, bedenimizi ve davranışlarımızı onlarınkine benzeyebildiğince benzetecektik”⁷ ifadesiyle bunu ortaya koyar.

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki Platon, görüşlerini hayvan benzetmeleri veya karşılaştırmaları üzerinden ifade etmeyi tercih etmiştir. Buna rağmen siyaset teorisi bağlamında insan ile analogi kurulan hayvanlar âleminin insanın siyasal örgütlenmesiyle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusu tartışmaya açık gözükmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki insan yaşamının tümüyle hayvanlardan ve bitkilerden ayrılmış olduğu gerçek bir sav değildir. Çünkü insan bilinçli veya bilinçsiz olarak bitkileri, hayvanları ve diğer nesnelere taklit ederek yaşar.⁸ Bu nedendir ki farklı kültürlerde siyasale ilişkin açıklamalarda hayvanların, canavarların vd. geçtiği görülmektedir. Burada sözü edilen siyasal bir unsur olarak krallar aslanlara benzetilirken, aynı zamanda, insanın da kuzu postuna girmiş kurtlara, akıllı kurnaz tilkilere, göklerde uçan kartallara, itaatkâr koyunlara, düşkün sürüngenlere ve acımasız domuzlara benzetilerek göndermelerde bulunulur ve bu bağlam doğrultusunda bolca betimlemeler yapılır.⁹

Hayvanın politik bir figüran olarak kullanılması, Platon'un sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Böylelikle Platon, *Devlet* eserinde birbirinden ilginç konular üzerinde derinlemesine bir tartışmaya ve bıkmadan usanmadan inatçı bir araştırmaya girer. Söz konusu eserde farklı nesnelere veya eşyalar yoluyla benzetmelerde bulunulmuştur. Ancak Platon metaforları çok daha ileriye taşıyarak hayvanları, adeta, birer üretim araçlarına dönüştürmüş ve bu üretimin devlet teorisi için yararlı olacağını savunmuştur. Bunun yanında diğer eserlerinde de buna yakın bir tavır içinde olan Platon, örneğin, *Menon*'da bunu gösterir. Bu eserde Sokrates (M.Ö.469-399), muhataplarını şok eden veya uyuşturan ve onların daha önce sahip oldukları tüm inançları sorgulamalarına neden olan bir vatoz veya daha doğrusu bir torpido ışını olarak tasvir edilmiştir. Bunun yanında Şölen'de ise felsefi söylemleri çarpıcı olan zehirli bir yılan karşılaştırması yapılır.¹⁰ Söz konusu problemi ele alan Jacques Derrida (1930-2004), Sokrates'in sorgulamalarını bir tür *pharmakon* olarak değerlendirir ve onun bir hayvan zehri yani bir engereğin ısırığı gibi etki ettiğini ve hatta Sokrates'in ısırışının engereklerinkinden de beter olduğunu öne sürer. Zira Sokrates'in her ısırığının izi ruhu kaplar.¹¹ Böylece Platon, diyaloglarında kullandığı Sokrates figürü/imgesi üzerinden bir teoriyi veya görüşü açık kılmanın yolunu fikri tartışmalarla çarpıcı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Platon, hayvanların üremesinden yaşam şekillerine değin kimi kalıtsal değişikliklerden doğrudan örneklerle başvurarak görüşlerini açıklama gereğini duymuştur. Platon'da hayvanların varlık bakımından statüsünün insanla kıyaslanması ve bunun siyaset teorisine nasıl yansıdığını ele almak çalışmamızın amacıdır. Bunun öncesinde ise insan ile hayvan karşılaştırmasının felsefi açıdan nasıl ele alındığına değinmek yerinde olur. Çünkü insanın anlaşılabilir kılınması için hayvan üzerine yapılan yorumların tartışılması gerekir. Buradaki amaç, hayvan biyolojisinin ontolojik konumunu kavramaya çalışmak ve buradan yola çıkarak politik bir değerlendirme yapabilmektir.

1. Felsefe Tarihinde İnsan ile Hayvanın Karşılaştırılması Sorunu

İnsan-hayvan karşılaştırması üzerinden yapılan tartışmalar etik ve siyaset ile ilgili olduğu kadar ontolojik bir sorundur. Felsefi olarak tartışılan bu sorun aynı zamanda mitolojik açıdan da bir değere sahiptir. Platon, *Protagoras* diyalogunda bu konuyu mitolojik hikâyeye başvurarak anlatır. Söz konusu eserde önceden sadece Tanrıların var olduğu ve ölümlü türlerin henüz yaratılmadığı ifade edilir. Ölümlü türler yaratılıp yeryüzüne salıverilmeden önce taşımaları gereken özelliklerin dağıtılması için iki kardeş Tanrı olan Epimetheus ve Prometheus görevlendirilir. Ancak Epimetheus, güçleri bölüştürme işini adil bir şekilde gerçekleştiremez. Bunun neticesinde hem doğa hem de birbirlerine karşı güçlü olabilmeleri bağlamında hayvanlara tüm üstün özellikler verilir. İnsana geldiğinde ise Epimetheus, elinde herhangi bir şey kalmadığını görür. Bu aşamada insan çıplak, ayakkabısız, örtüsüz ve silahsız olarak ortada kalır. Ancak insan dostu olarak bilinen Prometheus devreye girer ve insanla diğer canlılar arasındaki dengeyi korumak ister ve Tanrı Hephaistos ile Tanrıça Athena'dan ateşi ve sanatların bilgisini çalarak insana sunar.¹² Şüphesiz bu anlatıda hayvan-insan ayrımı mitsel bir çerçevede olmasına rağmen, belki de, insanın hayvanla kıyaslanmasının en eski edebi metinlerde bile yer

⁶ Platon, *Diyaloglar (Gorgias)* çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 516b.

⁷ Platon, *Diyaloglar (Kratylos)*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 423a.

⁸ Walter Horatio Pater, *Platon ve Platonculuk*, çev. Şaziye Çıkrıkçı (İzmir: Atlantis Yayınevi, 2015), 227.

⁹ Sever Işık, “Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen”, *Liberal Düşünce Dergisi* 91-92 (2018), 144. Erişim 12 Kasım 2023, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/43421/529628>.

¹⁰ Jeremy Bell ve Michael Nass, *Plato's Animals* (Indiana: Indiana University Press, 2015), 1.

¹¹ Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014), 72.

¹² Platon, *Diyaloglar (Protagoras)* çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 320de-321bcde.

bulması ilksel, primitif düzeyde bile olsa insan-hayvan karşılaştırmasının, insanlık tarihi için vazgeçilmez olduğunu göstermektedir.

Mitolojinin yanında Pre-Sokratik diye tabir edilen dönemde de hayvan-insan arasında bazı temel düzeyde karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda gerek ontolojik gerek siyasi açıdan insan ve hayvan arasında sürekli benzerlik kurulmaya çalışılmıştır. Kimi zaman akılsal, kimi zaman etik, kimi zaman biyolojik açıdan bu kıyaslanmanın yapıldığı görülmektedir. Böylece siyasi dünyadaki gerçekliğin doğa dünyasındaki hayvanlarca temsil edildiği düşüncesi hâkim olmuş ve hayvanların bir lider etrafında toplanması siyasallığın doğal bir örneği olarak görülmüştür.¹³ Ancak Yunanlıların doğayı merkeze alarak yaptıkları felsefi-bilimsel araştırmalar, insan-hayvan ilişkisini de bu temel doğrultusunda değerlendirmelerine yol açmıştır. Bu konuda birkaç örnek düşünceden söz etmek gerekir. Buna göre Anaksimandros (İÖ 610-545), yaşamın ilk kez toprak üzerindeki nemli bölgelerde doğmuş olabileceğini ve insanın başlangıçta balığa benzerlik gösterdiğini varsayar.¹⁴ Pythagoras (İÖ 570-495) ise insanlar kadar hayvanların da bir ruh sahibi olduğu iddiasını taşır. Hatta kendisi başta olmak üzere her bir insanın ruhunun insan bedenlerine olduğu kadar hayvan ve bitki bedenlerine de girdiği ve Hades'teki ruhların yazgısının ne olduğunu da anlatmış olduğu aktarılır.¹⁵ Bunun yanında Demokritos (İÖ 460-370), yük hayvanlarındaki soyluluğun beden kuvveti olduğunu, buna karşın insanlardaki soyluluğun ise karakter kuvveti olduğunu belirterek insan-hayvan arasında bir kıyaslama yapmıştır.¹⁶

Aristoteles (İÖ. 384- 322) tarafından geliştirilen bir hiyerarşide insanın en tepeye konulduğu kozmolojinin önem arz ettiği¹⁷ belirtilse de önceki tartışmalara bakıldığında görülebilecektir ki hayvan sorunu Aristoteles'e kadar her filozof için ayrıntılarıyla ele alınması gereken bir sorun olarak görülmemiş¹⁸ ve insan ile hayvan arasındaki karşılaştırmanın, genel anlamda, ontolojik, etik ve politik sorunlar bağlamında ele alınmıştır.¹⁹ Aristoteles ise felsefe tarihinde hayvan sorununun başlı başına ele alınmaya değer olduğunu kavrayanların başında gelir. O, öncekilerden farklı olarak hayvan üzerine bağımsız bir sorun ortaya koyabilen ilk filozoftur. Aristoteles'ten önceki dönemde de hayvan üzerine fikir beyan eden olmasına rağmen, Platon dâhil olmak üzere, hiçbir filozof hayvanları sadece kendi felsefelerinin etrafında ele almaktan öteye gidememişler ve hayvanları bağımsız bir araştırmanın konusu olarak görmemişlerdir.²⁰ Bu bağlamda Aristoteles, insanın hayvanlar âleminin parçası olduğunu savunurken Sokrates ve Platon açısından insanlarla doğanın geri kalanı arasında aşılabilir bir mesafe bulunmaktadır.²¹ Aristoteles'e göre devlet doğada varolan şeyler sınıfına girer ve insanın doğal olarak siyasal bir hayvan (zoon politikon, ζῷον πολιτικόν) olduğu sonucu çıkar. Onun açısından doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz. Doğa insanı siyasal bir hayvan yapmak için bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili ve anlamlı konuşma yetisini vermiştir.²² Ancak Aristoteles'in insanın sosyal bir hayvan olduğu görüşü eleştirilmiştir. Bu konuda Søren Kierkegaard'ın (1813-1855) insanın toplumsal bir hayvan olduğu sıklıkla savunulan bir görüş olmasına karşın temelde insanın yırtıcı bir hayvan olduğuna dair görüşü²³ önemlidir. Aristoteles sonrası felsefeye bakıldığında ise Epiküros (İÖ 341-270) ve Stoa felsefesinde ele alınan vejetaryen sorunu bağlamında insan ve hayvan arasında bir mukayese yapılmıştır.²⁴ Öte yandan Platon ve Aristoteles felsefesini takip eden Plotinos (MS. 204- 270) için yaşam ilkesi olarak ruh insanlar ve hayvanlar için aynıdır, ancak insanlar rasyonel faaliyet açısından hayvanlardan ayrılır.²⁵ Plotinos, *Enneadlar*'da insan ve hayvan arasındaki karşılaştırmayı ruh, duyuşal güç, akıl ve zekâ bağlamında ele alır. Buna göre ruh bir hayvanda kendini duyuşal gücün baskınlığı olarak gösterirken insanda ise akıl yürütme veya zekâyla kendini ortaya koyar.²⁶ Öyleyse insan ve hayvan karşılaştırması benzetmeler üzerinden yapılmış ve bu tartışmada hem farklılık hem aynılık merak edilmiştir.

Siyaset teorisi üzerine sıkça kendisine başvuru Niccolo Machiavelli (1469-1527), Platon'un benzetmelerine yakın bir şekilde kimi benzetmeler yaparak bir prensin örnek alması gereken iki hayvan türü olarak tilki ve aslanı uygun görür. Zira sadece aslan veya tilkiye benzemek yetmeyecektir. Çünkü aslan kendini ağdan kurtaramazken tilki de kurttan korunmasını bilmez. Dolayısıyla tuzakların bertaraf edilmesi için her ikisinden etkilenmiş bir prens gerekir.²⁷

¹³ Işık, "Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen", 145.

¹⁴ W. T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi* (Cilt 1), çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 23.

¹⁵ Emre Koyuncu, "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek", *Cogito Dergisi* 80 (2015), 87.

¹⁶ Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, 152.

¹⁷ Koyuncu, "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek", 87.

¹⁸ Koyuncu, "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek," 87.

¹⁹ Koyuncu, "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek," 86.

²⁰ Hakan Yücefer, "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh", *Cogito Dergisi* 80 (2015), 197.

²¹ Oxana Timofeeva, *Hayvanların Tarihi*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Kolektif Kitap, 2018), 42.

²² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

²³ Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 56.

²⁴ Koyuncu, "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek", 87.

²⁵ Francisco J. Gonzalez, "Of Beasts and Heroes: The Promiscuity of Humans and Animals in the Myth of Er" in *Plato's Animals*, ed. J. Bell and M. Naas, Indiana: Indiana University Press, 2015, 228.

²⁶ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Yayıncılık, 1996), 23.

²⁷ Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç (İstanbul: Altın Kitaplar, 1994), 110.

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen René Descartes (1596-1650) insan ve hayvan karşılaştırmasıyla en çok uğraşan filozofların başında gelir. Onun mekanik hayvan kuramı günümüze kadar sirayet eden bir yön barındırmaktadır. Descartes, hayvan ve akıllı olmanın ne olduğunu araştırır ve bu ayırım üzerinden hareket ederek hayvanın duyarlılığa sahip bir canlı olup olmadığını sorgular.²⁸ Ancak o, hayvanların birer otomat olduğunu ve söz konusu otomatların hayret verici özelliklere sahip olduğunu açıklar.²⁹ Bu bakış açısının modern öznenin seyri üzerine önemli bir etki bıraktığını ifade etmek mümkündür. Descartes'in hayvanlarla ilgili yapmış olduğu bu yorum kalıcı bir iz bırakarak günümüze kadar gelebilmiştir.

İnsan ve hayvan arasındaki ayrımı ele alan John Locke'ın (1632-1704) bu problemi ayrıntılı bir şekilde incelediğini ifade etmek gerekir. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de hayvanların diğer varlıklarla karşılaştırıldığında (örneğin bitkiler) belirli bir algılama düzeyine sahip olduğunu öne sürer ve insan-hayvan karşılaştırması konusunda şöyle der: "Fakat (insanlar arasında görülebilen) bu büyük derece ayırımlarının birçok hayvan türleri arasında bulunmadığı ve bu türlerin bireyleri arasında bu ayırımın daha da az olduğu açıktır."³⁰ Ancak Locke, önceki filozofların insan ve hayvan arasına koydukları "rasyonelliğe sahip olma ya da olmama ayırımına" ek olarak "yasadışı güç kullanımı" farklılığını da eklemiş, böylece ontolojik ve epistemolojik referansı olan insan ve hayvan arasındaki farklılığa/ayırma 'politik' bir boyut katmıştır.³¹

Baruch Spinoza (1632-1677) ise Descartes tarafından geliştirilen akıl ve doğa ayrımı kuramını eleştirir ve akıl sahibi olmanın bir derece sorunu olmaktan öte bir anlam taşımadığını savunur. Spinoza'nın itirazı akıl sahibi olmanın salt insan için bir yetenek olmadığına yöneliktir.³² Spinoza, bu bağlamda, "hayvanlarda fark edilen ve insanın bilgeliğini çok aşan birçok şeyler. . ." ³³ olduğunu savunur. Buna göre Spinoza hayvanların tabiatının ve duygulanışlarının insaninkinden farklı olduğunu açıklar. Onun açısından "at ve insan şüphesiz nesli üretme şehvetinin hükmü altındadırlar; fakat birincisi bir at şehveti ile, ikincisi bir insan şehveti ile güdülmektedir; nitekim böceklerin, balıkların ve kuşların şehvetler ve iştahlarının da birbirlerinden farklı olması gerekir."³⁴ Bu şekliyle Spinoza, hayvan sorununu farklılık üzerinden değerlendirir.

Sorunu farklı bir perspektiften inceleyen Derrida, hayvanın siyasi bir tartışmanın içine dâhil edilmesini tartışır. Derrida, insan ve hayvan arasında ortak ne tür özellikler bulunur diye sorar ve bu sorunun, her şeyden önce asimetrik ve problemlidir olduğunu belirtir. Çünkü bu karşılaştırma iki çoğula, iki sınıfa, iki türe ve en nihayetinde iki karşılaştırılabilir kümeye karşılık gelmez. Örneğin karınca, yılan, kedi, köpek, at, şempanze ya da ispermeçet balinası arasında kesin olarak öngörülebilir, en azından insanda olduğu kadar, başka bir birlik yoktur. Bundan dolayıdır ki insanlar ve hayvanlar hem aynı dünyada yaşarlar hem de aralarında aşılabilir farklılığa sahiptirler.³⁵ Derrida, insan ve hayvan arasındaki ayırıcı gücün metafizik aksiyomatizinin yanında problemin sembolik yasaları ve yapılarını irdeler.³⁶ Bu durum siyasal düzenin nedenini doğada bulamayan felsefede de analojinin geçerliliğinin devam ettiğini göstermektedir.³⁷ Bununla amaçlanan egemenlik kavramının içeriğindeki yaşamın ve canlılığın izlekleridir. Zira insanın hayvanla mukayese edilebileceği yön, tam da budur. Öyleyse insan için hükümran (egemen) olma, nesne dünyasından kopmuşluk durumunu da anlatır ve faydaya ve zorunluluğa tabi olmadan her istediğini yapabilme halidir.³⁸ Bunun için hayvanlığın ne olduğunun araştırılması gerekir. Derrida'nın insan-hayvan arasındaki karşılaştırmayı egemen bağlamında tartışmış olması buna karşılık gelir. Aynı zamanda Derrida, hayvan sorusunu ve buna verilmiş cevapları bir tür yapı-söküme uğratarak daha önce ele alınan kaynaklara yeniden başvurur. O, bu kaynakların oluşturduğu yapının içinde kalarak söz konusu yapıların hayvana dair kavrayışlarındaki kimi muğlaklıklara, tutarsızlıklara ve stratejilere odaklanmak suretiyle onları dönüştürmeyi amaç edinir.³⁹ Böylece Derrida'nın başka kaynaklarda bu sorunu tartışmaya devam ettiğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla Derrida, hayvan-insan karşılaştırması üzerinden bir değerlendirme yapılmasını her zaman savunur. Nitekim *Önemsizin Arkeolojisi*'nde de hayvan sorunu ele alınır ve Étienne Bonot de Condillac'a (1714-1780) göndermelerle bu problemin bir tür biyolojik, dirimselci ya da organizmacı "metafor" olduğu öne sürülür. Buna göre Derrida, Condillac'ın "düşünme sanatının tohumu, duyularımızda yer alır" savının düşüncenin gelişimindeki

²⁸ Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 22.

²⁹ Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem, Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 46-47.

³⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 118-119.

³¹ Işık, "Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen", 144

³² Ayşe Uslu, "İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı," *Cogito Dergisi* 80 (2015), 98.

³³ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 133.

³⁴ Spinoza, *Etika*, 177.

³⁵ Jacques Derrida, *The Beast & the Sovereign (Volume II)*, Trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009), 31.

³⁶ Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", 243.

³⁷ Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", 258.

³⁸ Burcu Yalım, "Bataille'in Hayvanı," *Cogito Dergisi* 80 (2015), 54.

³⁹ Güncel Oğulcan Ülgen, "Aristoteles'te ve Derrida'da Hayvan Sorusu", (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019), 60-61.

özdeşliğin hayvanlardakiyle benzeyen analogik bir betimlemesi olduğunu savunur.⁴⁰ Böylece Derrida, diğer problemleri yapışöküme uğrattığı gibi hayvan ve insan arasındaki sorunun da yeniden analiz edilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Buna benzer bir karşılaştırma Jacques Lacan (1091-1981) tarafından da yapılmıştır. Bu doğrultuda Lacan, insan ve hayvan arasındaki ayrımı farklı bağlamlar içinde değerlendirir. Lacan, öncelikle, hayvanları ve Tanrı'yı politik dışı bir bakış açısı doğrultusunda tanımlayan Aristoteles'i eleştirir. Zira Aristoteles, Tanrı'nın insanüstü hayvanın ise insandan aşağı bir varlık olmasından ötürü politik bir varlık olamayacağını iddia eder ve sadece insanın politik bir örgütlenmeyi gerçekleştirebileceğini düşünür. Buna karşın Lacan ise hayvanların ideal bir kenti olabileceğini veya hayvanî bir dünyanın olabileceğini savunur.⁴¹ Lacan, insanla hayvan arasındaki ayrımın geleneksel çerçeveden farklı bir şekilde kurgulanması gerektiğini iddia ederek Aristoteles'ten farklı düşünür. Bunun yanında Lacan, Platon'un hayvan üzerinden kurguladığı devlet modelinde de temel bazı sorunlara dikkat çeker ve söz konusu ideal devlet tasarımının cinsel açıdan organize edilmiş olduğunu iddia ederek hayvan devletleri üzerinden bir tartışma başlatır. Lacan'a göre, bu durum, Platon açısından çelişkilidir, çünkü onun ideal devleti duysal varoluştan öte bir bağlam içindedir ve salt akıl yoluyla kavranır bir varlığa doğru hareket eder.⁴² Öte yandan Badiou, "bilim ve politika nasıl olur da ontolojik olarak birlikte mümkün olabilir? İşte bu, İde felsefecisinin çözümleyici bir eksen geliştireceği Platoncu sorudur"⁴³ diyerek Platon'un devlet idealinde amaçlananın ne olduğunu kavramaya çalışır. Platon'un idea felsefesinde anlatmaya çalıştığı her ne ise bunu hayvanlar üzerinden anlatmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Burada son derece fantastik ama bir o kadar da gerçek bir sorun üzerinden hareket edilmiştir. Lacan'ın, özellikle, "hayvan devleti" ifadesi Platon'un hem ideal hem de gerçek sorunları birleştiren bir devlet modeli peşinde olduğunu gösterir. Badiou ise Platoncu bakış açısının bunun üstesinden gelebildiğini ima eder. Badiou, Platon'un çağının sorunlarına vakıf olabilmek için gerektiğinde sofistik söz sanatlarından yararlanmak gerektiğinin farkında olan bir filozof olduğunu vurgular.⁴⁴

Öte yandan çağdaş felsefenin önemli düşünürlerinden biri olan Emmanuel Levinas'ın (1906-1995), hayvan sorunu hakkında bir söyleşisinde Kantçı gelenek doğrultusunda verdiği cevaplar dikkat çekicidir. Buna göre Levinas, hayvanlara karşı yükümlülüklerimizin ikincil olduğunu Immanuel Kant (1724-1804) bağlamında öne sürerek, aslında, kendisinin insan-hayvan ilişkisi üzerinde farklı bir etik geliştiremediğini ortaya koyar.⁴⁵ Nitekim Kant, hayvan-insan karşılaştırmasını eğitim problemi üzerinden yapar ve hayvanın doğasını değiştirilemez olarak değerlendirir. O, insanın eğitim alabilen tek varlık olduğunu iddia ederek bu konudaki tavrını belli eder.⁴⁶

Bunun yanında Martin Heidegger (1889-1976), benzer bir bakış açısıyla insanı hayvanla karşılaştırır. Onun açısından "hayvan"la olan karşılaştırmadan yola çıkarak insana *animalitas* atfedilmesinin temelinde de Ek-sistenzin özü vardır. Ancak insan bedeni, hayvansal bir organizma olmaktan çok daha farklı bir şeydir. İnsanın bedeninin üstüne ruhu, ruhun üstüne tını ve tının üstüne de varoluşsallığı eklenerek⁴⁷ hayvanla karşılaştırılmasını göz önünde bulundurmak gerekir. Heidegger, ayrıca, her seferinde hem de hep aynı metafizik tasarıdan ötürü, insanın özünün hayvanla karşılaştırması bağlamında göz ardı edildiğini iddia eder.⁴⁸ Heidegger, hayvan ve insan üzerine klasik metafizik tarafından yapılmış tüm tanım ve ayrımların yıkımı sonrasında söz konusu kavramların asıl anlamına kavuşacağını öne sürer. Bu fikri Gilles Deleuze (1925-1995) de destekler ve bu sorunun akıl temelinde değil, duygulanım temelinde olan bir analiz yoluyla ele alınabileceğini açıklar. Böylelikle Deleuze, Spinoza'daki etolojik bakış açısına göndermede bulunur.⁴⁹ Bu konuda Nussbaum da duygular üzerinden hayvan ve insan karşılaştırmasını yapar ve bunu ortak biyolojik faktörle açıklar.⁵⁰ Platon açısından önem arz eden sözü edilen biyolojik faktörün onun metafiziğiyle nasıl ilişkili olduğunu ve bunun hayvan metaforları üzerinden nasıl uygulamaya sokulduğunu ele almamız gerekmektedir.

2. Platon'un Devlet Eserinde Siyasal Teorinin Aracı Olarak Hayvan Metaforları

İnsan-hayvan karşılaştırmasının felsefi açıdan nasıl ele alındığını kısaca değerlendirdik, ancak amacımız bu karşılaştırmanın siyaset teorisi boyutunu değerlendirmektir. Çünkü insanın hayvanla karşılaştırılmasından dolayı yöneten-yönetilen ilişkisini anlamamızı kolaylaştıracak benzetmeler söz konusudur. Bunun yanında siyasal bir sorunun açıklanması kadar sosyal bir varlık olarak insan davranışlarının anlaşılabilir kılınması da önem arz etmektedir. Tartışmaların

⁴⁰ Jacques Derrida, *Önemsiz Arkeolojisi*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2007), 48.

⁴¹ Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", 252.

⁴² Direk, "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", 252-253.

⁴³ Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. N. Tural ve H. Hünler (İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005), 29.

⁴⁴ Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 90.

⁴⁵ Elis Şimşon, "Levinas ve Bobby: Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü", *Cogito Dergisi* 80 (2015), 38.

⁴⁶ Kant, *Eğitim Üzerine*, Çev: Ahmet Aydoğan (Ankara: Say Yayınları, 2013), 31.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Hümanizma Üzerine*, Çeviren: Yusuf Örneç (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 16.

⁴⁸ Heidegger, *Hümanizma Üzerine*, 17.

⁴⁹ Can Batukan, "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş", *Cogito Dergisi* 80 (2015), 79.

⁵⁰ Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

toplandığı ana sorun hayvanlar üzerinden insanın siyasi bir varlık oluşu üzerinedir. Bu nedenle hayvan ve insanın en çok ilişkilendirildiği disiplinlerin başında siyasi tartışmalar gelmektedir.

Hayvan metaforlarına başvururken Platon'un öncelikli amacı etik ve politik iken odaklandığı bir diğer boyut ise biyolojik faktörlerdir. Dolayısıyla Platon, etik-politik-biyolojik boyutları ile ele aldığı insanı hayvan metaforları aracılığıyla anlatmaya ve tartışmaya çalışmıştır. Bu çerçevede metaforlar, farklı biçimlerde algıladığımız deneyimlerimizde ortaya çıkar. Bunun ise algısal, biyolojik, kültürel, etkileşimsel ve hatta nörolojik temellere dayanmakta olduğu belirtilmektedir.⁵¹ İnsan ve insan olmayan üzerinden yürütülen ve son derece verimli olan söz konusu karşılaştırma şunu göstermektedir ki Platon *Devlet*'ini bir tür "zoopolis"e çevirmiştir⁵² veya *Devlet* eseri savaş için yetiştirilmiş hayvan⁵³ örnekleriyle doludur.

Platon, felsefi metaforları belli kriterlere göre ayırma tabi tutma işlemine "ideal" olanın tarifiyle başlar⁵⁴ ve bunu başarıyla uygular. Çünkü Platon, öne sürdüğü görüşlerinin anlaşılmasını ve en nihayetinde ideal olanın politik bir amaç uğruna kullanılmasını istemiştir. Elbette, onun bu arzusu kolayca anlaşılacak bir şey değildi ve o, bunun farkındaydı. Bu nedenle metaforları etkili bir şekilde kullanarak ideal olanı yeryüzüne uygulamaya çalışıyordu. Öyle ki mağara imgesiyle filozofun İdealar alanına yükselişinin bir metaforu olduğu yönündeki genel anlayışla uyumlu bir şekilde mağaranın şehrin değil güneşin hâkimiyetini temsil ettiği öne çıkarılır. Böylece İdeaların ontolojik temeli ile yeniden birleşme sağlanmış olur.⁵⁵ Platon, başta felsefe, siyaset, etik olmak üzere birçok konuda benzetmelerle, mitolojik unsurlarla ve karşılaştırmalarla görüşlerini açıklamaya çalışmış bir filozoftur. Onun Yunan diline, kültürüne, tarihine ve felsefesine olan ilgisi yazılarındaki benzetmelerle ortaya konur. Bunun yanında Friedrich Nietzsche'ye (1844-1900) göre ilk karma karakter olan Platon'un *İdealar* öğretisinde Sokrates, Pythagoras ve Herakleitos'a ait felsefi unsurlar bir araya getirilmiştir.⁵⁶ Bu yönüyle Platon, çok yönlü bir kişiliğe sahiptir ve bizi metinlerinde sıkı bir edebî, felsefî ve tarihî kuşatılmışlıkla karşı karşıya bırakır. Öyle ki Platon, bu konuda, Homeros'un izinden giderek insan ve hayvan davranışları ve tutumlarını benzerlik üzerinden ele almış ve bu durum hem edebî yönden hem de felsefî açıdan diline ve anlatımına daha çok zenginlik katmıştır.⁵⁷ Bundan ötürüdür ki Platon, son derece üretken bir filozoftur⁵⁸ ve hemen hemen her konuda bıkmadan usanmadan görüş belirtmiştir. Dolayısıyla Platon, sorunları ele almada yüksek seviyede bir coşkuya sahiptir.⁵⁹ Hegel, Platon'un dünyaca ünlü bir şahsiyet olduğunu vurgulayarak onun felsefesinin zihnin kültür ve gelişimi bakımından ta başlangıcından şimdiki zamana kadar muazzam bir etki göstermiş olduğunu öne sürer. Platon'un felsefesi, hem düşünsel hem duyuüstü dünyayı içermesi bağlamında, bilinci tin krallığına yükselten bir özgünlüğe sahiptir.⁶⁰

Platon, diğer eserlerinde olduğu gibi *Devlet*'te de araştırma tutkusunu her satırda bize göstererek anlatımı her zaman diri tutmayı başarmıştır. Onun kullandığı dilin çoğu zaman şiirsel bir etkiye sahip olduğu düşünülür ve metinlerinde satır aralarına mecazlar sıkıştırarak anlatımı canlı tuttuğu da ifade edilir.⁶¹ Öyle ki onun eserlerindeki Sokrates, kimi zaman bir hayvan kılığıyla karşımıza çıkarılır. Sokrates'in girdiği bu kılıklar bir hayvan öyküleri dizisi şeklindedir.⁶² Netice itibarıyla Platon tarafından Sokrates'in felsefi etkinliği sıklıkla hayvan karakterleri üzerinden tasvir edilmeye çalışılır, ancak en ünlü olanı, atsineği lakabıdır.⁶³ Çünkü Sokrates aynı zamanda toplum veya devlet içinde üretken, eleştirel bir uyarıcı olarak hareket eden bir kişidir ve at sineği benzetmesi bu şekilde karşılık bulur.⁶⁴ Öyle ki Platon tarafından Sokrates idam cezasına karşı kendisini savunurken bir atsineğine, insanları harekete geçirse bile kimsenin yanında olmasını istemeyeceği korkunç derecede sokan bir böceğe benzetilir.⁶⁵ Sonuç olarak, her ne kadar, son yıllarında Platon'un üslubunda yapay tavırlardan izler olduğunu ileri süren yorumcular söz konusu olsa da onun ilk yapıtından son yapıtına kadar Yunan dilinin gücünü, güzelliğini ve esnekliğini sergilediği kabul edilir.⁶⁶

Platon, mutlak bir sistem doğrultusunda devleti oluşturmak ister ve bunun için hayvandaki katı kurallara dayanan kolektif yaşam düzeninden etkilenerek sıklıkla bu durumu örneklerle ortaya koyar. Ondaki mukayese insan ve hayvan

⁵¹ Yeşim Aksan, Elif Arica Akkök, Mustafa Aksan, "Kavramsal Metafor Kuramının Temel Kavramları ve Kuramdaki Gelişmeler", 5.

⁵² Stefan P. Dolgert, "Animal Republics: Plato, Representation, and the Politics of Nature", 3, Erişim 25 Aralık 2023, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2454989

⁵³ Stanley Rosen, *Plato's Republic: A Study*, (New Haven, Yale University Press, 2005), 189.

⁵⁴ Çiğdem Yılmaz, "Derrida'nın Metafor Kullanımı", 11.

⁵⁵ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 275.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Elif Yayınları, 1963), 11.

⁵⁷ Ülgen, *Aristoteles'te ve Derrida'da Hayvan Sorusu*, 17.

⁵⁸ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), 81.

⁵⁹ Brun, *Platon ve Akademia*, 82.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınc (İstanbul: Notabene Yayınları, 2019), 9.

⁶¹ R. Robinson ve J. D. Denniston, "Platon", *İdealar Kuramı-Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar* içinde ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, 8.

⁶² Derrida, *Platon'un Eczanesi*, 73.

⁶³ H. Peter Steeves, "The Dog on the Fly" in *Plato's Animals*, ed. J. Bell and M. Naas (Indiana: Indiana University Press., 2015), 97.

⁶⁴ Bell and Nass, *Plato's Animals*, 4.

⁶⁵ Julia Annas, *Intelligent Virtue*, (New York: Oxford University Press, 2011), 107

⁶⁶ Robinson ve Denniston, "Platon", 8.

arasındaki biyolojik faktörler üzerinden gerçekleşir. Bunun yanında Platon, hayvanların biyolojik iştah ve arzuya sahip olmalarını da bu ilişki bağlamında ele almıştır. Nitekim Jeremy Bell ve Michael Naas'ın editörlüğünü yaptıkları *Plato's Animals* başlıklı çalışmada bu bağlam başarılı bir şekilde ele alınmaktadır. Gerçekten de Platon eserlerinde geçen diyalogların en önemli figürlerini ve temalarını karakterize etmeye, sınırlandırmaya ve tanımlamaya yardımcı olmak için hayvan imgelerini örnekler, analogiler, mitler veya masallar yoluyla anlatmıştır.⁶⁷ Böylelikle Platon, *Devlet*'te büyük şairler ve kahramanlar tarafından seçilen hayvan yaşamlarının serimler.⁶⁸ Buna göre Sokrates, hayvanlardaki arzuyu insanlara da uygulamak istemiş ve bu nedenle muhataplarının eğitimini yarım bırakarak, onların kendiliklerinde var olan arzusunu ortaya çıkarmaya imkân vermek istemiştir.⁶⁹

Platon'un hayvanları bir metafor olarak kullanmasının arkasında yatan nedenler farklı olmakla birlikte insanın siyasal bir eğitimden geçirilmesi için hayvanlardaki biyolojik üstünlüklerden yararlanma isteği önemli bir gerekçedir. Bu nedenle Platon felsefesinde insan için idealize edilen devlet teorisinin akla dayandığı gerçeği göz ardı edilmeden hayvandaki doğal itkilere veya kabiliyetlere başvurulduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü "... siyasal iktidarı akılcılığın ileri biçimi olmakla beraber akıldışılığın arkaik biçimini de barındıran bir yapı olarak kavramak gerekir."⁷⁰ *Devlet* eserinde Platon'un, yöneticilerin ve koruyucuların alması gereken eğitimden söz ederken kimi zaman akıl-dışı bazı unsurlara yer vererek koşulları her zaman zorladığını belirtmek mümkündür. Bunu yaparken devlet ve toplum düzenini bozabilecek unsurları ayıklamayı hedefler. Şunu anlamak gerekir ki Platon, devletin içinde bulunduğu durumu sert bir şekilde ve hatta ironik bir bakış açısıyla eleştirmiştir. Bu yüzden Yunan dünyasında insanın gerçekleştiremediği düzeni hayvanlar üzerinden anlatmayı tercih ederek farklı bir yöntem kullanmıştır. Böylece Platon, zaman zaman felsefi ve siyasal görüşlerini açıklamak amacı ile hayvan metaforlarına başvurmuştur.

Platon'un benzetmelerinin kimi zaman komik veya abartılı olduğuna dair değerlendirmeler de söz konusudur. Bu konuda Hans-George Gadamer (1900-2002) özün takdiminin sırf taklit olmaktan çok uzak olmasından ötürü zorunlu olarak ifşa edici olduğunu iddia eder. Üstelik bir şeyi taklit etme, terk etme, eksiltme ve vurguda bulunma bir arttırmadır. Böylelikle kişi bir şeye işaret ettiği için, istese de istemese de, abartmak zorunda kalır.⁷¹ Bu bağlamda Platon'un metinleri ağustos böcekleri, cırcır böcekleri, arılar ve kuşlar, vatozlar ve istiridyelere yapılan göndermelerle doludur⁷² ve Gadamer'in ifade ettiği gibi her benzetme bir artırma ve abartmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla kullanılan hayvan metaforları kimi zaman mizah konusu kılınarak aşağılanabilir iken bazen de tersi yapılarak yüceltilir ve buna bağlı olarak meşru hale getirilir. Kısacası, metaforların yüceltmeyle tanrısal bir duruma hizmet etmesi kadar demonik hale getirilerek⁷³ kötü olana göndermeler yapmak için kullanılması söz konusudur. Platon her iki durumu da göz önünde bulundurur. Böylece onda karşımıza hayvana dair özel bir ilgi ortaya çıkar. Buna göre Atina'nın kökenlerinde konumlanmış olan at, Platon'daki ideanın en mükellef ifadelerinden biri olduğu konusunda şüpheye yer olmadığı ifade edilmektedir. Dünyadaki akışa asil ve değiştirilemez idealar tarafından hükmedilmesi bir at bedeni tasviri üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.⁷⁴ Zira Platon felsefesinde öze ilişkin her bilgi hatırlama/farkına varma sayıldığı için aynı zamanda rasyonel olarak temellendirilmiştir.⁷⁵ Ancak bu konuda ihtiyatlı davranmak gerekebilir. Çünkü Platon felsefesinde bedenin idea karşısındaki konumu sorun teşkil edebilir bir izlenim vermektedir. Hayvanların taklidi varlıklar dünyasına ait olduğu onun felsefi anlayışına göre doğruluk kazanır. Bu durumda ideal bir devlet için hayvan benzetmelerine başvurulması bir sorun olarak karşımıza çıkabilir mi? Böylelikle taklit eden ve taklit edilen arasındaki fark üzerinden konuyu değerlendirmek gerekecektir. Bu konuda Gadamer, Platon'un taklit sorunu için temel durumun yalnızca temsil edilen şeyin orada olduğuna ve orada varlık kazandığına dair bir görüşe sahip olduğunu öne sürer. Bu bağlamda taklit ve temsil sırf tekrar veya kopya değil aynı zamanda özün bilgisi olarak öne çıkar. Bu yüzden, benzer olan şeyle onun benzemeye çalıştığı şey arasında aşılabilir bir ontolojik farklılık olmakla birlikte Platon bu ontolojik farklılık üzerinden kopya ile orijinali arasındaki büyük ya da küçük farklılıklar temelinde ısrar etmiş ve bu sebeple taklit ile takdimi/icrayı sanat oyununda taklidin taklidi olarak üçüncü kademeye yerleştirmiştir.⁷⁶

Platon'un taklitlerden yararlanarak görüşlerini güçlendirmesinin nedeni ne olabilir? Platon bir filozof olarak her zaman topluma karşı kendini sorumlu hissetmiş biridir. Dumont'a göre Platon, önemli yapıtı olan *Devlet*'te felsefi,

⁶⁷ Bell and Nass, *Plato's Animals*, 1.

⁶⁸ Gonzalez, "Of Beasts and Heroes: The Promiscuity of Humans and Animals in the Myth of Er," 225.

⁶⁹ Deborah Achtenberg, "Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts," Erişim 14 Eylül 2023, <https://ndpr.nd.edu/reviews/platos-animals-gadflies-horses-swans-and-other-philosophical-beasts/>

⁷⁰ Özgür Emrah Gürel, "Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2020), 8.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 161.

⁷² David Farrell Krell, "Talk to the Animals": On the Myth of Cronos in the *Statesman*" in *Plato's Animals*, ed. J. Bell and M. Naas (Indiana: Indiana University Press., 2015), 27.

⁷³ Işık, "Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen", 144.

⁷⁴ Timofeeva, *Hayvanların Tarihi*, 38.

⁷⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 162.

⁷⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 161.

iyiliği ve adaleti halka sunmayı amaçlamıştır⁷⁷ ve bu nedenle farklı birçok yöntem denemiştir. Ancak Platon'un metinlerindeki kimi söylemlerin parçalanmak suretiyle amacından saptırıldığına dair bazı değerlendirmeler de söz konusudur.⁷⁸ Platoncu adalet teorisinin sıradan insanların sandığından çok daha soyut ve geniş kapsamlı bir kavram olduğu bir gerçektir.⁷⁹ Bundan ötürü önceki metinlerinde sıklıkla yaptığı çürütme yöntemi yerini *Devlet*'te daha etkin bir öğretinin parlak ateşine bırakır ve elde edilen felsefi yetkinliğin birleşimi *Devlet*'i başarılı bir çalışma yapar.⁸⁰ Rosen (1929-2014) açısından Platon'un *Devlet* eseri felsefe tarihinde hem fazlasıyla tanıdık hem de tükenmez derecede gizemli eserlerden biridir.⁸¹

Platon, *Devlet* eserinde sorumluluğunun bir gereği olarak toplumun çıkarlarını korumanın ve bunu adalete uygun bir şekilde tesis etmenin gerektiğini düşünmüştür. Bundan ötürü Platoncu bir adalet biçiminin var olduğunu anlamak gerekir. Bu tam da "Adalet nedir?" sorusunun tüm belirli tarihsel koşulları aşan nesnel olarak doğru bir cevaba sahip olduğunu söylemekle mümkündür.⁸² Böylelikle "demokratik kurumların tam anlamıyla şiddeti ortadan kaldıramaması, Platon'un iktidara içkin bir felsefi tartışmayı başlatmasına da neden olmuş gözükmektedir."⁸³ Ancak Platon'un halkın çıkarlarını koruduğu gerçeğini unutmadan konuya yaklaşırsak onun neye ve niçin itiraz ettiği ortaya çıkar. Bu konuda Dolgert'in Peter Euben'nin yaptığı yorumu gündeme getirmesi dikkat çekicidir. Buna göre Euben, Platon ve demokrasi arasında gerilimli bir ilişki olmasının yanında verimli bir ilişki olduğunu da öne sürer. Platon sadece bir demokrasi eleştirmenidir ve Atina siyasetiyle agnostik bir kucaklaşmaya girişmiştir.⁸⁴

Bu bağlamda Platon açısından toplumun çıkarlarını koruyacak olan devletin her kademesinde görev alacak kişilerin mutlaka işlerini iyi bilen ehil kişilerden seçilmesi gerekir. Bunu anlaşılır kılabilmek için at metaforuna başvurulur. Platon, bir atın ne iş göreceği belli iken yapabileceği işin dışında bir iş görebilmesinin mümkün olmadığını belirterek devlet görevlilerinin her birinin işlerinin ehli olmasını ve bu iş dışında başka bir işte görevlendirilmesinin uygun olmayacağını öne sürer.⁸⁵ Platon'a göre nasıl ki bir kunduracının sadece kunduracılık ile uğraşması gerekirse, bir çiftçinin de işinin gereği olarak çiftçilik mesleğini icra etmesi gerekir. Bir askerin sadece askerlikle ilgili bir görevi yapması gerekirken ticaretle uğraşması kabul edilemez ve bir çiftçi ise asla yargıçlık yapamaz. Tüm bunların örneklerle ifade edilmesindeki amaç Platon için vazgeçilmez bir ilke olan herkesin sadece kendi işini yapmasını anlaşılır kılabilmektir. Çünkü bir devlet ancak bu şekilde üstün ve başarılı olabilir. Bu, o kadar önemli ki Platon açısından ölçülülük, yiğitlik ve bilgelik ne kadar değerliyse bir işi ehline vermek ve herkesin kendi işini yapması da o kadar değerlidir⁸⁶ ve bu tam da adaleti tesis eden pratik bir sonuçtur. Bu yüzden Platon, demokraside hiçe sayılan insan eğitimi ve buna bağlı olarak ehil kişilerin iş başına getirilmemesini şöyle eleştirir:

Bizce iyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek. Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla.⁸⁷

Bu nedenle devlet yönetimi söz konusu olduğunda "işin ehline verilmesi" prensibi Platon için en kayda değer ilkedir ve tahmin edilebileceği gibi bunun için sıkı bir eğitim gerekir. O, devlet için yetiştirilecek kişilerin özenle seçilmesini önerir ve bunun için herhangi bir cinsiyet ayırımını uygun görmez.

Devlet için görev alan memurların sadece erkeklerden oluşması fikri Platon'un uygun bulmadığı bir fikirdir. Bu da, aslında, işe uygun olanın seçilmesi ilkesine bağlı olarak düşünüldüğünde tutarlı bir görüştür. Buna göre o, erkeklerin devlet için yetiştirilmesi kadar kadınların da yetiştirilmesini ve devlet yönetiminde söz sahibi olmasını önerir. Ancak her iki cinsin devlet için yapacağı katkı kendilerine uygun bir görevin yerine getirilmesiyle sağlanabilir. Bunun için çoban köpeği örneğine başvuran Platon, söz konusu köpeklerin dişilerinin de en az erkek cinsi kadar sürüyü koruduklarını belirtir. Dolayısıyla kadınların da devlet için çalışması gerekir. Ancak işi ehline verme konusunda son derece titiz olan Platon, hem kadınların hem de erkeklerin devlet yönetiminde çok şeyi başarabileceklerine inanmakla birlikte, her cins kendilerine uygun bir görevin verilmesinin daha isabetli olacağını öne sürer. Bunun için Platon, başka bir metafora daha başvurarak konuyu açık kılma gayretini güder. Buna göre yetiştirilme bakımından aynı süreçlerden geçirilmemiş iki hayvanın aynı işe koşturulmasının doğru olmadığını ifade ederek konuya açıklık getirir. Böylece Platon, devlet

⁷⁷ Jean Paul Dumont, *Antik Felsefe*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Yayınları, 2007), 42.

⁷⁸ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 2.

⁷⁹ Myles Fredric Burnyeat, "Plato", 11. Erişim 1 Ocak 2024, <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2485/111p001.pdf>

⁸⁰ Robinson ve Denniston, "Platon", 3.

⁸¹ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 1.

⁸² Burnyeat, "Plato", 8.

⁸³ Gürel, "Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", 15.

⁸⁴ Dolgert, "Animal Republics: Plato, Representation, and the Politics of Nature", 7.

⁸⁵ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (Ankara: Remzi Kitabevi, 2010), 352e.

⁸⁶ Platon, *Devlet*, 433d.

⁸⁷ Platon, *Devlet*, 558b.

işlerinde kadınların erkeklerle aynı görevi yapabilmeleri için aynı eğitimden geçmeleri gerektiğini şart koşar.⁸⁸ Bu anlamda o, devlet yönetiminde erdem ve adaleti öngören bir anlayışa değer verir ki bir işin tam olarak bilen tarafından yapılması gerektiği konusunda son derece ısrarcı davranır. Böylece çok belirgin bir şekilde şunu anlamak gerekir ki Platon, her iki cinsin devlet için alacağı eğitimin ileride alabilecekleri görevlerle uygun olması dışında başka bir şart ileri sürmemektedir. Bloom, Platon'un *Devlet*'inde kadınların eğitime erkeklerle birlikte katılması ve bazı özgürlüklere kavuşması fikrinin övgüye değer bulunduğunu belirtir.⁸⁹ Nitekim İÖ 465-455 yıllarında yaşamış olduğu tahmin edilen Thukydides'e atfedilen "en iyi kadın kendisinden söz edilmeyendir"⁹⁰ ifadesine bakıldığında Platon'un *Devlet*'inde kadına verdiği önem daha iyi anlaşılacaktır. Ancak birçok konuda Platon'a yönelik eleştiride buluna Aristoteles, Platon'un benzetme yöntemini kullanarak devlet için kadın ve erkeğin aynı şekilde eğitim görmeleri gerektiğine dair teorisini analiz ederek şöyle der:

Hayvanlarla yapılan bir benzetmeye dayanarak erkekle dışının aynı işleri görmeleri gerektiğini öne sürmek boştur: Erkekler ev işi yapmaz. Yöneticileri Sokrates'in düşündüğü gibi atamak da tehlikelidir; o zaman hep aynı adamlar olacaklar. Bu kesin bir hoşnutsuzluk kaynağıdır, çünkü birçokları liyakatlarının hakkını alamadıklarına inanacaklardır.⁹¹

Görülebileceği gibi Platon'un benzetme yoluyla yapmış olduğu çıkarımlara Aristoteles tarafından bazı itirazlar yöneltilmiştir. Aristoteles'in yorumuna dayanarak hayvan benzetmeleri üzerinden yapılan bir değerlendirmenin her zaman olumlu ve uygun olmayacağını varsaymak gerekir. Ancak Aristoteles'in bu benzetmeye karşı çıkmasının altında yatan nedenin kadın konusundaki tavrı olduğunu varsaymak gerekir. Nitekim Aristoteles kadının erkeğe göre biyolojik açıdan bile birçok eksiğinin olduğunu savunmaktaydı.⁹²

Platon, devlet için görev yapan koruyucu sınıfın ne tür vasıflara sahip olması gerektiğini tartışırken bekçi köpeği metaforuna başvurur. O, bu sınıftaki her bir koruyucunun aynı zamanda bir filozof olması gerektiğini savunur ve başkaca özellikleri olarak onların çevik ve güçlü olmaları gerektiğini açıklar. Bunun için bekçi köpeğinin yarıdıştan gelen özelliklerini baz alarak söz konusu köpeğin hiç tanımamış olduğu birine karşı saldırıya geçtiğini, buna karşın tanıdığı birine böylesi bir reaksiyon göstermediğini anlatır. Köpeğin bu durumu ayırt etmesinin doğuştan gelen bir yeti olduğunu ve buna ek olarak köpeğin bunu pekiştirme yoluyla öğrendiğini savunan Platon, köpekteki bu doğal tarafın filozofta da olduğunu açıklar. Böylece devlet için görev yapanların hem filozof gibi yaşayıp öğrenmesi hem de bir köpek gibi doğuştan gelen özelliklere sahip olması gerektiğini öne sürer.⁹³ Zira köpek doğası gereği bir filozoftur. Böylece dostane bir bakış ile düşmanca bir bakış arasında, birinin bilgisi ve diğerinin bilgisizliğinden yola çıkılarak bir karşılaştırma yapılmıştır.⁹⁴

Platon, filozof-köpek karşılaştırmasıyla insanlarla insan olmayanların temelde farklı olmadıklarını, hatta akraba olduklarını görmeye hazırlamıştır, ama daha da önemlisi okuyucularına hayvanlarla insanların karşı karşıya getirilmediği bir polis modeli sunmuştur.⁹⁵ Bu karşılaştırmanın veya yakınlığın Pythagorasçı bir etkiyle kurulduğunu belirtmek gerekir. *Phaidros*'ta bunu gözlemlemek mümkündür. Platon, burada, insan ruhunun bir hayvan vücuduna, bir hayvan ruhunun ise vaktiyle bir insan ruhu olmuş olmak koşuluyla yeniden bir insan vücuduna geçebileceğini savunur.⁹⁶ Buradaki temel amaç, köpekteki yetilerin insanınkiyle yakın olabileceğine yönelik bir yaklaşımı barındırır. Böylece köpeğin eğitim alması gerektiği üzerine bir öneride bulunmak daha kolay olacaktır. Bundan ötürü köpek metaforuna sıklıkla başvuran Platon'un "koku" alma yeteneğine odaklandığı da ifade edilmektedir. Devleti yönetenlerin tıpkı bir köpek gibi tehlikeyi önceden sezmeleri bağlamında kokuya odaklanma benzetmesi Platon tarafından öne sürülmüştür.⁹⁷ Platon'un neden ısrarla köpek metaforuna başvurduğunu Rosen de sorgular ve konunun cesareten ve güçlü olmaktan öte sadakat bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Hem köpeklerin hem de askerlerin cesur olması gerektiğini söylemek, belli bir inandırıcılığa sahip iken köpeğin yerine başka bir hayvanı, örneğin bir ayıyı koyarsak sorunu yeniden ele almamız gerekir. Nitekim ayılar, kaplanlar ve diğer vahşi hayvanlar köpeklerden daha cesur ve daha güçlüdür. Ancak köpek istenilen görevleri yerine getirmek bakımından insanlar tarafından yetiştirilmiş ve eğitilmiş olması bakımın-

⁸⁸ Platon, *Devlet*, 451d.

⁸⁹ Allan Bloom, *The Closing Of The American Mind*, (New York: Simon & Schuster Inc., 1986), 102.

⁹⁰ Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Kabaçlı Yayınevi, 1996), 23.

⁹¹ Aristoteles, *Politika*, 40.

⁹² Rullmann, *Kadın Filozoflar*, 26.

⁹³ Platon, *Devlet*, 376bc.

⁹⁴ Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing, On Plato's Republic*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 57, Erişim Tarihi: 26 Aralık 2023, <https://archive.org/details/seth-benardete-socrates-second-sailing-on-platos-republic/page/116/mode/2up?q=animal>

⁹⁵ Dolgert, "Animal Republics: Plato, Representation, and the Politics of Nature", 13.

⁹⁶ Platon, *Phaidros*, 249b.

⁹⁷ Georgios Tsagdis, "Jeremy Bell Michael Naas (eds.)- Plato's Animals," (2016). Erişim Tarihi: 30 Ekim 2023, <https://reviews.ophen.org/2016/05/05/jeremy-bell-michael-naas-eds-platos-animals-gadflies-horses-swans-philosophical-beasts-2/>

dan büyük bir fark yaratacaktır. Öyleyse eğitilebilir olma ve sadakat burada öne çıkar. Zira eğer sadakate ihtiyaç duyulmasaydı insanlar köpekler yerine ayılar ve kaplanlar tarafından korunmayı tercih ederdi.⁹⁸

Öte yandan bir devlet yöneticisinin alması gereken eğitimin nasıl olması gerektiği üzerine bir tartışmaya giren Platon, bunun çocukluktan itibaren yapılmasını zaruri görür. Bunu anlatırken de genç tay metaforunu kullanır. Bu amaç doğrultusunda genç tayların gürlüğü ve patırtıdan geçirilerek hangilerinin ürkek olduğunun tespit edildiğini ifade eder. Platon açısından devlet yöneticisi olacak kişiler daha çocukluk çağındayken takibe alınır ve her türden imtihandan geçirilerek dayanıklı olup olmadıkları test edilir. Tüm bu sürecin temel hedefi kimlerin devlet için ödevlerini gerçekten yerine getirip getirmediğini görebilmektir. O, bu ödevlerin ne olduğundan da söz eder ve onları zor işlerde, acılarda ve savaşlarda deneyeceklerini belirtir.⁹⁹

Platon, iyiliğin ve kötülüğün analiz edilmesi ve bunun devlet görevlilerine nasıl yansıtılması gerektiği üzerine görüşlerini açıklarken at ve köpek örneğine başvurur. Bu doğrultuda atlara ve köpeklere edilen kötülüğün onların daha fazla kötülüğe bulaşmasına neden olacağı ifade edilir. Benzetmeye bakıldığında bir insana edilen kötülüğün aslında onu daha da kötülüğe itebileceği belirtilir. O halde bir insana yapılacak her kötülüğün onu değerlerinden uzaklaştırdığı ve buna bağlı olarak doğruluktan uzaklaşmasına sebebiyet vermekten başka bir işe yaramadığı açığa çıkar.¹⁰⁰ Böylelikle Platon, metafor yoluyla kötülüğün kötülük doğurabileceğini ve herhangi bir insana edilen kötülüğün başka kötülükler neden olabileceğini savunur ve aslında kötülüğe kötülükle değil, tersine iyilikle cevap verilmesi gerektiğini öğütler. Dolayısıyla etikle donatılmış bir eğitim sistemi sayesinde devlet ve toplum yararına çalışmayı ilke edinme sağlanmış olacaktır.

Platon, uzun ve sıkı bir eğitimden geçirilen koruyucu ve yöneticilerin erdemli bir yönetimden uzaklaşp zorba bir karaktere dönüşebileceğinden söz ederek bunun devlet ve toplum için büyük bir tehlike olduğunu düşünür. Bunun için çoban köpeği örneğine başvurur ve bir çobanın karşı karşıya kalabileceği tehlikenin ne olabileceğini sorgulamamızı ister. Buna göre sürüyü koruması için yetiştirilen köpeklerin açlık ve kötü huylarından ötürü saldırganlaşmaları ve bunun sonucunda sürüye zarar verebilmeleri tehlikesi oluşabilir. Oysaki bir çoban köpeğinin görevi kurtlara karşı sürüyü muhafaza etmektir. Fakat köpekler aslı görevlerini unutup zamanla kurtlaşarak sürü ve çoban için tehlikeli hale gelebilir. Platon, bu benzetmeyle devlet için görev yapanların kendi halkına zorbalık yapmamaları ve çıkar ilişkilerine girmemeleri için onlar üzerinde hem sıkı bir kontrol yapılmasını hem de onların yaşam koşullarının bu türden tehlikeli durumlara izin verilmeyecek şekilde düzenlenmesini önerir.¹⁰¹ Zira zorba kişi bilgeliğe, ruh üstünlüğüne henüz erişemeyen ve aynı zamanda beden zevklerini doyumaktan başka bir şey düşünmeyen bir karakterdir. Öyleyse bu kişiler devlet yöneticilerinin asıl taşıması gereken üst değerlere ulaşamazlar. Platon bunun için de uygun bir benzetme yaparak söz konusu zorba kişilerin sürekli ot yemek amacıyla kafasını aşağıda tutan hayvanlar gibi olduğunu ifade eder.¹⁰² Zorba bir kralın hayvanlaşan bir yapıya büründüğü konusu Cicero (İÖ 106-43) tarafından da kullanılan bir benzetmedir. Cicero'ya göre zaman içinde tiranlaşan bir kral insan görünümü olsa da aslında iğrençlik ve zalimlik konusunda en yırtıcı hayvanlardan bile daha üstündür.¹⁰³

Platon, devlet yönetiminde görev alacak kişilerin belirli bir program dâhilinde yetiştirilmeleri gerektiğini öne sürerek bu konuda ne kadar hassas olduğunu açıkça ortaya koyar. Bunun için en baştan başlayarak her açıdan iyi Yunan erkeklerinden ve kadınlarından devlet için çocuk yapmaları gerektiğini, en iyi cins köpek ve kuşların yavru lamalarını örnek göstererek anlatır. Bu tartışmada Platon, Glaukon'un beslediği hayvanların yavru lamaları için gösterilen yoğun dikkatin çok önemli olduğunu belirtir ve söz konusu dikkatin devlet için çocuk yetiştirmede de gösterilmesi gerektiğini savunur. Böylece Platon, hayvanlar için gösterilen hassasiyetin onların soylarının bozulmasını önlemek olduğunu ancak devlet için neden bunun yapılmadığını sorgular.¹⁰⁴ O halde Platon, devlet için "yavru lama"ya hayvanlar üzerinden yola çıkarak biyolojik bir öneride bulunur. Rosen, Platon'un bu şekilde bir benzetmeye başvurmasını değerlendirir ve bu öneriyi eleştirir. Buna göre köpeklerin ve kuşların üremesi, insanlar tarafından kontrol edilebilir iken insanlar tıpkı hayvanlar gibi ağıllarda tutulamaz ve çiftleştirilemez.¹⁰⁵ Bu yönüyle Platon'un önerisinin sorunlu bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsan hayvanla karşılaştırıldığında biyolojik açıdan benzerliklerin veya farklılıkların farkında olan bir düşünme biçimine sahiptir.

Platon, *Devlet*'te ayrıntılara inerek, deyim yerindeyse, ele alınması gereken birçok konu üzerinde fikir beyan eder. Buna göre savaşta ölümlere neden saygı gösterilmesi gerektiği onun tarafından gündeme alınan bir konudur. Platon,

⁹⁸ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 83-84.

⁹⁹ Platon, *Devlet*, 413de.

¹⁰⁰ Platon, *Devlet*, 335bc.

¹⁰¹ Platon, *Devlet*, 416bc.

¹⁰² Platon, *Devlet*, 886a.

¹⁰³ Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 176.

¹⁰⁴ Platon, *Devlet*, 459bc.

¹⁰⁵ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 187.

savaştan önce ve savaş esnasında çarpışanların birer düşman olduklarını ancak savaşta öldürülenlerin her iki taraf için artık birer düşman olmadığını belirtir. Dolayısıyla o, savaştan sonra ölümlere kesinlikle saygı gösterilmesini ister. Ancak bu durum gözetilmeyip ölümlere eziyet söz konusu olduğunda köpek yavrusu metaforuyla durumu açıklar. Buna göre bir köpek yavrusunun kendisine taş atana saldırması yerine taşla saldırması savaşta ölenlere saygısızlık yapılmasına benzerdir.¹⁰⁶ Buradaki benzetmeden anlaşılacağı gibi Platon, uluslararası bir savaş hukuku görüşüne sahiptir ve bunu köpek yavrusu örneğiyle açıklamaya çalışır. Onun bu tavrını Diogenes Laertios (180-240) da ele alır ve Platon'un tanrılara ve insanlara karşı adaletten söz ederken buna üçüncü türden bir adalet olarak ölümlere karşı adaleti de eklediğini belirtir.¹⁰⁷

Platon'un, nihayetinde, pratik bir amaç için yola çıktığını belirtmek ve hatırlatmak gerekir. Bunun için bireysel zenginliklerin, ancak devlet için kullanıldığı takdirde değerli olduğunu ileri sürer. Bunun için varıl insanların sahip oldukları malları devlet için kullanmaları gerektiği önerisi öne çıkarılır. Çünkü bu türden insanların zenginleşmesini sağlayan bizatihi devletin kendi yapılanma biçimidir. Öyleyse mal ve mülk sahibi kişilerin sadece kendi çıkarları için bunu kullanmaları sadakat ile asla bağdaşmaz. Buna uygun olarak seçilen metafor ise yaban arıları metaforudur. Dolayısıyla sahip olunan para ve mülkleri sadece kendi için kullananların bir peteğin içinde beslenirken bütün kovan için bir tehdit haline gelen yaban arılarından bir farkı yoktur. Çünkü yaban arıları kovandaki tüm zenginliği kendisi için tüketir. Öyleyse, yaban arıları gibi, bu türden kişilerin hem devlet hem de aileleri için tam bir bela olarak görülmesi gerekir.¹⁰⁸ Yaban arıları, toplumun içindeki huzuru ortadan kaldıran insanlar gibi tasvir edilir. Bunun yanı sıra Platon, yaban arısı metaforunu toplumda sorun teşkil eden dilenciler için de kullanır. Tanrı tarafından yaban arılarının bir numune gibi yaratıldığını öne süren Platon, buna ilişkin olarak hem fantastik hem de teolojik bir çerçeve sunar. Bu yaban arılarının içinde iki ayaklıların kimi iğnesiz iken kimi de iğnelidir. İğnesiz olanlar büyüdüğünde dilenci olurken iğneliler ise haydut olurlar. Eğer bir sitede dilenci var ise tıpkı yaban arılarında olduğu gibi mutlaka haydutlar da vardır.¹⁰⁹ Görüldüğü gibi Platon toplumsal ilişkilerdeki bozuklukların aynı zamanda insanın tekil olarak da bozulmasına neden olabileceğini hayvan metaforları üzerinden anlatır. Platon, bu bozukluğun bir nedeni olarak demokratik yönetim şeklini gösterir. O halde Platon'un neden demokrasiye karşı olumsuz bir tavır sergilediğini hayvan metaforları bağlamında incelemek gerekir.

Platon'un demokrasi üzerine geliştirdiği teoriler ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu benzetme, metafor ve karşılaştırmalar her zaman dikkat çekicidir. Ancak onun asıl amacı Atina demokrasisinin varlığını mümkün kılan *ethos*'un dönüştürülmesi, eş deyişle en basit haliyle yeni bir pratik aklın (*phronēsis*) kurulması için öncelikle var olan toplumsal yapının ortadan kaldırılmasını¹¹⁰ ele almaktır. Bu amaç, Platon'un demokrasiye olan itirazını besleyen bir durumdur. Platon, demokrasinin kusurlarını veya eksikliklerini çeşitli yollarla ifade etmeye çalışırken yaban arısı metaforuna yeniden başvurarak bu konuyu açıklamaya gayret gösterir. O, toplumda yaban arısına benzeyenlerin olduğunu ve bu kişilerin kendi zevkleri ve heveslerini gerçekleştirmek istediklerini belirtirken söz konusu kişilerin en çok arzu ettikleri yönetim şeklinin demokrasi olduğunu iddia eder.¹¹¹ Zaman içinde zevk ve heveslerinin bu yönetim sayesinde artacağı ve buna bağlı olarak farklı heveslerin ortaya çıkmasına neden olacağı açıktır. Bu türden kişilerin içine kötü töreler ve yanlış inançlar yerleşir ve yaban arısına benzetilen bu kişiler kendilerini dışarıdan gelebilecek tüm iyi öğütlere karşı kapatarak hovarda ve kaba bir kişiliğe bürünürler.¹¹² Böylece bu türden kişiler tam da demokrasi için son derece hoş bir görünüm elde ederler.¹¹³ Görülmektedir ki Platon, demokrasi rejiminin eksikliklerini ve bunların nasıl oluştuğunu hayvanlar üzerinden anlatmak ister. O, demokrasiyle yönetilen bir sitede aşırılığın ve serbestliğin, öncelikle, doğaya aykırı olduğunu hayvan metaforlarıyla açıklar. Buna göre insanların aşırı serbestlikle yönetilmesinin doğru olmadığını savunan Platon, bunun için "hanım neyse köpeği de odur" deyişinin yanı sıra demokrasi yönetiminde atların ve eşeklerin bile serbestlik içinde yolları işgal edeceğini öne sürer.¹¹⁴ Öyleyse oligarşik bir yönetimden demokratik bir yönetime geçen insanın tutku, başıboşluk ve daha birçok faydasız işlerle yönünü kaybetmesi olasıdır. Platon, bunu da, pervasızca ortalıkta dolaşıp sadece kendi zevkleri için yaşayan yaban arıları örneğiyle açıklar.¹¹⁵ Böylece açıkça demokrasideki özgürlüğün aslında bir yanılsama olduğunu göstermeye çalışır. O halde Platon'un demokrasiye karşı cephe almasının en önemli nedenlerinden biri herkesin her işi yapma özgürlüğünün olması ve buna bağlı olarak sınıflar arasındaki dengenin

¹⁰⁶ Platon, *Devlet*, 469de.

¹⁰⁷ Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: YKY, 2007), 157.

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, 552c.

¹⁰⁹ Platon, *Devlet*, 552d.

¹¹⁰ Gürel, "Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", 16.

¹¹¹ Platon, *Devlet*, 559de.

¹¹² Platon, *Devlet*, 560bcd.

¹¹³ Platon, *Devlet*, 561e.

¹¹⁴ Platon, *Devlet*, 563d.

¹¹⁵ Platon, *Devlet*, 573a.

ortadan kaldırılması olarak gösterilebilir. Çünkü böylesi bir sistemde her dileyenin dilediği işi yapabileceği, bugün işçi olan kişinin yarın tüccar olabileceği ortaya çıkar. Sonuç olarak, insanlar arasında kaotik bir durumun izdüşümleri bu şekilde belirgin hale gelir.¹¹⁶ Böylece çok açıktır ki demokraside insanın ağzına geleni söylediği ve hiyerarşinin olmadığı bir ortam gelişir. Bu rejimde hayvanlara insanlardan farklı muamele edilmediği de bir gerçek olarak değerlendirilebilir. Öyle ki demokraside insanlar kendilerini tanrılara muhtaç ya da tanrılardan farklı görmediğinden sınırların bu şekilde bulanıklaşmasının yol açtığı dinsiz ve iğrenç durumlarla sona ermesi de kaçınılmazdır.¹¹⁷

Demokrasi yönetimi konusunda eleştirilerini sürdüren Platon, söz konusu aşırı serbest yönetim şeklinin pratikte birçok adaletsiz uygulamaya neden olabileceğini savunur. Demokrasi yönetiminin adalete uygun olmayan pratiklerin kazananları ise despotlar olacağı açıktır. Zira adaletsiz ve despot bir yönetimde gerçekleşen savaşlarda yağma ve hırsızlıklar da artacaktır. Platon, bunun için yaban arısı benzetmesine başvurur ve bir kovadaki bal paylaşımındaki düzensizliği ve sömürüyü yaban arıları üzerinden aşağıdaki diyalogda şöyle anlatır:

- Bir sınıf da vardır ki, hep kalabalıktan ayırır kendini, kenarda kalır.
- Hangisi?
- Herkesin para kazanmak istediği bu toplumda en zengin olanlar şüphesiz en düzenli yaşayanlardır.
- Tabii.
- Yabanarların en çok onların balını alacak ister istemez, en kolay sömürecekleri insanlar onlardır.
- Öyle ya, bir şeyi olmayan insanların nesini alsınlar?
- Yabanarlarının yemi dedikleri, bu çeşit zenginlerdir.
- Onlardır şüphesiz.¹¹⁸

Öyleyse yaban arıları benzetmesiyle Platon, toplum içindeki zorbalığın nasıl ve neden ortaya çıktığını açıklamaya çalışır. Dolayısıyla o, söz konusu yönetim şekillerindeki zorbalığın tohumlarının halk tarafından kendilerine koruyucu seçtikleri kişilerde aranması gerektiğini savunur.¹¹⁹ Ancak demokraside işçiler yoksul ve cahildir ve bu durum, vatandaşların çoğunluğu olarak kendilerine ait olan siyasi gücü doğrudan kullanmalarına engel olmasıyla sonuçlanır.¹²⁰ Böylece Platon'un hedefine koyduğu demokrasinin gerçekte neye hizmet ettiği ve bunun koşullarının nasıl oluştuğu üzerine derin bir araştırma yaptığı ortaya çıkar.

Platon, mitolojik bir anlatıma başvurarak yönetimdeki zorba adam karakterini Arkadya'da bulunan Zeus tapınağı üzerine dile getirilen bir hikâyeden beslenerek analiz eder. Söz konusu hikâyede tapınağa adanmış olan kurbanlara insan bağırsağının karıştığı ve bu bağırsaklardan yiyenlerin ise kurtlaşacağı anlatılır.¹²¹ Böylelikle kurtlaşan daha doğrusu zorbalaşan böyle biri canlara kıyar ve vicdansızca eylemlerde sınır tanımaz. Bu zorba kişi hem ağzını hem dilini insanların kanlarıyla boyayarak kurtlaşan adama dönüşmüş olur.¹²² Kurtlaşan adam metaforunu zorba yönetici için kullanan Platon, aynı zamanda, sözü edilen kişinin kendine uygun bekçileri para karşılığında tuttuğunu ve bu bekçileri, yine başka bir metafora başvurarak, dışarıdan getirilen yaban arılarına benzetir.¹²³ Demokrasi yönetiminde kişiler sevgiye yaklaştığı anda yaban arısı karakterli kişiler etrafında dolanarak şehvet iğnelerini batırır.¹²⁴ Platon, bu türden anlatım tekniklerine başvurarak zorba yönetimin gerçek amacının ne olduğunu halka sunma çabasını gütmüştür. Böylece o, özellikle, Sokrates'in ölümüyle iktidarın şiddet kanallarının açığa çıkarılması veya deşifre edilmesinin peşinde olmuştur.¹²⁵

Platon, insanda varolan "istek"lerin ne olduğuna ve nasıl oluştuğuna dair bir araştırma yapar. Bahsi geçen istekleri zorba bir karakter üzerinden ele alan Platon, bu isteklerinin sonu gelmez olmasından ötürü zorba bir kişiliği anlamının zor olduğu kanısına varır.¹²⁶ O, dikkatini bozuk isteklere yöneltir ve bu türden isteklerin hemen hemen her bir kişide olduğunu ancak aklın devreye girmesiyle bu kötü isteklerin bertaraf edilebilir olduğunu öne sürer. Buna rağmen söz konusu bozuk istekler bazen üstesinden gelinemeyecek derecede güçlü olabilir. Platon, özellikle uyku sırasında harekete geçen bozuk isteklerin her türlü kötülüğe sebebiyet vereceğini ifade ederken bunu tıka basa midesini doldurmuş bir hayvan örneğiyle mukayese eder.¹²⁷ Böylece Platon, son derece hayvanca ve korkunç sayılabilecek dizginlenmemiş

¹¹⁶ Sabır Güler Sevlî, "Platon'un Devlet'ini Bir Siyasal Program Olarak Okuma Girişimi," *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* (2021/60): 658. Erişim 22 Ağustos 2023 <https://doi.org/10.18070/erciyesiibd.990662>

¹¹⁷ Arlene W. Saxonhouse, "Democracy, Equality, and Eidē: A Radical View from Book 8 of Plato's," *Republic American Political Science Review* (1998/92/2), 281. Erişim 22 Ocak 2024, <https://ancphil.lsa.umich.edu/~downloads/faculty/saxonhouse/democracy-equality-eide.pdf>

¹¹⁸ Platon, *Devlet*, 564de

¹¹⁹ Platon, *Devlet*, 565bcd.

¹²⁰ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 322.

¹²¹ Platon, *Devlet*, 665e.

¹²² Platon, *Devlet*, 666a.

¹²³ Platon, *Devlet*, 667de.

¹²⁴ Platon, *Devlet*, 573b.

¹²⁵ Gürel, "Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", 16.

¹²⁶ Platon, *Devlet*, 571a.

¹²⁷ Platon, *Devlet*, 571bcd.

isteklerin olabileceğini bu metaforla açıklamaya çalışır.¹²⁸ Bu konuda Aristoteles de *Politika*'da insan tutkularının vahşi bir hayvandan farksız olabileceğini ileri sürer ve tutkuların son derece güçlü duygular olduğunu belirtir. Öyle ki bu vahşi tutkular, yöneticiler başta olmak üzere, en iyi insanları bile yoldan çıkarır. Bunun engellenmesi için yasaların devreye girmesi gerekir. Çünkü yasalar yoluyla tutkuların arındırılmış zekâ ortaya çıkabilir.¹²⁹ Cicero ise insanların zihninde saklanan ve onlardan bir parça olan akıl sayesinde insandaki hayvanî vahşiliğin engellenebileceğini savunur.¹³⁰

Platon, eğrilik ve doğruluk üzerine son derece çarpıcı benzetmeler yaparak hayvan benzetmeleriyle siyasal bir bağlam içinde konuyu ele alır. Buna göre o, insan ruhunun gözle görülen bir varlık olarak düşünülmesini ister ve eğriliği savunan bir kişinin aslında neyi savunduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışır. Platon, eğriliği savunanları bir masal canavarına benzetir ve bu yönde bir metafor kullanır. Buna göre aynı bedende farklı biçimlere girebilen bir masal canavarının bazen bir hayvan kafası bazen de başka bir yaratığa dönüşebildiğini belirtir. Böylece hayvanî duygular tıpkı bu canavarda olduğu gibi, eğer bir kişide var ise, eğriliği savunmasının mümkün olabileceğini öne sürer. Bu durumda bir insan önce hayvana sonradan da bir canavara dönüşebilir.¹³¹ Platon, bu yarı hayvan yaratık örneğiyle birlikte bir aslan ve bir insan hayal edilmesini ister ve bu üç örnek üzerinden hepsinin tek bir varlıkta bulunduğu varsayılmasını önerir. Bu tek varlık ise insandır ki eğriliği savunan ancak doğruluktan bir fayda gelmez diyen birine dönüşmüştür. Bu insan içindeki aslanı ve çok başlı canavarı besleyendir. Böylelikle çok başlı canavar aslanla bir olup güçlenir ve zayıf kalan insanı eğriliğe sürükleyebilir.¹³² Sonuçta kişi, aslında, bir insanın içindeki çok başlı canavarın yanı sıra doymak bilmeyen aslanın hakimiyetine girerek sürekli eğriliğe hizmet etmekten başka bir şey yapmamış olur. Bunun için Platon, çok sıkça iştahına yenilen obur kişilerin içinde çok başlı bir canavar olduğunu ifade ederken dalkavukluğu ve alçaklığı ise içimizdeki aslanın öteki hayvana köle olması olarak değerlendirir.¹³³ Görülebileceği gibi Platon, hayvan benzetmeleriyle son derece mühim ve bir o kadar da zor olan siyaset ve yönetim teorisini açıklama gayreti içinde olmuştur. Kimi zaman aşırı gibi görünen benzetmelerin olduğunu belirtmekle birlikte, Platon'un hayvanlar için gösterilen ehemmiyetin neden insanlar için gösterilmediğini ısrarla vurguladığını ifade etmek mümkündür. Ancak hayvanlara uygulanan bazı yöntemlerin doğrudan insanlara uygulanmasının ne türden sorunlara yol açacağını da düşünmek mecburiyetinde olduğumuzu kavramak gerekmektedir.

Sonuç

İnsanlar eskiden beri süregelen bir alışkanlık gereği eylem, karakter vb. gibi özelliklerini hayvanlar üzerinden anlatma çabalarını sahip olmuşlardır. “Keçi gibi inat”, “tilki gibi kurnaz”, “kurt gibi acıkma”, “yılan gibi sinsi” örneklerinde anlaşılabilen üzere hayvanlardaki kimi özellikler insana atfedilerek insanı anlama ve tarif etme çabası söz konusu olmuştur. Bu ise karşılaştırmalar, benzetmeler, metaforlarla ve örneklerle dile getirilmiştir. Ancak benzetmeler doğrudan siyaset alanında olmasa bile, temelde, yapılan her benzetmenin siyasi bir amaca sahip olduğunu belirtmek gerekir. Zira insanın diğer insanlarla giriştiği mücadele aynı zamanda bir egemenlik kurmaya dayanır. Benzer bir egemenlik çatışmasının hayvanlar tarafından da gerçekleştirildiğini ifade etmek mümkündür. Egemen olmak veya gücü eline geçirmek, insanın başka bir insanla kurduğu her ilişkide biyolojik olduğu kadar etik bir sorunla karşılaşmak anlamına gelir. Bu bağlamda “hayvanî olanın aslında insanî olanı temsil ve resmettiği düşünüldüğünde, siyasal zoolojide hayvan, insan suretine büründüğü gibi siyasal yaşamda insan da hayvana dönüşür.”¹³⁴

Platon'un benzetme, metafor, masal kahramanı ve mitolojik öğelere başvurarak siyaset teorisyenleri arasında öne çıkabilen ender filozoflardan biri olduğunu belirtmek gerekir. Böylelikle Platon, insan ve siyaset üzerine geliştirdiği teori ve metaforlarla tam bir benzetme ustasıdır ve bunu hayvanlar üzerinden gerçekleştirmiştir. Böylece o, hayvanların yaşamlarına, arzularına, üremelerine, kavgalarına, yetiştirilmelerine değin birçok örnek üzerinden siyaset teorisini açıklama çabasına girişmiştir. Buna göre Platon, siyaset ve devlet kavramının kökenine inmeye çalışan teorisyenlerin içinde, belki de, en başarılı olanıdır ve bu durumu eserlerinde verdiği çok farklı örnekler yoluyla gösterir. Bu tartışmanın içinde, en dikkat çekici olan ise hayvan benzetmesi yoluyla siyasette görev alacak insanların nasıl yaşaması ve davranması gerektiğini açıklamasıdır. Bununla birlikte şunu sorgulamak gerekir: Platon'da metafizik-doğa arasındaki karşılaştırmanın yapılabildiğinin temel nedeni sadece siyaset teorisi için bir meşrulaştırma mıdır? Örneğin doğadaki kurt veya aslanın gücünü siyasi anlamda bir egemen olarak karşılırsak siyasal organizasyonu doğal bir ilişkiye indirgemiş olmaz mıyız? Buradan hareketle analogik işlemlerle toplumsal organizasyonu ve doğayı, eş deyişle, insan ile hayvanı

¹²⁸ Platon, *Devlet*, 572b.

¹²⁹ Aristoteles, *Politika*, 103.

¹³⁰ Cicero, *Devlet Üzerine*, 185.

¹³¹ Gonzalez, “Of Beasts and Heroes: The Promiscuity of Humans and Animals in the Myth of Er,” 225.

¹³² Platon, *Devlet*, 588abcde.

¹³³ Platon, *Devlet*, 590ab.

¹³⁴ Işık, “Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen”, 144.

metafizik olarak ayırmak, aynı zamanda, canlı ve cansız doğayı insanın tahakkümüne açan sürecin bir başlangıcını ortaya koymaz mı? Bu sorgulamalar siyasetin veya daha genel haliyle felsefenin gerçek amacının filozofun amaçlarıyla örtüştüğü yerde var olageldiği anlaşılmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki hayvanların, bitkilerin veya diğer varlıkların üzerinden yapılan benzetmeler ve karşılaştırmaların arka planında duran asıl gerekçe bir tür yasal çerçeve içinde insanın ve toplumun pratik amaçlarının öne çıkarılma çabasıdır.

Platon'un peşine düştüğü "idealler" in yalnızca yeni devletler için bir model değil, aynı zamanda eskilerin hatalarını da ortaya serecek bir perspektifte olduğunu iddia etmek mümkündür. Bundan dolayı Platon'un devlet tasarımı yaşamın dönüşebilir olduğunu vurgulayan¹³⁵ bir karakterle kendini gösterir. Buradaki temel amaç, zenginleştirilmiş bir içerikle devletin adaleti tesis etmesi için gerekli tüm argümanlara erişebileceği bir siyaset teorisi ortaya koyabilmektir. Hegel'e göre hem Platon'da hem Aristoteles'te devlet, ereği pratik bakımdan en yüksek olduğu için prius'tur, tözseldir, başlıca olandır.¹³⁶

Platon'un, *Devlet* eserinde kullanmış olduğu hayvan metaforlarının onun siyaset teorisiyle uyuşup uyuşmadığını da ele almak gerekir. İşi ehline verme konusunda yaptığı benzetmelere bakılırsa onun amacına ulaştığı görülebilir. Zira bir hayvanın uygun işte kullanılmasıyla devlet yönetiminde görev alacakların işi iyi bilmesi arasındaki karşılaştırma uygun bir akıl yürütmenin sonucudur. Bu sayede şunu anlamak gerekir ki hayvan metaforlarının toplumsal-siyasal konuları anlatmada uygun bir araç olabileceğini iddia etmek mümkündür. Platon'un kullanmış olduğu hayvan metaforları etik ve siyasal bağlamda ele alındığında ise bazı hayvanlar olumlu, bazı hayvanlar ise olumsuz bir şekilde verilmiştir. Söz gelimi yaban arıları genel anlamda olumsuz bir şekilde anlatılırken atlara ise olumlu bir şekilde yer verilmiştir. Bunun yanında aynı türden hayvanın kimi zaman olumlu, kimi zaman ise olumsuz olarak kullanıldığını görebiliriz. Örneğin köpek metaforu sürüyü koruma ve kollama görevini yerine getirmenin yanında kurtlaşmış veya canavarlaşmış sürüsüne ve çobana zarar vermesi şeklinde kullanılmıştır. Tüm bu tartışmalar bağlamında denilebilir ki Platon, devleti insan için pratikte gerçekleşmesi gereken bir adalet düzeni olarak değerlendirirken farklı benzetmelere başvurmayı uygun görmüştür. Ancak hayvan metaforlarına başvurulmasının biyolojik açıdan bir sorun teşkil edemese de hukukî açıdan bir sorun teşkil edebileceğini varsaymak gerekir. Çünkü Platon'un felsefesi akıl ve erdem üzerine kurulur ve en nihayetinde hukukî bir zemine doğru ilerler. Bu konuda Zuckert, insan ve hayvan karşılaştırmasında arzu ve içgüdü üzerinden bir değerlendirme yaparak sorunu ele alır. Buna göre insanların arzuları sadece kendini koruma gereklilikleriyle sınırlı değilken hayvanlar içgüdüsel olarak düzenlenmiştir. Böylelikle insan daha karmaşık bir varlık olarak daha karmaşık sivil kurumlara ihtiyaç duyar.¹³⁷ Bunun yanında insanın adaleti tasavvur eden ama fırsat buldukça onu göz ardı eden bir hayvan olduğuna¹³⁸ dair görüşe dikkat çekmek gerekir. Öyleyse insan ve hayvanın karşılaştırılması karmaşık sivil kurumlar söz konusu olduğunda sorun teşkil edebilir. Böylece Platon'un hayvan metaforlarına başvurması, her ne kadar sadece bir benzetme olarak önümüzde dursa da bunun aklî ve hukukî bir zeminden uzaklaşma tehlikesini de içinde barındırabileceğine dikkat çekmek gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Necip Uyanık 0000-0002-5886-1474

¹³⁵ Pater, *Platon ve Platonculuk*, 195.

¹³⁶ Hegel, *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, 179.

¹³⁷ Catherine H. Zuckert, "Plato's Republic: The Limits of Politics", in *Philosophical Readings*, ed. Anna Romani and Fabio Fossa IX/1 (2017), Erişim Tarihi: 22 Ocak 2024, https://www.researchgate.net/publication/318686431_Platon's_Republic_The_limits_of_politics

¹³⁸ Rosen, *Plato's Republic: A Study*, 50.

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Achtenberg, D. "Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts" (2016). Erişim 14 Eylül 2023, <https://ndpr.nd.edu/reviews/platos-animals-gadflies-horses-swans-and-other-philosophical-beasts/>
- Annas, Julia. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Aksan, Yeşim, Akkök, Elif Arıca, Aksan, Mustafa. "Kavramsal Metafor Kuramının Temel Kavramları ve Kuramdaki Gelişmeler", *Kavramsal Metafor ve Metonimi Üzerine Uygulamalar*. Yayına Hazırlayanlar Yeşim Aksan, Elif Arıca Akkök, Mustafa Aksan, 2-17. (Mersin: Toros Üniversitesi Yayınları, 2023).
- Badiou, Alain. *Felsefe İçin Manifesto*. Çeviren: N. Tural ve H. Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005.
- Batukan, Can. "Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş", *Cogito Dergisi* 80 (2015): 70-85.
- Bell, Jeremy ve Micheal Naas. (Eds.) *Plato's Animals*. Indiana: Indiana University Press, 2015.
- Benardete, Seth. *Socrates' Second Sailing, On Plato's Republic*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989. Erişim 26 Aralık 2023, <https://archive.org/details/seth-benardete-socrates-second-sailing-on-platos-republic/page/116/mode/2up?q=animal>
- Bloom, Allan. *The Closing Of The American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1986.
- Brun, Jean. *Platon ve Akademia*. Çeviren: İsmail Yerguz. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.
- Burnyeat, Myles Fredric. Plato", Erişim 1 Ocak 2024, <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2485/111p001.pdf>
- Cicero. *Devlet Üzerine*. Çeviren: C. Cengiz Çevik. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cornford, F. M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. Çeviren: Celal Şengör ve Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*. Çeviren: Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem, Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. Çeviren: Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2014.
- Derrida, Jacques. *Önemsizin Arkeolojisi*. Çeviren: Ali Utku ve Mukadder Erkan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2007.
- Derrida, Jacques. *The Beast & the Sovereign (Volume II)*. Trans. Geoffrey Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.
- Direk, Zeynep. "Hayvan, Ağaç ve Egemen: Lacan ve Derrida'da Öteki", *Cogito Dergisi* 80 (2015): 243-273.
- Dolgert, Stefan P., "Animal Republics: Plato, Representation, and the Politics of Nature", 2014. Erişim 25 Aralık 2023, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2454989
- Dumont, Jean-Paul. *Antik Felsefe*. Çeviren: İsmail Yerguz. Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Gonzalez, Francisco J. "Of Beasts and Heroes" in *Plato's Animals*, Editör: Jeremy Bell ve Micheal Naas, 225-245. USA: Indiana: Indiana University Press, 2015.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefesi Tarihi-I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Güler, Sevil S. "Platon'un Devlet'ini Bir Siyasal Program Olarak Okuma Girişimi" *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* (2021/60): 633-665. Erişim 22. 08.2023, <https://doi.org/10.18070/erciyesiibd.990662>
- Gürel, Özgür Emrah. "Platon'un Siyaset Felsefesinde Sokratik Etiğin Dönüşümü Üzerine Eleştirel Bir İnceleme". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2020.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çeviren: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Notabene Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Hümanizma Üzerine*. Çeviren: Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Işık, Sever. "Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen", *Liberal Düşünce Dergisi*, (2018/ 91-92): 141-159.
- Jones, W. T. *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.
- Kant. *Eğitim Üzerine*. Çeviren: Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. Çeviren: Nedim Çathı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Koyuncu, Emre. "İktidar ve Hayvanlar: Hayvanlar Meselesini Foucault ile Düşünmek", *Cogito Dergisi* 80 (2015): 86-97.
- Krell, David Farrell. "Talk to the Animals- On the Myth of Cronos in the Statesman" in *Plato's Animals*, Editör: Jeremy Bell ve Micheal Naas, 225-245. Indiana: Indiana University Press, 2015.
- Machiavelli. *Prens*. Çeviren: Nazım Güvenç. İstanbul: Altın Kitaplar, 1994.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren: Candan Şentuna. İstanbul: YKY, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren: Nusret Hızır. İstanbul: Elif Yayınları, 1963.
- Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pater, Walter Horatio. *Platon ve Platonculuk*. Çeviren: Şaziye Çıkrıkçı. İzmir: Atlantis Yayınevi, 2015.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. Ankara: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Diyaloglar (Gorgias)*. Çeviren: Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

- Platon. *Diyaloglar (Kratylos)*. Çeviren: Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Diyaloglar (Protagoras)*. Çeviren: Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Phaidros*. Çeviren: Hamdi Akverdi. İstanbul: Meb Maarif Matbaası, 1943.
- Plotinus. *Enneadlar*. Çeviren: Zeki Özcan. Bursa: Asa Yayıncılık, 1996.
- Robinson R. ve Denniston J. D. "Platon". *İdealar Kuramı-Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar* içinde ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Rosen, Stanley. *Plato's Republic: A Study*. New Haven, Yale University Press, 2005.
- Rullmann, Marit. *Kadın Filozoflar*. Çeviren: Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Spinoza, *Etika*. Çeviren: Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Şimşon, Elis. "Levinas ve Bobby: Bir Köpeğin Levinas'ın Etiğindeki Rolü", *Cogito Dergisi* 80 (2015): 37-51.
- Saxonhouse, Arlene W. "Democracy, Equality, and Eidé: A Radical View from Book 8 of Plato's", *Republic American Political Science Review* (1998/92/2), 281. Erişim 22. 01. 2024, <https://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/faculty/saxonhouse/democracy-equality-eide.pdf>
- Steeves, H. Peter. "The Dog on the Fly" in *Plato's Animals*, Editör: Jeremy Bell ve Micheal Naas, 96-111. Indiana: Indiana University Press, 2015.
- Timofeeva, Oxana. *Hayvanların Tarihi*. Çeviren: Barış Engin Aksoy. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Tsagdis, Georgies. "Jeremy Bell & Michael Naas (eds.)- Plato's Animals," (2016). Erişim 30 Ekim 2023, <https://reviews.ophen.org/2016/05/05/jeremy-bell-michael-naas-eds-platos-animals-gadflies-horses-swans-philosophical-beasts-2/>
- Ülgen, Güncel Oğulcan. "Aristoteles'te ve Derrida'da Hayvan Sorusu". Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019.
- Uslu, Ayşe. "İnsanlar, Hayvanlar ve Taşlar Üzerine: Spinoza Felsefesinde Bireyselleşme ve Doğa Farkı". *Cogito Dergisi* 80 (2015): 98-117.
- Yalım, Burcu. "Bataille'in Hayvanı," *Cogito Dergisi* 80 (2015): 52-69.
- Yılmaz, Çiğdem. "Derrida'nın Metafor Kullanımı". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2007.
- Yücefer, Hakan. "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh," *Cogito Dergisi* 80 (2015): 196-228.
- Zuckert, Catherine H. "Plato's Republic: The Limits of Politics", in *Philosophical Readings*, ed. Anna Romani and Fabio Fossa IX/1 (2017), 1-5. Erişim Tarihi: 22 Ocak 2024, https://www.researchgate.net/publication/318686431_Plato's_Republic_The_limits_of_politics

Atf Biçimi / How cite this article

Uyanık, Necip. "Animal Metaphors as a Political Production in Plato's Republic" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 60 (2024): 24-41. <https://doi.org/10.26650/arcp.1387648>

Platon'un Mektupları ile Philosophia Anlayışı Arasındaki İlişki*

The Relationship Between Plato's Letters and His Understanding of Philosophia

Baran Bingöl¹ 

¹Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Baran Bingöl

E-posta / E-mail : baran.bingol@student.asbu.edu.tr

*Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi BAP Lisansüstü Tez Projesi (SBBF-2023-213) olarak yayınlanmıştır.

ÖZ

Bu makale, Platon'un mektupları arasında "felsefi" içeriği bulunan 2. 7. ve 10. Mektup'un diyaloglar ile arasındaki ilişkiyi açığa çıkarma çabasıdır. Literatürde hem Platon'un mektuplarının Türkçe çevirisi hem de mektuplar ile diyaloglar arasındaki tutarlılık veya tutarsızlık meselesi hakkında ciddi bir eksiklik mevcuttur. Dolayısıyla, bahsi geçen mektupların en azından "felsefi" olarak kabul edilen kısımlarının Türkçeye çevrilmesi ve diyaloglar ile tutarlı olup olmadığının açığa çıkarılması gerekmektedir. Makalenin ilk kısmında, diyaloglar ile mektuplar arasında ciddiye alınması gereken ölçüde tutarlılık olduğu savunulmaktadır. Özellikle 2. 7. 10. Mektuplara ve diyaloglara bir bütün olarak bakıldığında, Platon'un sisteminde hayatî önem taşıyan hakiki-sahte ayrımının tutarlı bir şekilde anlatılmaya çalışıldığı, bu ayrım temelinde Platon'un dönemin Surakousa kralı Dionüsius ile ilişkisi üzerinden "philosophia" derken ne kastettiğini ve ne kastetmediğini birbirinden ayırt etmeye çalıştığı görülmektedir. Myles Burnyeat, Platon sisteminde hayatî bir anlamı bulunan söz konusu hakiki-sahte aslı ayrımını dikkate almadan diyaloglar ile 7. Mektup arasında bir bütünlük bulunmadığını hatta çeliştiklerini iddia ederek ironik bir şekilde 7. Mektup'u "sahte" ilân etmiştir. Makalenin ikinci kısmında, 7. Mektup'un sahte olduğunu iddia eden Burnyeat'in "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" başlıklı makalesine bir eleştiri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Platon, Myles Burnyeat, Mektuplar, Diyaloglar, philosophia

ABSTRACT

This paper aims to reveal the relationship between the 2nd, 7th, and 10th Letters, encompassing "philosophical" content among Plato's letters, and the dialogues. There is a crucial research gap regarding coherence or incoherence between the letters and the dialogues. Therefore, at least the parts of these letters considered "philosophical" should be translated into Turkish and their consistency with the dialogues clarified. In this paper, I advocate a significant consistency between the dialogues and the letters that must be explored in-depth. The first part of the paper consists of translating the 2nd, 7th, and 10th Letters from Ancient Greek into Turkish and analyzing the relationship between these letters and the dialogues. Especially when the 2nd, 7th, and 10th Letters and dialogues are examined as a whole, it is clear that Plato tries to explain that which is truth-that which is pseudo distinction consistently. This is essential for his system, and on the basis of this distinction, he distinguishes what he means and does not mean by "philosophia" through his relationship with Dionüsius, the king of Surakousa of the period. Burnyeat ironically declares the 7th Letter "pseudo" by claiming that there is no coherence between it and the dialogues and that they even contradict each other, without considering this fundamental distinction between that which is truth-that which is pseudo. The second part of the article is a critique of Myles Burnyeat's article "The pseudo-philosophical digression in Epistle VII," which posits that the 7th Letter is pseudo.

Keywords: Plato, Myles Burnyeat, Letters, Dialogues, philosophia

Başvuru/Submitted : 27.09.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 15.12.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 01.02.2024

Kabul/Accepted : 13.03.2024

Online Yayın /
Published Online : 14.05.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

This paper contains a partial translation from Ancient Greek into Turkish and analysis of the 2nd, 7th, and 10th Letters of Plato, which have “philosophical” content, aiming to reveal the relationship between these letters and the dialogues. There is a literature gap regarding coherence or incoherence between the letters and the dialogues. Therefore, at least the parts of these letters considered “philosophical” should be translated into Turkish and their consistency with the dialogues clarified. In this paper, I advocate a significant consistency between the dialogues and the letters that must be explored in-depth. The first part of the paper consists of translating the 2nd, 7th, and 10th Letters from Ancient Greek into Turkish and analyzing the relationship between these letters and the dialogues. Especially when the 2nd, 7th, and 10th Letters and dialogues are examined as a whole, it is clear that Plato tries to explain that which is truth-that which is pseudo distinction consistently. This is essential for Plato, and on the basis of this distinction, distinguishes what he means and does not mean by “philosophia” through his relationship with Dionysios, the king of Surakousa of the period. Burnyeat ironically declares the 7th Letter “pseudo” by claiming that there is no coherence between it and the dialogues, and that they even contradict each other, without considering this fundamental distinction between that which is truth-that which is pseudo. The second part of the article is a critique of Myles Burnyeat’s article “The pseudo-philosophical digression in Epistle VII,” which posits that the 7th Letter is pseudo.

My first argument is that the dialogue texts of the “author” known as Plato, consistent with his letters as a historical figure, are not philosophy itself, in the nature of the practice he calls “philosophia,” but rather texts that attempt to lead the reader to philosophical practice in its various facets. Plato’s dialogues contain orators and interlocutors, where at least two people talk, discuss, and question and answer each other. Therefore, these texts are not philosophical texts as we understand them today and should not be read as such. Dialogues are, of course, written texts; however, that is not the problem. The problem is “how” these texts are written texts. These texts are not composed casually; in contrast, they are written “in this way,” that is, as dialogues, for a specific purpose.

This purpose, to put it briefly, consists in trying to test, guide, and lead the reader to philosophical practice itself through the dialogues. More specifically, Plato aims to do what Socrates, who left no written work behind, did. I argue that this is evident from Plato’s own words: “...I have never written about these matters (*δια ταυτα ουδεν ποποτ εγω περι τουτων γεγραφα*)” [2nd Letter, 314b] or “...I have not written, nor will I ever write, about these matters (*ουκουν εμον γε περι αυτων εστιν συγγραμμα ουδε μηποτε γενηται*). For it is not something to be put into words like other learned things (*ρητον γαρ ουδαμως εστιν ως αλλα μαθηματα*)” [7th Letter, 341c]. This leading/turning (*παιδαγωγια*) appears as *τεχνη μαιευτικη* [technê maieutikê], that is, “the art/craft of midwifery” in the dialogues. In this article, I first translate and analyze the “philosophical” parts of Plato’s 2nd, 7th, and 10th Letters and then present a critique of Myles Burnyeat’s article “The pseudo-philosophical digression in Epistle VII.

Giriş

Ortodoks Platon yorumculuğunda, Platon’un yazılı metin olarak diyalogları, belirli bir konu, tema veya alan ile kategorize edilir. Örneğin, *Theaitētos* diyalogunun epistemoloji üzerine, *Gorgias* diyalogunun retorik üzerine olduğu veya *Politeia* diyalogunun adalet üzerine, *Philēbos* diyalogunun haz üzerine olduğu vb. yönünde bir mutabakat mevcuttur. Nitekim, söz konusu metinlerin, Batı dillerindeki ve Türkçedeki çevirilerine baktığımızda da aynı durumu görürüz. Oysa Platon’un diyaloglarına bir bütün olarak bakarsak, herhangi bir diyalogunu detaylı olarak incelemeye tâbi tutarsak durumun böyle olmadığını görürüz. Yani, *Theaitētos* diyalogu yalnızca epistemoloji üzerine bir metin olarak görülemez, tıpkı *Gorgias*’ın yalnızca retorik üzerine veya *Sophistēs*’in yalnızca ontoloji veya epistemoloji üzerine bir metin olarak görülemeyeceği gibi. Kanaatimce bu yaklaşımın sebebi, Platon’un günümüzde yaygın olan felsefe anlayışıyla okunmaya ve anlaşılmaya çalışılmasıdır; zira bu felsefe anlayışı çerçevesindeki metinler hem başlıkları hem de içerikleri bakımından, Platon’un metinlerinin aksine, belirli bir konu, tema veya alan ile kategorize edilebilir.

İlk olarak sunacağım iddia, Platon nâm “yazar”ın diyalog metinlerinin, tarihsel bir figür olarak Platon’un mektuplarıyla da tutarlı bir şekilde, kendisinin “*philosophia*”¹ adını verdiği faaliyetin doğası gereği felsefenin kendisi değil, okuyanı, farklı veçhelerden felsefî faaliyete sevk etmeye çalışan ve hatta bir fiil olarak felsefî faaliyeti sahneleyen metinler olduğudur. “Platon diyalogları” olarak bilinen metinlerin başlıklarının asıl metinlerde olup olmadığını tarihsel olarak elbette bilmiyoruz fakat eğer öyleyse, şu şekilde kategorize edebiliriz: Bazı diyaloglar, adeta hakikatin

¹ *Philosophia* ve *philosophos* sözcüklerini bazı kısımlarda çevirmeden bırakmamın nedeni, Türkçedeki “felsefe” ve “filozof” sözcüklerinin kastedilen anlama dair herhangi bir işaret taşımasıdır; yani bizatihi “anlamsız” olmasıdır. Oysa Eski Yunancada *philosophia* ve *philosophos*, zaten sözcük itibarıyla anlama dair işaret taşır; yani bizatihi “anlamlı”dır: Bilgelik/hikmet sevdası/sevgisi/aşkı ve bilgeliği/hikmeti seven/ilgi duyan/dostu olan anlamlarında. Dolayısıyla, “felsefe” ve “filozof” şeklinde çevirmek Türkçede herhangi bir anlam ifade etmediği için, hatta yanıltıcı bir tarihsel bagaj taşıdığı için, bazı kısımlarda anlamı vurgulamak ve hatırlatmak amacıyla, bilgelik sevdası/sevgisi, bilgeliği seven vb. şekilde çevirdim; “felsefe” ve “filozof” sözcüklerinin geçtiği yerlerde bu anlamlar akla gelmeli ve göz önünde tutulmalıdır.

muhatapı olanlara ithafen, (örneğin *Sophistês* Sofistler'e, *Gorgias* Gorgias'lara, *Theaitêtos* Theaitêtos'lara, gibi. . .) bazı diyaloglar ise hakikat ehline (*Timaios* Timaios'lara, *Parmenidês* Parmenides'lere, gibi. . .) yazılmıştır. Bundan kasıt şudur: Diyaloglara başlığını veren şahıslar, bir tiyatro oyunundaki roller gibi, aslında şahıslara büründürülmüş evrensel meselelerdirler.²

Türkçedeki diyalog sözcüğü, Eski Yunancadaki *διαλογος* (dialogos) sözcüğünden gelir. Birebir anlamı “*logos* vasıtasıyla, aracılığıyla”dır fakat diyalog, genelde iki kişinin karşılıklı olarak konuşması olarak anlaşılır. Platon'un metinleri, en az iki kişinin karşılıklı olarak konuştuğu, tartıştığı, soru sorup cevap verdiği hatip ve muhatap içerir. Dolayısıyla, bu metinler, bugün anladığımız anlamda felsefi metinler değildir ve bu şekilde okunmaması gerekir. Diyaloglar, elbette yazılı metinlerdir, fakat sorun zaten bu değildir. Sorun, bu metinlerin “nasıl” yazılı metinler olduğudur. Bu metinler, alelade yazılmış değildir; aksine, belirli bir amaca binaen “bu şekilde”, yani diyalog olarak yazılmış metinlerdir. Peki bu amaç nedir?

Amaç, daha sonra açmak üzere şimdilik kabaca söylersek, diyaloglar vasıtasıyla okuyanı bizatihi felsefi faaliyete yönlendirmeye çalışmaktan ve sınamaktan ibarettir; yani, Platon, geride hiçbir yazılı eser bırakmayan tarihsel Sokrates figürünün yaptığını yapmaya çalışır, ki savunacağı üzere kendisinin şu ifadelerinden de bu açıktır: “. . . ben bu meseleler hakkında zinhar yazmadım (*δια ταυτα ουδεν ποποτ εγω περι τουτων γεγραφα*)” [2. *Mektup* 314b]³ veya “. . . benim bu meseleler hakkında hiçbir yazım yok, olmayacak da (*ουκουν εμον γε περι αυτων εστιν συγγραμμα ουδε μηποτε γενηται*). Zira bu, diğer öğrenilen şeyler gibi söze dökülecek bir şey değildir (*ρητον γαρ ουδαμως εστιν ως αλλα μαθηματα*)” [7. *Mektup* 341c]. Bu eğiterek yönlendirme/çevirme (*παιδαγωγια* [paidagōgia] işi, diyaloglarda *τεχνη μαιευτικη* [tekhne maieutikê],⁴ yani “ebelik sanatı/zanaatı” olarak karşımıza çıkar. Bu makalede, ilk önce Platon'un 2. 7. ve 10. Mektuplarının “felsefi” kısımlarının neden ve nasıl diyaloglar ile tutarlı olduğunu, bunun neden Platon çalışmaları için önemli ve ciddiye alınması gereken bir durum olduğunu göstermeye çalışacağım; daha sonra ise Burnyeat'in “7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü” başlıklı makalesinin eleştirisini sunacağım.

1. Platon'un “Yazılı Metin” Olarak Diyalogları ile 2., 7., 10. Mektuplar Arasındaki İlişki

Bu kısımda, belirtilen mektupların kısmi çevirisi ve analizi çerçevesinde cevap arayacağım sorular şunlardır: Platon'un felsefe anlayışıyla söz konusu mektuplar arasında nasıl bir ilişki var? Örneğin Platon'un “yazılı metin” olarak diyalogları ile söz konusu arasında ciddiye alınması gereken ölçüde bir tutarlılık var mıdır? Bir tutarlılık veya tutarsızlık söz konusu ise bunu nasıl yorumlayabiliriz? Söz konusu mektuplar ile diyalogların tutarlı oluşu, onların Platon'a ait olduğu anlamına gelir mi? Son olarak, bu soruları sormak ve cevap bulmak Platon çalışmaları için neden gereklidir?

Makalenin ikinci kısmına kadar, Platon'dan bize kalan 13 Mektup içerisinden, meselemiz bağlamında bulunan 2. *Mektup* [312d-314d], 7. *Mektup* [340b-345d]'tan Stephanus numarasıyla belirtilen ilgili yerlerin ve 10. *Mektup*'un bir çevirisini ve analizini sunuyorum; esas amaç olarak, bu mektupların “felsefi” meselelere dokunan kısımlarını çevirerek diyaloglarla neden ve nasıl tutarlı olduklarını işaret etmeye çalışacağım.

Platon, 2. *Mektup* olarak kategorize edilen Dionûsios'a mektubunda, mektubu kendisine götüreceği olan Arkhedemos'un, Dionûsios'un “ilk olan”ın doğasını (*πρωτου φυσεως*) anlamadığını söylediğini ifade eder [312d] ve bu meseleyi kendisine üstü örtük (*ανιγμος*) olarak anlatacağını, zira bu mektup “karada veya denizde” birilerinin eline geçerse, burada ne kastedildiğini anlamayacaklarını (*μη γνω*) söyler ve şöyle devam eder:

[312e] Her şey, her şeyin kralına döner. Her bir şey onun sayesinde ve o her güzelin sebebidir. İkinciler ikincinin, üçüncüler ise üçüncünün. Şimdi, insanın psukhê'si, bunların ne olduğunu öğrenmeye çalışır (*ορεγεται μαθειν*) ve hiçbiri uygun olmasa da onunla müşterek soydan olan şeylere bakar; [313a] açıktır ki kral ve bahsi geçen diğerleri böyle değildir. Bunun üzerine psukhê sorar: O hâlde bunlar[ın niteliği] nedir? İşte, Dionûsios ve Doris'in oğlu, bütün sıkıntılara [kötülüklerle] (*κακων*) sebep olan soru budur; daha doğrusu, psukhê'de doğmasına sebep olan budur (*εν τη ψυχη εγγιγνομενη*) ve [psukhê] kendini bundan çıkarmadan (*ην ει μη τις εξαιρεθησεται*) hakikate ulaşma şansını asla elde edemez (*της αληθειας οντως ου μη ποτε τυχη*). Bir keresinde, bahçedeki defne ağaçlarının altında cevabı kendin bulduktan sonra bu meseleyi kavradığını [313b] söylemiştin bana; ben de, eğer durum böyle ise, beni pek çok erterten kurtardığını fakat bunu keşfeden hiç kimseyle tanışmadığımı ve kendi çalışmalarımın çoğunun (*πολλη μοι πραγματεια*) buna adanmış olduğunu söylemiştim...

² Genel olarak burada bahsedilen yaklaşımın kaynağı için bkz. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê* (Bursa: Sentez, 2016); Oğuz Haşlakoğlu, *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları* (Bursa: Sentez, 2019); Oğuz Haşlakoğlu, *Felsefece* (Ankara: Hece, 2021).

³ Platon metinleri için kullandığım Eski Yunanca ve İngilizce kaynaklar şunlardır: Plato & Burnet, John, (ed.). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Clarendon Press 1907 ve Plato. *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997. Türkçe kaynaklar ise, metin boyunca eserin ismi ve Stephanus numarası veya sayfa

⁴ Çevirmeden bıraktığım her sözcük için kısaca şöyle bir açıklama yapabilirim: Her dilde, başka dile çevrilmeye çalışıldıklarında mecburen daraltılan veya genişletilen birtakım sözcükler vardır; buradaki *tekhne* sözcüğünde olduğu gibi. *Tekhnê*, sanat ve zanaat ayrımı gözetmeksizin, belirli bir bilgi içeren meydana getirme faaliyeti anlamına gelir. Dolayısıyla, yalnızca “sanat” veya “zanaat” şeklinde karşılamak anlamı daraltır. Özellikle felsefe söz konusu olduğunda, örneğin Latinceyi Eski Yunancanın geliştirilmiş ve genişletilmiş hâli olarak kabul edemeyeceğimizi düşünüyorum. Bunun için pek çok örnek verilebilir fakat *tekhne* gibi en “can alıcı”larından biri, *psukhê* sözcüğünün *anima* veya mens sözcükleriyle karşılanıp daraltılmasıdır; benzer bir durum Latince *ratio* ve *verbum* gibi sözcüklerle karşılanan *logos* sözcüğü için de geçerlidir.

Burada elbette ilk önce sormamız gereken soru, her şeyin kralının, ikincinin ve üçüncünün ne olduğudur. Buradaki ve buradakilere benzer ifadeler diyaloglarda da geçer; örneğin *Politeia*'da [511b], *Timaios*'da [41d] ve *Philêbos*'da [28c ve 30d-e]. Neticede bu paragraftaki ilk ifadelerle kastedilenin, özellikle *Politeia*, *Philêbos*, *Sophistês*, *Politikos* ve *Timaios* diyaloglarının bir araya getirilmesiyle anlam ifade edebileceğini düşünüyorum. Makalenin amacı doğrultusunda 2. *Mektup*'un asıl önemli olan kısmına gelelim:

[314a]...bu mektupların eğitilmemiş insanların (*ανθρωπους απαιδευτους*) eline geçmemesine dikkat et. Öyle sanıyorum ki hiçbir şey çoğunluğa bu sözlerden daha gülmünç gelmeyecektir, tıpkı akli başında olanlara hiçbir şeyin daha takdire şayan ve ilham verici olamayacağı gibi. Bunlar hakkında konuşmak ve belki de uzun yıllar boyunca tekrar tekrar açıklandıklarını duymak gerekir ve ancak o zaman, tıpkı altın gibi, en ihtiyatlı çabalarla rafine edilirler. Fakat bununla ilgili en şaşırtıcı şeyi söyleyeyim: Öğrenmeye (*μανθανω*) ve bunları hıfz etmeye (*μνημονευω*) açık [muktedir] (*δυνατος*) [314b] pek çokları, bu öğretmenleri dinlerken yaşlandılar ve bana, otuz yıldan fazla bir süre dinledikten sonra, onları inceledikten ve her testten geçirip hüküm verdikten sonra, başlangıçta en şaibeli görünen noktaların şimdi en güvenilir ve en güvenilir olduğunu düşündüklerinin de artık tam tersi olduğunu söylediler.⁵ Bunu aklında bulundur ve gelecekte bu öğretmenleri değersiz bir şekilde ifşa ettiğin için pişmanlık duymamaya gayret et. En iyi önlem, bunları bir yere yazmak değil hıfz etmektir (*μεγιστη δε φυλακη το μη γραφειν αλλ εκμανθανειν*). [314c] çünkü yazılanların başkalarının eline geçmesi hiç de imkânsız değildir. Bu nedenle ben bu meseleler hakkında zinhar yazmadım (*δια ταυτα ουδεν πωποτ εγω περι τουτων γεγραφα*). Platon'un ne bir yazısı vardır ne de olacaktır (*ουδ εστιν συγγραμμα Πλατωνος ουδεν ουδ εσται*). Şimdilerde öyle olduğu söylenenler, güzel ve genç Sokrates'in başından geçenlerdir (*τα δε νυν λεγομενα Σωκρατους εστιν καλου και νεου γεγονοτος*).⁶ Hoşçakal ve [bana] güven; bu mektubu tekrar tekrar oku, sonra da yak.

2. *Mektup*'ta bizi ilgilendiren en önemli hususlardan biri, Dionûsios'un, Platon'un kendisine bahsettiği meseleleri ilk buluşmalarında zaten bildiğini iddia etmesidir. Bu durum ilginçtir çünkü adeta Platon diyaloglarını okuyan okurların durumunu ifade eder; zira pek çok insan, bu diyalogları okumadan önce, okurken hatta okuduktan sonra bahis konusu meseleleri zaten bildiğini düşünür. Çünkü diyaloglarda ele alınan adalet, güzellik, dostluk (ve karşıtları) gibi meseleler gündelik hayatta hepimizin karşılaştığı meselelerdir. Platon'un bunu belirli bir amaca binaen kasıtlı olarak yaptığını düşünüyorum hem metin boyunca hem de 7. *Mektup*'a geldiğimizde bu iddiamı açmaya çalışacağım. Ayrıca, yine 2. *Mektup*'un başlarında bahsedilen psukhê'nin içine düştüğü hâllerin veya bu süreç içinde başına gelenlerin *Phaidros* diyaloguyla birlikte ele alınması gerektiğini düşünüyorum [özellikle 249a-252c]. Platon'un, makalenin bağlamında bulunan 2. *Mektup*'taki bu ifadelerini Platon'un herhangi bir mektubunu ele alırken önümüzde tutmamız gereken *Phaidros* diyalogundaki ilgili kısımlarla bir araya getirerek yorumlamaya çalışalım. Öncelikle, *Phaidros* diyalogunda Sokrates Theuth ile ilgili hikâyeyi anlattığı kısımda, Theuth, hafızanın ve bilgeliğin ilacını bulduğunu söyler. Hükümdar da cevaben, “[275a] [harfleri] kullanmayı öğrenenlerin psukhê'lerine hafıza tembelliği [unutkanlık] vereceğini” söyler ve şöyle devam eder:

Artık kendilerine ait olmayan yazılı tablara [işaretlere] güvenerek, içlerinde bulunan kendilerine ait yeniden hatırlama gücünü hepten yitirirler. Bu nedenle sen, hafızanın değil hatırlamanın ilacını bulmuşsun. Öğrencilerine bilgeliğin hakikatini değil, zannını [sahtesini] sunuyorsun. Onlar senin sayende, bir yol göstericileri olmaksızın bu kadar çok şeyi öğrenince [275b] kendilerini bilgili sanacak, fakat bilge olmayıp da bilgeymiş gibi gördükleri için, pek çok konuda cahil ve geçimsiz kişiler olup çıkacaklar.⁷

Dolayısıyla, sağduyuya uygun olarak yazı yazmanın hafızayı güçlendirdiğini veya kalıcılık tesis ettiğini düşünmek yanlıştır. Aksine, tam da bu sebeple, yazmak unutkanlığı tetikler. Sokrates daha sonra, temelinde *praxis* yani bu bağlamda eylem/fiil bulunan *tekhne*'nin de yazıya aktarılamayacağını ifade eder:

[275d] . . . yazılı olarak herhangi bir *tekhne*'yi geride bıraktığını düşünen ve yazılı herhangi bir şeyin açık ve kalıcı [kesin] olacağı inancını taşıyan kişi hayli budala biridir; yazılmış sözlerin, yazılı olan şeyleri zaten bilen kişi için birer anımsatma olmaktan fazlasını yapacağını düşünen kişi ise Ammôn'un kehanetinden bihaberdir.⁸

Bu bağlamda oldukça önemli olduğu için Sokrates'in sözlerini alıntılanmaya devam edelim:

İşte böyle korkunçtur. *Phaidros*, yazı dedikleri şey; ve resme de hakikaten çok benzer. Çünkü resimdeki yaratıklar tıpkı canlı varlıklar gibi durur, biri onlara soru sorduğundaysa sessizce bakarlar. İşte logos'lar için de bu böyledir: Onların akıl sahibiymiş gibi konuştuklarını düşünürsün; ama söyledikleri hakkında bir şey öğrenmek isteyip de soru sorduğunda her daim bir ve aynı şeyi işaret ederler. Nitekim logos bir kez [275e] yazıldıktan sonra, artık her yeri dolaşmaya koyulur. Ona kulak kesilenin de onunla hiç işi olmayanın da eline geçer ve kime konuşup kime konuşmaması gerektiğini bilmez. Hırpalandığında ve haksız yere kötülendiğinde ise hep babasının yardımına ihtiyaç duyar; çünkü ne kendisini koruyabilecek ne de zorluklarla baş edebilecek takati vardır.⁹

⁵ Benzer ifadeler ve görüşler için bkz. *Politeia* 538d-539d.

⁶ Burada geçen *γεγονος* [gegonos] sözcüğü, olay, olgu anlamlarına gelir. Şu şekilde de düşünebiliriz: “Bugünlerde öyle olduğu söylenenler, genç ve güzel Sokrates'in başına gelen olaylardır.” Glenn R. Morrow'un “those that are now called so come from an idealized and youthful Socrates” şeklindeki çevirisinin “idealized” (veya “modernized”) sözcüğünü seçmesi sebebiyle yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Bkz. Plato, *Complete Works*, 1639.

⁷ Platon, *Phaidros*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu, 2016), 88. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır.

⁸ Platon, *Phaidros*, 88. Bu bağlamda oldukça önemli olduğu için Sokrates'in pasajın devamındaki ifadelerini de bir bütün olarak göz önünde tutmak faydalı olacaktır.

⁹ Platon, *Phaidros*, 88-89.

O hâlde, başkalarının eline geçmesi oldukça kolay olan yazılı metinlerin tıpkı resimler gibi adeta canlı gibi görünen (canlı olanı taklit eden) ölü olmaları, Platon'un yazıya mesafeli yaklaşmasının sebeplerinden biridir. Eğer *Phaidros*'tan alıntılıdığım bu pasajlar Platon'a aitse, ki öyle olduğu açıkça görülmekte ve kabul edilmektedir, Platon'un neden diyalogları yazdığı sorusu gündeme gelir. En basit şekilde sorarsak: Eğer yazı böylesine kötü bir şeye Platon neden yazmıştır? Hem 2. *Mektup*'ta söylenenleri hem de *Phaidros* diyalogunda söylenenleri göz önünde tutarak 7. *Mektup*'un önemli kısımlarını da çerçevemize dahil edersek cevabı bulabileceğimizi düşünüyorum. 7. *Mektup*'un Stephanus numarasıyla 340b ile 341a arasında bulunan kısmında diyalogların yazılma amaçlarından biri daha zımnen ifade ediliyor:

[340b] ...Oraya geldiğimde, ilk işimin, Dionüsius'un bilgelik aşkının ateşiyle adeta yanıp tutuşmakta olup olmadığını veya Atina'ya ulaşan pek çok sözün aslı astarı olup olmadığını görmek olduğuna düşündüm. Şimdi, bunu sınamanın belirli bir yolu vardır; oraya vardığımda Dionüsius'ta olduğumu hemen gördüğüm gibi, özellikle de [başları] ölü doğmuş öğretilerle dolu olanlar ve tiranlar için oldukça uygun, soysuzca sayılamayacak bir sinama yoludur bu.

Bu insanların dikkati, meselenin bir bütün olarak ne olduğuna, mahiyetinin ne olduğuna, hem [340c] kaç zorluk barındırdığına hem de ne kadar emek gerektiğine çekilmelidir. Çünkü bunu duyduktan sonra, eğer hakikaten de bilgelik sevdalısıysa (*οντως φιλοσοφος*), meseleye ilgi duyuyorsa, ona lâıyk ve İlahî olarak yetenekli olduğu için, kendisine takdire şayan bir yol gösterildiğine ve onu takip etmek için hemen kendini hazırlaması gerektiğine, aksi takdirde hayatın yaşamaya değmeyeceğine inanır (*ου βιωτον αλλως ποιουντι*). Akabinde hem kendisine hem de ona yol gösterene bağlanır,¹⁰ ya tüm çalışmalarının amacına ulaşana kadar ya da yol gösterenin yardımı olmadan kendi adımlarını yönlendirebilmeye muktedir olana kadar da yolundan şaşmaz.¹¹

[340d] Böyle biri, böylece, bu düşünceyle, hangi işle iştigal ediyor olursa olsun, her şeyin ötesinde, her daim bilgelik sevgisi taşır ve hızlı bir şekilde, onu hakkıyla öğrenmeye, hıfz etmeye ve muhasebe etmeye en uygun hâlde getirecek günlük yaşam biçimine sınıksız sarılır; buna karşıt olan yoldan da sürekli nefret eder.

Öte yandan, hakiki bilgelik sevdalısı olmayanlar (*μη φιλόσοφοι*), —bedenleri güneş yanığı olanlar gibi— ancak yüzeysel fikirlerle yetinenler (*δοξαις δ επικεχρωσμενοι*), bunun için ne kadar çalışmanın (*μαθηματα*) gerekli olduğunu, ne kadar büyük emek gerektirdiğini fark ettiklerinde [340e] ve meseleye uygun olması için günlük yaşamlarının ne kadar nizâmî (*κοσμιος*) olması gerektiğini gördüklerinde,¹² bunu kendileri için meşakkatli veya imkânsız addederler ve böylece kendilerini de bunun için aciz (*αδυνατος*) sayarlar. [341a] Bazıları ise kendilerini bütün meselede yeterince eğitildiklerine ve artık daha fazlasına ihtiyaç duymadıklarına ikna ederler. İşte bu, kolaycı [rahatına düşkün] ve yorucu emekten aciz olanlara uygulanacak açık ve yanılmaz bir sınamadır, çünkü suçu kendisi yerine hocasına yüklemesini önler ve tüm bu çalışmaları sürdürme konusundaki yetersizliğini gösterir.

Bu ifadelerle göre, bir insan, Platon'un kastettiği anlamda felsefeye, yani bilgelik sevgisine ilgi duyup duymadığını anlamak için bir sınamaya tâbi tutulur. Platon'un bizzat Dionüsius'a uyguladığını söylediği bu sınamaya yöntemi, kendi ifadeleriyle, söz konusu insanın bu işe hayatını adayıp ada(ya)mayacağıyla başlar. Eğer hakikaten neyin peşinde olduğunu ve bunun ne anlama geldiğini biliyorsa, Platon'a göre metanetli bir şekilde bundan asla vazgeçmeyecektir. Yazılı metin olarak diyaloglar da Sofist eğitiminden farklı olarak, yukarıdaki anlamda aslında bir tür "eğiterek çevirme (*παιδαγωγία* [paidagôgia])" ve "sınama (*εξετάζω* [eksetazô])"¹³ çabasıdır. Sokrates de benzer bir duruma bizzat kendi savunmasında defaatle temas eder [örneğin bkz. *Apologia Sôkratous* 19d-e, 29c-30b, 30e, 33a-b]. Okuyan, ancak okuduğunu anlarsa ve bunun sonucunda gündelik yaşamını (*ημερα*) değiştirme yönünde bir adım atarsa felsefe yoluna girmiş olur. Aksi takdirde, tıpkı Dionüsius gibi, cehaletin "kolaylığı ve kolaycılığı"na sığınarak, "yeterince eğitildiğine ve artık daha fazlasına ihtiyaç duymadığına" inanır. Bu husus, *Timaios* diyalogunun sonlarına doğru, buradaki ifadeleri çağrıştıran şekilde ifade edilir [88d-e]. Bu noktada, 10. *Mektup*'u da çevirerek şimdiye kadarki ifadelerle birlikte, bir bütün olarak bakarsak meselenin ne olduğu biraz daha açığa çıkacaktır:

Dionös'tan duydum ki, sen, bilgelik sevgisinin peşinden gidenler içinde en bilgece karakteri taşıdığın için hem şimdi hem de başından beri onun en yakın yoldaşımıydın; zira metanet, güven ve sıhhat... ben bunun hakiki bilgelik sevgisi olduğunu söylerim. Bundan başka şeylere yönelen diğer her bilgeliği ve becerikliliği ise -bence haklı olarak- ucuz numaralar¹⁴ olarak isimlendiririm.

¹⁰ Buradaki ifadeler, adeta, kaçan-kovalayan rollerini deyiş tokuş eden diyaloglardaki Sokrates ile Alkibiades'i tasvir eder; bkz. *Protagoras* 309a, *Gorgias* 481d.; özellikle *Alkibiades I* 135d ve *Simposion* 215a vd.

¹¹ Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: FOL, 2016), 216. Çevirilerde deyişlik yapılmıştır: "Bir bütün olarak canlı ve onun bedensel parçasına ve bir insanın hem eğitimle çevrilerek hem de kendisi tarafından eğitimle çevrilerek (*διαπαιδαγωγων και διαπαιδαγωγουμενος*) *logos*'a göre yaşam sürmesinin (*κατα λογον ζωη*) en iyi yoluna dair bu söylenenler yeterli olsun. Ama eğitimle çevrilecek olanın (*παιδαγωγωσησον*) [yani, psukhe'nin] hazırlanmasına daha da fazla öncelik verilmelidir ki böylece eğiterek çevirme işi (*παιδαγωγωσης*) için en güzel ve en iyi şekilde donanmış olsun."

¹² Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Isık, 2016), 327. Çevirilerde deyişlik yapılmıştır: "İlahî ve nizâmî (*θειω δη και κοσμιω*) olan ile ilişki içerisinde (*ομιλων*) olan *philosophos* da [500d] bir insanın olabileceği kadar İlahî ve nizâmî olur... Böyle biri, kendi üzerine düşen vazife gereği [zorunluluk icabı], yalnızca kendine çeki düzen vermekle kalmaz (*μη μονον εαυτον πλαττειν*), orada gördüğü düzenin damgasını gerek kamusal gerekse özel işlerde insanlığın hamuruna [karakterine] da basmak isterse, sence saffet (*σωφροσυνης*), adalet (*δικαιοσυνης*) ve halka dair diğer bütün kemâlât (*συμπασης της δημοτικης αρετης*) bakımından kötü bir sarraf [usta] (*δημιουργος*) olur mu?"

¹³ Kastedilen anlam bakımından, sınama, deneme, test etme, elekten geçirme sözcüklerinin karşılığı olarak Platon'un kullandığı kavramlardan *πειρα* (peira) veya *βασανος* (basanos) sözcüklerini de düşünebiliriz. Bkz. Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksin (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 77: "Yunanca'daki *basanos* sözcüğü "denektaşı" anlamına gelir. Bir altının gerçek olup olmadığının anlaşılması için söz konusu altın bu siyah taşa deydirilir, "denemeye" tabi tutulan altının taşa bıraktığı ize bakılarak sonuca varılır. Sokrates'in *basanos* rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*'larıyla *logos*'lan arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir." Ayrıca bkz. *Politeia* 537c-d.

¹⁴ Kullamlan "δεινοτητας κομψοτητας" ifadesi ile kastedilen, özellikle dildeki kurnazlıklar/söz oyunlarıdır. Krş. *Gorgias* 521d vd.

Bu ifadeleri şöyle yorumluyorum: Felsefe, yazara göre belirli bir amacı bulunan, bu sebeple de sona eren ve ermesi gereken bir faaliyettir. Dolayısıyla, “ucuz numaralar” olarak isimlendirilen “oyalamalar” aslında insanın hayatını değiştirmez ve değiştirmesi de beklenmez. Felsefenin hayata etki etmeyen, “soyut” bir zihinsel ve entelektüel faaliyet olduğu yönündeki görüşün, aslında oldukça eski ve yanlış olduğu kadar tehlikeli de bir görüş olduğunu düşünüyorum. Bu konuda özellikle Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet, Marcel Detienne ve Pierre Hadot'nun çalışmaları ufuk açııcıdır. 7. *Mektup*'a geri dönersek, yazar, Stephanus numarasıyla 341c ile 342a arasında bu meseleler üzerine yazmadığını, 2. *Mektup*'ta olduğu gibi burada da tekraren ifade etmektedir; bu ifadeler de benzer şekilde *Phaidros* diyaloguyla tutarlı görünüyor. Nitekim *Phaidros* diyalogunda Sokrates *Phaidros*'a, “Şimdi söyle bakalım: *logos*'un soy kardeşi olan başka bir konuşma biliyor musun ki, aynı yolla doğmuş olup bundan daha iyi ve daha güçlü olsun?” sorusunu sorduktan sonra diyalog şöyle devam eder [276a]:

Phaidros: “Hangisidir bu? Nasıl doğduğunu (*γίγνομενος*) düşünüyorsun?”

Sokrates: “Öğrenenin *psukhê*'sine bilgiyle yazılan ve kendisini korumaya gücü yeten, kimin karşısında konuşup kimin karşısında susması gerektiğini bilen bir konuşma.”

Phaidros: “Bilenin, canlı ve *psukhê*'yi haiz konuşmasından, yazılı metne onun ancak duyuşal hâli demenin hakkaniyetli olacağı konuşmadan söz ediyorsun.”¹⁵

Bu bölümün başlığı olarak “yazılı metin” ifadesini seçmemin nedeni bu pasaj ve bahis geçen iki “yazı” arasındaki farktır. *Psukhê*'ye bilgiyle yazılan yazı ile onun duyuşal hâli (*εἰδωλον*) olan yazılı metin arasındaki fark, ileride temas edeceğim üzere, Platon felsefesinin anlaşılması için hayati önemi haiz olan “hakiki” ve “sahte” ayrımından kaynaklanır.¹⁶ Bu ifadelerden hareketle iki “yazı”yı birbirinden ayırt ederiz: İki *psukhê* arasında geçen diyaloglar¹⁷ olarak Platon diyaloglarının sahnesinde de “yazı yazılır” fakat bu yazı, kâğıda değil *psukhê*'ye yazılır. İşte bu yazı *logos*'un ta kendisidir. Yazılı metin, yani, “kalem kullanarak mürekkeple” kâğıda yazılan yazı ise bir oyundan ibarettir. Buradaki “oyun” sözcüğünü, Platon'daki pek çok husus gibi, çift veçheli olarak hem ciddi hem de gayri ciddi olarak anlamamız gerekir.¹⁸ Diyaloglar, tıpkı *Sumposion* diyalogunun sonunda Sokrates'in söylediğini [223d] akla getiren şekilde, tragedya ile komedyanın bir araya gelmiş hâli olarak adeta yeni bir sahne sanatıdır. Mektuba devam edelim:

[341d] Nitekim şunu da biliyorum ki, bu meseleler yazılarda [kitaplarda] veya sözlerde [derslerde] (*γραφεντα η λεχθεντα*) açıklanacak olsaydı, en iyisi benden gelirdi. Üstelik, yazılı olarak kötü bir şekilde ifade edilirlerse, en çok acı çeken kişi ben olurum. Kalabalığa uygun olarak yazılı sözlere dökülebileceklerini düşünseydim, hayatımda, insanlığa böylesine büyük fayda sağlayan bir şeyi yazmaktan ve herkesin görmesi için şeylerin doğasını gün ışığına çıkarmaktan daha onurlu [341e] bir şey yapabilir miydim?¹⁹

Ama bu görevi üstlenmeye yeltenecek olsaydım, bana kalırsa, kendilerini çok az işaretle [talimatla] kendi kendilerine keşfedebilen birkaç kişi dışında, bunun insanlar için iyi olduğu söylenemezdi; geri kalanlara gelince, bazıları hiç de doğru olmayan bir küçümsemeye, diğerleri ise sanki bazı yüce sırları öğrenmişler gibi [342a] kibirle ve boş bir beklentiyle [umutla] dolacaktı.

Bu pasaj, *Mektuplar* içerisinde Platon'un yazıya veya yazmaya dair ifadelerinin en önemlilerinden biridir. Yazarın burada felsefenin yazıya *dökülmemesi gerektiğini* değil aslında yazıya *dökülemeyeceğini* ileri sürdüğünü düşünüyorum. Yani mesele bir *kabiliyet* meselesi değil *imkân* meselesidir. Buradaki duruma bir örnekle bakalım: Herhangi bir şeyin tecrübesini, yazıya dökmek bir tarafa, söze dökmek dahi oldukça güçtür. Örneğin, hayatında hiç üç boyutlu bir cisim görmemiş, üç boyutun ne olduğunu bile bilmeyen bir iki boyutlu düşünelim. Canlı olduklarını ve aralarında iletişim kurabildiklerini varsayarak, bu iki boyutluya bir üç boyutlunun, üç boyutun ne olduğunu, nasıl bir şey olduğunu vs. yazarak veya sözel olarak anlatmaya çalıştığını düşünelim. Bu çabaların hiçbiri, o iki boyutlunun bizzat üç boyutluyu görmesi veya üç boyutlu olması ile aynı olmayacaktır; çünkü ikincisi, yani söz konusu iki boyutlunun üç boyutluyu görmesi veya bizzat kendisinin üç boyutluya dönüşmesi, onun bizzat yaşayarak tecrübe ettiği bir fiildir. İlki, yani üç boyutlunun ona anlatma çabası ise bundan kategorik olarak farklıdır. Dolayısıyla, üç boyutlunun iki boyutluya hem onun hem de kendisinin içinde bulunduğu durumu aktarabilmesinin yolları sınırlıdır; bu nedenle, biz de gündelik hayatımızda buna benzer tecrübeleri, benzetmeler, masallar, mecazlar yoluyla anlatmaya çalışırız.²⁰

Yukarıdaki örnek çerçevesinde mecazen devam edersek, Platon bize (mecazen biz iki boyutlulara) üç boyutun (mecazen üç boyutun) ne olduğunu, neye benzediğini/benzemediğini ve üç boyutlu olduğumuz (daha doğrusu üç boyutlu olduğumuzu yeniden hatırladığımız) zaman ne olabileceğini anlatmaya çalışır. İşte Platon diyaloglarındaki

¹⁵ Platon, *Phaidros*, 89.

¹⁶ Mektupta geçen “*psukhê*'de doğan ve hemen kendini besleyen bir şeydir” ifadesine anlam kazandıran ve mektuplarla tutarlılık gösteren *Phaidros* pasajı için bkz. 276b-277a. Bu kısma kadarki ifadeleri göz önüne alırsak, yazının esas kötülüğü, canlı olanın cansız olanda taklit edilmeye çalışılmasından kaynaklanır; kanaatimce Platon'un yazıyı resme benzetmesindeki asıl amaç budur. Bir analogiyle ifade etmek gerekirse, Platon'un burada tartıştığı mesele, “doğal” zekâ ile “yapay” zekâ arasındaki fark tartışmasına benzer.

¹⁷ Bu ifadeyi Sokrates kullanır: *Alkibiades I* 130d vd.

¹⁸ Bkz. Platon, 6. *Mektup* 323d, *Nomoi* 644a, 769a, 816d-e, *Politeia* 536a vd., *Parmenides* 137a.

¹⁹ “... Kalabalığa uygun olarak yazılı sözlere dökülebileceklerini düşünseydim, insanlığa böylesine büyük fayda sağlayan bir şeyi yazmak ve herkesin görmesi için şeylerin doğasını gün ışığına çıkarmak istemez miydim? Hayatımda bundan daha onurlu bir iş yapabilir miydim?”

²⁰ Burada kullanılan örnek için bkz. Edwin A. Abbott, *Düziölke*, çev. Hasan Fehmi Nemli (İstanbul: Alfa, 2019)..

“felsefe” birinciye, Platon’un kastettiği anlamda bir faaliyet olarak *philosophia* ise ikinciye benzer ve bu nedenle de söze ve yazıya dökülmesi imkânsız olarak karşımıza çıkar. Yine yukarıda ifade ettiğim gibi, bu nedenlerle, diyaloglarda pek çok kez benzetmelere, masallara, misallere ve mecazlara başvurulur; Platon bu durumu, özellikle *tekhne dialektikê* üzerinden *Sophistês* ve *Politikos*,²¹ ayrıca *Politeia* [376e, 532e-533a] ve *Timaios* [29b-d, 50d] diyaloglarında da zımnen ifade eder.

Öyleyse Platon’un yazılı metin olarak diyalogları yazma amacı nedir? Bunun sebeplerinden, birbiriyle bağlantılı olan üçünü daha önce ifade ettim: Eğiterek çevirme (*παιδαγωγία*), oyun (*παιδία*)²² ve sına (πειρα). Bunlarla bağlantılı olarak bir diğerini de bu paragrafta buluruz. Diyaloglar, “. . . kendilerini çok az işaretle kendi kendilerine keşfedebilen birkaç kişi” için bir tür araçtır, bir tür “tetikleme” veya harekete geçirme anlamında “tahrik etme” (*ορμαω*) yöntemidir; tıpkı *Menon* diyalogunda Menon’un Sokrates’i muhatabını (ve asıl muhatap olarak diyalogları okuyanları) açmaza sokan ve uyuşturan (*ναρκη*) “yassı uyuşuk balık”a benzetmesi [80c] veya *Sumposion*’da Alkibiades’in Sokrates’e övgüsünde onu *aulos* çalan bir Silenos’a ve heykellerine [215b vd.], Saturos’a [216c] ve felsefeyi de “yılan sokması”na [217e vd.] veya *Apologia Sôkratous*’ta Sokrates’in kendisini at sineğine, içinde yaşadığı şehri de hantal ve miskin büyük bir ata benzetmesi [30e] gibi.

Fakat Sokrates’in *aulos* çalandan tek bir farkı vardır, Sokrates, “araçlar [çalgılar] olmaksızın sırf *logos*’larla da aynı tesiri yaratır [*Sumposion*, 215c-d].” İşte Platon’un yazılı metin olarak diyalogları yazma amaçlarından biri tam da budur. *Logos* yoluyla okuyana tesir etmek ve bir fiil olarak felsefeye yönlendirmek. Felsefenin başlangıcının veya kökeninin şaşkınlık oluşu,²³ Sokrates’in muhataplarını sürekli şaşkınlığa uğratışı ve açmaza sokuşu tam da yukarıda bahsi geçen anlamda felsefeye yönlendirme çabasıdır ve bilinçli bir tercihtir. Bu doğrultuda diyaloglarda pek çok iz bulunabilir, zira diyalogların kendisi zaten “güzel ve genç Sokrates’in başından geçenlerdir”.

Şimdi, bir bütün olarak hem Platon’un *Mektuplar*’da söylediklerini hem de diyalogları anlamak açısından oldukça önemli olan daire örneğine gelmiş oluyoruz. Platon, *Nomoi* metninde de yaptığı bir ayrımı [895d vd.] 7. *Mektup*’un bu kısmında başka bir şekilde ifade eder. Önce mektuptaki bizi ilgilendiren kısımların tamamını alıntılararak *Nomoi* metnindeki pasajla birlikte ele alalım:

[342a] Bu konulara biraz daha derinlemesine girelim, çünkü muhtemelen kastettiğim şey bunu yaptığımda daha açık hâle gelecek. Bu tür meselelerde herhangi bir şey yazmayı (*γραφειν*) düşünen herkesin karşısına çıkan [yüzleşmesi gereken] (*εναντιος*) hakiki bir *logos* var (*λογος αληθης*); daha önce sık sık açıklamıştım fakat şimdi tekrar söylenmesi gerektiği anlaşılıyor. Her bir var olan (*των οντων εκαστω*) için, eğer bilgisi (*επιστημη*) edinilecekse, üç şey zarurüddir: İlki isimdir (*ονομα*), ikincisi *logos*’tur (*λογος*), üçüncüsü duyu nesnesidir (*ειδωλον*), dördüncüsü bilgidir (*επιστημη*) ve beşincisi de kendisidir (*αυτο*), [342b] yani, tanınabilir [bilinebilir] ve hakiki olan varlıktır (*γνωστον τε και αληθως εστιν ον*). Bununla ne kastedildiğini öğrenmek (*μανθανω*) için, bir örnek alıp diğer her şeyi de böyle kavrayalım (*νοεω*).

Daire (*κυκλος*) denen bir şey vardır, ki ismi de şimdi kullandığımız isimdir. İkinci olarak, *logos*’u vardır, ki isimlerin ve fiillerin bir araya getirilmesiyle oluşur (*εξ ονοματων και ρηματων συγκειμενος*).²⁴ “Uçları merkezden her yöne eşit uzaklıkta olan şekil” *logos*’u, yuvarlak (*στρογγυλος*), çevre (*περιφερεις*) [342c] ve daire (*κυκλος*) denilen isimlerin *logos*’udur. Üçüncüsü [yani, *είδolon*] ise, çizdiğimiz [resmettiğimiz] (*ζωγραφουμενον*), sildiğimiz (*εξαλειφομενον*), döndürdüğümüz (*τορνευομενον*)²⁵ veya ortadan kaldırdığımızdır (*απολλυμενον*).

Eidolon sözcüğünün sözlük anlamlarında hayalet, resim, görüntü, imge gibi karşılıklar bulunur. Fakat yukarıda verilen *eidolon* tanımını takip edersek, bu sözcükten bizim bildiğimiz dar anlamda görüntü veya imge yahut cisim veya nesne sözcüklerini anlamamamız gerekir; çünkü, genellikle bir masa, görüntü veya imge yahut bir daire resmi, cisim veya nesne olarak düşünülmez. Yukarıdaki tanıma takip ederek, duyu organlarımızla etkileşime geçebildiğimiz her şey anlamında olmak şartıyla *eidolon*’a bu bağlamda “duyu nesnesi” diyebiliriz. Yani, örneğin daire şeklindeki bir masa da *eidolon*’dur, kâğıda kalemle veya kara tahtaya tebeşirle çizilmiş bir daire de *eidolon*’dur, çünkü her ikisi de yukarıdaki anlamda “duyusal”dır.

Bu çevirinin temelindeki anlayışı kısaca açıklamak gerekirse, boyutu veya uzaklığı ne olursa olsun bir nesneyle

²¹ Hem *Sophistês* hem de *Politikos*, Yabancı’nın defaaten ifade ettiği üzere *esasen* diyalektiğe alıştırmaya çalışmalarıdır. Bu alıştırmaların yapılmasının *Sophistês* diyalogunun devamı olan *Politikos* diyalogunda verilen iki önemli sebebi vardır. İlk sebep, daha iyi diyalektikçi olmaktır [285d, 286d-287a], yani diyalektiği pratik/tecrübe etmektir; ikinci sebep ise kullanılan mecazların/örneklerin asıl meselelere geçmeye cevaz vermesi ve onlarla benzerlik taşımasıdır [277d, 285e-286b]; örneğin *Sophistês* diyalogunun başında sofist ile bahçı arasında kurulan benzerlik gibi.

²² Lafzi anlamı “oyunla çevirme” olan *παιδαγωγία* [paidagôgia] sözcüğü ile [çocuk] eğitim[i] (*παιδεια* [paideia]) ve oyun (*παιδια* [paidia]) sözcükleri arasındaki ilişki oldukça önemlidir; nitekim, Platon diyaloglarda da bu ilişkiyi gerek zımnen gerekse alenen vurgular. Örneğin *Politeia* ve *Timaios* diyaloglarının tamamı bu bağlamda okunabilir.

²³ Bkz. Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar (Ankara: Bilgesu, 2016), 38. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “Zira bu teessür, yani şaşkınlık, senin *philosophos* olduğunu gösteriyor. Çünkü *philosophia*’nın ondan başka kökeni yoktur.”

²⁴ Bu bağlamda *logos*’a tanım denebilir fakat dikkat edilmesi gereken nokta, *logos*’un Platon sisteminde kesin bilgi anlamında da kullanılıyor olmasıdır. “Hakiki” *logos*, cümle, tanım veya söz gibi anlamlardan ziyâde kesin bilgi anlamına gelir; çünkü cümle, tanım veya söz gibi kavramlar itibarî/geçici bir yön taşır oysa bilgi kalıcıdır (olan, olmakta olan, olmuş olan ve olacak olan [*Sophistês* 262d]). Diyaloglarda bu anlamda tanıma verilerle doğası açığa çıkarılanlara örnek olarak *sofist*’i, *erôs*’u ve *psukhê*’yi verebiliriz. Bu bağlamda ayrıca bkz. *Theaitetos* 202b, *Sophistês* 261c-262a, 262b vd.; *Kratulos* 425a, 431b.

²⁵ *τορνος* (tornos-döndürme). Türkçesiyle torna. *τορνευομενον* (torneuomenon): Marangozun burguyu çevirmesi veya tornalama yapması veya örneğin daire şeklinde bir masa üretmesi. . . *Tornos* sözcüğü, “pergel” ve “pergelle çizilen” anlamında da kullanılır.

duyularım vasıtasıyla etkileşime geçebilmem, o nesnenin duyuşal olduğunu gösterir. Yani, bir hidrojen atomu da Venüs gezegeni de bu bağlamda bir duyuş nesnesidir, bu anlamda aralarında bir fark yoktur. Örneğin gözlemlenen ile gözleyen arasında duyuşal gözlemi mümkün kılan veya kolaylaştıran mikroskop ya da teleskop gibi bir vasat/vasıta eklemek, gözlenen nesneyi “duyuşal” olmaktan çıkarmaz. Bu anlamda “duyuş nesnesi”, yani *eidōlon* olarak daire, çizilebilir, silinebilir, çevrilebilir ve ortadan kaldırılabilir bir şeydir.²⁶ 7. Mektup'a devam edelim:

Fakat tüm bunların [isim, logos, duyuş nesnesi] atıfta bulunduğu dairenin kendisi (*αυτος ο κυκλος*) hiçbir şeyden etkilenmez (*ουδεν πασχει*), zira o, onlardan başka varlıktır (*τουτων ως ετερον ον*).

Mektubun yazarı bu pasajda, “Sokratik diyaloglar” olarak bilinen ve *aporia* (açmaz) ile biten diyaloglarının adeta bir taslağını vermiştir. Örneğin, *Theaitētos* veya *Lysis* veyahut *Menon* bu diyaloglardandır. Bununla şunu kastediyorum: Bahsi geçen diyaloglarda ve bahsi geçen diyaloglara benzer diyaloglarda belirli bir “mesele” bulunur: Bilgi (Epistēmē), Kemâl (Aretē), Aşk (Erōs), Dostluk (Philia), Adalet (Dikaios), Güzel (Kalos) gibi... Sokrates, bu diyaloglarda muhataplarına bunların kendisinin (*αυτο*), yani kendi başına (*αυτο καθ' αυτο*) varlıklarının ne olduğunu sorar. Muhataplardan ise, yukarıda “. . . 'nın kendisi” olarak sıralanan veya varlığın kendisi olarak ifade edilen dışındaki diğer dört aşama çerçevesinde cevaplar gelir. Örneğin, Sokrates *Menon* diyalogunda Menon'a “Kemâl (Aretē) nedir?” diye sorar ve meseleyi anlatabilmek için, Menon'u, “şekil nedir?” diye soran birine “dairedir” yanıtını veren birine benzetir [74b vd.]. Daire elbette bir şekildir fakat şekil daire değildir.²⁷

Bu noktaya kadarki ayrımı daire örneği çerçevesinde netleştirelim: İsim, logos, duyuş nesnesi ve bunlardan başka olarak dairenin kendisi. Burada kastedilenlerin anlaşılması için altı çizilmesi gereken sözcük “*ετερος* (heteros [başka/farklı])” sözcüğüdür. Dairenin kendisinin, isimden, *logos*'tan ve duyuş nesnesinden “başka” oluşu, özellikle *Sophistēs*, *Timaios* ve *Gorgias* diyaloglarında ele alınan “*θατερον* (thateron [gayrı])” veya diğer adıyla “heteros (başka)” varlık cinsi göz önünde tutularak anlaşılmalıdır. 7. Mektup'a dönerek devam edelim.²⁸

[342c] . . . Dördüncü sırada bilgi (*επιστημη*), akıl (*νους*) ve hakiki fikir (*αληθης δοξα*)²⁹ gelir, ki seslerde veya bedensel şekillerde değil (*ουκ εν φωναις ουδ εν σωματων σχημασιν*) psukhê'mizedir (*αλλ εν ψυχαις ενον*) ve dolayısıyla, bir bütün olarak hem dairenin kendisinden hem de daha önce bahsi geçen üç şeyden başka (*ετερος*) kabul edilmelidir.

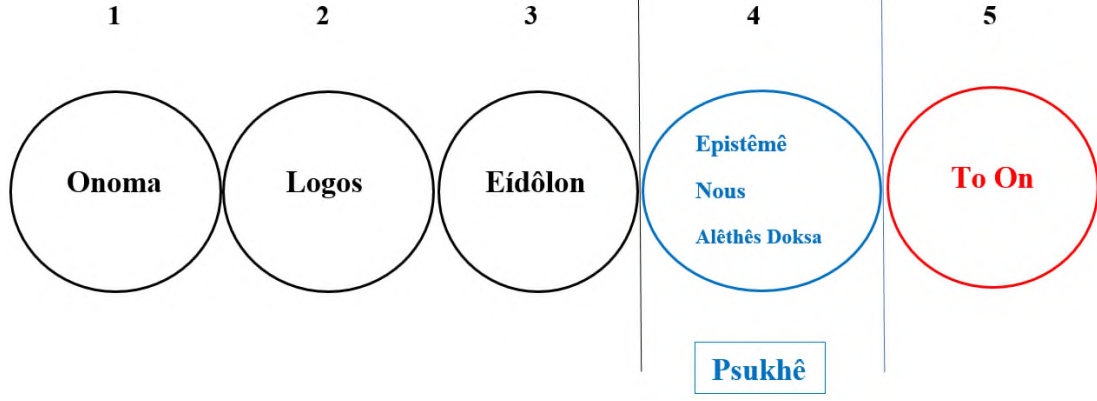
Oldukça önemli olan “başka” sözcüğüyle tekrar karşılaşıyoruz. (1) İsim, (2) *logos*, (3) duyuş nesnesi ve bunlardan başka olarak (4) bilgi, akıl ve hakiki fikir ve yine bunların tamamından başka olan (5) dairenin [varlığın] kendisi. Ayrıma bir resim vasıtasıyla bakmak faydalı olabilir:

²⁶ Bu noktada, mektupta söylenenlerle birlikte düşünülmesi ve karşılaştırılmaları ilginç olabileceği için, kullanılan kavramların yanıltıcı olma ihtimalini de göze alarak bir alıntı yapmak istiyorum. Ernest Nagel & James Newman, R. Gödel Kanıtı, çev. Bülent Gözkân (İstanbul: Alfa, 2020), 104: “Bir rakam, yazabileceğimiz, silebileceğimiz, kopyalayabileceğimiz vb bir imdir, bir dilsel ifadedir. Öte yandan, sayı, rakamın adlandırdığı veya gösterdiği şeydir; yazılamaz, silinemez, kopyalanamaz vb. Parmaklarımızın sayısı ondur derken, parmaklarımızın sınıfına belli bir “özellik” atfederiz; ama bu özelliğin bir rakam olduğunu söylemek saçmalık olacaktır. Yine, on sayısını, Arap rakamı olan ‘10’ ile adlandırıldığı gibi Romen rakamı ‘X’ ile de adlandırılabilir; bu adlar, aynı sayıyı adlandırsalar da, farklıdır. Kısaca, sayısal bir değişken (harf ya da im) için bir yerine koyma yaptığımızda, bir imin yerine bir diğerini koyuyoruzdur. Bir sayının yerine bir im koyamayız, çünkü bir sayı bir kavramdır (ve bazen söylediği gibi kümelerin soyut bir özelliğidir), kâğıda yazacağımız bir şey değil.”

²⁷ Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da şeklin tümel, dairenin ise tikel olmadığıdır, çünkü tümel (katholou) ve tikel (hekastou) kavramlarını bu bağlam dahilinde Platon değil Aristoteles kullanır. Dolayısıyla ne şekil tümeldir, ne de daire tikedir. Bunlar arasındaki ilişki, Platon'da *μεθεξίς* [metheksis] adıyla karşımıza çıkar. *Methekhein*, buradaki örnekten gidersek, bizzat varlığın, bir dairenin varlığının kaynağı olması veya dairenin, varlığın ona borçlu olmasıdır; yani dairenin ancak varlıktan pay alarak “var” olabilmektedir.

²⁸ Buradan itibaren *Nomoi* metnindeki ayrımı [895d vd.] göz önünde bulundurmak da yararlı olacaktır: Töz (*ουσια*), tözün *logos*'u (*της ουσιας τον λογον*) ve ismi (*ονομα*). “*ουσια* [ousia]”, Platon terminolojisinde varlığın sabit/kalıcı veçhesi olarak okunabilir, zira lafzî karşılıklarında “olmak”, “kalcılık”, bir yerden bir yere taşınmayan/hareket etmeyen anlamında hem hukukî hem de felsefî bir kavram olarak “gayri-menkul (taşınmaz)” ve “servet” gibi anlamlar bulunur. Dolayısıyla, buradaki töz veya bekâ (*ουσια*), 7. Mektup'taki varlığa (*το ον*) tekabül eder, tpkı *Sophistēs* metnindeki gibi, yalnızca “kalcılık” veçhesiyle.

²⁹ *Doksa* sözcüğünü “fikir” şeklinde çevirmemin sebebi, sözcüğün lafzî anlamına değil burada kastedilene bakmaya çalışmaktır. Burada kastedilen, örneğin *Theaitētos* diyalogunda geçtiği hâliyle şudur: [190a] “. . . Psukhê, bana görüldüğü kadarıyla, düşünürken kendi kendisiyle diyaloga girmekten başka bir şey yapmaz; kendisine sorular sorup yine kendisi cevaplar, kendi söylediklerini tasdik eder veya reddeder. İster ağır ağır ister ani bir sıçrayla olsun, bir karara vardığı zaman bunu kendi kendisine söyler ve hiç tereddüt etmez; işte buna fikir denir. Ben fikri haiz olmayı konuşmak ve fikrin kendisini ise içten yapılan konuşma olarak isimlendiriyorum; aslında bu birine karşı ve sesli olarak yapılmaz, sessizce ve kendi kendine yapılır.” Benzer şekilde, *Philēbos* diyalogunda şöyle söylenir [38e]: “Yanımda biri olsa, kendine söylediklerini yanımdaki için sesli hâle sokarak tekrar aynı şeyleri dile getirebilirdi ve daha önce fikir dediğimiz şey bir *logos* olurdu değil mi?” Yine benzer şekilde, *Sophistēs* diyalogunda şöyle bir tanım verilir [264a]: “Peki tasdik ve red psukhê'de sessizce düşünmek şeklinde doğduğunda buna fikir demez misin?”



Burada, psukhê'nin dördüncü sırada, varlıktan önce olmasının sebebine dair yine *Nomoi*'de gerekçe verilmiştir.³⁰ Bu meseleyi ve alıntıyı da göz önünde tutarak mektuba devam edelim:

[342d] ...bunlardan, beşinciye, müşterek cins [soy/akrabalık] (*συγγενεια*) ve benzerlik (*ομοιοτης*) bakımından en yakın olan akıldır (*νους*), diğerleri ise daha uzaktır (*ταλλα δε πλεον απεχει*).^{31 32} Aynı şey, doğrusal ve dairesel şekiller için de geçerlidir; renk için, iyi, güzel, adil, en genel anlamda bedensel olan (*σωματος απατος*) için de; ister yapay ister doğal olsun, ateş, su ve diğer her unsur için; her canlı ve her bir psukhê'nin mizacı (*ηθος*) için; her etki ve tesir (*ποιηματα και παθηματα συμπαντα*) için de geçerlidir. [Yukarıda sayılanların] her biri için [342e], bahsi geçen dört şeyi kavrayamayan, beşincinin bilgisine (*επιστημης του πεμπτου*) hiçbir zaman erişemeyecektir. Üstelik bunlar [bu dört şey], logos'un yetersizliğinden (*λογων ασθενες*) dolayı, her bir şeyin varlığı (*το ον εκαστου*) gibi, her bir şeyin niteliğini [neliğini] (*ποιος*) açığa çıkarmaya (*δηλος*) [343a] çalışırlar (*επιχειρει*).³³ Bu durumda, aklı başında biri (*νουν εχων*), aklettiklerini (*νενοημενα*) yazıya dökmeye (*εις αυτο τιθεναι*) teşebbüs etmeyecektir; özellikle de değiş[tirile]meyen bir şekilde (*ταυτα εις αμετακνητον*), ki yazarak tab etmek (*γεγραμμενα τυποις*) tam olarak budur. Fakat burada, bu son cümlemin ne anlama geldiğini öğrenmen gerek.

Her gün çizerek veya çevirerek ürettiğimiz (*πραξεσι γραφομενων η και τονρευθεντων*) her bir daire, beşinciye karşıt [beşinciyle çelişik] şeylerle doludur (*μεστος του εναντιου εστιν τω πεμπτω*); zira her noktada düz çizgiyle çakışır.³⁴ Hâlbuki bizatihi dairenin, kendi içinde, doğası gereği çelişik olan hiçbir şeyi haiz olmadığını söylüyoruz.³⁵ Kaldı ki isimlerinin de hiç [343b] sabit [kesin] (*βεβαιος*) olmadığını söylüyoruz. Bizim daire dediğimiz şeye doğru, doğru dediğimiz şeye daire demememiz için hiçbir sebep yoktur.³⁶ Nitekim bunların doğaları da isimleri ne kadar değiş tokuş edersek edelim sabit kalacaktır.³⁷ Üstelik aynı şey logos için de geçerlidir, zira isimlerden ve fiillerden müteşekkildir ve sabit [kesin] hiçbir şeyi yoktur.

Buraya kadarki kısmı da *Kratulos* ve *Sophistês* diyaloglarına atıfla ele alalım; böylece bu pasajlarda kafa karışıklığına yol açan ifadeler anlamlı olacaktır. Öncelikle şu soruyu sormamız ve cevabını bulmamız gerekiyor: *Logos* nedir? *Logos*, *Kratulos* diyalogundan çıkarabileceğimiz tanıma göre, “her şeye işaret eder [her şeyi imler/her şey anlamına gelir]; her şeyi devri daim ettirir ve daima birbirinin peşi sıra döndürür; iki de veçhesi vardır: Hakiki ve sahte [408c].”³⁸ Benzer şekilde, diğer pek çok diyalogda olduğu gibi *Sophistês* diyalogunda da aynı ayırım kullanılır [263b vd.].³⁹ Yani, görselleştirerek göz önünde tutmak için söylersek, *λογος* (logos), sözcüğün Eski Yunancadaki ilk harfi olan lamda harfi gibi çatalıdır: “Λ”, “λ”.

³⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna & Saffet Babür (Ankara: Pharmakon, 2019), 344. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “[896c] Önceki konuşmamızda, eğer psukhê'nin bedenden önce olduğu ortaya çıkarsa, psukhê'ye ilişkin şeylerin de bedeninkinden daha eski olacağı üzerinde hemfikir olduğumuzu hatırlayalım... Psukhê bedenden önce olduğuna göre, karakterler, dilekler, muhasebeler, hakiki fikirler, kaygı ve hafıza da, bedenlerin uzunluğundan, genişliğinden, derinliğinden ve gücünden öncedir.”

³¹ Bu noktanın anlaşılması önemlidir; bu ifadeler, hem Platon'un Parmenides'i baba olarak görmesinin hem de Parmenides'i eleştirmesinin nedenlerinden biri olarak okunabilir; varlığa, yani bizatihi “olma”ya müşterek cins ve benzerlik bakımından en yakın olanın “akıl” olması.

³² Bu noktada, *epistêmê* (bilgi) ile *alêthês doksa* (hakiki fikir) arasındaki ayrıma da *Menon diyaloguna* atıfla dikkat çekelim. Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan, 2016), 97. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: [79e] “...hakiki fikirler (*δόξαι αι αληθεις*) de belirli bir yerde kaldıkları süre boyunca [insanlara] [89a] çok güzel işler yaptırır. Ancak [bunlar] çok uzun bir süre kalmak istemez, insanın psukhê'sinden kaçıp gitmek ister. Bu yüzden [onlara] çok değer verilmez, bunun sebebi muhasebeyle (*λογισμος*) ilgilidir. Sevgili Menon, az önce bizim hemfikir olduğumuz yeniden hatırlama (*αναμνησις*) işte budur. Bu bağlanmış [rapte edilmiş] fikirler önce bilgi olur, daha sonra da bulundukları yeri korur. Bu sebeple, bilgi, doğru fikirden daha değerlidir, bilgi doğru fikirden [bu] bağ sayesinde ayrılır.” Ayrıca bkz. *Politeia* 479d-480a.

³³ Bkz. *Kratulos* 438d-e.

³⁴ Yani, ürettiğimiz her daire, aslında düz çizginin unsurlarından [noktalardan] müteşekkildir. Burada ifade edilenlerin Nicolaus Cusanus'un matematik/geometri temelinde inşa ettiği teolojiyle karşılaştırılması ilgi çekicidir.

³⁵ “... αυτος δε, φαρμεν, ο κυκλος ουτε τι σμικροτερον ουτε μειζον της εναντιας εχει εν αυτω φυσεως”. Bu ifade, Platon'un Parmenides'i “baba” olarak görmesinin neticelerinden biri olarak okunabilir; yani, varlık, çelişik bir yana, aslında ikilik dahi içermez.

³⁶ Krş. *Kratulos* 385a.

³⁷ Burada sabitlikten (*βεβαιος* [bebaiois]) kasıt kalcılıktır (*ουσια* [ousia]). Krş. *Kratulos* 385e-386a ve *Nomoi* 895d vd. Platon aynı sözcüğü “kesinlik” anlamında da kullanır: *Philêbos* 59b vd.

³⁸ Platon, *Kratulos*, çev. Erman Gören (İstanbul: Dergâh, 2016), 116-117. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “... ο λογος το παν σημαίνει και κυκλει και πολει αι, και εστι διπλους, αληθης τε και ψευδης”.

³⁹ Ayrıca bkz. *Philêbos* 38b, *Theaitêtos* 187c ve bu bağlamda oldukça önemli olduğu için alıntılacağım *Politeia* 376e: “*Logos* da iki veçhelidir, hakiki ve diğeri de sahte, değil mi?” “Evet.” “Eğitirken ikisini de kullanmalıyız ama önce sahteyi, değil mi?” “Ne kastettiğini anlamadım” dedi. “Nasıl anlamazsın” dedim, “çocuklara önce masal anlatmaz mıyız? Nitekim masal bir bütün olarak sahte olsa da içinde hakikat de taşır. Çocukların eğitiminde de beden eğitiminden önce bu masalları kullanırız.” Platon diyaloglarını, bu bağlamda, tam da böyle bir eğitim amacı güden, bir veçhesiyle “içinde hakikat taşıyan masallar” a benzetebiliriz, örneğin bkz. *Timaos*.

Hakiki ve sahte ayrımını anlamadan Platon'un burada ifade ettiklerini, özellikle “*logos*'un yetersizliği (*λογων ασθενες* [logôn asthenes])” ifadesini anlayamayız. Bu şu anlama gelir: Platon'a bir bütün olarak yaklaşılmadan herhangi bir metnindeki herhangi bir ifadeyi anlamlandıramayız; zira bu ayrım, Platon felsefesinin temelinde durur ve bir bütün olarak hem diyaloglara hem de mektuplara nüfuz etmiştir. Şimdi, *logos* her şeyi işaret ettiğine göre ve hakiki (*αληθης*) ile sahte (*ψευδης*) veçheleri bulunduğuna göre bu pasajı bu bağlamda nasıl yorumlayabiliriz? Şöyle yorumluyorum: Platon için her şeyin hakiki ve sahte veçhesi vardır ve mektuptaki bu pasajda da *logos*'un sahte veçhesinden söz edilmektedir. Platon'a göre bu sahte veçhe, hakiki olanın aksine, değişkendir, itibarîdir ve kesin hiçbir şeyi yoktur; oysa hakiki olan değişmezdir, itibarî değildir ve kesindir.⁴⁰ Yine *Kratulos*'ta [408c] Sokrates hem yukarıda söylediklerimi hem de *Politeia*'daki mağara mecazını gözümüzün önüne getiren ifadelerde bulunur:

[Logos'un] hakiki (*αληθης*) veçhesi pürüzsüzdür (*λειος*), İlahîdir (*θειος*) ve yukarıda, Tanrıların arasındadır (*ανω οικουεν εν τοις θει*). Sahte (*ψευδης*) veçhesi ise aşağıda, insanların çoğunluğunun arasında (*κατω εν τοις πολλοις των ανθρωπων*), pürüzlü (*τραχυς*) ve tekevâridir (*τραγκος*). Zira masalların (*μυθοι*) ve sahteliklerin (*ψευδη*) pek çoğu, işte burada, tekevârî [trajik] hayatta (*τον τραγικον βιον*) ortaya çıkar.

Faaliyet olarak *philosophia*, bir anlamda, sahte *logos*'tan hakiki *logos*'a “dönüş”tür ve yine bir anlamda sahte olandan kurtuluştur.⁴¹ İşte bu dönüş ve kurtuluştur ki temelinde aşk vasıtasıyla aşkınlığın bulunduğu *philosophia* faaliyetidir. Bu fiil, diyaloglarda *ψυχαγωγια* (psukhagôgia [psukhê çevirmek/döndürmek]), *περιαγωγια* (periagôgia [etrafında çevirmek]) veya *παιδαγωγια* (paidagôgia [eğiterek çevirmek]), *περιακτεον* (periakteon [sahne değiştirmek]) gibi isimlerle işaret ve ima edilir.⁴² Bu durumu anlayamazsak, yine benzer şekilde, dördüncü sırada, psukhê'de olduğu söylenen “hakiki fikir (*αληθης δοξα*)” ile kastedileni de anlayamayız; çünkü, diğer her şey gibi, bu bağlamda daraltarak “fikir” şeklinde karşıladığımız *δοξα* [doksa]'nın da Platon'a göre hakikisi ve sahtesi (*ψευδης δοξα*) bulunur; “hakiki fikir” bu sebeple dördüncü sırada, beşinciye yakındır.

Sahte olan, en yalın ifadesiyle, beşinciyle çelişik olan her şeyin üretiminden ve yeniden üretiminden ibarettir. Yukarıdaki “yazılı metin” ile “psukhê'ye bilgiyle yazılan yazı” arasındaki fark da burada anlam kazanır; ilki sahte, ikincisi hakiki yazıdır. Böylece, Sokrates'in neden hiçbir “yazılı eser” bırakmadığı da anlam kazanır; çünkü *bu anlamda* kâğıda yazılan, yani “yazılı eser” sahtedir; daha doğrusu, hakiki olanın taklidi olduğu için sahte olanın yeniden üretimidir. Toparlayarak daha basitçe söylersek, akıl ve logos, sahte olanda kaldığı sürece sahte nesne üretir, örneğin yalan. *Sophistês* diyalogunda “Theaitêtos oturuyor” ve “Theaitêtos uçuyor” [263a vd.] örneklerinin verilmesinin sebebi de budur. Fakat *Sophistês* ve *Kratulos* diyaloglarını dikkate alırsak, burada bahsettiğim “sahte nesne üretmek” yalnızca “yalan söylemek” olarak çevrilemez ve anlaşılabilir, çünkü böyle bir çeviri veya anlayış, sahte olanı dile ve dilsel olana indirger; oysa Platon'a göre “sahte olan”, yani *pseudês* veya *doksa*, dildeki sahtelikten, yani örneğin yalandan ibaret değildir ve tıpkı “sanı/zan” şeklinde karşılanmasının yanıltıcı olması gibi, “fikir” şeklinde karşılanması da bu nedenle aslında yanıltıcı olmaya meyâldir. Platon sisteminde hayafî bir önem taşıyan bu meselenin kendi başına incelenmesi gerekmektedir.

Sophistês diyalogunun bütününde, Platon'un Parmenides ile ilişkisiyle de bağlantılı olarak cevap aranan soru şudur: En genel anlamda sahte olan nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, sahtekârlık [kalpazanlık/sophistês] nasıl mümkündür?⁴³ Bu meselenin, yani “her şeyi işaret eden” *logos*'un çift veçheli oluşu, en belirgin şekilde *Politeia* diyalogundaki mağara mecazında karşımıza çıkar. Mektuba devam edelim:

[343b] Bu dördünün her birinin muğlak [karanlık] (*ασαφες*) olduğunu göstermek için daha pek çok şey söylenebilir fakat en önemlisi daha önce söylediğimdir. Yani, var olan iki şey: Şeyin varlığı ve niteliği [neliği] (*του τε οντος και του ποιουτινος*). Psukhê, şeyin niteliğini değil (*ου το ποιον τι*), ne olduğunu (*το δε τι*) bilmek için araştırır (*ζητούσης ειδεναι*); hâlbuki bu dördü, hem dilde hem de eylemlerde (*λογω τε και κατ εργα*) psukhê'ye aramadığı şeyi sunar ve böylece söylenmek veya işaret edilmek istenen herhangi bir şeyi algılar yoluyla çürütmenin önünü açar.

Burada elbette sormamız gereken, bu dördünün neden muğlak [karanlık] olarak tanımlandığıdır. Bunun sebebi, en açık şekilde mağara mecazında karşımıza çıkmaktadır. Mağara mecazıyla anlatılmak istenen en önemli husus,

⁴⁰ Bkz. *Gorgias* 482a-b. Platon, *Gorgias*. çev. Mehmet Rifat & Sema Rifat (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020), 60. Çevirilerde değişiklik yapılmıştır: “...bu söylediğime şaşırma [alınma] ama sevdiğim felsefeyi böyle konuşurmamalınsın. Zira sevgili dostum, şu anda benden duydukların onun sözleridir ve o, benim diğer sevdiğilerimden çok daha az değişkendir. Hem şu Kleinios'un oğlu bir öyle bir öyle konuşur, hâlbuki felsefe her daim aynı(yı) [konuşur].”

⁴¹ Bu fiil, *Politeia*'da hem tekil hem de kolektif veçhesiyle anlatılır. Bu bağlamda birlikte göz önünde tutulmaları ilginç olacağı için *Nomoi* diyalogundan bir alıntı yapalım: [817b] “. . . Değerli Yabancılar, biz, elimizden geldiğince en güzel ve en üstün tragedyalar yaratıyoruz. Nitekim, bizim tüm politik düzenimiz en güzel ve en üstün yaşamın taklididir (*μιμησις του καλλιστου και αριστου βιου*); bunun da aslında en hakiki tragedyaya olduğunu ileri sürüyoruz. Siz de biz de aynı türde yaratıyoruz ve bu en güzel oyunda rakibiniz ve hasmınız oluyoruz. Bu oyunu, doğası gereği, ancak hakiki yasa tamamlayabilir.”

⁴² Bkz. sırasıyla, *Phaidros* 261a, 271c-d, *Philêbos* 19a, *Nomoi* 898c, *Politeia* 518d, *Timaios* 89b, *Politeia* 518c.

⁴³ Sokrates, *Theaitêtos* diyalogunda bu soruyu şu şekilde dile getirir: [187d] “. . . Şimdi bana rahatsızlık verdiği gibi, pek çok başka zaman da rahatsızlık vermiştir bu. Böyle durumlarda kendimle ve başkalarıyla pek çetin açmazlara girerim. Bizi tesir altına alan bu şeyin ne olduğunu ve hangi yolla ortaya çıktığını söylemekte güçlük yaşıyorum. . . sahte bir fikir üretmek (*το δοσας ειεν τινα ψευδη*).” Benzer şekilde, *Kratulos* diyalogunda, Sofistlerin peşinden giden *Kratulos*'a Sokrates şöyle söyler [429c]: “Yani sahte konuşmak (*ψευδη λεγειν*) diye bir şey yoktur, söylemeye çalıştığın bu, değil mi? Pek çok kişi, hem şimdi hem de geçmişte bunu yapmıştır ve yapmaktadır, ey sevgili *Kratulos*.” Bkz. dipnot 62.

aydınlık-karanlık karşıtlığı ve iç içeliğidir; hakiki-sahte karşıtlığına ve iç içeliğine tekabül eden şekilde. Bu çerçevede yorumlarsak, beşinci, yani bizzat varlık dışında her şey muğlaktır [muallâktadır]. Daha doğrusu, bizzat varlık dışındaki her şey aydınlık ile karanlığın, yani hakiki ile sahtenin, mağarada iç içe geçmesi sebebiyle, yani mağaranın ne karanlık ne aydınlık hem karanlık hem aydınlık olarak aslında loş bir mekân olması nedeniyle aldatıcıdır. Yazar mektubun devamında, yukarıda akıl ve *logos* bağlamında *Sophistês* ve *Kratulos* diyaloglarından atıf yaptığım pasajları gözümüzün önüne getirecek ifadelerde bulunur:

[343c] Bu nedenle, kötü eğitimimizden ötürü, bu meselelerde hakikati aramaya yatkın değiliz; aksine, bize sunulan ilk duyu nesnesiyle yetinir ve [343d] bu dört şeyi inceleme ve elekten geçirme gücüyle, komik duruma düşmeden birbirimize soru sorar ve cevaplarız. Fakat hakkında sorulan soruları cevaplamaya veya açığa çıkarmaya mecbur olduğumuz beşinci söz konusu olduğunda ister yazarak ister konuşarak, ister soruları cevaplayarak, hakkında konuşmak veya yazmak istediği mesele hakkında tümüyle cahil olanlara çürütmek istediği öğretiyi sunan kişi daha avantajlıdır [güçlüdür]. Ona kulak verenler, çürütülen şeyin, konuşan veya yazan kişinin psukhê'si değil, her biri doğaları gereği aldatıcı [arızalı] (*φωλος*) olan bahsi geçen dört şey olduğunu bilmezler.⁴⁴

Kısaca tekrar ele alalım: “. . . her biri doğaları gereği aldatıcı [arızalı] (*φωλος*) olan bahsi geçen dört şey” nedir? (1) onoma (isim), (2) *logos*, (3) eídôlon (duyu nesnesi), (4) psukhê'deki epistêmê, nous, alêthês doksa (bilgi, akıl ve hakiki fikir). Peki bunlar neden aldatıcıdır? Yukarıda ifade etmeye çalıştığım gibi, bu durum, psukhê'nin mağarada mahpus (*δεσμωτης* [desmôtês], *Politeia* 514b) oluşundan kaynaklanır. Bu bağlamda aldatıcı olmayan yalnızca beşincidir; yani mağara mecazı çerçevesinde mecazen söylesek, Güneş'tir. Devam edelim:

[343e] Tüm bu aşamaların, -her birinden diğerine sırayla yükseliş [aşış] ve alçalışların [düşüşlerin]- birinden diğerine geçişi yoluyla, doğası gereği iyi olan herhangi bir şeyin bilgisini (*επιστημη*) doğası gereği iyi olan birinin haiz olması pek de mümkün değildir; fakat doğası kötü ise, -ki pek çoklarının psukhê'si, öğrenme ve karakter [344a] söz konusu olduğunda ya kötüdür ya da yozlaşmıştır - Lunkeus⁴⁵ dahi böyle birinin görmesini (*ιδειν*) sağlayamaz. Uzun lafın kısası ne iyi öğrenme ne de hafıza, doğası nesnesiyle (*πραγματος*) aynı soydan olmayan böyle birinin görmesini sağlayamaz; zira [bilgi] ona yabancı bir kökten filizlenmez [doğmaz]. Dolayısıyla, şunu, bunu ve diğer şeyleri öğrenmek ve hatırlamak konusunda maharetli olsa bile, adalete ve diğer tüm güzelliklere doğal olarak eğilimli ve aynı soydan olmayan hiç kimse veya aynı soydan olmasına rağmen öğrenmekte yavaş ve unutkan olan kişi, ne kemâl ne de [344b] kötülük hakkında öğrenilebilir olan hakikate hiçbir zaman ulaşamayacaktır.⁴⁶ Zira bunları öğrenirken, en başta söylediğim gibi, uzun ve ciddi emek sarf edilen bir süreçle, bir bütün olarak tözün (*της ολης ουσιας*) hem sahtesini hem de hakikisini öğrenmek zarurîdir.⁴⁷

Ne zaman ki bunların her biri; yani, isimler, *logos*'lar, [gözle] görülenler ve duyumsananlar nazikçe elekten geçirilip elendiğinde ve art niyet olmaksızın sorular sorulup cevaplar verildiğinde, ancak o zaman, [yani] her bir şeye dair vukufiyet ve akıl insan takatinin en uç noktasındayken, [344c] herhangi bir şeyin doğasını aydınlatabilirler.

Burada durup oldukça önemli noktaya tekrar değinelim; aksi takdirde bu pasajı da anlamlandıramayız. Yazar, bu ifadelerle de daha önceki ifadeleriyle birlikte bakarsak, temel ayrıma defaatle dikkat çekmiş olur: Hakiki (*αληθης*) ve sahte (*ψευδης*). Daha önce aldatıcı olan isimler, *logos*'lar vs., eğer bu aşamalardan geçerlerse, herhangi bir şeyi aydınlatma kuvvetini haiz olurlar; aksi takdirde, yazara göre, doğamız gereği iyi olsak dahi, beşinci dışındaki dört aşamada “birinden diğerine geçerek/yükselip alçalarak” döner dururuz. Şöyle de söyleyebiliriz: Doğaları gereği aldatıcı olan bu dört unsurun değiştirilmesi, düzeltilmesi mümkündür ve gereklidir. Kabaca söylesek, *philosophia*, işte bu imkânın ve gerekliliğin adıdır; bu noktaları ikinci kısımda hatırlatacağım. Yine Sokrates'in *Phaidros* diyalogundaki sözleri [276c-278e] yukarıdaki ve aşağıdaki pasajla bire bir uyum göstermektedir. 7. *Mektup*'a devam edelim:

İşte bu sebeplerdir ki, ciddi meselelerle uğraşan ciddi insanlar, bunlar üzerine yazacak son kişilerdir; [bunları.] insanların art niyetlerine ve açmazlarına, yazarak yem etmezler. O hâlde, bir kişinin -ister bir yasa koyucunun yasaları (*νομοις νομοθετου*)⁴⁸ isterse başka herhangi bir biçimdeki herhangi bir şey olsun- yazılı metinlerini (*συγγραμματα γεγραμμενα*) gördüğümüzde, şundan emin olabiliriz ki, bunlar onun en ciddi eserleri değildir; aksine, eğer yazarın kendisi ciddiye, bunlar, onun en güzel yerinde [psukhê'de/hafızada] mahfuzdur. Fakat olur da eğer bu ciddi meseleleri yazıya dökecek olursa, [344d] Tanrılar değil insanlar onun “aklımı başından almıştır”.

Gördüğümüz gibi, *Phaidros* diyalogu ile mektuplarda söylenenler tutarlılık göstermektedir. Bu tutarlılık, örneğin Myles Burnyeat gibi akademisyenler tarafından mektubun meşruluk göstergesi olamayacağı şeklinde yorumlanmıştır fakat Burnyeat'in göz ardı ettiği nokta, tutarlılığın *Phaidros* diyaloguyla sınırlı olmamasıdır. Bu noktaya Burnyeat'in “7.

⁴⁴ Burada adeta Sokrates'in Sofistler karşısındaki durumu tasvir edilmiştir; örneğin *Protagoras*, *Apologia Sôkratous* ve *Politeia* metinlerindeki gibi.

⁴⁵ *Λυγκευς* [Lunkeus] (vaşak-gözlü), Argonotlar'dan biridir, görüşünün keskin oluşuyla bilinir.

⁴⁶ Mektuplarda ifade edilenleri oldukça yalın bir şekilde dile getirdiği için bkz. *Politeia* 490a: “. . . Öğrenmeyi hakikaten seven biri doğası gereği varlığa ulaşmaya çabalar, var olduğu zannedilen tek tek şeylerin çokluğunda oyalanmaz [duraklayıp kalmaz]; aksine, hiç aksmadan yoluna devam eder, her bir şeyin doğasını, psukhê'sinin bu doğaya bağlanmak [rapt olmak] için olan [bu doğaya ait olan], hatta onunla müşterek soydan olan yanıyla bağlanmaya kadar aşkı ne söner ne de yitip gider; sonra da, hakiki varlığa kavuşup birleşince, aklı ve hakikati doğurur (*γεννησας νουν και αληθειαν*), bilgiye ve hakiki yaşama ulaşır, onunla beslenir ve ancak bundan sonra doğum sancılarından kurtulur.”

⁴⁷ Bkz. *Nomoi* 816d-e ve *Sophistês* 262e vd.

⁴⁸ Bkz. Platon, *Phaidros* 92: “Lusias ya da bir başkası, kişisel ya da kamusal işlerle alâkalı yasalar getiren bir yazı yazmışsa ya da bir gün yazarsa ve bunu yazmakla hayli büyük, kalıcı (*βεβαιωτης*) ve açık seçik bir politik yazı [belge/yasa] (*πολιτικον γραφων*) ortaya koyduğunu düşünürse, bu, biri çıkıp söylesin ya da söylemesin, yazar için utanç verici bir durumdur. Çünkü ister uyanıkken görsün ister rüyada, adaletin ve adaletsizliğin, kötünün ve iyinin bilgisizliği (*αγνοια*) hakikaten de kaçması kolay bir utanç değildir; yığınlar ona övgüler düzse bile bu değişmez.” Ayrıca bkz. *Nomoi* 769a ve *Politikos* 294a ve özellikle 300c vd.: “Hatırlarsak, daha önce demiştik ki, bilen (*ειδοτα*) biri, yani hakikaten politikacı olan biri (*τον οντως πολιτικον*), kendi tekhnê'sini kullanarak ve yazılı yasalara başvurmadan kendi eylemlerini gerçekleştirir...”

Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" başlığını taşıyan metnini eleştirdiğim kısımda değineceğim. 7. Mektup'a devam edelim.

[344d] Bu masalı ve yolculuğu (*μυθω τε και πλανω*) hakkıyla anlayan için şu açıktır ki, Dionūsos'un veya ister ondan daha kabiliyetli olanların ister olmayanların, doğanın en yücesi ve en kadimi üzerine yazmışlarsa, logos'unun da gösterdiği üzere, yazdığını ne kendi kulağı duymuş ne de iyice öğrenmiştir. Aksi hâlde, benim gibi bunlara saygı gösterir, ahenksizce ve yakışsızca bunları ortalığa dökmeye yeltenmez.

[Dionūsios'un yazıları] anımsama için yazılmış da olamaz; [344e] nitekim, tüm bunlar olabilecek en küçük mekânda ikâmet ettikleri için, psukhê onları bir kez kavradığında [kucakladığında] unutulma tehlikeleri yoktur. Eğer yazmışsa, ya bunları kendininmiş gibi göstermek için ya da bu eğitimden pay almış olmakla kazanacağı şan ve şöret için aslında hiç hak etmediği eğitimden pay aldığını göstermek fikriyle hırs sevdasına düşmüştür.⁴⁹

[345a] Tek bir buluşmamız neticesinde Dionūsios bu hâle gelmişse, varsın gelmiş olsun ama bunun nasıl olduğunu, Thebaililerin deyişyle, ancak "Zeus bilir". Zira dediğim gibi, meseleyi yalnızca bir kez konuştuk, ondan sonra hiç konuşmadık. Müteakip olayları kavramak isteyenler ise, mesele üzerine neden ikinci ve üçüncü kez veya daha sık konuşmadığımızı dikkate almak durumundadır. Beni yalnızca bir kez [345b] dinledikten sonra bildiğini ve bilgisinin sahil olduğunu mu düşündü, yoksa bunlar kendi araştırmalarının ve başkalarından öğrendiklerinin neticesi mi? Yoksa anlattıklarımın önemsiz olduğunu mu düşündü? Yoksa, üçüncü ihtimal olarak, bunların onun boyunu aştığını ve hakkıyla hikmetli ve kâmil bir yaşamın peşinde koşmaya muktedir olamayacağını mı düşündü? Eğer önemsiz buluyorsa, aksini söyleyen ve muhtemelen bu meselelerde Dionūsios'tan daha iyi hüküm veren pek çok şahitle ters düşüyor demektir. Eğer bunları daha önce araştırmış ve öğrenmişse, üstelik psukhê'nin özgürce eğitilmesi için de uygun görüyorsa, [345c] -aklımı şaşırمامışsa- rehberine ve hocasına nasıl bu kadar kolayca saygısızlık edebilir? Çünkü, şimdi anlatacağım gibi, yaptığı tam da böyle bir saygısızlıktı...

Şimdiye dek söylenenlerin tamamını kısaca ele alalım. Öncelikle, kısa ve öz ifadesiyle, bu pasajlarda, diyaloglarda olduğu gibi defaatle hakiki ve sahte ayrımı vurgulanmış ve bu temel ayrım dahilinde başka ayrımlar yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi de kendi ifadelerimle söylersem, bilginin mâlumattan ayırt edilmesidir; ilki hakiki olana, ikincisi sahte olana tekabül eder. Bir diğer önemli ayrım da yine hakiki ve sahte ayrımına istinaden, metinde geçtiği hâliyle hakiki felsefe (*την αληθινην φιλοσοφίαν*) ve ucuz numaralar [hokkabazlıklar] (*δεινοτητα κομποτητα*) ayrımıdır. Peki bu ayrım ne anlama gelir? Daha önce gördüğümüz gibi, ilki, insanın gündelik hayatını değiştirmesiyle başlayan, uzun ve meşakkatli bir bilgelik aşkı/sevgisi sürecinin ve tecrübesinin adıdır; ikincisi ise insanı adeta mağarada oyalayarak tutan veya mağarada tutarak oyalayan söz ve eylem oyunları/hokkabazlıklarıdır. Bu nedenlerle, Platon'un anladığı anlamda felsefe, kendisinin yazılı metinlerine indirgenemez.

İlk ayrım temelinde söylersek, bir insan ne kadar mâlumatfuruş, entelektüel veya zeki olursa olsun, beşincinin, yani varlığın bilgisini -ki bilgi en temelde budur ve başka bir şey değildir- haiz değilse, yani onunla müşterek soydan değilse, psukhê'si kötüdür, hastadır ve yozlaşmıştır. Nitekim, [bilgi] ona yabancı bir kökten filizlenmez [doğmaz] (*την αρχην γαρ εν αλλοτριας εξεσιν ουκ εγγιγνεται*) ifadesi, Platon için ontoloji-epistemoloji şeklinde bir ayrımın *hakikat nazarında* olmadığına işaret eder. Bilen, bildiğiyle müşterek soydan olmalıdır; zira Platon'a göre, varlığa müşterek soy ve benzerlik bakımından en yakın olan akıldır.⁵⁰

Bu yaklaşımı, dikkatlice ifade edersek, kısaca şöyle dile getirebiliriz: Bilmek, olmaktır. Yani, bilmek ile olmak arasında bir ayrım bulunmaz; başka bir deyişle, bilmek ve olmak, bir ve aynı şeydir. Bugünün terimleriyle söylemek gerekirse, ontoloji ve epistemoloji iki ayrı ve ayrışık şey değildir. Benzer durum, örneğin etik ve estetik için de geçerlidir.⁵¹ Parmenides ve Platon'dan sonraki felsefe anlayışlarıyla karşılaştırıldığında oldukça radikal bir fark teşkil eden bu durum, Platon ile Parmenides arasındaki ilişki çerçevesinde açılması gereken bir meseledir. Şimdiye kadar ifade edilenleri göz önünde tutarak, Myles Burnyeat'ın "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü (The pseudo-philosophical digression in Epistle VII)" başlıklı makalesini kısaca ele alıp eleştireceğim.

2. Myles Burnyeat'ın "7. Mektup'un Sahte-Felsefi Ara-Sözü" Başlıklı Makalesinin Eleştirisi

Bu kısımda, bir önceki kısımda söylediklerimi göz önüne alarak, Myles Burnyeat ve Michael Frede'nin 2001 yılında Oxford'da verdikleri derslerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* başlıklı

⁴⁹ Şimdiye kadar söylenenleri *Phaidros* diyaloguyla son kez bir araya getirelim 270e-272b. Sokrates bu pasajda, hakiki olana uygun bir şekilde *psukhê* üzerine nasıl yazı yazılabileceğini ve böylece rhetorikçi [hatip] olunabileceğini anlatır fakat bu noktada hatip olmanın Sokrates'in nazarında ne anlama geldiğini, bu pasajların tamamını *Gorgias* diyaloguyla birlikte ele alarak görmemiz gerekir. Örneğin bu bağlamda ilginç olduğu için kısaca bakarsak [520a-b]: "Polos'a dediğim gibi, sofist ile hatip aynıdır (*ταυτον εστιν σοφιστης και ρητωρ*) kutsal dostum veya en azından birbirlerine çok yakındırlar ve benzerler. Ama sen, bundan bihaber olduğun için (*αγνοια*) hatipliğin matah bir şey olduğunu sanıyorsun, ötekini de küçümsüyorsun". Bu bölümün en başında bazı diyalogların, adeta hakikatin muhatabı olanlara atfen, bazı diyalogların ise adeta hakikat ehline yazıldığını ifade etmiştim. İşte bu iddiamın asıl sebeplerinden biri, yukarıda alıntılıadığım pasajlarda geçen ifadelerde bulunmaktadır; yani, ister yazarak ister konuşarak olsun, hatibin, muhatabına göre hitap etmesi ve muhatabına göre ashında "şekil alması".

⁵⁰ Bkz. *Phaidon* 79d ve *Timaios* 90a.

⁵¹ Dolayısıyla, Platon'un "İyi ile ontoloji alanını terk edip etiğin alanına geçiş yaptığı" yönündeki bir iddianın kabul edilemez olduğunu düşünüyorum; örneğin bkz. Gülşen Aydın, "Aşknlık Bağlamında İki Düşünür: Platon ve Levinas," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2018), 458.

kitabta bulunan *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*⁵² başlıklı makaleyi ana hatlarıyla inceleyerek eleştireceğim.

Burnyeat, makalesinin girişinde 7. *Mektup*'un sahilliğine dair tartışmalara kısaca değindikten sonra Guthrie'nin 7. *Mektup*'a dair söylediklerini alıntılar. Guthrie kabaca şöyle söylemektedir: Mektup Platon'a aitse hayatına dair önemli bir otobiyografik belgemiz var demektir; ona ait değilse bile, yani, örneğin onun ölümünden sonra bir tilmizi tarafından yazılmışsa bile değerli bir belgedir. Buna karşı Burnyeat şöyle söyler:

7. Mektup'un bir filozof tarafından -ne Platon tarafından ne Platon'un bir tilmizi tarafından, hatta ne de Platon'un felsefi bir eleştirmeni tarafından- yazılmadığını savunarak bu kolaycı çözüme saldırmayı öneriyorum. Mektup'un yazarı felsefi olarak yetersizdir. Bu durum, 7. Mektup'un Platon'un felsefi gelişimi veya biyografisi hakkında güvenilir bir bilgi kaynağı olmadığı sonucuna götürüyor beni. Üstelik Akademi'ye ya da Sicilya tarihine de ışık tutmuyor.⁵³

Öncelikle, bir önceki kısımda ele aldığım gibi, Platon'un hakiki ve sahte ayrımını göz önünde tutmazsak hem diyaloglarda hem de mektuplarda söylenenler havada kalır ve anlamsız/tutarsız görünür. Bu noktayı göz önünde bulundurarak makaleye yaklaşalım. Burnyeat'e göre, "mektubun felsefi argümanının öncülü, sözcüklerin uzlaşmayla anlam kazandığıdır". Yine Burnyeat'e göre, "mektubun yazarının bundan çıkardığı sonuç ise ne tek tek sözcüklerin ne de bu sözcüklerin bir araya gelerek oluşturdukları tanımın bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak göz önüne seremeyeceğidir. Bu ise sözüm ona herhangi bir şeyin bilgisini edinmeyi neredeyse imkânsız kılacaktır; 'dilini yetersizliğinden dolayı'".⁵⁴

Burnyeat daha sonra öncülün doğru olduğunu, yani sözcüklerin uzlaşma yoluyla anlam kazandığını kabul ettiğini fakat sonuca katılmadığını söyler; çünkü Burnyeat'e göre "diyalogları okuyan herkesin bileceği üzere tanım, bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak sözcüklerle kavrama çabasıdır". Neticede Burnyeat'e göre "öncül doğru, sonuç yanlıştır; bu sebeple de argüman geçersizdir"⁵⁵ ve daha sonraki ifadeleriyle, "doğru dürüst anlaşılır bir argüman dahi değildir".⁵⁶

Öncelikle, Burnyeat'in, kendisini analitikçi olarak tanımlayan bir filozofun elinden çıkan bir metinmiş gibi 7. *Mektup*'u tahlil etmeye girişmesi mektubu sahte-felsefi olarak ilan edeceğini okuyucuya zaten baştan bildirir niteliktedir. Burnyeat'in savunduğu görüşten ve savunduğu görüşü dile getirirken kullandığı ifadelerden hareketle kendisinin *Kratulos* diyalogundaki Hermogenês'e benzediğini, hatta asıl meseleye hem Hermogenês'e hem de *Kratulos*'a kıyasla daha uzak bir konumda olduğunu düşünüyorum. Bu durum, özellikle, Burnyeat'in sorduğu şu soruda saklıdır: "Dilin uzlaşmaya [mutabakata] dayanaşı nasıl olur da epistemolojik sonuçlara yol açabilir?".⁵⁷ Neden böyle olduğunu kısaca ele alalım.

Önceki kısımda bahsettiğim gibi, Platon için hakiki ve sahte ayrımı hayatidir. Bunu göz ardı edersek, "logos'un yetersizliğinden dolayı" ifadesine anlam veremeyiz ve neticede mektuptaki ifadeleri de çelişkili olarak görürüz. Burnyeat'in "öncül" dediği, yani sözcüklerin uzlaşma veya mutabakat neticesinde anlam kazandığı yönündeki görüş, *Kratulos* diyalogunda Sokrates'in değil Hermogenês'in savunduğu görüştür. Sofistlerin öğrencisi ve takipçisi olan *Kratulos* ise sözcüklerin (isimlerin) doğal [*φύσει* (phusei)], yani doğuştan [*φύω* (phuô)] olduğunu, dolayısıyla sahte isimlerin veya konuşmanın imkânsız olduğunu savunur ve bu nedenle de örneğin, Hermogenês'in isminin "Hermogenês [Hermes Soyundan Gelen]" olduğunu kabul etmez. Şöyle söyleyebiliriz: Hermogenês "is [olan/mevcut]" durumu savunur, Sokrates ise "ought [olması gereken]" durumu. Bu nedenle, Burnyeat'in savunduğu görüş yukarıda değindiğim gibi Hermogenês'in görüşüne yakındır. Sözcüklerin uzlaşma veya mutabakat neticesinde anlam kazandığı yönündeki görüş, "is", yani "olan/mevcut" durumdur; oysa Sokrates'e göre sözcüklerin hakikat temelinde anlamlı olması gerekir ("ought"). Dolayısıyla, Burnyeat'in "doğru dürüst anlaşılır bir argüman dahi değil" dediği şey, Platon nazarında hakikatin ta kendisidir; yani "ought" durumudur. Başka bir deyişle, Burnyeat, hakiki ile sahteyi birbirine karıştırır.

Burnyeat'e göre Platon *logos*'u şöyle anlamaktadır: "tanım, bir şeyin özünü niteliğinden bağımsız olarak sözcüklerle kavrama çabasıdır". Burnyeat'in daha sonraki ifadelerine göre, "[hem *Nomoi* hem de *Phaidros* diyaloglarında] tanım, kanıtlamaya yönelik argümanlar bakımından tümüyle güvenilir bir temel olarak görülür".⁵⁸ Burnyeat'in Platon'un *Kratulos* diyalogunda *logos* hakkında söylediklerini dikkate almadığı için gözden kaçırdığımı düşündüğüm nokta, *logos* sözcüğünü *definition* olarak çevirerek anlamı daraltması fakat *logos*'un bizim anladığımız anlamda tanım anlamına

⁵² Myles Burnyeat, Michael Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* (Oxford: Oxford University Press, 2015), (ed. Dominic Scott) içinde *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*, 121-133.

⁵³ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁴ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁵ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 122.

⁵⁶ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 127.

⁵⁷ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 123. Bu mesele aynı zamanda politika ile ilişkilidir. Mektuplar ile diyaloglar arasındaki ilişkinin politika açısından ele alınması bu makalenin sınırlarını aştığı için ayrı bir inceleme gerektirir. Bkz: Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 3-65.

⁵⁸ Burnyeat, Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, 129.

gelmemesidir. Bu duruma daha önce değinmişim; birinci kısımda gördüğümüz gibi, *logos*'un Platon'a göre iki vechesi vardır; hakiki ve sahte. Yani, eğer bir şey *logos* olarak dile getiriliyorsa (veya *praxis* anlamında eylem olarak gerçekleştiriliyorsa) bu hakiki de olabilir sahte de olabilir. Bunun bir örneğini *Sophistês* diyalogunda "Theaitêtos oturuyor" ve "Theaitêtos uçuyor" ifadeleriyle görmüştük; mecazen, ilki hakikidir ikincisi ise sahtedir fakat her ikisi de birer *logos*'tur. Bu noktadan, yani her ikisinin de *logos* oluşundan hareketle *logos*'un "güvenilir bir temel" olduğu çıkarımını yapamayız; nitekim, diyaloglar, Platon'un ironik bir şekilde hem mektuplarda hem de diyaloglarda ifade ettiği gibi "yazılı *logos*'ların (*γεγραμμενω λογω*) her biri kaçınılmaz olarak birer oyun (*παιδια*) olduğu ve ister vezinli olsun ister düzyazı, hiçbir yazılı *logos* ciddiyetle ele alınmaya değmeyeceği için"⁵⁹ onları okuyanların neyin hakiki *logos* neyin sahte *logos* olduğunu kendisinin bulması beklenir; zira eğiten, eğitirken hem hakiki olana hem de sahte olana başvurur [*Politeia* 376e]. Dolayısıyla, tekraren, Burnyeat'in yönelttiği eleştiri, yazarın asıl derdini gözden kaçırarak hakiki ile sahte olanı birbirine karıştırdığı için haksız bir eleştiridir. *Kratulos* diyalogunda Stephanus numarasıyla 440a'dan itibaren Sokrates şöyle söyler:

Kratulos, mademki her şey değişime yol açar [yol verir] ve hiçbir şey durmaz (*ει μεταπιπτει παντα χρηματα και μηδεν μενει*), o hâlde hiçbir tanımadan [bilmeden] söz edilemez gibi görünüyör. Şayet bu tanımın kendisiyse ve tanıma değişikliğe uğramıyorsa, tanıma her daim tanıma olarak kalır. Ancak tanımın bizatihi mahiyeti [440b] değişikliğe uğrarsa, tam o sırada tanımın başka bir mahiyetine dönüşür ve artık tanıma olmaktan çıkar. Şayet her daim değişikliğe uğruyorsa, her daim tanıma olmaktan çıkacaktır. Bu *logos*'tan hareketle, hiç kimse tanıyamaz ya da hiçbir şey tanınmaz. Her daim tanıyan ve her daim tanınan varsa -güzel varsa, iyi varsa, var olanların her biri varsa-, bunlar bana, benzer var olanlar, hiç de biraz önce sözünü ettiğimiz, akış [440c] ya da hareketle oluyor gibi görünmüyor. Ya bu böyledir ya da Herakleitos'un çevresindekilerin ve başka pek çoklarının söylediği gibidir. Bunu kovuşturmak da öyle kolay değildir. Akıl sahibi hiçbir insan kendini isimlere emanet etmez,⁶⁰ kendi *psukhê*'sinin bakımını onlara teslim etmez. Bir şey bildiğini kendinden emin bir şekilde ileri sürerek onlara ve onları bizzat koyanlara itimat etmez. . .

Bu paragrafa "neden?" sorusunu sorarak, yukarıda ifade ettiğim gibi, "çünkü isimler veya genel anlamda dil, uzlaşmaya ve geleneğe dayanarak, yani keyfî olarak tesis edilmiştir; dolayısıyla güvenilir değildir" cevabını verebiliriz.⁶¹ Burnyeat'in tartıştığı pasaj bağlamında *logos*'un Platon tarafından yetersiz/güçsüz (*ασθενες* [asthenes]) olarak nitelendirilmesinin sebebi budur. Bir önceki kısımda, *logos*'un, aklın ve genel olarak *psukhê*'nin, sahte olandan hakiki olana dönmediği sürece sahte nesne üreteceğini ifade etmişim; tıpkı mağaradaki "ateş"nin gölge üretmesi gibi. *Kratulos*'un karşı çıktığı budur; yani *Kratulos*'un görüşüne göre, örneğin *ψευδη λεγειν* [pseudê legein (sahte konuşmak⁶²)] mümkün değildir. Mağara mecazı çerçevesinde söylersek, Sokrates'e göre hakiki olana dönmeyen dil, "gölge", yani sahte olanı üretir ve dolayısıyla bizi her daim yanılgılara ve açmazlara sürükler.⁶³ Burnyeat'in, ilginç bir şekilde, bu bağlamı göz önünde tutmadan, yani Platon'un hem bir önceki kısımda ele aldığım 7. *Mektup*'ta hem de diyaloglarda çeşitli vecheleriyle vurguladığı "hakiki-sahte" ayrımını dikkate almadan anlaşılması güç bir özgüvenle ve ironik bir şekilde mektubu "sahte" ilân ederek incelemeye, anlamaya ve eleştirmeye çalıştığını, tam da bu sebeple bunu başaramadığını iddia ediyorum. Burnyeat'in mektubun sahte olduğuna dair sunduğu diğer argümanlara da göz ardı ettiği hususlar çerçevesinde karşı çıkılabilir. Örneğin makalesinde 7. *Mektup* ile diyaloglar arasında tutarlı olan pasajlara hiç değinmemesi, özellikle 2. *Mektup*'u göz ardı etmesi gibi.

Burnyeat'in makalesinde eleştirdiği⁶⁴ Giorgio Pasquali'nin yaklaşımı ise Platon'un yaklaşımına ve derdine çok daha yakın görünmektedir: "Dil geleneksel ve keyfidir [yapaydır]; bu nedenle de gerçeklik için yetersizdir."⁶⁵ Fakat bu görüşün de hem seçilen kavramlar açısından yanıltıcı olduğu için hem de eksik olduğu için yanlış olduğunu düşünüyorum. Mevcut hâliyle dil [ler] elbette geleneksel (*εθος* [ethos]) – keyfî bir uzlaşım/mutabakata (*συνοθηκη* [sunthêkê]) dayanır ve Sokrates'in eleştirdiği üzere, örneğin "akış"ı (*ροη*) ve "hareket/yer değiştirme"yi (*φορα*)

⁵⁹ *Phaidros* 277e. Söz konusu pasajda geçen "meşru oğul" [278a] ifadesi de, daha önce vurguladığım hakiki-sahte ayrımıyla anlam ifade eder. Yine "... yazdıklarının aslında hiç hükmünde [önemsiz] (*φαυλος*) olduğunu. . ." [278c] ifadesi de oldukça hayati bir ifadedir; çünkü bu ifade, kendi içinde, diyalogların yazılı amaçlarını ve diyalogları okuyanların durumunu içerir. Diyalogları felsefe veya Platon'un felsefesi zannetmek, *Sumposion*'da Sokrates'in Alkibiades'e söylediklerini akla getirir, çünkü bu pasajda Sokrates Alkibiades'e "... hiç olduğumu unutmuş olmayasın (*μη σε λανθανω ουδεν ων*)..." sözleriyle diyalog metinlerinin aslında birer oyundan ve kendisinin de bir rolden olduğunu tekrar hatırlatır: *Sumposion* 218d vd.

⁶⁰ *Επιτροπη* [epitrepê] fiilinin lafzî anlamı "-e/-a doğru dönmek"tir. Platon için bu fiilin önemli bir anlamı olduğu için bunu koruyarak ve vurgulayarak şöyle de çevirebiliriz: "Akıl sahibi hiçbir insan kendini isimlere doğru döndürmez."

⁶¹ Diyalogun yapıtaşlarından birini oluşturan bu mesele için özellikle bkz. *Kratulos* 436b-439d.

⁶² "Sahte konuşmak" ifadesinin Türkçede kulak tırmaladığının farkındayım fakat *pseudê legein* ile kastedilenin basit anlamda yalan söylemek, bir şeyi yanlış ifade etmek veya kabaca söylemek gerekirse boş konuşmak olmadığını düşünüyorum; çünkü bu tür bir çeviri veya anlayış, daha önce de belirttiğim gibi en geniş anlamda sahte olanı bizim anladığımız anlamda dile veya dilsel olana indirger; oysa Platon'a göre konuşmak bir *praxis*'tir [*Kratulos* 387b] ve sofistlik hem dilde hem de eylemedir, *philosophia*'nın hem dilde hem de eylemde olması gibi. Hakiki olan ile sahte olan arasındaki ayrım bir madeni paranın iki yüzü gibi değildir, çünkü bir madeni paranın iki yüzü *yazı* ve *tura* olarak birbirinden kolayca ayırt edilebilir; bu ayrım daha çok, örneğin, *hakiki* ile *sahte/taklit* sanat eseri arasındaki ayrıma benzer, çünkü bu iki tür eseri birbirinden ayırt etmek (sahtekârlığa [sophistês] mahal verecek kadar) zordur. Toparlarsak, sahtekârlık, yani sofistlik, dil ve eylem yoluyla sahte nesne, isim ve fiil üretmektir; taklit sanatında/zanaatında [tekhne mimêti] mahir olan sofist'in yaptığı budur [*Sophistês* 265a vd.].

⁶³ Platon'un bu yaklaşımının Kant'ın kullandığı (pejoratif) anlamda dialektik kavramı ve kendi anladığı anlamda metafizik ve bilim arasında tesis etmeye çalıştığı ilişki çerçevesinde incelenmesi ve karşılaştırılması ilginç bir konudur.

⁶⁴ Burnyeat, *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII*, 127-128.

⁶⁵ Pasquali, Giorgio, *Le Lettere di Platone* (Florence: Felice Le Monnier, 1930), 90: "Il linguaggio è convenzionale e arbitrario, e quindi inadeguato alla realtà."

esas olarak kurgulanmış bir yapıdır; Platon'a göre, örneğin Homeros ve Hesiodos'un kurguladığı ve kullandığı gibi [*Theaitêtos* 152d-e]. Fakat bir önceki kısımda vurguladığım gibi, Platon'a göre bu değiştirilebilir ve değiştirilmesi gereken bir durumdur. Yani, Platon'a göre dilin geleneksel ve keyfi olmaktan çıkarılması, hakikat esasında yeniden oluşturulması gerekir. Sahte olandan hakiki olana dönüş olarak *philosophia* ve *politeia*'nın meramı *dil bağlamında* tam da budur. Nitekim, Sokrates'in *Kratulos* diyalogunda yapmaya çalıştığı da budur; sözcüklere "akış" esasında yüklenen anlamları incelemek, yanlış ve yanıltıcı olduklarını göstermek ve yeni anlamlar veya farklı bağlantılar tesis ederek dili hakikate döndürerek, hakiki olan temelinde yeniden inşa etmeye çalışmak. Kısaca şöyle de söyleyebiliriz: *Kratulos* diyalogu, sahte olandan hakiki olana *dil itibarıyla* dönüştür.

Burnyeat'ın üzerinde durduğu analitik zemin nedeniyle gözden kaçırdığımı düşündüğüm bir diğer nokta da 7. *Mektup*'taki daire örneğinin bir örnek olarak verilme amacıdır [bu çıkarımı kendisinin sayfa 130-131'de söylediklerinden hareketle yapıyorum]. 7. *Mektup*'ta Platon'un altını çizerek bir *örnek* olarak verdiği daire örneği yalnızca bir *örnekten ibarettir*; yani asıl mesele *daire* veya *dairenin tanımı* değil *varlıktır*. Başka bir deyişle, 7. *Mektup*'taki daire örneği, Platon'un, varlığın ne olduğunu ne olmadığından ayırt etmek ve bu ayırma dikkat çekmek için seçtiği bir örnektir; ki kendisinin ifadeleriyle bu örnek hakkında söylenenler diğer her şey (düz çizgi, renk, iyi, adalet vb.) için de geçerlidir [7. *Mektup* 342d]. Oysa Burnyeat makalesinde mektubun bu kısmındaki asıl mesele daire ve dairenin tanımınıymış gibi eleştiriler sunar; dolayısıyla, tekraren, yazarın asıl derdini gözden geçirir. Burnyeat'ın makalesinin tamamı okunursa bu durum açık bir şekilde görülebilir.⁶⁶

Sonuç

Bu makalede, Platon'un diyalogları ile 2., 7. ve 10. Mektupları arasındaki ilişkiyi açmaya çalıştım. Söz konusu mektuplar, özellikle ilk kısımda yorumlayarak işaret etmeye çalıştığım gibi, Platon nâm yazarın diyalog metinlerinde sözü edilen *philosophia* anlayışıyla uyumlu ve tutarlı görünüyor fakat söz konusu mektupların çevrilen ve analiz edilen kısımlarının diyaloglarla tutarlı oluşundan hareketle mektupların Platon'a ait olduğunu söyleyemeyiz. Myles Burnyeat, makalesinde, 7. *Mektup* ile diyaloglar arasında tutarsızlıklar bulunduğunu ve bu nedenle mektubun sahte olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Benim bu makalede savunduğum görüş ise, hakiki ve sahte ayrımı çerçevesinde 2. 7. ve 10. Mektuplar'a yaklaşıldığında bu mektuplarda ciddiye alınması gereken ölçüde diyaloglarla tutarlı ifadeler bulunduğu yönündedir. Fakat yukarıda da değindiğim gibi bu durum mektupların Platon'a ait olduğu anlamına gelmez. Öyleyse asıl soru, Platon'un *philosophia* anlayışına dair tutarlılık gösteren bu ifadelerin nasıl yorumlanacağıdır. Makalenin ilk kısmında bu ifadelerin nasıl yorumlanabileceğini Platon için temel ayrımlardan biri olan hakiki-sahte ayrımı çerçevesinde kısmen de olsa göstermeye çalıştım fakat yukarıdaki soruyu sorabilmek ve kapsamlı bir şekilde cevaplayabilmek için, bir ilk adım olarak mektuplardaki ifadelerin örneğin Burnyeat'ın savunduğu gibi diyaloglarla tutarsız mı yoksa tam aksine tutarlı mı olduğunu görmemiz gerekiyordu.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma, ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ Bilimsel Araştırma Projeleri birimi tarafından SBBF-2023-213 proje numaralı "Aşkınlığın Felsefî Temelleri: Platon'da Aşkınlık İmkânı ve Tecrübesi Olarak Felsefe" konusu ile ilgili olup, ilgili birimce desteklenmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This work is supported by the Scientific Research Project Fund of ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ under the project number SBBF-2023-213.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Baran Bingöl 0009-0003-3262-3579

⁶⁶ Yakın zamanda Burnyeat'ın makalesine yöneltilen bir başka eleştiri için bkz. Ostenfeld, Erik, N. *Plato on the Weakness of Words: A defence of the Digression of Ep. vii*. Aarhus University, 2022.

KAYNAKLAR / REFERENCES

- A. Abbott, E. *Düzülke*. Çeviren Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Alfa, 2019.
- Aydın, Gülşen. "Aşkılık Bağlamında İki Düşünür: Platon ve Levinas." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2018).
- Burnyeat, Myles & Frede, Michael, (2015). "The Seventh Platonic Letter: A Seminar." *The pseudo-philosophical digression in Epistle VII içinde*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê*. Bursa: Sentez, 2016.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Sanat Felsefesi ve Estetik Yazıları*. Bursa: Sentez, 2019.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Felsefece*. Ankara: Hece, 2021
- Nagel, Ernest & Newman, James, R.. *Gödel Kanıtılaması*. Çeviren Bülent Gözkân, İstanbul: Alfa, 2020.
- Ostenfeld, Erik, N., *Plato on the Weakness of Words: A defence of the Digression of Ep. vii*. Aarhus University, 2022.
- Pasquali, Giorgio. *Le Lettere di Platone*. Florence: Felice Le Monnier, 1938.
- Plato, *Complete Works, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper*, associate ed. D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- Plato & Burnet, J. (ed.) *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Platon. *Phaidros*. çev. Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. İstanbul: Isık, 2016.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren Birdal Akar. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Platon. *Kratylos*. Çeviren Erman Gören. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Platon. *Menon*. Çeviren Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Platon. *Yasalar*. Çeviren Candan Şentuna & Saffet Babür. Ankara: Pharmakon, 2019.
- Platon. *Gorgias*. Çeviren Mehmet Rifat & Sema Rifat. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020.
- Platon. *Timaios*. Çeviren Özgüç Orhan. Ankara: FOL, 2022.

Atıf Biçimi / How cite this article

Bingöl, Baran. "The Relationship Between Plato's Letters and His Understanding of Philosophia" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 60 (2024): 42-57. <https://doi.org/10.26650/arcp.1367141>

İktidar Düşünürü Olarak Blaise Pascal: Güç, İmgelem ve İstek

Blaise Pascal as Thinker of Power: Force, Imagination and Concupiscence

M. Ertan Kardeş¹ 

¹İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : M. Ertan Kardeş

E-posta / E-mail : ertan.kardes@istanbul.edu.tr

ÖZ

Bu makale Blaise Pascal'ı bir iktidar düşünürü olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Pascal'in, Descartes'tan farklı olarak akıl düzeni dışında iradenin yani yüreğin düzeni ve tenin yani dünyevi isteklerin düzenini ayırt etmesi, düşüncesinin temel bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Böylelikle düzenler arasında farklı güç odakları ve farklı rasyonalite tipleri gözetilen Blaise Pascal için Kartezyen akıl iki açıdan rasyonel olarak işlemez. Birincisi gücün düzeninde fikirler yetersiz kalır. İkincisi ise imgelem akla rakip olmanın ötesinde aklın üzerine yaslandığı zeminin kurucusudur. Aklın sınırını çizen Pascal, hem akli daha etkin kullanmanın bir yolunu bulmuştur hem de aklın hiç işlemediği alanlarda akılla kavrayış geliştirmenin yarattığı sorunları göstermiştir. Bu bağlamda etkiler alanı aklın nedenleriyle anlaşılabilir aksine etkiler alanı kendisine ait bir akıl üretir. Güç hâkim olur, imgelemi kurar ve dünyevi istekleri yönetir. Bir fikir ile bir çıkar arasındaki mücadelenin galibi her zaman için güç sahibi olan çıkardır. Ancak bir güç, meşruiyet ilişkisi üretmeden iktidar olamaz. Bu yüzden her iktidar kendi duygularını, inanç ve fikir tiplerini de üretir. Pascal açısından gerçek bir hakkı ancak kılıç verir. Bu yüzden kılıçla hakkını elde eden iktidar kendisini adalet olarak sunar. Pascal'ın düşüncesi iktidarı düşünmek açısından iki önemli yönelim sunmaktadır: İlk olarak iktidar akıl karşısında bir irrasyonalite değildir aksine kendisine ait bir rasyonalite sunar. İkinci olarak ise bu rasyonalite iktidarı güç, imgelem ve isteklerin yönetimi olarak kendisine özgü bir otonomi içerisinde ele almaya olanak tanır.

Anahtar Kelimeler: Blaise Pascal, politik felsefe, güç, imgelem, iktidar

ABSTRACT

This study aims an analysis of Blaise Pascal's conception of power. Unlike Descartes, Pascal's distinction between the order of the will, as the order of the heart, and the order of the flesh, as the order of worldly desires, stands out as a fundamental feature of his thought. Therefore, Cartesian reason does not function rationally on two levels, according to Blaise Pascal, who makes distinctions between various centers of power and various forms of rationality: First, the organization of power cannot be solely based on ideas. Secondly, the imagination not only challenges reason, but it also establishes the foundation upon which reason is built. By defining the boundaries of reason, Pascal not only discovered a *modus operandi* to make better use of reason, but also demonstrated the issues raised by trying to apply reason in places where it has no purpose at all. In this context, the field of effects generates reasons of its own and cannot be grasped through the lenses of reason. In any potential conflict between an interest and an idea, the interest always holds the upper hand. That being said, an authority cannot acquire authority if it does not first establish a legitimate connection. For this reason, each force generates its own ideas, feelings, and beliefs. Only the sword bestows, according to Pascal a true right. Consequently, justice is the appearance of the force that uses the sword to claim its right. Pascal's philosophy provides two crucial perspectives on power to consider: First, power offers its own rationality; it is not irrational in the face of reason. Second, power can be viewed autonomously within the contexts of power, imagination, and concupiscence management thanks to this rationality.

Keywords: Blaise Pascal, political philosophy, force, imagination, power

Başvuru/Submitted : 13.01.2024

Kabul/Accepted : 26.05.2024

Online Yayın /
Published Online : 30.06.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

An analysis of Blaise Pascal's conception of power is the goal of this essay. It attempts to read Pascal as a thinker on the "paradox of power" rather than as a philosopher of "politics" [la politique] or "the political [le politique]. Thus, rather than interpreting the "political sphere" with its particular elements, Pascal makes an effort to consider the particular paradoxes surrounding "power". When placing this essay in the framework of the existing scholarship on Pascal, it takes the stance that puts him in the same family as political thinkers like Tocqueville, Clausewitz, and Machiavelli. It does not rule out the interpretation that regards Pascal as a continuation of Jansenism and St. Augustinianism. However this method is not followed in this essay because the author is the pioneer of an approach that addresses the autonomy of power with its paradoxes. Unlike Descartes, Pascal's distinction between the order of the will, as the order of the heart, and the order of the flesh, as the order of worldly desires, stands out as a fundamental feature of his thought. Therefore, Cartesian reason does not function rationally on two levels, according to Blaise Pascal, who makes distinctions between various centers of power and various forms of rationality: First, the organization of power cannot be solely based on ideas. Secondly, the imagination not only challenges reason, but it also establishes the foundation upon which reason is built. By defining the boundaries of reason, Pascal not only discovers a *modus operandi* to make better use of reason, but also demonstrates but also demonstrated the issues raised by trying to apply reason in places where it has no purpose at all. In this particular situation, the field of effects generates reasons of its own and cannot be grasped through the lenses of reason. In any potential conflict between an interest and an idea, the interest always holds the upper hand. An organized power cannot acquire legitimacy if it does not first establish a legitimate connection. For this reason, each power generates its own ideas, feelings and beliefs. Only the sword bestows a true right, according to Pascal. Consequently, justice is the appearance of the force that uses the sword to claim its right. Pascal's philosophy provides two crucial perspectives on power to consider: First, power offers its own reasoning; it is not irrational in the face of reason. Second, power can be viewed autonomously within the contexts of power, imagination, and concupiscence management thanks to this rationality. In this context, is it possible for there to exist a worldview that the monarch cannot completely dominate? Does a fragmented notion of power result from the autonomization of public opinion and the diversity of opinions? Is the quest for emancipation in vain as well? Is it possible to see equality and rightful resistance as rights? These inquiries actually aid in locating Pascal within the field of political philosophy. Some political philosophers throughout history have derived their philosophical theories on the notion that alienation may be overcome in order to achieve freedom. Jean-Jacques Rousseau is an example of this trend. A second trend is to concentrate more on administration and management. This category can include theorists like Montesquieu and Tocqueville. The relationships between power and dominance inside the autonomous domain of power itself are the subject of a third tendency. Pascal is a member of this third category. Regarding the distinctions between theories that consider how political law and existing systems of power operate within their own internal logic, Pascal neither suggests how normative functioning should be done nor suggests. Concepts of emancipation and collective liberation frequently provide a different safe haven from the realm of power. Thus, Pascal's idea can both treat the illness of "politicization" (also known as "childishness") away from power and satisfy the withdrawal and political hopelessness of the libertines of the 17th century. Pascal has previously declared that no one is waiting to be saved on the platform of power and that the picture of salvation is merely a weaker representation of helplessness or an increasingly strong representation of acquired strength.

Giriş

Blaise Pascal’i bir iktidar düşünürü olarak okumak bu makalenin temel amacıdır. Pascal’in söylemediğini ona söyletmeye çalışmadan politik şeyler alanına ilişkin kavrayışını ortaya koymak yönetime ilişkin kısıtların belirlenmesiyle mümkündür. Yönteme ilişkin birinci sorun sadece Fransız dilinde yazan Pascal’in yapıtının başta *Düşünceler* metni olmak üzere nihai bir halinin olmamasıdır. Elimizdeki bütün çalışmalar farklı yüzyıllarda yapılmış ve farklı zihin dünyalarından beslenen edisyonlara yaslanmaktadır. Yönteme ilişkin ikinci sorun ise Pascal Jansenciliğinin onun metinlerine ilişkin dini yorumlarını pekiştirmesidir. Çünkü doğumunun 400. yılında Cizvit Papa’nın hakkında Apostolik mektup¹ yayımladığı Pascal, her satırına ve bu satırlarının dizilişine kutsal bir yorum bir atfedilerek okunan bir düşünürdür. Böylesine bir düşünürü teoloji tartışmalarının dışında ele almanın getirdiği zorluklar söz konusudur. Üçüncü sorun ise “politika” kavramına sahip olmayan Pascal’in bir politik düşünür olarak mı yoksa “iktidar” yapısını kavramaya çalışan bir düşünür olarak mı ele alınacağıdır. Başlangıç hipotezi olarak Pascal’in bir iktidar düşünürü olarak ele alınmasının daha uygun olduğu fikri benimsenmektedir. Machiavelli, Clausewitz ve Tocqueville gibi filozof olmayan politik düşünürler politik felsefe açısından ne kadar değerli ise Pascal’in de bir yandan yüceltmeden işleyiş yapısını ortaya koyduğu iktidar mantığı diğer yandan ise bu mantığın beyhudeliğine ilişkin temellendirmesi de bir politik felsefe üretimi için değerlidir. Güncel politik sahnenin adalet ve doğruluk gibi kavrayışlarla ilgisini ortaya koyan Pascal için iktidarın, anlamı üretmesi olağan olduğu kadar bu anlamın temelde anlamsızlık üzerine kurulu olduğu da açıktır. Bu açıklığın politik olana ilişkin bir otonom düşünce sağlayıp sağlamadığı ise mevcut hipotezin geliştirilmesiyle sınanacaktır. Bu bağlamda Pascal’in iktidar kavrayışı düzenler teorisi, etkilerin nedeni, imgelem ve güç gibi konularıyla ilgili akıl yürütmeleri etrafında serimlenecektir.

1. Metinler ve Odaklar

Pascal’in elimize ulaşan temel metinlerinin edisyonlarından bağımsız bir şekilde ele alınamaz oluşu üzerinde durmak gerekir. Çünkü sadece *Düşünceler* [Pensées] kitabının 17. yüzyıl içerisinde yapılan ve tamamı eksik kabul edilen edisyon sayısı yirmiden fazladır². Bu edisyonlar V. Cousin’in konu hakkındaki eksikliği altını çizmesiyle 19. yüzyılda ise başka bir boyutun konusu olurlar. Otantik olduğu kabul edilen ancak eksikliği de belirgin olan bu dönemin edisyonlarını Brunschvicg, Lafuma, Le Guern ve Sellier edisyonları takip ederler. 20. yüzyıldaki bu edisyonların her biri farklı bir mantıktan hareket ederek *Düşünceler* metnini tasnif ederler. 19. yüzyıldaki Faugère edisyonu *Düşünceler*’i bilindik şekliyle kitap biçimine en çok yakınlaştıran yayım olurken, Brunschvicg pedagojik ve tematik bir ayrıma gider. Lafuma ise “sarihlik” kaygısını temel yayımcılık ilkesi yapmaktadır. Sellier edisyonu ise eleştirel basım niteliğini korumaktadır. Toplu basımlar için ise Albert Maire’in *Bibliographie générale des Œuvres de Blaise Pascal* (5 Cilt, 1925-1927) ile Ulusal Kütüphane’nin 1935 tarihli *Catalogue des Ouvrages de Pascal conservés au Département des Imprimés* yayınları temel referans olarak kullanılmaktadır. Bossut, Brunschvicg ve Ollendorff edisyonları ile diğer toplu basımları oluşturmaktadır. İşin doğrusu Pascal edisyonlarının tarihini yazmanın bizzat kendisi ayrı bir araştırma sahasıdır. Ancak elimizdeki güncel yayınevlerinin seçmece edisyonları temelde bu edisyonların üzerindeki çalışmalardan oluşmaktadır.

Bu çerçevede Pascal’in iktidar kavrayışından bahsetmek için sadece iktidar alanına ilişkin metinlerine odaklanmaya aksine onun temel fikirlerine dair tanımlarına ve akıl yürütmelerine yönelmeye ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda genel olarak *Düşünceler* [Pensées] temel referans olarak belirmektedir³. Fakat “Seçkinlerin Hali Hakkında Üç Söylev” [“Trois Discours sur la condition des Grands”]⁴ ve “Geometrik Ruha ve İkna Etme Sanatına Dair” [“De l’Esprit géométrique et de l’Art de persuader”]⁵ metinleri ise Pascal’de iktidar fikrini soruşturmak için odaklanılacak metinlerdir. Son olarak Pascal’in anonim isimle yazdığı ve döneminin Cizvitlerinin dünya ve din kavrayışlarına bütünüyle meydan okuduğu *Taşra Mektupları* [Les Provinciales]⁶ ise filozofun Tanrı düşüncesinin ve hakikat aşkının, kurumlar içerisin-

¹ <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2023-06/lettre-apostolique-pape-francois-blaise-pascal-400-ans-naissance>. [Erişim tarihi: 01.02.2024]

² Louis Lafuma. *Histoire des Pensées de Pascal* (1656-1952), Paris : Éditions du Luxembourg, 1954, 131-136.

³ Bkz. Pascal, Blaise. *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris: Gallimard, 1954, 1079-1358. Bkz. Blaise Pascal, *Pensées*, pré. Par G. Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d’après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris : Le Livre de Poche, 2003. Pascal Blaise, *Pensées*, Préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris: Librairie Générale Française, 1972. Pascal, Blaise, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris: Éditions Points, 2018. Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası, 2017. Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, Ankara : Fol, 2023. Ayrıca <http://www.penseesdepascal.fr/> sitesi *Pensées* metnine ilişkin farklı kaynakları kolayca erişilir kılmaktadır.

⁴ Blaise Pascal, “Trois Discours sur la conditions des Grands”, in *Pensées sur la politique*, suivies de *Trois discours sur la condition des Grands*, textes choisis et présentés par André Comte-Sponville, Paris: Rivages, 2015, 167-182. Blaise Pascal, “Trois Discours sur la conditions des Grands”, in *Œuvres*, 615-621. Blaise Pascal, “Seçkinlerin Hali Hakkında Üç Söylev”, in *Risaleler*, çev. M. Erşen, İstanbul: Pinhan, 2017, 65-72.

⁵ Bkz. Blaise Pascal, *De l’esprit géométrique, écrits sur la Grâce et autres textes*, ed. André Clair, Paris: GF Flammarion, 1985. Bkz. Blaise Pascal, “De l’Esprit Géométrique et de l’Art de Persuader”, in *Œuvres*, 575-604. Bk. Blaise Pascal, “Geometri Üzerine Genel Düşünceler. Geometrik Ruha ve İkna Etme Sanatına Dair”, in *Risaleler*, çev. M. Erşen, İstanbul : Pinhan, 2017, 7-43.

⁶ Bkz. Blaise Pascal, *Les Provinciales*, édition critique par Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles, Paris: Classiques Garnier, 2023. Bkz. Blaise Pascal, *Provinciales*, (Extraits) ed. Pierre Clarac, Paris: Larousse, 1934. Bkz. Blaise Pascal, *Taşra Mektupları*, çev. Mehmet Alkan, Ankara : Fol, 2021.

deki gündelik konum alışlara göre değişmediğini ortaya koyan bir sarsılmazlık kertesidir. Bu kerte onun politik dünyayı tanımlamasıyla bir farklılık düzeyi oluşturacaktır.

Benzer bir şekilde Pascal'ın bilim dünyasından ve bilginlerin zihinsel düzeyinden ne anladığı, Tanrı sevgisi ile bilginlerin aklının çelişip çelişmediği, mal, mülk ve makam dünyasındaki çekişmelere ve kurumsal işleyişe nasıl bir yer tanımladığı açısından önemlidir. Bu çerçevede esas soruşturma odağını, Pascal'ın teolojisi ve onun felsefi bahisleriyle uygunluğu oluşturmayacaktır. Başka bir deyişle, Katolik dininden bir din bilgini ve bilim insanının nasıl bir felsefe (sistemi) ortaya koyduğu sorusu odakta yer almayacaktır. Ancak bu kavrayışları bağlamında onda iktidara ilişkin tertibatlar sorgulanacaktır.

2. Üç Düzen

Bütün 17. yüzyıl filozoflarını birer Descartes okuru olarak okumak hem sağladığı pedagojik bazı kolaylıklar için elverişlidir hem de düşüncelerinin gelişimi açısından doğrudur. Pascal'de aklın konumu nedir? Bilgi üretimi açısından Tanrı bir bilgi nesnesi midir? İnsanın bilmesi ve varoluşu arasındaki ilişkisi nasıl kavranmalıdır? Pascal insanı “bir saz” ama “düşünen bir saz” [un roseau pensante] olarak değerlendirirken (Br 347, Laf 200, Sel 231), insanın bir yandan bedenli bir varlık olarak zayıflığına ve kırılabilirliğine diğer yandan da düşünmesinden dolayı yüceliğine vurgu yapar. Bir anlamda insanın yüceliği bedeniyle doldurduğu mekanda değil, düşüncesinin mekana ilişkin unsurları kavramasına ve sonluluğunu anlamasına bağlıdır (Br 348, Laf 113, Sel 145). İnsanın haysiyeti, düşüncesinin sonsuzluğu düşünebilmesiyle başlar.

Ancak Pascal düşünce konusunda akla her şeyi bilebilme yeterliğini yüklemeyi aksine onu da imgelemin bir parçası olarak konumlandırır. Ayrıca akıl ile iman birbirlerine rakip olmaksızın iki farklı alanda işlerler. Yürek, Tanrı'yı hissedebilir, akıl bu hissetmeyi herhangi bir bilgiyle ikame edemez (Sel 680). Tanrı, Pascal'de, bilgi ve akıl ilişkisine tabi olmadığı gibi, aklın sözünün hakim olduğu durumlarda sessizdir. Dünyada mevcudiyetini göstermez. Bir anlamda Pascal'ın Tanrısı bilgi konusunda aklın sunduğu kesinlikleri sunmaz. Aklın düzeniyle, yüreğin düzeni birbirlerine karışmazlar, rakip değildirler. İkisi de iki farklı bağlamda geçerliliklerini sağlarlar. Léon Brunschvicg'in Descartes ve Pascal 17. yüzyıl karşılaştırması bu çerçevede analitik bir manzara sunar: *Meditasyonlar*'ın rasyonel metafiziğine karşı sonlu şeylerin bilgisiyle, ilahi şeylerin bilgisi arasında bir ayırım yapan Pascal, şüpheli bir yöntemle aklın geçerlilik alanını sınırlar⁷. Örneğin Pascal'ın ileri düzeydeki matematik ve fizik çalışmaları, ahlak ve teoloji alanındaki çalışmalarının ne temeli ne de güvencesidir. Bu tavır, aklın ürettiği bilginin sınırlandırılmasından ziyade aklın bilgi üretimiyle anlaşılacak alanların ayrıştırılmasıdır.

Bu doğrultuda Pascal'ın yapmış olduğu üç düzen ayrımı önemlidir:

“Tenin isteği, gözlerin isteği ve kibir vb. Şeylerde üç düzen vardır. Ten, zihin, irade. Tensel insanlar zenginlerdir, krallardır. Cisimlerle ilgilenirler. Meraklılar ve bilginler, zihinle ilgilenirler. Âlimlerse adalette ilgilenirler. Tanrı her şey üzerinde hükmetmelidir ve her şey onunla ilişkilendirilmelidir. Tenle ilgili şeylerde şehvet (dünyevi istek) hükmeder. Zihinsel işlerde tam olarak merak (hükmeder). Âlimlikte ise tam olarak onur/gurur (hükmeder)”⁸ (Br 460, Laf 933, Sel 761).

Pascal'e göre dünyadaki tüm hareketlilik birbirlerine karışmayan bu üç düzenden kaynaklanır. Tanrı ise bu düzenlerin üzerinde hükmeden anlatır. Bir insana diğer düzenin alametleri kapalıdır. Mali değeri olmayan bir kitaba önem veren bilgini, mal-mülk düşkünü anlamaz. Âlimin sırrına yalın bilgiyle uğraşan bir bilim insanı erişemez.

Buna göre güncel politik hareketlilik ve iktidar mücadeleleri birinci sıranın dinamikleriyle anlaşılacaktır. Ancak Pascal'de “esprit” ve “charité” kavramlarının açıklanmaya ihtiyacı vardır. Pascal'de “esprit”nin en baskın anlamı ruhtan ziyade, zihinsel etkinlik ve zekâ boyutuna yaslanmaktadır. Bu çerçevede zihin, bilim yapma ve akılla ilişkilendirilir. Tıpkı Descartes'taki gibi zihin olarak *esprit* akılla kanıtlanma silsilesi içerisinde yer alır. Bu yüzden bilginler, bilim insanlarının akılla gerçekleştirdiği işler *libido sciendi* bağlamında zihin düzeyiyle açıklanır. Ancak Grasset'nin ortaya koyduğu gibi Pascal'de *esprit*'nin klasik mens rationalis dışında kutsal bir anlamı daha vardır⁹. Tanrısal *esprit*, bu dünyaya hakikati gösterir. “Ruhun hakiki erdemleri”, *esprit*'nin erdemleridir. Bu yüzden *esprit* sadece zihin anlamında değil aynı zamanda *pneuma*, ruh, nefes anlamındadır. Pascal'de *esprit*'nin bu ruhani anlamı, insan varoluşunun ne kadar Tanrısal sonsuzluk karşısında beyhudelik içerisinde olduğunu ortaya koyar. İnsanın ruhu, bu beyhudelik karşısında dünya isteklerine yönelir ve kendine “oyalanma” unsurları yaratır. *Charité* bu bağlamda iyilikseverlik, Tanrı sevgisi, onda bulunan iyilik, Tanrı'dan taşan iyiliğe ve doğruluğa yaklaşma, onu paylaşma anlamlarını verir. İçten gelen bir

⁷ Bkz. Léon Brunschvicg. “Chapitre X. Pascal”, *Spinoza et ses contemporains*. Paris: PUF, 1971, 194-211.

⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, pré. Par G. Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris : Le Livre de Poche, 2003, 590-591.

⁹ Grasset, Bernard M.-J. “Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 133, no. 1, 2008, 14. Ayrıca bu üç arzunun düzenler dışında otonom bir okuması için bkz. Christian Lazzeri, “La « libido dominandi »”, *Force et justice dans la politique de Pascal*. sous la direction de Lazzeri Christian, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 39-55.

nefes, insanın ruhunu Tanrı'nın iyiliğine yöneltir. Bu içsel nefes olmaksızın hiçbir dünyevi istek varlığı, Tanrısal iyiliğe doğru yönelemez.

Pascal açısından irade, tenlere, bedenlere hükmeden kralların, zihinle araştıran bilim insanlarının ötesinde bir alana işaret eder. Tanrısal bir sırrın varlığı, Pascal jargonunda yürek ve iyilikseverlikle karşılanmaktadır. Her düzenin kendisine içsel bir mekanizması vardır. Bourdieu *Paskalyen Meditasyonlar*'da "her alan [champs] şeylerde ve habituslarda belirli bir bakış açısının kurumsallaştırmasıdır"¹⁰ yazmaktadır. Bu açıdan Bourdieu'nün alan kavrayışına dair izleklerden birisi olarak Pascal'in düzenler teorisi de her düzenin kendi içerisinde bir mikrokosmos varsayar. Bir düzenin içerisindeki inanç, mantık, iktidar tutma biçiminin bir diğerinde hükmü yoktur. Ancak Pascal açısından önem hiyerarşisinin başında irade düzeni vardır: Beden (tenin) düzeni ile zihin düzeni, iradenin düzeni kadar etmez (Br 793, Laf 308, Sel 339). Bu üçüncü düzene erişim ne beş duyuyla ne de akılla mümkündür. Yüreğin düzeni, bedenlerin ve zihinlerin toplamını aşarak İyiliğe temas eder. İnsan, insan olma halini, Yüreğin düzeniyle tamamlayabilir. Yüreğin düzeninin büyüklüğü, diğer iki düzen açısından kavranamazdır. Birinci ve ikinci düzenin yargıları ve inançları sadece kendilerine dair olabilir. Sonsuza giden üç paralel çizgi gibi bu üç düzen, üç farklı mantığı anlatmaktadır. Pascal düşüncesinde iktidarın konumunu anlamak birinci düzen ile üçüncü düzen arasındaki uzaklığı düşünmekle mümkün hale gelecektir.

Pascal'in geometri zihni [esprit de géométrie] ile incelik zihni [esprit de finesse] arasında yaptığı olduğu ayrım da onun meseleleri kavrayışının temeline yerleşir (Br 1, Laf 512, Sel 670). Pascal açısından geometri zihni, aklın dedüktif işleyişine ait düz düşünme ve analitik akıl yürütmelere göndermede bulunurken, incelik zihni, sezgisel bir bakışla bir seferde hızlıca yargıda bulunmayı kast eder. Geometri zihni, açık ve seçik ilkelerin gündelik yaşamda pragmatik bir karşılığı olmayacak şekilde işletilmesi iken, incelik zihni tam aksine gündelik yaşamda herkesin gözü önünde olan ilişkiler ağından sezgisel olarak çıkarımlar yapılmasıdır. Birincisi ilkelerden sonuca varırken, ikincisi ise gördükleri çokluktan bir belirleyici bir yargıya başvurmaktadır. Pascal, nadiren bu iki zihin tipini aynı anda kullanan insanlar olduğunu söyleyerek, bir zihin tipinin diğerinin alanında iş görmeye çalışmasının gülünç [ridicule] duruma düşeceğini altını çizer. Bu çerçevede Pascal geometri düşüncesini zihinsel işlere, diğerini ise sezgisel yargıda bulunmaya yaklaştırır. İkincisi zihinsel işlerde başarısız olacaktır zira ilk ilkelere gidecek kadar akıl yürütmesinde sabırlı değildir. Pascal'de tündengelim ve sezgi alanlarının zıtlığı onun düzenler teorisiyle de örtüşür. Akıl ve yürek tek başına tüm düşünme biçimlerini katedemez.

Pascal 1658 tarihli "Geometri Zihni et İkna Etme Sanatına Dair" metninde¹¹, doğruluğun [vérité] araştırılmasında geometrinin başarısını şuna bağlar: Doğruluk arandığında bulunur, bulunduğu ispat edilir ve yanlıştan ayırt edilir. Geometri bu üçünü de layıkıyla yerine getirir. Oysa ikna etme sanatı, tam tersi bir yöntemle kanılar üzerinde iş görür. Anlayış ya da iradeden hareketle işlemeye başlar. İkna bir anlamda insanın ruhundan ve yüreğinden başlar. Doğruluk taşımayan ama hoş giden bir şeye insanlar ikna edilebilirler. Aksi bir şekilde doğrulukların da ikna edilme sanatının yöntemlerine ihtiyacı vardır. Pascal, Tanrısal hakikat bağlamını bu ikisinin dışında tutarak, şunu ortaya koyar: İnsanların çoğu, iknanın yöntemlerine ve gücün etkisine, aklın sebeplerinden daha fazla meylederler. Akılla kanıtlamanın zihinsel yöntemlerinden daha etkili ikna yöntemleri söz konusudur. İnsanların çoğunun bu tensel düzendeki meyillerini ele almak için Pascal'in rasyonalist mi yoksa irrasyonalist mi olduğuna dair dikotominin ötesine geçerek, onun gücün konumunu fark eden bir iktidar düşünürü olarak değerlendirmek gerekir.

3. Dünyevi İstek

Pascal açısından insan bir arzu varlığıdır: libido sentiendi (hissetme arzusu), libido sciendi (bilme arzusu) ve libido dominandi (hükmetme arzusu). Dünyevi isteklerimizi kaynağını bu üç arzu oluşturur (Br 458). İnsanın arzularıyla iktidarın kuruluşu arasındaki ilgiye odaklanılırsa, Pascal'in "Seçkinlerin Hali Hakkında Üç Söylev" metni, onun bir iktidar düşünürü olarak kavranmasına olanak tanıyan fikirlerinin yer aldığı akıl yürütmelerini sunar¹². Pascal'in arzu ve istekler kavrayışını, bu metin ışığında değerlendirmeye çalışalım. Bu ekseninde iki farklı okuma stratejisi belirlemiştir: temelde Pascal'in döneminin politik fikriyatını yansıtan bir filozof olarak okunması girişimleriyle, onun iktidar konusundaki fikirlerinin paradoksal ve özgün karakterini vurgulayan girişimler arasında bir farklılaşma söz konusudur. Birinci yöntemle yakın olan okumalar, Pascal'in düşünce kaynaklarıyla fikrini değerlendirmeye girişmektedirler. Buna göre Pascal, Augustinus kötümserliğini, kısmen Montaigne şüpheciliğini ona karşı, çoğunlukla Port-Royal görüşlerini

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997, s. 144. Ayrıca bkz. M. Ertan Kardeş, "Bourdieu'nün 'Politik Alan' Kavramı ile Politik Felsefenin İlişkisi", *Kutadgubilig*, Sayı 26, Ekim 2014, s. 169-184.

¹¹ Bkz. Pascal, "De l'esprit géométrique et de l'art de persuader", in Pascal, Blaise. *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris: Gallimard, 1954, 575-604.

¹² Bkz. Blaise Pascal, *Pensées sur la politique, suivies de Trois discours sur la condition des Grands*, textes choisis et présentés par André Comte-Sponville, Paris: Rivages, 2015. Bkz. Luc Dariosecq, "La Pensée Politique de Pascal", *PMLA* 76, no. 1, 1961, 54-62. Bkz. Marc Escola, "Penser contre « Pascal ». Jansénisme ou révolution", Sophie Rabau éd., *Lire contre l'auteur*, Paris: Presses universitaires de Vincennes, 2012, 19-50. Bkz. Adrien Louis, *Les meilleurs n'auront pas le pouvoir. Une enquête à partir d'Aristote, Pascal et Tocqueville*, Paris: PUF, 2021. Bkz. Roland Mortier, "Les Idées Politiques de Pascal", in *Revue d'Histoire Littéraire de La France* 58, no. 3, 1958, 289-96.

sentezleyerek dünyanın zorunlu olarak kötü olduğu fikrini savunur. Temelde Auerbach da bu çerçevede bir yaklaşım sunmaktadır. İkinci yaklaşım ise 17. yüzyıl düşünürlerindeki profan öğeleri (gizlenmiş Tanrı fikri Br 585) öne çıkararak Pascal’i güç ve adalet paradoksunu kavrayan otonom bir iktidar filozof olarak okumak. Hiç şüphesiz iki yaklaşım birbirlerini zorunlu olarak dışlamamaktadır, ancak okuma odakları ve dolayısıyla çıkarımları açısından farklılaşmaktadır. İkinci yaklaşım bizi iktidarın doğasına özgü açmazları ve paradoksları düşünürken Pascal’i zorunlu olarak Augustinus çizgisinde bir muhafazakâr olarak görme yaklaşımından kurtarmaktadır.

Pascal’ın tenin ve dünyevi isteklerin düzleminde başka bir deyişle mal, mülk, makam düşkünlerinin düzeninde, bu düzenin oluşturduğu inanç ve değer yapılarına karşı bir tavrı söz konusudur. Dünyevi isteklerin, heveslerin düzeninde kurulan meşruluk söylemlerine inanç beslemez. Pozitif yasaların, politik birliklerin ve gösterişli sözlerin sadece güç alanındaki işlevlerini tanımlar. Bir çıkarın, bir dünyevi isteğin karşısında bilginlerin ürettiği bilginin ya da fikrin zayıf olduğunun farkındadır. İstek ve çıkara güçle karşı koyulur, sadece fikirle değil. Yine de güç alanı insanların imgelemine yarattığı inanç, değer, dünya kavrayışı ve uygunluk düşünceleriyle şekillendirir. Pascal bunun da güç alanına özgü bir zorunluluk olduğu kanısındadır. Güç alanının, âlimin uğraştığı hakikatle ilgisi olmadığı gibi Tanrı tarafından kendisine bahşedilmiş bir ahlakılığı ve hikmeti de yoktur. Olgular sadece imgelemden bu hikmetin olduğuna dair bir kavrayışı besleyebilirler. Bu çerçevede Pascal’ın gözünde doğal adalet ve adil yönetim gibi anlayışların güç ve istek alanında karşılığı sadece olgular düzeyindedir: Yönetim kendisinin meşru olduğuna ve yasasının adil olduğuna dair imgelem yaratır. Esas meşruiyetini buradan alır. Bu yüzden Pascal’ın iktidar kavrayışı olgusal düzlemde, güçlerin rekabetini içerir. İktidar güç mücadelesiyle imgelemi de fikirleri de yönetir. Pascal güce herhangi bir kutsallık atfetmez. Gerçekçi bir şekilde dünyanın bir *concupiscence* (şehvet, dünyevi istekler, hevesler, ihtiraslar) dünyası olduğunu bildirir:

“İstek ve güç bütün eylemlerimizin kaynaklarıdır. İstek iradi olanlara, güç ise iradi olmayanlara yol açar” (Br 334, Laf 97, Sel 131). “Eğer onun (dünyanın) ihtiras, istek, zayıflık, adaletsizliklerle tamamen dolu olduğunu bilmiyorsak, bayağı bir körüz” (Br 450, Laf 594 ve 595, Sel 491). “Bütün insanlar doğal olarak birbirlerinden nefret ederler” (Br 451, Laf 210, Sel 243).

Buna göre olgusal gerçeklik kendisine has bir “akıl”/“sebebe” [raison] geliştirir. Aksini değil. Bir anlamda etkilerin, kendi rasyonalitesini geliştirdiğini söylemek etkin unsurların akli ilkelerden türemediğini de kabul etmektir. İkinci düzenin akli ve üçüncü düzenin iradesi bu birinci düzenin etkilerinin türeticisi değildir. Kabaca tenin düzeni bize ne ahlaki buyruktan duymak istediğimiz iyiliği gösterir ne de doğruluğun dolaylı hüküm sürmesini. Bu düzende güç, kurucu olarak varlığını gösterir. Güç, kurduklarıyla kanaatle, iktidarla, imgelemlerle vardır.

“Seçkinlerin Hali Üzerine Üç Söylev”in birincisi iktidar ve iktidarın sahnelenmesine ilişkin bir imge ile başlar. Bilinmeyen bir adaya düşen bir adam, krallarını kaybetmiş halk tarafından adanın kralı kabul edilir. Kral sanılmasına itiraz etmeyen adam bir yandan kral performansını sahneler diğer yandan da kendi içinde öyle sanıldığı gibi olmadığını hakikatini kabul eder. Pascal’ın bu imgede gösterdiği gibi insanın sahip olduğu mal, mülk, makamın tamamı bu adamın durumuyla örtüşür: Doğamız gereği ya da doğal hakkımız gereği bir şeylere erişmeyiz. Sahibi görüldüğümüz şeylerin, sahibiymiş gibi davranarak onları icra ederiz. İnsanın ten düzeninde sahip oldukları doğal unsurlarla edinilmez, güçle, talihle, çabayla kısaca insanın etkiler alanında edindikleridir. Bedeniniz iktidarı sahnelerken ruhunuz bu sahnenin kulisinin bilgisine sahiptir. Her insan bu yüzden Pascal’e göre “çifte bir düşünceye” [une double pensée] sahip olmalıdır: Olduğu şey ile görüldüğü/gösterdiği şey arasındaki farka dair çifte bir düşünceye. Ancak sizi iktidarı sahnelerken gören, sırrınızı bilmez. Pascal’ın anlatısına göre halk sizin büyüklüğünüze hayran kalırken, siz kendi büyüklük gösterinizin içinde sıradanlığınızın bilgisine ve sezgisine sahip olmalısınız. Pascal’e göre sorun, önemli birisi olmayıp önemli görünmenizde değil, önemli biri görünürken aslında önemli birisi olmadığınızın sezgisini kaybetmenizdedir. Son kertede iktidar ve iktidarda sahip olunan zaten yanılısamadır.

Pascal’ın bu anlatısı yorumlanacak olunursa, Pascal, iktidarı yanılısıma üreten olgusal etkin bir gerçeklik olarak değerlendirmektedir. Pascal yanılısıma üretiminin ve bir mizansenin “doğruluk” ya da “hakikat” adına kaldırılmasının boşa çıkacak bir girişim olduğunu baştan kabul etmektedir. Mesele Pascal için mizansenin, mizansen olduğunun unutulmasıdır. İnsanın kendi “büyüklüğü” ile “küçüklüğünü” (sefaletini) birlikte yaşaması onun temel koşuludur. Aynı şekilde iktidardaki “büyükler” ile halk arasında “doğa” farkı yoktur. Kaybolan kral ile kral sanılan kişi arasında da doğa farkı yoktur. Hiçbir aşkın otorite insana görevinin kaydını düşmez. İnsanlar arasında eğer doğal bir ortaklık bulunacaksa bu onların benzerliğidir. Diğer taraftan iktidar gerekli ama arızı bir yapıdır.

Pascal, Üçüncü Söylev’de kralın “bir şehvet/istek kralı” olduğunu zira çevresinin dünyevi isteklerle dolu bireyler tarafından oluşturulduğunu söyler. Buna göre kral, hükmederken İkinci Söylev’de bahsedilen doğal büyüklüklerle değil sonradan edinilen büyüklüklere göre hükmeder. Son kertede kral için hükmetme, gücünü kullanmaktan geçer. Gücü etkin ve doğru kullanmak başta insanların doymak bilmeyen isteklerinin bir kısmını doyurmaktan geçmektedir. Krallar, insanların ihtiyaçlarını ve arzularını doyurarak onlara yönelik tahakkümlerini güvence altına alırlar. Zaten istekler karşılanmaya başlanmışsa, bu tahakküm halk tarafından doğal bir itaatle karşılanacaktır. İktidarda olmak güçle, şiddete

başvurmaksızın, insanların isteklerini karşılamaya yönelik yanılısamalı bir hal yaratma performansdır – az verdiğini çok gösterme, istemediğini istediği gibi gösterme performansı.

4. İmgelem

Pascal imgeleme [imagination], Descartes'ın akla atfettiği niteliklerin üzerinde bir yer açar. İnsan aynı zamanda bir hata varlığıdır. Doğruluk ve akıl ilişkisinde, duyular akli yanlış yerlere sürükleyebilirler. İnsan zihni bu çerçevede duyuların yanıltıcılığına karşın aklın doğru kullanımına yönelirken temelden yönlendirici bir yetinin etkinliğini gözden kaçırmaktadır: İmgelemin. İnsanın yönlendirici yetisi olarak imgelem, hata ve yanlışların kaynağını oluşturduğu gibi aklın kullanımının esas çerçevesini sunmaktadır. Pascal'e göre imgelem, aklın üzerinde, insan eylemine hâkim olur. Pascal, "imgelemden" (Br 82, Laf 44, Sel 78) insanın yanıltıcı kısmı olarak söz açar. Akıl ne yaparsa yapsın onun karşısında güçsüzdür. Pascal'de imgelem o halde bir yandan insanın aldatıcı bir parçası diğer yandan ise kudrete sahip bir yeti olarak işler. İmgelem bu durumda insanın öznel dünyasının kurucusu olduğu kadar bilginin üzerine yaslanan dünyasının da kurucusudur. O halde akıl ve imgelem karşıtlığı aynı düzlemde bilgi üreten – biri yanılısma diğeri doğruluk – yetinin karşıtlığı değildir; imgelem akıl öncesi bir düzlemde iş görür. İmgelem, bilgi yetisinin işleyeceği zeminin hazırlanmasıdır.

Pascal insanlara, yasalara ve devlet büyüklerine saygının altında da insanların imgelemi olduğunu belirtirken, bu imgelem [imagination], gerçekliğe ilişkin kavrayış sağlayan hayal gücü [phantasia] anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden hayal gücü yaratmayan bir güç sürekliliğini iktidar olarak sağlayamaz. Akıl ne kadar kesinliğinden emin olursa olsun, insanın hayal gücü bu kesinliği bozacaktır.

Bu yüzden aklın doğrularıyla etkilerin akli arasında bir fark vardır. Akıl, bu etkilerin kaynağı değildir. Bu çerçevede Pascal, akıl ve iman arasında, akıl ve imgelem arasında, zıtlık kurmak yerine, bu unsurlar arasındaki farka dikkati çeker: "İki aşırılık: Akli dışlamak, (ya da) sadece akli kabul etmek" (Br 253, Laf 183, Sel 214). İnsan ne sadece akıl varlığıdır ne de yüce bir iman varlığı. Büyüklüğü ve küçüklüğü, bilmesi ve bilmemesinin sınırlılığı bir aradadır. Her ne kadar Pascal akli dışlamasa da, onun gücünü kabul etse de imgelemenin hiçbir durumda akıl tarafından ikincilleştirilemeyeceğini kabul eder. Dünyayı akıl yönetmez, eğer yönetici bir akıl varsa o imgelemin hizmetindedir.

Yine aynı pasajda (Br 82, Laf 44, Sel 78) Pascal, iktidarın gösterişli semboller kullanmasını iktidarda kalmanın etkili yöntemleri arasında sayar. Hatta sadece tenin düzeninde değil, doğrulukla uğraşan bilginler sınıfı da gösterişe yönelen kıyafetlerden, mekanlardan kaçınmazlar. Sadece akıl, fikir ve doğruyla yaşam ilerlemez. Bunu gösterişe dönüştürmek, bilgisini süslemek, kendisini değerli göstermeye (öyle olsun ya da olmasın) ihtiyaç vardır. Apoletler, cübbeler, saraylar, kalabalık kitleler, ayrıştırıcı mekanlar imgelemden güce güç katarlar. "İmgelem her şeyi barındırır". İyi, doğru, güzel imgelemlerle var olur ya da olmazlar.

İnsanın dünyasını yönlendiren çıkarlardır. Tamamen hataya sevk edici bir yeti olarak imgelem bütün süreçlerin yöneticisidir. Peki doğruluk? Adalet? Pascal realizminin ilkesi şudur: "Adalet ve hakikat o kadar ince iki uçtur ki, araçlarımız onlara tam olarak erişmek için aşırı körelmiştir" (Br 82, Laf 44, Sel 78). İnsanın erişmiş olduğu şey, adalet ve hakikat olamaz. Bu yüzden insan için adalet ve hakikat, imgelemin güç karşısında etkilerle kavradığı şeye verdiğimiz adlardan başka bir şey değildir. Pascal açısından insanın dünyasında Tanrı görünür olmadığı için, insan hep hatalıdır ve yanılısma içindedir. Akıl ve duyuların rekabetinin galibi sadece onların yönlendiricisi olan imgelem yetisidir. Olmayanı var gösteren, adaletsizliği adalet kılan imgelemdir. Bu yüzden Pascal realizminin iktidar alanıyla ilgili çıkardığı derslerden birisi de, iktidarın görünürlük alanında uygulandığı ve görünür olanın etkilerinin belirleyici olduğudur.

5. Adalet

Pascal açısından insan adaletsizlikler içine doğmuştur. Politik mekanın inşası kökensel ve kurucu bir şiddete yaslanır. Bu iki önermeye yukarıda bahsedilen bir önerme daha eklenirse insanın eylemlerinin yönlendiricisi dünyevi istekler ve güçtür. İmgelemlerle birlikte düşünüldüğünde Pascal realizminin öğeleri şu şekilde özetlenebilir: İktidar, iktidarı arzulayan dünyevi isteklerin hem toplamıdır hem de onların yönetimini sağlayan otonom bir alandır. Bu alan güçle kazanılır, güçle sürdürülür ve gücün imkanlarıyla yaratılan araçlara yaslanır. İmgelem ise güçle kazanılan ve güçle korunan iktidarın canlı unsurlarla desteklenip sürdürülmesine yarar. Bu yüzden Pascal için kökensel adaletsizliğin olduğu yerde dolaylısızca meşruiyetini sağlayan bir unsur söz konusudur, meşruiyet kaynağını imgelemin çalışmasından alır.

İnsan doğasını betimleme açısından Hobbes'la benzerlikler işaret edilebilir olsa da, Pascal'in iktidar kavrayışı aklın bir kurgusu olarak "sözleşme" gibi bir terime başvurmaz. Hobbes terimleriyle düşünülecek olursa Pascal realizmi doğa durumunda geçerli olan insanın dünyevi isteklere meyletmesi durumunun sivil durumunda da benzer bir şekilde sürdüğünü düşünür. Aklın kurgusu ve varsayımları bireyin, toplumda sivil durum öncesi yıkıcı antropolojisine başvuru-

rukken; Pascal kabaca bireyin bile bu tarz bir otonomi içerisinde olmadığını düşünmektedir. İnsanlar sürüler gibi birlikte hareket eder. Topluluklar güçlenerek varlığını sürdürürler ya da varoluşları zayıflar. Hobbes kurgusu bu çerçevede birey ile devlet arasındaki sözleşmeyi varsayarak topluluktan birey olma haline geçişi kendiliğinden ve doğal bir süreçmiş gibi düşünmektedir.

Güç, imgelem ve istek: İnsanın iktidarı ele geçirmesine ve elde tutmasına yönelik temel unsurlar. Peki, Pascal nasıl bir politika öngörmektedir? Bu sorunun açık bir yanıtı vardır. Pascal iktidarın elde tutulmasından ve onun yeniden üretiminden bahsederken bir içerikten söz açmaz. İyi yönetim sorusu kadar Pascal'e yabancı bir soru yoktur. Olan yönetim, zaten iyiyi kendisi olarak tarif edecektir. Gücün yönetiminde imgelem harekete geçer: Sıradan gerçeklik için, aklın bulamayacağı kanıtları, üretir. Aklın ikna etmesinden farklı bir inandırıcılık geliştirir.

“*Gücsüz bir adalet kudretsizdir. Adaletsiz bir güç tiraniktir*” (Br 298, Laf 103, Sel 135). Pascal'in bu ünlü fragmanı akıl düzleminde paradoksal olarak görülebilecek bir unsuru, iktidar alanında etkin bir şekilde aşılmasına yönelik hamleyi anlatır. Pascal'e göre, güç her zaman hüküm sürer ama hüküm sürme yönetmek açısından yeterli değildir. Gücün yönetmesinin imkanı kendi hukuk düzenini yaratmasından ve bu düzenin adaletle özdeş olduğu kavrayışını üretmesinden geçer. Politika sadece gücün alanında işlemez, bu güç aynı zamanda kolektif bir imgelem de oluşturur. Tiranik bir güç aslında kendi gücüne uygun bir toplumsal imgelemi yaratamayan dolayısıyla kendi uygunluk düzenini yaratamayan bir güçtür. Tiranlık, hüküm sürdüğü alan dışında da sınırsızca hükmetme isteğidir. Tiran, zorla sevdirmeye çalışandır. Oysa kendi gücünü adalete dönüştüren bir yönetici duygusal bağların da yöneticisi olur.

Her durumda iktidarda dümeni tutanlar kandırmacanın esas olduğunu bilirler. Halk, bilginlerin düzenine uygun bir şekilde, akılla ikna edilemez. Doğruluğun burada bir şansı yoktur. Meşruiyet yaratma özünde halkın nezdinde imgelemin nasıl işleyeceğine ilişkin üretimdir. Halk bu yüzden hep kandırılarak yönetilir. Bu kandırma yalan söylemek olarak anlaşılabilir, aksine herhangi bir iktidar, gücü dışında kendisine özgü iktidar araçlarını üretir. Bu üretim temelinde o iktidara özgü yanılmanın üretimini içerir. Halkın yanıltılması, aldatılması ya da yanılmanın içine sokulması ne kötülüktür Pascal'e göre ne de yalan; bir iktidar ancak bu şekilde var olabilir. Pascal açısından adil olan güçlü olmadığını için, güçlü olan kendi düzenini gücü ve araçlarıyla adil olarak gösterir (Br 298, Laf 103, Sel 135).

Pascal'e göre iktidarın sürekliliği olağandır. Zira “kötülüklerin en büyüğü iç savaşlardır” (Br 313, Laf 94, Sel 128). İktidarın tüm telafisi, olacak kontrolsüz iç savaşlara karşı kendi düzenli kargaşasını istikrar olarak yutturabilmesindedir. Son kertede adalet, devletin kendi iradi istikrar tanımını halk nezdinde olağan kılmasıdır. Bu noktada tiran ne kadar kendi gücünü aşırıya kullanıp iktidarını sağlam temellere yaslandıramayan bir figür ise doğrucu muhalefet de o kadar geçersiz bir figürdür. Mesele iktidar ve güç mücadelesinde birisinin yalanına ve yanılmasına karşı doğruluğa başvurmak değil, başka bir imgeleme yaslanan gücünü iktidara dönüştürebilme isteğindedir. Benzer bir şekilde bir iktidar da kendi yarattığı yanılmana inanç geliştirememeye başlarsa etkinliğini yitirir. Hukuku, adaletli görünmemeye ve başka bir yanılmanın düzeneği hakim olmaya başlar. Zihinler başka yerlere kayarlar. Adalet, adetlere uygun inanç üretmeyle mümkündür. Bir halk önce imgeleminde, iktidara tabi olur. Bu hususta Rousseau'nun, “en güçlüünün hukuku hukuk değildir” tezi hem Pascal'le ayrışır hem de onunla örtüşür. En güçlüler, hukuk olmaksızın yönetemezler. Hukuk, yasalarla bir iktidar tertibatı yaratmaktadır. Aslında Pascal'e göre adaletle güç birbirleriyle ölçülemeyen iki farklı düzeneğe aittir. Güç başlangıçtır. Ancak güç adalet dolayımına dair bir üretim olmaksızın politika yapamaz. Gücünün, adil olduğunu düşündürmeli bir iktidar! Halkın “feraseti” de iktidarın bir üretimidir.

6. Oyalanma

Oyalanma teması Pascal'in insanın dünyadaki tüm meşgul olduğu işleri anlatmak için kullandığı bir kavramdır. Basitçe dünyadaki sıkıntısıyla yüzleşemeyen insan, dünyada oyalanacak bir şeyler bulur. Ava gider, televizyon izler, bilim ve felsefe yapar, politikayla uğraşır. İnsan yaşamını oyalanma hali içerisinde geçirir. Her şey “oyalanma türüdür” (Br 137, Laf 477, Sel 712). Pascal açısından insanların bütün mutsuzluğu, “bir odada bir şey yapmadan durmayı bilemedikleri” içindir (Br 139, Laf 168, Sel 168). Aslında Pascal için, insanın bu dünyada olma halinden kaynaklanan kökensel yarılmayı telafi edecek hiçbir şey yoktur. İnsan mutlu olmayı istese de, mutluluk için kullanabileceği araçlarla mutluluğun amacı arasında sonsuz bir uçurum vardır. Özetle insanın mutluluk arzusu ile onu bulamaması arasında Pascal bir çelişki görmez. İnsan son kertede mutluluğu arzulanabilir ama sadece oyalanmaların alanında etkinliğini sürdüren bir canlıdır.

Peki, iktidar alanı nasıl bir oyalanma türüdür? Pascal aynı pasajda mal, mülk ve makam düzeninde krallığın olabileceği en iyi mevki [le plus beau poste du monde] olduğunu varsayarak, krallığın bile oyalanma olmaksızın insanın beyhudeliğinin ağırlığını hissedeceğini savlar. Hiçbir insan, kral bile olsa, insanın kökensel mutsuzluğuyla yaşamı boyunca yüzleşemez. Ondaki kaçma stratejileri üretmesi gerekir. “*Bu yüzden avlanmayı, avı yakalamaktan daha çok severiz*” (Br 139, Laf 168, Sel 168). Oyalanmanın sürmesi, esas insanlık durumumuzu düşünmekten alıkoyar. Kral

olmanın en büyük avantajı çevrenizde sürekli sizi oyalayıp, eğlendirecek insanların olmasıdır. Bu süreklilik zamanı doldurur.

İnsanlar nadiren oyalanmayla zamanlarını doldurmayıp, ruhlarının derinliklerine yönelir. Huzur arayışı insanların ender olarak yöneldiği bir şeydir. “Din” ve “Tanrı” söylemleri bile çoğu insanların Tanrıya yakınlığını göstermez. Pascal realizmi açısından insanlar olduğu gibi kabul etmek gerekir. İnsanlar açısından hakikat ve mutluluk arayışı, sonsuzluğu düşünmek olağan değildir. İnsanlar büyük çoğunlukla sıkıntısıyla [ennui] yüzleşmezler. Oyalanılar ve kendilerinin oyalanma imkanlarının artırılmasına izin verirler. H. Lefebvre, Pascal’ın oyalanmasını yorumlarken, oyalanmayı basitçe insanı kendisinden, kendi gerçekliğinden, temel sorundan yani ölümü düşünmekten alıkoyan “insani yabancılaşma” olarak tanımlar¹³. Kısmen Pascal’ın oyalanma kavramını betimlemede başarılı olan bu yoruma, aynı zamanda Pascal’ın toplumda genel yaygın “yabancılaşmanın” herhangi bir şekilde kolektif olarak aşılabilirliği fikrini de eklemek gerekir. Zira halkın genel hali, araçları ve bağlamları değişip dönüşse de hep oyalanma hali olacaktır. Hatta yabancılaşmanın aşılması fikri Pascal düzleminde, politikada iyimser bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Aksine toplum varlığını ve kurumlarını bu oyalanmanın güvencesi olarak geliştirir. Pascal açısından bu doğruluk araştırmasının yanı sıra toplumun kendi doğrularını yaratması olarak değerlendirilebilir. Çağdaş bir jargonla “ideolojiler”, “fantazmagoriler” ve “toplumsal hayali anlamlandırmalar” bu tarz bir ortaklık fantazmasına hizmet ederler. Toplum kendi kendine yaşayacağı ufuk kaybını, iyi ya da kötü bir anlam ufku yaratarak telafi eder. Toplumda ortaklık anlam ve hayal dünyalarının ortak bir zeminde iletişimde kalabilme becerisine bağlıdır. Mekansal bölünmemeler ve takvim yaratma (süreklilik ve kesinti zamanları) bu işin temel ölçüleridir. Dünyevi isteklerin kralı, kendisini bu toplumsal düzenin tepesine yerleştirerek, çevresindeki ve altındaki insanların isteklerini ve taleplerini yönlendirerek yönetmeye girişir. İktidarın otoritesi ve zor imkânı, insanların asgari ihtiyaçlarını ve temel arzularını yönetme gücü verir. Herkesin herkesle kargaşasındansa, kralın herkesin egoizmini sınırlandırması tercih edilir. Bu kral açısından kendi sıkıntısının da bir çaresidir.

Bu durumda aklın kendi sebeplerindense etkilerin kendi yarattığı rasyonaliteye bakıldığında bir iktidar düzeninin meşruiyeti birincisi açısından değil ikincisi açısından gerçekleşir. Cahiller sadece ikincisine baktığından, yarı-okumuş, yarı-cahil [demi-habile] kesimin birincisi üzerinden meşruiyet araştırması, cahilleri bu alanda daha “haklı” bir konuma taşımaktadır. Âlimler zaten kendi hakikat araştırmalarının “hikmetinin” bu alanda yansımaları olmadığını bilirler. Pascal bu alanda, âlimden bir çare, bir deva üretmesini beklemez. Pascal’ın realizmi, bu açıdan akli daha üst bir seviyeye yerleştirerek, halkın “ferasetine” rakip olmaktan çıkarır. Zaten iktidar alanında her şey bizim imgelememizden ve isteklerimizden türeyen kanılardır. Bir kanıyı diğerinden daha “doğru” çıkaracak zemin iktidar alanında aranmaz. İktidar, alanı güçle şekillenir.

7. Buyruk ve Otonomisi

Charles Droulers *La Cité de Pascal* metninde Pascal’ın ahlak [mœurs] bilimini tesis etmek için yönteminin ne olduğunu sorar¹⁴. Bu sorunun yanıtı şüphesiz yukarıda bahsedilen etkilerin sebebi/aklıdır. Ancak yanıt politik teoloji açısından bizi seküler bir boyutu da taşır. Droulers’e göre Pascal, toplumların Tanrısal kayranın ışığından faydalanarak yasalarını yapmadıklarını düşünür. Yaşadığı süre içinde üç farklı papa gören Pascal için dünyevi iktidar ile uhrevi iktidar arasında keskin bir ayırım vardır. Birincisi ikincisinden pay almadığı gibi Tanrı da birincisine görünmez. Bu yüzden Droulers’e göre, Pascal’ın iktidar alanındaki tanımları, örneğin adalet tanımı “zekanın olgu karşısında bir çeşit istifasıdır”¹⁵.

Mademki akıl ve zekânın tanımları yerini etkilerin nedeni üzerinden hareket ediliyor o zaman ahlak bilimi şu duygunun temasına yönelmelidir: (İç savaşlarda) “dehşet”, (halk için) “acıma” ve (ideolojiler karşısında derin bir) “tiksinti”¹⁶. Droulers’in gözünde Pascal’ın kamunun selameti anlayışı, istikrarlı bir idarenin gelenek, görenekte değişiklik yapmaksızın kendi varlığını sürdürmesiyle ilişkilendirilir. Sanki Pascal’ın “bezginliği”, “en güçlüünün izlenmesi zorunludur” fikrini temellendirmektedir. Radikal devrimlerin hepsi “adalet” için yapılır. Kimse elindekiyle yetinmez ve düzensizlik hüküm sürer. Pascal’ın zaten yeterince yüksek bir seviyede görmediği bir düzen için (bedenin düzeni için) kaosu feda edip, sürekliliği, onun kutsallığına inanmadan tercih ettiğini anlaşılmaktadır. Adaletsizlik ve liyakatsizlik, iktidar düzeninde, akılla çözümlenecek konular değildir. Gücün kendi otoritesini tesisi gereklidir: “*Kılıç hakkı buradan kaynaklanır zira gerçek bir hakta (ancak) kılıç verir*” (Br 878, Laf 85, Sel 119).

¹³ Bkz. Lefebvre, Henri. “Divertissement pascalien et aliénation humaine”, in *Blaise Pascal, L’homme et l’œuvre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1956, 196-224.

¹⁴ Bkz. Charles Droulers. *La Cité de Pascal*, Paris : Librairie des Sciences Politiques & Sociales Marcel Rivière, 1928, 31.

¹⁵ Charles Droulers, a. g. e. , 58.

¹⁶ Charles Droulers, a. g. e. , 65.

Adaletin ne olduğu tartışılabilir ama güç tartışma dışıdır. Aynı zamanda güç kendi alanında etkindir. Kendi alanı dışında tiraniktir (Br 332, Laf 58, Sel 91). Laf 532’de Pascal’ın çokça alıntılanan Platon ve Aristoteles için söylediği *Yasalar ve Politikalarını* yazarlarken “yaşamlarının en az filozof ve en az ciddi kısmı” tezi Pascal’i Stoacılarından farklı bir konuma yerleştirmektedir. Buna göre filozoflar ciddi işlerle uğraşırlar, hakikati ararlar oysa ciddiyetsiz işler yani politika üzerine yazmak, hakikati araştırmaya benzemez: “Eğer politika üzerine yazdılsa, bu deliler hastanesine kural yazmak gibiydi” (Br 331, Laf 532, Sel 457). Politikacıların deli olduğunu, bu yüzden ciddi göründüklerini düşünen Pascal için, politikacıların yaptığı işlerin “hikmetine” bir filozof inanmaz. Onların deliliklerini dizginlemeye çalışırlar. Pascal iktidarın zorunluluğunu kabul etmekle birlikte, onun pratik faydası dışında kendi meşruiyet araçlarına hiçbir şekilde inanç geliştirmez. Açıkça politikanın, insanın amaçlılığını kuramayacağı kanısındadır. Bunun için başka bir düzene, yüreğin düzenine geçmek gerekecek.

M. Pécharman, Pascal’ın ortaya koyduğu antropolojiyle buyruğun temelini açıklarken “politik olanın otonomisinin en radikal düşüncesine”¹⁷ başvurduğu savunur; aynı zamanda Pascal için “politik düzenin insanın dolaylı ikinci doğasının fenomenlerinden birisi olamayacağı” da vurgulamaktadır¹⁸. Pascal antropolojisi, insanın kendi beden düzeninde, kendi kötülüğünü aşamamasının bilgisini insanın büyüklüğü olarak kavrar. Politik düzen her zaman için insanın kusurlu dünyevi isteklerinin dünyasıdır. Bu dünyada bir “iyi”yi yaratamaz. Tanrı’nın kayrasından pay alan yasalar ise bu düzene kapalıdır. İyi, doğru, güzel ve adil olanın politik düzendeki karşılığı ile hakiki karşılığı arasındaki kopma, insanın politik düzeni tarafından aşılamaz. Bunu aşma iddiasındaki her politik anlayış etkin düzlemde başarısız olur, fikri düzlemde ise karşılığı olmayan bir yanılısıma üretir.

Pascal açısından doğal hukuk ve pozitif hukuk ayrımı da karşılıksız bir ayırmadır¹⁹. Adaletle ilişkilendirilen doğal yasa zaten insanın pozitif, yapay yasasının alanına kapalıdır. *Veri juris* tenin düzeninde yoktur (Br 297, Laf 86, Sel 79). Pozitif olsa da kendi adaletini tanımlar. Bunu yine etkilerin sebebiyle kavramak gerekir. Yasa ile hakiki adalet ya da bir tümel olarak adalet arasında zaten aşılamaz bir ayırım vardır. Bu yüzden hiçbir yasa bu tümelle ilişkilenebileceği için yasanın kendi tanımı, yasanın buyruğuyla yani otoritesiyle adalet olarak tanımlanır. Politik düzenin “adaleti” aklımızı ikna etmeye çalışmaz aksine kendi varlığını dayatır. Pascal’de politik düzenin kararı toplumun kurucu politik imgelemine ya da kralın keyfiyetine değil kurumların normatif rasyonalitesine dayandırılmaktadır.

Br 325’te Montaigne’i eleştiren Pascal, örf, adetlere ve temayüllere [coutumes] uyulmasının sebebinin adil olmaları değil adil olduğuna inanılması olduğunu savunur. Buna göre örf ve adetlere – ki doğal denilen ilkelerin kaynağıdır – inanılmasının kaynağı ise akıl ve adalet değil akla uygun ve adil olduğunun sanılmasıdır. Bu sanı meşruiyetin kaynağını da oluşturur. Bu sanılar olmaksızın, güç tiranik olurdu. Pascal açısından temelde yasalara uyulması önemlidir. Yasalara uyulması için de herkesi rasyonel yöntemlerle ikna edemezsiniz. Kimisi güçten, kimisi akıl yürütmeden anlar ancak büyük çoğunluk – halk – yasaların değerli olduğuna ikna olur ve onlara uyar. Herkesin kendi aklını, kamusal sahneye dayatmasındansa kralın buyruğunun hâkim olması daha iyidir. İç savaş yerine olabilecek kötülüklerin karşısındadır.

Pascal’ın toplumu üç kesimli olarak düşünmesi hep karşımıza çıkmaktadır: Halk (cahil), yarı-okumuş yarı-cahil kesim ve âlimler. Halk ona göre çoğunlukla haklıdır ama haklılığının akli sebeplerini bilmez. Yarı-okumuş yarı-cahil kesim çoğunlukla haksızdır zira her şeyi bildiklerini düşünürler hem de sebeplerin bilgisinden yoksundurlar. Âlimler ise bu dünyada “iyinin” olmadığını göreceli iyiler arasında kötünden uzak durulması gerektiğini bilirler. İkinci kesimin rasyonalist okumalarının sınırlılığını göstermek Pascal’ın temel amacı olarak anlaşılabilir. Politikada aklın kullanımı ile politik eyleme akli temel bulma arasında sınırı ihlal ederler. Akla duydukları inanç, aklın bulabileceği sebepler ile etkilerin sebepleri arasındaki ayrımı görmezden gelmelerine yol açar. Halk ise aklın sebepleriyle düşünmez, etkilerin sebeplerini ise “bilmeden”, ona uygun bir sezgiyle, kavrayışla, inançla, zorla yol alır. Âlimin kaygısı ise daha büyüktür: Zaten bütün politik düzenler bozulmuştur ya da kötüdür, mesele en az kötü olana yaklaşmaktır. Pascal’ın kral figürüne otorite tesisi için işaret etmesi, krala üstün bir özellik atfetmesinden kaynaklanmaz, o da aslında en az diğerleri kadar insanın sefaletinden pay alır. Yeter ki iç savaşa ve kargaşaya karşı bir düzen oluşsun. Pascal’ın kurtuluş fikrine politik düzende yer açmadığı açıkça görülmektedir.

Pascal’ın bu dünya görüşü “Écrits sur la Grâce” metninde Kalvinizm, Molinacılık ve Aziz Augustincilik arasında yaptığı ayrımla açıklık kazanır²⁰. İlk ikisinin eleştirisi, Augustinus doktrininin benimsenmesiyle son bulur. Buna göre insanın dünyası, isteklerinden bütünüyle arındırılmaz ve insan kusurlu, günahlı bir varlıktır. Âdem’in günahından önce ve sonra olmak üzere iki zamansallık söz konusudur. Günahın sonraki zaman içerisinde günah olmamış gibi yaşanacak bir uğrak yoktur.

¹⁷ Martine Pécharman, “Pascal et le Politique”, in *L’État Classique, 1652-1715*, textes réunis par H. Méchoulan, J. Cornette, Paris: Vrin, 1996, 132.

¹⁸ M. Pécharman, *a. g. e.*, 118.

¹⁹ Bkz. M. Pécharman, *a. g. e.*, 125.

²⁰ Blaise Pascal, “Écrits sur la Grâce”, in *De l’Esprit géométrique, écrits sur la Grâce et autres textes*, Paris: Flammarion, 1985, 120-121.

Bu yüzden Br 931’de ve *Taşra Mektupları*’ndaki kazuistik eleştirileri önemlidir. Cizvitlerin “kendi kafalarına göre” adaleti yorumlamaları ve kendi yorumlarını adaletin kendisi saymaları Pascal açısından hem gülünçtür hem de kibirlidir. Birincisi Tanrı’nın yerine kendi sözlerini referans merkezi haline getirerek inanç alanında aşkınlığı olmayan bir yapı kurdukları için, ikincisi ise adaletin ve hakikatin ne olduğuna dair tartışmayı “düzenleri” karıştırmak suretiyle dışarıda bıraktıkları için. Cizvitlerin bütünüyle Augustinusçu çerçeveye aykırı Kilise yorumları, Pascal Jansenciliği açısından insanın serbest seçim ilkesiyle Tanrı’nın etkin Lûtfu arasındaki bağı koparmaktadır. *Taşra Mektupları* 13 ve 14’te ortaya koyduğu gibi, Cizvitler, bir yandan yorumu yasanın yerine koyan bir yaklaşımı belirginleştirirler diğer yandan da üçüncü düzenin kendi otonom gerçekliğini hakikate ikame etmeye çalışmaktadırlar²¹.

Pascal’in gözünde “*Tanrı’yı sadece İsa-Mesih aracılığıyla bilebiliriz. Bu Aracı olmaksızın Tanrı’yla bütün iletişimimiz kesilir; biz Tanrı’yı İsa-Mesih’le biliriz*” (Br 547, Laf 189, Sel 221). Bu Aracı olmaksızın, Tanrı’nın dolaylımsızca insanlara öğretebileceği bir yaşam öğretisi ya da ahlak yoktur. Eğer Tanrı’dan gelen bir insan ahlakı yoksa, hiçbir ahlaki öğreti kendisini Tanrısal olarak sunamaz. Aksine insan bu temel dolayım nezdinde kendi sefaletini keşfeder, Tanrı ise bu dolayımın insanın sefaletini “düzeltir”. Pascal’in Kartezyen çıkış ilkesiyle başlayıp, Kartezyen aklın eleştirisiyle bitirdiği yer de burasıdır: Modern insanın bildiği dışında herhangi bir akıl-bilgi kurgulamamasına karşın, insani bilginin temelde hiçliği üzerinde durur. Yüreğin düzeni, aklın düzeniyle karışmadan ama onu aşarak Laporte’un deyişiyle “bir sonsuzluk yetisi”²² olarak işler.

Laporte, yüreğin hem irade hem bilgi yetisi olmasının altını çizerek, kör imanı bilgeliğe çekenin özgür irade olduğunu ortaya koyar²³. Ancak Pascal, yüreğin bilgisinin tekil, bir kişilik olduğunu düşünür; başka bir deyişle bu bilgi akıl düzleminde tümelleştirilemez²⁴. Akli kanıtlama işleyişiyle, sezgisel düzlemden edinilen doğruluklar örtüşmez. Yüreğin psikolojik, itkisel, duygusal yönelimleri de hakikati bulmanın yolunu taşır: “*Hakikati, sadece akılla değil yürekle de biliriz; öyle ki bu sonuncusuyla [yüreğ] ilk ilkeleri biliriz ve bunda payı olmayan akıl yürütme boşuna bunlarla [ilk ilkelerle] mücadele etmeyi dener.[...] İlkeler hissedilir, önermeler [akıl yürütmeyle] sonuçlandırılır*” (Br 282, Laf 110, Sel 142). Böylelikle yüreğin işleyişi de bir kesinlik yakalar ancak bu kesinlik aklın düzleminin üzerindedir. Günahkar insan, akla başvurduğu kadar sonsuzluğu duyumsayacağı yüreğin itkilerine de başvurmalıdır. Pascal açısından Tanrı’nın lütfu ve selâmeti, dünyevi doğruluk bilgisinin ötesinde başlar. Auerbach’ın vurguladığı gibi iktidar yaşantısının bu selâmete yönelik bir pratiği olamaz, “hepsi fenadır”²⁵.

Bu noktada Auerbach’ın tezini bütünüyle dışarıda bırakmayan ancak Pascal’de politik olanın izinin süren araştırmacıların örneğin Gérard Ferreyrolles’in, işaret ettiği bir perspektife yönelmek, Pascal’in iktidar alanını kendi otonomisi içerisinde kavrayan ve onun mantığını ifşa eden okumalarına odaklanmak yöntemi tercih edilmiştir. Auerbach’ın okuması kaynakları açığa çıkartma konusunda ne kadar yetkin olursa olsun, iktidarın sadece “kötü” olarak ele alınması, iktidarın yeniden üretimini gösteren bir filozofun kavramsal açılımlarına dair bir sınırlama sunmaktadır. Gérard Ferreyrolles’in eleştirdiği nokta Pascal’i Port-Royal ile özdeşleştirip, bütün Port-Royal’i de politik eleştiriyi dışarıda bırakan bir konuma yerleştirilmesidir²⁶. Ferreyrolles, Pascal’in politik alanda yutturmacaya ve yutturmacanın yutturmacasına karşın perspektifini belirgin hale getirir: Buna göre halkın yanıltılması, aldatılması ya da yanılsamanın içine sokulması ne kötülüktür Pascal’e göre ne de yalan; bir iktidar ancak bu şekilde var olabilir. Halkın kandırılması kamusal bir kandırma, yanılsama rejiminin yaratılmasından pay alır. Pécharman ve Comte-Sponville gibi araştırmacıların farklı terimlerle ortaya koyduğu üzere Pascal’in iktidar alanına ilişkin bir otonom düşünüm serimlememize olanak tanımaktadır. Bu hususta “politikanın” ya da “politik olanın” otonomisi fikrine yapılan itirazlardan biri olan Kołakowski’nin müdahalesi Pascal’de Machiavelli ve Hobbes tarzı politik içeriklerin olmadığı ya da Grotius’taki gibi bir doğal yasa ve pozitif yasama ayrımı olmadığını hatırlatır²⁷. Bu eleştirinin haklı tarafları olduğu kabul edildiğinde “politika” ve “politik olanın” otonomisi tezinden, Bourdieu “alan” [champ] teorisi izlenerek, iktidarın otonomisi tezine yaklaşılabileceği daha kabul edilebilir görünmektedir: İktidarı insanın dolaylımsız inanç beslediği durumları içerisinde çatışkılı ve çelişkili bir hal olarak kavramak.

²¹ Bkz. Blaise Pascal, *Les Provinciales*, édition critique par Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles, Paris: Classiques Garnier, 2023. Bkz. Blaise Pascal, *Provinciales*, (Extraits) ed. Pierre Clarac, Paris: Larousse, 1934. Bkz. Blaise Pascal, *Taşra Mektupları*, çev. Mehmet Alkan, Ankara : Fol, 2021

²² Jean Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris: Elzévir, 1950, 85.

²³ Jean Laporte, *a. g. e.*, 93.

²⁴ Jean Laporte, *a. g. e.*, 101.

²⁵ Erich Auerbach’ın *Felsefe Arkivi*’nin 1946 tarihli ilk sayısında da bir versiyonunu yayımlamış olduğu “Kötünün Zaferi, Pascal’in Siyasi Nazariyesi Üzerine Bir Deneme” başlıklı makalesi literatürde önemli bir etkiye sahiptir. Bkz. Auerbach, Erich. “Kötünün Zaferi. Pascal’in Siyasi Nazariyesi Üzerine Bir Deneme”, çev. Fikret Elpe, *Felsefe Arkivi*, 1, no. 2, 1946, 98. Bkz. Auerbach, Erich. “Der Triumph des Bösen. Versuch über Pascals politische Theorie”, *Felsefe Arkivi*, 1, no. 2, 1946, 75.

²⁶ Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*. Paris : PUF, 1984, 148-201.

²⁷ Kołakowski, Leszek. “Note sur la politique de Pascal”, *Commentaire*, 1997/1, Sayı 77, 106, 107.

Sonuç

Şüphesiz bu makalede amaç ne Jansencilik'in politik fikirlerini anlamaktı ne de Pascal'ın Augustinusçu ve Jansenci fikirlerinin kaynaklarını ortaya koymaktı: Onun bir iktidar düşünürü olarak politik felsefeye sunduğu düşünce zeminleri analitik olarak gösterilmeye çalışıldı. Bir iktidar düşünürü olarak Pascal'ın en büyük katkısı iktidar alanını maddileğiyle paradoksal yapısı içerisinde kavramasıdır. Paradokslar, antinomik bakış açıları, kökensel çelişkiler alana ilişkin düşüncelerin üretildiği perspektifi taşırlar. İmgelemin temel taşıyıcı olduğu bir fiili gerçeklik, aklın gücü kadar sınırlarına vurgu yapar. Aynı zamanda insanın adalet ve hakikatle olan kökensel mesafesinin çizilmesi bu alana içkin olan etkilerin kendi oluşturduğu aklın sezilmesine yönelik bir hamle olarak anlaşılabilir. Aklın sebeplerinin kavrayamayacağı adalet düzlemi olduğu kadar insanın tensel dünyasının yarattığı başka bir rasyonalite de vardır.

Bu rasyonalite güçle kurulan ama imgelemlerle işletilen ve dünyevi isteklerin yönetilmesine ilişkin içsel bir mantıktır. Pascal'e çağdaş politik felsefe tartışmalarından birkaç soru sormak yerinde olur: Kralın bütünüyle kontrol edemediği bir kanılar dünyasının varlığı mümkün müdür? Kamuoyu ve kanıların çokluğunu otonomlaşması parçalı bir iktidar tanımına doğru götürür mü? Özgürleşme de beyhude bir çaba mıdır? Eşitlik ve meşru direniş hak olarak tesis edilebilir mi? Aslında bu sorular Pascal'ın politik felsefe açısından yerini de saptamaya yardımcı olmaktadır. Politik felsefe tarihinde bir kısım filozof özgürlüğü gerçekleştirmek ister ve yabancılaşmanın aşılmasının mümkün olduğu fikrinden hareketle felsefe yapar. Jean-Jacques Rousseau çizgisi bu eğilime dahildir. İkinci eğilim, yönetim ve idare biçimleri üzerine daha fazla eğilir. Montesquieu, Tocqueville tarzı düşünürleri buraya katmak mümkündür. Üçüncü bir eğilim ise iktidar ve tahakküm ilişkilerini gücün kendi otonom alanı içerisinde ele alır. Pascal bu üçüncü eğilime dâhildir. Kurulmuş iktidarın, politik hukuk ve iktidarın kurulmuş hallerinin işleyişi kendi içsel mantığı içerisinde düşünen anlayışlar arasındaki farklılık açısından Pascal bize ne normatif işleyişe ilişkin öneriler sunar ne de özgürlükçü bir politik imgelemi yürürlüğe sokmayı teklif eder. Pascal'ın iktidar kavrayışına eşitlik, genel irade gibi unsurları eklediğimizde onun iktidar kavrayışı değer kazanabilir.

Ancak burada Pascal'ın iktidar kavrayışının imgelem ve isteklerin yönetimi olarak düşünüldüğünde etkisi unutulmamalıdır: Çoğu kez kolektif kurtuluş ve özgürleşme fikirleri iktidarın güç alanının uzağında başka bir konfor alanı sunar. Dolayısıyla Pascal'ın anlayışı 17. yüzyıl *libertin*lerinin içe kapanarak politikadan ümidi kestiği bir uğrakla buluşabildiği gibi iktidarın uzağında "politikacılık" ("çocukluk") hastalığına karşı da deva niteliği taşır. Pascal kimsenin iktidar sahnesinde kurtarılmayı beklemediğini, kurtuluş imgesinin bile ancak kazanılmış güçten hareketle üretilmiş giderek güçlenen bir imgelem ya da güçsüzlükten zayıflamış bir imgelem olduğunu çoktan duyurmuştur. Pascal'ın sinizme düşmekten kendisini uhrevi bir duyguyla alıkoyduğu gösterildi, ancak onun bu politik sinizme meyleden iktidar kavrayışının da içinde iktidarın kendi yutturmacasına karşı koyan güçlü bir eğilim söz konusudur. Pascal iktidarın kendi inanç yaratma düzenine inanmayan ancak bu inancın üretilme süreçlerini ve mantığını ifşa eden, dolayısıyla kavramsal eklemlemelerle güç, imgelem ve istek arasındaki gerilime bakma imkânını geliştirmek açısından iktidarın maddi üretim yerinin ortasından konuşan bir filozoftur. Yaptığımız Pascal, Rousseau, Tocqueville üçlemesine geri dönülecek olunursa, Pascal diğer iki filozoftan ayrılan ya da onlarla zıtlaşan bir iktidar anlayışı üretmemektedir; sadece iktidara ilişkin üretim odağını farklılaştırmaktadır. Eğer Pascal'ın "trajik" dünya görüşünden bahsedilecekse, bu trajiklik yüce ve aşağı insanın sonsuzluk içerisinde neredeyse hiçliğini kavrayıp yine de buna karşın ve kendi hiçliğini azaltmadan kolektif alanda varoluşu oyalanmalarla sürdürebilme kapasitesinde bulunur: Tarihsel sahne kendi bulduğumuz anlamların anlamsızlığını ortaya koyarken, bu anlamsızlığımızın ötesinde bir kolektif anlamın varlığına işaret etmektedir. Bu trajik üstlenme bile özgürleşme fikrini en az başka sonsuzluk fikirleri kadar üzerine düşünülür kılmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

M. Ertan Kardeş 0000-0003-3938-5780

KAYNAKLAR / REFERENCES

Birincil Kaynaklar

- Pascal, Blaise. *Œuvres Complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris : Gallimard, 1954.
- Pensées*, pré. Par G. Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris : Le Livre de Poche, 2003.
- Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris: Éditions Points, 2018
- Pensées*, Préface et introduction de Léon Brunschvicg, Paris: Librairie Générale Française, 1972
- De l'esprit géométrique, écrits sur la Grâce et autres textes*, ed. André Clair, Paris : GF Flammarion, 1985.
- Pensées sur la politique*, suivies de *Trois discours sur la condition des Grands*, textes choisis et présentés par André Comte-Sponville, Paris: Rivages, 2015.
- Les Provinciales*, édition critique par Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles, Paris : Classiques Garnier, 2023.
- Provinciales*, (Extraits) ed. Pierre Clarac, Paris : Larousse, 1934.
- Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul : İş Bankası, 2017
- Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, Ankara : Fol, 2023.
- Taşra Mektupları*, çev. Mehmet Alkan, Ankara : Fol, 2021.
- Risaleler*, çev. Murat Erşen, İstanbul : Pinhan, 2017.

İkincil Kaynaklar

- Attali, Jacques. *Blaise Pascal ou le génie français*, Paris : Fayard, 2002.
- Auerbach, Erich. "Kötünün Zaferi. Pascal'ın Siyasi Nazariyesi Üzerine Bir Deneme", çev. Fikret Elpe, *Felsefe Arkivi*, 1, no. 2, 1946, 76-98.
- Auerbach, Erich. "Der Triumph des Bösen. Versuch über Pascals politische Theorie", *Felsefe Arkivi*, 1, no. 2, 1946, 51-75.
- Bourdieu, Pierre. *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil, 2003.
- Boutroux, Émile. *Pascal*, Paris: Hachette, 1907.
- Brunschvicg, Léon. "Chapitre X. Pascal", *Spinoza et ses contemporains*. Paris: PUF, 1971, 194-211.
- Dariosecq, Luc. "La Pensée Politique de Pascal", *PMLA* 76, no. 1, 1961, 54-62.
- Droulers, Charles. *La Cité de Pascal*, Paris : Librairie des Sciences Politiques & Sociales Marcel Rivière, 1928.
- Escola, Marc. "Penser contre « Pascal ». Jansénisme ou révolution", Sophie Rabau éd., *Lire contre l'auteur*, Paris : Presses universitaires de Vincennes, 2012, 19-50.
- Ferreyrolles, Gérard. *Pascal et la raison du politique*. Paris : PUF, 1984
- Ferreyrolles, Gérard. "Pascal Blaise, 1623-1662. Pensées, posthume", in *Dictionnaire des Œuvres Politiques*, sous la direction de François Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, Paris : Presses Universitaires de France, 1989, 811-814.
- Ginzburg, Carlo. *Néanmoins. Machiavel, Pascal*, Lagrasse : Verdier, 2022.
- Goldmann, Lucien. *Le Dieu Caché, Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris : Gallimard, 1959.
- Grasset, Bernard M.-J. "Le sens pascalien du mot esprit et les trois ordres", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 133, no. 1, 2008, 4-29.
- Koşakowski, Leszek. "Note sur la politique de Pascal", *Commentaire*, 1997/1, Sayı 77, 105-109.
- Laporte, Jean. *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris : Elzévir, 1950
- Lazzeri, Christian. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris : PUF, 1993.
- Lefebvre, Henri. *Pascal*, Tome II, Paris : Nagel, 1954.
- Lefebvre, Henri. "Divertissement pascalien et aliénation humaine", in *Blaise Pascal, L'homme et l'œuvre*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1956, 196-224.
- Louis, Adrien, *Les meilleurs n'auront pas le pouvoir. Une enquête à partir d'Aristote, Pascal et Tocqueville*, Paris : PUF, 2021.
- Lafuma, Louis. *Trois Pensées Inédites de Pascal, Extraites du Manuscrits de l'Abbé Perrier son neveu*, Paris : Éditions Littéraires de France, 1945.
- Lafuma, Louis. *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris : Éditions du Luxembourg, 1954.
- Laporte, Jean. *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris : Éditions Elzévir, 1950.
- Mortier, Roland. "Les Idées Politiques de Pascal ", in *Revue d'Histoire Littéraire de La France* 58, no. 3, 1958, 289-96.
- Pécharman, Martine. "Pascal et le Politique", in *L'État Classique, 1652-1715*, textes réunis par H. Méchoulan, J. Cornette, Paris : Vrin, 1996, 113-132.

Dijital kaynaklar

<http://www.penseesdepascal.fr/>

Atf Biçimi / How cite this article

Kardeş, M. Ertan. "Blaise Pascal as Thinker of Power: Force, Imagination and Concupiscence" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 60 (2024): 58-71. <https://doi.org/10.26650/arcp.270624>

Fizik, Felsefe ve Gerçekliğin Doğası*

Physics, Philosophy, and the Nature of Reality

Tim Maudlin¹ , Çeviren: Murat Yıldız² 

¹New York Üniversitesi, Felsefe Bölümü, New York, ABD

²Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Fizik Bölümü, Karaman, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Murat Yıldız

E-posta / E-mail : yildiz@kmu.edu.tr

*This is a translation of the article "Physics, philosophy, and the nature of reality" by Tim Maudlin published in *Annals of the New York Academy of Sciences* (Maudlin, T. (2015), Physics, philosophy, and the nature of reality. *Ann. N.Y. Acad. Sci.*, 1361: 63-68. <https://doi.org/10.1111/nyas.12877>). © 2015 The New York Academy of Sciences.

ÖZ

Bilim ve felsefe, gerçekliğin doğasını anlamlandırma araştırması olarak betimlenebilir. Hatta bazen bu iki alan karşı karşıya getirilerek, bilimin başarısının felsefenin geçerliliğini baltaladığını öne sürerler. Ancak aranan türden bir anlayış veya açıklama ile ilgilenmek farklı bir tablo sunar: Uygulandığı şekliyle çağdaş fizik bazen dünyanın net bir fiziksel açıklamasını sağlamakta başarısız olur. Einstein, Schrödinger ve John Bell tarafından ifade edilen standart kuantum teorisine yönelik memnuniyetsizliğin temelinde bu yatmaktadır. Bir örnek olarak, Schrödinger'in ünlü kedi örneğinin yakından incelenmesi fizikçilerin genellikle onun asıl amacını kaçırdığını göstermektedir. Felsefi bir eğilimin katkıda bulunabileceği şey, alternatif fizik değil, matematiksel bir biçimcilikten fiziksel bir resim çıkarmak için gerekli olan argümana gösterilen özendir.

Anahtar Kelimeler: Kuantum teorisi, olabilirler, Schrödinger'in kedisi, John Bell, felsefe

ABSTRACT

Both science and philosophy have been characterized as seeking to understand the nature of reality. They are sometimes even pitted against each other, suggesting that the success of science undermines the relevance of philosophy. But attending to the sort of understanding or explanation being sought offers a different picture: contemporary physics as practiced sometimes fails to provide a clear physical account of the world. This lies at the root of the dissatisfaction with standard quantum theory expressed by Einstein, Schrodinger, and John Bell. As an example, close consideration of Schrodinger's famous cat example suggests that physicists often have missed his point. What a philosophical disposition can contribute is not alternative physics, but rather the sort of careful attention to argument needed to extract a physical picture from a mathematical formalism.

Keywords: Quantum theory, beables, Schrodinger's cat, John Bell, philosophy

Başvuru/Submitted : 10.04.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 13.02.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 20.03.2024

Kabul/Accepted : 31.05.2024

Online Yayın /
Pulished Online : 10.06.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Düzenli olarak ortaya çıkan ve popüler olarak ilgi gören bir tartışma, fizik ve felsefe arasındaki ilişkiyle ilgilidir. 2012’de Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow (Hawking & Leonard., 2012, s. 5): Kendimizin de içinde bulunduğu dünyayı nasıl anlayabiliriz? Evren nasıl davranıyor? Gerçekliğin doğası nedir? Bunlar felsefe için geleneksel sorulardır fakat felsefe öldü. Bilimdeki özellikle fizikteki modern gelişmelere ayak uyduramadı. Bilim insanları, bilgi arayışımızda keşif meşalesinin taşıyıcıları oldular.

Bu meydan okumada; dünyanın temel bileşenlerinin, yapısının ve özelliklerinin felsefi spekülasyon veya mistik sezgiden ziyade ampirik bilimsel araştırmanın konusu olduğunu kim inkar edebilir? Elbette filozoflar değil. Onlarca yıldır, Hawking ve Mlodinow’un imalarının aksine, bilim (ve özellikle fizik) filozofları, evreni araştırmaya başlama yerinin bilimsel teori olduğunu kabul ettiler. Birçok önde gelen fizik filozofunun fizik alanında doktora vardır. Fizik bölümlerinden ziyade felsefe bölümlerine bağlanmayı tercih ediyorlar çünkü fizik bölümlerinde fiziksel dünyanın kökensel yapısıyla ilgili bazı sorular sorulmuyor. Aslında fizikçilerin gerçekliği anlamaya çalışması gerektiği fikri fizikçiler tarafından sıklıkla şiddetle reddedilir.

Yaygın bir tutum, Stephen Weinberg’in anlattığı uyarıcı bir hikayeye örneklendirilir (Steven, 1992, s. 112): “Bir yıl kadar önce, Philip Candelas ve ben, bir asansör bekliyorduk, sohbetimiz bir yüksek lisans öğrencisi olarak oldukça umut verici olan ve sonra gözden kaybolan genç bir teorisyene döndü. Phil’e eski öğrencinin araştırmasına neyin engel olduğunu sordum. Phil üzgün üzgün başını salladı ve "Kuantum mekaniğini anlamaya çalıştı." dedi (Steven, 1992, s. 84).

Anekdotun örneklediği düşünce, yaygın olarak “sus ve hesapla” olarak anılır.” Kuantum teorisi, oldukça doğru bir öndeyileme aracı sağlar. Ancak teorisinin fiziksel dünya hakkında *söylediklerini* tam olarak ifade etmeye yönelik herhangi bir girişim, boş gayretten daha kötüdür. Ayrıca bu boş uğraş fizik felsefecilerini meşgul eder.

Hawking ve Mlodinow’un sözleri ile Weinberg’in uyarısı arasındaki gerilim somut olarak görülmektedir. Bir yandan, gerçekliğin doğasını filozoflardan çok fizikçilere sormamız tavsiye ediliyor. Ama öte yandan, tam olarak bu konu sorulduğunda, bazı fizikçiler şöyle yanıt veriyor: “Soru sormayın. Neyin var olduğunu ve nasıl davrandığını anlamaya çalışmayın, sadece doğru öndeyilemeler yapan matematiksel bir biçimcilikle yetinin.” Filozoflar olması gerekenden, fiziğin sağlaması gerekenden fazlasını mı istiyorlar?

Ünlü çift yarı girişim deneyi için öndeyilemelerde bulunmak için kullanılan matematiği sergileyen Richard Feynman, daha fazla anlama arayışının bizi istediğimiz yere götürmeyeceğini vurgulayarak şöyle söylemektedir: (Richard, Robert, & Matthew, 1977, s. 1-7): “Yine de şu soru sorulabilir: Nasıl çalışıyor? Yasanın arkasındaki makine nedir?” Hiç kimse yasanın arkasında herhangi bir mekanizma bulamadı. Az önce ‘açıkladığımızdan’ daha fazlasını kimse ‘açıklayamaz’. Hiç kimse size durumun daha derin bir temsilini vermeyecektir. Bu sonuçların çıkarılabileceği daha temel bir mekanizma hakkında hiçbir fikrimiz yok.”

Feynman, Weinberg gibi çok fazla açıklama veya kavrayış isteğine karşı uyarıyor gibi görünüyor. Belki de felsefi sorgulamanın sorunu, dünyanın kendisinin sunabileceğinden daha fazla açıklama ve anlam isteği talep etmesidir.

Bu makalenin amacı, kuantum teorisinin standart ders kitaplarından duyulan tatminsizliğin, açıklama veya anlamlandırma amacı güderek mantıksız veya aşırı taleplerde bulunmaktan kaynaklanmadığını göstermektir. Kuantum teorisi durumunda hata, standart sunumların kendisinden kaynaklanmaktadır. Başarısızlık, fiziğin kendi başarısızlığıdır. Einstein, Schrödinger ve John Bell gibi filozoflar ve felsefi düşünceye sahip fizikçiler, Weinberg ve Feynman’ın örneklediği tutumu, fizikten fazlasını istedikleri için değil, fiziğin kendi uygun özelemlerini karşılayamadığı için eleştiriyor.

Bu haliyle fizik, "gerçekliğin doğasını" kavrama, anlama veya açıklama yolunda ne sağlamalıdır? En temel düzeyde, bir alanın herhangi bir bilimsel açıklaması iki soruyu yanıtlamalıdır: Orada ne var?, Nasıl davranır?

İlk soru farklı adlandırmalar devreye sokularak ele alınabilir. Filozoflar, bilimsel bir teorisinin *ontolojisini*, yani teorisinin var olduğunu varsaydığı öğeleri tartışır. John Bell’ in icat ettiği *olabilirler* teorisi (the beables of a theory ç. n.) bunlardan birisidir. *Olabilirler*’deki olmak ile onta ile aynı işleve sahiptir ve her iki sözcük de (sırasıyla İngilizce ve Yunanca) "var olmak" fiilinden türemiştir. Açıkça ifade edilen herhangi bir fizik teorisi, kesin bir ontolojiyi, kesin bir olabilirler kümesini belirlemelidir. Kuantum teorisini sunarken alışlagelmiş uygulamanın aksine, gözlem ve gözlemlenebilirlerle ilgili herhangi bir tartışma, açıklamanın ilerleyen kısımlarında yer almalıdır. Sonuçta bir gözlem veya ölçüm, (var olan) bir hedef sistem hakkında (aynı zamanda var olan) bir gözleme sistemine bilgi sağlayan bir etkileşimden başka nedir? Bell’in (Bell, 2004, s. 52) dediği: "Gözlemlenebilirler" bir şekilde olabilirlerden *kurulmalı*."

Bir fizik kuramının matematiksel biçimciliğinin zaten örtük olarak ilk soruyu yanıtladığı umulabilir: kurama göre var olan şey, onu formüle etmede kullanılan matematiksel nesnelere okunabilir. Ancak meseleler o kadar basit değil. Bir teoriyi sunmak için kullanılan matematikten bazıları, yalnızca salt matematiksel elverişlilik veya başka türlü "fiziksel olmayan" olarak işaretlenebilir. Bell’in belirttiği gibi, klasik elektromanyetik teori vektör ve skaler potansiyeller aracılığıyla sunulabilir, ancak öğrenci bunları var olan herhangi bir şeyin doğrudan temsilleri olarak almaması konusunda uyarılır: Burada "olabilirler" sözcüğü, klasik teoride "fiziksel" ve "fiziksel olmayan" nicelikler

arasında zaten bilinen başka bir ayrımı taşımak için de kullanılacaktır. Örneğin, Maxwell'in elektromanyetik teorisinde, **E** ve **H** alanları "fizikseldir" (olabilirler diyeceğiz), ancak **A** ve ϕ potansiyelleri "fiziksel değildir. Ölçü değişmezliği nedeniyle, aynı fiziksel durum çok farklı potansiyellerle tanımlanabilir (Bell, 2004, s. 52).

Fiziksel ve fiziksel olmayan matematiksel nicelikler arasındaki bu ayrım, "sus ve hesapla"nın eksikliklerini vurgular. Maxwell'in teorisinde, **A** ve ϕ ile hesaplama yapmak daha uygundur ve genellikle **E** ve **H**'den daha elverişlidir (Bu yüzden ilk sırada gösterildiler). Ancak Maxwell'in teorisine göre fiziksel olmadığının [**A** ve ϕ] farkında olmayan bir öğrenci, ne kadar hesap yapmayı öğrenirse öğrensin, "gerçekliğin doğası" hakkında ilk ipucuna sahip değildir.

Ancak bir teoremin ontolojisi hakkındaki birinci soru çözüldükten sonra ikinci soru sorulabilir. Var olan şey göz önüne alındığında (teoriye göre), söz konusu var olanlar tam olarak nasıl davranır? Bu soru, *olabilirler* için *dinamik yasalar* sağlayarak yanıtlanır. Klasik fizikte, bu yasalar genellikle deterministik diferansiyel denklemler olarak ifade edilir, ancak ne determinizm ne de diferansiyel yapı kendi başına esastır. Fiziksel dünya sürekli olmaktan çok ayrık olabilir ve determinist olmaktan çok olasılıksal olarak gelişebilir. (kaynak 4, Bölüm 19'da, Bell'in kendisi, kuantum alan teorisini anlamamanın bir yolu olarak olasılık yasaları tarafından yönetilen ayrık *olabilirleri* önerdi). Bunların hepsi açık olanaklardır. Dolayısıyla filozofun ısrarla üzerinde durduğu açıklama ya da anlayış talebi, herhangi bir ilginç anlamda "klasik resim" talebi değildir. Daha çok, bir fizik teorisinin dünyaya ilişkin açıklamasını bir ontoloji ve dinamik açısından kesin ve açık bir şekilde sunması talebidir.

Standart olarak sunulduğu şekliyle kuantum teorisi bu kriteri nasıl değerlendiriyor? Tek kelimeyle, korkunç. Öndeyiler, bir sistemin "dalga fonksiyonu" adı verilen soyut bir ögenin matematiksel olarak yönlendirmesiyle üretilir. Ancak bu dalga fonksiyonu, özel bir sistemde fiziksel olarak var olan bir şeyi, bir olabilirimi (beable) temsil ediyor? Bu önemli soru üzerinde bir anlaşma yoktur. Ψ Dalga fonksiyonunun bir sistemin gerçek, fiziksel bir yönünü temsil ettiğini kabul eden kuantum teorisi açıklamaları, Ψ *ontik* teoriler olarak adlandırılmıştır (Ψ dalga fonksiyonunun olağan işareti olarak ve "ontik", "ontoloji" ile aynı kökten gelmektedir). Pek çok fizikçi, Ψ *ontik* yaklaşımları fiziksel zemin üzerinde savunur: Her bir bireysel elektronla ilişkili bir şey, her iki yarığın durumuna (açık veya kapalı) duyarlı olmadıkça, elektronların ünlü iki yarıklı girişim modeli nasıl oluşturulabilir? Ya elektronun kendisi ya da onunla ilişkili bir şey *fiziksel olarak "yayılmalı"* ve her yarıkla etkileşime girmelidir. Ancak diğer fizikçiler Ψ *ontik* yaklaşımı şiddetle reddediyor. Ψ 'nin kendi başına sistemin herhangi bir fiziksel özelliğini temsil etmediği konusunda ısrar ediyorlar. Daha ziyade sadece bazı öznelere sisteme ilgili *bilgilerini* temsil ettiğini öne sürüyorlar. Ψ 'nin "yayılması" olgusu bu durumda fiziksel herhangi bir şeyin yayıldığını göstermez, daha çok öznenin elektronun nerede olduğunu bilmediği yavan gerçeğini gösterir. "Elektronla ilgili inanç ve bilgileri" olmayan özne yoksa Ψ da yoktur. Bu yorumlama stratejisi Ψ -epistemik yaklaşım olarak bilinir (Harrigan & Spekkens, 2010).

Dalga boylarına ilişkin Ψ -Ontik ve Ψ -epistemik anlayışları, ne var sorusuna uyumsuz cevaplar sunar, bu nedenle, dalga fonksiyonunun standart veya kanonik bir açıklamasının olmaması, kuantum teorisinin gerçekliğin doğası hakkında öne sürdüğü genel kabul görmüş herhangi bir anlayışın olmadığını gösterir. Elbette "sus ve hesapla" tavrı hangi anlayışın doğru olduğunu sormamızı engelliyor. Dolayısıyla, bu tavır doğayı anlama amacına ihanet eder.

Kuantum teorisinin Ψ -Ontik açıklamaları, dalga fonksiyonunun gerçek bir şeyi temsil ettiği konusunda hemfikir olabilir, ancak dinamikler hakkında olan ikinci sorumuz hakkında aynı fikirde olmayabilir. Dalga fonksiyonu tarafından tanımlanan gerçekliğin bazı fiziksel unsurları olduğunu kabul edersek, bu ne *iş yapar*? Burada yine farklı cevaplar önerilmiştir. *Çökme yoktur* teorilerinde, dalga fonksiyonu her zaman deterministik bir hareket denklemine göre gelişirken, *nesnel çökme veya azalma* teorilerinde, dalga fonksiyonu olasılıklar tarafından yönetilen rastgele bir şekilde gelişir.

Dalga fonksiyonuyla ilişkili en bilinen açık dinamik denklem, Schrödinger denklemdir. Bu denklem, dalga fonksiyonunun tam olarak ne yaptığını belirtir: sorunsuz, deterministik ve doğrusal olarak gelişir. Şimdi basit bir fizik sorusu sorabiliriz: Dalga fonksiyonu sadece bir olabilir değil, aynı zamanda *bir ve aynı olabilir ve her zaman* Schrödinger denklemiyle uyumlu şekilde gelişiyorsa, o zaman fiziksel dünya nasıl olurdu? Artık her iki sorumuzu da yanıtlayarak eksiksiz bir fiziksel teori belirlediğimize göre, bu soru sorulabilir. Cevap Schrödinger'e o kadar kabul edilemez göründü ki, kimsenin onu ciddiye alacağına inanmayı reddetti.

Schrödinger'in kutudaki kedi tartışmasının ana noktası buydu. Kutunun yapısı göz önüne alındığında, eğer dalga fonksiyonu her zaman Schrödinger denklemine uyuyorsa, o zaman kesinlikle hem "canlı kedi" dalga fonksiyonunu hem de "ölü kedi" dalga fonksiyonunu süperpozisyon halde içeren bir duruma dönüşecektir. Böyle bir dalga fonksiyonu, kediyi ölü olduğu kadar canlı olarak da temsil etmez. Dolayısıyla, dalga fonksiyonu *var olan her şeyi* temsil ediyorsa, o zaman kedinin kendisi ne canlı ne de ölü olamaz. Bu sonuç Schrödinger'e o kadar saçma geldi ki, kimse bunu kabul edemezdi.

Schrödinger'den örneğiyle ilgili olarak kapsamlı bir alıntı yapmakta fayda var (Schrödinger, 1983, s. 157). "Oldukça gülünç vakalar bile ortaya konabilir. Bir kedi, aşağıdaki acımasız cihazla birlikte çelik bir odaya kapatılır ve bir Geiger sayacında çok küçük bir radyoaktif madde parçası vardır, *o kadar* küçüktür ki, *belki* bir saat içinde atomlardan biri

bozunur, ama aynı zamanda, eşit olasılıkla, belki de hiçbiri bozunmaz; böyle bir durumda karşı tüp boşalır ve bir röle aracılığıyla küçük bir hidrosiyamik asit şişesini parçalayan bir çekici serbest bırakır. Tüm bu sistemi bir saatliğine kendi haline bıraksak, eğer bu arada hiçbir atom çürümemişse kedinin hala yaşadığını söyleyebiliriz. İlk atomik bozunma onu zehirleyecektir. Tüm sistemin Ψ fonksiyonu, bunu, içinde canlı ve ölü kediyi (ifadeyi bağışlayın) eşit parçalarda karıştırarak veya bulaştırarak ifade ederdi.

“Başlangıçta atomik alanla sınırlı olan bir belirsizliğin, daha sonra gözlem yoluyla çözülebilen makroskobik belirsizliğe dönüşmesi bu durumların tipik bir örneğidir. Bu, gerçekliği temsil etmek için "bulanık bir model"i bu kadar safça geçerli kabul etmemizi engeller. Titrek veya flu bir fotoğraf ile bulutların ve sis kümelerinin anlık görüntüsü arasında fark vardır.”

Schrödinger'in sonda bahsettiği fark, Ψ_{ontik} ve $\Psi_{\text{epistemik}}$ teori arasındaki farktır. Nesnel çöküşü olmayan bir Ψ_{ontik} teoride, Schrödinger tarafından geliştirilen dalga fonksiyonu, bir sis kümesinin anlık görüntüsü gibidir: yani kendisi “yayılmış” olan bir gerçekliğin tam bir temsilidir. Ψ - Epistemik yorum bunun yerine, bulanık temsilin nesnenin keskin hatlarını yakalayamamasından kaynaklanan flu bir fotoğraf görür. (Schrödinger burada Ψ_{ontik} teoride zımnen dalga fonksiyonunun tek olabilir olduğunu varsayar, yani eğer "yayıma" söz konusuysa kedi de zorunlu olarak yayılmak zorundadır.)

Saçma görünen bu sonuç, dalga fonksiyonunun tüm fiziksel durumu temsil ettiği ve her zaman Schrödinger'in denklemine göre geliştiği varsayımlarından kaynaklandığı için, sonuçtan kaçınmak, bu varsayımlardan en az birini terk etmeyi gerektirir. Bell'in sözleriyle: “ya Schrödinger denkleminde verilen dalga fonksiyonu her şey değildir ya da doğru değildir” (Bell, 2004, s. 201) Kesin bir fizik teorisi burada kesin seçimler yapması gerekir; farklı seçimler farklı fiziksel teorilerle sonuçlanır. Dalga fonksiyonunun tamlığını reddetmeyi seçmek, *bir gizli değişkenler* teorisi verir. Doğrusal gelişimin evrenselliğini reddetmeyi seçmek, nesnel çöküş teorisini verir. Hatta Bell'in iddiasının aksine, Schrödinger denkleminde verilen dalga fonksiyonunun hem her şey olduğu hem de doğru olduğu iddia edilebilir. Bu rota bizi *çoklu dünya* teorisine götürür.

Bütün bunların felsefeyle ne ilgisi var? Filozoflar, öncelikle kuantum teorisinin alternatif yorumlarını geliştirme işiyle ilgilenmiyorlar. Daha çok, çeşitli alternatiflerin gerçekliğin doğası hakkında ne söylediğini, nasıl farklılaştıklarını ve nerede kabul edilemeyecek kadar anlaşılabilir veya anlaşılabilir olmadıklarını ifade etmeyle ilgileniyorlar. Felsefi bir eğitim, tartışmanın tam yapısına, neyin söz konusu olduğuna, neyin neden olduğuna karşı duyarlı kılar. Bu hassasiyet olmadan, sorunun ne olduğu ve dolayısıyla neyin bir çözüm oluşturacağı konusundaki rotanızı, kavrayışınızı kaybetmek çok kolaydır.

Schrödinger'in kedi örneği, tartışmalar hakkındaki bu netlik ihtiyacının çarpıcı bir örneğidir. İkonik statüsüne rağmen, bazı ünlü fizikçiler için bile tartışmanın amacı kaybolmuş gibi görünüyor. Murray Gell-Mann *The Quark and the Jaguar* adlı kitapta, kedi deneyini betimlemesini şu sözle açıklıyor (Gell-Mann, 1994, s. 152-157): Schrödinger'in kedisine ilgili olağan tartışma, canlı kedi ve ölü kedi senaryoları arasındaki iddia edilen kuantum girişimini betimlemeye devam ediyor. Bununla birlikte, canlı kedinin örneğin nefes alma yoluyla dünyanın geri kanalıyla önemli bir etkileşimi vardır ve ölü kedi bile bir dereceye kadar hava ile etkileşime girer. Kediyi bir kutuya koymanın bir faydası olmaz, çünkü kutu kediyle olduğu kadar dünyanın geri kalanıyla da etkileşime girer. Bu nedenle, kedinin içinde kabaca geçmişte canlı olduğu, kabaca geçmiş içinde öldüğü durumlar arasında pek çok uyumsuzluk (decoherence) vardır. Canlı kedi ve ölü kedi senaryoları birbiriyle uyumsuzdur; aralarında herhangi girişim yoktur.

Gell-Mann'in tartışmaya ilişkin açıklamasını Schrödinger'in metniyle karşılaştırmak dikkate değer bir gerçeği ortaya çıkarır: Gell-Mann asıl noktayı tamamen gözden kaçırmıştır. Schrödinger hiçbir yerde iki senaryo arasındaki kuantum girişiminden bahsetmez, bu nedenle böyle bir girişimin olmadığına dair gözlemler, Schrödinger'in konu ettikleriyle bağlantı kurmakta başarısızdır. Schrödinger'in problemini çözmek, ya dalga fonksiyonu tarafından temsil edilmeyen bazı olabirlere, dalga fonksiyonunun nesnel bir çöküşüne ya da tek bir asıl kedinin, bazıları canlı ve bazıları ölü olmak üzere birçok kedi olmayı başardığına dair *çoklu dünya* sonucuna bağlılığı gerektirir. Gell-Mann, sorunun daha ziyade girişim etkileriyle ilgili olduğunu öne sürerek, girişimi aslında uyumsuzluk yoluyla çözülen bir soruna odaklanır. Ancak bu şekilde çözülen sorun Schrödinger'in sorunu değildi.

Schrödinger'in görüşünün bu şekilde yanlış anlaşılması, muhtemelen bugün doğru bir anlayıştan daha yaygındır. 17 Haziran 2015'te *Nature* dergisindeki bir manşet, "Yerçekimi Schrödinger'in kedisini nasıl öldürür?" şeklindeydi. İlk paragraf aynı karışıklığı gösteriyor (Gibney, 2015): Erwin Schrödinger'in ünlü düşünce deneyindeki kedi, kuantum teorisine göre davransaydı, aynı anda hem ölü hemde canlı birden çok durumda var olabirdi. Fizikçilerin neden bu tür kuantum süperpozisyonlarını kedilerde veya gündelik dünyanın başka herhangi bir yönünde görmediğimize dair ortak açıklaması, çevreden gelen girişim etkisidir. Bir kuantum nesnesi, başıboş bir parçacıkla veya geçen bir alanla etkileşime girer girmez, yalnızca bir durum seçer ve klasik olarak, günlük görüşümüze çöker.

Ancak (canlı kedi ve ölü kedi durumları arasındaki girişim terimlerini ortadan kaldıran) *uyumsuzluk durumu*, çöküş ile (bir durumu veya diğer durumu tamamen ortadan kaldıran) aynı şey değildir. Uyumsuz olma durumu dalga fonksiyonu hala hem canlı bir kedi parçası hem de ölü bir kedi parçası içerir. Eğer dalga fonksiyonu bir teorideki tüm olabilirleri temsil ediyorsa, hiçbir uyumsuzluk herhangi bir parçayı ortadan kaldırmaz. Tıpkı Schrödinger'in iddia ettiği gibi, kedi "bulaşmış" kalır.

John Bell, dalga fonksiyonunun uyumsuzluğu (kediye öldüremeyen) çökme (kediye öldürebilen) arasındaki bu her yerde var olan karışıklığı alaycı bir şekilde yorumlar: uyumlu olma durumunun ortadan kaldırılması düşüncesi şu ya da bu şekilde 've' yerine 'veya' kullanılması anlamına gelmektedir ve 'ölçüm problemini' çözenler arasında çok yaygındır. Bu beni her zaman şaşırtmıştır." (Bell, 2004, s. 222)

Farz edelim ki, Hawking ve Mlodinow'dan ilk pasajımızın öne sürdüğü gibi, bir kişi gerçekliğin doğasıyla ilgileniyor ve rehberlik için bilimsel teorilere başvuruyor. Öndeyilerde bulunmak için biçimciliği kullanma kurallarıyla birlikte matematiksel bir biçimcilik kolayca bulunabilir. Ancak bu tek başına "gerçekliğin doğası" hakkında herhangi bir açıklama sağlamaz. Bu, Schrödinger'in bilmecesinin de gösterdiği gibi, matematiksel biçimciliğin fiziksel olguları nasıl temsil ettiğine dair daha fazla belirtim gerektirir. Açıkça ifade edilen kararlar, ne olduğunun ve nasıl davrandığının bir açıklaması olarak kesin bir ontoloji ve kesin bir dinamik sağlar. Bu tür herhangi bir açıklamanın karşılaştığı zorlukların dikkate alınması, tartışmaya dayalı ve kavramsal konulara titiz bir dikkat gösterilmesini gerektirir.

Öndeyiye dayalı bir biçimciliği bir ontolojiye ve dinamiğe dönüştürmek için gereken ek çalışma olmazsa, "doğa veya gerçeklik" hakkında hiçbir açıklama yapılamaz. Öyleyse, Hawking ve Mlodinow'un öne sürdüğü gibi bilim, anlamlandırma için gidilecek doğru yere, o zaman bilim, olabilirler ve onların davranışları için önerileri ifade etmeyi amaçlamalıdır. Elbette bilimin, gerçekliğin doğasına ilişkin bu tür bir anlayış arayışında olduğu bile reddedilebilir. Bilim adamlarının "gerçekte var olan" şeyle ilgilenmeden, öndeyiye dayalı kesinlikten başka bir şeyi amaçlamadığı iddia edilebilir. Bilimin özlemlerine ilişkin bu soluk vizyonun ilginç bir şekilde, Stephen Hawking'in kendisi de dahil olmak üzere bazı savunucuları vardır. 1997'de Hawking (kendisini Roger Penrose ile karşılaştırarak) şunları yazmıştı (Penrose, 1997, s. 169): "Temel olarak, o [Penrose] benzersiz bir fiziksel gerçekliği tanımlayan benzersiz bir fikirler dünyası olduğuna inanan bir Platoncudur. Ben ise fizik teorilerinin sadece oluşturduğumuz matematiksel modeller olduğuna ve bunların gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini, sadece gözlemleri öndeyileyip öndeyilemediğini sormanın anlamsız olduğuna inanan bir pozitivistim."

Şu soru sorulabilir: Fiziksel teorilerin gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini sormak anlamsızsa, fiziksel teorilerin gerçekliğin doğasına dair kavrayış sağladığı nasıl düşünülebilir? Yani, Hawking'in 1997'deki iddialarıyla 2012'deki Hawking'in iddialarının nasıl bağdaştırılabileceği sorulabilir. Bağdaştırılamazlar! Pozitivist Hawking, "bilim adamları, bilgi arayışımızda keşif meşalesinin taşıyıcıları haline geldiler" öne sürümünü reddetmelidir. Tersine, gerçekliğin bilimsel bilgisinin savunucusu olan Hawking, bilimsel teorileri sadece öndeyi makinelerinden daha fazlası olarak görmelidir. Öndeyilerin kendileri de bir ontolojiden ve dinamikten çıkıyor olmalıdır.

Tartışmalı yapıya yönelik felsefi duyarlılığın değeri burada kanıtlanmıştır. Schrödinger'in kedisi örneğinin gösterdiği gibi, mükemmel fizikçiler bir tartışmanın amacını ve yorumlayıcı bir meydan okuma biçimini gözden kaçırabilirler. Ancak, gerçekliğin doğasına dair içgörü kazanmak için bilimsel teoriye yalnızca bu zorluklar önce anlaşılıp sonra üstesinden geldiği zaman başvurulabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Tim Maudlin 0000-0001-8394-7264

Çeviren: Murat Yıldız 0000-0003-2746-4190

KAYNAKLAR / REFERENCES

Bell, J. (2004). *Speakable and unspeakable in Quantum Mechanisc*. Cambridge: Cambridge Press.

Gell-Mann, M. (1994). *The Quark and the Jaguar*. New York: W.H. Freeman & Company.

Gibney, E. (2015). How gravity kills Schrödinger's cat. *Nature News* , June 17,2015. doi:10.1038/nature.2015.17773.

Harrigan, N., & Spekkens, R. (2010). Einstein, Incompleteness, and the Epistemic View of Quantum States. *Foundations of Physics* , 40, 125-157.

Hawking, s., & Mlodinow, L. (2012). *The Grand Design*. New York: Bantam Books.

enrose, R. (1997). *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Richard, F., Leighton, R. & Sand, M., (1977). *The Feynman Lectures on Physics. Vol.3. Reading. MA: Addison Wesley.*

Schrödinger, E. (1983). "*Quantum Theory and Measurement ed: Wheeler, J. & Zureck, W. The present situation in quantum mechanics.*" Princeton: Princeton University Press.

Weinberg, S. (1992). *Dreams of Final Theory*. New York: Pantheon Books.

Atf Biçimi / How cite this article

Maudlin, Tim, Çeviren: Murat Yıldız. "Physics, Philosophy, and the Nature of Reality" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 60 (2024): 72-77. <https://doi.org/10.26650/arcp.1280232>

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlayarak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?

- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERİŞİM İLKESİ

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İŞLEMLEME ÜCRETİ

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle ilgili materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimelik çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: “Giriş”, “Amaç ve Yöntem”, “Bulgular”, “Tartışma ve Sonuç”, “Kaynaklar”. Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın öneminin belirtildiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı “Giriş” bölümünün ardından diğer bölümler gelmeli ve çalışma “Tartışma ve Sonuç”, “Kaynaklar” ve “Tablolar ve Şekiller” şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmalarını kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça “kişisel iletişimlere” atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi “Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, 83.

K Çakmak, Cengiz. “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayınlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, “Asadan Böceğı: Politik Yargı ve Felsefe,” *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, “Asadan Böceğı,” 17-18.

K Çakmak, Cengiz. “Asadan Böceğı: Politik Yargı ve Felsefe.” *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” 22.

K Kleinknecht, Reinhard. “Olay ve Gerçeklik Zamanı.” Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaşoğlı, “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü,” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaşoğlı, “Antik Yunan Felsefesinde,” 266-268.

K Dağtaşoğlı, Ahmet Emre. “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü.” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, 40.

K Gözcü, Ali Suat. “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları.” Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, “Mutluluk,” *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, “Mutluluk,” 1131.

K Cevizci, Ahmet. “Mutluluk.” *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” 371.

K İbişi Temelli, Arzu. “Siyaset Felsefesi.” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, “How Should We Evaluate Deaths?,” *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR “How Should We Evaluate Deaths?”

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. “How Should We Evaluate Deaths?” *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan.” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SR “What Consent?”

K “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style’ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - Makalenin kategorisi
 - Türkçe ve İngilizce başlık
 - Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - SSorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası

- Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
 - Türkçe ve İngilizce başlık
 - Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce
 - Makale ana metin bölümleri
 - Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
 - Kaynaklar
 - Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılarıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international external referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?

- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

OPEN ACCESS STATEMENT

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

ARTICLE PROCESSING CHARGE

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCID(s) of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a “personal communication” should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author’s responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, 83.

B Çakmak, Cengiz. “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal article

FN Cengiz Çakmak, “Asadan Böceğ: Politik Yargı ve Felsefe,” *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, “Asadan Böceğ,” 17-18.

B Çakmak, Cengiz. “Asadan Böceğ: Politik Yargı ve Felsefe.” *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” 22.

B Kleinknecht, Reinhard. “Olay ve Gerçeklik Zamanı.” Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü,” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, “Antik Yunan Felsefesinde,” 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü.” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, 40.

B Gözcü, Ali Suat. “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları.” Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, “Mutluluk,” *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, “Mutluluk,” 1131.

B Cevizci, Ahmet. “Mutluluk.” *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” 371.

B İbişi Temelli, Arzu. “Siyaset Felsefesi.” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, “How Should We Evaluate Deaths?,” *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN “How Should We Evaluate Deaths?”

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. “How Should We Evaluate Deaths?” *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan.” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SN “What Consent?”

B “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript.
- Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals’s reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Agreement Form
- Permission for non-published material
- Title page

- The category of the manuscript
- The title of the manuscript both in Turkish and in English
- All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
- Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ORCIDs of all authors.
- Main Manuscript Document
 - Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - Manuscript body text
 - Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - References
 - All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801
Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi
 İstanbul University



Dergi Adı: Felsefe Arkivi
 Journal name: Archives of Philosophy

Telif Hakkı Anlaşması Formu
 Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance Date	
Yazarların Listesi List of Authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-Mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)	
---	--

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

Çalıştığı kurum	University/company/instituton
Posta adresi	Address
E-posta	E-mail
Telefon no; GSM no	Phone; mobile phone

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder:

Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya asli olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.

Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.

Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.

Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:

The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.

I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.

This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....