



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 2, 2024

## Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

## İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

## Yayın Tarihi | Publication Date

Eylül 2024 | September 2024

## Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 2, 2024

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN*  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
kadir@uludag.edu.tr

**BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF**

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS*  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
m\_fatihelmas@hotmail.com

**YARDIMCI EDİTÖR | CO-EDITOR**

*Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER*  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
esra.turksever1905@gmail.com

**ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN*  
Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep, TR | Gaziantep University, Gaziantep, TR  
sinantgulhan@gantep.edu.tr

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT*  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
ufukozen@uludag.edu.tr

**İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

*Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER*  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
erdemtaner@uludag.edu.tr

**YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE**

Eylül 2024 | September 2024

e-ISSN: 2645-8950



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 2, 2024

## YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH*

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

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

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

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

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

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

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 2, 2024

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

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

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

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

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 2, 2024

## HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- AKTOK Özgür (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir)  
ASLAN SEYHAN İrem (Bartın Üniversitesi, Bartın)  
BAKIR Kemal (Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum)  
BAYAR BRAVO Işıl (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
BECERMEN Metin (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
BİLGİN Zehra (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul)  
BRAVO Hamdi (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
CENGİZ Ceyhun Akın (Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa)  
ÇİÇEKDAĞI Caner (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin)  
ÇÜÇEN Abdulkadir (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
DAĞ Ahmet (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
DİKMEN Mustafa (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale)  
ESENYEL Adnan (Düzce Üniversitesi, Düzce)  
GÖÇMEN Doğan (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)  
GÖZÜTOK Tarık Tuna (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
GÜLENC Kurtul (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul)  
GÜNENÇ Saygın (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
GÜR Aysun (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)  
GÜZELOĞLU Tuğsat (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
IŞIKLI Şevki (Marmara Üniversitesi, İstanbul)  
KALAYCIOĞULLARI İnan (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
KAMER Vedat (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  
KARDEŞ M. Ertan (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  
KILIÇ Emrullah (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)  
KURTAR Senem (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)  
KÜÇÜKALP Kasım (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
NAHUM Alber Erol (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)  
OSMAN Fikret (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ÖGCEM Ergin (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya)  
ÖZEN BAYKENT Ufuk (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
POYRAZ Hakan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul)  
TAĞMAN Süleyman Ertan (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur)  
TALAY TURNER Zeynep (İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul)  
TİMUR Serpil (Ardahan Üniversitesi, Erzurum)  
UZUNLAR Bahattin (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
VARLIK Selami (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul)  
VURAL Mehmet (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)  
YORGUN Faruk (Bingöl Üniversitesi, Bingöl)



# KAYGI

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

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 23, Sayı 2, 2024 | Volume 23, Issue 1,2, 2024

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Nesibe KANTAR. “**The Changing Definition Of Human Nature From Traditional to Contemporary Approaches: A View Of Human Nature In The Philosophy Of Information**” [*Gelenekselden Çağdaş Yaklaşımlara İnsan Doğasının Değişen Tanımı: Bilişim Felsefesinde İnsan Doğasına Bakış*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 381-414.

[2]. Ali Han BABUÇÇU. “**Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat**” [*Art and Literature as a Possibility of Philosophy in The Early German Romantics*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 415-448.

[3]. Sema CEVİRİCİ ATILLA. “**Zayıf Düşünce ve Etki Alanı Üzerine Bir Analiz**” [*Art and Literature as a Possibility of Philosophy in The Early German Romantics*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 449-486.

[4]. Sedat BİNGÖL. “**Wilhelm von Humboldt'da Ulusal Karakter ve Dil İlişkisi**” [*The Relationship between National Character and Language in Wilhelm von Humboldt*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 487-510.

[5]. Hanife KUTGİ. “**Aristoteles ve Heidegger'de Theoria Perspektifinden Varlık**” [*Being from the Perspective of Theoria in Aristotle and Heidegger*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 511-536.

[6]. Bilal BEKALP. “**Jean Luc Marion Düşüncesinde Fenomenoloji ve Teolojinin Kesişimi**” [*Being from the Perspective of Theoria in Aristotle and Heidegger*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 537-572

[7]. Emine AYDOĞAN. “**Levinas ve Derrida'da Dostluk**” [*Friendship in Levinas and Derrida*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 573-611.

[8]. Sevim ERŞAHİN KARAKAŞ. “**Heidegger Düşüncesinde Teoloji ve Yeni Tanrı**” [*Theology and New God in Heidegger's Thought*], **Kaygı**, 23(2) / 2024: 612-633.



[9]. Nihat ÇAM. “Antihümanizm’in ve Felsefi Posthümanizm’in Karşılaştırmalı Bir Analizi” [*A Comparative Analysis of Antihumanism and Philosophical Posthumanism*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 634-658.

[10]. Abdulhan ÜNLÜSOY. “Deleuzecü Dil Anlayışının Söz Edimleri Kuramı Açısından Değerlendirilmesi” [*Evaluation of Deleuzian Understanding of Language in Terms of Speech Acts Theory*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 659-686.

[11]. Pınar ZARARSIZ- Kasım KÜÇÜKALP. “Öznenin Epistemik Dışlayıcılığından Nesnenin Nesnelğine: Alev Ebüzziya’nın Sonsuz Formda Sade Çanakları” [*From The Epistemic Exclusivity Of The Subject To The Objectivity Of The Object: Alev Ebüzziya’s Simple Bowls In Infinite Form*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 687-710.

[12]. Henrieta KRUPA. “Aestheticizing Politics and Politicising Aesthetics: Principles of Aesthetics in the Context of Totalitarianism” [*Estetiği Politikleştirmek ve Politikayı Estetize Etmek: Totalitarizm Bağlamında Estetik İlkeleri*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 711-753.

[13]. Eren RIZVANOĞLU. “Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş” [*Hegel versus Hobbes: War as an Existential Means of Humanity*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 754-782.

[14]. Fikri GÜL, Karani Kağan BADEM. “Bilimsel İdealizasyon Yöntemine Giriş: Aristoteles ve Galilei Örneği” [*Introduction to the Method of Scientific Idealization: The Case of Aristotle and Galilei*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 783-801.

[15]. Ziyaeddin KIRBOĞA. “Antroposentrik ve Ekosentrik Bağlamda İbn Haldun’da Çevre Duyarlılığı (Bir Karşılaştırma Denemesi)” [*Environmental Awareness in Ibn Khaldun in Anthropocentric and Ecocentric Context (A Comparison Essay)*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 802-837.

[16]. Fikret OSMAN. “Doğrudan İndirgemeler Üzerine İki Değerli Mantık Açısından Bir İnceleme -II: Aynı Basit Önergelerden Oluşturulan Bileşik Önergelerin Birbirine İndirgenmesi” [*A Study on Direct Reductions in Terms of Two-Valued Logic -II: Reducing Compound Propositions Composed of the Same Simple Propositions to Each Other*], *Kaygı*, 23(2) / 2024: 838-913.

“Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 23(2) / 2024: 914-915.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygi*, 23 (2), 381-414.

Makale Geliş | Received: 12.07.2024  
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1515142

**Nesibe KANTAR**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırşehir, TR  
Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Kırşehir, TR  
ORCID: 0000-0003-3179-2314  
nesibekantar@hotmail.com

## The Changing Definition of Human Nature From Traditional to Contemporary Approaches: A View of Human Nature in The Philosophy of Information

**Abstract:** The issue of what human nature is an important issue for understanding the present and building the future. The place of human beings in the universe as well as their duty, their relationship with society, and their environment has been shaped by the meaning attributed to human nature. This article examines the transformation that the understanding of human nature in traditional philosophy has undergone after the information revolution from the perspective of information philosophy. Information technologies, which have integrated into every area of our lives after the information revolution, has deeply affected our scientific, economic, intellectual, and cultural activities. With the information revolution, human nature has been redefined with its characteristics that participate in design and creation activities, thanks to its interaction abilities, which are information-processing capacities, beyond biological and spiritual characteristics. The understanding of human nature has been addressed in different historical periods since the mythological period. The subject here is to evaluate the understanding of human nature from the traditional to the present. The anthropocentric understanding of humans, traditionally defined in the context of biological, physiological, and spiritual characteristics, is defined in the philosophy of information in a holistic context as an agent with information processing capacity, an informational object. As an entity that carries and processes information, humans are evaluated in the same category as information technologies such as cybernetic systems and artificial intelligence, although they have different characteristics, as informational objects. In addition, this study aims to provide a new perspective to the literature by examining the change process in the understanding of human nature.

**Keywords:** Philosophy of Information, Human Nature, Information and Technologies, Artificial Intelligence, Cybernetics.



## Gelenekselden Çağdaş Yaklaşımlara İnsan Doğasının Değişen Tanımı: Bilişim Felsefesinde İnsan Doğasına Bakış

**Öz:** İnsan doğasının ne olduğu konusu şimdinin anlaşılması, geleceğin inşası için önemlidir. Zira tarih boyunca insanın evren içindeki yeri, görevi, toplum ve çevresi ile olan ilişkisi insan doğasına yüklenen anlamla şekillenmiştir. Bu makale geleneksel felsefedeki insan doğası anlayışının, bilişim devrimi sonrasında uğradığı dönüşümü bilişim felsefesi perspektifinden ele almakta ve sorgulamaktadır. Bilişim devrimi sonrasında hayatımızın her alanına entegre olan bilişim teknolojileri bilimsel, ekonomik, düşünsel ve kültürel faaliyetlerimizi derinden etkilemiştir. Bilişim devrimi ile birlikte insan doğası, biyolojik ve ruhsal özelliklerin ötesinde bilgi-işlem kapasitesi olan iletişim ve etkileşim yetenekleri sayesinde tasarım ve yaratma etkinliğine katılan özellikleri ile yeniden tanımlanmıştır. Mitolojik dönemden itibaren insan ve doğasının anlaşılması farklı tarihsel dönemlerde ele alınmış ve çağdaş düşüncede insanın yeni doğa anlayışının çeşitli filozoflar tarafından nasıl yorumlandığı, gelenekselden günümüze nasıl evrildiği detaylandırılmakta ve analiz edilmektedir. Gelenekselde biyolojik, fizyolojik ve ruhsal özellikler bağlamında tanımlanan antroposentrik insan anlayışı, bilişim felsefesinde bilgi işlem kapasitesine sahip bir agent olarak, holistik bağlamda bir bilişim nesnesi olarak tanımlanmaktadır. Bilgi taşıyan ve işleyen bir varlık olarak insan, iletişim ve etkileşimde bulunan bir mekanizma ile siberetik sistemler ve yapay zekâ gibi bilişim teknolojileri ile farklı özelliklere sahip olsa da bir bilişim nesnesi olarak aynı kategoride değerlendirilmektedir. Ayrıca bu çalışma ile insan doğası anlayışının değişim süreci konusu irdelenerek literatüre yeni bir bakış açısı kazandırma hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilişim Felsefesi, İnsan Doğası, Bilişim ve Teknolojileri, Yapay Zekâ, Siberetik.

### Introduction

The issue of 'what human nature is or is not' is a difficult issue that dates back to ancient times. Human nature can occasionally be understood only in terms of biology and physiology, and other times it can be understood in terms of the surrounding environment. Although the issue of what it means to be human is based on biological foundations, it is sometimes defined by ideological justifications within the limitations of the age. While human nature can have a broad definition of what it is, it can also be reduced to pure emotional nature or any characteristic that constitutes its existence. As a matter of fact, questioning what a human being is, is generally based on human behavior or achievements. It is possible to say that every action performed by humans belongs to our nature. The political as well as the biological and behavioral dimensions of human moral achievement are the main topics of discussion in the theories derived from a focus on human political accomplishments. It is possible to show this situation as one of the reasons for the diversity of the question of what human nature is in the process from the

mythological period, to today's world of science and technology. In the mythological period, humans have demigod characteristics as well as their emotions. In ancient philosophy, as was common in Ancient Greece, humans consisted of a material body and an immaterial soul. The soul consists of appetite, courage and intelligence. Reason and courage have a mechanism that controls human appetite. The highest characteristic of human nature is not having a mind, but using it. In the Middle Ages, the nature of human beings as a being created by God was based on the basis on which God designed people. In the Enlightenment period, it was evaluated in a form in which God was in the background in the dilemma of science and reason. The 'state of nature' theorem, in which humans are defined based on their survival instincts, constitutes the dominant idea of human nature. In this perspective, in which social theories are developed, human beings are defined as inherently aggressive and selfish beings. In the 1800s, Darwin's theory and understanding of primate humans brought a new understanding of human nature to the world of thought. In this new understanding of human definition, created by a wide variety of disciplines such as biology, anatomy, physiology, genetics, psychology, sociology and anthropology, the origin of the human being is based on our brain structure, instincts and physical structure. The understanding of human nature, which has become more widespread with industrialization, has influenced many thinkers. In the self-other dilemma, human beings with their individual characteristics have given birth to new humanisms and modern anthropological theories. After millions of years of evolution, humans have been described as beings who know how to use tools, who speak, who are social, and who have an innate structure in terms of a high level of consciousness. With the information revolution, in the light of cybernetics and information technologies, it has been concluded that humans are information objects with their information-processing capacity and communication, and design-making qualities that affect change and transformation. Now, human beings are a first-order cybernetic being that is no different from other species in the universe defined within the formulation of matter-energy and information. In the philosophy

of information, humans and artificial intelligence are considered as similar entities that have the same ontological structure and can exchange information between each other from the same perspective. This perspective unites entities, regardless of living or nonliving, as beings of the same type in the same infosphere. Thus, not only living organisms, but also tools such as artificial intelligence gain the status of agents (Kantar 2023:206) and have the same purpose, regardless of how they come into nature. Everything in it, including the universe, is composed of information, and thanks to information technologies, they interact with each other and organize their behavior to reduce entropy, which is the universal evil.

In philosophy, we define the nature of an entity as "accidens", which are qualities that are not necessary for its existence but only exist together with that thing. The basic feature that determines the existence independent of other accidents that create the entity is defined as "essence". Like every being, humans also have accidents and essences (Cevizci 2021:237). These characteristics and definitions constitute the nature of humans and other beings. Knowing the nature of something is important in terms of knowing its ability and purpose of existence. The definitions of human beings and things are characterized by accidents and essences.

Generally, discourses about existence imply that the original fact of our existence must be taken into account. Otherwise, by imprisoning us within an imaginary horizon, they can turn us into products of a misleading understanding and subject us to a meaning that paralyzes the dynamism and existence of our body and mind. The definition of what human nature is can lead us away from metaphysical reality, as well as imprisoning us more and more in the labyrinth of an imaginary reality.... It is thought that re-designing human life will enable us to overcome the boundaries of the vicious circle and impasse in which we are stuck, and to attempt to give birth to a new human being, starting from ourselves (Irigaray 2019: xxiii). In other words, the redefinition of human nature in every period has sometimes been seen as a tool for the maturation of the conditions of the existing

culture and belief. This process, which started with the Enlightenment period, developed in the industrial revolution and with the information revolution, it went beyond what is available and evolved into a form that should be or is desired to be, rather than what is. However, this attitude has not seen the question of what human nature is merely as a matter of a different way of thinking; It has also been seen as a matter of experiencing the reality and truth of human existence differently. It is known that the definition of what human nature is more than just a definition. Because 'being' never concerns a single entity, it concerns the relationship between entities, starting with two entities. Being, by nature, is the conjunction that unites them towards being.

For thousands of years, humanity has witnessed many inventions and new and different settlement models. According to Floridi, with the developments that have occurred over the years with the information revolution and the new acceptances, future generations of humanity will be considered as communities without a homeland, the last representatives of the generations organized by the state (Floridi 2014: 204). Because the information revolution has made it possible to evaluate human nature with a different acceptance and has forced every object and achievement, including humans, to change and transform. The philosophy of information is the reflection of our age shaped by the Information revolution in the field of philosophy. As seen in many previous revolutions, the information revolution seeks the answer to the question of what is real – under the influence of the possibilities and developments of its age. The relational interconnectedness that occurs with human-information and computational technologies discussed in the study reveal what lies at the core of the ethical and philosophical problems of the age.

In the study (before moving on to the new understanding of human nature in the philosophy of information, which is a new field of contemporary philosophy), the understanding of human nature in the periods that form the foundations of the

world of traditional philosophy is touched upon. Human nature contains many subjects and concepts that have interconnected relationships. Considering the physical limitations of the study, it would of course be impossible to address the issue in all its aspects. For this reason, the issue is deepened here through important concepts related to the subject. These concepts are especially the state of nature, information, change, transformation, design, mind, emotion, information processing, intelligence, ethics, etc. While we first focus on what human nature was in the mythological period, in the following chapters, we focus on the understanding of human and human nature put forward in the naturalistic period, Socratic period, systematic philosophy, the Middle Ages, human nature in the pre-enlightenment and enlightenment periods, the industrial revolution and philosophical approaches, and then the information revolution and the philosophy of information. Our aim in the study, unlike traditional philosophical thoughts, is to draw attention to how the paradigm change after the information revolution has re-interpreted the universe, including ourselves. Information technologies such as artificial intelligence have been able to reveal the different point that humans have reached in terms of making sense of themselves and the universe. For this reason, traditional and contemporary perspectives in the history of philosophy are brought together in the human nature approach to shed light on the change and transformation experienced. The question "Who and what am I?" has found a different answer with the information revolution. This study reveals approaches to what this new and different answer is. The study also explains the issues and concepts that constitute the basic components of the problem of change and transformation, which is becoming more and more popular day by day with the integration of information technologies into our lives.

## **1. Human Nature in Traditional Philosophy**

### **1.1 Human Nature in the Mythological Period**

What is the nature of human as a being? or what it is not? Why does it exist? The question of 'what origin is?' is an issue that is as old, important, and still

debatable as human history. Sometimes (occurring through evolution, as stated in sources based on divine religions) it is described as a being created by God, and sometimes as an element, part and work of nature. Regardless of the source of all these definitions, human beings have become subjective, subject, with their mental activities that design, change, and build the field of truth as a being that chooses different stages of evolution with their acquisitions.

In the ancient history of philosophy, in some Greek mythology, human beings appear as an aggressive being created by Prometheus (Portakal 2008:37). The people of ancient times, as tragic beings, are alone in nature, without any being similar to them, and in order to live, they try to control natural laws and fight for survival. This fight takes place by satisfying their aggression. The object of aggression is their own species, as well as other beings in nature. The feeling of security lies at the root of human achievements. This sense of security evolves into a tragic situation in proportion to one's passions, abilities and possibilities, and gods are designed as imaginations in their designed worlds (Portakal 2008:202). Thus, people appear as victims of either their own or someone else's passion, fighting for their own survival in a vital tragedy. In this tragedy, we see that humans construct their existence within the mythos/imago/Symbolikos that they designed for all life events, including the gods. Human beings, who have no obstacles or limits in imagination, are a subject (Nagy 2010:107) who tries to make their existence and truth meaningful within the world of thought, who designs existence such as anger, ambition, love and pain (Beck 2005:213-27) in the fiction of anthropomorphism, who talks to God and has fun with him from time to time. This subject does not set a clear boundary between being god and human. As a matter of fact, thanks to the imagination in their minds, they have the opportunity to 'be anything to anything'. For example, Heracles is thought of as a 'demigod' resulting from a god father.

## 1.2 Human Nature in the Naturalistic Period

Questions regarding the nature and nature of human existence were a topic of discussion in the early periods of Greek philosophy as well as in the later classical and Hellenistic periods. In the Presocratic period, human nature was explained through the basic principles of the universe; It is considered as the combination of basic elements and particles in the universe. We see that humans have a soul (psyche), and this is explained by fire, which is a material element. The possibility of human change and transformation is limited by the soul's relationship with this fire. According to Heraclitus, these factors determine the basic dynamism of human nature. In this state, human beings and their nature are based on the idea of being a part of the universe. Heraclitus human nature is similar to the identity and character of a river. Vital stages such as a person's change, aging and growth are compared to the flow of a river as an indispensable part of being human (Warren 2007:74). Their views on what the universe is like have also been a bridge to access information about human beings themselves in relation to their place in that world and the world they live in (Warren 2007:57). Sometimes, as a daimon in Xenophanes, human being, who has a nature between human and god (Warren 2007:49), is a part of the same cosmos.

In Anaxagoras, human beings are in a nature that has an intellectual effort as a rational being, and the basis of their efforts to understand the universe is an obligation that they bring to us as a being of this nature (Warren 2007:134). Generally speaking, no matter what human beings are made of, they are beings with an ontological status based on cosmological explanations.

## 1.3 Human Nature in the Time of Socrates

According to Socrates, there is knowledge in the nature of human beings that can distinguish between right and wrong (Plato 2009: 38), but sometimes they can pursue evil with emotions such as passion, pleasure, pain or love (Santas 2010: 142). He thinks that this knowledge is the knowledge of the goodness of the universe, that

is, compliance with the goodness of the universe by realizing the perfect rationality in the soul (Taylor & Taylor 2000:93). Human beings have knowledge of the goodness of the universe. In the *Meno* dialogue, in his dialogue on virtue, the source of virtue is knowledge, this knowledge reveals itself with the right questions. As a matter of fact, human beings came to this world with this knowledge (Cornford,2010:158) . As a matter of fact, human beings are creatures that never desire bad things, want to be happy, and can only pursue bad things because they do not think about things enough (Santas 2010:134). They argue that the truth is not in the outside world, like the philosophers before them, but in the human being, whom they define as the subject. Put another way, because of their reasoning nature, humans are creatures that can search for and discover the truth. Human beings are subjects, not objects. Thanks to this characteristic, they can establish a relationship with existence. This connection enables them to live a happy and virtuous life. Human beings have intelligence and thus can strive to know the mind by researching themselves; for this, human beings need to know themselves (Moore 2015: 4-13).

#### **1.4 Human Nature in Systematic Philosophy**

According to Plato, one of the first philosophers of the systematic philosophical approach, human being has a two-fold nature as body and soul. The body, as the human being's existence in the sublunar world, is physical, and with this feature, it undergoes change and decay. The human soul is eternal and unchanging. Reason, which constitutes the basic nature of human beings and causes us to define them as a subject, is a basic characteristic that seeks truth and knowledge. The soul also has anger and physical pleasure and appetite as its other characteristics. The mind has more than one feature: it is rational, allowing you to think about and solve problems, obtain information and analyze it with logical inferences. The mind also has features such as controlling the passion and appetite in the human soul and satisfying basic needs and emotions such as eating and drinking (Mason 2010: 150). In this way, human beings, as a subject responsible for



their actions, are at the center of virtuous life. The human being is a being who can learn this natural virtue just like a craft (Cormack 2006:55).

Aristotle, one of the philosophers of the Systematic Philosophy period, explains human nature, human beings, and the nature of the universe with a scientific insight and understanding. Humans and their realities are based on human biology (Bynum,1986:132) through the relationship between practical and theoretical reason. The purposefulness, action and virtue of human beings are also based on this nature (Kantar 2022:64). Aristotle's understanding of ethics is shaped by the idea of ethical development within the holistic nature of human beings (Cooper 1975: 89). In Aristotle, human beings, with their biological similarities, that is, being an intelligent and living organism are “thinking animals” (Joachim 1998: 1177a220). In other words, humans are beings that have cognitive processes like animals, but they have a more complex structure. This difference is in the ability to develop as a human being, to evaluate (excellently), to reason, to make inferences. As a matter of fact, the mechanical behavior of the animal species towards the objects they perceive (Corcilus & Gregoric 2013: 56) emerges in humans as behaviors of choosing and controlling actions, which only human beings achieve thanks to the theoretical and practical mind.

Consisting of matter and form, human beings are creatures that process information about the form of beings and the accidents and essences of this form, and produce meaningful results by making inferences about them (Themistius & Todd 2014: 190a21-30). Thanks to their nature, human beings can process information received from the outside world and perform their behaviors within the process of other elements such as emotion and perception (Bynum 2006: 160). In Aristotle, human beings are defined as the beings who think, reason, make inductive comparisons, complete missing patterns, reshape objects by building a system through analysis and design, and have the most complex information processing capacity of the animal kingdom thanks to theoretical reasoning and practical

reasoning (De Anima 434a5–15, 2007: 529). In this state, human beings are by nature, an information processing subject. One of the important concepts that distinguishes human nature from other species in Aristotle is control. Because control is a mechanism of the development orientation inherent in human ethical nature. As a matter of fact, in order to evolve for the better or to possess the good itself, humans must be able to control themselves and their decisions. Self-control, or the ability to exercise control, is a human virtue. A person will be able to have a good life because of this virtue (Henderson NE Book 2: Chapter VII). Through the process of acquiring knowledge through theoretical and practical reason, people will be able to govern not only the environment outside of themselves, but also the behavior they express with this knowledge. Characteristics of human nature in Aristotle; thinking, calculating nature (Joachim 1998: 137) and having intellectual virtues; Who has scientific knowledge (episteme) (Aristotle NE: 1139b11) and technical or artistic knowledge (techne) (Aristotle NE: 1139b31). Human nature also has the intellectual activity equipment described as practical wisdom (Aristotle NE: 1140a20), intuitive reason knowledge (nous) (Aristotle NE: 1149b30) and philosophical wisdom (sophia).

### **1.5 A brief overview of human nature after the Middle Ages -the towards the Enlightenment**

While in the Middle Ages, human nature was defined by matters determined in line with God's commands. In the modern era representatives of the history of philosophy, with Rene Descartes, human nature is defined as a thinking being (*res cogitans*). Ultimately, for Descartes, the essence of human beings is thinking. Having a mind that enables this action has been accepted as the most basic characteristic of human beings. Descartes accepts human nature as two separate substances, body and mind. Matter and mind, by their nature, can interact with the outside world and interact with information (Descartes 2008:18). Human nature, with a limited mind, strives to understand things and can reveal distinctions through thought that it

cannot achieve in reality. This is how it comes into contact with the essence that created it (Nolan 2021).

According to Locke, the mind of human beings is *tabula rasa* (blank slate). Those who do not have innate knowledge acquire their knowledge through sensory experiences from the environment and thus can shape their mind. Where there are no perceptions, it is not possible to access the knowledge of reality. Perception, which is a part of human nature, determines actions and acquisitions (Locke 1800: 92).

### **1.6 Human Nature in Enlightenment Era**

What is human for Immanuel Kant, one of the representatives of the Enlightenment period? The question is answered with the anthropological foundations of human beings. He thinks that humans should be examined teleologically in terms of their natural purposes. As a matter of fact, in terms of being an organized being, a human being, unlike a machine, is also a being that organizes, shapes and gives form (Louden 2011: xviii). For Kant, human beings have common characteristics with their nature, even if their needs change and differ over time. Human nature is rational, and this feature makes it different from all living beings (Louden 2011: xi). With this nature, human beings are rational beings who determine their own goals instead of pursuing their instinctive goals and have the freedom to choose and implement these goals (Louden 2011: xxii). These features make them moral subjects. Since human beings are inherently equipped with the categorical imperative (Höffe 1994: 19), they have a cosmological nature. For this reason, not only their empirical capacity but also their cosmological nature is effective in distinguishing the sources of phenomena. It enables them to have the capacity to comprehend this essence, reason and moral values (Louden 2011:85).

For Kant, human beings are subject beings, as beings that can think due to their innate characteristics and can classify their actions thanks to the design of their

mind. It is seen that Kant, like Aristotle, questioned what a human being is or is not on an anthropological basis.

In general, the philosophers of the Enlightenment, with the exception of Kant, viewed man as a being who naturally pursues happiness.. In this period, unlike the philosophers of the Middle Ages, humans have feelings such as love, desire, passion, and these feelings are what enable humans to pursue happiness, and they are not bad.

### **1.7 Post-industrial Revolution and the Definition of Human Nature**

Although the First Industrial Revolution (1760-1830) refers to an economic and technical period in which machines dominated instead of handicraft, manpower and agriculture, it also affected the field of values such as morality, culture and belief. This changed and transformed under the influence of mechanization. Industrialization, which started in England in the 18th century, has socio-cultural dimensions as well as economic ones. Iron, steel, fuel, mechanical production models, the dominance of electricity and oil in production, weaving looms in the textile field reducing the need for manpower, new business models and organizations brought by factories, economic power shifting from land ownership to industrial capitals have enabled political change and transformation. Now, beyond being a pure economic activity, industrialization has also built human life in terms of values.

Like many revolutions, the industrial revolution caused philosophical and ethical consequences. Just as philosophers of the period criticized this new situation, some philosophers also put forward views that systematized this change and transformation. The developments brought about by the facts have built a new understanding of human nature in the modern period.

With a materialist, mechanistic and non-religious understanding of human nature that prioritizes their interests and desires, the economic human being (*homo economicus*) has evolved into a form suitable for being shaped in a nature that has

become mass and stereotyped after the industrial revolution. *Homo economicus* is a new type of human being who is quick-witted, perceptive, pedantic, preoccupied with intellectual gain and livelihood, conceptual acrobat, masculine woman, feminine man (Duralı 1996:86-89).

Adam Smith's definition of human nature is as much a biological definition as it is associated with the emotional nature of humans. Self-love and helpfulness feelings determine people's actions, which are explained by empirical and normative foundations. According to Smith, human nature is based on 'sympathy', the creative reflection process used to control one's own emotions and to understand or make sense of the emotions of others . According to Smith, who evaluates human nature from a moral perspective along with values such as economics, the main motivation in the actions of people who have self-love is to maximize their own profits. This nature-limiting emotion, based on one's own interests and desires, can reach a balance thanks to sympathy, which helps to understand the feelings of others (Fleischacker and Fleischacker: 2004, 66), and the mechanisms of economic markets and moral emotions. Human beings are creatures that can be happy with their emotions and pleasures. Because, according to him, a person can only be happy at the point between peace and pleasure. Human beings can control their mind and be happy by shaping it. External goods, on the other hand, have an importance that makes people happy and satisfies this nature. While he reduces religion to an obstacle or fanaticism in realizing the nature of human beings, he describes the emotions in human nature as God's representatives in humans. There are intellectual abilities in human nature. If they do not use them, they will become worse than a coward. This will mean that a significant part of the character of human nature will be injured and deformed (Smith 2007: 8-15). The free environment in which human nature can realize itself is self-regulated markets.

The understanding of human nature defined after the industrial revolution was shaped by political inspiration. Human nature appears as a term that is

understood in the value world of capital and may be quantified by the pleasures and pains encountered by the body in the technical and philosophical perspective required by industrialization. As one of the philosophers of the industrialization period, Jeremy Bentham (Kesgin 2019: 219) draws attention to the two basic elements of human nature, pleasure and pain. These two concepts form the nature on which human actions are based. The pleasure and pain actors of human nature determine the right or wrong, good or bad values of the human being. By nature, humans are inclined to seek benefit as the side that considers self-interest and desires utility. This benefit has a feature that prevents the occurrence of pain, evil or unhappiness in any object that tends to produce benefit, advantage, pleasure, goodness or happiness (Ayres 2023:114). In other words, human nature, when reduced to quantitative values and the principle of utilitarianism, is capable of being shaped, changed, and transformed. According to Mill, knowing this nature will provide the opportunity to manage and control it in the best way (Eisenberg 2018: xi)

According to J. S. Mill, human beings are rational beings in empirical nature. Tendency to pleasure and avoidance of pain are internal dynamics that determine human actions and behaviors (Mill 2009: 100). Human beings have a complex nature with strong emotions and impulses. Human nature is a variable and shapeable structure (Eisenberg 2018: 88). In fact, the shaping of this nature is necessary (Hamburger 1999: 233); the ability to make reasoned choices with reasoned intelligence (Mill 2009: 100) is an inherent characteristic of this nature.

It is seen that during the industrialization period, human nature was defined as a species that could change and transform, was in a constant state of transformation, and carried out this change mechanically. The foundations of the mechanically designed human model can also be found in the idea of evolution. According to this idea, human nature, due to genes and hereditary heritage (Bucaille 1988: 173), is a characteristic that has emerged as a result of certain physical and

chemical events and continues its existence on this plane. As such an organism, the human being is a mechanical being. Developments in human nature are explained as biological and chemical events. Mechanical explanations about humans and living things, as well as vitalist approaches, are based on the non-physical 'living principle' or life force principle that occurs in the living organism. This principle, the principle of living, is considered as a soul and the consciousness that humans have has not been ignored. In the vitalist understanding, human beings are creatures with will. This will is an interpretation of the principle of causality that allows people to adapt to change and transformation, and it has a spiritual-psychological nature (Bayraktar 2016:93). As a matter of fact, in Bergson, human nature is explained both by determinism and by the 'vital impulse' which makes a 'becoming' towards the new possible (Bayraktar 2016: 95).

## **2. Human Nature in Contemporary Philosophy**

### **2.1 Human Nature in Philosophy of Information**

Roughly speaking, the Information Revolution is the period that causes deep and wide-scale change and transformation of individual, social, economic values in the field of Norbert Wiener's Cybernetic science, Claude Shannon's Information theory, computer hardware technologies, the internet and the technology that emerged with the internet. In the field of Information Science, all kinds of visual, audio, written data are detected by sensors and cameras and transformed into input form. This data is then processed with logical designs and transformed into output, and the display of the inputs in the digital environment; Developments in internet and communication technologies create this revolution (Kantar 2023:201). Briefly, the Information Revolution represents the software and hardware advancements that enable the processing of information by non-human means, and the scientific, technological, sociological, and cultural progress they have brought about. The Information Revolution, when defined as the second industrial revolution, refers to the era as the 'automatic age'. "Dark satanic mills" represents a period in the first

industrial revolution where human labor was devalued as a result of the competition created by machines. Expressing that the information revolution brought about by the computer world is the devaluation of the human brain, he draws attention to this destructive effect of the information revolution (Wiener 1948: 37-38).

In fact, the information revolution cannot be understood in isolation as a process involving advancements in science and technology. Because this revolution has created a new shaped world of thought unlike any before. The hierarchy of existence, generally known as Matter-Plant-Animal-Human and God, evolves into another form by being re-interpreted with new terms and ideas in the information system.

For example, humans, who transitioned to a different culture by settling down with the agricultural revolution, transitioned to life models shaped by the industrial revolution and the culture of industrialization. With the information revolution, technologies such as computers, the Internet, and the Internet of Things (IoT) have started to coexist simultaneously in a digital atmosphere called the 'Infosphere' (Floridi 2013: 6-7), without the need for a physical space, embracing multicultural and diverse ethnic structures (Kantar 2022:115). In other words, humans continue to exist in a new space, the digital society. In this virtual and digital environment, they recontextualize themselves and objects, forming a new culture.

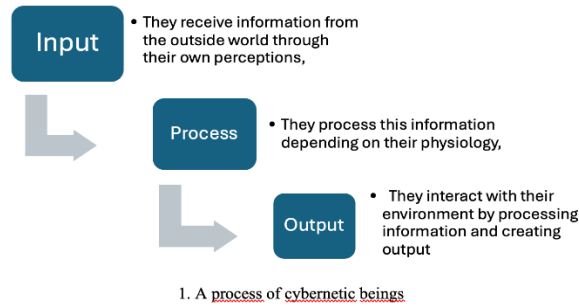
We encounter the definition of human nature in Information philosophy in Norbert Wiener, the founder of cybernetic science, Luciano Floridi, who attempted to turn Information philosophy into a systematic discipline, and Terrell Ward Bynum, who put forward a new ethical theory in Information ethics. In the philosophy of information, the nature of human and other beings is based on the "common cybernetic nature" (Kantar 2022: 215). Although there are points that differ from each other, the common and basic meeting point of all of them is that human beings, as beings with information-processing capacity, are beings that can



control and construct things outside of their existing forms with the nature of information.

## 2.2 Norbert Wiener (1894-1964) and Cybernetic Human Nature in the Philosophy of Information Technology

According to Norbert Wiener, as a member of a world built on information and communication, a human is a primary cybernetic being and a moral agent. According to Wiener, all living beings, including humans, have a cybernetic nature. with this nature, they can continue their existential processes (Figure 1).



**Figure 1.** A process of cybernetic beings.

Human's cybernetic nature is grounded in their existential purposefulness. Through this nature, humans can reason by creating, adapting, perceiving, learning and thinking, empowered by complex and versatile information processing (Wiener 1954: 51-52). At the same time, humans are a being that develops, changes and transforms due to its information-processing cybernetic nature. Human nature consists of a kind of information. Because, according to Wiener, the basic structure of all living and inanimate beings, including the universe itself, consists of 'matter-form and information'. Apart from material form, the basic paradigm of the information revolution is Information.

According to Wiener; Information is the name given to the content of our interactions with the external world and how our adaptation to it is conveyed to us. The process of obtaining and using information represents our process of adapting

to the conditions of the external environment, the conditions that may occur in the process, and living effectively in that environment. The requirements and complexity of modern life place greater demands and obligations on the processing of this information than ever before. The basic paradigm of effective living is having 'sufficient information'. Therefore, the cybernetic structure that makes communication and control possible belongs to the essence of human inner life, as well as to life in society (Wiener 1954: 17-18).

Information is the basis of our individual and social acquisitions, including scientific ones. The information revolution with computers, chips and the internet, which makes the dissemination of this information possible, therefore has the capacity to influence the form and understanding of value of all beings, including humans. Due to the significant impact of the human mind's structure and behavioral influences, our acquisitions are therefore ready to change and transform. As a primary cybernetic being, it has the ability to think, design and build algorithmically, as a requirement of its biological characteristics. Wiener called the information revolution the second industrial revolution. This revolution's focus on the human mind and information as its basic building block can make human intelligence less active. The relationship between mind and information processing, by which human beings have distinguished themselves from other species for centuries, has now evolved into a form possible for other beings, due to computational technologies. It has become possible to model the human brain that processes information with technologies such as artificial intelligence. Machines, which previously took over production models based on human labor, are now taking over tasks and processes based on human intellect. For this reason, the information revolution has an impact that can never be compared to other revolutions. The main reason for this effect is the human's cybernetic nature and the modeling based on the process of information, which is the most fundamental component of this nature.

Cybernetic systems have transformed the interaction between humans and machines by eliminating boundaries in human-human communication and opening up a limitless array of opportunities for machines. Wiener thinks that in the future, machines may be open-ended, independent of their functions, able to reproduce, and learn and connect with people (Galison 1994: 260). With this idea, it also makes possible the possibility of designing human nature.

This understanding shapes the determinations about the nature of things and the status of the human with a body that processes information in the world, and affects values as well as scientific, technological and political acquisitions (Coole & Frost 2010: 3), as well as production and consumption styles. This understanding eliminates the distinction between living and nonliving at the ontological level, and has brought about a different philosophical approach. This is a new materialist approach. Because the processing of information by inanimate agents as if they were human bestows upon non-human entities the power and capacity to construct and build. All this logical grounding is based on the cybernetic nature that represents the capacity for information processing as a result of human's informational nature. Ultimately, at this point, human being is defined as "an information model embodied in a biological substrate" (Coole & Frost 2010: 17).

Wiener defines humans, animals, Artificial and Intelligent Agents as Information objects due to their cybernetic nature. He thinks of these beings as an information pattern that undergoes molecular change, that changes and transforms with the information they receive at all stages of life. Human thinking acquisition is an information processing process that occurs in the brain structure. The nature of the universe also consists of information models, and humans are considered a 'pattern' in this universe. In other words, despite their distinct levels, humans are members of a cybernetic system that processes information. It takes shape and changes within this model, and besides all this, it is an element that resembles other 'things'. (Weiner 1954).

According to Wiener, another characteristic of cybernetic human nature is its feedback mechanism. With its biological nature, human beings function together with all their parts integrated with the universe, and they owe this to their feedback feature.

Wiener considers the human (animal) as a constantly changing entity with component parts that can internally communicate with each other through feedback loops, and as an “information/information object”, a dynamic form or pattern that maintains its ontological position in the flow of matter and energy (Bynum 2006: 168). The perspective created by the information revolution is nothing other than the design of a new understanding of human nature.

The world of information consists of cybernetic systems; It emerges based on the cybernetic nature of the human being and the idea that the entity is an information pattern. As a result of this understanding consisting of technology, cybernetics and information, human nature gains a different perspective with a new paradigm (Kantar 2022:156).

Wiener states that the building block of the universe consists of matter-energy and information, and that each entity creates a pattern and creates life itself. In this formation and flow, the human being, with their information-processing capacity, forms a part of the whole as an information object. Matter-energy and information, which are different from each other, need each other to continue their existence and create a new pattern in the flow. According to Wiener, all existence, including so-called physical objects— including living organisms— are defined as enduring forms of information, which are actually continuously changing "flows" or patterns of matter-energy. According to Wiener, humans are inherently unique and individual by nature, yet they are also part of this physical process (Wiener 1954: 102).

The universe itself is similar to the whirlpool in a river of constantly flowing water (Bynum 2010). Matter-energy and information are not things that stand by

their nature, but are patterns that continue themselves in the formation and flow of the universe (Wiener 1954: 96). Human beings process information and continue their existence in formation and flow as a defined pattern as a part of the whole. This structure, which defines and enables interaction between each other, can sustain its existence with the presence of another. Each physical entity in the universe has an information structure. By coming together, species create patterns within themselves. In the absence or corruption of any of them, 'extinction' occurs. Therefore, things need each other to maintain their existing pattern structures. Weiner connects all creation and destruction in information philosophy with physics terms, entropy and sibernetics. Matter, energy and information are entities that cannot be considered separate from each other. The co-necessity of these physical objects creates a permanent form of knowledge by continuing to exist in the ever-changing and transforming flow. The hierarchy of existence creates a new paradigm in philosophical thought shaped by the information revolution; Matter-Information-Plant-Animal-Human and God. In this context, human beings are both an element with information-processing capacity and an object of the information-processing world.

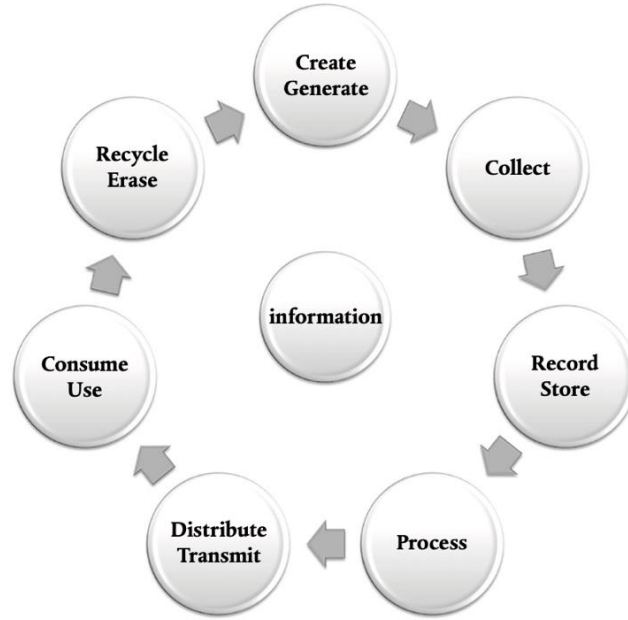
### **2.3 Luciano Floridi (1964-) Information Philosophy and the Informational Nature of Human**

According to Floridi, throughout history, humans go through many stages in understanding and defining themselves. The information revolution has paved the way for the process of re-evaluating our basic nature. It causes an impact that displaces our role in the universe as mentioned in our previous knowledge (Floridi 2014: 90).

After the information revolution, our world is continuing to evolve into an increasingly technological form. Processing information with computational technologies requires rethinking the present and the future. Among the innovations of the information age, the paradigm that forms the basis of philosophy in the

philosophy of information is philosophia prima information (Floridi 2002: 145). According to Floridi, one of the founders of the philosophy of information, the human being is an object of information. Humans live in an infosphere resembling an atmosphere made up of billions of pieces of information, alongside the universe itself. Agents, tools that can react without human intervention in human-machine interaction, also share the same infosphere with humans (Floridi 2014: 145). Agent is a general concept that represents entities that can perform or manifest actions that have good or bad effects (Floridi 2021: 221). The human being is both an agent of the information world and a being that is primarily affected by these technologies. Information warfare is only part of the information revolution. Human beings, as an information organism, are directly affected by this situation (Floridi 2014: 202). A closer look at Floridi's concept of information is very important for us to understand the new understanding of human nature. As a matter of fact, this concept shapes both human nature and human cultural and economic activities. Floridi emphasizes a more primitive form of data than information, called 'dedomena'. It is possible to define 'dedomena' as raw data or proto-epistemic data, referring to data in its state before being interpreted epistemically. It is not possible to access or process dedomenas independently in any model of epistemic reality model. It is not possible to epistemically experience this data structure, for which its ontological requirements can be reconfigured. It is possible to obtain dedomenas empirically from experience (Floridi 2011: 86).

The stages included in the information life cycle are shown in Figure 2.



**Figure 2.** A Typical Life Cycle for Information (Floridi 2014:5).

Human contact with information occurs through stages such as discovery, design and writing. It is recorded and transmitted by means and methods such as networking, distribution, access and retrieval; The transmitted information is processed by methods of collecting, verifying, combining, modifying, organizing, indexing, classifying, filtering, updating, sorting, storing and monitoring for any purpose, modeling, analyzing, explaining, planning, predicting, decision making, teaching. It is used in situations and areas such as education, learning and games. Such a flow manifests itself in a constant cycle with the behaviors exhibited as a natural consequence of human nature and in the new habitat they inhabit, the infosphere (Floridi 2014: 6).

Luciano Floridi puts forward a new understanding of reality within the system, including human nature, using the contemporary physics approach called 'Informational Structural Realism'. According to his definition, everything in the universe, including our world, is part of an infinite quantum sea of information. All

processes dynamically interact with each other, composed of constantly changing quantum data structures (Bynum 2014: 123-139). According to Floridi, as anything, it is 'to be an informational entity' (Floridi 2008: 199). As a matter of fact, Floridi's understanding of The Philosophy of Information is based, above all, on a relational philosophy of ontology that considers "information" as the primary ontological category and component (Ess 2009: 160). The main concept that establishes the relationship between entities is information. According to him, the basis of everything is information. Unlike traditional western philosophy, Floridi's answer to the question "What is the basic, what exists?" focuses on a concept other than genera and species. This is an important example of the direct impact of the information revolution on our understanding of philosophy and existence. Because now, in the hierarchy of existence, the distinction between organic and inorganic, as well as the distinction between kinds, disappears. The idea that everything is essentially information has led to a reshaping of understanding of existence and reality with the same paradigm that lies at the foundations of the issues. Because the perspective has changed, not coming to a conclusion based on human nature, which is the basis of metaphysical and ethical discussions, but seeking answers to questions with information in the primary ontological category in the hierarchy of existence.

With the revolutionary impact produced by information systems, human beings have gained the opportunity to create and control almost every aspect of their environment for the first time in history, having a wide area to overcome the barrier between the natural and artificial (Floridi & Savulescu 2006: 155).

Humans have a nature that can build and reinterpret the information world. For this reason, humans, like a god who does not create but shapes the universe, can change the entire planet, including humanity, by designing it to suit and satisfy their own needs, wishes and expectations (Floridi 2014: 205).



Human beings interact with other information objects as an entity that has a common nature with other entities in the distributed networked universe consisting of information data. In this system, humans are not the only beings with a morally autonomous nature who are responsible for their actions. It has an ethical existence similar to informational agents and patients. The mission undertaken by humans to make the universe a better place is determined by this ontological definition. As a matter of fact, in their distributed ethical system, information processing systems such as artificial intelligence, as well as humans, are entities that assume ethical responsibility. The factor that makes this idea possible is that the nature of things has the same paradigm.

According to Floridi, regarding the purpose and role of human existence in the world, humans are initially a fetus, a being that benefits from the world as a part of Information. After birth, it becomes an individual by becoming a moral agent with its acquisitions and is both a beneficiary of the world and a trustee of its acquisitions. Its area of responsibility is the world and it transfers what it has to future generations by being responsible for the continuation of the existence of other agents. When it dies, it will leave the world to other agents who will come after it and thus become a member of the donor generation. In short, when a human comes to life as an agent, it is not only a beneficiary who benefits from what it finds, but also a trustee responsible for the flow of information in the world. This flow is the vital journey of human beings as agents. Although humans start life as moral agents, they should end life as friends of this world with the knowledge and experience transferred to other generations (Floridi 2007).

Every living and inanimate entity, including humans, is a potential agent that affects other entities. Every entity, including humans, that is affected by agents is considered a potential patient. All entities continue their existence by sharing a similar nature in the cluster where agent-patient interaction can occur and in the "infosphere" that includes and represents this cluster.

## **2.4 Terrell Ward Bynum (1941-) Flourishing Human Nature in the Philosophy of Information**

One of the new interpretations of human nature, which reveals the impact of the information revolution and examines the ethical foundations of human nature in the philosophy of information, belongs to Terrell Ward Bynum. According to Bynum, who states that man has an ethical nature, man is a being who wants to flourish ethically as a human being. However, the fundamental connection of this ethical flourishing is related to the relationship of man with information and computational technologies. With his biological characteristics, man is a being who wants to flourish by nature. The world of information, which develops and is shaped by information technologies, has the capacity to contribute to the ethical flourishing of man. Bynum states in his work *Flourishing Ethics Theory* that human nature has a rational, intellectual, physiological and social nature due to its biological characteristics, which has the capacity to process information, and that it is multifaceted and multi-component as a result of its cybernetic nature, which allows it to flourish ethically. Information technologies such as softbots, robots, artificial intelligence, which are members of the information technologies world, are tools that provide human-object interaction that contribute to the flourishing of humans as ethical humans. At the same time, humans have a nature that can design and create.

The universe is made up of information and like all other beings, humans are an information object that can process information within this universe and contain information. Entropy, which he defines as the loss or disorder of information, is the ultimate evil of the universe and humans (Bynum 2006: 169). Bynum, who ranks beings according to their information processing capacity and their relationship with entropy, states that humans are first-degree cybernetic beings because they are living organisms.

In Bynum's philosophy of information ethics, humans and other beings meet for the same common purpose due to their structural similarities. Beings that increase goodness by decreasing local entropy in the universe as information objects in the spatial and temporal dimension are ranked as follows:

1. All Living Organisms – All living organisms, because of the Shannon information encoded in their genes, and because of the structures and processes within their bodies, are repositories and generators of local Shannon information. By living and growing they actually increase the amount of available information – and so, decrease the amount of entropy – in their local region of the universe.

2- Animals – Animals, of course, are living organisms, so they share with plants the anti-entropy impact described in 1 above. But animals have an additional means of decreasing local entropy; namely, the cybernetic information processing and feedback mechanisms .....information processing activities to maintain the structure and function of their own bodies, and to bring additional order and structure to their environments.

3-Human Beings – People are members of the animal kingdom, so they share all of the entropy- reducing abilities just described in 1 and 2 above.

4- Communities, Societies, and Civilizations – ...“second-order cybernetic systems” because their members are themselves cybernetic systems. Second-order cybernetic systems with large numbers of first-order cybernetic members dramatically decrease local entropy beyond what individual members could do by themselves.

5- Ecosystems – Most animals and plants live together in specific environments like river valleys, rain forests, deserts, and so on. There, they typically interact in ways that bring about a ‘balance of nature.’ In this happy circumstance – an ‘ecosystem’ – a complex, dynamic pattern of animal, plant, and ‘land’ interactions creates even more local order and structure than the individual animals and plants could bring about on their own.

6-Information Processing Machines – Today’s information processing machines manipulate Shannon information and thereby add much order and structure to the communities in which they function. They reduce local entropy significantly. (like artificial agents, cyborgs, robots and softbots) (Bynum 2006: 170)

The purpose of human existence is to flourish ethically within the society (cyborgian society) (Bynum 2010), which he counts among the second-degree beings, and to make companionship with other beings in order to slow down the destruction and deterioration of the universe. In other words, man is like a ‘caretakers’ who respects the flow of other beings in the universe and contributes to the ethical flourishing of other beings. In his understanding of the philosophy of

information, due to the nature of information processing, man is not the only being at the center of the world (Bynum 2006: 172).

### **Conclusion**

According to many philosophers in the philosophy of information, with the information revolution, the anthropocentric understanding of human beings has been replaced by the understanding of being an object defined as an information object, like any object that contains information. As an agent, human nature, which has the capacity for information processing, has a structure that continues its existence within the organic-inorganic entity that has the nature of information processing in the universe. Through connective relationships with other beings, human nature is an entity that realizes its acquisitions in the infosphere, which is made up of all living and non-living beings.

In the philosophy of information, the common tendency in understanding human nature is the non-anthropocentric perspective. Humans are not the center of the universe, there are other beings in the universe that carry information or have information processing capacity like humans. Therefore, there are elements other than humans that have at least as much value and importance as humans.

In the traditional understanding of the human model, human nature is autonomous and has a structure that designs independently of external elements. In the philosophy of information, although human beings are autonomous, they live in a universe where they are connected to reality with informational relations in the context of external elements. The nature of information of human beings enables them to live in harmony thanks to the informational structure in the nature of the universe and objects. Human beings realize their acquisitions within the structure and functioning of the cybernetic and informational world. In this way, they can design and construct their own nature depending on the external world. Although in the philosophy of information, human nature is based on an understanding that opposes its reduction to the acquisition of having only reason, in the age of

information, human beings are reduced to intelligence, which is the information-processing side of their mind, and information, which constitutes the nature of this intelligence. In the mythological period, Ancient Greek, Renaissance and modern periods, in the instrumentality of human reason (*instrumentum intellectus*) that provided dominance over the external world, human beings were a subject being, but after the information revolution, human experiences and conscious acquisitions became an information object with their information-processing capacity. It is based on the acceptance that, beyond being the creator and constructor of a human being, it does not matter whether it is alive or inanimate, and that it is in a nature that can be shaped by another element that has a better information processing capacity than itself.

In the information world created by artificial intelligence, augmented reality applications, and internet of things technologies, humans are objects of information because of their nature, which embodies the modernity of the information age. They are made of information processing capacity and can be programmed with data relevant to their design, and they coexist in the same society as inorganic or organic machines as well as the universe. Human nature is formed by an order built within these paradigms until it evolves into another nature.

Defining a human or any other being is not just a concept, it affects many elements. The acceptance that a human is an information processing entity, that is, an information object, brings a new understanding of existence to the agenda. This understanding affects the areas from the individual to society, from society to economic functioning, and even religious or personal beliefs and freedoms. This effect will build a new culture. What kind of culture is this culture and what kind of civilization will this culture create?

A human nature fiction based on mathematical and probabilistic cybernetic science means that the human being models himself with a new paradigm within the part-whole. In this new understanding of human nature, which has

mathematical theorems such as random connections and probability calculations at its base, the universe, together with human nature, has a capacity to be modeled. In a definition of human nature made with models made from a certain spectrum outside of our coming to life, to what extent is a human being a free being? Or how will human beings produce an understanding of humanism in the context of freedom as an agent in their informational structure with the natural state? What will be the answer of the philosophy of information to these questions, unlike the traditional? Philosophy will pursue these questions with its ancient and unchanging reflex.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristotle, (2009). *The Nicomachean Ethics*. (1st Ed.). Translated by David Ross, Revised by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press.
- Ayres, R. U. (2023). Bentham and Utilitarianism. In *The History and Future of Economics*, (pp. 113–126). Springer International Publishing AG. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-26208-1\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-031-26208-1_9)
- Bayraktar, L. (2016). *Bergson*, Aktif düşünce Yayınları.
- Beck, D. (2005). Odysseus: Narrator, Storyteller, Poet? *Classical Philology*, 100 (3), 213–227. <https://doi.org/10.1086/497858>
- Bucaille, M. (1988). *İnsanın Kökeni Nedir*. (2.Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bynum, T. W. (2006). Flourishing Ethics, *Ethics and Information Technology*, 8, 157-173.
- Bynum, T. W. (2010). “Ethics, ambient intelligence, and the emergence of ‘cyborgian’ societies”. In: *ETHICOMP2010 The “backwards, forwards and sideways” changes of ICT* (Eds.) Oliva, M., Bynum, T.W., Rogerson, S. and Coronas T.T. Keynote-Address paper distributed at the ETICA2010 Conference, April 2010, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Spain.
- Bynum, T. W. (2014). On the Possibility of Quantum Informational Structural Realism. *Minds & Machines* 24, 123–139. <https://doi-org.scsu.idm.oclc.org/10.1007/s11023-013-9323-5>
- Bynum TW. (1986). *Aristotle's Theory of Human Action*, The Graduate Faculty in Philosophy, Doctoral Dissertation, New York: The City University of New York.
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Coole, D. & Frost, S. (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press.
- Cooper J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. (1st ed.). Cambridge: MA: Harvard University Press.
- Corcilius K, Gregoric P. (2013). Aristotle’s Model of Animal Motion. *Phronesis*, 58 (1), 52-97.

Cormack, M. (2006). *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*. Continuum.

Cornford, M.F. (2010). *Plato's Theory of Knowledge* (RePrinted). London, Taylor and Francis Group, Routledge.

Descartes. (2008). *Meditations on First Philosophy: With Selections From the Objections and Replies*. OUP Oxford.

Duralı, T. (1996). *Çağdaş İngiliz -Yahudi Medeniyeti*. İstanbul: İz yayıncılık.

Eisenberg, J. M. (2018). *John Stuart Mill on history : human nature, progress, and the stationary state*. Lexington Books.

Fleischacker, S. & Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of nations a philosophical companion* (Course Book.). Princeton University Press.

Floridi L (2021). Artificial Agents and Their Moral Nature, In book: *Ethics, Governance, and Policies in Artificial Intelligence*. (221-249).

Floridi L & Savulescu J. (2006). Information ethics: Agents, artefacts and new cultural perspectives, *Ethics and Information Technology*, 8, 155–156.

Floridi L. (2007). Global information ethics: The importance of being environmentally earnest. *International Journal of Technology and Human Interaction*, 3, 1-11.

Floridi L. (2013). *The Ethics of Information*. 1st ed. New York, Oxford.

Floridi L. (2014). *The 4th Revolution: How The Infosphere is Reshaping Human Reality*. 1st ed. New York, Oxford University Press.

Floridi, L. (2002). What Is the Philosophy of Information? *Metaphilosophy* 33 (1-2), 123-145.

Floridi, L. (2011). *The Philosophy of Information*. Oxford University Press.

Galison, P. (1994). The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision, *Critical Inquiry*. Vol. 21, No. 1 pp. 228-266. The University of Chicago Press.

Hamburger, J. (1999). *John Stuart Mill on liberty and control* (Core Textbook.), Princeton University Press.



Henderson J. Loeb Classical Library, The Eudemian Ethics: Book 2: Chapter VII.

[http://www.loebclassics.com/view/aristotleeudemian\\_ethics/1935/pb\\_LCL285.271.xml](http://www.loebclassics.com/view/aristotleeudemian_ethics/1935/pb_LCL285.271.xml). 11 Haziran 2021.

Höffe, O. (1994). *Immanuel Kant*. SUNY Press.

Irigaray, L. (2019). Introduction, *Creating the Background for the Emergence of a New Human Being, Towards a New Human Being* (ed: Irigaray and O'Brien and Hadjioannou). Palgrave: Macmillan.

Joachim, H. H. (1998). *Aristotle: The Nicomachean Ethics* (Reissued edition), Oxford World's Classic. New York: Oxford University Press.

Kantar, N. (2022). *Bilişim Felsefesinde Etik Arayışlar: Gelişim Etiği*. Aktif Düşünce Yayıncılık.

Kantar, N. (2023). Bilişim Felsefesinde Epistemik Özne Yapay Zekânın Ontolojik Statüsünün Sorgulanması. *Felsefe Dünyası* (78), 194-218. <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1384243>

Kesgin, A. (2019). *Endüstriyel Siyaset ve Ahlak*. Maarif Mektepleri.

Locke, J. (1800). An essay concerning human understanding. <https://ttu-ir.tdl.org/items/2ebf8a10-c1b5-4a6a-8718-182bd049bf72>

Louden, R. B. (2011). *Kant's Human Being : Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford University Press.

Mason, A. (2010). *Plato*. Routledge.

Mill, J. S. (2009). *On Liberty*. The Floating Press. <http://scsu.idm.oclc.org/login?url=https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xna&AN=313940&site=ehost-live&scope=site>.

Moore, C. (2015). *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge University Press.

Nagy, G. (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Nolan, L. (2021). Descartes' Ontological Argument. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/descartes-ontological/>

Platon. (2009). *Diyaloglar*. Remzi Kitabevi.

Portakal, H. (2008). *Kültürel Atamız Homeros ve İlyada*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Santas. (2010). *Socrates- Arguments of the Philosophers*. Routledge.

Shiffman, M. (2011). *De Anima: On the Soul*. (1st ed.) Newburyport MA: Focus Publishing/R. Pullins Co.

Smith, A. (2007). *The Wealth of Nations*. Harriman House Publishing.

Taylor, C. C. W. & Taylor, C. C. W. (2000). *Socrates: a very short introduction*. Oxford University Press.

Themistius & Todd, R. B. (2014). *On Aristotle Physics 1-3*. Bloomsbury Academic.

Warren, J. (2007). *Presocratics*. Routledge.

Wiener, N. (1954). *The Human use of Human Beings: Cybernetics and Society*. (2nd ed.) Garden City New York: Doubleday & Company, Inc.

Wiener, N. (1948). *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Boston, MA: Technology Press.



Makale Geliş | Received: 22.06.2024  
Makale Kabul | Accepted: 10.07.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1503303

## Ali Han BABUÇÇU

Arş. Gör. Dr. | Res. Assist. Dr.  
Kahramanmaraş S. İ. Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahramanmaraş, TR.  
Kahramanmaraş S. İ. Üniversitesi, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,  
Kahramanmaraş, TR.  
ORCID:0000-0002-6589-4688  
alihanb@ksu.edu.tr

# Erken Alman Romantiklerinde Felsefenin Bir İmkânı Olarak Sanat ve Edebiyat<sup>1</sup>

**Öz:** Bu makale, uzun bir dönem boyunca felsefi derinliği ihmal edilen erken dönem Alman romantik (Frühromantik) felsefesini (daha spesifik olarak Novalis ve Friedrich Schlegel'in felsefi görüşlerini) ele almaktadır. Erken dönem Alman romantik filozofları, kendi dönemlerinin felsefi eğilimlerine karşı çıkan isimlerdir. Onlar 'mutlak ilkelerin arayışı olarak felsefe' düşüncesini terk etmişlerdir. Onlar Mutlak olanı felsefi sistemler yahut kavramlar aracılığı ile olduğu gibi temsil edebileceğimiz düşüncesini problemli bulurlar. Söz konusu düşünürlere göre özü ele geçirme ya da bir nesneyi olduğu gibi bütünüyle temsil etme iddiası, yaşamın kendisine karşı bir çabadır çünkü bu yaşamın, oluş ve akış karakterine uymaz. Bu kavrayışta mutlak temsil edilemez, ancak ona sadece işaret edilebilir. Ona işaret edebilmek, onu kesin olarak temsil etmekten vazgeçmekle mümkündür. Bu amaçla Schlegel ve Novalis, çeşitli sanatsal ve edebi stratejileri devreye sokarlar. Fragman, alegori, ironi, metaforik anlatım gibi çeşitli edebi stratejileri felsefenin bir parçası kılmak suretiyle romantik filozoflar, felsefelerine edebi bir hüviyet kazandırmayı amaçlarlar. Ancak bu karakteri kazandığında felsefe, Mutlak olana hak ettiği saygıyı gösterebilecek ve ona yaklaşabilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Friedrich Schlegel, Novalis, Poesie, İroni, Alegori, Fragman, Felsefe ve Edebiyat

## Art and Literature as a Possibility of Philosophy in The Early German Romantics

**Abstract:** This article deals with the early German Romantic (Frühromantik) philosophy (more specifically, the philosophical views of Novalis and Friedrich Schlegel), whose philosophical depth has long been neglected. The early German Romantic philosophers opposed the philosophical tendencies of their time. They abandoned the idea of 'philosophy as the search for absolute

<sup>1</sup> Bu metin, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapmış olduğum "Düşünmeyi Estetize Etmek: Nietzsche ve Erken Alman Romantiklerinde Sanat ve Edebî Form" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

principles'. They found problematic the idea that we can represent the Absolute as it is through philosophical systems or concepts. According to these thinkers, the claim to capture the essence or to represent an object as it is in its entirety is an effort against life itself because it is incompatible with its character of becoming and flowing. In this conception, the absolute cannot be represented, but can only be pointed to. To be able to point to it is to give up representing it as absolute. To this end, Schlegel and Novalis put various artistic and literary strategies into play. By making various literary strategies such as fragment, allegory, irony, metaphorical narrative a part of philosophy, romantic philosophers aim to give their philosophy a literary character. Only when it acquires this character will philosophy be able to show the respect it deserves to the Absolute and get closer to it. **Keywords:** Friedrich Schlegel, Novalis, Poesie, Irony, Allegory, Fragment, Philosophy and Literature

## Giriş

Yirminci yüzyıl, felsefenin nesnellik ve evrensellik iddialarının ciddi biçimde sorgulandığı, hakikati mutlak olarak kavrama çabasının bir an evvel vazgeçilmesi gereken beyhude bir çaba olduğunu dile getiren felsefelerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Felsefeyi mutlak ya da kesin bir bilim olarak kurmak isteyen filozoflara karşı olarak bu felsefeler ya da filozoflar felsefenin sanat olmamakla birlikte sanata yakın bir konum alması gerektiğini öne sürerler. Bu düşünürler en temelde, felsefe tarihi boyunca ortaya atılan evrensel, tarih ve kültürden bağımsız bir hakikat olduğu iddiasına karşı çıkmaktadırlar. Bu düşünürlere göre Batı felsefe geleneği boyunca ortaya konulan varlık ve hakikat iddiaları, en temelde her şeyin rasyonel olana başvurmak suretiyle bireysellik, ilişkisellik, bağlamsallık ve zamansallıktan koparıldığı bir karaktere sahiptir (Küçükalp 2008: 16). Özellikle Nietzsche ile birlikte son derece güçlenen daha sonra Heidegger, Derrida, Frankfurt Okulu gibi çeşitli filozoflar tarafından, çeşitli bağlamlarda kullanılan bu iddialar, gelinen noktada yaşamın ve Varlığın anlamı konusunda Batı düşüncesinin tümüyle sözsüz kaldığını dile getirir. Buna göre felsefe mevcut karakteriyle artık insan için bir anlam sunmaktan mahrumdur. Bu düşünürler felsefenin belirli bir çevrede dönüp durduğunu ve kendi sınırlarının dışına bir türlü çıkamadığını işte tam da bu yüzden artık yeni bir yol aranması gerektiğini savunmuşlardır.

Modernitenin içinden çıkan fakat kendisini bir tür karşı-modernite olarak sunan modernizm akımıyla birlikte özellikle sanatta modernitenin temel iddialarına karşı çıkan bir hareket gündeme gelmiştir. Kendisini daha çok felsefe ve sanatta

gösteren karşı-modernite olarak modernizm çoğunlukla modernite ile eş anlamlı kullanılsa da esasında moderniteden duyulan rahatsızlığın ifadesidir. Bu etiket ile tanımlanan düşünürlerin esas amaç ve arzuları mevcut kültürde temelde bilim ve teknolojinin sahip olduğu otoritenin el değiştirmesi ve sanat ile edebiyatın ve bunlarla ilişkisi içinde yeni bir tür felsefenin, kültürün yeni düzenleyicisi olarak belirlenmesidir. Pippin, modernitenin temel amaçlarına karşı sanatsal ve edebi muhayyilenin önemine vurgu yapılması ve modernitenin aydınlanmacı, liberal, ilerlemeci, hümanistik öz kavrayışına karşı ironi ve hiciv gibi çeşitli stratejiler gündeme getirmesi bağlamında modernist hareketin romantizmin varisi olduğunu vurgular. Gerçi modernizmde, romantiklerde mevcut bulunan gündelik yaşamın donukluğu karşısında manevi bir iç dünya vurgusu yoktur. Bununla beraber romantizmi andıracak şekilde modernizm burjuva kültürüne karşı duyulan hoşnutsuzluğu ve zor, anlaşılmaz, tuhaf, gayri-ticari karakteriyle sanatsal aktivitenin, modernlikte ve burjuva hayatında bulunmayan bir bütünlük ve özerklik gösterdiğine vurgu yapar. Modern hayatın rahatsız edici derecede rutinleşmiş ve kendisine karşı körleşmiş yapısına karşılık yeni bir başlangıca, yeni bir yaratıcı faaliyete ihtiyaç vardır. Bu yeni biçim şoke edici ve zor anlaşılır karakteriyle, ticarileşmeye ve kitle kültürüne karşı bir direnç noktası oluşturacak şahsiyetiyle, modern aydınlanma geleneğinin iddia ettiğinin aksine insanî ideal ve değerlerin olumsuzluğuna vurgu yapan mahiyetiyle sanattır (Pippin 1999: 31-32). Sanat ve edebiyat salt taklidin kullanıldığı alanlar olmak yerine yazarın, şairin, sanatçının deha ve muhayyilesinin ifadesi hâline gelmiştir. Okurun edebi eser karşısındaki konumu, eserlerle kurduğu ilişki ve eseri anlama imkânı da bu sonsuz ilerleme fikrinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu bakımdan romantikler bir dönem olarak moderniteye karşı çıkarılarken bir akım olarak modernizmin ortaya çıkışında pay sahibi olmuşlar; ancak onların görüşleri neticesinde karşı modernlik olarak modernizmin gündeme gelme imkânı doğmuştur (Behler 1990: 39-40).

Onlar muhayyileye ve muhayyilenin en güçlü uyararı olarak sanat ve edebiyata önemli bir konum vermek suretiyle kendilerinden sonraki sanatsal ve

felsefî birçok hareketin başlangıç noktasında yer alırlar. Erken Alman romantik filozofları kullandıkları fragman, ironi, witz, alegori vb. araçlarla felsefeyi klasik formundan kurtarmayı ve kendi felsefelerine edebî/sanatsal bir hüviyet kazandırmayı arzularlar.

### **Schlegel ve Novalis'in Sanatsal/Edebî Felsefeleri**

Romantizmden bahsetmek, alanın genişliği göz önünde bulundurulduğunda oldukça zordur. Aynı zorluk Alman romantikleri söz konusu olduğunda da geçerlidir çünkü erken dönem Alman romantikleri de birbirlerinden farklı görüş ve düşüncelere sahip kişilerdir. Ancak gerek erken dönem Alman romantikleri gerekse de romantik olarak adlandırılan diğer düşünürlerin birçoğu söz konusu olduğunda, neredeyse bütün isimlerin ortaklaştığı temalardan birisi, belki de birincisi sanata biçilen önemli roldür. Romantikler gerçekleştirmek istedikleri değişim ve devrimin en önemli ve anlamlı enstrümanı olarak sanatı görürler. Hiç şüphesiz sanat kelimesi kullanıldığı zaman, aynı anda birbirinden çok farklı onlarca disipline gönderme yapacak ve bu da romantiklerin amaçlarının belirsizleşmesine neden olacaktır. Elbette romantik düşünürler sanatın farklı alanlarına ilgi ve alâka gösterirler fakat bizim kullandığımız anlamda dünyayı romantikleştirecek olan sanat söz konusu olduğunda onların aklında daha belirli ve spesifik bir tür vardır. Nancy ve Labarthe'ı takip ederek diyebiliriz ki romantik düşünürlerin sanat terimini kullandıkları çoğu yerde, sanat ile kastettikleri temelde edebiyattır. Örneğin A.W. Schlegel, sanat ve edebiyat üzerine verdiği derslerde sanatın özünün edebiyat olduğunu dile getirir (Lacoue-Labathe & Nancy 1988: 83). Benzer şekilde Walter Benjamin, Friedrich Schlegel'in, sanattan söz ettiğinde aklında olanın temelde şiir sanatı olduğunu, diğer sanatları ele aldığı yerlerde dahi bu sanatların onun ilgisini çekmesinin nedeninin şiir sanatıyla ilişkileri olduğunu dile getirir. F. Schlegel için şiir sanatının temel yasaları, bütün sanatın yasaları olarak kabul edilecektir (Benjamin 2019: 63-64). Şu hâlde denebilir ki romantikler için sanat en temelde, edebiyattır yahut en derin anlamını edebiyatta bulur. Gerek Novalis, gerekse de F. Schlegel kendi felsefelerine

sanatsal bir hüviyet kazandırmak isterler. Her ne kadar burada detaylarına giremeyecek olsak da bu sanatsal felsefeyi Novalis 'büyülü idealizm' olarak adlandırırken, Friedrich Schlegel, felsefesinin temeline her ilkenin birbirine dayanıp, birbirini kanıtladığı 'Wechselerweis'ı koyar.

Ancak burada bir hatadan kaçınmak gerekir. Romantikler, bir tür sanat felsefesi yahut edebiyat felsefesi yapmak istemezler. Bu kavrayış basitçe sanat üzerine felsefî görüşlerini serdetmek isteyen bir filozofun kavrayışı değildir. Zaten romantiklere göre her şeyden önce, sanat hakkında felsefeden bir şeyler öğrenmek istemek kibirli bir davranıştır. Bir Lyceum fragmanında Schlegel bu türden bir tavrı aceleci ve tedbirsiz bir tavır olarak sunar (Schlegel 1967c: 163, fr.123)." Onların basitçe sanat felsefesi yapmak istememelerinin en temel nedenlerinden birisi Schlegel'in sanat felsefesini eleştirdiği şu sözlerinde aşikâr hâle gelir. "Sanat felsefesi denilen şeyde genellikle şu ikisinden biri eksiktir" der Schlegel "ya felsefe ya da sanat (Schlegel 1967c: 148, fr.12)."

Buradan açık bir şekilde romantiklerin kendilerinden önceki yahut sonraki sanat felsefelerine bir katkı yapma amaçlarında olmadığı sonucu çıkarılmalıdır. Onların çabası bunun çok daha ötesinde, bütün bir düşünme biçim ve tertibatımızı değiştirmeye hamleden bir çabadır. Bu çaba düşünme biçimlerimizi sanatsallaştırmaya, düşünmeyi estetize etmeye matuftur. Onlar sanat-edebiyatla felsefe arasındaki sınırın yıkılmasından daha fazlasını talep ederler ve aynı zamanda edebiyatla hayat arasındaki sınırı da ortadan kaldırmak isterler. Romantikler dünyayı değiştirmek istedikleri yerde bunun en güçlü yolunun edebiyat olduğunu düşünürler ve kelimelerin gücüne inanırlar. Dünyayı büyülemenin, onu romantikleştirmenin yolu edebiyattan geçmektedir. Bu nedenle son derece radikal bir talepte bulunarak edebiyatın ve şiirin her yere yayılması, her alana sızması gerektiğini öne sürerler. İleride de ele alacağımız üzere onlar felsefe ile edebiyat arasındaki sınırı yıkmayı amaçlarlar. Schlegel bu bağlamda "tüm sanat bilim haline gelecektir ve tüm bilim sanat haline gelecektir; şiir ve felsefe birleşecektir (Schlegel,

1967c: 161, fr.115)” der. Şair ve sanatçı romantik düşüncede muhteşem bir konuma erişir. Sadece sanatçı, insana yaşadığı dünyanın hakikâtini gösterebilme ya da söz konusu hakikâte işaret edebilme imkânına sahiptir. Öyle ki Novalis için şiir hakiki mutlak gerçektir ve bir şey ne kadar şiirsel ise o kadar gerçektir (Novalis 1997: 66, fr.96). Dünyayı kavramak isteyen doğayı anlamak isteyen şaire başvurmalıdır çünkü “şair doğayı bilim bilimsel akıldan daha iyi anlar” ve “sadece bir sanatçı hayatın anlamını çözebilir (Novalis 2007: 182).”

Bu kavrayışta sanat, günümüzde anlaşıldığı gibi basitçe bir hoş vakit geçirme aracı değildir. Sanat son tahlilde gerçekliğe müdahale edebilmenin, onu değiştirebilmenin, hayatı güzelleştirebilmenin en temel, en önemli yardımcısıdır. O itibarla romantikler için sanat ve bu sanatın temeli, adeta özü olan şiir sözel bir gerçeklik olmaktan çok daha fazlasıdır. Şiir bir edimdir, insanı bütünlüğünde kavrayan bir yaşam deneyimidir. Dünya insana hazır verili değildir. Dünya kurulur. Ve dünyayı kurma gücü temelde kelimelere ve şaire aittir. Çünkü şair dile getirirken sadece tasvir etmez, aynı zamanda kurar, oluşturur. Romantiklerin şiire verdikleri bu önemin ardında hâlâ söze, kelimelere duydukları güçlü inanç yatmaktadır. Onların muhayyilesinde, çağımızda olanın aksine, dünya sayılarla değil kelimelerle kavranır ve oluşturulur. Nicelik eleştirisinin, mekanik dünya tasavvuruna itirazın, insanın şeyleştirilmesinden duyulan rahatsızlığın temel dayanak noktalarından birisi burada yatar. Onlar için önemli olan kelimelerdir. Kelimelere hükmetme yeti ve yeteneğine sahip olan şair bu dünyanın peygamberidir. Schlegel bunu açıkça ifade eder. Bir fragmanda o kendi hayâl ettiği şair-filozofun ve felsefe yapan şairin bu dünyanın peygamberleri olduğunu ilan eder (Schlegel 1967a: 207, fr. 249). Bu dünyanın peygamberi olan şair-filozof ve felsefe yapan şair, dünyayı dönüştürür. Yani şiir gerçekliği dönüştürmeye yarayan büyülü bir işlemdir. Sanat yalnızca temsil etmekten, derin düşünmekten fazlasını yapar, gerçekliğe müdahale eder. Octavio Paz’ın çok yerinde sözleriyle sanat dünyayı bir ayna gibi yansıtıyorsa bu ayna büyülüdür, dünyayı değiştirir (Paz 1996: 64). Sanatın bu gücü, romantiklere göre, sanatın Mutlak olana (*das Absolute*) temas edebilme imkânında yatar. Onlara göre



sanat eseri aracılığıyla açığa çıkan estetik tecrübe Mutlak'a ulaşmanın en önemli vasıtalarından birisidir. Romantikler için sanat eseri vasıtasıyla insanın önüne, sonlu olanda sonsuz tecrübe etme olanağı açılır.

Romantiklerin kullandığı anlamda şiir tabiri çok zengin bir anlam dünyasını içinde barındırır. Schlegel'in yukarıda andığımız fragmanın çağrıştırdığı gibi romantik şiir, fragmanlardan malzemelere hatta eğilimlere kadar geniş bir edebi faaliyet alanını kuşatır. Bunu doğrulayacak şekilde romantikler çeşitli disiplinlerin de şiirsel olduğunu ifade ederler. Örneğin Novalis bir yerde tüm bilimlerin en yetkin formunun şiirsel bir mahiyette olduğunu söylerken (Novalis 1997a: 52, fr.17) başka bir yerde felsefeyi de anlama yetisinin (Verstand) şiiri olarak tasvir eder (Novalis 1997a: 54, fr.24). Benzer şekilde *Gespräch über Poesie* [Şiir Üzerine Konuşma] metninde Schlegel metnin kahramanlarından birisi olan Lothario'nun ağzından tüm bilimlerin ve sanatların en iç gizemlerinin şiirin mülkü olduğunu dile getirir. Her şey oradan çıkmıştır ve her şey oraya geri akmalıdır. İnsanlığın ideal bir durumunda varolan tek şey şiir olacaktır çünkü bu ideal durumda sanatlar ve bilimler hala bir olacaktır. "Bizim durumumuzda sadece gerçek şair ideal bir insan ve evrensel bir sanatçı olacaktır (Schlegel 1967b: 324)" der Lothario.

Şu hâlde, Alman romantikleri için şiirden bahsettiğimizde bu kavram bütün edebi türlere hatta bizzat hayata yayılan bir satha nüfuz eder. Romantik muhayyilede her sanatsal üretim hatta her insani üretim şiirin bir yansıması olarak görülebilir. Schlegel'e göre şiir insanın içinde o denli derinlere kök salmıştır ki birçok eylemimizde kendisini gösterir. Bir zamanlar halkların kendilerini ifade ettikleri halk şarkıları, hikayeler, oyunlar içimizde köklenen şiirin çeşitli ifadeleri olarak okunabilir. Schlegel, bizim hayal gücünden yoksun (unfantastischen / fantasielosen) olan çağımızda hâkim olan düzyazı türünün de içimizde kök salmış olan şiirin bir ifadesi olduğunu düşünür (Schlegel 1967b: 331). Böylelikle romantik lügatte şiir neredeyse bütün insani yaratımları kapsayan bir türün adı olur. Burada şiir adeta mistik bir mahiyet kazanır. Mistik yapısıyla şiir öylesine güçlüdür ki

Schlegel, şiirin varolabilmek için hiçbir insanî çabaya muhtaç olmadığını, onun kendisini her zaman var edeceği fikrini öne sürer.

Böylelikle, dünya kaybettiği büyüsunü şiir aracılığı ile yeniden kazanacaktır. Romantik kavrayışta, dünyaya büyüsunü yeniden kazandırma, onu yeniden saygı duyulabilir bir yer haline getirme çabasının olmazsa olmaz etkinliği sanat, edebiyat ve şiirdir. Şiire bahşedilen bu ayrıcalıklı konum, onun bütün insani yapıp etmelerin en yücesi olarak takdis edilmesi onun aracılığı ile Mutlak olana ulaşabilme ihtimalimizde yatar. Mutlak olan, koşulsuz olan, sınırsız olandır. Sınırsız ve koşulsuz olana ulaşabilmek, sınırsız ve koşulsuz olan bir yetiyi devreye sokmakla mümkün olabilir. Romantikler açısından insani bir yeti olarak akıl buna ulaşabilecek güç ve salahiyyete sahip değildir. Hayal gücü ise koşulsuzluğu ve sınırsızlığı ile mutlak olanı birebir kavrayamasa da ona temas edebilme imkânına sahip olacaktır. Hatta denebilir ki Mutlak, sanatçı aracılığı ile kendisini açığa çıkarır. Beiser'ın da dikkat çektiği üzere sanatçının eylemi, Mutlak'ın ifadesi ve dile getirilişidir ve esasında sanatçının ortaya çıkardığı şey aslında doğanın onun aracılığı ile ortaya çıkardığı şeydir. Sanatçının üretimi bir anlamda doğanın üretimidir. Elbette sanatçı doğayı olduğu gibi taklit eden bir ayna değildir. Eserin estetik değerini belirleyen onun yaratıcı eylemidir. Ancak onun yaratımı adeta doğanın üretim zincirinin bir parçasıdır. Doğanın en yüksek dile getirilişi olarak nihai parçasıdır. Eğer böyle ise, sanat eserinin üretiminde, eser sadece sanatçının üretici eylemi sonunda ortaya çıkan ve onun izlenimlerinin dile getirilişi olan bir şey olarak görülemez. Eser aynı zamanda Mutlak'ın sanatçı yoluyla kendisini ifade etmesi, dile getirmesidir (Beiser 2003: 77).

Sanat eseri Mutlak olana içeriği nedeniyle değil, yapısı itibariyle dokunabilir. "Hayal gücü ya da yaratıcı yeti Mutlak olanı anlamamızı sağlar, çünkü sanat eseri mutlak gerçekliği içeriğinden ziyade yapısıyla sunar (Euron 2019: 84)." Şiirin yapısı aracılığı ile ortaya koyduğu şey mutlak olanın doğrudan kendisi yahut onun sonsuzluğu değildir. Yanlış anlamaya mahal vermemek adına vurgulanmalıdır ki, bir

şiiir sonlu bir yazı olarak Mutlak olanın sonsuzluğunu doğrudan ortaya koyamaz. Ancak şiiir sahip olduğu sonsuz gönderme olanaklarıyla, daima başka sembollere, başka şiiirlere, başka kitaplara, başka dünyalara yaptığı göndermelerle Mutlak olanı mümkün olan tek biçimiyle yani koşullanmış gerçekliğin sonlu biçimiyle gösterebilir ve şiiirde sonlu gerçeklik esas özünü yani sonsuzlukla olan bağlantısını ortaya koyar (Euron 2019: 91). Bu Mutlak olanın ancak gösterilmeden vazgeçerek gösterildiği, onu dile getirmekten vazgeçerek işaret edildiği dolayısıyla ona sahip olmaktan vazgeçerek ona yaklaşıldığı bir ilişkinin ortaya konulmasıdır.

Burada temel bir soru gündeme gelir. Romantiklerin kullandığı anlamıyla Mutlak olan (das Absolute) ne anlama gelir? Elbette bu soruya verilebilecek kesin ve keskin bir cevap romantik ruha pek de uygun düşmez. Nitekim bir şeyin doğasını 'şudur' diyerek bütünüyle belirlemeye matuf her çaba romantiklerin tahrif etmek istedikleri bakışın bir ürünüdür. Sadece alegori yahut ironi yoluyla ulaşılabilecek olan ve ancak dolaylı yoldan temsili mümkün olan bir şeyin doğasını tam anlamıyla tanımlama çabası romantik düşünürler göz önünde bulundurulduğunda en hafif tabiriyle absürt bir girişim olmak durumundadır. Romantiklerin kavramı oldukça belirsiz biçimde kullanmaları da Mutlak'ın doğasını kavramayı güçleştiren etkilerden birisidir. Fakat Mutlak'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığı konusunda akıl yürütmemizi açık kılacak birçok metinsel veri vardır. Daha önce de üzerinde durmuş olduğumuz üzere değişmez ilk ilkelerin ve zeminlerin güven verici yanılsamalarına sığınmak yerine romantikler edebi çaba düşüncesini gündeme getirirler. İlk ilkeler, değişmez zeminler yoktur. O itibarla, Mutlak son tahlilde ulaşılabilecek net biçimde elde edilebilecek bir üst-varlık değildir. Kişi ona ulaşmak için sonsuzca çaba göstermeli ancak onu tamamen ele geçirmekten de vazgeçmelidir. Kişi ne kadar çabalarsa çabalsın, bu süreçte elinde kalan tek şey yine kendi çabası olacaktır. Mutlak elde edilebilir bir mahiyette değildir. Bu yüzden "Her yerde mutlak olanı ararız" der Novalis "ama bulduğumuz yalnızca şeylerdir (Novalis 2010: 5)."

Romantik kavrayışta değişmez bir ilkedен ziyade, sonsuz bir ilişkiler ağı olarak görülen Mutlak, insana kendisini asla tam olarak sunmaz. Böylece romantiklere göre bilme iddiası bir tür sınırlandırmayı da beraberinde getirecektir çünkü bilmek aynı zamanda kavramsallaştırarak kavramaya çalışmaktır. Mutlak olanı bilme iddiası onu sonsuz özellikler ve ilişkiler içeren bir kaostan çıkarmak ve ancak belirli özellikler dâhilinde kavramaya çalışmak anlamına gelir fakat Mutlak hiçbir özelliğe indirgenemeyeceğinden onu bilmek de imkânsızdır ve tam da bu nedenle Novalis, bütünü ancak çarpıtılarak dile getirilebileceğini söyler (Stone 2011: 503). Burada önemli bir detayı belirtmekte fayda vardır. Romantiklerin Mutlak kavrayışı, biline gelen Mutlak yahut sonsuz kavrayışında olduğu gibi hakikâtin bizim sonlu duyu algılarımızın dışında kalan, orada bir yerde bulunan bir karaktere sahip metafiziksel bir yapı arz etmez. Romantik Mutlak daha çok, şeyleri bilmenin, onlarla ilişki kurmanın tek yolu olmadığını vurgulayan bir yapıdadır (Bowie 2003: 53).

Şu hâlde hakikâti ifşa ettiklerini, Mutlak'a sahip olduklarını öne süren felsefi sistemler, aslında Mutlak hakkında hiçbir şey söylememektedirler. Sonsuz bir ilişkiler ağı olarak Mutlak, bir yerden başlayıp bir yere doğru ilerleyen ve nihayet bir noktada son bulan bir felsefi sistem aracılığı ile kavranamaz. Bu nedenle Schlegel, felsefenin tıpkı epik şiir gibi ortadan başlaması gerektiğini söyler (Schlegel 1967a: 178, fr.84). Felsefe ortadan başlamalıdır çünkü şeylerin her an vücuda gelip yok olduğu bir dünyaya ancak ona benzemek suretiyle yaklaşılabilir. Schlegel'in sistemleri bir taraftan eleştirirken bir yandan da onaylaması da bununla alakalıdır. Sistem reddedilir çünkü Mutlak asla tam olarak elde edilemez, sistem onaylanır çünkü ancak bir sistem ideali vasıtasıyla Mutlak olana yaklaşılabilir. Bu nedenle Schlegel, Athenaeum fragmanlarında, sistem sahibi olmak kadar herhangi bir sisteme sahip olmamanın da insan için öldürücü olduğunu dile getirir. Ona göre yapılması gereken, ikisinin birleştiği bir yapı ortaya koyabilmektir (Schlegel 1967a: 173, fr.53). Bu tam da romantiklerin yaptıkları şeydir. Onlar bir yandan temel bir amaca matuf, sistemin kendisinden ziyade bir tür sistem ruhuna sahip bir

düşünceye sahiptirler. Bir yandan bu düşünceyi sistemin dar kalıplarına sokmayarak, onu özgür formlar içinde sunarak, klasik anlamda hiçbir sisteme sahip olmazlar. Fakat aynı zamanda neredeyse bütün düşüncelerini kendisinde toplayan bir merkeze sahiptirler ve bütün metinlerinde bir şekilde bu merkeze işaret ederler.

Romantikler için, edebiyatın bu denli önemli olmasının nedeni, sonsuzun ya da Mutlak olanın dile getirilişinde o güne kadar bu işi yapmaya çalışan felsefenin sistematik ruhunun buna yetili olmaması ve edebiyatın bunun en önemli imkânı barındırmasıdır. Söz konusu merkeze işaret etme ihtimâli, ancak edebi olarak mümkündür. Burada felsefenin yetersizliği ile kastedilen şey, Mutlak olanı açık ve sarıh biçimde görmek isteyen ve bunu yapabilmeye muktedir olduğunu düşünen felsefi bakıştır. Nitekim Schlegel'e göre Mutlak olanı bu türden kavrama iddiasında olan her çaba temelde beyhudedir çünkü her türlü bilgi yahut kavrama çabasının sınır koyma ile mümkün olduğu ve sınırlar içerdiği yerde Mutlak, herhangi bir sınırdan bağımsızdır. Bu bakımdan felsefe edebileşmelidir. Ancak edebi bir karakter kazanırsa, Mutlak'a temas etme imkânı bulur. İşte bu yüzden, Novalis'in dile getirdiği üzere, romantikler için "şiir felsefenin kahramanıdır." Ancak Novalis bununla sınırlı kalmaz, felsefe de şiiri ilke hâline getiren şeydir onun gözünde. "Felsefe şiiri bir ilke mertebesine yükseltir. Bize şiirin değerini fark etmeyi öğretir. Felsefe şiirin teorisidir. Bize şiirin ne olduğunu, bir ve bütün olduğunu gösterir (Novalis 1997b: 79)." Dolayısıyla felsefe ve şiir birbirinden ayrılamaz bir bütünün parçalarıdır yahut öyle olmalıdırlar.

Böylelikle şiir ne Kartezyen yalıtılmış öznenin ne de Fichte'nin temelci felsefesinin başaramayacağı bir şeyi başarabilme ihtimalini yaratan bir stratejinin cisimleşmiş ihtimali olarak karşımıza çıkar. O yapısı itibarıyla evrenin sonsuz çeşitliliğinin bir minyatürünü sunar. Tıpkı Novalis'in dünyayı sonsuz anlamlı işaret ve sembollerin mekânı olarak görmesi gibi şiirde de her şey bir işaret, bütünü ifade etmenin yordamı olarak görülür. Bir şiir okuduğumuzda zihnimiz bir yandan tek tek imgelerin parlak güçleri ile dolarken bir yandan da bütün imgelerin işaret ettiği

bütünü kavramaya çalışır. Bu özelliği itibariyle şiir evrenin sonsuz oyununu her an kendi bünyesinde yeniden sunar. Tam da bu nedenle doğanın yaratıcılığı ile sanatsal yaratıcılığın aynı kökenlere sahip olduğunu düşünen Schlegel, sanatçı olarak adlandırdığımız insanların arasında doğanın birer sanat eseri olduklarını ifade eder (Schlegel 1967c: 147, fr.1). Benzer bir tema *Şiir Üzerine Konuşma*'da da karşımıza çıkar. Schlegel burada da doğanın yaratıcılığı ile sanatsal yaratıcılığın aynı kökenlere sahip olduğu düşüncesini öne sürer. Schlegel şiirin dünyasının tıpkı doğa gibi, doğanın canlı bitkileri ve hayvanları gibi her türden şekil ve renkten oluşumların zenginliği gibi ölçülmez ve tükenmez olduğunu dile getirir. Ona göre doğa "bitkide kıpırdayan, ışıktan yayılan, çocuklarda gülümseyen, gençliğin çiçek açışında parıldayan, kadınların sevgi dolu göğüslerinde ışıldayan biçimsiz ve bilinçsiz (Schlegel 1967b: 285)" şiirdir. Doğanın yaratıcılığı ile sanatsal yaratıcılık aynı kökten filizlenirler. Şairin doğayı en iyi anlayan kişi olmasının sırrı da burada yatar. Doğa ile sanatsal etkinlik arasındaki güçlü bağ kurulduktan, doğa ile zihnin bir ve aynı kökene dayandığı fikri ortaya atıldıktan sonra şiirin ve şiirsel görüşün doğaya dair kavrayışlar sunabileceği fikri doğar. Onun fiziğin içine nüfuz etmek isteyen kişinin şiirin gizemleri ile hemhal olmasını dile getirişinin anlamı budur (Nassar 2014: 140). Romantiklerin doğayı anlamının en iyi yolu olarak şiiri sunmalarının anlamı burada yatar. Doğa barındırdığı sonsuz sembollerle, dolaysız ve yaratıcı haliyle bir şiirdir ve bu nedenle bütünü kavramanın, Mutlak olana temas edebilmenin en sahih imkânıdır (Euron 2019: 86).

Felsefeyi şiire ve edebiyata yaklaştırmak isteyen tutum temellerini de burada bulacaktır. Felsefe edebîleştirilince Mutlak olana temas etme imkânını yakalayacaktır. Edebiyatın bu denli önemli olmasının nedeni, sonsuzun ya da Mutlak olanın dile getirilişinde o güne kadar bu işi yapmaya çalışan felsefenin sistematik ruhunun buna yetili olmaması ve ancak edebî stratejilerin bunu yapacak imkânlar barındırmasıdır. Mutlak'ı bütün olarak kavramaya yönelik her girişimin beyhude olduğunun farkında olan çünkü her türlü aklî kavrayış çabasının sınırlar içerdiğini düşünen romantikler, böylelikle estetik bir dönüş gerçekleştirerek Mutlak'ı sınırlar koymadan kavramaya

çalışan edebî stratejilere başvururlar. Onların tercih ettiği fragman, diyalog, roman gibi edebi biçimler ile ironi, nükte (witz) gibi edebi araçlar, Mutlak'ı kavramadaki yetersizliğimiz ve temsil edilemez olanı temsil etmeye çalışma ihtiyacımızla yüzleşmenin en belirgin yollarıdır (Millan-Zaibert 2007: 170). Bütün bu araçlar, sonlu formlarına rağmen sonsuza açılma imkânı sunacaklardır. Fragmanda, alegoride, witz'de ve ironide birlik, yalnızca bir anlığına da olsa, görünür hâle gelebilir (Speight 2016).

Romantikler mevzu bahis olduğunda söz konusu stratejiler arasında en karakteristik olanı muhtemelen fragmandır. Nitekim Schlegel kendi felsefesini şöyle tanımlar: “Benim felsefem fragmanlardan oluşan bir sistem ve taslakların ilerleyişidir (Schlegel 1967e: 100, fr. 857).” Ona göre fragman transandantal felsefe için bir biçim, hakiki felsefe içinse bir ölçüdür (Schlegel 1967e: 93, fr. 771). Nihayet bir başka yerde kendisini “fragmantal bir sistemci, romantik bir filozof, sistematik bir eleştirmen (Schlegel 1967e: 97, fr. 815)” olarak tanımlar.

Schlegel başta olmak üzere romantiklerin fragmana yaptığı bu vurgu yukarıda vurgulamış olduğumuz üzere, fragmanların açık uçlu yapısı ile alakalıdır. Bu bakımdan Antik fragman ile modern ya da romantik fragman birbirlerinden farklıdır. Schlegel bunu şöyle dile getirir: “Eskilerin pek çok eseri fragman haline gelmiştir. Modernlerin pek çok eseri ise ortaya çıktıkları anda fragmandırlar (Schlegel 1967a: 169, fr.24).” Schlegel'in de işaret ettiği üzere, Antik fragmanın parçalılığı tarihsel koşullar altında oluşmuştur ve geçen zamana bağlıdır. Antik fragmanın fragman olma niyeti ve kastı yoktur. Fakat romantik fragman kasıtlı olarak fragmandır. Fragman kasıtlı olarak parçalı ve açık kalmayı amaçlar, bilinçli olarak kapanmaya direnir. Burada fragman kapalı bir sisteme direncin en seçkin örneklerindedir.

Fragman her şeyden önce bir parçadır. Kırık bir parçadır ve bu kırıklıktan son derece derin düşünceler sızar. Bu sonraları Nietzsche'nin de amaçladığı şeydir. Klasik formları yerinden etmek ve düşüncüyü daha derin ve engin ufuklara

açabilmek. Fragman tutkusu hem Nietzsche'nin hem de romantiklerin edebi karakterlerinin bir tezahürüdür. Fragmanın tamamlanmamışlığı, bu düşünürlerin indinde bir eksiklik olmak bir yana onun en önemli özelliğidir. Fragmanın (aslında hiçbir zaman nihai olarak tamamlanamayacak) eksikliğini tamamlayabilmek uğruna okur yepyeni yollara girer. Adeta fragman her okurla ayrı ayrı, son derece şahsi diyaloglara girer. Onda asla tamamlanmayacak olanın zenginliği söz konusudur. Elbette bu tür bir yapının kavranması, algılanması, tüketilmesi çok zor, neredeyse imkânsızdır. Lâkin bu tüketilmezlik tam da romantik filozofların arzuladıkları şeydir. Belki de bu nedenle Novalis, gerçek okurun genişletilmiş (erweiterte) bir yazar olması gerektiğini dile getirir (Novalis 2010: 37). Fragman tüketilmezliği ve çok anlamlılığı ile kişiyi sonsuzun ufkuna yaklaştırır. Tıpkı hayatın kendisi gibi yahut bir sanat eseri gibi onu bitmek bilmeyen bir yorumlar deryasının tam ortasına atar. Sonsuza ulaşma çabasının asla sona ermeyecek olmasına benzer biçimde fragman da asla tamamlanamaz. O eksikliği içinde tamdır yahut onu bütünleyen şey tam da eksikliğidir, tamamlanmamasıdır. Fragman kendisinde sonsuzun izini taşır. Burada kesinlikler, belirlenmişlikler, tamamlanmışlıklar yoktur. Yalnızca ihtimaller vardır. Fragman da bu anlamda bir sanat eseri gibidir. Nitekim Schlegel, fragmanı küçük bir sanat eserine benzetir ve tıpkı bir sanat eserinin kendi üzerine kapanması gibi, fragmanın da bu türden bir yapısı olduğunu dile getirir (Schlegel 1971: 189). Ancak gerek felsefe gerek edebiyat, bu tarzın önem ve derinliğini kavrayamamıştır. Bu bakımdan Novalis, gerçek kitap yazma sanatının henüz icat edilmediğini düşünür. Fragmanlar, geleceğin edebi ve felsefi formunun tohumlarıdır ve bu tohumlar romantiklerle birlikte toprağa atılmaktadır. Gerçi bu tohumların hepsinin çiçek açacağı meçhuldür ama Novalis adeta iç çekerek şöyle der "keşke bazıları çiçek açsa! (Novalis 2010: 31)"

Onların düşüncesi yarımlikların bütünlüğe, bütünlük olarak adlandırılan şeylerinse çoğu zaman eksikliğe matuf olduğu bir düşüncedir. Schlegel'in belirttiği gibi "şiirde de bütün olan her şey yarım ve yarım olan her şey aslında bütün olabilir (Schlegel 1967c: 148, fr. 14)." Bu aynı zamanda romantiklerin fragmandan beklediği



şeydir. Tıpkı bir parçacık olan fragmanın içinde sınırsızca olanaklar taşıması ve bütünü amaçlaması gibi, bütün ulaşıp tamamen kavranması mümkün olmayan bir yapı olarak her zaman eksik kalacaktır. Nancy ve Labarthe, fragmanter bütünlüğün aynı anda hem parçada hem bütünde olduğunu dile getireceklerdir. Onlara göre, bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda fragmanlar “*Yöntem Üzerine Konuşma*” tarzındaki metinlerin ya da bu tür yazım tarzının dünyayı kavramakta insana yetmiyor oluşu yahut insanın zenginliklerini kavrayamıyor oluşu düşüncesinin ufkunda gündeme gelir (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 40-44). O itibarla fragmental yapı romantizmin ruhunu vücuda getiren temel unsurlardan birisi olarak, ondan ayrılamaz bir durumdadır. Romantizm üzerine düşünüldüğünde, fragmental yapı, romantizm imgesine sıkı sıkıya bağlı bir şekilde onu takip eder ve fragmanların asla bitmemesi bağlamında, romantizm kendisini tamamlanmamışlığa teslim eder (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 59). Böylelikle fragmanlarla yazmak, tek bir ilkenin, tektipleştirici şiddetinden kaçmak anlamına gelecektir. Fragmanlar bir taraftan tıpkı senfoni gibi birbirlerinden farklı seslerin ahengini oluştururken, bir taraftan da farklılıkları ve öznellikleri ortadan kaldıran ilk ilke ve kavramların tahakkümünden kaçmaya imkân sağlar. Her bir parça kendi karakter ve anlamını korur çünkü hiçbir parça bir diğerine indirgenemez. Bu Schlegel’in düşünme tertibatımızı değiştirme talebinin bir yansımasıdır.

Temsil edilemez olan olarak Mutlak’ın temsilinde, romantiklerin önemli gördüğü diğer bir araç da alegoridir. Bilindiği üzere alegori, sıradan anlamında bir olayı, düşünceyi yahut durumu, onu doğrudan göstermeyen fakat ancak çağrıştıran ifadelerde, dolaylı sembollerle anlatma durumunu ifade eder. Bu anlamıyla alegori, romantikler için Mutlak’a işaret etmenin bir imkânını sunar. Alegori sahip olduğu bir kendinden uzaklaşma etkisiyle, Mutlak olanı sunmanın aracı hâline gelir (Norman 2008: 69). Bir tür sonsuz çokluk yahut kaos olarak Mutlak’a temelde alegorik olarak işaret edilebilir. Manfred Frank’ın da işaret ettiği üzere, Jena döneminde güçlü bir ateist olan Schlegel açısından Mutlak ne dinsel olarak ne de kavramsal olarak sunulabilir. O ancak ima edilerek (andeuten) üstesinden

gelinebilen bir sunulamazlığa işaret eder. Bu da alegori başta olmak üzere sanatsal formların söylemeyi başaramadığı şeyi ima eden yapısıyla mümkün olacaktır. Schlegel tüm şiirsel dile getirmelerde (poetische Sagen) yer alan bu daima fazlasını ifade etmeye (Mehr-sagen) alegori adını verecektir (Frank 2004: 207). Schlegel, alegoride şiir ile felsefenin bir araya geldiğini düşünür ve onu mistik bir sanat eseri olarak sunar: “Alegori, felsefe ile şiirin ve tarihsel filolojinin bir birleşimidir. – Yansıtıcı olduğu kadar üretkendir de. Alegoriler doktrini mistisizme aittir. Alegori sanatsal bir mistik, felsefi, ilerici mitostur. Alegori mistik bir sanat eseridir (Schlegel 1967e: 81, fr.621).”

Mistik sanat eseri karakteriyle alegori sürekli bir gösterme vaadi sunar ama asla tam olarak dile getirmez. Her zaman söylenmeyen, dile gelmeyen bir şeyler kalır. Bu özellikleriyle alegori, romantikler için sonsuzluğun temsil edilemezliğinin ilanıdır adeta ve bunu yapmak yalnızca edebî olarak mümkündür. Şu hâlde romantik düşüncede alegorinin önemi, onun Mutlak’a dair kesin bir temsilin olanaksızlığını göstermesidir. Devamlı kendi ötesine gönderimde bulunmak suretiyle alegori, hiçbir zaman görüldüğü şey değildir. Alegori her daim kendisinden daha fazlasına işaret eden bir sembol olma özelliği ile Kant’ın yüce kavramını anımsatır (Bowie 2003: 64).

Alegorik olan, kastedilmeyen şey (das nicht Gemeinte) olarak sonlu bir şekilde sunulmuş olanı ortadan kaldıran ve bakışımızı bu tekil sentez tarafından kavranmamış olana doğru yönlendiren sanatsal bir prosedürdür. Dolayısıyla alegori sonsuzun sunulamazlığının (Undarstellbarkeit) zorunlu bir tezahürüdür. Bu ancak şiirsel olarak gerçekleşebilir. Şiir, ifade edilemez olanın kolektif ifadesidir, sunulamaz olanın sunumudur: bu haliyle hiçbir spekülasyon kavramla sunulamayacak olanın sunumudur. Schlegel, “Tüm güzellik” diye yazar, ‘alegoriktir. En yüce olan, tam da ifade edilemez olduğu için, ancak alegorik olarak söylenebilir’. Ancak her bir şiir kendi içinde bütünü, ‘her yerde ve bölünmemiş birliği içinde bir olanı” sunmak ister. Ve bunu ancak alegori yoluyla yapabilir’. Bunu, sunduğu şeyde, sunulamaz olanın özelliklerini içerdiği ölçüde yapabilir. (...) ‘Her alegori’ der Schlegel, ‘Tanrı anlamına gelir ve Tanrı’dan ancak alegorik olarak bahsedilebilir (Frank 2004: 208).’

Bu sonlunun sonsuza referansta bulunduğu, sonsuza doğru hareket ettiği bir düzlemdir. Kendi içinde kendisini gerçekleştiremeyen sonlu ifade kendi ötesinde olanı ima ve işaret ederek her ne ise o haline gelir. Yani alegorik bir ifade ancak kendi

birlik ve bütünlüğünden vazgeçmek suretiyle anlamlı hâle gelebilir. Sonsuz olan, onu ifade etmekten vazgeçilerek, ima edilir.

Alegoriye son derece yakın bir form olan Witz ise Schlegel açısından sonlu içinde sonsuzun ani ortaya çıkışı, parlayışıdır. Witz kavramı dilimize çeşitli şekillerde tercüme edilebilir. Nükte, espri, zekâ, alay gibi anlamlara gelen Witz, DWDS'ye göre 17. Ve 18. Yüzyıllarda yukarıdaki bütün anlamları içerecek biçimde “nükteli ve şaşırtıcı bir şekilde formüle edilmiş fikirlere olan yatkınlık, şiirsel yaratıcılık” gibi anlamlara sahiptir. Kelime, kökensel olarak Almanca'da bilmek anlamına gelen Wissen ile ortak köklere sahiptir<sup>2</sup>. Eğer Schlegel'in söz konusu etimolojiyi aklında tuttuğunu varsayarsak (ki Schlegel'in titiz bir filolog olduğunu hesaba kattığımızda bu türden bir varsayımda bulunmak son derece makul hale gelir), onun Witz'i bir tür bilme yordamı olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz.

Witz söz konusu olduğunda herhangi bir esprinin yahut nüktenin mahiyetini düşündüğümüzde bu anlık ortaya çıkışın yapısı kavranabilir. Schlegel, sistematik ve argümantatif düşünceye karşı çıkışı bağlamında Witz'in birdenbireliğine vurgu yapar. Esprinin temel özelliği onun birdenbire, hiç beklenmedik bir anda ortaya çıkmasıdır. O tıpkı şimşek gibi birden görünür kaybolur. Şimşeği bir an görüp onu alıkoyamamamız, uzun uzun seyredemememiz gibi, espride de Mutlak olan bir anlığına da kendisini gösterip kaybolur. Onu anlar gibi oluruz ama tam olarak kavrayamayız. Bu bağlamda Nancy ve Labarthe romantiklerin metinlerinde nükte ve şimşek kelimelerini (witz-blitz) sıklıkla kafiyeli biçimde kullandıklarını vurgularlar. Onlara göre Witz, romantik fragman kullanımının en son ve spesifik unsurudur. Witz içinde, romantikler için önemli kavramlar olan fragmental, diyaloga dayalı ve diyalektik bir yapı taşır. Ancak Witz klasik anlamda, türler arasından bir tür değildir. O daha çok her çeşit metin ve edebi türe uygulanabilecek olan bir düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi insana daha önce görülmemiş

---

<sup>2</sup> Bkz. DWDS witz maddesi: <https://www.dwds.de/wb/Witz>

tarzda yaratıcı ilişkiler sunar<sup>3</sup>. Schlegel'in tanımlamasıyla Witz, neşeli (gesellig) bir tin ya da fragmantal dehadır (Schlegel 1967c: 148, 9). Bu özellikleri nedeniyle Schlegel Witz'i de felsefenin bir parçası kılmaya çalışır. Filozofların nüktedan zihinlerden öğrenecek çok şeyi vardır Schlegel'e göre. Bir fragmanda gerçek tanımların son derece nadir olduğunu söyler ve bunun da eleştirel tinlerin azlığından kaynaklandığını vurgular. "Dolayısıyla" der Schlegel, "tanımlar konusunda filozofların nüktedan zihinlerden (witzigen Köpfen) öğreneceği çok şey vardır (Schlegel 1967d: 12, fr. 85). O Witz'de dehanın damıtılmış yoğunluğunu görür ve böylece her nükte uzun zaman toplanmış bir gücün birdenbire açığa çıktığı mekân hâline gelir. O, Witz'in yoğunlaştırılmış/özetlenmiş (abbreviirte) bilgelik olduğunu (Schlegel 1967e: 158, fr.90) ve toplanmış tinin patlaması olduğunu söyler (Schlegel 1967c: 158, fr.90). Şu hâlde Witz de tıpkı fragman ve alegori gibi esasında dile getirdiği ifadenin ötesine referansta bulunan bir yapıya sahiptir. Hemen hemen bütün romantik stratejilerde olduğu gibi, Witz'te de anlamın belirli sınırlar içerisine sabitlenemeyeceği gerçeği görünür olur, sınırlar belirsizleşir. Belirli bir anın ve durumun parçası olan ifade, Witz ile birlikte sonsuz bir gönderim ağının ortasına yerleşir. Schlegel'in felsefe kavrayışını göz önünde bulundurduğumuzda onun Witz'e yaptığı vurgu anlaşılır hâle gelir.

Nihayet, Mutlak'ın dile gelişinde romantikler için en önemli araçlardan birisi ironidir. İronide de tıpkı alegoride olduğu gibi dile gelen ile kastedilen arasında her zaman mesafe vardır. Bu anlamda ironi de tıpkı diğer romantik araçlar gibi sonsuz olanın tanımlanamaz yapısını ve geçiciliğini, kavranamazlığını işaret eden yapıyla ona dokunur, yaklaşır ve temas eder. Bu bilgimizin sınırlılığı ve Mutlak'ın mevcudiyeti arasındaki gerilime romantiklerin önerdiği çözümlerden birisidir.

Sokrates'ten bu yana felsefenin gündeminde olan ironi hemen her zaman bir yandan mevcudu, hâli hazırda varolanı, yaşanmakta olanı, genel kabul görmüş olanı onaylarken öte yandan onun altını oyar. İroninin mevcut olduğu hemen her yerde

---

<sup>3</sup> Witz üzerine detaylı bir yorum için (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 52 – 58).

bu Janus yüzü de kendisini gösterir. Sokratik ironi bunun güzel bir örneğidir. Jankelevitch'in de vurguladığı üzere, Sokrates bir vicdan azabı gibi Atina sokaklarında gezerken şehri bir yandan yatıştırıp bir yandan da tedirgin eder. İnsanlar onunla temas ettikleri anda sahte apaçıklıkların sağladığı güveni kaybederler ve bu anlamda Sokrates'le tanıştıktan sonra eski kesinliklerin sağladığı o tatlı uykuyu sürdürme imkânı kaybolur. Sokrates bunu ironinin gücüyle yapar. Devamlı güzel sözlerle hitap ettiği muhataplarının temelsiz ön kabullerini bu tatlı sözlerle yıkar (Jankelevitch 2020: 16). İroni aracılığı ile Sokrates, inşa eder görüldüğü anda yıkar, onaylar görüldüğü anda ortadan kaldırır. Schlegel de hiç şüphesiz Sokratesçi ironiden etkilenmiştir. O, Sokratik ironiyi kendi ironi kavrayışının öncüsü olarak görür. Onun Sokratesçi ironi hakkında söylediği sözler, onu ne denli biricik ne denli eşsiz ve ne denli kendi ruhuna yakın gördüğünü açığa çıkarır:

Sokratik ironi, tamamen istemsiz ve yine de tamamen ihtiyatlı tek aldatmacadır. Onu uydurmak (erkünsteln) da ona sırt çevirmek de aynı derecede imkânsızdır. Ona sahip olmayanlar için, ne kadar açık dile getirilirse getirilsin bir gizem olarak kalır. (...) İçinde hem şaka hem de ciddiyet olmalı, her şey içtenlikle açık ve her şey derinlemesine gizlenmiş olmalıdır. Yaşam sanatı ile bilimsel ruhun birleşmesinden, mükemmel doğa felsefesi ile mükemmel sanat felsefesinin buluşmasından doğar. Koşulsuz olan ile koşullu olan arasındaki çözülmez çatışmanın, tam iletişimin imkansızlığının ama gerekliliğinin duygusunu hem içerir hem de bu duyguyu uyandırır (Schlegel 1967c: 160, fr. 108).

Bu satırlarda onun Sokratesçi ironiyi duyduğu hayranlık ve onu hangi anlamda kendi ironi kavrayışının öncüsü olarak gördüğü açıktır. Lâkin onun ironiyi biçtiği rol çok daha büyüktür. Schlegel ironinin temel nosyonunu kendine dayanak olarak onu daha da derinleştirir. Bu temel nosyon belli bir ifadenin, görünüşteki anlamından çok daha kapsamlı bir perspektife dönüştürülmesini içerir. Tıpkı diğer romantik stratejiler gibi ironinin de sahip olduğu bu temel özellik romantik estetiğin temelcilik karşıtlığını açığa vurur. Bütün söz konusu stratejiler gibi ironi de temelci epistemolojiye verilmiş bir yanıt olarak okunabilir. Bu ilk ilkelerin, mükemmel kanıtlamaların, değişmez eleştiri ölçütlerinin olmamasına rağmen anlamdan vazgeçmeyen, anlamın başka türlü ortaya çıkabileceğini gösteren bir yapıdır.

Beiser'ın dile getireceği üzere, elimizde hiçbir sabit ve mutlak araç olmamasına rağmen romantikler, anlam arayışında umutsuzluğa kapılmazlar. Kendilerini hakikâte doğru ebedi bir çabayla, ideallerimize sürekli yaklaştığımız düşüncesiyle teselli ederler. İroni burada çok önemli bir epistemolojik rol oynar: ironi hakikâte ulaşamasak da yine de ona doğru çabalamamız gerektiğinin tasdikidir (Beiser 2002: 447). İroniyi kullanmak, her perspektifin kısmi, her kavramın sınırlı ve her ifadenin esasında kusurlu olduğunu kabul etmektir romantikler açısından çünkü ironik ifade bu durumun farkında olarak, kendi altını oyar. Schlegel'e göre "İroni paradoksun biçimidir. Paradoks hem iyi hem de büyük olan her şeydir (Schlegel 1967c: 153, fr. 48)." Paradokslarla dolu olan yaşam, paradoksal bir form olan ironide görünür hâle gelir.

Romantikler dünyanın anlaşılmağına dair duydukları saygının bir neticesi olarak kendi üslup ve metinlerini de bir miktar anlaşılmaz kılmak ister gibidirler. Nitekim yaşadıkları çağda sıklıkla anlaşılmazlıkla suçlanmışlardır. Ancak metni bir miktar kapatarak zor anlaşılır kılmak, okuru metne davet etmek demektir aynı zamanda. Tıpkı Mutlak'ın, dünyanın, felsefenin sona ermemesi gibi çeşitli edebi formların kullanımı aracılığı ile metin de sona ermeyen bir yapı kazanacaktır. Metin sürekli yeni bir şeyler sunan, asla sona ermeyecek bir sürece dönüşür. Öyleyse anlam, bir anda kavranabilecek, kavrandığı anda sırrına, özüne varılabilecek ve böylelikle rafa kaldırılabilir bir şey değildir. Anlam hep yeniden üretilir ve devam eder. Metinle okur arasındaki ilişki sonsuzca uzar. Bu görüşler ışığında Schlegel'in felsefeyi asla bitmeyecek olan bir süreç olarak görmesi de anlaşılır hâle gelir. Felsefe olmuş bitmiş bir varlıktan ziyade, sürekli olmakta olan bir oluşun parçasıdır. Schlegel'in dile getirdiği üzere, kendi felsefesindeki bu anlaşılmazlığın ana unsuru ironidir (Schlegel 1967f: 368).

Böylelikle ironi, asla sona ermeyen hermeneutik anlama sürecinin sürekliliğini sağlayan en önemli unsur hâline gelir. Bir temsil tarzı olarak temelde edebiyatçılar tarafından kullanılan ironi, romantiklerin Mutlak olanın asla temsil

edilemeyeceği düşüncesinden hareketle felsefenin en önemli araçlarından birisi hâline gelir. Lâkin felsefe Mutlak olanı asla tamamıyla temsil edemeyeceğinden, ironiye ihtiyaç duyar. Evrende hiçbir şey tamamlanmış, bitmiş halde olmadığından ironi insan tecrübesine içkin olan bu tamamlanmamışlığı görünür kılar. Böylelikle ironi, gerçekliğin özünde bir tamamlanmamışlık olduğunu düşünen ve daima uzakta ve ulaşılmaz kalan sonsuz olana yaklaşma amacı güden romantik görüşün bir parçası hâline gelir (Millan-Zaibert 2007: 167). Bu nedenle Schlegel, felsefenin ironinin ana vatanı, esas yurdu (eigentliche heimat) olduğunu dile getirir. “Felsefe, mantıksal güzelliği tanımlamak isteyen ironinin esas yurdudur: çünkü felsefi konuşmanın sözlü ya da yazılı olarak gerçekleştiği her yerde ve sadece tam olarak sistematik olmasa da ironi göze alınmalı ve talep edilmelidir (Schlegel 1967c: 152, fr.42).” Mutlak ya da sonsuz olana ulaş(ama)ma düşüncesi etrafında ironi, temsil edilemez olanı temsil edebilme imkânının en önemli unsuruna dönüşür. Devamlı kendi üzerine bükülen, bükülmesi gereken felsefe bir anlamda ironiye muhtaçtır. Zira hiçbir araç felsefenin kendi üzerine düşünen yahut düşünmesi gereken karakterine ironiden daha uygun değildir (Behler 1998: 78).

İroni ve diğer stratejiler yardımıyla okur ve yazarın diyaloga girmesi teması son derece dikkate şayandır zira diyalog da romantikler açısından büyük önem taşır. Matematiksel ve bilimsel tümdengelim yöntemlerini kullanan felsefe yapma tarzlarının aksine diyalog formu, tıpkı bütün romantik araçlar gibi bir sistem sahibi olmak ile olmamanın birleştiği bir alanı işaret eder. Bu nedenle romantikler, Platoncu diyalog biçiminin form bakımından felsefe ile edebiyat arasındaki birliğin en güzel örneklerini verdiğini düşünürler. Roman türüne verdikleri önemle romantikler, felsefe ile edebiyatın birleşim noktasının en güzel örnekleri olarak sokratik diyalogların romanı önelediğini ve romanın modeli olduğunu dile getirirler (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 88). Öyle ki Schlegel, romanları zamanımızın Sokratesçi diyalogları olarak sunar. Schlegel’e göre bu özgür formda, yaşam bilgeliği, akademik bilgelikten ya da Schlegel’in adlandırmasıyla okul bilgeliğinden (Schulweisheit) kurtulmuştur (Schlegel 1967c: 149, fr.26). Bu edebi

formun felsefeyi yaşam bilgeliğine yaklaştırması, onu kuru akademik tavırdan uzaklaştırarak hayata katması ve onu özgürleştirmesini imler.

O itibarla metin boyunca dikkat çekmeye çalıştığımız üzere romantiklerin Mutlak'a işaret etme ihtimaline sahip olduğunu düşündükleri bütün formlar, edebi bir karakter arz ederler. Bu nedenle romantikler, edebiyatın başta felsefe olmak üzere bütün diğer disiplinlerle arasındaki sınırları kaldırmak isterler. Onlar son derece büyük önem verdikleri tanımlanamazlık, sınırlanamazlık gibi temaların edebiyata dair yapılacak en iyi tanımlar olduğunu düşünürler. Fakat romantiklerin özellikle de Novalis ve F. Schlegel'in edebiyata yaptıkları vurguyla gerçekleştirmek istedikleri dönüşümü iyi kavramak gerekir. Onlar, kendisi de romantik okulun önemli bir parçası olan A.W. Schlegel'in yaptığına aksine, sadece güzelin doğasına dair tanımlamalar yapmak ya da bir poetika oluşturma amacıyla değillerdir. Yahut güzelin doğasının sistematik felsefedeki konumunu belirlemekle ilgilenmezler. Onların yapmak istedikleri şey, *poesis*'in imkânlarına odaklanarak yeni refleksiyon formları üretmek ve yaratmaktır (Michel & Oksiloff 1997: 158). Tam da bu yeni refleksiyon formları yaratma arzusuyla romantikler felsefe ile edebiyatın kurulu sınırlarına hücum ederler. Bu yeni formlar vasıtasıyla temsillerin mutlak olmadıkları gösterilebilir ve verili kabul edilen birçok inanç ve düşünce yerle bir edilebilir. Sanatçıda anarşist bir tavır vardır ve bu anarşi, Schlegel ve Novalis tarafından olumlu şekilde kavranan kaosla alakalıdır. Bu kaos yoluyla romantikler mevcut söylem hiyerarşilerini yerlerinden etmek ve onları yeni bir form altında yeniden tanımlamak ister gibidirler.

Bütün türlerin karıştığı, edebiyat ve felsefenin iç içe geçtiği bu yeni form, romantiklere göre romantik şiirdir (romantische poesie). Athenaeum'un ünlü 116. Fragmanında, F. Schlegel, romantik şiirin (poesie) ne anlama geldiğini, kendisinin onu nasıl kavradığını ve romantik şiirden neler beklediğini açıklar. Ona göre romantik şiir, evrensel ve ilerici (progresivve) şiirdir. Amacı sadece birbirinden bağımsız şekilde mevcut bulunan şiir türlerini bir araya getirmek değildir. Romantik



şiiir aynı zamanda şiiirin felsefe ve retorik ile bir araya gelmesini amaçlar. Bu bağlamda romantik şiiir, şiiir ile felsefeyi, nesir ile nazımı, deha ile eleştiriye ve sanat şiiiri ile doğa şiiirini bir araya getirmeyi ve aynı potada eritmeyi amaçlar. Böylelikle sadece şiiir daha canlı ve sosyal hâle gelmekle kalmayacak, hayat ve toplum da şairane bir hâl alarak şiiirselleşecektir. Romantik şiiir ayrıca Witz'i de şiiirselleştirmek, sanatın bütün alanlarını; iynin her çeşidiyle, eğitimin en önemli konularıyla ve mizahın kalp atışlarıyla doldurmak ve doyurmayı amaçlar. Böylelikle romantik şiiir, saf şiiirsel/poetik olan her şeyi içine alır. Schlegel'in ifadeleriyle içinde başka sanat sistemlerini de barındıran devasa sanat sistemlerinden, şiiir yazan bir çocuğun, sanatsız bir şarkıya kattığı nefese kadar her şeyi kapsar. Sadece romantik şiiir, insanı çepeçevre kuşatan dünyaya bir ayna tutarak, yaşanan çağın bir resmini çizebilir. Bütün diğer form ve türlerin ötesinde, sadece romantik şiiir temsil eden ile temsil edilen (Dargestellten – Darstellenden) arasındaki geçiş noktasında salınıp durabilir; real yahut ideal bütün kişisel çıkarların üstüne çıkarak şiiirsel refleksiyonun kanatlarında gezinebilir ve bu hâlde sürekli kendisine dönmek suretiyle daha üst bir mertebeye çıkarken sonsuz bir ayna dizisi halinde çoğalabilir. Schlegel'e göre romantik şiiirin diğer sanatlar içindeki konumu, Witz'in felsefedeki konumu yahut aşk, dostluk ya da toplumun hayattaki konumu gibidir yani vazgeçilmezdir. Bütün öteki sanat türlerinin bitmiş bir mahiyet arz ettiği ve salt analiz edilebilir olduğu yerde, romantik şiiir hâlâ oluş hâlinindedir ve bu oluş hâli daima devam edecektir çünkü bu asla hitama ermeme ve daima oluş hâlinde olma, romantik şiiirin özü, asıl niteliğidir. Bu niteliği ile hiçbir kuram, hiçbir teori romantik şiiirin ideallerini tanımlayıp karakterize edemez. Romantik şiiir sonsuz ve özgürdür çünkü romantik şiiirin ilk yasası, şairin kendi ilham ve iradesi dışında hiçbir yasaya boyun eğmeyeceğini vurgular. Şu halde Schlegel için romantik şiiir tarzı, son tahlilde şiiirin bizzat kendisidir çünkü ona göre bütün şiiir ve edebiyat son kertede romantiktir yahut romantikleşmelidir (Schlegel 1967a: 182-183, fr.116).

Kant'ın eleştirel felsefesinin etkisi altındaki bir zaman diliminde yaşayan Schlegel, nasıl eleştirel olmayan bir felsefe pek de değerli görülüyorsa, eleştirel

olmayan edebiyatın da aynı kadere yazgılı olduğunu düşünür. Bu nedenle transandantal eser eleştiri ile yaratıcı edebi aktiviteyi bir araya getirmeli, sadece edebiyat olmakla kalmayıp edebiyatın edebiyatı haline gelmelidir (Schlegel 1967a: 204, fr. 238). O itibarla romantikler için şiirin şiiri yahut edebiyatın edebiyatı olan bu yeni türün kendisi de eleştirel olmasının yanında edebi bir eserdir. Nancy ve Labarthe'ın, romantiklerle birlikte edebi esere bakışımızda bir devrim gerçekleştiğini söyleme nedenleri budur. Bu devrimde, eleştirmenle yazar birleşmiştir. Romantiklerden itibaren yazar aynı zamanda eleştirmen, teorisyen ve şair haline gelir (Baudelaire, Mallarme, Valery) ve eleştirmen de aynı zamanda yazar ruhuna sahip olurken (Benjamin, Barthes), eser kendi dekonstrüksiyonunu kendi içinde taşır hale gelmiştir (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 111-112). Eser hiç durmadan kendi üzerine kapanıp kendi eleştirisini yaparak, sonsuz bir anlam dünyasına açılır. Eserin yorumu artık asla sona ermez. Bu romantiklerin sahip olduğu ebediyet kavrayışıdır. Benjamin, Proust üzerine yazdığı bir metinde, Proust'ta mevcut bulunan bir ebediyet teması olduğundan bahseder. Ancak bu ebediyet teması, Platoncu ebediyet temasından farklı bir mahiyete sahiptir. Burada ebediyet sınırsız zaman anlamına gelmez. Bu Benjamin'in ifadesiyle çizgileri kesişen sarmal bir zamandır ve mekâna bağlı bir geçiş biçimidir. Bu dünya kıvrılmaların, bükülmelerin, *correspondance*[karşılıklı duyuş]'ların, kendi üstüne dönmelerin dünyasıdır. Bu benzeşimler haline gelmiş dünyayı ilk gören romantiklerdir (Benjamin 1995: 111).

Her ne kadar Benjamin, bu karşılıklı duyuş ve kendi üzerine dönüşlerin dünyasını ilk görenin romantikler olduğunu ifade etse de romantikler, bu payeyi kendilerinden önceki bazı isimlere verirler. Özellikle Shakespeare ve Cervantes romantikler açısından safkan birer romantiktirler. Onların metinlerinde edebiyat ve felsefe iç içe geçmiş, her şey felsefî bir hüviyet kazanmıştır. Sözelimi Novalis, her

şeyin sonunda felsefî bir hâl alabilecek oluşuna örnek verirken şöyle der: “Her şey sonunda felsefeye dönüşebilir, örneğin Cervantes’in *Don Quijote*’si<sup>4</sup>.”

Shakespeare ve Cervantes’in romantikler tarafından kendi öncüleri olarak görülmesi önemlidir çünkü bu iki isim çığır açıcı figürlerdir. Schlegel, Cervantes ve Shakespeare’in büyüklüğünü şöyle anlatır: “bu iki adam öylesine büyüktürler ki, diğer her şey onlar için hazırlayıcı, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir çevre olarak görünür (Schlegel 1967b: 299).” Şimdi bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Schlegel’in Cervantes ve Shakespeare’i öncü romantikler olarak görmesi, sanatın en yetkin formunun ancak romantik bir kavrayış yahut tinde ortaya çıkacağına olan inancını yansıtır. Zira Romantiklere göre bu denli büyük figürler olan Shakespeare ve Cervantes, romantik tinin yaratıcıları olarak romantik stratejiler kullanmışlardır.

Romantiklerin *Hamlet* ve *Don Quijote*’yi romantik olarak değerlendirmesi boş bir kuruntuya dayanmaz. Bu iki metin Schlegel’in anladığı anlamda ironi başta olmak üzere romantik stratejiler kullanırlar. Her şeyden evvel iki metin de kendi kendine gönderme yapar ve kendi üstüne kapanır. *Hamlet* oyununda, babası olan kralın amcası tarafından öldürüldüğünden şüphelenen Hamlet, amcası önünde oynattığı bir tiyatro oyunuyla öldürenin amcası olduğundan emin olur. Oyun içinde yer alan bu oyunda, tıpkı Hamlet’in babasının başına geldiği gibi, bir Kral kardeşi tarafından öldürülür ve Kral’ın karısı, katil kardeş ile evlenir. Dahası metnin başka bir yerinde Hamlet, oyundaki tiyatrocularla tiyatro üzerine konuşup onlara tiyatronun ne olduğuna dair küçük bir söylev çeker (Shakespeare, 1958: 83). Burada hem oyun içindeki oyuncular oyunda geçen temalar üzerine düşünür hem de seyirciden bu beklenir. Benzer bir durum Cervantes’in *Don Quijote*’sinde de gerçekleşir. *Don Quijote*’nin ikinci cildinde, Don Quijote ve Sancho Panza’nın hikâyeleri bir kitap olarak çıkar ve Don Quijote kendi hikâyesini dinler (Cervantes 2010: 465-472). Metinlerin kendilerine gönderme yapmaları tam da romantiklerin

---

<sup>4</sup> Novalis, Aphorismen und Fragmente 1798-1800,  
<https://www.projektguttenberg.org/novalis/aphorism/chap006.html>

istediği, metnin kendi içine bükülmesini beraberinde getirir. Metin kendi içerisine bükülerek adeta sonsuzca kendi içinde döner ve böylelikle kendi kendisinin farkına vararak, kendine mesafe alır. Bu eserler romantiklerin istediği tarzda kendi eleştirisini, kendi dekonstrüksiyonlarını kendilerinde barındıran eserlerdir.

### **Sonuç**

Toparlayarak söylemek gerekirse, romantikler sembollere, alegoriye, ironiye, metaforlara dayanan, felsefe ve edebiyatın içe içe geçtiği ve bu yapıyla da anlamın kuşatılmazlığını vurgulayan ve kanıtlayan yeni bir türün peşindedirler ve bunu romantik edebiyat olarak adlandırırılar. Bu tür bir anlam, sonsuz ve asla tüketilemeyecek olan, lâkin devamlı dile getirilmeye çabalanan, ne kadar arzularsak arzulayalım, tüketici şekilde kuşatamayacağımız Mutlak'a yaklaşma umut ve imkânını ihtiva etmektedir. Burada mutlak temsiller mevcut değildir, temsil ancak alegori, metafor, Witz ve ironiyle mümkündür çünkü derin olan tüketilmez olandır. Şu hale romantik muhayyilede özü ele geçirmeye kalkışmak, bir nesneyi bütünüyle temsil edebileceğimize inanmak, onun mahiyetini bütünüyle betimlemeye kalkışmak bizzat yaşamın kendisine karşı ya da muarız bir çabadır çünkü bu oluşu, yaşamı, akışı durdurmaya çalışmaktır.

Romantik tavır anlamdan yahut ifade etmekten bütünüyle vazgeçmek demek değildir. Romantikler tabii olarak anlamın arayışındadırlar fakat bu arayışa onu asla tam olarak ele geçiremeyecek olmanın bilinci eşlik eder. Birçok romantik tema, en temelde bununla alâkalıdır. Bitmek bilmeyen yolculuk özlemi, uzak diyarlarda olma isteği, başka kültürlere duyulan ilgi, disiplinler arası sınırların belirsizleştirilmesi, sürekli kendi içine dönmeler, kendi üzerine katlanmalar, hepsi aslında bir amacın başka başka tezahürleridir. Tam da bu nedenle yani bu daima arayış halinde olma nedeniyle, Novalis felsefeyi yurt özlemi (heimweh) olarak tanımlar. Bu tanımda felsefe evde olmak demek değildir. Evde olma içgüdüdür (Novalis 2007: 155, fr. 857). Evi özlemek ama bir anlamda varamayacağının acıyla farkında olmak. Daima eve ulaşmaya çalışmak ama varamamak. Bu felsefeyi sonsuz bir etkinlik haline

getirecektir. Rahat sığınakların, kaçış noktalarının olmadığı, daimî çabayı gerektiren sonsuz bir faaliyet dönüşecektir felsefe. Burada nihai son yoktur. Ancak tekrar söylemek gerekirse, bu anlamdan vazgeçmek demek değildir. Onu elde etme kibir ve iddiasından vazgeçerek, sonsuz bir özlemle anlama ulaşmaya çalışmaktır. Bu görüşleriyle romantik muhayyile, sistemlerin güvenli limanlarına sığınmak yerine, anlam deryasının sonsuzluğuna açılmaya cüret ve cesaret etmiştir.

## Art and Literature as a Possibility of Philosophy in The Early German Romantics

### *Summary*

**Ali Han BABUÇÇU**

Res. Assist. Dr.

Kahramanmaraş S. İ. Üniversitesi, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,  
Kahramanmaraş, TR.

ORCID:0000-0002-6589-4688

alihanb@ksu.edu.tr

### **Introduction**

The 20th century witnessed a serious challenge to the claims of objectivity and universality in philosophy. New philosophical movements emerged, asserting that the pursuit of absolute truth is futile and should be abandoned. These movements rejected the idea of philosophy as an exact science and instead advocated for a closer alignment with art. They opposed the notion of a universal truth independent of history and culture, which had been a prominent idea in the history of philosophy. According to these thinkers, the traditional claims of existence and truth in Western philosophy have been overly rational and detached from individuality, relationality, contextuality, and temporality (Küçükalp 2008: 16). This viewpoint gained strength with philosophers such as Nietzsche, Heidegger, Derrida, and the Frankfurt School, leading to the assertion that Western thought has been left without a meaningful understanding of life and Being. As a result, contemporary philosophy is seen as incapable of providing meaning for human beings, and a new direction is called for. The German romantics were among the first to advocate for this new direction, emphasizing the importance of imagination, art, and literature as powerful catalysts for philosophical exploration. They broke away from classical forms of philosophy by using fragments, irony, witz, allegory, and other literary and artistic elements to redefine philosophy.

### **Artistic/Literary Philosophies of Schlegel and Novalis**

It is very difficult to talk about Romanticism, given the breadth of the field. The same difficulty also applies to the German romantics, since the early German romantics also had different views and ideas from one another. However, when it comes to both the early German romantics and many of the other thinkers who are called romantics, one of the themes that almost all of them have in common, perhaps the first one, is the important role of art. The Romantics saw art as the most important and meaningful

instrument of the change and revolution they wanted to bring about. Undoubtedly, when the word "art" is used, it will refer to dozens of very different disciplines at the same time, and this will cause the aims of the romantics to become unclear. Of course, romantic thinkers show interest and concern in different fields of art, but when it comes to the art that will romanticize the world in the sense we use the term, they have a more specific and particular genre in mind. Following Nancy and Labarthe, we can say that in most places where romantic thinkers use the term art, what they mean by art is basically literature. For example, in his lectures on art and literature, A.W. Schlegel stated that the essence of art is literature (Lacoue-Labarthe & Nancy 1988: 83). Similarly, Walter Benjamin states that when Friedrich Schlegel speaks of art, what he has in mind is basically the art of poetry, and that even when he discusses other arts, it is their relation to the art of poetry that attracts his attention. For F. Schlegel, the fundamental laws of the art of poetry will be accepted as the laws of all art (Benjamin 2019: 63-64). In this case, it can be said that for the romantics, art is basically literature or finds its deepest meaning in literature. Both Novalis and F. Schlegel wanted to give their philosophies an artistic identity. Although we cannot go into details here, Novalis calls this artistic philosophy 'magical idealism', while Friedrich Schlegel puts 'Wechselerweis', in which every principle rests on and proves each other, at the basis of his philosophy.

However, a mistake should be avoided here. The Romantics do not want to do a kind of philosophy of art or a philosophy of literature. This is not the conception of a philosopher who simply wants to express his philosophical views on art. For the Romantics, above all, it is arrogant to want to learn about art from philosophy. In a Lyceum fragment Schlegel presents such an attitude as rash and imprudent (Schlegel 1967c: 163, fr.123)." One of the main reasons why they simply did not want to do philosophy of art becomes evident in Schlegel's criticism of philosophy of art in the following words. "The so-called philosophy of art usually lacks one of two things," Schlegel says, "either philosophy or art (Schlegel 1967c: 148, fr.12)." What they want to do is to change the way of thinking and develop a whole new way of thinking. This effort is aimed at artifying our ways of thinking, at aestheticizing thinking. They demand more than the breakdown of the boundary between art-literature and philosophy, they also want to break down the boundary between literature and life. Where the Romantics want to change the world, they believe that literature is the most powerful way to do so and they believe in the power of words. The way to enchant the world, to romanticize it, is through literature. For this reason, they make a very radical demand that literature and poetry should spread everywhere and infiltrate every field. As we will discuss later, they aim to break down the boundary between philosophy and literature. In this context, Schlegel states that "all art will become science and all science will become art; poetry and philosophy will merge (Schlegel 1967c: 161 fr.115)". The poet and the artist attain a magnificent position in Romantic thought. Only the artist has the possibility of showing or pointing to the truth of the world in which man lives. So much so that for Novalis, poetry is the real absolute truth and the more poetic something is, the more real it is (Novalis 1997: 66, fr.96). Those who want to comprehend the world must turn to the poet because "the poet understands nature better than the scientific mind" and "only an artist can decipher the meaning of life (Novalis 2007: 182)."

In this viewpoint, art is not just a way of having a good time, as it is commonly seen today. Ultimately, art is the most basic and crucial tool for shaping reality, for changing it, and for making life beautiful. According to the romantics, art and poetry, which is the foundation, almost the essence, of this art, are much more than mere verbal expressions. Poetry is an action, a life experience that encompasses human beings in their entirety. The world is not given to man as a finished product. It is not something ready-made. The world is constructed, and the power to shape the world fundamentally belongs to words and the poet. Because the poet not only describes, but also constructs, creates. Behind the significance the Romantics attributed to poetry lies their strong belief in the word, in words. In their perception, unlike what is happening in our age, the world is not understood and created with numbers, but with words. In their imagination, contrary to what is happening in our age, the world is not comprehended and created with numbers, but with words. Here lies one of the main pillars of the critique of quantity, the objection to the mechanistic vision of the world, and the discomfort with the dematerialization of human beings. What matters for them are words. The poet who has the ability and talent to dominate words is the prophet of this world. Schlegel expresses this clearly. In a fragment he declares that the poet-philosopher he imagines and the poet who philosophizes are the prophets of this world (Schlegel 1967a: 207, fr. 249). As prophets of this world, the poet-philosopher and the philosophizing poet transform the world. In other words, poetry is a magical process of transforming reality. Art does more than just representation and contemplation, it interacts with reality. For the German romantics, then, when we speak of poetry, the concept permeates all literary genres and even life itself. In the Romantic imagination, every artistic production and even every human production can be seen as a reflection of poetry. For Schlegel, poetry is so deeply rooted in the human being that it manifests itself in many of our actions. The folk songs, stories and plays through which peoples once expressed themselves can be read as various expressions of the poetry rooted in us. Schlegel thinks that the prose genre that prevails in our unimaginative (unfantastischen / fantasielosen) age is also an expression of the poetry rooted in us (Schlegel 1967b: 331). Thus, in the Romantic lexicon, poetry becomes the name of a genre that encompasses almost all human creations. Here, poetry takes on an almost mystical nature. With its mystical structure, poetry is so powerful that Schlegel argues that poetry does not need any human effort to exist, that it will always exist. In this way, the world will regain its lost magic through poetry. In the Romantic conception, art, literature and poetry are the sine qua non activity in the effort to restore the world to its magic, to make it a respectable place again. This privileged position granted to poetry, its sanctification as the highest of all human acts, lies in the possibility that through it we can reach the absolute. The absolute is the unconditional, the unlimited. To be able to reach the unlimited and unconditional can only be possible by activating a faculty that is unlimited and unconditional. For the Romantics, reason, as a human faculty, lacks the power and authority to achieve this. The imagination, on the other hand, with its unconditionality and limitlessness, will have the opportunity to touch the Absolute, even if it cannot fully grasp it. One might even say that the Absolute reveals itself through the work of art and the artist.



For the Romantics, the reason why literature is so important is that when it comes to articulating the infinite or the Absolute, the systematic spirit of philosophy, which had been trying to do so until then, is not capable of doing so, whereas literature contains the most important possibility. The possibility of pointing to the Absolute is only possible through literature. What is meant by the inadequacy of philosophy here is the philosophical perspective that wants to see the Absolute clearly and explicitly and thinks that it is capable of doing so. Indeed, according to Schlegel, any effort that claims to grasp the Absolute in this way is fundamentally futile, because the Absolute is independent of any limits, where any kind of knowledge or grasping is made possible by setting limits. In this respect, philosophy must become literary. Only if it acquires a literary character will it be able to touch the Absolute. That is why, as Novalis puts it, for the romantics "poetry is the hero of philosophy." However, Novalis does not stop there; philosophy is also what makes poetry a principle in his eyes. "Philosophy elevates poetry to the level of a principle. It teaches us to recognize the value of poetry. Philosophy is the theory of poetry. It shows us what poetry is, that it is one and whole (Novalis 1997b: 79)." Therefore, philosophy and poetry are, or should be, parts of an inseparable whole.

Thus, poetry appears as the embodied possibility of a strategy that creates the possibility of achieving something that neither the Cartesian isolated subject nor Fichte's foundationalist philosophy can achieve. It presents a miniature of the infinite diversity of the universe. Just as Novalis sees the world as a place of infinitely meaningful signs and symbols, everything in poetry is seen as a sign, a way of expressing the whole. When we read a poem, our minds are filled with the brilliant power of individual images while at the same time trying to grasp the whole that all images point to. In this characteristic, poetry re-presents the infinite play of the universe within itself at every moment. For this very reason, Schlegel thinks that the creativity of nature and artistic creativity have the same origins, and that the people we call artists are in fact works of art of nature (Schlegel 1967c: 147, fr.1).

As philosophy becomes literary, it will have the opportunity to touch the Absolute. The reason why literature is so important in the articulation of the infinite or the Absolute is that the systematic spirit of philosophy, which has been trying to do this job so far, is not capable of doing so, and only literary strategies contain the means to do so. Realizing that any attempt to comprehend the Absolute as a whole is futile because any attempt at rational comprehension involves limits, the romantics thus make an aesthetic turn and resort to literary strategies that attempt to comprehend the Absolute without setting limits. Their preferred literary forms such as fragments, dialogues, novels, and literary devices such as irony and wit are the most obvious ways of confronting our inability to grasp the Absolute and our need to try to represent the unrepresentable (Millan-Zaibert 2007: 170). All these tools, despite their finite forms, offer the possibility of opening to the infinite. In fragment, allegory, witz and irony, unity can become visible, if only for a moment (Speight 2016).

In this respect, as we have tried to point out throughout the text, all the forms that the romantics think have the possibility of pointing to the Absolute have a literary character. For this reason, the romantics wanted to remove the boundaries between literature and all other disciplines, especially philosophy. They think that themes such

as indefiniteness and unboundedness, which they attach great importance to, are the best definitions of literature. But it is important to understand the transformation that the romantics, especially Novalis and F. Schlegel, wanted to realize with their emphasis on literature. Unlike A.W. Schlegel, who was himself an important part of the romantic school, they did not aim merely to define the nature of the beautiful or to create a poetics. Nor are they interested in determining the position of the nature of the beautiful in systematic philosophy. What they want to do is to produce and create new forms of reflection by focusing on the possibilities of poesis (Michel & Oksiloff 1997: 158). It is precisely with this desire to create new forms of reflection that the romantics attack the established boundaries of philosophy and literature. Through these new forms, it can be shown that representations are not absolute and many beliefs and ideas that are taken for granted can be overthrown. There is an anarchistic attitude in the artist and this anarchy is related to chaos, positively understood by Schlegel and Novalis. Through this chaos the romantics seem to want to dismantle the hierarchies of discourse and redefine them in a new form.

### **Conclusion**

To summarize, the romantics are after a new genre based on symbols, allegory, irony, metaphors, in which philosophy and literature are intertwined, and which emphasizes and proves the impenetrability of meaning, and they call it romantic literature. This kind of meaning contains the hope and possibility of getting closer to the Absolute, which is infinite and can never be consumed, but which is constantly striving to be expressed, which we cannot encompass in a consuming way, no matter how much we desire it. Absolute representations do not exist here, representation is only possible through allegory, metaphor, Witz and irony because the profound is the inexhaustible. Thus, in the romantic imagination, to attempt to capture the essence, to believe that we can represent an object in its entirety, to attempt to describe its essence in its entirety is an effort against or in opposition to life itself, because it is an attempt to stop becoming, life, the flow.

The Romantic attitude does not mean giving up meaning or expression altogether. Romantics are naturally in search of meaning, but this search is accompanied by the awareness that they can never fully capture it. Many romantic themes are fundamentally related to this. The endless longing to travel, the desire to be in distant lands, the interest in other cultures, the blurring of interdisciplinary boundaries, the constant turning in oneself, folding on oneself, are all different manifestations of a goal. It is precisely for this reason, that is, because of this constant search, that Novalis, as we have already mentioned, defines philosophy as homesickness (*heimweh*). In this definition, philosophy is not about being at home. It is the instinct to be at home (Novalis 2007: 155, fr. 857). Longing for home, but in a sense painfully aware that it will never arrive. Always trying to reach home but never arriving. This would make philosophy an endless activity. Philosophy will become an endless activity that requires constant effort, where there are no comfortable refuges, no escape points. There is no final end here. But again, this does not mean giving up on meaning. It means giving up the arrogance and pretense of acquiring it and trying to reach meaning with an endless longing. With these views, the romantic imagination dared to sail into the infinity of meaning instead of taking refuge in the safe harbors of systems.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Behler, Ernst. (1998). «Early German Romanticism: Friedrich Schlegel and Novalis.» *A Companion to Continental Philosophy* içinde, yazar Simon Critchley ve William R. Schroeder, 68-82. New Jersey: Blackwell Publishers Ltd.,

—. (1990). *Irony and the Discourse of the Modernity*. Seattle: University of Washington Press.

Beiser, Frederick C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781- 1801*. Cambridge: Harvard University Press.

—. (2003). *The Romantic Imperative*. Cambridge: Harvard University Press.

Benjamin, Walter. (1995). «Proust İmgesi.» *Son Bakışta Aşk* içinde, yazar Walter Benjamin, çeviren Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.

—. (2019). *Sanat ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*. Çeviren Elçin Gen ve Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim Yayınlar.

Bowie, Andrew. (2003). *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press. tarih yok. DWDS. Erişildi: 11 22, 2023. <https://www.dwds.de/wb/Witz>.

Euron, Paolo. (2019). *Aesthetics, Theory and Interpretation of the Literary Work*. Boston: Brill.

Frank, Manfred. (2004). *Early German Romanticism and Its Philosophical Foundations*. Çeviren Elizabeth Millan-Zaibert. Albany: State University of New York Press.

Jankelevitch, Vladimir. (2020). *İroni*. Çeviren Yunus Çetin. İstanbul: Metis Yayınları.

Küçükalp, Kasım. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Lacoue-Labarthe, Philippe, ve Jean-Luc Nancy. (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Çeviren Philip Barnard ve Cheryl Lester. New York: State University of New York Press.

Michel, Andreas, ve Assenka Oksiloff. (1997). «Romantic Crossovers: Philosophy as Art and Art as Philosophy.» *Theory as Practive: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings* içinde, yazar Jochen Schulte-Sasse, 157-178. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Millan-Zaibert, Elizabeth. (2007). *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. Albany: University of New York Press.

Norman, Judith. (2008). «The Work of Art in German Romanticism.» *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 59-79.

—. (1997a). «Logological Fragments I.» *Philosophical Writings* içinde, yazar Novalis, çeviren Margaret Mahony Stoljar. Albany: State University of New York Press.

Novalis. (1997b). «Logological Fragments II.» *Philosophical Writings* içinde, yazar Novalis. Albany: State University of New York Press.

—. (2007). *Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Broullion*. Çeviren David W. Wood. Albany: State University of New York Press.

—. (2010). «Vermischte Bemerkungen.» *Fragmente und Studien & Die Christenheit oder Europa* içinde, yazar Novalis. Stuttgart: Reclam.

Paz, Octavio. (1996). *Çamurdan Doğanlar*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

Pippin, Robert B. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem*. Massachusetts: Blackwell Publishers.

Saavedra, Miguel de Cervantes. (2010). *Don Quijote II*. Çeviren Roza Hakmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Schlegel, Friedrich. (1967f). «Über Die Unverständlichkeit.» *Kritische-Friedrich-Schlegel- Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken* içinde, yazar Friedrich Schlegel. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

—. (1967a). «Die Athenäums-Fragmente.» *Kritische-Friedrich-Schlegel- Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken* içinde, yazar Friedrich Schlegel, düzenleyen: Ernst Behler. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

—. (1971). *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. Çeviren Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—. (1967b). «Gespräch über Poesie.» *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken* içinde, yazar Friedrich Schlegel, düzenleyen: Ernst Behler. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

—. (1967c). «Lyceums-Fragmente.» *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 2: Charakteristiken Und Kritiken* içinde, yazar Friedrich Schlegel, düzenleyen: Ernst Behler. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

—. (1967d). «Philosophische Fragmente Ersthe Epoche I.» *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 18: Philosophische Lehrjahre 1796-1806* içinde, yazar Friedrich Schlegel. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

—. (1967e). «Philosophische Fragmente Ersthe Epoche II.» *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe 18: Philosophische Lehrjahre 1796-180* içinde, yazar Friedrich Schlegel. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

Sheakespeare. (1958). *Hamlet*. Çeviren Orhan Burian. Ankara: Maarif Vekaleti Basımevi.

Speight, Allen. (2016). «The Stanford Encyclopedia of Philosophy.» *Friedrich Schlegel*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/schlegel/>.

Stone, Alison. (2011). «The Romantic Absolute.» *British Journal for the History of Philosophy* 497-517.



Makale Geliş | Received: 26.04.2024  
Makale Kabul | Accepted: 14.08.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1473873

## Sema CEVİRİCİ ATILLA

Dr. Arş. Gör. | Res. Assist. Dr.  
Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Denizli, TR.  
Pamukkale University, Faculty of Theology, Programme In Philosophy And Religious Studies, Denizli, TR.  
ORCID: 0000-0002-9442-3375  
cevircisema@gmail.com

## Zayıf Düşünce ve Etki Alanı Üzerine Bir Analiz

**Öz:** Bu çalışma metafiziksel düşüncedeki varlık ve hakikate dair mutlak bilgi iddialarına yönelik eleştiriler sonucunda gündeme gelen zayıf düşünce (*weak thought – il pensiore debole*) kavramını ve bunun felsefe, politika ve teolojideki etkilerini ele almaktadır. Bu kapsamda metafiziksel düşünceye yönelik yürütülen bu eleştirilerin hangi saiklerle yapıldığı ve nasıl bir dönüşüme yol açtığı analiz edilecektir. Çalışmamız Gianni Vattimo tarafından gündeme getirilen zayıf düşünce kavramından hareket edecek ancak etki alanını daha geniş bir perspektiften ele alacaktır. Bu kapsamda ilk olarak epistemolojiye dair meseleler ele alınacak akabinde ise etik-politik meselelerle ilişkili olarak ontolojiye dair sorunlar tartışılacak ve son olarak teolojinin zayıflatılmasının ne anlam ifade ettiği üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede makale, zayıf düşüncenin etki alanını epistemoloji, ontoloji ve teoloji olmak üzere üç alanda ele alarak bunları birbirleri ile ilişki içerisinde incelemekte ve zayıf düşüncenin ortaya çıkardığı sorunlara ve sunduğu imkanlara dikkat çekmektedir.  
**Anahtar Kelimeler:** Zayıf Düşünce, Epistemoloji, Ontoloji, Teoloji, Gianni Vattimo, John D. Caputo

## An Analysis of Weak Thought and Its Domain

**Abstract:** This essay deals with the concept of weak thought, which came to the fore as a result of criticisms of absolute knowledge claims about being and truth in metaphysical thought, and its effects in philosophy and theology. In this context, the motivations behind these criticisms of metaphysical thought and what kind of transformation they led to in thought will be analyzed. This study will start from the concept of weak thought brought forward by Gianni Vattimo, but will analyze its impact from a broader perspective. In this context, first the issues related to epistemology will be discussed, then the problems related to ontology will be discussed in relation to ethical-political issues, and finally, what the weakening of theology means will be emphasized. In this context, the study examines the impact of weak thinking in three areas: epistemology, ontology and theology, examines them in relation to each other, and focuses on the problems posed by weak thinking and the opportunities it offers.

**Keywords:** Weak Thought, Epistemology, Ontology, Theology, Gianni Vattimo, John D. Caputo

## Giriş

Metafiziksel düşünce boyunca, hakikat bir bilme eylemi olarak özne ile nesne arasındaki veya varlık ile düşünce arasındaki bir mütekabiliyet ile ilişkisi bağlamında düşünülmüştür. Çağdaş düşünceyle birlikte bu bilme edimi eleştiriye açılmış, öznenin nesneyi tam bir mütekabiliyet içerisinde bilemeyeceği, bu bilme ediminin birtakım faktörlerin etkisinde olduğu gerçeği dile getirilmiştir. Bilme edimi, öznenin epistemik imkanları muvacehesinde bir temsil etme eylemine indirgenemeyecek kompleks bir edim olarak düşünülmüştür. Öncelikle Kant'la birlikte aklın kompartmanlara ayrılarak, insanın epistemik güçlerinin tartışıldığı, bilginin inşai karakterinin açığa çıkması, insan zihninin tarihsel oluşu ve dolayısıyla da bilginin mutlak ve evrensel olmaktan ziyade tarihselliğine vurgu yapılması, varlık yerine oluş fikrinin öne çıkışı ve bu nedenle bilginin oluş halindeki bir düzlemde mutlak bir biçimde sunulamayacağı gerçeği, metafiziksel düşüncenin varlık ve hakikat kavrayışına yönelik eleştirilerin ilk izleri olarak görülebilir. Nitekim bu eleştirilerle açığa çıkan husus, varlık ve hakikate dair epistemik bilgi iddialarının zaman ve mekândan yalıtık bir biçimde gerçekleşmediği, bilme ediminin özne ile nesne arasındaki epistemik bir ilişkiden ziyade, özne boyutunun baskın bir biçimde nesnenin alımlanış mantığını belirleme çabası ile ilişkili olduğudur. Nitekim çağdaş düşüncede ifade edildiği üzere mutlak, evrensel ve tarih-üstü olduğu iddia edilen epistemik bilgi iddialarının aslında bağlamsallık, tarihsellik, olumsuzluk içerisinde vücut bulduğu ve iktidar-güç ilişkilerinden ayrı düşünülemeyeceğidir. Mutlak ve nesnel olduğu varsayılan söz konusu epistemik bilgi iddialarının bu olumsuzluk ve bağlamsallık boyutunun göz ardı edilmesi, bu iddialardaki politik arka planı da gizlemiştir.

Metafiziksel düşünceden modern epistemolojik dönüşüme değin logos-merkezci bir düşünme ekseninde varlık ve hakikatin düşünce konusu kılınarak, akla indirgenmiş karakteri ve buna bağlı olarak ortaya konulan özcü, temelci ve logos-merkezci hakikat iddiaları ise sadece epistemik bir tutum olmakla kalmayıp etik ve politik düşüncenin de çerçevesini ve içeriğini belirlemiş ve bu alanlara dair ciddi

sorgulamaların da yapılmasına zemin hazırlamıştır. Metafiziksel düşüncenin özdeşlik, aynılık, bütünlük gibi söylemler yoluyla fark'ı felsefi düşünceden dışlaması ve fark üzerinde epistemik ve buna bağlı olarak etik-politik şiddete vücut verdiğine dikkat çekilmiş ve bu şiddet çağdaş düşünürlerin felsefi sistemleri içerisinde muhtelif şekillerde açığa vurulmuştur. Nietzsche'nin metafiziksel düşünceyi, varlık lehine oluşun değersizleştirilmesi olarak ifadesi, Heidegger'in varolanlar lehine Varlık'ın unutulmuş tarihi olarak ele alması, Foucault'un söylem-bilgi ve iktidar analizleri ışığında benzer eleştiriler getirmesi, Levinas'ın metafiziğin ötekine yönelik ontolojik emperyalizmi vücuda getirdiğini söylemesi, Derrida'nın kararverilemezlik nosyonu ile mutlak anlam ve hakikatin dolayısıyla metafiziğin şiddetini ifşa etmesi, Deleuze'un aşkınlık darbeleri, dikey düşünce kavramlarıyla ortaya koyduğu eleştirileri, aslında klasik düşünceden itibaren süregelen metafiziksel ve ona içkin hümanistik düşünme ve anlama mantığını farklı yönlerden, aynı amaç ve kaygıyla yapı sökümü uğratan bir boyuta sahiptir.

Metafiziksel düşüncenin varlık ve hakikate dair bu güçlü iddiaları ortaya çıkardığı problemler sebebiyle ciddi bir eleştiri atmosferine sokulmuş en nihayetinde ise zayıflatılma yoluna gidilmiştir. Varlık, Hakikat, Tanrı gibi güçlü temellerin artık zayıflık fikri ile ilişkili bir biçimde düşünülmesi felsefi düşüncenin kanıtlayıcı olmaktan ziyade yorumlayıcı yönünü ön plana çıkarmıştır. Yorumlamaya yönelik bu yönelim felsefi düşüncenin sabit hakikatler etrafında dondurulmasının önüne geçen ve de etik-politik meselelerde güçlü yapılar lehine zayıfları (baskılanan farklılıkları) öne çıkaran bir adalet ve özgürleşme meselesini gündemine almaktadır. Teoloji söz konusu olduğunda ise adaletsizlik ve kötülük karşısında sorumluluğu büyük bir ötekine (Tanrı'ya) yüklemek yerine insana sorumluluk veren ve bir anlamda onu riske sokan bir durum söz konusu olmaktadır. Burada zayıf düşünce fikri hem epistemolojik olarak güçlü temellerin olumsuzlaşması hem etik-politik olarak farklılıklar-zayıflar üzerindeki baskı ve otoriteyi ifşa etmesi hem de mutlak güç olarak düşünölegelen Tanrı'ya değil bilakis insana sorumluluğu yüklemesi bağlamında düşünüldüğünde bir kaygının sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.



Bunun yanısıra zayıf düşünce fikri bir yandan modern kesinlik fikriyle vücut bulan otoriter ve baskıcı yönü hedef alırken bir yönüyle de zayıf teoloji bağlamında düşünüldüğünde dinlerin kesinlik ve mutlaklık ifade eden dogmatik yönlerinin zayıflaması ile buradaki mutlaklıktan neşet eden şiddeti dizginleme amacı da taşımaktadır (Caputo 2007a: 73-74). Bu nedenle zayıf epistemoloji, zayıf ontoloji ve zayıf teoloji başlıkları ile öncelikle düşünce-felsefe alanında güçlü epistemolojik iddiaların artık eleştiriye ve sorgulanmaya açıldığı, hakikat iddialarının yorum lehine zayıflatıldığı ve bu nedenle felsefi düşüncenin statüsünün artık *zayıf düşünce* olarak devam etmesi gerektiği iddia edilmiş ve İtalyan düşünür Gianni Vattimo ile bu düşünce en net ifadesini bulmuştur (Zabala 2007b: 14). Metafizik düşüncenin varlık ile düşünce arasında kurduğu mütekabiliyet ilişkisinin varsayıldığı gibi nesnel ve mutlak olmadığı zayıf epistemoloji konusunun, bu düşünce tarzının ortaya çıkardığı otoriter bilgi ve hakikat iddialarından neşet eden etik-politik alandaki sorunlar zayıf ontoloji konusunun, Tanrı, din ve inanca dair meselelerde güçlü temeller yerine zayıflığın vurgulanması ve insana yüklenen sorumluluk duygusunun ise zayıf teoloji konusunun ele alacağı temalar olacaktır. Çalışmamızın merkezi teması olan zayıflık fikri ilk olarak, geçtiğimiz sene kaybettiğimiz Gianni Vattimo'nun zayıf düşünce olarak öne sürdüğü bir kavramdan hareket edecek ancak daha geniş bir perspektiften zayıf düşünce kavramının epistemoloji, ontoloji ve teolojik meselelerde nasıl bir etki alanına sahip olduğunu göstermeyi ve bunun ortaya çıkardığı sorunları ve sunduğu imkanları analiz etmeyi hedeflemektedir.

### **a- Zayıf Epistemoloji**

Zayıf epistemoloji ile neyi kastettiğimizi ifade edebilmek için öncelikle metafiziksel düşüncenin varlık ve hakikat hakkındaki bilgi iddialarına ve buna yönelik yapılan eleştirilere değinmek gerekecektir. Bilindiği üzere Batı metafiziksel düşünce geleneği açısından, düşünce ile varlık arasında kurulan güçlü bağ ile varlığın bilgisinin mutlak bir biçimde bilinebileceği ve bunun da evrensellik arz eden

bir hakikat iddiası olabileceği yönünde güçlü bir kanaat söz konusudur. Bu çerçevede varlığa dair mutlak, objektif ve rasyonel iddialarda bulunulması mümkün görülmiştir. Nitekim metafiziksel düşünce, varlık dünyasını aşkın bir temel bulma ve bu temeli de logos-merkezci bir zemin üzerinden anlamaya ve izah etmeye çalışan bir disiplin olarak düşünülmüş (Heidegger 2020: 32) ve her ne kadar istisnalar olsa da genel meyil varlığı tümüyle bilgide kavramaya ve varlığın ötesi hakkında sorgulama yapmaya çalışan özel bir düşünme etkinliği haline gelmiştir (Heidegger 1991: 38).

Zayıf epistemoloji şeylerin mutlak bir biçimde bilinemez olduklarının ifşası ve güçlü temellere dayalı bilgiden ziyade zayıf düşünceye dayalı yorumun çoğulluğunun öne çıkışını ve yorumlar arası bir egemenlik hiyerarşisinin olamayacağı bir durumu işaret etmektedir. Zayıf epistemoloji konusunda temel mesele hakikatin artık kanıtlayıcı bir söylem olmaktan çıkıp, varlık hakkındaki kesinlikli bilgi iddialarının düşünce ile varlık veya özne ile nesne arasındaki mütekabiliyet ilişkisi içerisinde olmadığına yöneliktir. Böylesi bir mütekabiliyet varsayımının, sadece epistemolojik bir tutarlılık ve kesinlik meselesi olmaktan çıkıp, etik politik sorunlara vücut veren bir şiddet politikasına yol açan yönü de ciddi bir biçimde vurgulanmaktadır (Snyder 1999: 14). Zira aklın varlığı nasılsa öyle bileceği iddiası, varlık hakkında gerek epistemolojik gerekse de bu epistemolojik yeterlilikten aldığı güçle birlikte ontolojik ve etik-politik tasarrufta bulunmasının yolunu açmıştır (Cevirici 2020: 212). Oysa düşünce ile varlık arasındaki böyle bir mütekabiliyet iddiasının olumsuzluğu, tarihselliğin, bağlamsallığın ve oluşun dikkate alındığı bir düşünce içerisinde güç ilişkilerinden bağımsız olmadığına açığa çıkması, söz konusu düşünce üzerine kurulu etik-politik meselelerdeki iddialarının da zayıflamasına ve eleştirilmesine yol açmıştır. Epistemik bilgi iddialarının mutlak ve kesinlik arz eden bir yapıya sahip olmayıp, onun tarihsel ve olumsal koşullarının ortaya çıkarılması, bu iddiaları yeniden gözden geçirmeyi ve bu anlamda güçlü epistemolojik temellerin zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Başka bir deyişle metafiziksel varlık ve hakikat anlayışına yönelik yapılan eleştirilerden sonra,

kesinlikli bilgi iddialarının epistemolojik temellerinin tarih, kültür, oluş ve yorum lehine zayıfladığını ve bu anlamda güçlü epistemik temellere olan güvenin de sorgulandığını söyleyebiliriz. Nitekim bu eleştirilerden sonra zayıf düşünce söz konusu olabilmış ve bunun sonucunda sadece epistemolojik temellerin değil ontolojinin ve teolojinin de güçlü addedilen temelleri yorum lehine zayıflatılmıştır.<sup>1</sup>

Zayıf kavramı ile ilgili dikkat çekmemiz gereken husus, düşüncenin zayıflığı olmaktan ziyade düşüncenin hakikati epistemik bir kesinlik meselesi olarak ele almamasından kaynaklanır. Epistemik kesinlik meselesi ise özellikle Descartes'ın temsil epistemolojisi ile ilişkili bir anlayışa gönderme yapmaktadır. Klasik düşüncedeki varlık ile düşüncenin mütekabiliyetine kadar dayanan ancak modern epistemolojide en net ifadesini bulan bu anlayış, zihin ile onun temsilleri arasındaki uyum ekseninde varlık ve hakikatin mutlak bilgisine ulaşmaya çalışır. Descartes, akıl ve düşünme yetisi ile özdeşleşen öznenin, yalın hakikatleri açık-seçik olarak kavrama ve onları zihinde temsil etme kapasitesine sahip olması nedeniyle, bildiğimiz tüm ön kavramsallaştırmaları yıkarak, bilgiyi yeniden kurmaya çalışmıştır (Descartes 2015: 23-25). Bu da öznenin sahip olduğu bu yetiler hasebiyle kendi varoluşuna ve dış gerçekliğin bilgisine metafiziksel ya da teolojik tasarımlara başvurmaksızın, zihinsel temsillerinden yola çıkan yeni bir epistemolojiyle iş görmesine imkân tanımıştır.

Çağdaş düşünceyle birlikte bu bilme edimi eleştiriye açılmış, düşüncenin varlığı tam bir mütekabiliyet içerisinde bilemeyeceği, bu bilme ediminin birtakım faktörlerin etkisinde olduğu gerçeği dile getirilmiştir. İnsanın epistemik güçlerinin tartışılması, bilginin inşai karakterinin açığa çıkması, mutlak bilgi iddiasının zemini olarak görülen insan zihninin tarihsel olduğu ve dolayısıyla da bilginin mutlak ve evrensel olmaktan ziyade tarihselliğine vurgu yapılması, Nietzsche ile birlikte varlık

---

<sup>1</sup> Burada zayıf düşünce bir yandan Heidegger ve Gadamer geleneğindeki hermenötik ile diğer yandan Richard Rorty düşüncesi ekseninde anti-temelcilik ile ilişkili olarak ele alınsa da genel olarak mutlakiyetçilik-temelcilik ile görecelilik arasındaki sert kutuplaşmada müzakere yapmanın başarılı bir yolunu bulma girişimidir diyebiliriz (Caputo 2016a: 54).

yerine oluş fikrinin ortaya çıkışı ve bu nedenle bilginin oluş halindeki bir düzlemde mutlak bir biçimde sunulamayacağı gerçeği ve buradan hareketle *olguların değil sadece yorumların olduğunun* ifade edilmesi, (Nietzsche 2002: 285-286) metafiziksel düşünce boyunca mutlak ve genel-geçer olduğu varsayılan bilginin tartışmaya açılmasının ilk izleri olarak görülebilir.

Metafiziksel düşüncenin kesinlikli bilgi iddialarına yönelik yürütülen eleştiriler sınırsız yorumlanabilirlik deneyimine yol açmış bu da gerçekliğin inandırıcı gücünün zayıflamasına neden olmuştur. Bu sınırsız yorumlama içerisinde, Vattimo'ya göre felsefe hem varlığı anlama noktasında hakikat kavramının yorumlayıcı doğası kabul etmeli hem de kendi entelektüel statüsünü zayıf düşünce olarak kabul etmelidir (Zabala 2007: 14). *Olgular yoktur yalnızca yorumlar vardır* ifadesiyle Nietzsche'nin felsefi mirasını bir anlamda devam ettiren Vattimo bu temelden hareketle, insanlığın Aydınlanma öncesinde Tanrı'ya karşı, Aydınlanmada ise akla karşı sorumluluğu olduğunu ancak ne inanç çağının ne de akıl çağının insanlara bir fayda sağlamadığını ve onları yanlış yollara sevk ettiğini dile getirerek artık insanlığın yorum çağına girmiş olduğu iddia eder (Zabala 2009: 12-13). Zayıf düşüncede merkezi tema da yorum ve tarihsel vurgusu olup, Batı metafizik geleneğindeki egemen formların, hakikat iddialarının sadece yorumlar olduğu göstermeye çalışılır (Snyder 1999: 24). Nitekim Batı metafiziksel düşünce geleneğinde akıl ile hakikat arasında sıkı bir ilişki kurulduğu, Nietzsche ile birlikte gündeme gelen nihilizmin ise bu ilişkiyi bozarak akla dayalı olarak yürütülen iddiaların aslında kanaatlerden-yorumlardan ibaret olduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir (Snyder 1999: 14).

Vattimo bilginin varsayıldığı üzere zaman ve mekândan bağımsız bir öznenin varlığa dair tutarlı temsilleri olmayıp bilakis belli bir konum ve perspektiften hareketle gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Eş deyişle herhangi bir şey bilinirken veya o şey hakkında bilgi iddiasında bulunurken bir perspektif seçilmektedir. Vattimo'nun ifadesiyle söyleyecek olursak "yorumlayıcı olmayan hiçbir hakikat

deneyimi yoktur, beni ilgilendirmeyen hiçbir şey bilmiyorum. Eğer beni ilgilendiriyorsa, ona ilgisizce bakmadığım aşıkardır” (Vattimo 2007b: 27-28). İnsan dünya içre bir varlık olduğu için, aslında yorumlayıcı bir konumu da zaten işgal etmektedir. Yani dünyayı dünya içinde anlamakta ve yorumlamaktayızdır ve bu açıdan ilgilerimizden bağımsız bir bilgi ve değerlendirme iddiasında bulunmak da güçleşmektedir. Dolayısıyla olayların tam olarak nasıl olduklarını mutlak bir biçimde dile getiremesek de bunların bize nasıl göründükleri söyleyebiliriz (Vattimo 2007b: 28-29). Hakikatin mutlak, sabit ve evrensel olmayıp bilakis yorumlanabilir oluşu metafizik varlık ve hakikat kavrayışının zayıflaması olarak görülür. Artık metafiziğin sonunda felsefi düşüncenin amacı insani olandan bağımsız varolan bir gerçeklikle temas kurmak değil, *Bildung* yani kişinin sürekli oluşum halidir. Buradan çıkan sonuç ise şudur; eğer insanın varoluşu tarihsel ise o halde gerçekliğe bütün olarak ulaşmak mümkün değildir, böylesi bir girişim başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur (Zabala 2009: 12-13). Dolayısıyla hakikat artık önermeler ile şeyler arasındaki mütekalibiyetten oluşmaz (Vattimo, 2009: 53). Burada tekabüliyet teorisinin eleştirisi aslında klasik hakikat anlayışının ve buna bağlı olarak metafiziksel düşüncenin eleştirisidir. Vattimo’ya göre artık hakikati bilimsel bilgi modeli ekseninde değil hermenötiğe uygun olarak yorumlama ekseninde ele almak suretiyle metafiziksel olmayan bir hakikat anlayışının kapısını aralamak gerekir (Vattimo 1999: 69).

Zayıf düşüncede merkezi tema, metafizik geleneğe hâkim olan, insanların yaşamlarını ona göre dizayn ettiği aşkın veya mutlak bir temele inanmak yerine, felsefedeki dilsel dönüşümün de etkisiyle metafizik ve epistemolojiden uzaklaşarak neyin gerçek olup olmadığını sormaktan ziyade yorumlamaya yönelik ilgidir (Rorty vd. 2009: 57). Bu anlamda zayıf düşünce, çağdaş felsefeyi hakikat metafiziğine olan eski saplantısından, bir yorum pratiği (hermenötik) ile ilişkili bir biçimde ele alarak varlığın zayıflamasına atıfta bulunur (Robbins 2007: 16). Zayıf düşüncede varlık nedir ve onun kesinlikli bilgisine nasıl ulaşırız gibi epistemoloji ve ontoloji temelli sorulardan ziyade “bugünkü gerçek yaşamımızda Varlık ne anlama geliyor?” sorusu

daha merkezi bir yer işgal eder. Zira Vattimo açısından soruyu bu şekilde formüle ettiğimizde nesnelere bir tanımını değil, geleceğe yönelik kültürel, politik ve felsefi bir projeyi hedeflemiş oluruz (Zabala 2007b: 18).

Vattimo'nun zayıf düşünce ve buna bağlı olarak hermenötik anlayışı metafiziğin yapısökümü görevini üstlenmektedir. Bilindiği üzere yapısöküm kavramı aslında Derrida ile gündeme gelen ve metafizik eleştirisinde ön plana çıkan bir kavramdır. Bu anlamda çağdaş hermenötik felsefe yapısökümün bir sonucu olarak görülse de zayıf düşünce ile ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde aralarındaki farktan bahsetmek gerekir. Vattimo'ya göre varlığın yapısökümüne uğratılmasının felsefe için kesinlikle kaçınılmaz bir görev olduğu anlaşılmıştır ancak şimdi yapılması gereken oradan en uygun mirası alma zamanıdır. Bunu yapmamızı sağlayacak felsefe ise, bir diyalog aracılığı ile anlamaya odaklanan hermenötiktir (Zabala 2007a: 237). Belki de burada zayıf düşünce ile yapısöküm arasındaki fark şu şekilde ifade edilebilir; Zayıf düşünce metafiziğin yapısökümünü üstlenirken *Verwindung* kavramı çerçevesinde düşünülmektedir. Yani yapısöküm ile hermenötik arasındaki fark "üstesinden gelme" kipinde yatmaktadır. Birisinde geçmişe dair hiçbir şey kalmadığını kanıtlayarak geçmiş metafiziği ele alırken diğeri, üstesinden gelme fikrinde metafizik geçmişin yeniden canlandırılması olduğunu kabul ederek geçmiş metafiziği ele almaktadır (Zabala 2009: 16). Vattimo, Derrida'nın konumunun zayıf düşünceye yakın olmasına rağmen, zayıf düşüncenin Derridacı yapısöküm ile özdeşleştirilemeyeceğini söyler. Zira Derrida, Vattimo'ya göre hâlâ fazlasıyla metafizikseldir, çünkü o "farklılığı" bir bakıma bizim ötemizde olan bir şey olarak, bir tür olumsuz teoloji olarak görmektedir (Zabala 2007b: 19-20). Bu çerçevede metafiziksel düşünceye yönelik eleştiriler bağlamında yapısöküm ve hermenötik söz konusu olduğunda en uygun araç hermenötik olarak görülür. Zabala Derrida'nın *pharmakon* kavramını kullanarak bunu şu şekilde ifade eder; "Varlığı mevcudiyet olarak ele alan bir ontoteoloji virüsü vardır. Yapısöküm ve hermenötik felsefi *pharmakon*lar olarak görülse de hermenötik ontoteolojinin en uygun *pharmakon*udur. Varlığın *pharmakon*u hermenötiğin kendisi olmalıdır,

çünkü o yalnızca Varlığın ortaya çıkmasına izin veren (çare) değil, aynı zamanda onu reddeden (zehir)dir” (Zabala 2007a: 232 ve 241-242).

Zayıf düşüncede, metafiziğe yönelik eleştirilerden sonra, insanın yeni amaç ve tutkuların peşinden gitmesinin ve bunun yollarını aramasının önemi üzerinde durularak artık ezeli ebedi bir hakikati aramak yerine, insanlığı kendi tarihinin bir yorumuna doğru yeniden yönlendirme söz konusudur. Bu kapsamda Varlık, hakikat Tanrı gibi güçlü olarak addedilen kavramların bugün bir zayıflıkla ilişkili olarak ele alınması kişiyi kurgusal bir tecrübeye açmaktadır ve bu Vattimo’ya göre bu bir özgürleşme imkanıdır (Snyder 1999: 23-24). Burada zayıf kelimesindeki negatif çağrışıma odaklanmaktan ziyade, böylesi bir düşüncenin özgürleşme imkânı olarak değerlendirilmesi de önem taşımaktadır. Zira zayıf düşünce filozofun nesnel dünyasını dayatarak değil bilakis onun yapılarını zayıflatarak başarı kazanan güçlü bir zayıflık teorisi. Başka bir deyişle zayıf düşünce, güçlü düşüncenin bir zıddı veya bir keşfin sonucu olarak yorumlanmaktan ziyade Vattimo’ya göre post-modern durumumuzun farkındalığı olarak anlaşılmalıdır (Vattimo ve Zabala 2012: 137). Dolayısıyla zayıf düşünce postmodern düşüncenin farklı sözlerle dile getirilişi değildir. Aslında Vattimo’ya göre post-modernite moderniteden radikal bir "kopuş" olarak görülmemelidir, çünkü ona göre post-modernizm moderne karşı yeni bir tutumdur. Vattimo modernliği ele alırken Descartes’tan günümüze kadar olan dönemi kasteder ve burada modernliğin iki ayırt edici yönü olan ilerleme ve üstesinden gelme kavramlarına dikkat çeker. Vattimo açısından Nietzsche ve Heidegger modernliği sorgulayıp onun üstesinden gelmenin yollarını göstermeye çalışır ancak burada her iki düşünür de bir paradoksla karşı karşıyadır zira bir yandan Batı metafizik düşünce geleneği reddedilirken diğer yandan da üstesinden gelme fikrinin aynı geleneğe ait bir durum olduğu ve bu nedenle bunun da reddedilmesi gerektiği açıktır. Bu nedenle modernliğin sağladığı dil ve felsefi düşünce ile modernlikten çıkış mümkün olmadığı için ne Nietzsche ne de Heidegger modernlikten kopamaz. Modernliğin yanlıklarının üstesinden gelen veya onun ötesine geçen bir düşünce de mümkün değildir. O halde yapılması gereken mevcut

sistemi kullanmak suretiyle onunla eleştirel bir ilişki kurabilmektir. Nitekim Vattimo'ya göre önemli olan da burasıdır. Yani postmodernlik denilen şey bir yönüyle modernliği yok etmeye çalışsa da diğer yandan onun felsefi sistemine dayanarak onun ömrünü uzatmaktadır (Snyder 1999: 19). Vattimo, modernliğe yönelik bu yeni tutumu felsefi olarak açıklamak için Heidegger'den ilhamla *Verwindung* ve *Überwindung* kavramlarını kullanır. *Überwindung*, Hegelci bir *Aufhebung* aracılığıyla modernliğin üstesinden gelmeyi, ötesine geçen ve geride bırakan, bilinçsizce tekrar modern temellere düşen bir aşmayı akla getirir. Bunun yerine, *Verwindung* terimi, moderniteyi "yeni amaçlara yönelmeyi", "aşmayı", "bükmeyi", ve "ironik bir şekilde kabul etmeyi" işaret eder. Nitekim Rorty de bunu şu şekilde ifade etmiştir; "selef ve halef arasındaki ilişki, Vattimo'nun vurguladığı gibi, güç-iktidar yüklü bir 'üstesinden gelme' (*Überwindung*) ilişkisi olarak değil, yeni 'amaçlara' dönmenin daha yumuşak (zayıf) bir ilişkisi olarak algılanacaktır (*Verwindung*)" (Zabala 2007b: 14-15).

Bir diğer önemli konu metafiziğin eleştirisinden sonra, yani en yüce ve mutlak temellerin yıkılmasından sonra içinde bulunulan durumun avantaj ve dezavantajları üzerine olmalıdır. Nitekim Nietzsche'nin (hakikatin değeri dahil) en yüksek değerlerin değerinin düşürüldüğünü ilan etmesiyle başlayan nihilistik süreçte, felsefe artık hakikatin ilerlemesiyle ilgilenen bir disiplin olarak anlaşılmamaktadır.<sup>2</sup> Ancak Vattimo'ya göre nihilizmin ortaya çıkışı olumsuz bir durum olarak görülmemelidir. Nihilizmle birlikte en yüce ve sarsılmaz zannettiğimiz temellerin yıkılmasını bir anlamda seçme fırsatları kazandığımız bir özgürleşme karakterine de sahip olarak düşünebiliriz. Vattimo'ya göre özgürlüğü getiren şey mutlak hakikati bilme değil bilakis bu hakikate zemin olabilecek temellerin çözülmesidir (Vattimo 2004: xxvi). Böylesi bir özgürleşme ile birlikte felsefenin

---

<sup>2</sup> Nihilizm Nietzsche'de Tanrının ölümü ve en yüce değerlerin değersizleşmesi ile açıklanırken, Heidegger'de Tanrının bir değere indirgenmesi olarak görülür. Burada Heidegger'in anladığı anlamda nihilizm Varlık'ın özerk bir tarzda değil, öznenin kavrama gücü içerisinde varolması anlamına gelir (Vattimo, 1999: 74).



görevi ise artık bir kanıtlama mantığı ve hakikatin tarihiyle bir bağlantı şeklinde olamaz. Vattimo'nun kendisi de bu görüşe inanmaktadır, ona göre felsefe yalnızca "zayıf düşünce" ile ilişkili olarak devam edebilecektir. Felsefenin zayıf düşünce olarak devam etmesi aynı zamanda hermenötiğe de bu görevi yüklemektedir (Risser 2007: 184-186). Bu çerçevede bakıldığında, zayıf düşünce, felsefenin açıklayıcı bir söylem olmaktan ziyade eğitici bir söylem haline gelmesine, bilgi ve ilerlemenin gelişmesinden çok insanlığın eğitilmesine yönelik bir söylem olmasına yardımcı olmaktadır. Zira filozofun görevi artık insanlığı ebedi olanı anlamaya yönlendirmeye yönelik Platoncu gündeme tekabül etmeyip daha ziyade filozof, bir "zayıflık ontolojisi" oluşturmak için insanlığı tarihe yönlendirmektir. Zayıf düşünce, düşünmenin bir zayıflığı değildir; fakat düşünme artık kanıtlayıcı değil öğretici olduğundan dolayı zayıflamıştır<sup>3</sup> (Zabala 2007b: 19).

Metafiziksel varlık ve hakikat iddialarına yönelik eleştiri, kısmi bakış açısının varlığın bütününe yansıtıyormuş gibi gösterilmesiydi. Oysa Vattimo'ya göre kısmi bakış açıları bilgi ve nesnellik yoluyla gerçekliği temsil ettiğini ilan ediyorsa o halde felsefenin, gerçeğin bir "yorumların oyunu" olduğunu göstermesi gerekir. (Zabala 2007b: 14) Yorum ise nihai bir temele dayanmayıp, döngüsellik içerisinde varolur. Zira her yorum başka bir yoruma dayanmaktadır. Vattimo, yorumu bir zayıflama süreci, nesnel yapıların ağırlığının sonsuza kadar zayıflatılması gereken bir süreç olarak ele almaktadır. Felsefe, varlığın dışsal, evrensel yapılarına ilişkin bilimsel bilgi değildir; ne de Tanrı'nın dışsal ve evrensel formundan gelen bilgidir. Daha ziyade "bir çağın zayıf yorumudur". Böylesi bir kabulle bakıldığında, örneğin Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi de bir "iddia" değil, "duyuru" yaptığını göstermeye yardımcı olur. Hermenötik, Tanrı'nın var olmadığını öğretmez; deneyimlerimizin, artık nihai nesnel gerçekleri kavrayamayacak kadar

---

<sup>3</sup> Kuşkusuz zayıf düşüncenin yorumlamaya olan bu ilgisi, kendisinin de bir yorum olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Ancak bu zayıf düşünce için olumsuz bir şey olmayıp, yorumun çoğulluğunda ortaya çıkan zenginlik açısından önemli bile görülebilir. Bu noktada zayıf düşüncenin temel meselesi epistemik bir tutarlılık olmaktan ziyade mutlaklık ifade eden söylemlerin hem felsefi hem de teolojik bağlamda otoriter boyutuna olan itirazı ve buradan neşet eden etik kaygısıdır.

dönüştüğünü öğretir (Zabala 2007b: 16). Yine Nietzsche'nin *olgular yoktur yorumlar vardır* ifadesi nesnel metafizik bir hakikati ifade eden önerme değil, bilakis kendisi de bir yorum olduğunun farkındadır (Vattimo 2011: 90). Zabala'ya göre bu ifadenin anlamı üzerinde düşünüldüğünde aslında hermenötiğin şeylerin gerçekliğini ne kadar köklü bir değişime uğrattığı ve felsefi düşünceyi nasıl dönüştürdüğü rahatlıkla görülebilir. Bu anlamda yorum hakkında konuşabildiğimiz tek olgudur (Vattimo 2009: 45-47). Zira şeylerin kendi başlarına ne olduklarının önemi yoktur, bizim için ne anlama geldikleri ya da bizim onlarla ne yaptığımız daha önemlidir (Rorty vd. 2009: 59). Burada artık felsefenin hermenötik bir disiplin haline getirildiğini söyleyebiliriz. Peki böylesi bir hermenötiğin epistemolojik meselelerin ötesinde etik-politik yansımaları nasıl olmaktadır? Başka bir ifadeyle hermenötiğin siyasi bir ajandası var mıdır? Tam da bu noktada çalışmamızın ikinci bölümüne geçmekteyiz.

### **b- Zayıf Ontoloji**

Etik-politik meseleler söz konusu olduğunda, iki tür ontoloji fikri ön plana çıkar; güçlü ontoloji ve zayıf ontoloji. Modern ve modern öncesi ontolojiler güçlü ontolojileri işaret ederken modern sonrası ontolojiler zayıf ontolojiyi işaret eder. Güçlü ontoloji, insan doğasının ne olduğu, dünyanın mahiyeti veya Tanrının varlığının insanoğlu açısından ne anlam ifade ettiğini gösterme iddiasında olan ontolojilerdir. Nitekim burada etik-politik yaşam ve meselelerde neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair anlayışını bu dış kaynağa/temele referansla kazanır. Bu temelin geçerliliği değişmez ve evrensel olarak kabul edilir ve bu ontolojik doğrulardan ahlaki-politik doğrulara geçiş sorunu nispeten açıktır. Güçlü ontolojiler bu anlamda fazlaca "metafizik" içerir. Zayıf ontolojiler ise böylesi sağlam ve sarsılmaz temellerden yoksundur. Zayıf ontolojilerde bu açıdan iki önemli yön vardır. Birincisi, benlik, öteki ve dünyaya ilişkin tüm temel kavramsallaştırmaların tartışılabilir ve olumsal olduğu fikrini kabul eder. İkincisi, bu tür kavramsallaştırmaların yine de bir etik ve politik yaşam için gerekli veya kaçınılmaz olduğu duygusu vardır. Bu açıdan bizden temel inşa etme yönünde olumlu bir jest

talep eder, fakat bunu ilkinde olduğu gibi geleneksel bir şekilde yerine getirmemizi engeller<sup>4</sup> (White, 2000: 6-8).

Zayıf düşünce ile birlikte metafiziksel temellerin zayıflatıldığı bir durumda etik-politik meselelere dair güçlü metafizik varsayımlardan hareket etmek güçleşecektir. Burada zayıf düşüncenin hermenötüğü öne çıkararak yapıyı da göz önüne alındığında vurgulanan nokta, otoriter hakikat kuramlarına yönelik bir eleştiri ve itirazdır. Burada amaç nesnel yapıların ağırlığını ve dogmatizmin şiddetini azaltan bir zayıflama ontolojisini öne çıkarmaktır. Bu kapsamda artık felsefi düşüncenin amacı insanları ezeli ve ebedi, mutlak olana değil de kendi tarihselliklerine geri dönmeye çağırmaktır (Zabala 2009: 19-20.) Burada ifade edilmesi gereken husus belki de şudur; artık post metafizik bir çağda, felsefi düşüncenin veya entelektüel faaliyetin amacı, hakikatin bilgisine ulaşma değil, herhangi bir otoriteye başvurmaksızın, her argümanın anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşmadır (Zabala 2009: 21). Dolayısıyla çağımızın nihilist kaderini kabul edip herhangi bir nihai temele güvenemeyeceğimiz gerçeğiyle yüzleşirsek, o zaman başkalarına yönelik şiddet içeren her türlü yargı ve eylemlerin meşruiyet zeminleri de ortadan kalkacaktır<sup>5</sup> (Vattimo 2004: 47-48). Böylece zayıf bir ontolojinin veya daha doğrusu bir temel olarak düşünülecek Varlığın zayıflamasına ilişkin bir ontolojinin, otoriter ve totaliter bir toplum yerine daha yoruma açık, liberal, hoşgörülü ve demokratik bir toplumun kapısını aralayacağı ve bunun için felsefi nedenler sağlayacağını

---

<sup>4</sup> Belki de burada zayıf ontoloji kavramı yerine ontoloji kavramını kullanmanın daha önemli olduğu söylenebilir. Nitekim "ontoloji" kavramı yerine "ontoloji" kavramını kullanılması, varlığın geçici veya zayıf olmayan bilakis zengin içerime sahip olan ama aynı zamanda tartışmaya açık olumsallığını da vurgulaması bakımından önemlidir. Zira buradaki a-loji durumu aslında metafiziksel düşüncede baskın ve de hakim olan lojik olanın mantığının reddini de işaret etmektedir (White 2000: 114).

<sup>5</sup> Mutlak bilgi ve hakikat iddiasının veya epistemik kesinlikten neşet eden şiddet vurgusunun önemini burada dile getirmek gerekir. Zira şiddet genellikle fiziksel şiddet ile sınırlandırılmış ve epistemik boyutu göz ardı edilmiştir. Oysaki diğer şiddet türlerine de yol açan da aslında epistemik şiddetin kendisidir. İnsan varsaymış olduğu hakikatin mutlaklığına olan inancına referansla muhatabına yönelik şiddet eylemlerinde bulunabilme özgürlüğü ve hakkını kendinde görmektedir. Yani insanın kendi epistemik güçlerine ve kategorilerine olan inancı sayesinde öteki üzerinde bilginin keskin kılıcı gibi iddialarının bir gösterisini yapmakla sonuçlanan, öncelikle epistemik bir şiddet ve akabinde diğer şiddet türlerine dönüşen bir edimden bahsetmek mümkündür.

söyleyebiliriz (Vattimo 2004: 19). Çünkü Vattimo'ya göre tarihteki en büyük şiddet anları her zaman metafizik yapılar ve mutlak gerçekler tarafından meşrulaştırılmıştır. Oysa zayıf düşünce ona göre, insan onuruna yönelik gerçek saygı, doğal veya dini metafizik özlere saygı değil, bireysel özgürlüğe saygı olduğunu anlamaya yardım edecektir (Zabala 2007b: 33). Tabii burada farklılıklara özgürlük tanınması, zorunlu olarak bütün kurallardan vazgeçilmesi anlamına gelmemektedir. Zira çeşitliliğe özgürlük tanınmasıyla birlikte farklılıklar aslında “kendi seslerini bulmakta” ve böylelikle de onaylanma için bir biçim almaktadırlar. Nitekim Vattimo'nun şeffaf bir toplum için "hermenötik politik projesi", toplumsal diyaloga katılmak istemeyen ve ortak bağlayıcı ilkeleri paylaşmayanlara bile açık alan bırakan, gerçekten şeffaf, demokratik bir toplum ideali ile ilişkilidir (Vattimo 2012: 17-18).

Gelinen noktada hermenötiğin politik projesinden bahsetmek gerekir. Zira zayıf düşüncenin ve buna bağlı olarak hermenötiğin siyasi ve ideolojik bir gerekçesi vardır (Zabala 2007b: 12-13). Vattimo, *Hermeneutik Komünizm* çalışmasında hermenötiği zayıf düşüncenin, zayıflara dayatılan yerleşik ilkelerden memnun olmayanlar ve farklı haklar yani başka yorumlar talep edenler hakkında bir düşünce olduğunu ifade ederler (Vattimo ve Zabala 2012: 146-147). Nitekim Rorty'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi “politik dünyada demokrasi ne ise entelektüel dünyada hermeneutik tavır da odur,” Bu, bir anlamda metafizik realizmin atıkları olarak görülen zayıflara, azınlıklara ve farklılıklara karşı saygıyı ifade eder. Bu zayıflar Vattimo'ya göre aynı zamanda Heidegger'in “Varlık”; Derrida'nın “felsefenin kıyıları”; ve Walter Benjamin'in “ezilenlerin geleneği” adını verdiği şeylerdir. Bu kavramlar sadece düşüncenin hâkim geleneği dışında kalan disiplinleri değil aynı zamanda az gelişmiş devletleri, faydasız hissedarları ve dünya nüfusunun dörtte üçünden fazlasını temsil eden varoşları da yansıtır (Vattimo ve Zabala 2012: 21-24). Burada bir diğer önemli husus da Vattimo'ya göre gelecekteki savaşların devletlere yönelik olmaktan ziyade nüfusun çoğunluğunu oluşturan zayıflara, onların deyimiyle “faydasız hissedarlara” yönelik olmasıdır. Zira zayıflar farklı bir tarihe

sahip olmaktan ziyade tarihin çerperinde varolan ve kapitalizmin atıklarını temsil edenlerdir. Bu zayıflar sadece üçüncü dünyada var olmayıp batılı metropollerin varoluşlarında da görülebilir (Vattimo ve Zabala 2012: 76).

Zayıf düşünce yalnızca metafiziksel düşünceyi aşmakla kalmayıp aynı zamanda dünya genelindeki nüfusun büyük kısmını meydana getiren zayıfları da desteklemektedir. Nitekim Vattimo bu konuda şöyle der; “Metafizik veya onu çağrıştıran tanımlama politikaları dünyayı olduğu gibi muhafaza etme arzusunadaki kazananların felsefesi, hermenötiğin zayıf düşüncesi alternatif arayışındaki zayıfların düşüncesi haline gelir.” Fakat bununla birlikte Vattimo ne komünizmin belirli bir felsefi duruşa ne de hermenötiğin politik bir konuma tercüme edilebileceğini iddia etmez. Aslında Vattimo’ya göre, hermenötik ile komünizmi bir araya getiren şey metafiziğin tasfiyesidir. Yani varlık, hakikat ve logosentrizmin nesnel iddialarını yapısöküme uğratmak. Komünizm kapitalizmin ortaya çıkardığı eşitsiz durumlara karşı direnci harekete geçirirken, hermenötik hakikatin yorumlayıcı doğasına işaret ederek metafiziksel düşüncenin otoriter ve baskıcı yönünü ifşa etmek suretiyle yorumların çoğulluğunda bir özgürleşme imkânı aramaktadır. Hatırlanacağı üzere Marx’ın ünlü ifadesi “filozoflar dünyayı farklı şekillerde açıkladılar; şimdi onu değiştirme vakti geldi” idi. Vattimo’ya göre metafiziğin eleştirisinden sonra artık bu ifade şöyle olmalıdır; filozoflar dünyayı farklı şekillerde açıkladılar, şimdi onu değiştirme vakti geldi” değil, şimdi onu yorumlama vakti geldi” şeklinde vurgulamak gerekir. Bu anlamda bakıldığında Vattimo’ya göre hermenötikte anarşik bir damar vardır. Bu nedenle anarşi hermenötiğin siyasi projesinin sonu değil bilakis başlangıcıdır (Vattimo ve Zabala 2012: 16-20 ve 114).

Vattimo zayıf düşünce çağında artık kuşatıcı açıklama sistemlerine, küresel özgürleştirici projelere odaklanmamamız gerektiğini ifade eder. Zira büyük çözümlerin şiddetli dayatmaları söz konusudur. Buradaki en temel konu ise nesnelciliğin yanlış, yanlışlıklar ve asılsız olduğu inancı değil, aksine onun, adaletsiz, bir başka ifade ile etik, özgürlük ve demokrasiye saldıran bir yönü olduğu inancıdır.

Herbert Marcuse bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Aklın metafizik gerçekliğe topyekün tabi kılınması, ırkçı ideolojiye zemin hazırlar. Bu nedenle onlar şöyle derler; kendimiz ile metafiziğin “barışçı” nötrlüğü arasına mesafe koymak için, hakikati terk etmeli, gözden çıkarmalı veya hükümsüz kılmalıyız: Hakikatin sonu, demokrasinin başlangıcıdır. Bu nedenle zayıf düşüncede bir diğer temel vurgu hakikat ile şiddet arasında kurulan yakın ilişkidir. Vattimo’ya göre hakikat iddiaları politik iktidarın kendi iddiaları ise ve muhatabın susturulmasından başka bir işe yaramıyorsa o halde hakikat ve şiddet birbirinin yerine geçebilir ve şiddet hakikatin politik anlamı haline gelebilir (Vattimo ve Zabala 2012: 31-41).

Sonuç olarak temelci-mutlakçı bir varlık ve hakikat anlayışının sadece düşünsel zeminde kalmayıp, tüm bunların etik, hukuk ve politikayı kavrama biçimimiz üzerinde ne kadar önemli bir etkiye sahip olduğunu görmek mümkündür. Peki böylesi bir atmosferde yani mutlak temellerin artık olumsal olduğunun ifade edilmesi sonra veya Tanrı'nın ölümünden sonra en güvenilir ve en yüce kabul edilen temelin yıkılmış olması insan için bir sorumluluk başlangıcı mıdır? Bir özgürleşme vaadi midir? Güvenilecek bir temelin olmadığı yerde insanın gerek düşünsel gerekse etik-politik anlamda sorumluluğu, riski üstlenmesi ne anlam ifade edecektir? Bu noktada Zayıf Teoloji ile ilgili meselelere geçebiliriz.

### **c- Zayıf Teoloji**

Zayıf düşüncenin önemli bir etki yarattığı alan teolojidir. Zayıf düşünce metafizik bir destek olmaksızın düşünmedir. Bu destekten yoksunluk metafizik düşüncenin gücünün solduğu ve düşünmenin kendini yorumlamaya bıraktığı anlamına gelir. Bu çerçevede zayıf teoloji kendisine akıl ve vahiy gibi destekler olmaksızın ilahi bir garanti olmaksızın Tanrı hakkında konuşmaya çalışır (Caputo 2016b: 108). Zira artık Tanrı tarihin hareketsiz temeli olarak düşünülmemektedir, böylesi bir Tanrı anlayışı artık bilginin amaçları arasında görülmez. Zayıf düşünceyle birlikte Tanrı ile insan arasındaki ilişki erk ve güçle ilgili olmayıp artık Tanrı'nın tüm gücünü ve sorumluluğunu insana devrettiği bir ilişki haline gelmiştir

(Zabala 2009: 11 ve 23-24). Böylece Tanrı zayıf bir varlık olarak dünyadaki kötülöklere müdahale edememekte ancak bu sorumluluğu insana yüklemektedir. Bu anlamda zayıf teoloji (*weak theology*) terimini ilk kez ortaya atan John D. Caputo'dur. Caputo, zayıf kavramını Vattimo'nun zayıf düşünce kavramından esinlenerek ifade etmediğini daha ziyade Derrida'nın Benjamin'e atıfla mesihin zayıf gücünden hareketle kullandığını dile getirir (Caputo 2016b: 108) ve şöyle der; "Zayıf sözcüğünü savunmamın belirleyici kaynağı Derridadır; aslında zayıf teoloji fikrimin başladığı yer burasıdır. Derrida, "egemenlik olmadan koşulsuz" olarak adlandırdığı şeyi analiz ederken, üzerimizde koşulsuz bir iddiada bulunan, ancak onu destekleyecek egemen gücü olmayan, bağlayıcı olan ancak bizi ona bağlayacak gücü olmayan bir şeyi ifade etmektedir. Derrida'nın koşulsuz olanı "zayıf güç" olarak tanımlaması da bu noktada önemlidir" (Caputo 2016a: 54-55). Caputo da buradan hareketle, Tanrı'nın adının artık güçlü bir varlıktan çok bir olayın, bir nedenden çok bir çağrının, bir mevcudiyetten çok bir tahrikin veya bir vaadin adı olarak düşünülmesi gerektiğini söyler ve bu anlamda Tanrı'yı mutlak güç yerine zayıflık açısından düşünür. Yani Derrida'nın egemenlik olmadan koşulsuz dediğı şey Tanrı kavramı çerçevesinde yeniden düşünülerek egemenliğı olmayan ancak koşulsuz bir çağrıda bulunan bir varlık olarak düşünülür. Başka bir ifadeyle Tanrı artık her şeye gücü yeten bir Varlıktan ziyade zayıf bir Varlığa ve onun koşulsuz çağrı olarak düşünülmesine atıfta bulunur (Caputo 2006: 28).

Caputo'nun zayıf teoloji meselesine geçmeden önce Vattimo ile aralarındaki bir farktan bahsetmek gerekecektir. Öncelikle Vattimo'nun zayıf düşüncesinin iki yönlü olduğunu belirtmek gerekecektir; birincisi yukarıda ele aldığımız üzere Varlığın nesnel metafizik yapısından yoruma doğru zayıflamasıdır ki burada metafiziksel nesnel ve mutlak bir temel bulma iddialarının artık eleştiriye açıldığı ve şüpheyile yaklaşıldığı bir süreci işaret eder ve bunun yerini perspektiflerin çokluğu ve yorumların çeşitliğı alır. İkinci yönü ise Hristiyan enkarnasyon doktrinde ifade edildiğı üzere Hz. İsa'nın doğuşu ve ölümünde ifade edilen kenosistir. Kenosis, Hz. İsa'da meydana gelen tek seferlik bir olayı değil, bu olayla başlatılan devam eden

tarih veya geleneği işaret eder. Vattimo bu süreci "sekülerleşme" olarak adlandırır<sup>6</sup>; bu, Tanrı'nın terk edilmesi veya çözülmesi değil, Tanrı'nın zamana ve tarihe "transkripsiyonu"dur. İki süreç, yani *nihilizm* ve *kenosis* paraleldir. Nihilizm, Varlığın yorumlayıcı yapıya boşaltılmasıdır; *Kenosis* ise aşkın bir tanrı olarak Tanrı'nın hiçbir şey haline gelmesidir. Varlığın ve Tanrının zayıflamasının iki süreci, Vattimo'nun zayıf düşünce dediği şeyin bağıntılarıdır. Tanrı'nın dünyaya transkripsiyonu, tercümesi veya aktarımı olarak *kenosis*, Tanrı'nın krallığının yeryüzünde kurulması anlamına gelir ki bu, siyasi karşılığı otoriter olmayan bir demokrasi fikridir (Caputo 2007a: 74-75).

Caputo Vattimo'nun kendisinin de dahil olduğu Hıristiyanlığa ayrıcalık tanınmasını reddederek teoloji işini bir transkripsiyon ve uygulama meselesi değil, gelecek olan için dua etme meselesi olarak görür (Caputo 2007b: 148-150). Caputo dinin postmodern dönüşünden bahsederken dinin kendisini güçlü bir şekilde ortaya koymasının aksine, mutlak bir bilgiye sahip olmasa da inancı olumlama anlamında post-eleştirel bir din anlayışı sunmaktadır. Zira ona göre kendisi, Vattimo'da hala güçlü olarak kalan isimleri de zayıflatmaktadır (Caputo 2007a: 83). Caputo, Vattimo'nun zayıf düşüncenin bir örneği olarak Hıristiyanlık ile ilgili değerlendirmelerini zayıf düşünceyi güçlendiren bir örnek olarak ele almaktadır. Bu anlamda Vattimo'nun Hıristiyanlığı merkeze alan düşüncesine karşılık kendisi belli bir tanrı veya din düşüncesini baz almaz. Caputo'ya göre din dünyada Tanrı'yı var etmek demektir. Bu bir anlamda eylemlerimiz, alacağımız sorumluluklar sayesinde dünyayı Tanrı'nın isteyeceği bir hale getirmektir. Bu ise Tanrı'nın zayıflığı meselesi ile ilişkilidir. Zira Tanrı üzerimizde egemenliği olmayan koşulsuz bir çağrıdır, o talep eder, bizi çağırır ancak zorlayacak bir gücü yoktur ve bu nedenle zayıftır (Caputo 2007a: 64-65). Caputo'nun yapmaya çalıştığı şey, güçlü bir teolojinin yerine Tanrının zayıflığını, yoksullara ve muhtaçlara hizmet etme yönündeki etik

---

<sup>6</sup> Vattimo'ya göre gerçek dindarlık sekülerleşmeye dayalı dindarlıktır, çünkü kurumsal ve otoriter bir dini yapının-yapılanmanın olmaması gerçek dindarlığı ortaya çıkarır. Böylelikle din artık tek tip değildir ve merkezi bir otorite olmadan dindarlık açığa çıkmaktadır (Vattimo 2007a: 95-96).



sorumluluk-zorunluluk ile birleştiren bir zayıflık teolojisi sunmaktır (Robbins 2007: 15-16).

Varoluşun bizim sorumluluğumuz olduğunu söyleyen Caputo Tanrı'nın zayıflamasının insana önemli sorumluluklar yüklediğini ifade eder. Hakikat bir ne meselesi değil bir nasıl meselesidir, önemli olan neye inandığınız değil nasıl inandığınızdır (Caputo 2022b: 146-147). Bu nedenle Caputo'ya göre din bize kozmosun kökeni ve kaderi hakkında detaylı bilgiler sunan bir metinler bütünü değildir. Onun anlamı dünyada nasıl var olacağımızı gösteren bir yöne sahiptir, dinin anlamı performatiftir (Caputo 2011: 106). Hatta o Tanrı'nın zayıflığının bizim Tanrı'ya güç vermemize bağlı olduğu, vurgular. Tanrı'nın adı, yerine getirmemiz gereken bir sözün adıdır. Tanrı'nın gerçeği, gerçekleştirmemiz gereken bir şeydir. Her şeye kadir bir Tanrı anlayışının olduğu teolojide, Tanrı'nın "gücünün" zayıf bir teolojinin "olabilir"ine, olayın "belki"sine dönüştürüldüğü bir durum söz konusudur ve bizim tarafımızdan bir güç gösterisi gerektirir (Caputo 2016b: 115). Bu nedenle Caputo'ya göre büyük bir öteki yoktur ve onun bizi kurtaracağına dair garantimiz olmamalıdır. Bu tür kabuller, sorumluluğumuzdan vazgeçmek anlamına gelecektir. Derrida'nın ifade ettiği gibi uyulacak bir kural aramak sorumsuzluğun zirvesidir. (Caputo 2022b: 177). Oysa Caputo'ya göre insanın sorumluluğu üstlenmesi gerekir Kendisi de bu bağlamda "sorumluluğu" olduğunu, bu sorumluluğun ise sadece Tanrı'nın adı hakkında spekülasyon yapmak değil, adaleti gerçekleştirmek olduğunu ifade eder. Bu sorumluluk, Tanrı çağırdığında, cevap vermemizle mümkündür. Örneğin adalet talebi geldiğinde, "işte buradayım!" diyebilmek gerekir. Çünkü Tanrı çağırıyor ve biz çağrıya karşı duyarlı ve de sorumlu olmalıyız (Caputo 2001a: 28). Burada Levinas'ın sözünü hatırlatır bize Caputo; "Tanrı'nın bizim görüşümüzden çekilmesi her zaman bir adalet meselesidir" (Caputo 2001a: 137). Bu da Tanrı'nın zayıf bir güce dönüşerek insanın sorumluluğun yükünü yüklenmesi ve eyleme geçmesi anlamında önemli bir noktaya işaret eder.

Caputo Tanrı'dan ziyade insana yüklenen bu sorumluluk durumunu, Derrida'nın hayalet metaforundan hareketle kutsal bir hayalet olan Tanrı ile de

ilişkili olarak ele alır (Caputo 2022a: 1-2). Tanrı'nın bir hayalet metaforu ekseninde düşünülmesi yine Tanrının zayıf bir çağrı insanınsa bu çağrıya cevap verme sorumluluğu ile ilgilidir. Caputo'nun iddiası, Tanrı'nın hayali olarak düşünülmesi gerektiğidir; "Tanrı" hayalet bir etkidir. Hayalet derken ne olan ne de olmayan ama her iki durumda da göz ardı edilemeyecek bir olguyu kasteder. Olmakla hiçlik arasında salınan bir hayalet, hemen hemen oradadır ama tam değildir. Tanrı'nın hayaletlerinden bahsetmek, modernliğin ruhu içinde "Tanrı" adını göz ardı etmek veya onunla şeytani bir mecazla alay etmek değildir der Caputo. Hayaletlerin musallat olması gibi "Tanrı" adı, musallat olduğumuz bir şeyin adıdır (Caputo 2022a: 2-3). Bu musallat olma durumu ise aslında bir ısrar durumudur. Nitekim Caputo *The Insistence of God* adlı eserinde bu meseleyi ele alarak Tanrı'nın adı, dünyayı ziyaret eden ısrarlı bir çağrının veya ricanın adıdır ve Tanrı'nın var olup olmaması, bizim bu ısrara direnmemize veya yardım etmemize bağlıdır der. Tanrı'nın ısrarı, Tanrı'nın var olmakta ısrar etmesi anlamına gelir. Tanrı ısrarlı bir iddia ya da kışkırtmadır, oysa var olma işi bize kalmıştır- burada varoluş, karşılık vermek, Tanrı adına çağrılan şeyi bir eyleme dönüştürme sorumluluğunu üstlenmek anlamına gelir. Ona göre Tanrı'nın bizim Tanrı olmamıza ihtiyacı var ve bizim de insan olmamız için Tanrı'ya ihtiyacımız var. Tanrı bizim çağrıya verdiğimiz cevapta varolur; yani eylemlerimiz, Tanrı'nın adının dünyada sahip olduğu "etkileri" oluşturur. Ancak Caputo'ya göre bu tür ifadelere herhangi bir metafizik yük yüklememeye veya kendimizi Tanrı ile karıştırmamaya çok dikkat etmeliyiz. O bu açıdan metafiziğin tuzaklarından kaçınmaya çalışan bir teopoetik oluşturmaya çalışır (Caputo 2013: 25-27). Teopoetik, radikal bir apofatik söylemdir, her şey gücü yeten teistik bir süper varlığın-zeminin ölümünden sonra gelen "zayıf" bir teolojidir. Bu ise artık her şeye gücü yeten bir varlığın değil, olabileceklerin teolojisidir, bir olay teolojisidir (Caputo 2022a: 37). Caputo dünyaya sonsuz enerji sağlayan büyük bir teolojik jeneratörü tanımlayan güçlü bir teoloji üretmek yerine, kıvılcımların her yöne fırlatıldığı, kısaca "kutsal anarşi" olarak tanımlanabilecek bir alan ürettiğini ifade etmektedir; "Benim fikrim, Tanrı'yı dünyaya güç sağlayan

muazzam bir ontolojik güç hattı olarak düşünmeyi bırakmak, bunun yerine böyle bir gücü kısa devre yapan ve dünyaya güçten farklı bir provokasyon sağlayan bir şey olarak düşünmektir" (Caputo 2006: 28-29).

Derrida'nın görüşlerinden hareketle din ve Tanrı anlayışını inşa eden Caputo'ya göre Derridacı yapısöküm dini anlamak için önemli bir işlev görür (Caputo 2003: 36). Bu açıdan metafiziğin ya da ontoteolojinin yapısöküme uğratılmasının Tanrı'ya veya kutsallara karşı olan bir saldırı olmayıp bilakis teologlar için iyi bir başlangıç noktası olduğunu vurgular. Hatta daha da ilginç bir şekilde, eğer yapısökümü din için yeniden işlevsel hale getirmek istiyorsanız işe Tanrının zayıflığı ile başlamalısınız der (Caputo 2011: 93). Zira Caputo'ya göre yapısöküm bir inançtır, gelecek olana yönelik bir inanç, gelmekte olana bir umut, her zaman biraz kör olduğumuzu ve inanmamız gerektiğini söyleyen bir inançtır (Caputo 1997b: 18). Zaten inanç da bilmemenin tutkusudur (Caputo 1997b: 311). Derrida'nın yapısökümü "imkansızın deneyimi" olduğunu ifade etmesinden hareketle Caputo da bunu din olmadan din hakkında veya Tanrı denilen bir varlıktan değil, "Tanrının adı"yla anılanlardan (olup bitenlerden) bahsetmek için önemli bir başlangıç noktası olarak görür (Caputo 2020: 144). Bu nedenle inanca yer açmak için metafizik nesnelciliği zayıflatmayı gerekli buldum der. Zira 20 yy. da dilsel dönüş ve hermenötik dönüş aslında indirgemeciliğe kapıyı göstermiş ve dinsel söylemin ve dini inancın özgürleşmesini mümkün kılmıştır (Caputo 2007a: 73). Artık her zamankinden daha fazla inanca ihtiyacımız var diyen Caputo postmodern inancı yani geleceğin mutlaka daha iyi olduğuna dair inancı öne çıkarmakta ve insanı riske atan radikal bir inancı kastetmektedir (Caputo 2022b: 223-224).

Caputo'nun olay teolojisini biraz açıklamak gerekir. Zira olay fikri Caputo açısından teolojik amaçlar açısından kullanılsa da genel itibariyle olay felsefesi veya hakikatin olay olarak kabul edildiği postmodern durumda olay kavramı, evrensellik karşısında tarihselliğin, tümel karşısında tikelin, zorunluluk karşısında olumsuzluk, mutlaklık ifade eden önermelerden ziyade yorumun (hermenötiğin) öne çıkışı bağlamında düşünülmelidir. Zira hakikatin sabit ve donuk kavramlar ekseninde

düşünülmeyp, sabitlikten uzak bir kavram olarak olay ekseninde düşünülmesi hakikat kavrayışındaki dönüşümün tarihsel serüvenini de göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Caputo da hakikati bir olay olarak ele almaktadır. Hakikat olan değil (gerçek) olmaya çabalayan şeydir. O, Derridadaki gelecek vurgusunun hakikati anlamamız ve onun olay olarak sürekli olmaya çabalayan bir şey olarak anlaşılmasının önemli olduğunu söyler (Caputo 2016c: 52-53 ve 68-69). Olay hermenötik bir düzene aittir. Olay öngörülemeyen programlanamayan beklenti ufkumuzu parçalayan bizi şaşırtan bir şeyin gelişidir. Bu açıdan olay öngörülebilir bir geleceğe değil mutlak geleceğe, geleceğinizi göremediğimiz bir geleceğe aittir (Caputo 2016b: 109-110). Hakikatin içinde olmak demek, gelmekte olanı öngörülemez olanı, gelecek gerçeğini memnuniyetle karşılamak demektir. (Caputo 2022b: 81) Buradaki vurgu hakikatin her zaman bir süreç olduğu, ileri doğru bir tekrar olduğu ve böylelikle hakikatin, geleceği destekleyen koşullar altında geliştiği fikrini benimser. Başka bir deyişle hakikat algısı, tam olarak açık uçluluğa ve değişime hazır olmaktan meydana gelir.

Caputo, olaya ilişkin teolojisinin Tanrı'nın ölümünü kastetmese de en azından Tanrı'nın adının ölümünü ilan eder. Zira burada Tanrı'nın adının olumsuzluğu-tarihselliğini kabul eder. Tanrı ismi ne kadar prestijli olursa olsun tarihsel bir ad olarak kalır, bu açıdan da olumsuz bir oluşum ve anlam birliği olarak görülür (Caputo 2007a: 70). Tanrının adı bir yerlerdeki bir varlığın adı değil imkansızın ihtimalinin adıdır. Caputo bunu şu şekilde ifade eder; "Tanrı'nın adı imkânsızın imkânının adıdır dediğimde, aklımda tamamen hermenötik bir mesele var, imkansızın imkânı, beklentinin ufkunu paramparça eden olay demektir" (Caputo 2016b: 111). Bu anlamda hakikat anlayışı onun Tanrı kavrayışı ile yakından ilişkilidir. Zira hakikat doğru olmaya çalışma süreci ise o halde demokrasinin hakikati sürekli demokratikleşmeye çalışmak olurken, dinin hakikati ise en çok değer verdiğimiz şeyleri tutkuyla aramak olacaktır (Caputo 2022b: 53).

Caputo'ya göre dini yaşam duygusu, hepimizin sahip olduğu bir geleceğe sahip olmakla bağlantılıdır. Bu nedenle, pazar sabahı kiliseye giden "dindar

insanları" dindar olmayan insanlardan, evde oturup The Sunday New York Times'ı okuyanlardan ayırmak yerine, insanların içindeki dindarlıktan bahsetmeyi öne çıkarır. Dindar insanı Tanrı'yı seven olarak tanımlar, Tanrıyı sevmek ise bir şeyi koşulsuz ve derinden sevmek demektir<sup>7</sup> (Caputo 2001a: 6-9). Tanrı sevgisi burada başka bir problemin açığa çıktığı yerdir. Zira Caputo'nun çalışmalarında Augustinus'a atıfla sık sık kullandığı "Tanrıyı sevdiğimde neyi severim" ifadesi önemlidir. Caputo'ya göre Tanrımı sevdiğimde neyi sevdiğimi bilmiyorum. Çünkü bu bir bilme meselesi değildir. Bu bir anlamda Tanrı'nın adının özel bir isme veya varlığa indirgenmeme meselesi ile de yakından ilişkilidir. Bu nedenle Caputo imanının her zaman inançsızlıkla iç içe olduğunu ifade ederek Yeni Ahit'teki bir duaya atıfla şöyle der: "Tanrım, inanıyorum, inançsızlığıma yardım et" çünkü benim inancım, inançsızlıktan ayrı tutulamaz; inançsızlıkla birlikte oluşturulur, bu nedenle inanç bilgi değil, inançtır" (Caputo 2001a: 33-34). Caputo'ya göre imanın gözüyle görmek, tam olarak görmediğimiz şeye iman etmektir. İnanmak körlüğe bağlıdır ve gözden irak olanı arzulamakla ilgilidir (Caputo 1997b: 311-312). Bu açıdan Tanrı sorunu bir kanıtlama meselesi ile ilişkili olarak ele alınmasının da yanlışlığından bahseder; "Tanrının akıl mahkemesinin huzuruna çıkarılarak ontolojik belgelerini göstermesi istenmiştir. Böyle bir durumda kanıtın geçerli olduğu sonucuna varsanız bile, Tanrı zaten ölüdür, çünkü kanıtladığınızı veya çürüttüğünüzü düşündüğünüz her şey, dua ve ayinlerde deneyimlenen Tanrı değil, felsefi bir puttur"<sup>8</sup> (Caputo 2001a: 46). Oysa inanç, yalnızca imkânsız görüneni, şu anda göremediği şeyi özlediği zaman inançtır. Kierkegaard'ın bize sürekli hatırlattığı gibi, karanlıkta bir sıçramadır. Gerçek inanç sadece körler içindir (Dooley 2003: xxi). Bu anlamda Caputo, güvenlik ve kesinlik ihtiyacını inançla ilişkilendirmez. Hatta şöyle der; "istediğiniz şey güvenlikse, dini

---

<sup>7</sup> Sevgi kavramı burada önemlidir. Zira zayıf düşünce ile birlikte artık erk-güç olarak Tanrıya itaat zayıflayarak yerini sevgi olarak Tanrıya bırakmıştır. Burada önemli olan nokta kişinin sonsuz-tanrısal erkin safına geçerek kendi sonluluğundan kaçmaya girişmesinden ziyade risk almaya istekli olmasını göstermektedir. (Rorty vd. 2009: 58)

<sup>8</sup>Zayıf düşünce sadece epistemolojik-metafizik iddiaları zayıflatmakla kalmayıp aynı zamanda ontolojik ve teolojik iddiaları da zayıflatma amacı gütmektedir. Bu açıdan bakıldığında zayıf düşünce hem ateizmin güçlü metafizik gerekçelerini hem de dinin rasyonalist reddini de zayıflatmaya çalışır. (Robbins 2007: 16)

unutun ve kendinize muhafazakâr bir yatırım danışmanı bulun. Hayatın dini anlamı, mutlak gelecek dediğimiz, anlam veren, risk alan, hayatın radikal belirsizliğine ve açık uçluluğuna kendini maruz bırakmakla ilgilidir. Mutlak gelecek riskli bir iştir, bu yüzden inanç, geleceğe umut ve sevgi devreye girmelidir” (Caputo 2001a: 14-15).

### **Sonuç**

En yüce şeylerin sevgisi ve bilgisi olarak görülen felsefenin artık en yüce şeylerin sevgisini edinmekten ziyade en yüce nedenlerin-ilkelerin bilgisini edinmeye dönüşmesi, felsefeyi metafiziksel bir karaktere bürümüştür. Felsefenin bu metafiziksel karakteri ise zaman içerisinde ortaya çıkardığı sorunlar nedeniyle eleştiriye açılmış ve böylesi bir düşünme biçiminden neşet eden hakikat iddiaları reddedilmiştir. Daha açık bir ifadeyle varlığa dair genelleyici mutlaklık ifade eden bilgi iddialarının sadece epistemolojik olarak tutarsız oluşu değil aynı zamanda etik-politik olarak da otoriter bir hakikat fikrine vücut verdiğinden dolayı sorgulanmaya açılmıştır. Bunun neticesinde ise artık varlığa-yaşama dair tek yönlü ve mutlaklık ifade eden açıklamalardan ziyade bir yorum çokluğu içerisinde ele alınması felsefi düşünceyi farklı bir zemine taşımıştır. Tanrı varlık hakikat gibi en güçlü temeller olarak görülen kavramların, yorum lehine zayıflatılması bu anlamda önemli bir perspektif değişikliğine işaret eder. Kuşkusuz düşüncenin geldiği nokta itibarıyla artık keskin ve radikal bir biçimde bir bilgi iddiasının savunulamayacağı ortadadır. Buna paralel olarak mutlak bilgi iddialarına dayalı otoriter bir toplum ve politik hakikatin de savunulamayacağı ve sorgulanmaya açılacağı da kuşkusuzdur. Bu açıdan güçlü bilgi iddialarının ve güçlü temellerin zayıflatılmasının hem farklı seslerin bir arada olmasına imkân tanıyan yorum çokluğu ve çeşitliliği hem de buna dayalı olarak etik-politik meselelerde özgürlükçü bir toplumun ortaya çıkışına zemin hazırladığı, baskılanan farklılıklar için bir özgürleşme imkânı sunduğu açıktır. Nitekim bu imkanlardan dolayı artık felsefi düşüncenin varlığın ve bilginin mutlak temelini veya ilkelerini araştıran soyut bir disiplin olarak anlaşılmasından ziyade bu temellerin zayıflatılmasına paralel olarak felsefi düşüncenin statüsünün *zayıf*

*düşünce* olarak devam etmesinin gerekliliği de aşıkardır. Bir yandan güçlü epistemoloji ve ontolojilerin hem düşünsel hem de pratik anlamda otoriter bir duruma sebebiyet vermesi hem de yine böylesi güçlü temellerin din alanında öne çıkışı, dogmatik iddiaların ortaya çıkardığı şiddeti bertaraf etme amacı taşımanın yanısıra söz konusu güçlü temellerden-ontolojilerden bir anlamda özgürleşerek yaşamın sorumluluğunu üstlenmesi anlamında kişinin kendisini geleceğin ve yorumların açık uçlu dünyasına açan bir yöne de işaret etmektedir. Burada mutlak hakikatlerin ya da Lyotard'ın ifadesiyle üstanlatıların olmadığı bir durumda kendi özgürlüğümüzü mesele edinerek, risk ve sorumluluğu üstlenerek aktif bir duruma geçiş söz konusudur. Yani belli bir hakikatin – bir bilgi iddiasının – bir ideolojinin veya bir üstanlatının güvenli zemininde ve konforunda *hakikat budur, gerçek budur* gibi söylemlerden ziyade bunların olumsal bir zeminde düşünülmesi önemlidir. Bütün bunlar düşüncenin zayıfladığını ancak bu zayıflığın bir gücün zayıflamasından ziyade bir çokluk ve çeşitlilik imkânı olarak düşünülmesine işaret eder.

Kuşkusuz Batı metafiziksel düşünce geleneğinin eleştirildiği ve aklın-bilginin ihtişamlı alanından kovulan dinin geri dönüşü gibi olguların kutsandığı yeni düşünce atmosferinin belli oranda bir sempati yarattığı aşıkardır. Bununla birlikte böylesi çokluk ve çeşitliliğe dayalı bir durumun belli bir dini inancı ve pozisyonu kabul edenler tarafından benimsenmesinin teorik sonuçları teolojideki yansımaları itibariyle değerlendirilmeye ihtiyaç duyacaktır. Zira böylesi bir kabulün Tanrı, ahlak değer gibi güçlü kavramlar itibariyle zayıf düşünceye yönelik ilkesel ve teorik alımlamanın nasıllığı konusunda soru ve sorunlara açıktır. Güçlü ontolojik temellerin yıkılmasının her ne kadar görünürde özgürleşme, farklılıkların bir kabulü olarak değerlendirilmesi, dinin geri dönüşünün kabulünü içerse de böylesi bir dönüşün mahiyetini de sorgulamak gerekir. Zira postmodern farkındalık ile birlikte ortaya çıkan teolojideki yeni kavrayışlar temellerin nasıl dönüştürüldüğünü de göstermektedir. Son bölümde de görüleceği üzere Tanrı kavramının en yüce ve en kudretli varlık olarak görülmesinden ziyade varlığın ve bilginin zayıflamasına

paralel olarak onun da zayıf bir çağrı olarak nitelendirilmesinin önünü açmıştır. Kuşkusuz böylesi bir teoloji anlayışının insanın sorumluluğunu öne çıkaran ve dinin performatif yönüne vurgu yapan karakteriyle önemli ve reddedilemez bir yöne sahip olduğu da açıktır. Ancak böylesi bir teorik perspektifin sorgulanmaksızın kabulü yeni sorunlara gebe olma ihtimalini de taşımaktadır. Dolayısıyla her ne kadar baskılanan farklılıkların yeniden kutsanması kapsamında bu durum olumlu bir kabul gibi gözüküyorsa da sonuçları itibariyle böylesi bir toptan kabulün benimsenmesi noktasında bir ihtiyat kaydının konulması da mümkün görünmektedir. Bu yönüyle zayıf düşüncenin önemi otoriter hakikat iddialarının şiddetini sınırlamanın yanısıra sorun teşkil edebilecek yönleri itibariyle incelenmeye ve analize ihtiyaç duymaktadır ve çalışma da bu sorunların ele alınması için bir kapı aralama niyetindedir.



## An Analysis of Weak Thought and Its Domain

### *Summary*

**Sema CEVİRİCİ ATILLA**

Res. Assist. Dr.

Pamukkale University, Faculty of Theology, Programme In Philosophy And Religious Studies, Denizli, TR.

ORCID: 0000-0002-9442-3375

cevircisema@gmail.com

### **Introduction**

Truth has been thought of as an act of knowing within the framework of a theory of reciprocity established between being and thought. Such knowing has been criticized by contemporary thinkers on the grounds that there cannot be a complete reciprocity between being and thought and that this relationship cannot be separated from power relations. It is possible to say that this criticism has become radical and has ultimately led to the weakening of thought and philosophy. The fact that strong foundations such as Being, Truth, and God are now thought of in relation to the idea of weakness has brought the interpretive aspect of philosophical thought to the forefront rather than its demonstrative aspect. This orientation towards interpretation brings to the agenda a matter of justice and liberation that prevents philosophical thought from being frozen around fixed truths and highlights the weak (oppressed differences) in favor of strong structures in ethical-political issues. When it comes to theology, instead of putting the responsibility against injustice and evil on a great other (God), there is a situation that gives responsibility to man. Here, when the idea of weak thought is considered in the context of both the continuation of strong epistemological foundations, the exposure of the pressure and authority on the weak and the ethical-political differences, and the imposition of responsibility on humans rather than on God, who is thought of as an absolute power, it can be said that it emerged as a result of a concern. In addition, while the idea of weak thought targets the authoritarian and oppressive aspect embodied by the idea of modern certainty, on the other hand, when considered in the context of weak theology, it also aims to restrain the violence stemming from the absoluteness here, with the weakening of the dogmatic aspects of religions expressing certainty and absoluteness (Caputo 2007a: 73-74). Therefore, with the titles of weak epistemology, weak ontology and weak theology, it has been claimed that strong epistemological claims in the field of thought-philosophy have now been opened to criticism and questioning, truth claims have been weakened in favor of interpretation, and therefore the status of philosophical thought should now continue as weak thought, and this idea

has found its clearest expression with the Italian thinker Gianni Vattimo. The idea of weakness, which is the central theme of our study, will initially start from a concept put forward by Gianni Vattimo as weak thought, but from a broader perspective, it aims to show how the concept of weak thought has an impact on issues related to epistemology, ontology and theology, and to analyze the problems it raises and the opportunities it offers.

#### **a- Weak Epistemology**

Weak epistemology points to the disclosure that things are absolutely unknowable and the prominence of the plurality of interpretations based on weak thought rather than knowledge based on strong foundations, and a situation where there can be no hierarchy of dominance among interpretations. The fundamental issue regarding weak epistemology is that truth is no longer an evidential discourse, and that claims of definite knowledge about being are no longer in a reciprocal relationship between thought and being or between subject and object. The aspect of such a reciprocity assumption, which is no longer just a matter of epistemological consistency and certainty, but rather leads to a policy of violence that gives rise to ethical and political problems, is also seriously emphasized (Snyder 1999: 14). Because the claim that reason will know being as it is has paved the way for ontological and ethical-political dispositions about being, both epistemologically and with the power it derives from this epistemological competence (Cevirici 2020: 212). However, the revelation that such a claim of reciprocity between thought and being is not independent of power relations within a thought where contingency, historicity, contextuality and becoming are taken into account has led to the weakening and criticism of the claims on ethical-political issues based on the thought in question. Indeed, after these criticisms, weak thought could be in question and as a result, not only the epistemological foundations but also the foundations of ontology and theology that were considered strong were weakened in favor of interpretation. The point we need to draw attention to here regarding the concept of weak stems from the fact that thought does not consider truth as a matter of epistemic certainty rather than the weakness of thought.

The criticisms directed towards the definitive knowledge claims of metaphysical thought have led to the experience of unlimited interpretability, which has caused the weakening of the convincing power of reality. Within this unlimited interpretation, according to Vattimo, philosophy should both accept the interpretive nature of the concept of truth in terms of understanding existence and accept its own intellectual status as weak thought (Zabala 2007: 14). Vattimo, who continues Nietzsche's philosophical legacy with the statement that *there are no facts, only interpretations*, argues on this basis that humanity had a responsibility towards God before the Enlightenment and towards reason during the Enlightenment, but that neither the age of belief nor the age of reason has benefited people and led them astray, and that humanity has now entered the age of interpretation (Zabala 2009: 12-13). The central theme in weak thought is also interpretation and historical emphasis, and it is attempted to show that the dominant forms and truth claims in the Western metaphysical tradition are only interpretations (Snyder 1999: 24). In other words, when knowing something or claiming knowledge about it, a perspective is chosen. In Vattimo's words, "there is no experience of truth that is not interpretative, I do not know

anything that does not concern me. If it concerns me, it is obvious that I do not look at it indifferently" (Vattimo 2007b: 27-28) .

The fact that truth is not absolute, fixed and universal, but on the contrary interpretable, is seen as a weakening of the metaphysical conception of existence and truth. At the end of metaphysics, the aim of philosophical thought is no longer to establish contact with a reality that exists independently of the human, but *Bildung*, that is, the continuous formation of the person. The conclusion that emerges from this is this; if human existence is historical, then it is not possible to reach reality in its entirety, such an attempt is doomed to failure (Zabala 2009: 12-13). Therefore, truth no longer consists of the correspondence between propositions and things. (Vattimo, 2009: 53) According to Vattimo, it is necessary to open the door to a non-metaphysical understanding of truth by addressing truth not on the axis of the scientific knowledge model but on the axis of interpretation in accordance with hermeneutics. (Vattimo 1999: 69). In this sense, weak thought refers to the weakening of being by addressing contemporary philosophy in relation to a practice of interpretation (hermeneutics) rather than its old obsession with the metaphysics of truth (Robbins 2007: 16). In weak thought, rather than questions based on epistemology and ontology such as what is being and how do we reach its definitive knowledge, the question of "what does Being mean in our real life today?" occupies a more central place. Because, according to Vattimo, when we formulate the question in this way, we do not aim for a definition of objects, but a cultural, political and philosophical project for the future (Zabala 2007b: 18).

In weak thought, after the criticisms towards metaphysics, the importance of man pursuing new goals and passions and searching for ways to do so is emphasized, and instead of searching for an eternal truth, there is a reorientation of humanity towards an interpretation of its own history. According to Vattimo, this is a possibility of liberation (Snyder 1999: 23-24). Here, rather than focusing on the negative connotation in the word weak, it is also important to evaluate such a thought as a possibility of liberation. Because weak thought is a strong theory of weakness that succeeds not by imposing the objective world of the philosopher, but rather by weakening its structures. In other words, weak thought should not be interpreted as an opposite of strong thought or as the result of a discovery, but rather, according to Vattimo, it should be understood as an awareness of our postmodern condition (Vattimo and Zabala 2012: 137). In fact, according to Vattimo, postmodernity should not be seen as a radical "break" from modernity, because according to him, postmodernism is a new attitude towards the modern. A thought that overcomes the mistakes of modernity or goes beyond it is not possible. Therefore, what needs to be done is to establish a critical relationship with it by using the existing system. Indeed, according to Vattimo, this is what is important. In other words, although the thing called postmodernity tries to destroy modernity in one sense, on the other hand, it extends its life by relying on its philosophical system (Snyder 1999: 19). In order to explain this new attitude towards modernity philosophically, Vattimo uses the concepts of *verwindung* and *überwindung*, inspired by Heidegger. The relationship between the modern and the postmodern should not be perceived as a power-laden "overcoming" (*überwindung*) relationship, but as a softer (weaker) relationship of turning to new "purposes" (*verwindung*)" (Zabala 2007b: 14-15).

Another important issue here should be about the advantages and disadvantages of the

situation after the criticism of metaphysics, that is, after the destruction of the highest and absolute foundations. According to Vattimo, the emergence of nihilism should not be seen as a negative situation. With nihilism, we can think of the destruction of the foundations that we thought were the highest and unshakable as having the character of a liberation in which we gain the opportunity to choose. According to Vattimo, what brings freedom is not knowing the absolute truth, but on the contrary, the dissolution of the foundations that can be the basis for this truth (Vattimo 2004: xxvi). With such liberation, the task of philosophy can no longer be a logic of proof and a connection with the history of truth. Vattimo himself believes in this view; according to him, philosophy can only continue in relation to "weak thought". The fact that philosophy continues as weak thought also imposes this task on hermeneutics (Risser 2007: 184-186). Weak thinking is not a weakness of thinking; but thinking has become weak because it is no longer demonstrative but didactic (Zabala 2007b: 19). Here we can say that philosophy has been transformed into a hermeneutic discipline. So how does such a hermeneutics have ethical-political reflections beyond epistemological issues? In other words, does hermeneutics have a political agenda? At this point, we move on to the second part of our study.

#### **b- Weak Ontology**

When it comes to ethical-political issues, two types of ontology ideas come to the fore; strong ontology and weak ontology. Strong ontology is an ontology that claims to show what human nature is, the nature of the world, or what the existence of God means to human beings. Indeed, here, ethical-political life and issues gain its understanding of what is right and wrong by reference to this external source/foundation. The validity of this foundation is accepted as immutable and universal, and the problem of transition from these ontological truths to ethical-political truths is relatively open. Strong ontologies contain too much "metaphysics" in this sense. Weak ontologies, on the other hand, lack such solid and unshakable foundations. There are two important aspects in weak ontologies in this respect. First, it accepts the idea that all basic conceptualizations of the self, the other, and the world are debatable and contingent. Second, there is a sense that such conceptualizations are nevertheless necessary or inevitable for an ethical and political life. In this respect, it demands a positive gesture from us in terms of building foundations, but it prevents us from doing this in a traditional way as in the first one (White, 2000: 6-8).

Therefore, in a situation where metaphysical foundations are weakened together with weak thought, it will be difficult to start from strong metaphysical assumptions regarding ethical-political issues. Here, considering the structure of weak thought that emphasizes hermeneutics, the emphasized point is a criticism and objection towards authoritarian truth theories. The aim here is to emphasize a weakening ontology that reduces the weight of objective structures and the intensity of dogmatism. In this context, the aim of philosophical thought is now to call people to return to their own historicity, not to the eternal and eternal, absolute (Zabala 2009: 19-20). Perhaps the point that needs to be expressed here is this; in a post-metaphysical age, the aim of philosophical thought or intellectual activity is no longer to reach knowledge of the truth, but to have a conversation in which every argument has the right to reach agreement without appealing to any authority (Zabala 2009: 21). Therefore, if we accept

the nihilistic fate of our age and face the fact that we cannot trust any ultimate foundation, then the legitimacy grounds of all kinds of judgments and actions that involve violence against others will also disappear (Vattimo 2004: 47-48). Thus, we can say that a weak ontology, or rather an ontology related to the weakening of Being that will be considered as a foundation, will open the door to a more open-to-interpretation, liberal, tolerant and democratic society instead of an authoritarian and totalitarian society and will provide philosophical reasons for this. (Vattimo 2004: 19) Because, according to Vattimo, the greatest moments of violence in history have always been legitimized by metaphysical structures and absolute truths. However, according to him, weak thought will help us understand that true respect for human dignity is not respect for natural or religious metaphysical essences, but respect for individual freedom (Zabala 2007b: 33).

At this point, we can say that weak thought and hermeneutics accordingly have a political and ideological justification (Zabala 2007b: 12-13). In his study *Hermeneutic Communism*, Vattimo states that hermeneutic weak thought is a thought about those who are not satisfied with the established principles imposed on the weak and who demand different rights, that is, different interpretations (Vattimo and Zabala 2012: 146-147). As Rorty succinctly puts it, "hermeneutic attitude is in the intellectual world what democracy is in the political world." In a sense, this expresses respect towards the weak, minorities and differences that are seen as the waste of metaphysical realism. Therefore, weak thought not only transcends metaphysical thought but also supports the weak, who constitute the majority of the population worldwide. As a matter of fact, Vattimo says the following on this subject; "Metaphysics, or the definitional policies that evoke it, are the philosophy of the winners who want to keep the world as it is, while the weak thought of hermeneutics becomes the thought of the weak in search of an alternative." However, Vattimo does not claim that communism can be translated into a specific philosophical stance, nor that hermeneutics can be translated into a political position. In fact, for Vattimo, what brings hermeneutics and communism together is the elimination of metaphysics. While communism mobilizes resistance to the unequal situations created by capitalism, hermeneutics seeks a liberation in the plurality of interpretations by pointing to the interpretative nature of truth and revealing the authoritarian and oppressive aspect of metaphysical thought.

Vattimo states that in the age of weak thought, we should no longer focus on comprehensive explanation systems and global liberating projects. Because there are violent impositions of grand solutions. The most fundamental issue here is not the belief that objectivism is false, fallible and unfounded, but on the contrary, it has an unjust aspect, in other words, one that attacks ethics, freedom and democracy. Herbert Marcuse expressed this as follows: "The total subordination of reason to metaphysical reality prepares the ground for racist ideology. Therefore, they say; in order to distance ourselves from the "peaceful" neutrality of metaphysics, we must abandon, discard or invalidate the truth: the end of truth is the beginning of democracy. Therefore, another fundamental emphasis in weak thought is the close relationship established between truth and violence. According to Vattimo, if the claims of truth are the own claims of political power and serve no purpose other than silencing the interlocutor, then truth and violence can replace each other and violence can become the political meaning of

truth (Vattimo and Zabala 2012: 31-41).

As a result, it is possible to see how a foundational-absolutist understanding of being and truth does not remain only on the intellectual ground, but how all of these have a significant effect on our way of understanding ethics, law and politics. So, in such an atmosphere, that is, after the absolute foundations are now stated to be contingent, or after the death of God, is the collapse of the most reliable and supreme foundation a beginning of responsibility for man? Is it a promise of liberation? What will it mean for man to assume responsibility and risk, both intellectually and ethically-politically, in a place where there is no reliable foundation? At this point, we can move on to issues related to weak theology.

### **c- Weak Theology**

The field where weak thought has a significant impact is theology. Weak thought is thinking without metaphysical support. This lack of support means that the power of metaphysical thought has faded and thinking has left itself to interpretation. In this context, weak theology tries to talk about God without any divine guarantee, without supports such as reason and revelation. (Caputo 2016b: 108) Because God is no longer considered as the inert foundation of history, such an understanding of God is no longer seen among the purposes of knowledge. With weak thought, the relationship between God and man is no longer about power and strength, but has become a relationship in which God has transferred all his power and responsibility to man (Zabala 2009: 11 and 23-24). Thus, God, as a weak being, cannot intervene in the evils in the world, but he places this responsibility on man. In this sense, the term weak theology was first introduced by John D. Caputo. Caputo states that he did not express the concept of weak by being inspired by Vattimo's concept of weak thought, but rather that Derrida used it based on the weak power of the messiah, referring to Benjamin (Caputo 2016b: 108) and says; "The decisive source of my defense of the word weak is Derrida; in fact, this is where my idea of weak theology begins. When analyzing what he calls "the unconditional without sovereignty," Derrida refers to something that makes an unconditional claim on us but does not have the sovereign power to support it, something that is binding but does not have the power to bind us to it. Derrida's definition of the unconditional as "weak power" is also important at this point" (Caputo 2016a: 54-55). Starting from this point, Caputo says that the name of God should now be thought of as the name of an event rather than a powerful being, a call rather than a cause, a provocation or a promise rather than a presence, and in this sense, he thinks of God in terms of weakness rather than absolute power. In other words, what Derrida calls the unconditional without sovereignty is rethought within the framework of the concept of God and is thought of as a being that has no sovereignty but makes an unconditional call. In other words, God no longer refers to an omnipotent Being but to a weak Being and to its unconditional call (Caputo 2006: 28).

According to Caputo, religion means to bring God into being in the world. In a sense, this is to make the world what God wants through our actions and the responsibilities we will take. This is related to the issue of God's weakness. Because God is an unconditional call that has no sovereignty over us, he demands, calls us but has no power to force us and therefore is weak (Caputo 2007a: 64-65). What Caputo is trying to do is to offer a theology of weakness instead of a strong theology, which combines God's weakness

with the ethical responsibility-obligation to serve the poor and the needy (Robbins 2007: 15-16). Saying that existence is our responsibility, Caputo expresses that the weakening of God imposes important responsibilities on man. Truth is not a matter of what but a matter of how, what is important is not what you believe but how you believe (Caputo 2022b: 146-147). Therefore, according to Caputo, religion is not a set of texts that provide us with detailed information about the origin and destiny of the cosmos. Its meaning has an aspect that shows us how to exist in the world, the meaning of religion is performative (Caputo 2011: 106). He even emphasizes that God's weakness depends on us giving God strength. God's name is the name of a promise that we must fulfill. God's truth is something that we must realize. In theology where there is an omnipotent understanding of God, there is a situation where the "power" of God is transformed into the "possible" of a weak theology, the "maybe" of the event, and it requires a show of power on our part (Caputo 2016b: 115). Therefore, according to Caputo, there is no great other and we should not have a guarantee that he will save us. Such acceptances would mean giving up our responsibility. As Derrida states, looking for a rule to be followed is the peak of irresponsibility (Caputo 2022b: 177). However, according to Caputo, man must assume responsibility. In this context, he himself states that he has a "responsibility" and that this responsibility is not only to speculate about God's name, but to realize justice. This responsibility is possible by responding when God calls. For example, when a demand for justice comes, we must be able to say "Here I am!" Because God is calling and we must be sensitive to the call and responsible (Caputo 2001a: 28). Here Caputo reminds us of Levinas' words; "It is always a matter of justice when God withdraws from our view" (Caputo 2001a: 137). This points to an important point in the sense that God becomes a weak force and man takes on the burden of responsibility and takes action.

Based on Derrida's statement that deconstruction is "the experience of the impossible," Caputo also sees this as an important starting point for talking about religion without religion or about an entity called God, but about what is called "God's name" (what happens) (Caputo 2020: 144). For this reason, he says, I found it necessary to weaken metaphysical objectivism in order to make room for faith. Because the linguistic turn and hermeneutic turn in the 20th century actually showed the door to reductionism and made possible the liberation of religious discourse and religious faith (Caputo 2007a: 73). Saying that we need faith more than ever, Caputo highlights the postmodern belief, that is, the belief that the future is definitely better, and refers to a radical belief that puts people at risk (Caputo 2022b: 223-224). Here, perhaps Caputo's event theology needs to be explained a little. Because, although the idea of event is used for theological purposes by Caputo, in general, in the philosophy of event or in the postmodern situation where truth is accepted as event, the concept of event should be considered in the context of the prominence of historicity against universality, particular against universal, contingency against necessity, interpretation (hermeneutics) rather than propositions expressing absoluteness. Because the fact that truth is not thought of in the axis of fixed and frozen concepts, but in the axis of event as a concept far from stability, also shows the historical adventure of the transformation in the perception of truth. From this perspective, Caputo also considers truth as an event. Truth is not what is (real) but what strives to be. He says that Derrida's emphasis on the future is

important for us to understand truth and to understand it as something that strives to be continuous as an event (Caputo 2016c: 52-53 and 68-69). Event belongs to a hermeneutic order. Event is the arrival of something that is unpredictable, unprogrammable, shatters our horizon of expectation and surprises us. In this respect, the event does not belong to a foreseeable future but to the absolute future, a future that we cannot see. (Caputo 2016b: 109-110) Being in the truth means welcoming the unpredictable, the future reality (Caputo 2022b: 81). The emphasis here adopts the idea that truth is always a process, a repetition forward, and thus truth develops under conditions that support the future. In other words, the perception of truth consists entirely of being open-ended and ready for change.

Even if Caputo does not mean the death of God in his theology of the event, he at least declares the death of God's name. Because here he accepts the contingency-historicity of God's name. No matter how prestigious the name of God is, it remains a historical name, and from this perspective, it is seen as a contingent formation and unity of meaning (Caputo 2007a: 70). The name of God is not the name of a being somewhere, but the name of the possibility of the impossible. Caputo expresses this as follows; "When I say that the name of God is the name of the possibility of the impossible, I have in mind a completely hermeneutic issue, the possibility of the impossible, the event that shatters the horizon of expectation" (Caputo 2016b: 111). In this sense, his understanding of truth is closely related to his understanding of God. Because if truth is the process of trying to be true, then the truth of democracy will be the constant effort to democratize, while the truth of religion will be the passionate search for the things we value most (Caputo 2022b: 53).

### **Conclusion**

In the philosophical thought adventure, knowledge claims that express generalizing absoluteness regarding existence have been opened to question not only because they are epistemologically inconsistent but also because they embody an authoritarian idea of truth in ethical-political terms. In this sense, the weakening of concepts such as God, existence, and truth, which are seen as the strongest foundations, in favor of interpretation, indicates an important change of perspective. Undoubtedly, it is obvious that a knowledge claim can no longer be defended in a sharp and radical manner, considering the point that thought has reached. In parallel with this, it is also undoubted that an authoritarian society and political truth based on absolute knowledge claims cannot be defended and will be opened to question. In this respect, it is clear that the weakening of strong knowledge claims and strong foundations paves the way for both the multiplicity and diversity of interpretations that allow different voices to come together and the emergence of a libertarian society in ethical-political issues based on this, and offers a chance for liberation for oppressed differences. Indeed, due to these possibilities, it is obvious that philosophical thought should continue to be a weak thought in parallel with the weakening of these foundations rather than understanding it as an abstract discipline that investigates the absolute foundation or principles of existence and knowledge. On the one hand, the fact that strong epistemologies and ontologies cause an authoritarian situation both in terms of thought and practice, and the prominence of such strong foundations in the field of religion, in addition to aiming to eliminate the violence caused by dogmatic claims, also points to a direction in which



the person opens himself to the open-ended world of the future and interpretations in the sense of taking responsibility for life by being freed from the strong foundations in question. All of these indicate that thought has weakened, but this weakness should be considered as a possibility of multiplicity and diversity rather than the weakening of a power.

It is obvious that the new atmosphere of thought, in which the Western metaphysical thought tradition is criticized and phenomena such as the return of religion, which was expelled from the magnificent realm of reason and knowledge, are sanctified, creates a certain level of sympathy. However, the theoretical consequences of the adoption of such a situation based on multiplicity and diversity by those who accept a certain religious belief and position will need to be evaluated in terms of their reflections in theology. Because such an acceptance is open to questions and problems about how the reception towards weak thought is in terms of strong concepts such as God and moral values. Although the destruction of strong ontological foundations is evaluated as an apparent liberation and acceptance of differences, and includes the acceptance of the return of religion, it is also necessary to question the nature of such a return. Because the new understandings in theology that emerged with postmodern awareness also show how the foundations are transformed. As will be seen in the last section, instead of seeing the concept of God as the highest and most powerful being, it has paved the way for it to be characterized as a weak call in parallel with the weakening of existence and knowledge. It is also clear that such an understanding of theology has an important and undeniable aspect with its character that emphasizes the responsibility of man and emphasizes the performative aspect of religion. However, the unquestioned acceptance of such a theoretical perspective also carries the possibility of being pregnant with new problems. Therefore, although this situation seems like a positive acceptance within the scope of the re-sanctification of oppressed differences, it also seems possible to put a cautionary note in the adoption of such a wholesale acceptance in terms of its consequences. In this respect, the importance of weak thought needs to be examined and analyzed in terms of its problematic aspects as well as limiting the violence of authoritarian truth claims, and the study intends to open a door for addressing these problems.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Caputo, John D. (2007a). "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event" *After the Death of God*, (ed. Jeffrey W. Robbins), New York: Columbia University Press.

Caputo, John D. (1997a). *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo, New York: Fordham University Press.

Caputo, John D. (1997b). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without Religion*, Indiana: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2001a). *On Religion; Thinking in Action*, New York: Routledge.

Caputo, John D. (2001b). "What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy" *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley ve Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2003). "A Game of Jacks: A Response to Derrida", *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press.

Caputo, John D. (2006). *The Weakness of God; A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2007b). "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", *After the Death of God*, (ed. Jeffrey W. Robbins), New York: Columbia University Press.

Caputo, John D. (2011). "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", *Journal for Cultural and Religious Theory*, S: 11-2 (2011). Pp.32-125

Caputo, John D. (2013). *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, USA: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2016a). *The Folly of God; A Theology of the Unconditional*, USA: Polebridge Press.

Caputo, John D. (2016b). "A Short Précis of The Weakness of God and The Insistence of God" (FORUM Third series 5,2 Fall)

Caputo, John D. (2016c). *Truth*, UK: Penguin Books.

Caputo, John D. (2020). *In Search of Radical Theology; Expositions, Explorations, Exhortations*, New York: Fordham University Press.

Caputo, John D. (2022a). *Specters of God; An Anatomy of the Apophatic Imagination*, USA: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2022b). *Hakikat; Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, (çev. Recep Yılmaz), İstanbul: Kapı Yayınları.

Cevirici, Sema, (2020). *Postmodern Düşünce'de Temsil Krizi*, İstanbul: DBY Yayınları.

Dooley, Mark. (2003). "Saints and Postmodernism: Introduction", *A Passion for the Impossible*, USA: State University of New York Press.

Heidegger, Martin, (1991). *Metafizik Nedir*, (çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Heidegger, Martin, (2020). *Hegelin Tinin Fenomenolojisi*, (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Alfa Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2002). "Yorum Üzerine" *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.

René Descartes, (2015) *Meditasyonlar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Alfa Yayınları.

Risser, James (2007). "On the Continuation of Philosophy: Hermeneutics as Convalescence", *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo* (ed. Santiago Zabala), Canada: McGill-Queen's University Press.

Robbins Jeffrey W. (2007). "Introduction" *After the Death of God*, (ed. Jeffrey W. Robbins), New York: Columbia University Press.

Rorty, R., Vattimo, G. ve Zabala, S. (2009). "Diyalog: Metafizikten Sonra Dinin Geleceği Nedir?" *Dinin Geleceği*, (der. Santiago Zabala), (çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Snyder, John R. (1999). "Modernliğin Sonu Hakkında", *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yalçın), İstanbul: İz Yayınları.

Vattimo, Gianni – Zabala, Santiago (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marks'a*, (çev. Erhan Kuçlu), İstanbul: Monokl Yayınları.

Vattimo, Gianni (2011). "İzin İzi" *Din*, (çev. Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Yayınları.

Vattimo, Gianni, (2012). *Şeffaf Toplum*, (çev. Ümit Hüsrev Yolsal), İstanbul: Say Yayınları.

Vattimo, Gianni. (1999). *Modernliğin Sonu*, (çev. Şehabettin Yalçın), İstanbul: İz Yayınları.

Vattimo, Gianni. (2004). *Nihilism and Emancipation*, (ed. Santiago Zabala), USA: Columbia University Press.

Vattimo, Gianni. (2007a). "A Prayer for Silence", *After the Death of God*, (ed. Jeffrey W. Robbins), New York: Columbia University Press.

Vattimo, Gianni. (2007b) "Toward a Nonreligious Christianity" *After the Death of God*, (ed. Jeffrey W. Robbins), New York: Columbia University Press.

Vattimo, Gianni. (2009). "Yorum Çağı" *Dinin Geleceği*, (der. Santiago Zabala), (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

White, Stephen K. (2000). *Sustaining Affirmation; The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, USA: Princenton University Press.

Zabala, Santiago (2007a). "Pharmakon's of Onto-theology", *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo* (ed. Santiago Zabala), Canada: McGill-Queen's University Press.

Zabala, Santiago (2009). "Giriş: Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" *Dinin Geleceği*, (der. Santiago Zabala), (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zabala, Santiago, (2007b). "Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy", *Weakening Philosophy Essays in Honour of Gianni Vattimo* (ed. Santiago Zabala), Canada: McGill-Queen's University Press.



Makale Geliş | Received: 30.05.2024  
Makale Kabul | Accepted: 14.08.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1492672

## Sedat BİNGÖL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mardin, TR.  
Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Mardin, TR.  
ORCID: 0000-0002-8431-4159  
sedatbingol2@gmail.com/sedatbingol@artuklu.edu.tr

## Wilhelm von Humboldt'da Ulusal Karakter ve Dil İlişkisi

**Öz:** Humboldt açısından her dil onu konuşan ulusun ya da halkın dünya görüşünü, değerlerini ve kültürel kimliğini yansıtır. Bir ulusun değerleri, kültürü ve kimliği, o ulusu diğer uluslardan ayıran öğeler olarak karşımıza çıkar. Ulusların sahip olduğu bu öğelerin o ulusun karakterini meydana getirdiğini ifade eden Humboldt, ulusal farklılığı ve çeşitliliği açıklayan ve ulusal birliği tarif eden bir hipotez olarak 'ulusal karakter' terimini ortaya atar. Esasen ulusal karakter, ulusun tinine ve ulusa özgü niteliklere gönderme yapar. Bu noktada Humboldt, dili de o dili konuşanların ulusal karakterinin bir ifadesi ve yansıması olarak belirler. Ancak aynı zamanda dilin de ulusun karakteri üzerinde bir etkisi olduğunun altını çizer. Dolayısıyla Humboldt temel olarak dilin ulusal karakterden etkilendiğini ve ulusal karakterin de dilden etkilendiğini iddia eder. Böylelikle Humboldt için dil yalnızca duygu ve düşünceleri ifade eden bir iletişim aracı değil, ulusun tinini de belirleyen ve şekillendiren bir araç olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada, Humboldt'un dil ve ulusal karakter arasında kurduğu ilişki ortaya konarak söz konusu ilişkinin geçerliliği tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Düşünce, Humboldt, Ulus, Ulusal Karakter.

## The Relationship between National Character and Language in Wilhelm von Humboldt

**Abstract:** For Humboldt, every language reflects the worldview, values and cultural identity of the nation or people who speak it. The values, culture and identity of a nation appear as elements that distinguish that nation from other nations. These elements that nations have create the character of that nation. Humboldt introduces the term national character as a hypothesis that explains national difference and diversity and describes national unity. Essentially, national character refers to the spirit of the nation and the characteristics peculiar to the nation. At this point, Humboldt defines language as an expression of the national character of the speakers of that language. But at the same

time, language also has an impact on the character of the nation. Therefore, Humboldt basically claims that language is affected by national character and national character is affected by language. Thus, for Humboldt, language is not only a means of communication that expresses feelings and thoughts, but also a tool that determines and shapes the spirit of the nation. In this study, the relationship Humboldt established between language and national character will be revealed and the validity of this relationship will be discussed.

**Key Words:** Language, Thought, Humboldt, Nation, National Character.

## Giriş

Wilhelm von Humboldt ile ilgili Türkçe literatürde kaleme alınan yazılara bakıldığında, onun ulusal karakter ve dil arasındaki ilişkiye dair düşüncelerinin genellikle dil-kültür ilişkisi ya da dil-tin ilişkisi şeklinde karşılık bulduğu gözlenir. Esasen bu karşılıklar hatalı karşılıklar değildir çünkü Humboldt'un ulusal karakterden kastı gerçekten de ulusun tını, ulusun tinsel özellikleri ve ulusa özgü niteliklerdir. Bir halka ya da ulusa özgü bütün tinsel özelliklere de o halkın kültürü demek de bir sakınca yoktur. Dolayısıyla ulusal karakter esasen bir ulusu diğer ulus ya da halklardan ayıran tinsel ve kültürel özellik ve niteliklere göndermede bulunur. Ancak Humboldt terminoloji olarak doğrudan *Nationalcharakter* (ulusal karakter) terimini kullanır. Humboldt bu terimi kullandığı için terimle ne anlatmak istediğini değil de terimin kendisini kullanmak daha uygundur.

Humboldt'un ulusal karakter ve dil ilişkisi konusundaki temel iddiası, ulusal karakter ve dilin birbirini karşılıklı olarak belirlediği, etkilediği ve biçimlendirdiğidir. Ancak o, dilin mi önce ulusal karakteri biçimlendirdiği yoksa ulusal karakterin mi dili önce biçimlendirdiği tartışmasına girmekten kaçınır. Esasen bunu tartışmaya değer görmez. Bu metinde hem Humboldt'un ulusal karakter ve dil ilişkisi üzerine görüşlerini açık hale getirmeye çalışacağız hem de onun ele almadığı 'öncelik' meselesinin bir sorun olarak karşımızda durduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken de kökensel olarak dilin bir önceliği olduğunun ancak ulus ortaya çıktıktan sonra artık ulusal karakterin dili biçimlendirme konusunda bir önceliğe sahip olduğu argümanını ortaya atacağız.

Bütün bu hususların daha anlaşılır olabilmesi için ilk olarak Humboldt'un dilin doğasına ilişkin görüşlerini açıklamak gerekir. Humboldt'un dilin doğasına ilişkin görüşlerine odaklanıldığında, onun dili yalnızca düşüncenin ve duygulanımların bir dışavurumu ya da ifadesi ve özneler arası iletişimin bir aracı olarak görmediği açıkça görülür. Onun dile ilişkin görüşlerinin temelinde dil ve düşünce arasında bir birlik olduğu inancı vardır. Bu nedenle bu çalışmanın ilk bölümü dil-düşünce ilişkisine ayrılacaktır. Bu ilişkinin aydınlatılması ulusal karakter ve dil arasındaki bağlantının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İkinci bölümde bu bağlantı ve ilişkiye odaklanılacaktır. Son bölümde ise Humboldt'a yöneltilen eleştirilerle birlikte genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### 1. Dil ve Düşünce İlişkisi

Humboldt'a göre, dil ve düşünce arasında bir özdeşlik söz konusudur. Dil ve düşüncenin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş olduğunu iddia eden Humboldt için "dil olmadan düşünmek imkânsızdır" (Humboldt 1906: 323)<sup>1</sup>. Onun açısından "dil, yalnızca kendisinden bağımsız düşüncelerin belirtilmesi değildir; daha ziyade

---

<sup>1</sup> Burada okuyucunun zihninin berraklaşması adına Humboldt'un eserleri hakkında bilgi vermekte yarar var. Humboldt'un neredeyse bütün yazıları Prusya Bilimler Akademisi (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) tarafından 17 cilt olarak *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (Wilhelm von Humboldt'un Toplu Yazıları) başlığıyla 1903 yılından başlayarak yayımlanmıştır. Söz gelimi, Humboldt'un dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Über Denken und Sprechen* isimli yazısı söz konusu toplu yazıların 7. cildinin ikinci baskısında (1908) yer almaktadır. Onun dil üzerine düşüncelerini kapsamlı bir şekilde okuma fırsatı bulduğumuz belki de en önemli eseri olan *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* başlıklı kitap Humboldt hayattayken yayınlanan son kitabıdır. Bu kitap da *Gesammelte Schriften*'in 7. cildinin birinci baskısında (1907) yer almaktadır. Bu kitabın Cambridge Üniversitesi yayınlarından çıkan iki İngilizce baskısı bulunmaktadır. 1988 yılındaki baskının başlığı *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind* şeklindedir. 1999 yılındaki ikinci baskının başlığı ise birkaç kelime değişikliği ile *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species* başlığı ile yayınlanmıştır. Bu eserin tamamı olmasa da bir kısmının çevirisi, Gürsel Aytaç'ın derleyip çevirdiği ve Phoenix Yayınevinden çıkan *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder – Fichte – Humboldt* isimli eserin içinde yer almaktadır. Bu çalışmamızda en çok referans verilecek eser *On Language* kitabı olacaktır. Referanslar Almanca, İngilizce ve Türkçe baskıların karşılaştırılarak okunmasıyla birlikte İngilizce baskıya verilecektir. Ancak *Gesammelte Schriften* içinde yer alan ve İngilizce çevirisi olmayan diğer yazılarla ilgili referanslar metnin Almanca orijinalinden verilecektir.

düşünmenin biçimlendirici organıdır” (Humboldt 1906: 374)<sup>2</sup>. Dolayısıyla bu alıntıda da görüldüğü gibi dil, düşünceyi şekillendiren oluşturucu bir öge olarak karşımızdadır. Martin L. Manchester için buradaki temel iddia, düşünmenin dili gerektirdiği, dilin düşünmenin gerçekleşmesi için gerekli bir koşul olduğudur (Manchester 1985: 30). Dilin düşünmenin biçimlendirici organı olmasını Hans Aarsleff ise şu şekilde açıklar: Dilin sözcükleri, zihnin deneyimden çıkarmış olduğu ayırt edilmemiş sentezi parçalara ayırır, böylece kavramların hem varoluşunu hem de sabitliğini güvence altına alır ve düşüncenin verimli bir biçimde yayılmasını mümkün kılar. Dil bu anlamda düşüncenin organıdır; iletişimin faydacı amacına yönelik düşüncenin yalnızca gölgegörüngüsel (*epifenomenel*) dışsal tezahürü değildir. Çünkü eğer durum böyle olsaydı, sözcüklerin algının özerkliği tarafından zihne hazır olarak sunulan kavramların etiketlerinden oluşan bir adlar dizgisinden ibaret olduğu yönünde yanlış bir varsayımda bulunmuş olurduk (Aarsleff XIX: 1988). Dolayısıyla Humboldt için dil, yalnızca belirten, gösteren ve temsil eden değildir; yaratıcı bir gücü vardır. Bu bakımdan düşüncenin kurucu unsurudur.

Dil ve düşüncenin ayrılmaz bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğunu ileri süren Humboldt, zihinsel temsil ve tasavvurların dil olmadan kavram haline gelemeyeceğini iddia eder. Onun açısından düşünsel etkinlik, ses aracılığıyla söz içinde dışsallaştırılır ve duyular tarafından algılanabilir hale gelir. Ancak burada bir üreten üretilen ilişkisi yoktur. Yani, düşünsel etkinliğin dili ürettiğini söyleyemeyiz; düşünsel etkinlik sesle bağlantı kurmak durumundadır. Aksi takdirde düşünme açıklığa kavuşmaz, zihinsel temsil bir kavram haline gelemez (Humboldt 1906: 374,375; krş. Humboldt 1988: 54,55). Dil ve düşünceyi özdeş olarak tayin eden Humboldt, sözcük ile kavramın da birbirinden ayrılamayacağını ileri sürer. Onun açısından kavram ilk olarak sözcük tarafından tamamlanır, sözcük yoluyla mükemmelliğine ulaşır. Bu bakımdan ikisi birbirinden ayrılamaz. Bu noktada Humboldt iddiasını daha keskin hale getirir. Onun deyişiyle “sözcükleri yalnızca

---

<sup>2</sup> Cümlelerin Almanca orijinali şu şekildedir: “Die Sprache nicht bloss die Bezeichnung des, unabhängig von ihr geformten Gedanken, sondern selbst das bildende Organ des Gedanken ist.”



işaret olarak görmek tüm dilbilimi ve dilin her türlü doğru değerlendirmesini yok eden temel yanılgıdır” (Humboldt 1906: 428). Taylan Altuğ'un öne sürdüğü gibi bilinç, düşünce birimleri olarak kavramlar oluşturmada göstergeler ve işaretler kullanmak durumundadır. Aksi halde, düşünce şekillenmez ve üretilmiş kavramlar birliğini yitirir. Bu açıdan sözcükler, kavramları düşünce birimleri olarak kurmak ve korumak için zorunludur. Sözcük, form almamış düşünce kümesinden bazı nitelikleri ve özellikleri çıkararak bunları ilişkilendirir. Böylece seslerin seçimi ve diğer sözcüklerle kurduğu ilişkilerle söz konusu niteliklere ve özelliklere belirli bir biçim verir (Altuğ 2017: 67).

Manchester açısından düşünmenin söylemsel olduğu ve dil tarafından gerçekleştirildiği iddiası, felsefe tarihinde zaman zaman ortaya atılan ancak çoğu zaman belirsiz ve açığa kavuşturulmamış bir biçimde ileri sürülen bir iddia türüdür. Humboldt bu geleneğin bir parçasıdır ve onun iddiaları ondan önceki filozoflarda mevcut olan bir düşünme ve dil görüşüne dayanır (Manchester 1985: 41). Söz gelimi G. W. Leibniz, göstergeler sisteminin akıl yürütme konusunda yardımcı olduğunu düşünmesine rağmen, dili, kavramın ve de kavramsallaştırmanın bir tamamlayıcısı olarak görmez. John Locke ve ardılları ise dilin zorunlu olarak kavramların inşasında ve hafızada tutulmasında rol oynadığını iddia etme eğilimi gösterir. Humboldt bu problem alanının içinde yer alır. Humboldt'a göre, düşünce birimlerinin inşası olarak kavramsallaştırma, düşünme için gerekli bir koşuldur ve dil de kavramların inşası için gerekli bir koşuldur (Manchester 1985, 50). Altuğ ise, Humboldt'un düşünmenin dili gerektirdiği, dilin düşüncenin kurucu unsuru olduğu konusundaki tartışmasının Johann Georg Hamann ve Johann Gottfried Herder'e dayandırılabilceğini ileri sürer.

Altuğ açısından Humboldt, Hamann ve Herder'in Aydınlanma felsefesinin dil anlayışına karşı başlattıkları tartışmayı devam ettirir. Aydınlanma felsefesi dil ve düşünceyi iki farklı faaliyet olarak görür ve dili yalnızca düşüncenin iletilmesinin bir aracı olarak tasvir eder. Altuğ'a göre Hamann, dili aklın bir ürünü ya da aracı olarak

gören Aydınlanmacı düşünceye karşı çıkararak dilin aklın oluşturucu ve üretici bir bileşeni olduğunun altını çizer. Çünkü zihin ilk olarak birtakım ideleri form haline getirip sonra da bunlara isim vermez; aksine, düşünmek esasen semboller kullanmaktır. Herder de Hamann gibi, dil ve düşünmenin birliğini savunur. Herder açısından biz yalnızca dil içinde düşünürüz ve düşünme yetisinin gerçekleşmesi sadece dil ile mümkün olabilir. Dil olmadan düşünme ve düşünme olmadan dil işlevsiz kalır (Altuğ 2017: 60-62).<sup>3</sup> Altuğ'un bu görüşlerinin esin kaynağı Robert L. Miller'dır. Miller, Humboldt'un düşüncelerinin özellikle Herder'le benzerlik taşıdığını kabul etmesine rağmen, Humboldt'un Herder'den bütünüyle farklı bir varsayımla işe koyulduğunu iddia eder. Miller'a göre Herder, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabını dil sorunuyla yeterince ilgilenmediğini düşündüğü için reddeder. Ancak Humboldt, Kant'ın bilgi teorisini kabul eder ve Kant'ın nesnellik kavramının ilkelerini dil sorununa uygular (Miller 1968: 25). Miller bu iddiayı da esasen Ernst Cassirer'in *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* (*The Kantian Elements in Wilhelm von Humboldt's Philosophy of Language*) isimli metnine ilhamla ortaya atar.

Kant'ta nesne bir bilgi nesnesidir; bir görünüş nesnesi olarak 'kendinde' belirlenmez. Daha ziyade onun belirlenimi zihnin üretkenliğiyle büyür. Somut bir nesnenin kavranması ve belirlenmesi yargının senteziyle temellenir. Kavramların nesnelere söz ettiğimizde zihnimizde olan çokluğun birliği ve zorunlu bağlantısı, yargı işlevi tarafından gerçekleştirilen 'eylem birliğine' kadar uzanır. Kavramsallaştırma ancak nitelik, nicelik ve ilişki yargıları sayesinde gerçek evrensellik ve zorunluluk kazanır ve böylece 'varlık' alanına, nesnellik alanına aktarılır. Cassirer'e göre, Humboldt'un dil felsefesi bu noktada eleştirel epistemolojiye bağlanır. Cassirer için Kant'ın yargının başarısı ya da becerisi olarak tanımladığı şeyi, Humboldt zihnin somut yaşamında ancak dil ile olanaklı

---

<sup>3</sup> Taylan Altuğ'un bu görüş ve düşünceleri Robert L. Miller'ın *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics* kitabının "Hamann, Herder, Humboldt" başlıklı bölümüne dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için söz konusu kitabın ilgili bölümüne bakılabilir.

olabileceğini gösterir. Dolayısıyla Humboldt, düşüncenin nesneleşmesinin dilin nesneleşmesi yoluyla gerçekleşebileceğini ileri sürer (Cassirer 2013: 116,117). Bu noktada Miller'ın ileri sürdüğü gibi, nasıl ki Kant için sentez, önceden verilmiş şeylerin bir birleştirilmesi olmayıp daha çok bileşenlerin doğasını belirliyorsa; Humboldt için de dil yalnızca sözcüklerin onlardan bağımsız bir takım fikir ve düşüncelere eklenmesi değildir, bilişsel sürecin kendisine katılan bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır (Miller 1968: 26). Humboldt'un deyişiyle "dil, bir sözcükte ya da bağlantılı söylemde, bir edimdir, zihnin gerçek yaratıcı icrasıdır" (Humboldt 1988: 183).

Humboldt'un iddialarını Leibniz ve Locke gibi ondan önce gelen filozofların dil ve düşünce konusundaki görüşlerine dayandıran Manchester'ın ve onun dilin düşüncenin kurucu unsuru olduğu konusundaki tartışmasının kaynağının Hamann ve Herder olduğunu iddia eden Altuğ'un aksine Cassirer ve Miller, Humboldt'un dilin düşünmeyi biçimlendirdiğine ilişkin görüşünün Kant'a dayandığını ileri sürer. Her düşünürün felsefi ilgisi, araştırma alanları ve hatta problemlere yaklaşım tarzları içinden çıktıkları düşünce geleneklerine göre şekillenir. Bu nedenle Humboldt'un kendisinden önce benzer konularla ilgilenmiş düşünürlerden etkilenmesi veya düşünceler arasında bir ortaklık olması oldukça doğaldır. Ayrıca onun Kant'tan hareketle epistemolojik öznenin faaliyetini dil alanına uygulaması da düşüncelerin birikerek çoğalması hususuna iyi bir örnektir. Humboldt'un da dediği gibi, "insan her zaman zaten mevcut olanın üzerine inşa eder" (Humboldt 1988: 29, krş. Humboldt 1907: 23). Sonuç olarak yukarıda incelediklerimizin bize gösterdiği gibi, Humboldt için dil ve düşünce arasında bir birlik ve özdeşlik vardır ve dil düşünmenin yaratıcı ve kurucu unsurudur.

## **2. Ulusal Karakter ve Dil İlişkisi**

Dilin yalnızca işaret eden, temsil eden ve düşüncelere bir takım sözcükler ekleyen bir yapıda olmaması ve bunun yanı sıra düşünceyi de oluşturması onun yaratıcılığını gözler önüne serer. Humboldt bu yaratıcılığın altını çizmek için dilin

bir etkinlik olduğunu ifade eder; “o bir eser (*ergon*) değil, bir etkinliktir (*energeia*)”<sup>4</sup> (Humboldt 1988: 49). *Energeia* ve *ergon* sözcüklerini temel olarak Aristoteles'ten hatırlıyoruz. Aristoteles'in *Metafizik* kitabının *Theta* bölümünde varlık, olanak halinde (*dynamis*) var olanlar, amacını kendinde taşıyarak (*entelekheia*) var olanlar ve etkinlik halinde (*energeia*) var olanlar olarak ayrılır (Aristoteles 2016: 2009; karşılaştırma. Aristoteles 2014: 393,394). Bu bakımdan Aristoteles'in ontolojisinde *energeia*, 'fiil', 'faaliyet', 'fiil haline geçme' ve 'bilfiil' anlamlarına gelir ve 'iş' ve 'eser' anlamlarına gelen *ergon* sözcüğünden türetilir.

Onur Bilge Kula, Humboldt'un dili çözümlmek için kullandığı *ergon* ve *energeia* kavramlarının Ferdinand de Saussure'de yerini *langue* (dil) ve *parole* (söz) kavramlarına bıraktığını söyler. Kula, söz konusu kavramların Noam Chomsky'de karşımıza *competence* (yeterlik) ve *performance* (icra) olarak çıktığını ileri sürer. Kula'ya göre, *ergon*, *langue* ve *competence* kavramları tarihsel ve toplumsal bir sistem olarak dilin sahip olduğu nitelikleri ve olanakları anlatır. *Energeia*, *parole* ve *performance* da konuşmacının söz konusu nitelikleri ve olanakları kullanma ve biçimlendirme yeterliğini dile getirir (Kula 2012:145)<sup>5</sup>. Ancak Humboldt'un Saussure'de olduğu gibi dil ve söz ayrımına gittiğini söylemek güçtür. Humboldt'da dil, sözün ve konuşmanın üretken etkinliğidir. O, dil ve söz arasında temel bir ayrıma gitmez; dil, esasen sözdür, konuşmadır. Humboldt'un *ergon* ve *energeia* sözcüklerini kullanmasının sebebi, dili ölü bir ürün ya da eser (*ergon*) olarak değil, daha ziyade

---

<sup>4</sup> Cümlelerin Almanca orijinali şu şekildedir. “Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia).”

Ayrıca bu cümle, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta söylediği “felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir” (“Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit”) (TLP, 4.112) sözüne de kaynaklık etmiş olabilir.

<sup>5</sup> Burada Saussure ve Chomsky'nin söz konusu kavramlarının açıklamasını yapmak çalışmanın kapsamını oldukça genişletecektir.

Bu nedenle Saussure'ün *langue* (dil) ve *parole* (söz) arasında yaptığı ayrım için bkz.: Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. B. Vardar). İstanbul: Multilingual. ss. 40-46.

Chomsky'nin *competence* (yeterlik) ve *performance* (icra) arasında yaptığı ayrım için de bkz.: Chomsky, N. (2015). *Aspect of the Theory of Syntax*, Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press. ss. 1-14.

Ek olarak Pierre Bourdieu, Kula'dan önce Saussure ve Chomsky'nin söz konusu kavramları arasında benzerlik kurmuştur. Ayırtılı bilgi için bkz.: Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (trans. by G. Raymond and M. Adamson). Cambridge: Polity Press. ss. 43,44.

bir üretme, yaratım ve içsel bir zihinsel etkinlik (*energeia*) olarak görmesidir. Dolayısıyla Humboldt, dilin edimsel, aktüel ve gerçek boyutunu göstermek amacıyla onun *energeia* olduğunun altını çizer. Dil, söylem ve üretim ediminde var olur. O, yazının ölü bir ürünü değildir, sözün içinde var olur; sözün ve konuşmanın üretken etkinliğidir.

Humboldt açısından sözün ve konuşmanın üretken etkinliği olarak dil, yalnızca düşüncenin zorunlu olarak tamamlanması ve mükemmelleşmesi değil, aynı zamanda insanı karakterize eden bir eğilimin doğal gelişimidir (Humboldt 1988: 214). Dolayısıyla dil hem düşünceyi kuran, oluşturan ve inşa eden bir etkinliktir hem de insanı insan olarak belirleyen bir temayülün doğal gelişimidir. Ancak bu gelişim salt fizyolojik temellerle açıklanabilecek bir içgüdü gelişimi değildir. Bu gelişim dolaysız bir bilinç edimi olmasa da, yine de yalnızca bilinç ve özgürlükle donatılmış bir varlığa ait olabilir ve böyle bir varlığın bireyselliğinin derinliğinden ve içindeki güçlerin faaliyetinden kaynaklanır. Doğal gelişimin bireysel bir gerçeklikle olan bağlantısından ve diğer ikincil nedenlerden dolayı, böyle bir gelişme aynı zamanda insanı dünyada çevreleyen koşullara tabidir. Bu noktada Humboldt dilde iki kurucu ilke ayırt eder. Birincisi, dilin oluşumu ve kullanımıyla ilgili bütün zihinsel yeti ya da kapasite olarak tanımladığı içsel dil duyusudur (*der innere Sprachsinn*). İkinci ilke ise ses duyusudur (Humboldt 1988: 214).

Kişi ses aracılığıyla başkasına bağlanır, onunla ilişkiye girer. Dilin, anlayan bir dışsal varlığa yöneltmiş olmak, sesin de başka bir bireyde bir yankı ve tınlama uyandırmak istediğini ifade eden Humboldt, insan yaşamını zorunlu olarak toplumsallığa ve bir arada olmaya bağlar. Ona göre birey, her zaman kendi ulusunun, o ulusun ait olduğu ırkın ve tüm türün bütünüyle bağlantılıdır (Humboldt 1988: 41). Hegel'in de deyişiyle "bireyler halka aittir; her birey kendi halkının çocuğudur" (Hegel 2016: 129). Humboldt birey ile onu çevreleyen kitle -buna bireyin ait olduğu ulus ve halk, içinde yaşadığı toplum da demek mümkündür- arasında bir bağ kurar ve bireyin her etkinliğinin dolaylı da olsa bir dereceye kadar

kitleye ait olduğunun altına çizer (Humboldt 1988: 42). Bu bakımdan dilsel etkinlik de ulusal ve toplumsal bir biçime sahip olmak durumundadır. Humboldt dili, bireyle olduğu kadar bütünle de ilişkili görür. Bunun sebebi ise birey ile ulusu arasında kurulan ayrılmaz ilişkidir. Humboldt açısından bireysel olan aynı zamanda ulusa ait olmandır; birey ulusun niteliklerini kendinde taşır. Dolayısıyla dil yalnızca bireyin duygu ve düşüncelerinin bir yansıması değil, bireyin mensup olduğu halkın ya da ulusun temel nitelik ve özelliklerinin de dışsallaşmasıdır, görünür hale gelmesidir.

Humboldt açısından bir ulusun kendine özgü nitelikleri ve bireysellikleri, her düşünce biçimini başka bir halkta ona benzeyen düşüncelerden ayıran bir ulusal tekbiçimlilik (Alm. *Gleichförmigkeit* / Ing. *Uniformity*) yaratır. Bu tekbiçimlilikten o dilin karakteri doğar. Her dil, ulusun özellikleri aracılığıyla belirli bir nitelik kazanır ve aynı zamanda dilin ulus üzerinde de belirleyici bir ters etkisi vardır (Humboldt 1988: 152). Yani Humboldt, dilin ulusun karakterinden etkilendiğini ve ulusal karakterin de dilden etkilendiğini iddia eder. Dolayısıyla dilsel karakter ile ulusal karakter karşılıklı olarak birbirini belirler. Humboldt dilin karakterinden dilin sesbilgisel (*phonetic*), sözdizimsel (*syntactic*) ya da sözlüksel (*lexical*) yapısını ya da biçimini kast etmez. Onun açısından zihnin dille iç içe geçmesini daha doğru bir şekilde takip edebilmek için dilin sabit ve dışsal niteliği olarak dilbilgisel ve sözlüksel biçim ve yapısını karakterinden ayırmamız gerekir. Karakter, dilde tıpkı ruh gibi ikamet eder ve ona hâkim olmaya başladığımız andan itibaren her dilin üzerimizde yarattığı etkiyi yaratır. Ancak bununla bu etkinin dış yapıya yabancı olduğu kastedilmemektedir (Humboldt 1988: 149) Dilin karakteri esasen o dili konuşanların ulusal karakterinin bir ifadesi ve yansımasıdır.

Bir ulusun karakteri ise, belli bir ruh haline, duygu durumuna veya yatkınlığa yönelik bir eğilimdir. Ulusal karakter, ulusal geleneklerle, giyimle, dinsel ve ahlaki huylarla ve dille özdeş sayılmamalıdır. Ulusun ürünlerine izinsiz giren ama hemen göze çarpmayan incelikli bir duygu ya da içgüdüsel bir ruh durumu olarak bu ürünlerin arkasında gizlidir. Dolayısıyla ulusal karakter, ulusal çeşitliliği ve farklılığı

açıklayan bir hipotez ve içsel düşünüşe yapılan bir vurgu olarak tanımlanabilir (Manchester 1985: 105). Bir halkın doğal yakınlığının bir örneğine dayanan ulusal karakter, halkın bireylerinin her birinde ortak olarak bulunan duygulanımsal bir karakterdir. Ulusun birliğinin arkasında duran etkiler toplamı ve bunun oluşturduğu bir tür duygudur (Altuğ 2017: 80,81). Humboldt ulusal karakteri ulusun zihinsel özellikleri, ulusun zihinsel kendine özgülüğü, ulusun zihinsel bireyselliği ve ulusun ya da halkın tını ile daima benzer anlamda kullanır. Dolayısıyla bir ulusun karakteri, ulusun tınına ve ulusa özgü niteliklere gönderme yapar.

Humboldt'a göre, ulusal karakter doğal çevrede, yaşamsal alanlarda ve eylemler tarafından sürdürülür, güçlendirilir ve hatta bir dereceye kadar yaratılır. Ancak aslında bu, normal olarak soy topluluğuyla açıklanan doğal mizaç ve eğilimlerin benzerliğine dayanır. Yani aynı doğal mizaç ve eğilimlere sahip topluluklar bir ulus meydana getirir. Humboldt açısından doğal mizaç ve eğilimlerin benzerliğinin açıklanmasında dilin rolü göz ardı edilemez. Çünkü sesin anlam ile eşleşmesi, eğilim ve mizaçtan daha az anlaşılabilir bir şey değildir. Kavramlar ve sözcükler parçalara ayrılabilir ancak yine de düşüncenin sözcükle nasıl eşleştiği sır olarak kalır. Bu nedenle bireyselliğin en ilkel ilişkileri bakımından dil ve ulusların temeli birbirleriyle doğrudan benzerlik taşır. Ancak dilin etkisi daha güçlü ve belirgindir ve ulus kavramı esas olarak dil üzerine kurulmuş olmalıdır. İnsan doğasının gelişmesi, dilin gelişmesine bağlı olduğundan, ulus kavramının kendisi, dili bir şekilde oluşturan bir insan topluluğu manasına gelir. Yani ulus kavramı, esasen aynı dile sahip insan kitlesi anlamına gelir (Humboldt 1988: 152,153). Humboldt açısından tarihsel araştırmalar, bir ulusun kendi dilinden önce var olabileceği, başka bir ifadeyle bir dilin ancak kendi milleti tarafından geliştirilebileceği varsayımını hiçbir şekilde haklı çıkarmaz (Humboldt 1905: 424).

Bu açıklamalar ışığında, kökensel olarak bakıldığında yani ulus kavramının nasıl ortaya çıktığı ya da ulusun nasıl yaratıldığı soruları sorulduğunda dil ve ulus arasında bir öncelik ve sonralık durumu olduğu söylenebilir. Dil, insanlığın içsel bir

gereksinimi için bir şekilde ortaya çıkar. Dil ortaya çıktıktan sonra aynı dili konuşanların oluşturduğu topluluğa Humboldt ulus demektedir. Dolayısıyla ulus, aynı dili konuşanların oluşturduğu bir topluluk olarak doğar. Burada meselenin aydınlatılması için Hegel'den yararlanabiliriz. Hegel de tıpkı Humboldt gibi ulus ile halk arasında bir ayrıma gitmez. Hegel için de halklar esasen uluslardır ve doğal bir varoluşla karşımıza çıkarlar. Ulusların dayandıkları ilke de doğal bir ilkedir. Hegel açısından bu doğal ilkeler birbirinden ayrı olduğu için, halklar da doğallıkla birbirinden ayrıdır (Hegel 2016: 71). Hegel'in ulus ya da halkların birbirlerinden ayrılmasını sağlayan ilke olarak belirlediği doğal ilke, Humboldt'da dil olarak karşımızda durur. Humboldt için halkların doğal varoluşları dilden bağımsız değildir. Dolayısıyla Humboldt düşüncesinde halkları birbirinden ayıran doğal ilke dildir. Ulusal karakter ve dilsel karakter arasında karşılıklı bir etkilenme olmasına rağmen, kökensel olarak bakıldığında bir ulusun ortaya çıkmasını sağlayan konuşulan dildir. Peki bir şekilde ortaya çıkan dil ile aynı dili konuşanların meydana getirdiği topluluk olarak ulusun bağlantısı nasıl sağlanır? Dil ulusu ve ulus dili nasıl ve ne zaman etkilemeye başlar?

Robert L. Brown, bir dilin ulusal karakteri ne ölçüde etkilediğini ve ondan ne ölçüde etkilendiğine karar vermenin zorluğuna işaret ederek, bu zorluğun sebebinin ise hem ulusların hem de dillerin kökenlerinin geçmişte kaybolmuş olması olarak belirler. Onun açısından ulusların ve dillerin kesin bir köken tarihi yoktur ve bu nedenle ulus ve dilin birbirini etkilemeye başladığı zamanı belirlemek mümkün değildir (Brown 1967: 81). Manchester ise, Humboldt'un bu problemi soruşturmanın ötesinde gördüğünü çünkü genel olarak diller ve ulusların bağlantısının kayıtlı tarihten daha eskilere dayandığını düşündüğünü ifade eder. Ancak Manchester açısından bu düşünce, orijinal nedensel öncelik sorununu, yani farklılığın ilk belirleyici kaynağı hakkında soruyu çözmeyi imkânsız hale getirir. Fakat Humboldt, dil sorununun kökenini felsefi bir sorun olarak değil, tarihsel bir sorun olarak değerlendirir. Bu nedenle her zaman her ikisi de belirli bir karaktere sahip olan bir dil ile ulusun birleşimiyle ilgilenir (Manchester 1985: 110). Yani



Humboldt, zaten bir karaktere sahip olan dil ve ulusun birbirleriyle karşılıklı etkilerini soruşturur.

Humboldt dilin kökeni sorununu felsefi bir sorun olarak görmez ancak dilin ortaya çıkmasının sebebini belirler. Ona göre dilin ortaya çıkmasının nedeni insanlığın içsel bir ihtiyacı ve gereksinimidir. Dil yalnızca toplumsal hayatı sürdürmek için dışsal bir gereklilik değil, aynı zamanda insanın kendi doğasında bulunan, zihinsel güçlerinin gelişmesi ve bir dünya görüşüne ulaşması için vazgeçilmezdir. Çünkü insan o dünya görüşüne başkalarıyla ortak düşünme yoluyla açıklık ve netlik kazandırır (Humboldt 1988: 27). Dolayısıyla Humboldt dilin nasıl ortaya çıktığını önemli bulmasına rağmen, ne zaman ortaya çıktığı sorunuyla ilgilenmez. Daha ziyade neden ortaya çıktığıyla ve daha önemlisi ortaya çıktıktan sonraki durumuyla ilgilenir. Esasen dil, üzerinde değerli bir varsayımda bulunabileceğimiz herhangi bir kanıtın olmadığı eski bir doğa durumunda meydana gelmiş olabilir; bilinen tüm dillerin de uzun bir geçmişi vardır. Bu nedenle Humboldt'un teorisi kökenle ilgili değil, biçimlenme ile ilgilidir (Aarsleff XX: 1988). Dilin karakterinin ilk biçimlenmesi hakkında tarihsel bir açıklamaya ulaşılsa da, en azından hâlihazırda var olan ulusal karakter ile dilsel karakter arasındaki etkileşim sürecinin incelenmesine olanak tanıyan tarihsel bir paralellik vardır. Bu da eski dillerden yeni dillerin geliştirilmesidir. Humboldt dilin karakterini belirleyen etkilerin incelenmesinde bir odak noktası olarak Latin kökenli dillerin gelişiminin değerini vurgular. Bir dilin karakteri, biçimlenme sürecinde ona tesir eden etkilerin bir sonucudur. Bunların arasında ona biçim veren konuşmacıların ulusal karakteri de öne çıkmaktadır. Ancak bu görüş, dilin o dili konuşanlar üzerinde bir etkisi olduğu ve konuşmacıların her birinin bir dünya görüşü belirlediği fikriyle çelişmez. Önce dil biçimlenir, karşılıklı biçimlendirici etkisi daha sonra gelir. Bu nedenlerden dolayı Manchester açısından ulusal karakterin dil üzerindeki etkisi büyük olasılıkla dilin ulusal karakter üzerindeki etkisinden önce gelir (Manchester 1985: 111).

Ancak Humboldt'un ne ulus ve dilin ilk olarak birbirini etkilemeye başladığı zaman konusunda ne de hangisinin önce olduğu konusunda bir soruşturması ve kaygısı yoktur. O, dil ortaya çıktıktan sonra olup bitenleri gösterme niyetindedir. Humboldt dil ve ulustan hangisinin önceliği olduğuna karar vermeye kalkmadan önce zaten var olan diller arasındaki farklılığın gerçek açıklayıcı ilkesinin ve belirleyicisinin ulusların zihinsel ve tinsel güçleri ve özellikleri olduğunu görmemiz gerektiğini söyler (Humboldt 1988: 47). Onun deyişiyse "dillerin yapısı insanlar arasında farklılık gösterir çünkü ulusların tinsel özellikleri farklıdır" (Humboldt 1988: 47). Yukarıda Humboldt'un dilin yapısı ve karakterini aynı görmediğine değinmiştik. Ancak bu alıntıda dillerin yapısından kastedilen dilin sözdizimsel ya da sesbilgisel yapısı değil, aslında dilin bütünüdür. Dolayısıyla Humboldt diller arasındaki farklılıkları, ulusların tinsel özelliklerinin farklılığına bağlar. Esasen dillerin karakterinin farklı olmasının nedeni ulusal karakterin farklı olmasıdır. Buradaki temel iddia, farklı dillerin ortaya çıkmasının ulusların tinsel niteliklerine bağlı olduğu değil, bir şekilde ortaya çıkmış tek tek diller arasındaki karakter farklılığının ulusun tinsel özelliklerine bağlı olduğudur. Yani bir dilin doğmasını sağlayan ulus değildir, zaten var olan dillerin farklı olmasının sebebi o dilleri kullanan ulusların tinsel farklılıklarıdır. Dolayısıyla ulus-dil ilişkisi bağlamındaki problem bir köken problemi değildir.

Humboldt açısından dili dışsal etkenlerden ayırmak olanaklı değildir. Bu nedenle aslında karakter, dili canlandıran tindir. Dolayısıyla dilin karakterinden kasıt dilin tinidir ve bu tin de bir ulusun tinsel bireyselliğinin sürekli işleyişinin doğal bir sonucudur (Humboldt 1988: 153,154). Humboldt için dil adeta bir halkın tininin dış görünüşüdür; dil ise onların tinidir. Bir halkın dili tinidir ve tini de dilidir; halkın tini ve halkın dili bir ve aynı şeydir. Bir ulusun bireyselliği ve dil yapısı ayrılmayacak biçimde birleşir ve ikisi iç içedir (Humboldt 1988: 46). Bu bireysellik, sözcüklerin genel anlamlarını her zaman aynı bireysel biçimde ele alır, onlara aynı çağrışım ve duygularla eşlik eder ve fikirleri aynı açılardan birleştirir. Böylelikle dile karakteristik bir renk verir. Bu nedenle her dilden ulusun karakterini çıkarmak

mümkündür (Humboldt 1988: 153,154). Dil de, insanı geliştirir ve entelektüelleştirir. Gelişmenin aracı olan diller, o kadar belirgin bir karakter kazanır ki, ulusun karakteri gelenek, davranış ve edimlerinden ziyade dil yoluyla daha iyi tanınabilir. Humboldt, dilsel kullanımlarını yeterince derinlemesine inceleyemediğimiz halkların bize çoğu zaman olduklarından daha tek biçimli görünmelerinin nedeninin bu olduğunu söyler. Onların ayırt edici özelliklerini göremeyiz çünkü bunları görmemizi sağlayacak dilsel gereçler bize iletilmez (Humboldt 1988: 153). Dolayısıyla dil daima bireyin ait olduğu ulusu ile birlikte biçimlenir, inşa edilir ve gelişir. Humboldt için dil, konuşma yoluyla biçimlenir ve konuşma da duygu ve düşüncelerin ifadesidir. Bir ulusun veya halkın düşünme ve algılama tarzı, dilinin de rengini ve karakterini oluşturur (Humboldt 1988: 148,149). Dilin dili konuşanlar üzerinde etkisi vardır. Aynı zamanda dil de konuşma sayesinde form kazanır. Esasen konuşma da yalnızca bireyin değil, aynı zamanda ulusun da düşüncelerinin yansımasıdır. Bu bakımdan Humboldt açısından dilsel karakter ve ulusal karakter arasında karşılıklı bir etkileme vardır. Ulusun zihinsel ve tinsel özellikleri zaten ortaya çıkmış olan dilin karakterini de belirler. Dil de benzer bir ters etkiye sahiptir. Humboldt'un temel iddiası dilin karakteri ile ulusal karakterin birbirini karşılıklı olarak etkilediğidir.

### **3. Eleştiriler, Değerlendirme ve Sonuç**

Brown, Humboldt'un ulusal karakter ve dil arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin temel olarak iki kaynağa dayandırılabilirliğini söyler. Her şeyden önce Almanca konuşanların Alman ulusuyla özdeşleştirilmesi çevreci düşüncenin ana geleneğinden kaynaklanır. Bu geleneğe göre, bir ulusun karakteri ve dili uzun tarihsel süreç boyunca ortak bir çevrenin etkisine eşit derecede bağlıdır. İkincisi, Alman ulusunun Alman dilini konuşanlarla özdeşleştirilmesi, İngiliz ve Fransız edebiyatının karşısında Alman edebiyatının statüsüne ilişkin bir edebi ve estetik kaygıdan kaynaklanır. Yani Alman dilinin edebi potansiyeline dikkat çekerek Alman edebiyatının statüsünü yükseltme girişimleri kaçınılmaz olarak diğer uluslarla

çekişmeyi de beraberinde getirir. Bu çekişmeden Alman dilinin, Alman dehasını göstermenin gerekli ifade aracı olduğu sonucu çıkar. Bu aslında yeni doğmakta olan Alman milliyetçiliğinin bir yönüdür. Dil ve ulusallık arasındaki özdeşleştirme, dilin ulusal duygunun, duyarlılığının ve hassasiyetinin neredeyse tek bağı olduğu düşüncesini meydana getirir (Brown 1967: 70,71). Dolayısıyla Humboldt'un dil ve ulusal karakter arasında kurmak istediği ilişkinin kaynağında politik faktörler vardır. Esasen o, yaşadığı çağın politik atmosferinden etkilenir. Dil ve ulusal karakterin birbirini karşılıklı olarak etkilediği iddiası, Humboldt'un içinde yaşadığı dönemin politik koşullarının bir yansımasıdır. Bu noktada Maurice Leroy'e göre, Humboldt'un ulusal karakter ve dil arasında kurmuş olduğu ilişkide, onun sonuçlarını güçlülükle öngörebileceği bir ırksal psikoloji sisteminin ana hatları yer alır. Bu, Nazi Almanya'sının ırkçı teorilerine sözde bilimsel bir gerekçe bile oluşturmuş olabilir (Leroy 1967: 27). Dolayısıyla Humboldt'un dil ve ulus arasındaki ilişkiye getirdiği felsefi çözümlerinin kaynağında politik faktörler ve bu çözümlenin de politik sonuçları vardır. Ancak elbette Humboldt'un çözümlemesinin politik sonuçlarını dikkate alıp almadığını bilmeye olanak yoktur.

Dil ve ulus arasında kurulan ilişkinin kaynağında politik faktörlerin yanı sıra felsefi etmenler de vardır. Bilinen çeşitli doğal diller ve bunları konuşan ulusların özellikleri arasında varsayılan ilişki, esasen Alman romantik yazarlarının zihninde var olan dilin toplumsal doğasına dair tasarımıdır. Dile toplumsal bir olgu olarak bakılır ve dil belirli bir bireysel konuşmacının değil, bir ulusun mülkiyeti olarak görülür. Humboldt da dili bireysel bir mülkiyetten ziyade toplumsal bir mülkiyet olarak görür ve bu görüş dilin kolektif kökenine olan inançla sıkı sıkıya bağlıdır. Dilin kolektif kökenine ilişkin bu görüş, dilin gelişmiş aşamasındaki kolektif doğasına ilişkin görüşle ve dili kullananların temel gruplaşması olarak ulus görüşüyle birleşir (Brown 1967: 83,84). Humboldt, temel olarak dilin karakteri ile ulusal karakterin birbirini karşılıklı olarak etkilediğini iddia eder. Ancak etkileme hususunda, dil ve ulustan hangisinin önceliği olduğuna karar vermememizi önerir ve bir öncelik sonralık tartışmasına girilmemesi gerektiğini söyler. Fakat ulusal

karakter ve dil arasındaki ilişkide birtakım belirsizlikler vardır ve bu belirsizlikler bir öncelik sonralık durumunun düşünülmesine neden olur.

Brown, Humboldt'un yukarıda da değindiğimiz bazı pasajlarında ulusal karakter ile dil arasındaki ilişkinin yakınlığına dair görüşlerinin aşırı olduğunu söyler. Humboldt halkın tını ile halkın dilini bir ve aynı şey olarak görmesine rağmen, dilin gelişiminin bağımsızlığını ya da halkların tinsel yaşamı üzerindeki etkilerini açıkça ortaya koymaz. Fakat ulusun dil üzerindeki etkisini belirgin bir şekilde ortaya koyar (Brown 1967: 83). Dolayısıyla ulusal karakterin dil üzerindeki etkisinin çok belirgin bir şekilde ortaya konması ve dilsel karakterin etkisine yeterince değinilmemesi, ulusal karakterin dilsel karakterin oluşumuna önceliğinin olduğunu sezdirir. Brown bu görüşün temsilcilerinden biri olarak gösterilebilir. Brown'un yanı sıra Manchester da ulusal karakteri, dilsel çeşitliliğin bir nedeni olarak belirleyerek ulusal karakterin bir önceliği olduğunu iddia eder (Manchester 1985: 104,105). Onun açısından ulusal karakter, dil de dâhil olmak üzere ulusun çeşitli etkinliklerinde ve ürünlerinde yol gösterici bir ilke olarak işler (Manchester 1985: 116). Manchester'a göre Humboldt, yalnızca dil ve ulusal karakter arasında süregelen etki ilişkisini araştırmakla ilgilendiği için etkinin her iki yönde de işleyebileceğini belirtmekte herhangi bir çelişkinin olmadığını düşünür. Böyle olunca da esasen etkinin yönü sorunu arka planda kalır (Manchester 1985: 116). Etkinin her iki yönde işlediğine şüphe yoktur ancak ilk etkinin nereden başladığı konusunda şüphe olması çok doğaldır. Çünkü Humboldt'un cümleleri ilk etkinin ulusal karakterden başladığını sezdirir.

Altuğ ise öncelik sonralık meselesine bir taraf olmamasına rağmen, öncelik sorununun Humboldt açısından belirsiz görüldüğüne dikkat çeker. Dillerin ve ulusların kökenine ulaşamamasını da bu belirsizliğin sebebi olarak gösterir. Onun açısından ulus ve dil için bir başlangıç noktası varsaymak olanaklı olmadığı için öncelik sorunu daima belirsizliğini korumaktadır (Altuğ 2017: 83). Bedia Akarsu da dil mi ulusu belirler, yoksa ulus mu dili belirler? sorusunu sorarak öncelik

problemine işaret eder ancak Humboldt'un dil incelemeleri bize dilin mi ulusu önce belirlediği yoksa ulusun mu dili önce belirlediği sorusunu yanıtlamadığını söylediğini ifade etmekle yetinir (Akarsu 1984: 51).

Humboldt, dil ve ulus ilişkisi bağlamında bir öncelik sonralık tartışmasına girilmemesi gerektiğini söylemesine rağmen, yukarıdaki açıklamalardan hareketle, Humboldt yorumcularının 'öncelik' meselesini bir problem olarak gördükleri açıktır. Esasen Humboldt diller arasındaki farklılığın gerçek açıklayıcı ilkesinin ve belirleyicisinin ulusların zihinsel güçleri ve tinsel özellikleri olduğunu söylemekle ve diller arasındaki farklılığı ulusların tinsel özelliklerine bağlamakla ulusal karakterin dil üzerindeki etkisini dilin ulusal karakter üzerindeki etkisinden önce geldiğini imler. Tarihsel olarak ilk ulusların ve dillerin ne zaman ortaya çıktığı ve birbirlerini etkilemelerinin ne zaman başladığını tespit etmek zor olsa da, dil ve uluslar ortaya çıktıktan sonra, eğer aralarında bir etkileşim olacaksa, bu etkileşimin ilk olarak ulusal karakterden başlaması gerekir. Çünkü dilin karakteri halkın kültürel özellikleri ile biçimlenir. Belirli bir kültüre, tine ve kendine özgülüğe sahip bir ulus olmadan dilin bir karakter kazanması mümkün görünmemektedir. Ancak dil gelişip dönüştükçe söz konusu etkileşimin karşılıklı olduğu da kuşku götürmez.

Burada belirtilmesi gereken başka bir husus vardır. Bu da etkileşim başlamadan önceki durumla ilgilidir. Ulusal karakterin dilin karakterini belirlemeye daha önce başladığı konusunda bir iddiamız var. Ancak kökensel olarak dilin mi yoksa ulusun mu önce geldiği sorusu karşımızda durur. Tarih araştırmalarının dil ve ulusun ne zaman ortaya çıktığını belirleyemediğini söyleyebiliriz ancak hangisinin daha önce ortaya çıktığını Humboldt bize söyler. Humboldt için aynı dile sahip topluluklar ulusu ya da halkı meydana getirir. Ulus, aynı dili konuşanların oluşturduğu bir topluluk olarak doğar (Humboldt 1988: 153). Yine Humboldt, tarihsel araştırmaların, bir ulusun kendi dilinden önce var olabileceğini, bir dilin ancak kendi ulusu tarafından geliştirilebileceği varsayımını hiçbir şekilde haklı çıkarmadığını ileri sürer (Humboldt 1905: 424). Dolayısıyla kökensel olarak dilin

ulustan önce geldiği kolaylıkla söylenebilir. Bu, yorumcuların göremedikleri, kaçırdıkları, dikkat etmedikleri ya da önemsemedikleri bir durumdur.

Köken bakımından dilin bir önceliği söz konusudur. Ancak Humboldt ulus-dil ilişkisi problemini köken ile ilgili bir problem olarak görmez. Onun teorisi kökenle değil, biçimlenme ile ilgilidir. Dil de daima ait olduğu ulus ile birlikte biçimlenir. Humboldt dil gelişmeye başladıktan sonra bu biçimlenmenin karşılıklı olduğunu söyler. Ancak yukarıda anlatılanların da gösterdiği gibi, Humboldt'un iddiasının aksine önce dil biçimlenir, karşılıklı biçimlendirici etkisi daha sonra gelir.

## The Relationship between National Character and Language in Wilhelm von Humboldt

### *Summary*

**Sedat BİNGÖL**

Assist. Prof. Dr.

Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Mardin, TR.

ORCID: 0000-0002-8431-4159

sedatbingol2@gmail.com/sedatbingol@artuklu.edu.tr

### **Introduction**

The Humboldt's fundamental claim regarding the relationship between national character and language is that national character and language mutually determine, influence and shape each other. However, he avoids entering into the argue about whether language first shapes the national character or whether national character first shapes the language. In fact, he does not see this as worth discussing. In this text, I will try to clarify Humboldt's views on the relationship between national character and language, and also show that the issue of 'priority', which he did not address, remains a problem. In doing so, I will put forward the argument that language was originally a priority, but after the nation came into being, the national character had a priority in shaping the language.

In order to make all these issues more understandable, it is first necessary to explain Humboldt's views on the nature of language. When focusing on Humboldt's views on the nature of language, it becomes clear that he does not see language merely as an expression of thought and emotions. At the heart of his views on language is the belief that there is a unity between language and thought. Therefore, the first part of this study will be devoted to the language-thought relationship. Clarifying this relationship will provide a better understanding of the connection between national character and language. The second part will focus on this connection and relationship.

### **1. The Relationship Between Language and Thought**

According to Humboldt, there is an identity between language and thought. For Humboldt, who claimed that language and thought are inextricably intertwined, "it is impossible to think without language" (Humboldt 1906: 323). For Humboldt, language is a constructive element that shapes thought. Language does not only indicate, show and represent; it has a creative power. In this respect, thinking requires language. Humboldt, who argues that language and thought are inextricably linked, claims that mental representations and ideas cannot become concepts without language. From his point of view, intellectual activity is externalized in speech through sound and becomes perceptible by the senses. However, there is no producing produced relationship here. That is, we cannot say that intellectual activity produces language; intellectual activity



has to connect with sound. Otherwise, thinking does not become clear, the mental representation cannot become a concept (Humboldt 1906: 374,375; Humboldt 1988: 54,55).

For Martin L. Manchester, the claim that thinking is discursive and realized by language is a type of claim that has been put forward from time to time in the history of philosophy, but most of the time it has been put forward in an unclear and unclarified way. Humboldt is part of this tradition, and his arguments are based on a view of thought and language that was present in philosophers before him (Manchester 1985: 41). Manchester argues that members of this tradition include G. W. Leibniz and John Locke, and places Humboldt within this tradition. Taylan Altuğ, on the other hand, argues that Humboldt's argument that thinking requires language and that language is the founding element of thought can be based on Johann Georg Hamann and Johann Gottfried Herder. From the point of view of Altuğ, Humboldt continues the discussion initiated by Hamann and Herder against the language understanding of Enlightenment philosophy. Enlightenment philosophy sees language and thought as two different activities and portrays language merely as a means of communicating thought (Altuğ 2017: 60-62). Hamann and Herder oppose Enlightenment thought and underline that language is a constructive and productive component of the thought. According to Altuğ, Humboldt is a follower of these two thinkers. Ernst Cassirer, on the other hand, connects Humboldt's philosophy of language to Kant's critical epistemology. For Cassirer, what Kant describes as the success or skill of judgment, Humboldt shows as possible only with language in the concrete life of the mind. Therefore, Humboldt argues that the objectification of thought can occur through the objectification of language (Cassirer 2013: 116,117).

Manchester bases Humboldt's arguments on the views on language and thought of philosophers who came before him, such as Leibniz and Locke. Altuğ claims that the source of Humboldt's discussion on language being the constitutive element of thought is Hamann and Herder. Cassirer, on the other hand, argues that Humboldt's view that language shapes thinking is based on Kant. Each thinker's philosophical interests, research areas, and even approaches to problems are shaped by the traditions of thought from which they emerge. Therefore, it is quite natural that Humboldt was influenced by thinkers who had dealt with similar subjects before him, or that there was a commonality between their thoughts. In conclusion, as what we have examined above shows us, for Humboldt there is a unity and identity between language and thought, and language is the creative and constitutive element of thinking.

## **2. The Relationship Between National Character and Language**

The fact that language does not only point out, represent and add some words to thoughts, but also creates the thought reveals its creativity. To underline this creativity, Humboldt states that language is an activity; "in itself it is no product (*Ergon*), but an activity (*Energiea*)" (Humboldt 1988: 49). In Humboldt, language is the productive activity of speech and language. He does not make a fundamental distinction between language and speech; language is essentially speech. Humboldt uses the words *ergon* and *energeia* because he sees language not as a dead product or work (*ergon*), but rather as a production, creation, and internal mental activity (*energeia*). Therefore, Humboldt underlines that language is *energeia* in order to show its actual and real dimension.

A person connects to another person through sound and enters into a relationship with him/her. Humboldt, who states that language wants to be directed to an external being that understands, necessarily connects human life to sociality and being together. According to him, the individual is always connected with his nation, the race to which that nation belongs, and the entire species (Humboldt 1988: 41). Humboldt sees language as related to the whole as well as to the individual. The reason for this is the inseparable relationship established between the individual and his/her nation. For Humboldt, what is individual is also what belongs to the nation; the individual carries the qualities of the nation within himself. Therefore, language is the manifestation of the basic qualities and characteristics of the people or nation to which the individual belongs.

For Humboldt, every language acquires a certain quality through the characteristics of the nation, and at the same time, the language also has a decisive inverse effect on the nation (Humboldt 1988: 152). That is, Humboldt claims that language is affected by the character of the nation and that the national character is affected by the language. Therefore, linguistic character and national character mutually determine each other. According to Humboldt, since the development of human nature depends on the development of language, the concept of nation itself means a human community that somehow forms a language. In other words, the concept of nation essentially means a mass of people who have the same language (Humboldt 1988: 152,153). Language emerges in some way as a response to an inherent need of humanity. After the language emerged, Humboldt called the community of people speaking the same language a nation. Therefore, a nation is born as a community of people speaking the same language. However, Humboldt says that before we try to decide which has priority, language or nation, we must see that the real explanatory principle of the difference between already existing languages is the spiritual/mental powers and characteristics of nations. Thus, Humboldt attributes the differences between languages to the differences in the spiritual/mental characteristics of nations. The basic claim here is that the differences in character between individual languages that have somehow emerged depend on the spiritual/mental characteristics of the nation.

Language is always shaped, constructed and developed together with the nation to which the individual belongs. For Humboldt, language is formed through speech, and speech is the expression of feelings and thoughts. The way a nation or people thinks and perceives determines the color and character of its language. Essentially, speech is a reflection of not only the individual's thoughts but also the nation's thoughts. In this respect, for Humboldt, there is a mutual influence between linguistic character and national character. The mental and spiritual characteristics of the nation determine the character of the language that has already emerged. Language also has a similar counter-effect.

### **Conclusion**

Humboldt basically claims that the character of the language and the national character mutually influence each other. However, in terms of influence, he suggests that we should not decide which of the two has priority: language or nation, and says that we should not enter into a discussion of priority or posteriority. However, there are some uncertainties in the relationship between national character and language, and these

uncertainties lead to the consideration of a priority-posteriority situation. My basic claim here is this: There is a priority of language in terms of origin. However, Humboldt does not see the problem of nation-language relations as a problem related to origins. His theory is about formation, not origin. Language always takes shape together with the nation it belongs to. Humboldt says that once language begins to develop, this formation becomes reciprocal. However, contrary to Humboldt's claim, language is formed first and its reciprocal formative effects come later.

## KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aarsleff, H. (1988). Introduction. *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind* (ss. vii-lxv). Cambridge: Cambridge University Press.
- Akarsu, B. (1984). *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Altuğ, T. (2017). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Metafizik* (çev. A Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles, (2016). *Metafizik* (çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (trans. by G. Raymond and M. Adamson). Cambridge: Polity Press.
- Brown, R. L. (1967). *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*. The Hague/Paris: Mouton.
- Cassirer, E. (2013). *The Warburg Years (1919-1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology* (trans. by S. G. Lofts with A. Calcagno). New Haven/London: Yale University Press.
- Chomsky, N. (2015). *Aspect of the Theory of Syntax*, Cambridge/Massachusetts/London: The MIT Press.
- HegeL, G. W. F, (2016). *Tarihte Akıl* (çev. Ö. Sözer). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Humboldt, W. (1905). *Gesammelte Schriften* (Band IV). Berlin: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. (1906). *Gesammelte Schriften* (Band V). Berlin: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. (1907). *Gesammelte Schriften* (Band VII). Berlin: B. Behr's Verlag.
- Humboldt, W. (1988). *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind* (trans. by P. Heath). Cambridge: Cambridge University Press.
- Humboldt, W. (2011). *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humboldt* (çev. ve der. G. Aytaç). *Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi* (çev. G. Aytaç, ss. 109-167). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kula, O. B. (2012). *Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı-I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Leroy, M. (1967). *Main Trends in Modern Linguistics* (trans. by G. Price). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Manchester, M. L. (1985). *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company

Miller, R. L. (1968). *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics*. The Hague/Paris: Mouton.

Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. B. Vardar). İstanbul: Multilingual.

Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O. Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.



Makale Geliş | Received: 07.06.2024  
Makale Kabul | Accepted: 23.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1497722

**Hanife KUTGİ**

Dr. | Dr.  
ORCID: 0000-0001-8034-3676  
hanife.kutgi@isam.org.tr

## Aristoteles ve Heidegger'de *Theoria* Perspektifinden Varlık

**Öz:** Varlık meselesini sistematik bir şekilde ele alan Aristoteles varlık olmak bakımından varlığı sorgulamış ve onu tikel var olanlardan ayırt ederek var olanların farklı şekillerde dile getirilebildiğini ifade etmiştir. İlk Felsefe'de bilginin nedenlerin anlaşılması olarak kabul edilmesi ve bilmenin *theoria* yani temaşa ile ilişkilendirilmesi varlık hakkında bilgi sahibi olmanın da temaşa ile bağlantılı olarak düşünülebileceğini belirtir. Aristoteles düşüncesinde temaşanın pratik olanla birlikte bulunması onu etik ile ilişkili hale getirir. Ancak Heidegger Aristoteles de dahil olmak üzere bütün metafiziği varlığı bir var olana indirgediği ve varlık sorusunu unuttuğu gerekçesiyle eleştiriye tâbi tutarak varlığı daha farklı bir anlam çerçevesinde düşünür. Yöntem olarak benimsediği fenomenoloji aracılığıyla Heidegger unutulmuş varlık sorusunu Dasein'dan hareketle ele alır. Aristoteles'te varlık sorgulaması temaşa temelinde gerçekleşen nedenlerin bilgisi olarak karşımıza çıkarken Heidegger'de fenomenolojik yöntem esasında bu, Dasein hermeneutiği olarak gizini-açma şeklinde sunulur. Bu minval üzere çalışmanın amacı, Aristoteles ve Heidegger'in varlık anlayışlarını *theoria* perspektifinden ele almaktır. Varlığa temaşa perspektifinden bakmak, varlığa ilişkin sorgulamanın nasıl teorik bir mesele olmaktan çıkıp pratikle ilişkili hale geldiğini görmemizi sağlar.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Heidegger, Varlık, *Theoria*, Etik

## Being from the Perspective of *Theoria* in Aristotle and Heidegger

**Abstract:** Aristotle systematically addressed the issue of being by questioning being as such and distinguishing it from other beings, indicating that beings can be expressed in various ways. In First Philosophy, the acceptance of knowledge as the understanding of causes and the association of knowing with *theoria*, or contemplation, suggests that knowledge of being can also be considered in connection with *theoria*. In Aristotle's thought, including contemplation with the practical makes it related to ethics. Similarly, Heidegger distinguished being from entities. However, he criticised the entire metaphysics tradition, including Aristotle, for reducing being to an entity and forgetting the fundamental question of being. Through his method of phenomenology, Heidegger approached the forgotten question of being from the standpoint of Dasein. While Aristotle's inquiry into being is presented as knowledge of causes based on contemplation, in phenomenological terms, this is articulated as the unveiling of the concealed through Dasein's hermeneutics. The aim of this study, in line with this approach, is to examine the understandings of being in Aristotle and Heidegger from

the perspective of theoria. Viewing being from the perspective of contemplation allows us to see how the inquiry into being transitions from a theoretical issue to one that is related to practice.

**Keywords:** Aristotle, Heidegger, Being, Theoria, Ethics

## Giriş

“Varlık nedir?” sorusunu sistematik olarak ele alan ilk filozof olan Aristoteles “varlık olmak bakımından varlık”ı sorgulamış, varlığın tümel olduğunu ve bununla birlikte var olanların pek çok farklı şekilde söylenebildiğini ifade etmiştir. Ancak asıl anlamda var olan özü gereği yani kendisinden dolayı var olan anlamına gelir. Asıl anlamda var olan ile Aristoteles’in kastı “var olan tümeli”dir. Var olan tümeli olarak varlık, “en mükemmel var olan” a karşılık gelmekteyken asıl olmayan var olan “tikel var olan”ları ifade etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’te varlık – var olan ayrımının tümel ve mükemmel olan asıl varlık ile tikel ve asıl olmayan var olanlar arasında bir ayrım olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Aristoteles’in varlığı en tümel olarak düşünmesi aynı zamanda onu “ilk hareket ettirici” olan Tanrı olarak görmesiyle de tutarlılık arz eder. İlk Felsefe’de bilgi nedenlerin bilinmesi olarak görülür ve bilmek *theoria* yani temaşa etmekle birlikte düşünülür. Bu durumda varlık olmak bakımından varlığa dair bilgiyi temaşa ile irtibatlı olarak düşünmenin mümkün olduğu söylenebilecektir. Aristoteles’in temaşanın teorik olmakla birlikte aynı zamanda pratik olanı da içerisinde barındırması onu etikle ilişkili hale getirir.

Aristoteles’in felsefi düşüncesinin gelişiminde önemli etkide bulunduğu Martin Heidegger’in onun kavram ve düşüncelerini fenomenolojik açıdan yorumlaması Husserl’in fenomenolojik yöntemine kendine has bir özellik kazandırmış ve felsefesinin asli istikametini belirleyen sorulara yanıt arayışında omurgasını kurmasını sağlamıştır (Ökten 2004: 51). Her ne kadar felsefesi üzerinde belirleyici ve etkili bir filozof olsa da Heidegger Aristoteles’i metafiziğin varlığı alımlama biçimine yönelttiği eleştirilerden uzak tutmamıştır. Ona göre Aristoteles varlık olmak bakımından varlığa dair incelemesiyle varlık ile var olanlar arasında bir ayrım yapmış olsa da onun tümel ve asıl varlık anlayışı nihayetinde varlığın tikel bir var olana indirgenmesini ifade etmektedir. Bu bakımdan Heidegger, Aristoteles

de dahil olmak üzere bütün bir metafiziğin varlığı bir var olana dönüştürdüğünü ve varlık sorusunu unuttuğunu ifade eder. Varlık sorusunu sorarak ona yeni bir anlam yükleyen Heidegger'in varlığa dair soruşturmasında benimsediği yöntem nedenlerin bilgisine ulaşmak değil; görünenin gizini-açması (Alm. *Unverborgenheit*)<sup>1</sup> anlamında fenomenolojidir. Fenomenolojik yöntemden hareketle Heidegger varlığı ontik olanı aşma imkânını içinde barındıran bir var olan olarak Dasein<sup>2</sup> üzerinden ele alır. Bu açıdan varlık meselesi Aristoteles'te temaşa temelinde gerçekleşen nedenlerin bilgisi olarak karşımıza çıkmaktayken Heidegger'de fenomenoloji zemininde Dasein hermeneutiği olarak gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) şeklinde sunulur. Gizini-açma olarak varlık düşüncesinde her ne kadar Aristoteles'in temaşa fikrinden etkilenmiş olsa da Heidegger, bakışın varlığı bir *ousia* olarak belirleyip onu bir var olana dönüştürdüğünü ifade eder (Heidegger 2018: 52). Varlığın bu şekilde düşünülmesi onun anlamının "mevcut bulunmak" (Alm. *Vorhandenheit*) olarak değiştiğini ve var olanların varlıkları bakımından "mevcut bulunma" olarak görüldüğünü belirtmektedir.

Bu minval üzere çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles ve Heidegger'de varlık – var olan ilişkisi anlamlarında meydana gelen farklılık ve dönüşümler itibarıyla görülmeye çalışılacaktır. Sonraki kısımda Aristoteles'te temaşanın varlıkla ilişkisine ve Heidegger'de onun etkisinde gelişen gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) olarak

---

<sup>1</sup> Heidegger bu terimi Almanca *Unverborgenheit* kavramıyla ifade etmiş ve Grekçe "*aletheia*"dan çevirerek almıştır. Buna göre Aristoteles'in *pragma* ve *phainomena* ile bir tuttuğu *aletheia* eşyanın kendisi, kendini görünür kılan ve kendi keşfedilmişliği içindeki var olan anlamlarına gelirken gizini-açmak (Alm. *Unverborgenheit*), "var olanı kendi mahfuzluğu içinden çekip çıkarmak ve onu kendi mahfuz olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak" olarak ifade edilir (Heidegger 2008: 231). Dolayısıyla bu terim Heidegger için hakikatin (Alm. *Wahrheit*) asıl anlamını dile getirmektedir. Çünkü hakikat, keşfedilmişlik ve keşfedici varlık olarak tanımlanır. Bu bakımdan ileride daha detaylı bahsedilecek olan keşfedilmişlik (Alm. *Entdecktheit*) ve açılanmışlık (Alm. *Erschlossenheit*) kavramları da bu terimle ilişkilidir.

<sup>2</sup> Metin boyunca Almanca orijinal halini kullanmayı tercih ettiğimiz, Türkçeye "orada-varlık" olarak çevrilebilecek olan "Dasein" terimi diğer bütün var olanlar arasında varlığı anlama yetisine sahip olan müstesna bir var olanı ifade etmektedir (Heidegger 2008: 12). Varlık sorusunun ancak bunu kendisine soru edinen bir var olan tarafından ele alınabileceğini düşündüğü için Heidegger varlık sorgulamasına Dasein'in analitiğinden hareketle başlar. Varlığın anlamı sorusunu açığa çıkaracak olan fenomenolojik yöntem varlık sorusunu soran ve ona iştirak eden Dasein üzerinden, Dasein fenomenolojisi olarak gerçekleşir (Heidegger 2008: 38).



varlık düşüncesine yer vereceğiz. Temaşanın pratik olanla ilişkili olması sonraki kısımda Aristoteles ve Heidegger'de etiğin nasıl düşünüldüğüne yer vermemizi gerekli kılar. Bu minval üzere çalışmanın amacı, *theoria*'yı merkeze alarak Aristoteles ve Heidegger'in varlık anlayışlarını benzeşen ve farklılaşan yönleriyle ele almak ve bu eksenin pratik olanla ve etikle nasıl ilişkilendiğini göstermeye çalışmaktır. Bu yaklaşım, filozofların ontoloji ve etiğin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini gösteren düşünce yapılarını ortaya koyacaktır.

### 1. Aristoteles ve Heidegger'de Varlık – Var olan ilişkisi

Aristoteles, “varlık olmak bakımından varlık”ı (Yun. *to on he on*) araştırır. (Aristoteles 1996: 1003a 21). Ona göre “varlık” (Yun. *on*), kavramların en tümeli olup her türlü tanımlama girişimine direnmektedir (Aristoteles 1996: 1001a 21). Şeylere dair cins ve kavramların çokluğuna karşı söz konusu tümel birdir. Dolayısıyla varlık (Yun. *on*) – var olan (Yun. *onta*) bağıni kurmak varlık olmak bakımından varlığı anlamının en temel yolu olacaktır. Aristoteles “var olan çeşitli şekillerde dile getirilir” (Aristoteles 1996: 1028a 10) düşüncesiyle varlığın çok anlamlılığını ifade etse de asıl anlamında var olan bir şeyin “bir şeyi o şey yapan şey” yani onun tözü olduğunu belirtir (Aristoteles 1996: 1028a 13). Ontolojik açıdan asıl anlamda var olan, sadece *ousia* olup bunlar birincil tözler, tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olamayan ve var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan unsurlardır (Aristoteles 1996: 1028a 25-35). Epistemolojik açıdan ise asıl var olan şeyler, tek tek var olanlar değil; ikincil töz olan *ousia* dediği tümellerdir (Aristoteles 1996: 1028a 10). Fakat düşünsel varlık türüne geldiğimizde ise bu varlık türü var olmak için başka bir şeye gerek duymamakla birlikte bütün var olanların varlık nedenini oluşturmaktadır. Bu nedenle Aristoteles bu varlık türünü “asıl varlık” olarak niteler ve İlk Felsefe'nin asıl konusu olarak alır. Bu varlıklar duyusal olmayıp maddi olan hiçbir şey içermemektedir; hareketsizdir ve oluşa-bozuluşa konu değildir (Aristoteles 2001: 258b 8-15). Aristoteles, “varlık” terimini geniş anlamda aldığımızda her şeyin hatta var olmayanın bile olduğunu söylemekte ancak terimi

“asıl anlamda var olan” yani “tümel varlık” ile sınırladığımızda töz ile varlığı örtüşecek şekilde algılayıp var olanı sadece kendi başına var olanlarla sınırlanamamaktadır.

Heidegger'e geldiğimizde o metafiziğin varlık anlayışını eleştiriye tâbi tutar. Heidegger'in metafiziğin Platonculuk olduğunu belirtmesi onun metafizik eleştirisinin esasında Platon'a ve Platonculuğa yöneldiğini ifade eder (Heidegger 1977: 57). Heidegger'in “Beni Fenomenolojiye Götüren Yol” metninde Aristoteles'in çalışmalarının felsefi yaklaşımının şekillenmesinde etkili isimlerden biri olduğunu açıkça ifade etmesi felsefesinin Aristotelesçi bir temayüle sahip olduğunu belirtir (Heidegger 2011: 97). Diğer taraftan Heidegger için Yunan felsefesi Aristoteles ile sona ermiş, Aristoteles'in düşüncesi bu sonda öne çıkmıştır. Ancak her ne kadar temeli Platon tarafından atılmış olsa da metafizik asıl olgunluğuna Aristoteles'in felsefesinde kavuşmuştur (Heidegger 2000: 17). Bu bakımdan Heidegger'in üstesinden gelmeye çalıştığı varlığın unutulmuşluğunu ifade eden ve metafiziğin tarihini belirleyen köken Aristoteles felsefesinde de bulunmaktadır. Bu sebeple kendi felsefesi üzerinde etkili bir isim olsa da Heidegger'in Aristoteles'i metafizikçi olmayan biri olarak gördüğü yorumunu yapmak mümkün görünmemektedir (Brogan 2005: 8). Dolayısıyla her ne kadar varlık ile var olan arasında bir ayrım yapmış ve varlık olmak bakımından varlığı araştırmış olsa da Aristoteles de Heidegger'in metafizik eleştirisinin bir muhatabı olmaktadır.

Heidegger Brentano'nun Aristoteles'in “var olan çok çeşitli anlamlarda dile getirilir” sözü üzerine yaptığı yorumlardan etkilenmiş ve “Eğer var olan çeşitli anlamlarla ifade edilirse o zaman onun en temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?” diye sormuştur (Heidegger 2011: 85). Böylece Heidegger, Aristoteles felsefesinden yola çıkarak “var olanın varlığının anlamı” sorusu üzerinde düşünmeye başlamış ve var olanın birçok anlamı olmasına rağmen bunlar içinde temel bir anlam bulunması gerektiği ile varlığın kendini gösterende açığa vurulduğu düşüncesi çerçevesinde, Aristoteles'ten esinlenen bu temel meseleye odaklanmıştır

(Türkyılmaz 2006: 11). Anlam sorusu nelik sorununu içerse de Heidegger’in ilgilendiği temel nokta, varlığın çok katmanlılığı ve bunun anlamıdır. Aristoteles’in varlığın çeşitli var olma tarzlarına dair düşüncelerine rağmen Heidegger için varlığın çok katmanlılığı yanlış yorumlanmıştır. Bunun sebebi varlık meselesini yeni bir temele oturtmuş olsa da Aristoteles’in kategorik ilişkilerin karanlığını aydınlatamamış olması ve varlığın çeşitli anlamlara geldiği düşüncesinin varlıkta parçalanmaya neden olma ihtimalidir (Heidegger 2008: 2). Her ne kadar Aristoteles buna engel olmak için her var olanı Bir’e (Yun. *hen*) bağlasa da Heidegger bunların Aristoteles düşüncesinde birbiri yerine geçebilecek kavramlar olması sebebiyle bu teşebbüsü anlamlı görmez. Çünkü Bir olan aynı zamanda var olandır, var olan da aynı zamanda Bir olandır (Aristoteles 1996: 1016a 18). Heidegger’e göre Aristoteles şunu vurgulamaktadır; bütün çok katlı tarzlarıyla bir biçimde ortak olan, bunlarla bir ortaklığı bulunan bir şeye bakılarak varlık denir ve bu birçok şeyin hepsi aynı soydan ve kökten gelir (Heidegger 2008: 29). Aristoteles’in “Varlık ve Birlik aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir” ifadeleri de bunu destekler niteliktedir (Aristoteles 1996: 1003b 22). Dolayısıyla burada kastedilen birinin olduğu yerde diğerinin zaten orada bulunuyor olmasıdır (Heidegger 2008: 30). Bu bakımdan burada varlığın birliği sadece çok katlılığına karşı değil; aksine çok katlılığı için yani herhangi bir şeyi ne ise onun içinde geçerli kılmak ve üstünün örtülmesine izin vermemek için korunmuştur. Bu durumda Heidegger’in yönelttiği soru varlığın nelığının nasıl düşünülebileceğidir.

Aristoteles’in varlık ile var olan arasında kurduğu bağ Heidegger’in varlık sorusunun unutulmuş olması meselesiyle ilişkilendirilir. Heidegger’in unutulmuş temelinde gördüğü şey, Aristoteles’in varlığı (Alm. *Sein*) temel bir ilke olarak bir mevcudiyet ve bulunuş (Alm. *Vorhandenheit*) halinde ortaya koyarak onu zaman içinde bir var olan (Alm. *Seindes*) yani var olanların temel ilkesi olarak varlık adını verdiği bir var olan haline getirmesidir (Topaloğlu 2013). Zira Aristoteles tözler temelinde yaptığı varlık soruşturmasında varlığı en genel kavram olarak

tanımlanamaz diye ifade ederken onun ancak var olanın varlığı olarak ne şekilde var olduğu ortaya konuldukça hakkında konuşulabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'i de içine alan metafizik tarih, varlık (Alm. *Sein*) ile var olan (Alm. *Seindes*) ayrımını göz önünde tutmaz. Oysa Heidegger'e göre varlığı uygun bir şekilde düşünebilmek ancak varlık ile var olan arasındaki ayrım itibarıyla mümkündür (Heidegger 2015: 109). Bu bakımdan Heidegger Aristoteles'i var olanı varlıkla nasıl eş tutabileceğine yönelik eleştiriye tâbi tutar (Heidegger 2010: 18). Heidegger'e göre hiçbir felsefe "varlık olmak bakımından varlık"ı *episteme* bağlamının dışına taşıyamamış ve onun doğasına ilişkin sistemli bir inceleme gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla metafizik düşünce var olanı açıklığa kavuşturma çabasında varlığı gizlemektedir. Heidegger bunu varlığın unutulmuşluğu (Alm. *Seinsvergessenheit*) olarak görür; varlığın unutulmuşluğu varlığın var olandan farkının unutulmuşluğunu ifade eder (Heidegger 2008: 22).

Metafizik, varlığı bir mevcut olma ve bulunuş (Alm. *Vorhandenheit*) olarak görmüş ve varlığı var olan olarak ele alarak varlığı gizlemiştir. Heidegger'e göre varlığı bir var olan olarak kavramak uygun değildir. Varlığın bir belirlenime kavuşturulması ona var olanların atfedilmesiyle mümkün olamayacaktır. Varlığın kendisinin belirsiz oluşu onun tanımlanamaz olmasından kaynaklanır. Ancak yine de bu durum varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan muaf kılmadığı gibi bizi bu soruyu sormaya çağırılmaktadır. Bu noktada Heidegger'in amacı varlığa ilişkin bir tanım yapmaktan ziyade negatif bir belirlenim sunarak varlığın var olanlardan farklı olduğunu vurgulamaktır. Fakat insan ontik anlamdaki var olanlardan farklı olarak ontolojik bir karakter de kazanabilmektedir. Bu yüzden varlık sorusunun anlaşılabilirliği, varlığın anlamının sorgulanabileceği ve dolayısıyla varlığın anlamını olanaklı kılacak yegâne var olan *Dasein*'dir. Bu sebeple varlığın anlamını ortaya koymak aynı zamanda *Dasein*'i açıklamak olarak görülmüştür. Heidegger burada fenomenolojik yöntemi esas alır ve bu yöntemde varlık, gizini-açma (Alm. *Unverborgenheit*) olarak karşımıza çıkar. Gizini-açma olarak varlık ise Aristoteles'in temaşa (Yun. *theoria*) fikriyle irtibatlı olarak düşünülebilecektir.

## 2. Temaşa ve Gizini-Açma Olarak Varlık

Aristoteles *Metafizik*'in başında bütün insanların doğal olarak bilmek istediğini ve duyularımızdan aldığımız zevkin bunun bir kanıtı olduğunu ifade eder (Aristoteles 1996: 980a 21). Özellikle de görme duyusu faydaları dışında bizzat kendileri bakımından bize zevk vermektedir. Bunun nedeni görmenin bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir. Konumuz açısından bizim için bu ifadelerde önemli olan husus, varlığı nedenleriyle bilmede Aristoteles'in sözünü ettiği görmenin önemi ve *theoria* yani temaşayla irtibat kurmamızı sağlamasıdır. Sözlük anlamı itibariyle bakma, seyretme, temaşa ve temaşa hayatını ifade eden *theoria* Pythagoras'a kadar geri götürülebilecek bir geleneği belirtmekle birlikte en yüksek insan etkinliği olan İyi'yi ve Güzel'i temaşa etmekle özdeşleşen anlamını Platon'da bulur (Peters 2004: 376). Ancak temaşa kavramı Aristoteles'te olgun haline erişir.

Aristoteles, *theoria*'yı felsefe yapmakla özdeş görmüştür. Ona göre seyretmek felsefe yapmaktır. Aristoteles'e göre bütün bilgiler, bilen ile bilinen arasında belirli bir yakınlık varsaymaktadır. Bu itibarla *theoria*, kendimizden başka olanın varlığını bilme etkinliği olup saf düşünmenin ötesine geçen ve düşünmeyle varlık arasında bir yakınlık kuran bir tür düşünme anlamına gelmektedir (Brogan 2005: 146). Bununla birlikte Aristoteles, nesneye dair bilginin ilk nedenleri bilmek olduğunu ifade eder (Aristoteles 2001: 184a). Dolayısıyla nesnenin bağlı olduğu neden bilindiğinde o nesne de bilinmiş olur (Aristoteles 2005: 71b). Varlığa dair bilgi edinmede bu ilk ilkelerin varlık olmak bakımından varlığa ait olması, bu ilk ilke ve nedenlerin ise kendisine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerekir (Aristoteles 1996: 1003a 30). Bu varlık Aristoteles'te İlk Muharrik olan Tanrı'dır (Aristoteles 1996: 1072b 10). İlk Muharrik'in bir ilke olarak sunulması, *theoria*'nın nihai nesnesinin Tanrı olduğunu ifade eder. Çünkü Aristoteles'e göre "düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır" (Aristoteles 1996: 1072b 20). Bu en yüksek İyi'nin "temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel

mutluluk” olarak ifade edilir (Aristoteles 1996: 1072b 24). Bundan dolayı Aristoteles'e göre “Tanrı en yüksek faaliyettir” (Aristoteles 2012: 1177b). Bununla irtibatlı olarak *theoria*'nın tanımlarından biri de kâinatın nedenlerinin tam bilgisi olmasıdır. Nedensellik zincirinin sonunda Tanrı olduğu için herhangi bir neden arayışı ya da yerine getirilen fiil esasında Tanrı'ya dair bir arayışı ifade eder. Bu açıdan herhangi bir şeyi bilmek Tanrı'yı bilmenin bir parçası olup tüm şeyler de bu amaçla bilinmektedir. Dolayısıyla varlığa dair bilginin de mevzubahis zincir neticesinde Tanrı'ya ulaştıracak bir bilgi olarak karşımıza çıktığı ifade edilebilecektir.

Temaşanın Aristoteles düşüncesindeki yerine dair sunduğumuz bu arka plandan sonra Heidegger'e tekrar geri geldiğimizde onun Batı metafiziğine yönelttiği en büyük eleştirilerden birinin “ontoteoloji”<sup>3</sup> adını verdiği metafiziğin daima bir temel ve neden ilke arayışı içinde olması olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger'e göre metafizik ontoteolojidir (Heidegger 2015: 102). Varlığı varlık olarak düşünebilmenin yolu var olanlardan hareket etmektir. Ancak bu başvuru herhangi bir var olan değil de varlığın kaynağı ya da var olanların ilki olduğunda varlığın anlamına yani ontolojiye dair soru teolojiyle ilişkili hale gelmektedir (Yücefer 2014: 16-17). Böylece metafizik varlığı en yüce ve her şeyi temellendiren varlık itibarıyla düşünerek kendisine böyle bir ilk ilke ve temel vazettiği için teolojik bir karaktere bürünmüş ve ontoteolojik bir niteliğe sahip olmuştur (Heidegger 2015: 117). Varlık - var olan arasındaki ontolojik fark unutulduğu ve böyle bir ilke

---

<sup>3</sup> *Ontoteoloji* metafizik sorunun ikili karakterine Heidegger'in verdiği bir isimdir. Metafiziğin sorduğu “Varlık nedir?” sorusu bir taraftan “Varlık olarak varlık nedir?” sorusunu sorar ve bu sorunun ontolojik karakterini ifade eder. Diğer yandan sorunun eş zamanlı olarak “Hangi varlık en yüksek varlıktır?” sorusu bir Tanrı sorusu olması sebebiyle onun teolojik niteliğini belirtir (Thomson 2012: 22). Bu sebeple Heidegger metafiziğin var olanların varlığına ilişkin sorusundaki bu ikili karakteri “ontoteoloji” olarak adlandırır (Heidegger 1998: 340). Heidegger için metafizik en üstün varlığı her şeyi temellendiren varlık olarak belirlediği sürece, bu varlık ister hareket etmeyen hareket ettirici olsun isterse de kendi kendisine neden olan ilke olsun daima bir teoloji olacaktır (Thomson 2012: 25).

arayışına girildiği takdirde metafizik zorunlu olarak ontoteolojik olacaktır (Yücefer 2014: 15).

Heidegger’in varlığa dair düşüncesi veciz ifadesini Angelus Silesius’un “Güle dair bir neden yok, açar çünkü açar / Ne gözetir kendini ne görülmek arzular” (Silesius 1986: 54) dizesinde bulur. Şiirdeki güller, Heideggerci Dasein’in ne olmadığını çok iyi bir şekilde açıklar. Gül sadece açar, açmasının sebebini ya da sonucunu umursamaz, sormaz ve sadece “olur” (Caputo 2016: 30). Çünkü esasında gerçek sorgulama var olanlar yerine varoluşun anlamı üzerine olmalıdır. Varlık sorusunun en önemli işlevi düşünceyi varlığın anlamına açmak ve ona açık kalmak anlamına geldiğinden, Heidegger bize Dasein’in şiirdeki gül gibi varlığa kendisini “açması” gerektiğini söylemektedir (Caputo 2016: 41). Zira neden sorusunu sormayı bırakmak kendini varlığa açmayı ifade eder. Böylece sorgulamanın kendisi sorgulanır ve Batı metafiziğine hükmeden bütün rasyonel ön kabullerden arınıp varlığın açığa çıkmış hakikatinde olmasına izin verilmiş olur. Bu yüzden Aristoteles varlığı bilmenin nedenleri bilmek olduğunu ifade ederken Heidegger İlk Neden’e dayalı bir varlık algısını nedensellik çıkmazı olarak görmektedir. Bunun aksine Heidegger varlığa dair soruşturmasını “niçin”e değil “nasıl” a yani tasvire dayalı olarak gerçekleştirir. Bu açıdan onun varlık sorusunu sorarken benimsediği yöntem, fenomenolojidir.

Heidegger’e göre *phainomenon* kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan anlamına gelir (Heidegger 2008: 28). Fenomenolojik yöntem ise kendini görünüşte gizleyen dil aracılığıyla ortaya konmasıdır. Aristoteles’in temaşa sayesinde herhangi bir işle meşgul olmanın insanı Tanrı’dan koparmayacağı düşüncesinin esasında fenomenolojik olması Heidegger’in Aristoteles’ten etkilendiğini ifade eder niteliktedir. Çünkü bu noktada temel mesele nereye baktığımız değil, bakılan şeyde neyi gördüğümüz ya da başka bir açıdan, neye baktığımız değil neyi gördüğümüzdür. Bu nedenle temaşa etkisindeki fenomenolojik yöntemde varlık, gizini-açan olarak karşımıza çıkar. Fenomenlerin kendilerini-göstermeleri olarak

ortaya çıkan şey, mevcut olanın gizli kalmaması, açılması (Alm. *Erschlossenheit*) ve kendini göstermesi olarak daha özgün bir tarzda düşünülmektedir (Heidegger 2011: 85). Bu noktadan yola çıkarak fenomenolojinin, varlığın varoluşunu ortaya çıkaran bir bilinç hali olduğu iddia edilebilecektir. Fenomenlerin kendilerini göstermeleriyle mevcut olanın gizli kalmaması arasında kurulan bağdan hareketle Heidegger, fenomenolojinin temel ilkesi olan şeylerin kendileri ile Aristoteles düşüncesinde var olanın varlığı olarak düşünülenin aynı anlama geleceğini göstermeye çalışır. Bu açıdan “Varlık nedir?” sorusunun cevabının “Varlığın anlamı nedir?” sorusuna verilecek yanıtta bulunduğunu düşünen Heidegger için cevap varlığın anlamını kendisinde gösteren fenomenlerde gizlidir. Bu minval üzere *Metafizik*'in girişindeki pasajı yorumlayan Heidegger metafiziğin varlığın pür seyirsel müşahede etmede kendini gösterdiğini ve sadece bu görüşün varlığı keşfedebileceğini ifade eder (Heidegger 2008: 180). Bakış, onun için erişilebilir olan var olanın bizatihi kendinde örtüsüz biçimde karşılaşmasını sağlar.

Heidegger temaşayı hakikatin (Yun. *aletheia*, Alm. *Wahrheit*) açığa çıkması anlamında insanın varoluşunu anlamlandıran bir eylem olarak yorumlar (Heidegger 1992: 378). Aristoteles'in hakikat kavramının genellikle yanlış anlaşıldığını düşünen Heidegger, Aristotelesçi anlamda hakikatin bir yargının nesneyle uyum içinde olmasını değil; gizlenmemiş olarak, kendinde amaçlanan varlık olarak orada olmasını ifade ettiğini belirtir. Bu bakımdan hakikatin temel amacı, varlığı hakikatin muhafazasında ortaya çıkarılmış olarak almaktır (Heidegger 1992: 378). Heidegger şeylerin kendilerine yönelir ve şeylerin var olma biçimi içerisinden kavradığı varlığı, o zamana kadar anlamı örtülmüş ve gizlenmiş olanı açığa çıkarmak maksadıyla kendisini gösterene yönelmiş bir fenomenolojik metot ışığında Dasein'in varlık yapısını ortaya koymaya çalışarak ilerler. Bu noktada Heidegger açısından keşfedici olan yani gizini açacak olan Dasein'dir. Dolayısıyla var olanın keşfedilmişliği (Alm. *Entdecktheit*) Dasein'la ve Dasein sayesinde gerçekleşir. Bunun anlamı Dasein'in açılma biçimi (Alm. *Erschlossenheit*) sayesinde hakikatin en asli fenomenine



ulaşılacağıdır.<sup>4</sup> En asli anlamda hakikat (Alm. *Wahrheit*), Dasein’in açılanmışlığıdır ki dünya-içindeki var olanın keşfedilmişliği de ona aittir (Heidegger 2008: 235).

Heidegger insanın doğal olarak bilmek istemesini Dasein’in merakıyla ilişkilendirir. Serbest kalan merakın ilgilendiği görmenin amacı görüleni anlamaya çalışmak değil, onu sadece görmektir. Aristoteles’te *theoria*’nın kendisinden başka bir amacının olmamasına benzer şekilde, görme de başka bir amaç için değil kendisi için istenir. Dünyaya tam da sabit olmayan ve haletiruhiye bakımından titretilen bir bakışla bakıldığında el-altında-olanlar (Alm. *Zuhandenes*)<sup>5</sup> kendi spesifik dünyasallıkları içinde görülebilir olmaktadır (Heidegger 2008: 146). Fakat teorik bakış, dünyayı daima pür mevcut-olanın tek-düzeliğine düzlemiş olur. Bu bakımdan Heidegger için bakış rasyonel bir temaşa değil, haletiruhiye meselesidir.

Bakışa dair bu olumlamanın yanında metafiziğin varlığı elde-mevcut (Alm. *Vorhanden*) olarak bir “mevcudiyet metafiziği” üzerinden düşünmesi sebebiyle bakış Heidegger tarafından eleştiriye tâbi tutulur. Çünkü bu metafizik etkisinde gelişen bakışta muhafaza eden, kontrol eden, gözetleyen ve dolayısıyla varlığı elde-mevcut olarak gören bir taraf söz konusudur. Bakışın bu kontrolcü ve hesaplayıcı boyutu, Heidegger’in “resim olarak dünya” diye tabir ettiği; seyredilen bir dünyadan ziyade yakalanıp nesneleştirilen ve özne tarafından kendi karşısında kurduğu bir dünyaya ve mevcudiyet metafiziğine neden olur. Dünyanın bir resme dönüşmesinin anlamı, bütün var olanın insan için hazır olarak bulunduğu ve onu kendi önünde

---

<sup>4</sup> Heidegger’e göre keşfetme, dünya-içinde var olmanın (Alm. *In-der-Welt-sein*) bir varlık modudur. Burada keşfedici olan Dasein’dir. Bu keşfedilmişlik, dünyanın açılanmışlığı (Alm. *Erschlossenheit*) üzerine temellenir. Mevzubahis açılanmışlık ise Dasein’in temel bir türüdür (Heidegger 2008: 233). Daha önce hakikatin (Alm. *Wahrheit*) keşfedilmişlik ve keşfedici varlık olarak tanımlandığını ifade etmiştik. Dolayısıyla hakikatin en asli fenomenine Dasein’in açılanmışlığı ve keşfediciliği sayesinde ulaşılmasının sebebi de bu olmaktadır.

<sup>5</sup> “El-altındalık” (Alm. *Zuhandenheit*) kavramı “gerecin kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açıkladığı varlık minvali” olarak tanımlanır (Heidegger 2008: 71). Bu kavram, insanın kullandığı bir aracın pratik kullanımından soyutlanarak onu bir nesneden ziyade el-altında bir gereç olduğuna ilişkin ontolojik bir modu ve varlık minvalini ifade eder. Mesela bir çekiç nesne değildir; bilakis onun kendisini açıkladığı varlık minvali el-altında olmaklığıdır. Çekiçle kurulan ilişki arttıkça onun varlık moduyla sınırsız olarak karşılaşılır. Ancak nesnelere teorik bakış el-altında olanları anlamaktan uzak olacaktır (Heidegger 2008: 72).

tuttuğudur (Heidegger 2001: 77). Var olanın varlığının göz önüne getirilmiş olması, esasında var olan tarafından bakılan durumda olan insanın var olana bakana dönüşmesine sebep olur (Heidegger 2001: 79). Bu yüzden Heidegger, varlığa bakışı olumlayan ilk döneminin aksine ikinci döneminde varlığın sesine kulak vermeyi vurgulayarak işitmeyi ön plana çıkarır.

Varlık soruşturmasının varlığı bir var olana dönüştürdüğü yorumuna yöneltilebilecek bir eleştiri bu araştırmanın var olandan hareket etmesinin varlığı zorunlu olarak ontik bir konuma indirgemek anlamına gelmediği olabilecektir. Yücefer’in Aristoteles’in metafiziğinin ontoteolojik olup olmadığına dair yaptığı soruşturma Heidegger’e bu noktada bir karşı eleştiri sunma imkânı sağlar (Yücefer 2014: 9-51). Varlık soruşturmasında varlığın farklı anlamlarından asli bir anlama varma çabası, ulaşılması amaçlanan birliğin ontik düzlemde aranmasına neden olmaktadır. Bu ise varlığın birliğini Tanrı gibi ilkesel bir var olanda temellendirmeye doğru sevk eder. Dolayısıyla Heidegger’in düşündüğü gibi metafiziğin amacı “varlık olmak bakımından varlık”ın hangi asli anlamdan hareketle çeşitli şekillerde söylendiğini araştırmak olarak belirlendiğinde metafiziğin ontoteolojiye ya da başka bir zemine dayalı bir varlık tasavvuruna yol açması kaçınılmaz görünmektedir. Yücefer’in yorumu Aristoteles metafiziğinin ontoteolojik bir yapısı olmadığı ve ontolojinin varlığı düşünmek için gayet tabii olarak var olanlara yönelmek zorunda olduğudur (Yücefer 2014: 49). Varlık araştırmasının var olanlardan hareket etmesi, Tanrı ya da herhangi bir var olanın zorunlu olarak merkeze yerleştirildiği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla varlık sorusunu var olandan hareketle ele almak zorunda oluşun ontoteolojiye ya da herhangi bir var olanın merkeze alındığı bir ontolojiye yol açmak zorunda olmadığını ifade etmek mümkündür.

Buraya kadar her iki filozofun varlığı temaşa perspektifinden nasıl ele aldığını izah etmeye çalıştık. Temaşanın önemli özelliği, etkin bir yaşama dayanması ve pratikle ilişkili olmasıdır. Bu ise Aristoteles’te temaşayı etikle irtibatlı hale getirirken Heidegger’in pratik felsefesinde etik boyutun yer alıp almadığı; şayet

bulunuyorsa bunun hangi kavramlar çerçevesinde ele alınabileceğini sorgulamamızı sağlar. Bundan sonraki kısımda temaşanın bu pratik boyutu ele alınacaktır.

### 3. Temaşanın Pratik İlişkisi

Aristoteles ve Heidegger’in temaşa ve varlık arasında kurdukları bağa ilişkin düşüncelerini ele aldıktan sonra temaşanın pratik olanla ilişkisine geldiğimizde ilk olarak *theoria* etkinliğinin farklı derecelerinden söz etmek gerekir. Bu noktada teorik (kuramsal) ile teoretik (Yun. *theoretike*) (kuramcı) kavramlarını ayırt etmek ve bu iki kavramı birbirine karıştırmamak önem arz eder. Aristoteles modern dönemde pratik olanın karşıtı anlamına gelen “teorik” sözcüğünü değil; “teoretik” terimini kullanmıştır. Teorik kavramı itibariyle söz konusu olan, kuramsal felsefi söylemin karşısında uygulamalı bir felsefi hayattır. Ancak Aristoteles pratiğin teorik olan karşısında yer aldığı böyle bir ayırmadan ziyade “teoretik” (Yun. *theoretike*) kavramını kullanır (Hadot 2011: 86). Aristoteles bununla kendisi dışında herhangi başka bir amacı olmayan bilgiyi ve düşünce hayatını kasteder (Aristoteles 1944: 1325b 3-8). En iyi yaşam olarak belirtilen etkin yaşamda pratik olan, eylemin sonuçlarına ulaşmayı amaçlayan düşünceler değildir. Bilakis kendisinden başka bir amacı olmayan, sonuçlarını kendi içlerinde barındıran ve yalnızca düşünmek için gerçekleştirilen zihin etkinlikleri (Yun. *theorai*) daha çok pratiktir (Aristoteles 1944: 1325b 3-8). Bu itibarla teoretik pratik olanın karşıtı konumunda yer almaz; bilakis onunla beraber bulunarak uygulanan, yaşanan ve mutluluk (Yun. *eudaimonia*) getiren bir felsefeye karşılık gelir. Bu açıdan Aristoteles pratiğin karşısına konulan teorik olanı değil; insana bakmayı öğreten ve bizatihi uygulama olan teoretik esas almaktadır. Bu bakımdan teoretik olanın pratik olanla birlikte düşünülmesi temaşa halinde elde edilen bilgiyle uygulama arasında bir öncelik sonralık ilişkisini değil; temaşa halinin bizatihi tatbik olmasını ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles’ten uygulama ve faaliyetin bilgi imkânı olması, teoretik felsefenin aynı zamanda etik bir boyuta sahip olduğunu belirtir. (Hadot 2011: 87).

*Nikomakhos’a Etik*’te Aristoteles’in en yüce bilginin bilgelik olduğunu ifade etmesi bilim yapmanın ahlaki olarak hikmet peşinde olmaktan bağımsız olmadığı anlamına gelir (Aristoteles 2012: 1141a 15). Bu bakımdan temaşa eden kişi, aynı zamanda erdemli bir hayat sürmekte (Aristoteles 2012: 1178b 5-6), düşünme ve bilme de insan onuruna uygun bir yaşam ve pratik hayat için gerekli görülmektedir (Aristoteles 2003: B41). Aristoteles’e göre her ne kadar farklı sonuçları olursa olsun temaşa başka şeyler için değil; yalnızca kendisi için amaç olarak yapılmalıdır. Bu yüzden Aristoteles temaşaya ulaşabilmek için herhangi bir hiyerarşi kurmamakta ve her şeyi yapmak gerektiğini ifade etmektedir (Aristoteles 2012: 1178a). Her ne kadar temaşada yalnızlık ve “kendine yeterlik” boyutu varsa da insanın daima toplum içinde olması etrafındaki insanların ona temaşa konusunda yardımcı olmasını sağlar (Aristoteles 2012: 1177a 20-25). Dostların iyi eylemlerinin temaşa edilmesi de Tanrı’nın temaşasını kolaylaştıracaktır. Görüleceği üzere Aristoteles’te varlığa dair sahip olunacak bilgi, ahlaklı ve erdemli bir yaşam sürmekle birlikte düşünülmektedir. Bu ise temaşanın uygulama ve etikle olan irtibatı sayesinde, Heidegger’in “mevcudiyet metafiziği”ne neden olmasından dolayı eleştiriye tâbi tuttuğu, sahip olunan bir bilgiden ziyade “olunan” bir bilgiye tekabül eder. Bu itibarla fiilen bilmeyi ifade eden temaşa onun bilkuvveden bilfiile geçtiğini ifade etmesi bakımından öznenin tahakkümüne dayalı bilgiden farklı olarak, onunla değişip dönüşmeyi ve tabir caizse onu bir hal haline getirmeyi ifade eden bir bilgi anlayışı sunmaktadır.

Heidegger’e geldiğimizde ise seyretme (Yun. *theorein*) basit bir gözlem eylemi olmayıp aktif bir katılımı ifade etmekte ve bir varoluş biçimi ve insanın dünyaya katılımının saf ve özgür biçimi olarak ele alınmaktadır. Dasein’in varoluşunun fiili olmasını ifade eden bu düşünce temaşanın pratik olanla irtibatını Heidegger’de de sürdürmemizi mümkün kılar. Ancak Heidegger insanın nasıl davranması ve eylemde bulunmasıyla ilgili kuralların belirlenmesine dayalı bir etik anlayışına karşı çıkmış ve felsefesinde etik için ayrı bir alan tahsis etmemiştir. (Hodge 1995: 2). Heidegger’in etik ve siyasi meseleleri özel bir alan çerçevesinde ele

almamış olması konuya ilişkin meseleleri önemsemediğinden değil; modern bilim anlayışına olan eleştirel tavrından kaynaklanmaktadır (Küçükalp 2010: 120). Heidegger'in ontolojisinin etikle doğrudan ilişkilendirilmesinin bir sebebinin de onun varlığın ontik bir şekilde yorumlanmasına neden olacak ilişkilerden kaçınması olduğu söylenebilir (Webb 2002: 21). Ancak yine de etiğe hususi bir alan vermemiş olması filozofta etik düşüncenin yer almadığı anlamına gelmemelidir. Bilakis kendinde iyi ve kötünün muhafaza edildiği bir anlayışa karşı çıkan Heidegger'in etikle ilişkili düşüncelerini Dasein'in ontolojisinden hareketle bulmak mümkündür.

Varlık sorusunun düşünüldüğü yerde varlık tecrübesi edinen bir insanın nasıl yaşaması gerektiği gündeme gelir. Varlığın hakikatini düşünmenin humanitəsi düşünmek anlamına gelmesi ontolojinin etikle tamamlanmak durumunda olduğunun bir ifadesidir (Heidegger 2013: 44). Ancak Heidegger'in etiği insanın uyması gereken kurallar üzerinden ortaya koymadığına, etik boyutun çeşitli kavramların barındırdığı yorum imkânından hareketle ve Heidegger'in ontolojik perspektifine uygun bir şekilde düşünülebileceğine dikkat çekmek gereklidir. Bu konuda yapılan bir yorum, Heidegger felsefesindeki etik zeminin nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili kuralların çıkarılacağı yüce bir ahlaki hakikatten ziyade bireysel insan ilişkilerinin özel karakterinde bulunduğudır (Olafson 1998: 7).<sup>6</sup> Bununla birlikte Dasein'in otantikliğini kazanması etik bir çerçevede yorumlanabilir. Heidegger'de her günkü (Alm. *Alltäglichkeit*) hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein, herkesin (Alm. *das Man*) tabiiyeti altında bulunmaktadır (Heidegger 2008: 133). İşte bu tabiiyet altında, *das Man* olduğu müddetçe Dasein sahici olmayan (Alm. *Uneigentlich*) varlık modunda bulunmaktadır. Bu durumda kendi imkân ve tasarılarını gerçekleştiren bir varlık olan Dasein'i gayrisahih hale getiren, varlık sorusunu sormaktan ve kendi imkânlarını fiili hale getirmekten alıkoyan herkestir (Alm. *das Man*). Bu yüzden Dasein'in sahici olmayan varlık tarzından sıyrılıp varlığın

---

<sup>6</sup> Olafson'un ileri sürdüğü iddiaya göre Heidegger'in *Mitsein* olarak isimlendirdiği karşılıklı mevcudiyet ilişkisi, birbiriyle bu ilişki içerisinde duran varlıkların birbirleri uğruna olduklarını söylemekte ve başkalarının iyiliği için olmanın etik zeminini sağlamaktadır (Olafson 1998: 9).

sesine kulak verebilmesi, sahilik ve otantikliğe kavuşabilmesi için herkesten ve lakırdılardan kendisini uzaklaştırması gerekir. Dasein'in otantikliğine ulaşacağı yer nedensizlik kipidir. Bu anlamda otantiklik, Dasein'in varlık sorusunu ortaya koyabilmesiyle değil; Angelus Silesius'un şiirindeki gül gibi "nedensiz" olmasıyla gösterilir. Dasein'in sahilliği ancak havf (Alm. *Angst*) ve ölüme doğru olmaklık ile kazanılabilecek bir şeydir. Çünkü Heidegger'e göre var olan bütünlüğü içerisinde ancak bu havf halinde kendisini gösterir (Heidegger 2009: 30). İnsan havf içindeyken var olan bütünlüğü içinde erir, var olanlar ortadan kaybolur ve insan hiçlikle karşı karşıya kalır. Fakat bu hiçlik, var olanın zıttı anlamında bir hiçliği değil; bizzat varlığın özüne ait, var olanın olduğu gibi görünmesinin bir imkânını ifade eder (Heidegger 2009: 36). Dolayısıyla hiçlik, doğrudan varlığa götürmektedir.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te sunduğu insan anlayışının Heidegger'in Dasein analitiğiyle uyumluluk sağlayan unsurlar barındırdığı yorumunu yapmak mümkün görünmektedir (Brogan 2005: 139). Bu noktada Heidegger'in *Nikomakhos'a Etik* okuması ve özellikle *phronesis* kavramı üzerine yorumları onun *praxis* düşüncesine temel olması açısından önemli bir yere sahiptir. Düşünmek, anlamak, düşünme ve anlama gücüne sahip olmak anlamındaki *phroneo* kökünden gelen *phronesis* kavramı bilgelik, pratik bilgelik ve sağgörü anlamına gelmektedir (Peters 2004: 329).<sup>7</sup> Aristoteles'in etik düşüncesinde önemli bir yer tutan ve özellikle *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında ayrıntılı biçimde ele alınan *phronesis*, bir kurallar uygulama becerisinden çok karşılaşılan durumun tam bir şekilde görülüp algılanabilmesini ifade eder. Akli başında kişi nelerin kendisine iyi ve faydalı olacağını bilir (Aristoteles 2012: 1140a 25-28). Bu açıdan Aristoteles *phronesis*'i insan için neyin iyi ve kötü olduğunu bilen, uygulayıcı bir akıl yürütme ve doğru karar verme yetisi olarak görür (Aristoteles 2012: 1140a 1-4). Aristoteles akli başında kişiyi uygun bir şekilde akıl yürütebilen bir kişi olarak (Aristoteles 2012: 1140a 25) tanımlar. Bu bakımdan *phronesis* anlama, akletme ve tecrübenin bileşimi

---

<sup>7</sup>*Phronesis* terimi Türkçeye akli başındalık, pratik bilgelik ve basiret olarak çevrilmiştir.

olarak yorumlanabilecektir (Ökten 2002: 318).<sup>8</sup> Aristoteles'in temaşayı *phronesis* ile ilişkilendirmesi Heidegger'in Dasein anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Heidegger *phronesis* kavramı için "bir-şey-için bakış" (Alm. *Umsicht*) ve "bir-şey-içinlik'in hakikatini temaşa etme" (Alm. *umsichtige Einsicht*) terimlerini kullanır (Ökten 2002: 337). *Phronesis* insanın kendisi ve eylemi üzerinde akıl yürütmesidir (Heidegger 1997: 34). Bu sebeple onun amacı herhangi bir şey değil insanın kendisidir; insana uygun olan gerçek varlık amaçtır. Bu ise Heidegger'in yorumuna göre "bir-şey-içinlik"tir (Heidegger 1997: 35). *Phronesis*'in "bir-şey-içinlik"i Dasein'dır, dolayısıyla *phronesis*'in temelindeki akıl yürütmenin ilkesi de Dasein olmaktadır. Heidegger *phronesis*'in her zaman akıl yürüten (Yun. *phronimos*) ile ilgili olmasını Dasein'la ilişkilendirir (Heidegger 1997: 34). Buna göre Dasein'ın doğru yaşam modu için neyin uygun olduğuyla ilgili doğru şekilde akıl yürütmesi onun *phronimos* olduğunu belirtir. Bu sebeple Dasein'ın varlık tarzı *phronesis*'le özdeştir (Ökten 2002: 339).

*Phronesis*'in amacının insanın kendisi olması, akıl yürütmede esas olanın eylemin sonucu olmadığını ifade eder. Dolayısıyla sonuç eylemin varlığı için belirleyici değildir (Heidegger 1997: 37). Bu bakımdan düşünme ve akıl yürütmenin nihai sonucu eylemin kendisi olmaktadır (Heidegger 1997: 103). *Phronesis*'in en önemli niteliği de onun pratiğe dair olmasıdır. *Phronesis*'in işlevi insanı ve özünü açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda eylem sonuca değil, insanın özünü açığa çıkarmaya yöneliktir. İnsanın özü örtük olduğu için onun hakikati ancak *phronesis* ile keşfedilebilir. Heidegger buradan şu sonucu çıkarır: "Böylece *phronesis* gerçekleştirildiği andan itibaren Dasein'ın özünde saklı olan örtük kalma eğilimine karşı sürekli bir mücadele halini alır" (Heidegger 1997: 38) (Ökten 2002: 340). *Phronesis*'in bir bütün olarak bireyin varoluşuyla ilgili olmakla birlikte varlığın durumundan önce gelen ya da ondan ayrı olan bir bilgi biçimi olmaması onu insan

---

<sup>8</sup> Bu noktada *phronesis*'in yapabilme gücü, kabiliyet, uygulama el becerisi anlamındaki *tekhnē*'den farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü *tekhnē*, eylemeden (Yun. *praktike*) çok üretmeye dair bir meleke ve bilgi türü olup öğretilebilirdir (Aristoteles 2012: 1140a 5-25). *Phronesis*'in nesnesi pratik iken *tekhnē*'nin nesnesi üreticidir ve onun akıl yürütmesi sadece yapıp etmenin kendisine mesela bir evin üretimine odaklanır (Heidegger 1997: 38). Bu bakımdan *phronesis* bir erdemken *tekhnē* değildir.

varoluşunun somut *praksisi* ile ilgili kılar (Webb 2002: 20). Buna göre *phronesis* insanın otantik olarak var olmasının insani yoludur. *Phronesis*'te bir şeyle karşılaşma ve onu temaşa etmek; Heidegger'in ifadeleriyle "bizatihi şeyin salt karşımda durduruluşu" söz konusudur (Heidegger 1997: 111) (Ökten 2002: 347). Burada şey kendisini olduğu gibi göstermektedir (Yun. *phainetai*). Bu bakımdan *phronesis*'te algılama, bir-şey-içinlik'te temaşa etmedir (Heidegger 1997: 112) (Ökten 2002: 347). Sonuç olarak *phronesis*, başka türlü olabilecek olan belirli varlığın açığa çıkarılma biçimi ve Dasein'in keşfetme tarzı olarak anlaşılır (Heidegger 1997: 114). *Phronesis* ve *praxis* üzerinden Dasein'in bir bütün olma imkânı Aristoteles'in mutlu insanın niteliği olan yaşam anlayışına dair ifadeleriyle bağlantı kurmamızı mümkün kılar. Çünkü *Nikomakhos'a Etik* ile *Varlık ve Zaman*'da gerçek pratik bir yaşam ancak kişinin kendi en yüksek potansiyelini kendi içine geri çekmesine dayanmaktadır. Bu ise Aristoteles'in *theoria* dediğine açık olma biçimidir (Brogan 2005: 140). Kişinin kendisini geri çekmesinin anlamı, diğer varlıklarla somut ilişkisini reddetmesi değil; diğer varlıklara kendilerine ait bir varlık sağlama yoludur (Brogan 2005: 142). Benzer şekilde Dasein'in bir-şeylerin-içinde var olması ve beraber-var olması onun varoluşunu karakterize eder (Heidegger 2008: 201). Dasein'in varoluşunun fiili olması ise *phronesis* düşüncesiyle desteklenir.

*Phronesis* kavramının pratik felsefeyle ilişkili olması ve Dasein'in ontolojik karakteri olarak yorumlanmasının yanında ontik ile ontolojik olanı birlikte düşünmeye dair yorum yapma imkânı sağlaması açısından da öneme sahiptir. Akletme ve düşünme faaliyetinin bizatihi kendisinin amaç olması, sonucun eylemden bağımsız olmaması bu ikisi arasında bir çeşit dairesel bir ilişki sunar. Düşünmenin kendisinin, ontik ve ontolojik olanın aynılık ve farklılık içerisinde birbirine bağlandığı bir hareketinin olması ve bu hareketin sürekliliği, etiğin ontolojiden ve varlığın var olma pratiğinden ayrılamayacağını gösterir (Webb 2002: 28). Benzer şekilde ontoloji meseleleri de kişinin bir bütün olarak varoluşunu canlandırmalı ve onun içinde canlandırılmalıdır. Bunu düşünmemizi sağlayan düşüncenin hareketiyle kurulan ilişkidir. Ontolojinin Dasein'in varlık deneyimiyle



bu kadar ilişkili olması temel ontolojik düşüncenin tecrübeden ve yaşamın değişen biçimlerinden yalıtılmış olmak zorunda olmadığını ifade eder. Dolayısıyla esasında ontoloji nasıl yaşadığımızla ilgili varoluşsal bir kaygıya dayanması açısından etikten ayrılamamaktadır (Webb 2009: 5).

Buraya kadar göstermeye çalıştığımız, temaşanın uygulanan hayat ve etikle yakından ilişkisi ontolojik düşüncenin kendisini ontik olandan ayıramayacağı, her ikisinin birbirine ait olup ikisi arasında devamlı bir ilişki bulunduğu yorumunu yapmamızı sağlar. Bu nedenle var olanların alanıyla varlık arasındaki irtibat bir tür gidiş - dönüş ilişkisinin olduğu dairesel bir hareket olarak yorumlanmaktadır (Webb 2009: 3). Bu dairesel ilişkiyle kastedilen, ontolojik olanın ontik olandan mutlak bir biçimde kopamayacağı ve Heidegger'in düşüncesinin de esasında bunun bir göstergesi olduğudur. Makalenin odak noktası olan temaşa üzerinden bu meseleyi düşündüğümüzde, Heidegger Aristoteles'i de dahil ederek bütün bir metafiziği varlığı var olana indirgemek ve mevcudiyet metafiziğine neden olmakla eleştiriye tâbi tutsa da Aristoteles'in temaşa düşüncesi bu eleştirileri geri çevirme imkânı barındırır. Temaşada söz konusu olanın öznenin var olanı bakışıyla sabitleştirip onu kontrol altına almaktan ziyade sabit olana bakıyor olması bu eleştiriye karşı çıkmak için bir imkân sağlar. Esasında Heidegger'in *Nikomakhos'a Etik* okumasında temaşayı kendi felsefesi doğrultusunda yorumlaması ve görmenin varlıkla ilişkisini ele alması bu yorumu yapmamızı sağlayan önemli bir imkân barındırır. Heidegger'in varlıkla asli bir ilişki kurma girişimi, felsefeyi insan varoluşunun somutluğuna geri çekmektedir (Webb 2009: 9). Özellikle *phronesis* ve ifşa alanı olarak Dasein'in örtük etik boyutu bize, varlık sorusunun var olanlara ilişkin olandan mutlak surette ayrılamayacağı yorumunu yapmamızı mümkün kılar.

## Sonuç

Aristoteles ve Heidegger’in varlık düşüncelerine temaşa perspektifinden bakmaya çalıştığımız bu makalede ilk olarak her iki filozofun varlık ile var olanlar arasındaki ayırma dayanarak “varlık olmak bakımından varlık” soruşturması yaptığını ele aldık. Heidegger her ne kadar felsefesi üzerinde en etkili isimlerden biri Aristoteles olsa da metafiziğe yönelttiği, varlığın bir var olana indirgenmesine dair eleştirilerden onu muaf tutmamıştır. Aristoteles’te bilgi nedenlerin bilinmesi olarak görülerek temaşa etmekle ilişkilendirildiği için varlık olmak bakımından varlığa dair bilgi de temaşa ile irtibatlı görülmüştür. Heidegger ise temaşayı fenomenolojik yöntemi itibariyle yorumlanmış ve onu hakikatin (Yun. *aletheia*, Alm. *Wahrheit*) açığa çıkması anlamında, Dasein’in insanın varoluşunu anlamlandıran bir eylem olarak düşünmüştür.

İki filozofun varlık düşüncesine temaşa eksenli bakmak, ontolojinin pratik olanla ve etikle nasıl ilişkilendiğini görmemizi sağlamıştır. Aristoteles’in temaşayı felsefe yapmakla özdeş görmesi ve felsefeyi teoretik bir yaşam biçimi olarak düşünmesi, esasında felsefi faaliyetin pratik olanla birlikte olduğunu ifade eder. Bu anlamı itibariyle temaşanın pratik olanın karşısında değil; bilakis uygulamayla birlikte bulunması felsefi faaliyeti etikle ilişkili hale getirir. Bu ise Aristoteles’te temaşa eden kişinin erdemli kişi olmasıyla açıkça ifade edilmiştir. Heidegger’de seyretmenin aktif bir katılım gerektirmesi ve Dasein’in varoluşunun fiili olması düşüncesi, açıkça etik bir zeminde dile getirilmemiş olsa da etik bir bağlamda yorumlanmayı mümkün kılar. Her ne kadar kendinde bir iyi ve hakikat fikrinin muhafaza edildiği bir ahlak düşüncesi sunmasa da Dasein’in otantikliğini kazanması ve diğerleriyle birlikte yaşama durumu Heidegger’in ontolojisiyle uyumlu bir şekilde etik bir çerçevede yorumlanma imkânı barındırmıştır.

Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te sunduğu insan anlayışının Dasein analitiğiyle uyumlu unsurlar içermesi ve özellikle Heidegger’in *phronesis* kavramı üzerine yaptığı yorumlar etik boyuta dair yorumları destekler nitelikte olmuştur.

Heidegger Dasein'ın varlık tarzını *phronesis* olarak görmüş ve onun varoluşunun fiili yapısını *phronesis* ile desteklemiştir. Heidegger'in *phronesis*'in önemli özelliğini insanın özünü açığa çıkarmak olarak yorumlaması ve Dasein'ın varlık tarzının *phronesis* olması, varoluşun fiili ve tecrübi durumundan hareketle tekrar varlığa gelerek ontolojiyle bağ kurmamızı sağlar. Heidegger varlığın nedenlerin bilgisi olarak değil, gizini-açma olarak anlaşılması gerektiğini ve onun gizini ancak Dasein'ın açacağını ifade etmiştir. Gizini-açmanın ve keşfediciliğin Dasein sayesinde gerçekleşmesi ve onun özünü ortaya çıkaracak olanın ise *phronesis* olması, temaşa sayesinde ontik ile ontoloji arasında bağ kurduğumuz gibi *phronesis* vesilesiyle de Dasein ile varlık arasında dairesel bir irtibat kurmamızı sağlar. Bu ise Dasein ve *phronesis* sayesinde varlığa ilişkin sorgulamanın sahip olduğu pratik ve etik boyutu kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla temaşa perspektifinden varlığa bakmak, temaşanın pratiği içerisinde barındıran ve uygulanan felsefi bir hayat olma özelliği sebebiyle varlığa ilişkin sorgulamayı teorik bir mesele olmaktan çıkarıp ona etik bir boyut kazandırmıştır.

## Being from the Perspective of *Theoria* in Aristotle and Heidegger

### *Summary*

**Hanife KUTGI**

Dr. | Dr.

ORCID: 0000-0001-8034-3676

hanife.kutgi@isam.org.tr

### **Introduction**

This study examines the understanding of being in Aristotle and Heidegger by focusing on *theoria*, exploring their similarities and differences, and demonstrating how this concept relates to the practical and ethical domains. This approach will reveal the philosophical structures through which these thinkers interrelate ontology and ethics. In this context, the first part of the study will attempt to examine the differences and transformations in the meaning of the relationship between being and beings in Aristotle and Heidegger. In the subsequent section, we will discuss the relationship between contemplation and being in Aristotle, and Heidegger's concept of being as unconcealment (*Unverborgenheit*), which developed under Aristotle's influence. The practical implications of contemplation necessitate addressing how ethics is conceived by both Aristotle and Heidegger in the following section.

### **1. The Relationship Between Being and Beings in Aristotle and Heidegger**

Aristotle was the first philosopher to systematically address the question "What is Being?" by investigating "being qua being" and distinguishing between being and beings. For Aristotle, the distinction between being and beings is between the universal and perfect true being and the particular and less true beings. According to Martin Heidegger, although Aristotle distinguished between being and beings, he ultimately reduced being to a being. Heidegger argues that all metaphysics, including Aristotle's, has transformed being into a being and has forgotten the question of being. Unlike Aristotle, Heidegger does not seek knowledge of causes but rather employs a phenomenological method that aims at unconcealment (*Unverborgenheit*) to re-examine the question of being. Through phenomenology, Heidegger investigates being via Dasein, which embodies the potential to transcend the ontic.

### **2. Being as *Theoria* and Unconcealment**

In its lexical meaning, *theoria* refers to looking, observing, and contemplating, which Aristotle equates with doing philosophy. For him, contemplation is synonymous with philosophising. Aristotle claims that knowledge of an object lies in understanding its first causes (Aristotle 2001: 184a). In *Metaphysics*, knowledge is seen as the understanding of causes, which is connected to *theoria* or contemplation. Therefore, knowledge of being qua being is associated with contemplation. In Aristotle, the question of being emerges as knowledge of causes grounded in contemplation, while in Heidegger, it is presented as unconcealment through the hermeneutics of Dasein within

the phenomenological framework. Thus, being as unconcealment can be thought of about Aristotle's idea of *theoria*. While Aristotle views knowledge of being as the knowledge of causes, Heidegger sees any approach to being based on the First Cause as a cul-de-sac of causality.

In Heidegger's phenomenological method, influenced by contemplation, being appears as that which unconceals itself. For Heidegger, who believes that the answer to the question "What is Being?" lies in the question "What is the meaning of Being?", the answer is hidden within the phenomena that reveal the meaning of being itself. Interpreting the introductory passage of *Metaphysics*, Heidegger states that metaphysics reveals itself in the pure contemplative observation of being, and only through this view can being be discovered (Heidegger 2008: 180). For Heidegger, vision allows the encounter with beings in their sheer unhiddenness. He interprets *theoria* as an action that reveals truth (*aletheia*) and gives meaning to human existence (Heidegger 1992: 378). Therefore, the primary goal of truth is to grasp being as revealed in the preservation of truth (Heidegger 1992: 378). In this context, Dasein is the entity that discovers and unconceals being. Consequently, the discovery (*Entdecktheit*) of beings occurs through Dasein and thanks to Dasein. Since metaphysics considers being as presence-at-hand (*Vorhandenheit*) within a "metaphysics of presence", Heidegger critiques the perspective that regards vision as controlling and calculating. This controlling aspect of vision leads to what Heidegger calls "the World Picture", where the world is no longer something observed but something captured, objectified, and constructed by the subject. A potential critique of the interpretation that the question of being transforms being into a being is that starting from beings does not necessarily reduce being to an ontic position. It is possible to argue that addressing the question of being starting from beings does not inevitably lead to ontotheology or an ontology centred on any particular being.

### **3. The Relationship Between *Theoria* and the Practical**

An essential characteristic of *theoria* is its connection to an applied life and its relation to the practical. This connection brings *theoria* into relation with ethics in Aristotle. Aristotle used the term "theoretical" not in the modern sense of opposing the practical but as *theoretike*, which implies a life of applied philosophy rather than a theoretical one. The theoretical does not oppose the practical but coexists with it, resulting in a lived philosophy that brings happiness (*eudaimonia*). Therefore, in Aristotle, the possibility of knowledge being connected to action and activity indicates that theoretical philosophy also has an ethical dimension (Hadot 2011: 87). The person who contemplates also leads a virtuous life (Aristotle 2012: 1178b 5-6), and thinking and knowing are seen as necessary for a life of human dignity and practical existence (Aristotle 2003: B41). In Heidegger, *theorein* is not merely an act of observation but signifies active participation and is considered a form of existence and a pure and free mode of human participation in the world. This idea, which expresses the actualisation of Dasein's existence, allows us to maintain the connection between *theoria* and the practical in Heidegger. However, Heidegger opposed an ethical understanding based on setting rules for human behaviour and action and did not allocate a separate area for ethics in his philosophy. Nonetheless, this does not mean that Heidegger lacked ethical thought. Heidegger's ethical considerations can be found through the ontology of

Dasein. The authentic existence of Dasein can be interpreted within an ethical framework. It seems possible to interpret the understanding of the human presented in Aristotle's *Nicomachean Ethics* as having elements that are compatible with Heidegger's analytics of Dasein (Brogan 2005: 139).

Heidegger's reading of *Nicomachean Ethics* and his interpretations, especially concerning the concept of *phronesis*, are crucial for laying the foundation of his thoughts on praxis. Aristotle sees *phronesis* as practical reasoning and the ability to make correct decisions about what is good and bad for humans (Aristotle 2012: 1140a 1-4). In this context, *phronesis* can be interpreted as a combination of understanding, reasoning, and experience (Ökten 2002: 318). Aristotle's linking of *theoria* with *phronesis* has influenced Heidegger's understanding of Dasein. Heidegger uses the terms circumspection (*Umsicht*) and circumspective insight (*umsichtige Einsicht*) to describe *phronesis* (Ökten 2002: 337). The "for-the-sake-of-which" (*um-zu*) of *phronesis* is Dasein itself, and thus, the principle of practical reasoning at the core of *phronesis* is Dasein. Therefore, the mode of existence of Dasein is synonymous with *phronesis* (Ökten 2002: 339). The actualisation of Dasein's existence is supported by the concept of *phronesis*.

### **Conclusion**

Looking at the concept of being from a contemplation-based perspective in these two philosophers allows us to see how ontology relates to the practical and ethical domains. Aristotle's identification of contemplation with philosophising and his view of philosophy as a theoretical way of life essentially suggest that philosophical activity is aligned with the practical. In this sense, contemplation is not opposed to the practical but rather exists alongside it, thereby making philosophical activity related to ethics. This is explicitly expressed in Aristotle by associating the contemplative person with the virtuous person. While Heidegger does not explicitly articulate contemplation in ethical terms, his idea that contemplation requires active participation and that Dasein's existence is an actualisation allows for an ethical interpretation. Although it does not offer an idea of morality in which the idea of good and truth in itself is preserved, Dasein's gaining its authenticity and living together with others has the possibility of being interpreted in an ethical framework in line with Heidegger's ontology. The understanding of the human being presented in Aristotle's *Nicomachean Ethics* contains elements that align with the analysis of Dasein and Heidegger's interpretations of the concept of *phronesis*, in particular, support ethical readings. Just as we establish a link between the ontic and ontology through contemplation, *phronesis* allows us to establish a circular connection between Dasein and being. This strengthens the practical and ethical dimension of the inquiry into being through Dasein and *phronesis*. Therefore, looking at being from the perspective of contemplation transforms the inquiry into being from a theoretical matter into a philosophical life that includes the practice of contemplation, thus giving it an ethical dimension. To approach the question of being in connection with contemplation, Dasein's implicit ethical dimension and the close relationship between experience and being also enable us to interpret that the ontic-ontological relationship does not necessarily require an absolute onto-theology or an ontology centred around another being.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2001). *Fizik* (çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümlemeler* (çev. Ali Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles. (1944). *Politika – Cilt 2* (çev. Niyazi Berkes). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Aristoteles. (2003). *Protreptikos* (çev. Ali Irgat). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, John D. (2016). The Rose is Without Why: An Interpretation of Later Heidegger. *Journal for the Study of Christian Culture*, 35, 23-47.
- Hadot, P. (2011). *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (çev. Muna Cedden). İstanbul: Dost Kitabevi.
- Heidegger, M. (2010). *Aristoteles Metafizik  $\theta$  1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). Beni Fenomenolojiye Götüren Yol. *Zaman ve Varlık Üzerine* (çev. Deniz Kandı, ss. 85-94). Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine Mektup* (çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (1998). Kant's Thesis about Being. *Pathmarks* (ed. William Mcneill, ss. 337-365). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (çev. Levent Özşar). İstanbul: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2015). Özdeşlik ve Ayrım. *Teknik ve Dönüş Özdeşlik ve Ayrım* (çev. Necati Aça, ss. 69-123). Ankara: Pharmakon Yayınları.

Heidegger, M. (1992). Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. *Man and World* (çev. Michael Baur, ss. 355-393).

Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist* (çev. John Sallis). Indiana University Press.

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

Hodge, J. (1995). *Heidegger and Ethics*. London: Routledge Press.

Küçükalp, D. (2010). Heidegger, Politika ve Etik. *Felsefe Dünyası*, 51 (1), 119-136.

Olafson, F. A. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ökten, K. H. (2002). Heidegger'in Aristoteles'teki *Phronesis* Kavramını Alımlaması. *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı: Felsefe Tartışmaları* (ss. 300-352). İstanbul: Everest Yayınları.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü* (çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Philipse, H. (2010). Heidegger and Ethics. *Inquiry*, 42: 3-4, 439-474.

Silesius, A. (1986). *The Cherubic Wanderer* (çev. Maria Shradly). New York: Paulist Press.

Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Topaloğlu, Hüseyin T. (2013). Aristoteles ve Martin Heidegger'de Varlık Kavramı. Erişim Tarihi: 03.06.2024 (<http://otteg.blogspot.com.tr/2013/01/aristoteles-ve-martin-heideggerde.html>).

Türkyılmaz, Ç. (2006). Varlık Sorunu Açısından Aristoteles'in Metafiziği ve Heidegger. *Yeditepe'de Felsefe*, 4, 8-22.

Webb, D. (2009). *Heidegger, Ethics and the Practice of the Ontology*. New York: Continuum Books.

Yücefer, H. (2014). Aristoteles'in Metafiziği Ontoteolojik mi? *Cogito: Aristoteles*, 77, 9-51.





Makale Geliş | Received: 10.07.2024  
Makale Kabul | Accepted: 08.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1514096

**Bilal BEKALP**

Dr. |Dr.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Bursa, TR.  
Bursa Uludağ University Faculty of Theology Philosophy and Religious Sciences Program, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-8733-959X  
bllbklp@hotmail.com

## Jean Luc Marion Düşüncesinde Fenomenoloji ve Teolojinin Kesişimi

**Öz:** Bu makale, Çağdaş Fransız felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olarak görülen Jean Luc Marion'un (1946 - ) fenomenolojik yaklaşımının, ilahi olanla karşılaştığında geleneksel metafiziğin ve rasyonel kavrayışın sınırlarının altını çizerek teolojik söylemi nasıl yeniden canlandırıldığını incelemektedir. Marion, felsefenin bilince verilen her şeyi kabul etmesi ve bunu yaparken de ilahi vahyin olasılığını düşünmek için titiz bir argüman oluşturmaya çalışmıştır. Marion'un fenomenolojiyi genişletme girişimi, felsefenin bilince tezahür ettiği iddia edilen hemen her fenomeni dikkate alması için bir araç sunmaktadır. Marion'un özellikle doygun fenomen ve verilmişlik kavramına odaklanan fenomenolojik çerçevesi, kavramsal düşüncenin putperest eğilimlerine karşı güçlü bir eleştiri sunar. Marion, rasyonel ve epistemik yetilerimizin kapasitesini aşan fenomenlerin deneyimsel verilebilirliğini vurgulayarak, ilahi olanı kavramak için yeni yollar açmaya çalışır. Bu yollar teoloji ile fenomenolojinin kesişmesi ile sonuçlanır. Bu açıdan Marion fenomenolojisini geliştirirken, Vahiy ve verilmişlik kavramlarını devreye sokar. Burada insanın bakışından kaynaklanan ve onun bakışını aşan fenomenlerin İlahi olan ile ilişkisi tartışılır. Söz konusu meseleler göz önüne alındığında makalede, Marion'un fenomenolojiyi bir yöntem olarak kullanarak teolojiyi temellendirdiği iddiası üzerinden hareket edilmekte ve felsefe ile teolojinin sınırlarının bulanıklaştığı düşüncesi ileri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fenomenoloji, Teoloji, Vahiy, Verilmişlik, Doymun Fenomen.

## The Intersection of Phenomenology and Theology in The Thought of Jean Luc Marion

**Abstract:** This article examines how the phenomenological approach of Jean Luc Marion (1946 - ), considered as one of the important thinkers of contemporary French philosophy, revitalized theological discourse by highlighting the limits of traditional metaphysics and rational understanding when encountering the divine. Marion attempted to make a rigorous argument for philosophy to accept everything given to consciousness and in doing so to think the possibility of divine revelation. Marion's attempt to expand phenomenology provides a means for philosophy to consider almost every phenomenon claimed to manifest to consciousness. Marion's

phenomenological framework, which focuses particularly on the concept of saturated phenomena and givenness, offers a strong critique of the idolatrous tendencies of conceptual thought. Marion attempts to open new ways to grasp the divine by emphasizing the experiential giveability of phenomena that exceed the capacity of our rational and epistemic faculties. These ways result in the intersection of theology and phenomenology. In this respect, Marion introduces the concepts of revelation and givenness while developing his phenomenology. Here, the relationship between the phenomena that originate from the human gaze and transcend it and the Divine is discussed. Considering the issues in question, the article proceeds from the claim that Marion founded theology by using phenomenology as a method, and the idea that the boundaries between philosophy and theology are blurred is put forward.

**Keywords:** Phenomenology, Theology, Givenness, Revelation, Saturated Phenomen.

“Düşündüklerimiz ya da inandıklarımız nesnelere görüşümüzü etkiler.”

*J. Berger – Görme Biçimleri*

“...gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım,  
görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz.”

*M. Foucault – Kelimeler ve Şeyler*

## Giriş

Fransız filozof Jean-Luc Marion, fenomenolojiyi teolojik araştırmalarla, özellikle de *Vahiy* kavramıyla bütünleştirmesiyle dikkat çeken, fenomenoloji ve teolojii özgün bir şekilde harmanlamasıyla öne çıkan önemli bir isimdir. Marion'un çalışmaları, Husserl ve Heidegger gibi düşünürlerin fenomenolojik geleneğine dayanmakla birlikte, Tanrı'nın Vahiy de dahil olmak üzere vahiy meselesini fenomenoloji içinde meşru bir fenomen olarak ele alması nedeniyle öne çıkmaktadır. Marion'un vahiy yeniden düşünmek için fenomenolojiyi yenilikçi bir biçimde kullanımı, geleneksel dogmatik iddialar aracılığıyla değil, verilmişliğin dinamikleri aracılığıyla ilahi olanla karşılaşılabilir yeni bir bakış açısı sağlaması açısından önemlidir.

Bu bakış açısı, geleneksel fenomenolojik yaklaşımlardan, özellikle de *fenomenolojik indirgeme* adı verilen bir yöntemle gerçeklik bilgisini temellendirmeyi amaçlayan Husserl'inkilerden önemli bir kaymaya işaret eder. Bu

yaklaşım tipik olarak Tanrı ya da ilahi aşkınlık sorularını fenomenolojik sorgulamanın kapsamı dışında değerlendirerek dışlamıştır. Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde fenomenoloji Tanrı sorusunu ele almaktan kaçınmıştır. Ancak son yıllarda, fenomenologların Tanrı ve aşkınlık hakkındaki sorularla insan deneyimi açısından ilgilenmeye başladıkları -genellikle fenomenolojide *teolojik bir dönüş\** olarak adlandırılan- kayda değer bir değişim olmuştur.

Fenomenoloji 1940'lar ve 1950'lerde en parlak dönemini yaşamıştır. Fakat son dönemlerde fenomenoloji-metafizik ve teoloji arasında kimi sorgulamalar yapan düşünürler ortaya çıkmıştır. Bu yeni nesil, Husserl ve Merlau-Ponty gibi öncülerinden önemli açılardan farklılık göstermektedir. En önemli fark, fenomenolojinin sınırlarını genişletmek istemeleridir; fenomenleri görünür olanla, bilincin algılayabildiği şeylerle sınırlamazlar. Yine de Marion gibi düşünürler, gerçekliğin doğasına ilişkin kavramları da göz ardı etmezler. Benliğin dışında verili bir şey olduğunu, öznenin ufkunun dışında, insanı aktif olarak etkileyen bir *yönelim/niyet/amaç* (intention) olduğunu iddia ederler. Bize göre bu, açıkça dini bir fikirdir ve Marion'un teolojisinde *yönelim/niyet/amaç* Tanrı'nın armağanı ve vahiy olarak tercüme edilir. Marion'un yaklaşımında yeni olan şey, Tanrı hakkındaki teolojik meseleleri önceden tanımlanmış dogmatik kavramlara dayanmadan ele alma yöntemidir. Marion, Tanrı'nın aşkınlığı ve Vahiy fikrini geleneksel teolojik ya da kutsal doktrinlerden ziyade fenomenolojik kavrayışlar aracılığıyla yeniden düşünmeyi önerir. Bu da Vahiy hakkındaki teolojik tartışmaların fenomenoloji tarafından ortaya atılan temel soruları -fenomenlerin insan bilincine nasıl görüldüğü- görmezden gelemeyeceği anlamına gelir. Marion'un çalışması bu nedenle çağdaş teoloji için çok önemlidir çünkü fenomenolojik sorgulama ile

---

\* *Teolojik Dönüş* kavramı, özellikle 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya atılarak tartışılmaya başlanan ve din felsefesi açısından oldukça zengin materyaller sunan bir kavramdır. Çağdaş felsefede metafizik sonrası düşünce içinde fenomenolojinin etkisiyle dine olan ilginin arttığı söylenebilir. Her ne kadar Husserl kendi yöntemini dine uygulamadıysa da daha sonraki kimi öğrencileri dini anlamak için çaba gösterdiler. Söz konu kavramın ve meselelerin tartışıldığı yerler için bkz. (Janicaud: 2000), (Bornemark & Ruin: 2010b) ,(Dumery: 2001).

teolojik kavramlar arasında köprü kurarak ilahi Vahyi felsefi tartışmanın merkezi bir konusu haline getirmektedir. Elbette Marion'un çalışması muhalefetsiz değildir. Dominique Janicaud, Marion'un fenomenolojisini, Husserl tarafından önerilen ve diğer filozoflar (örneğin Heidegger, Nietzsche, Kant, vb.) tarafından desteklenen orijinal fenomenolojiye meydan okuduğu için eleştirir ki çalışmamızın son bölümünde bu eleştiriye yer vereceğiz.

Marion'un düşünceleri, modern felsefenin temsilci ve hümanistik karakterine karşı eleştirel bir tutumu yansıtır ve düşünceyi hem teoloji hem de fenomenolojideki bu kavramsal kısıtlamalardan veya putperestliklerden kurtarmayı amaçlar (Jones 2011: 9). Horner'ın da ifade ettiği gibi Marion fenomenolojiyi metafiziğin sınırlarını zorlamak için kullanır ve böylece teolojiyi metafizik olmayan ve hümanistik öznenin yönelimselliğine bağlı kalmayan bir imkân alanı olarak daha iyi bağlamsallaştırabileceğini düşünür (Horner 2005:9). Marion, fenomenolojiyi metafiziksel kavramlarla tanımlanan Tanrı anlayışının ötesine geçmek için bir araç olarak kullanır. Bu bağlamda, Marion'un metafiziğe karşı eleştirisi, özellikle teolojik düşünceye dair bir yeniden değerlendirme gerektirir. Marion, teolojinin verilmişlik (*givenness*) kavramı üzerinden anlaşılmasını savunur. Ona göre, teoloji, metafiziğin taleplerinden bağımsız olarak var olabilir. Bu düşünce, teolojinin metafiziksel bir temele ya da varlık kanıtına ihtiyaç duymadan var olabileceği fikrine dayanır. Marion, teolojinin, yani Vahyin, kendisini herhangi bir gerekçe olmaksızın verebileceğini savunur. Bu, Marion'un verilmişlik anlayışının temelidir: Verili olan, herhangi bir nedene ya da prensibe bağlı olarak tanımlanmaz, çünkü kendisini doğrudan sunar. Marion, fenomenolojinin de bakışı bir anlamda verilmişliğe çevirmesi gerektiğini, dinsel olan için bunun zorunlu olduğunu, tam tersi bir durumda ise putperestçe bakıştan kurtulunamayacağını iddia eder. Bu iddiaların temelini ve haklılık durumunu, söz konusu problemler çerçevesinde ifade etmeye ve Marion'un fenomenoloji ve teoloji anlayışının tam olarak neyi ima ettiğini göstermeye çalışacağız.

## 1. Fenomenolojik Bir Teoloji Mümkün mü?

Fenomenoloji ile teoloji arasında bir bağ olup olmadığı meselesi oldukça önemli ve hararetle bir tartışma alanı yaratmıştır. Bernard Prusak, *Phenomenology and the "Theological Turn"* adlı kitabının çevirmen girişinde fenomenoloji ve teoloji arasındaki gerilimi şöyle tanımlar: "Kant'tan başlayıp Hegel'den Nietzsche'ye uzanan on dokuzuncu yüzyıl din felsefesinden bu yana felsefe için seçim netleşmiştir: ya felsefe fenomenolojik içkinliğin sınırları içinde çalışır ve aşkın bir Tanrı tamamen inanca havale edilir (Kant) ya da felsefe bu sınırların ötesine geçerek Tanrı'yı içkinlik alanına dahil eder (Hegel) ve bunun sonucunda Tanrı artık Tanrı değildir (Nietzsche)" (Prusak 2000: 115). Marion ise "gerçekten de bugün felsefe esas itibarıyla fenomenoloji haline gelmiştir. Fakat fenomenoloji, en başta, kendini vereni (ce qui se donne), onun verdiğini (ce que cela donne) görmeye çalıştığı için şeylerin kendisine geri dönme iddiasında bulunabilir ancak" (Marion 2014: 11) diyerek fenomenolojinin merkezi konumunu ilan etmiştir.

Fenomenoloji terimi 18. yüzyıla kadar uzansa da bir hareket olarak fenomenolojinin kökenleri, Franz Brentano'nun psikoloji çalışmalarına ve Edmund Husserl tarafından 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında bu çalışmaların radikal bir şekilde dönüştürülmesine dayanır (Moran 2000: 6-7). O dönemdeki ampirik bilimlerin baskın konumuna rağmen, Husserl bilgideki hiyerarşide aşkın felsefenin önceliğini savunur ve tüm bilgilerin bilimsel bir temeli olarak hizmet edecek bir felsefi yöntem geliştirmeyi amaçlar (Husserl 1964: 20-21). Fenomenoloji insan deneyimini inceler. Husserl, aşkın özne tarafından çeşitli noetik eylemler aracılığıyla oluşturulduğu şekliyle bilinç deneyimine odaklanmıştır. Yani Husserl, modern felsefenin çoğunda olduğu gibi 'dışarıdaki' ampirik nesnelere ile bunların zihinde yansıtılan görüntüleri arasındaki ilişkiyle ilgilenmek yerine, 'dışarıdaki' nesnelere ilişkin bu soruları bir kenara bırakmış ya da 'paranteze almış' ve bunun yerine fenomenleri nasıl deneyimlediğimizi analiz etmek için bilince gerçekte neyin görüldüğüne odaklanmıştır (C. M. Gschwandtner 2016: 53) Bu yöntemin gelişimi karmaşıktır, Husserl'in kariyerinin çeşitli aşamalarında birçok

revizyon ve yöntem değişikliği ile doludur.\* Husserl'in ölümünden sonra yayınlanan çalışmalarıyla bu değişiklikler nispeten netleşmiştir. Süreci daha da karmaşıklaştıran bir diğer etken ise, Husserl'in öğrencilerinin, Heidegger gibi, sonunda oldukça farklı fenomenolojik perspektiflerle ortaya çıkmış olmalarıdır. Paul Ricoeur, fenomenolojiyi, belirli bir çalışma veya çalışma grubuyla sınırlı olmayan geniş bir proje olarak tanımlar. Bu bir doktrinden ziyade, Husserl'in sadece bir kısmını uyguladığı ve fakat farklı örneklemelerle uygulanabilecek bir yöntemdir. Husserl'in yöntemi idealist bir yorumla harmanlanmıştır ve bu yöntemin uygulandığı kısımlar tek yönlü bir çalışmadan oluşmaz. Husserl, birçok rotayı takip ettiği gibi, birçoğunu da terk etmiştir. Bu nedenle geniş anlamda fenomenoloji hem Husserl'in çalışmalarının toplamı hem de bu çalışmalardan türeyen farklı yorumlar ve sapmalardır (Ricoeur 1967: 4)

Husserl, fenomenoloji terimini kullanarak, bilincimizde fenomenlerin nasıl açığa çıktığını betimlemeyi amaçlamıştır. *Fenomenoloji* anlamı itibarıyla *fenomenlerin bilimi* demektir ve bu disiplinin amacı, Zahavi'nin de belirttiği gibi, "farklı veriliş türlerinin felsefi bir analizi olarak" ifade edilebilir (Zahavi 2019: 19). Husserl'in felsefesinin önceki yaklaşımlardan belirgin şekilde ayrılmasının bir yolu, "yönelimsellik" vurgusudur, yani her zaman bir fenomen ya da nesneye yönelmiş durumdayızdır. Bu da demektir ki, zihinsel farkındalığımız her zaman belli bir fenomenle ilişki içindedir. Bu kavramı ilk kez Husserl, fenomenolojik *epoché* olarak adlandırılan ve kişinin deneyimlediği fenomen hakkındaki önyargılarını askıya almanın ve bu deneyimi en saf haliyle ya da temel özellikleriyle betimlemenin bir yolu olarak paranteze almayı vurgulayan ünlü yönteminde kullanmıştır (Husserl 2001). Yaşanan deneyim bilincin deneyimidir ve bilinç içinde dünya benim yaşanmış deneyimim olarak verilmiştir. Husserl, basitçe tüm bilincin "bir şeyin bilinci" olduğu

---

\* Bunu ifade etmemizin nedeni, Marion'a yöneltilen eleştirilerin, fenomenolojinin özüne yönelik hareket etmediği meselesine de vurgu yapmaktadır. Nitekim onun teoloji ile fenomenoloji arasında kurmak istediği ilişkinin fenomenolojiye ihanet ettiği suçlamasıyla karşı karşıya kalır. Ricoeur'un belirttiği gibi rotanın dışındaki çalışmalara Marion'un anlayışı gösterilebilir.

anlamına gelen yönelimsellik kavramını kullanarak, dünya ile bilinç arasındaki bu temel ilişkiyi ifade edebilmektedir (Horner 2005: 25). Husserl bununla, bilincin yönelimsel olduğunu ve her zaman bilincinde olduğu şeye yöneldiğini göstererek özne ve nesne arasındaki geleneksel ayırımın üstesinden gelmeye çalışmıştır.\* Fakat bu noktada Marion, Husserl fenomenolojisinin eksik kaldığını belirtir. Her ne kadar özne-nesne arasındaki modern anlayışı eleştirse de Marion'a göre bu kimi sınırlamaları da beraberinde getirmektedir. Husserl'e göre fenomenler, tanımı gereği, bir bilinç edimiyle dikkatini bir nesneye yönelten bir özne tarafından algılanan şeylerdir; ancak Marion bu çerçevenin doğasında var olan sınırlamaları reddeder. Bu doğrultuda Horner, "Marion'un öznesinin öznelliği olmayan bir özne olduğunu" iddia eder (Horner 2005: 150) Gerçekten de Marion'un, Husserl ve Heidegger'e yönelik özel eleştirilerinin çoğu, felsefelerinin fenomenolojiye getirdiği sınırlamalarla ilgilidir; bu sınırlamalar muhtemelen ilahi olanın algılanması olasılığını engelleyecektir. Bu engellenme, Marion'a göre felsefenin Tanrı meselesine yaklaşım şekli ile ilgilidir. Marion, fenomenolojinin sınırlarını genişletme arayışında, anlaşılması zor fenomenleri tanıyarak bu disiplini köklü bir şekilde yenilemeyi hedefler. Marion, bu çabayı Husserl ve Heidegger'in çalışmalarının bir tamamlanması olarak görür ve bu amaç doğrultusunda metafiziği aşmayı hedefler. Modern düşüncede Tanrı sorusu, metafiziksel sorularla iç içe geçmiştir; metafiziğin modernitedeki işlevinin tamamlanmasıyla birlikte Tanrı sorusu değersiz bir konu olarak değerlendirilmiştir. Marion, Tanrı sorusunun

---

\* Elbette burada modern felsefenin epistemoloji temelli özne - nesne ayırımına vurgu yapmak önemlidir. Her ne kadar Husserl düşüncesinde söz konusu ayırımı ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim olarak ifade edilebilse de Moran'ın da ifade ettiği bu girişim Kartezyen düşüncenin farklı bir formu olarak da yorumlanabilir. "Bazen ... fenomenolojinin öznellik ve nesnellik kavramlarının karşılıklı aidiyetine yaptığı vurgu, özne-nesne ayırımının aşılması olarak ifade edilir. Ancak bu aşma, en azından Husserl'de, gerçekte Kartezyen projenin temel radikalliğinin geri kazanılmasıdır... Özne-nesne ayırımının üstesinden ancak öznelliğin kendi içinde daha derin bir anlam bularak gelebiliriz. Dolayısıyla Husserl'in düşüncesinde, Kartezyen projenin kendisini radikal bir şekilde yeniden düşünerek belli bir kaba Kartezyenizm türünün üstesinden gelmeye çalışan merkezi bir paradoks vardır." Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge 2000: 16)

metafiziğin kaderini paylaştığını, dolayısıyla metafiziğin akıbetiyle birlikte Tanrı sorusunun da gözden düştüğünü ileri sürer (E. Swart 2017: 76).

Marion'a göre metafiziği aşmak, Tanrı'ya fiziksel dünyada bir rol atfetmeye çalışan, onu *causa sui* olarak tanımlayan felsefi çabaları reddetmeyi gerektirir. O, hem insanlık hem de Tanrı anlayışında, metafiziğin geleneksel kaygılarının yanlış varsayımlar üzerine kurulu olduğunu savunur. Bu noktada, kendisini Nietzsche'nin düşüncesiyle uyumlu görür: Nietzsche sadece "Tanrı'nın ölümünü" ilan etmekle kalmamış, aynı zamanda bu ölümün nedenlerini de ortaya koymuştur. Marion'a göre, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" nün esasen metafiziksel "Tanrı" kavramlarının başarısızlığına işaret eder. Nietzsche'nin eleştirisi, metafiziksel kavramları "kavramsal putperestlik" olarak görür ve bu kavramları reddederken, Marion Tanrı'yı yanlış anlaşılmanın yükünden kurturarak yeni bir ilahi Varlık imkanını benimser (Marion 2004: 84). Bu imkân ise Marion için fenomenolojik bir bakış ile tartışmaya açılabilir.

Bu bakış aslında Marion'un felsefenin putperestlik suçlamasından kurtulması açısından önemlidir. Çünkü burada İdol'ün yani putun metafiziksel yönlerinin açığa çıkartılarak felsefenin Tanrı'yı ele alma biçiminin hümanistik bakıştan kaynaklandığı iddia edilir. Marion'un fenomenolojisinin analizi, temelde, geleneksel dini anlamının ötesine geçen bir kavram olan putperestliğin (idolatry) eleştirisi tarafından yönlendirildiği şekilde anlaşılabilir. Bu bağlamda putperestlik, herhangi bir fenomenin, fenomenin kendisini nasıl sunduğuyla uyuşmayan öznel kavramsal sınırlar içinde tanımlanmasıyla dayatılan sınırlama olarak anlaşılmalıdır. Esasen, bir fenomeni kendi öznel sınırlamalarımıza dayanarak tanımladığımızda, bir tür putperestlik yapmış oluruz. Fenomenoloji, Marion'un geleneksel metafizik ve ontoloji-teolojiyle ilişkilendirilen putperestliğin üstesinden gelmesine imkân sağlaması açısından önemlidir.

Marion, fenomenolojiyi Tanrı'yı anlamının bir aracı ve ilahi vahyin bir imkânı olarak görür. Modern felsefenin vahyi teolojiye havale etmesine ve



fenomenolojinin vahyin sezgiye dayalı bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesini reddetmesine karşı çıkar. Marion, vahyin fenomenolojik olarak dikkate alınabilecek bir sezgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ancak bu yaklaşım, Marion'un felsefi argümanlarının teolojiyle aşırı yüklü olduğu eleştirilerine neden olmuştur (C. Gschwandtner 2007: 89). Marion, teolojik görüşlerini felsefi argümanlarından ayırmaya çalışmış ve özellikle *Being Without God* eserinde teolojik bir çalışma ortaya koyarken, *Reduction and Givenness* eserini tamamen felsefi bir çalışma olarak sunmayı amaçlamıştır. Marion bu noktada özellikle fenomenolojiyi teolojiye dönüştürdüğüne yönelik eleştirilere cevaben, *verilmişlik* kavramının bir vereni gerektirmediğini ve bu kavramın kesinlikle metafiziği aşmayı hedeflediğini vurgular. Marion, fenomenolojik indirgemeye Tanrı'ya dair yeni bir anlayış geliştirmeyi amaçlarken, Tanrı'nın fenomenolojik olarak nasıl kavranabileceğini ve metafiziksel kavramlarla tanımlanmadan nasıl düşünülebileceğini araştırır. Bu bağlamda Marion, Tanrı'nın modern metafiziksel kavramlarla ilişkilendirilmesinden kurtulması gerektiğini savunur ve felsefi bir dil geliştirme çabasında, bu kavramların ötesine geçmeyi amaçlar. Bu, öznenin, Tanrı'yı tanımlama ve kontrol etme çabalarının ötesinde bir anlayışı gerekli kılar. Dilin ve varlığın bu veriliş temelinde yeniden değerlendirilmesi, Marion'un felsefi düşüncesinde temel bir yer tutar ve onun fenomenolojiye getirdiği yenilikçi perspektifi yansıtır.

Buradan da fenomenolojinin Marion tarafından önerilen açılımı *verilmişliği*, yani fenomenlerin pasif alıcılığını kabul etmesi düşüncesine varabiliriz. Marion, fenomenlerin Husserl'in projesinde kısıtlı kalmaya devam ettiğini, çünkü aşkın bir öznenin, bir ufka karşı görülen (ya da algılanan) nesnelere kendi yönelimselliğini dayattığını iddia eder. Heidegger'de ise fenomenoloji, varlık ufkunun fenomenlerin kendilerini gösterme biçimlerini belirlediği, varlığa takıntılı bir proje haline gelir. Bunun yerine Marion, fenomenlerin kendilerine dayatılan kısıtlamalar ya da parametreler (ne Husserl'de olduğu gibi nesne-olma ne de Heidegger'de olduğu gibi varlık-olma) olmaksızın kendilerini tamamen kendi terimleriyle vermekte özgür

olacakları bir *verilmişlik* fenomenolojisini savunur (C. M. Gschwandtner 2016: 55-57). Bu noktada karşımıza *verilmişlik* (givenness) kavramı çıkmaktadır.

Marion, projesinin kesinlikle merkezinde yer alan *verilmişlik* kavramını, tüm metafizik kısıtlamaların ötesine genişleterek fenomenlerin temel bir yönü olarak kabul etmektedir (E. Swart 2017: 81). Husserl, gerçekte çeşitli fenomenlerle tanışmanın temel yolunu tartışırken, çeşitli nesnelere nasıl görüldüğünü ve dolayısıyla bize nasıl verildiğini tanımlamak için *Gegebenheit* terimini kullanmıştı. Almancada bu terim, basitçe şeylerin bize verildiğini (gegeben) gösteren nötr ve sıradan bir anlama sahiptir. Özellikle Husserl'in eserlerinde, bunların zihne içerik olarak verildiğini ve daha sonra tezahürlerini anlam ve kavramlara dönüştürdüğünü gösterir.

Fransızca *donation* [Gegebenheit=Donation/Armağan/Bağış] kanonik terime ilgi çekici, yüce ve yeni bir anlam katar. Gschwandtner'in da ifade ettiği gibi, Fransızcaya *bağış/armağan* (donation) ve İngilizceye *verilmişlik* (givenness) olarak çevrilmesi, birisinin fenomeni verdiğini ima ediyor gibi görünmektedir. Bu şekilde, kelimeyi kullanımı artık orijinal Almanca terimin sadece bir nüansını değil, çok farklı türde bir varyasyonunu yansıtmaktadır.<sup>1</sup> Burada fenomenoloji de bir değişiklik, bir ters çevirme söz konusu olmaktadır. Bu sefer yönelimsel bilinç farklı bir forma bürünür, bilincin -hem dünyayı bilmede hem de bu gerçekliğin kurucu bir parçası olarak- hayati rolü kabul edilmektedir (Horner 2005: 25). Ricoeur

---

<sup>1</sup> Marion, Husserl'in yazılarında kullandığı Almanca *Gegebenheit* sözcüğünü kullanarak görünümün *verilmişlik* (givenness) yoluyla tezahürünü tartışır. Benzer şekilde, Marion'un *verilmişlik* kavramını andırdığını düşündüğü bir Varlık gösterimi, Heidegger tarafından Varlık ve Zaman'da Almanca *es gibt* kelimeleri kullanılarak tartışılır. Yine de Marion'un verili olma kavramının kökenlerini Husserl ve Heidegger'e atfettiği ölçüde, kimi itirazlar yapılabilir. Özellikle yorumcular, bağış/hediye/armağan olarak sunulan bir şey anlamında bir armağanı ima eden *Gegebenheit* çevirisine itiraz etmektedir. Marion ile yaptığı bir tartışmada Derrida, fenomenlerin armağan olarak verildiği fikrinin Husserl'in *Gegebenheit* ve Heidegger'in *es gibt* terimlerinin yanlış çevrilmesinden kaynaklandığını savunmuştur. Bu terimler vermişlikten ziyade *görünümün* pasifliğine işaret eder. Derrida için bu kelimeler şu anlama gelir: "Orada bir şey vardır. Bir şeye sahibiz, bir şeyle karşılaşırız. Oradadır, ama bir armağan değildir". Jacques Derrida, "On the Gift; A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion." ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon, "God, the Gift and Postmodernism". Bloomington: Indiana University Press, 1999.

fenomenolojik dönüşü yönelimselliğin kendisinin dönüşümü olarak tanımlar: “... fenomenolojinin ruhsal disiplini, önce bilincin unutulması ve sonra da verili olarak kendini keşfetmesi olan yönelimsellik duygusunun gerçek bir dönüşümüdür” (Ricoeur 1967: 10). Bu değişikliğin başlıca nedenleri, verilmişliğin yeniden canlanmasının, geleneksel fenomenolojinin düşünme eğiliminde olduğu gibi, erişilebilir fenomenler alanını sadece göze ya da zihne görünenlerin ötesine genişlettiği yönündeki öncü fikrine hizmet etmesidir. Bu durumda, “yönelimsellik artık bir nesnellik olarak gerçekleşmez” (Marion 2014: 49).

Marion'un fenomenolojinin sınırlarını zorlama çabası onun postmodern arka planında bulunabilir. Dolayısıyla bu, metafiziği ve nötr benlik kavramını eleştirme meselesidir. Marion, benlik bilincinin dışında da fenomenler olduğuna inanır. Bu yaklaşım Marion'un bilincin sınırlarının ötesine bakmasının nedenidir. Bu da aslında Marion'un düşüncesinin felsefi fenomenoloji ve teoloji olarak ikiye ayrılması anlamına gelir.

Marion'a göre, şeylerin verilmişlik biçimine ilişkin betimlemeler, tezahür eden nesneden ne beklediğimizden ya da ona ne yansıttığımızdan bağımsız olarak ve daha özel olarak, gözlemciler için neyin görünüp neyin görünmediğinden bağımsız olarak, onların gerçek oluşumlarına daha fazla ağırlık vermemizi sağlar. Gerçekte yapmak istediği şey, en ilkel ama uzun zamandır unutulmuş ilk doğayı vurgulayarak deneyimdeki çeşitli fenomenlerle karşılaşmamızı karakterize etmektir (Bustan 2010: 10). “Hiçbir verilmiş olan, [önce] kendini vermeden ya da kendini verilmiş bulmadan, dolayısıyla verili olmanın kıvrımına göre eklemlenmeden ortaya çıkmaz” (Marion 2002: 24). Bu, bir şeyi görmeden çok önce, onunla ilk teması belirleyen onun koşulsuz verili oluşu olduğu anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında Gschwandtner, Marion'un verilmişlik ile aslında, fenomenlerin kendilerine dayatılan herhangi bir parametre olmaksızın, kendi terimleriyle verilmek ya da kendilerini vermek (*se donner* Fransızca'da hem pasif hem de refleksif olanı ifade eder) için tamamen özgürleştirilmeleri gerektiğini savunduğunu

ileri sürer. Yine ona göre söz konusu kısıtlayıcı parametrelerin, Husserl'in yaptığı gibi aşkın bir ego tarafından (genellikle nesnelere olarak) ya da Heidegger'in anladığı anlamda Dasein tarafından deneyimlenen varlıklar olarak oluşturulmalarını içerdiğini ileri sürer. Bu oluşum ufukları bir kenara bırakılırsa, fenomen kendisinden daha tam olarak ortaya çıkabilir veya verilebilir (C. M. Gschwandtner 2016: 57).

Marion'un verilmişlik kavramı onun fenomenolojik yaklaşımının merkezinde yer alır. Fenomenolojideki geleneksel özne-nesne ilişkisinden, kendisini bilince veren fenomene odaklanmaya doğru bir değişimi ifade eder. Bu yaklaşım, kavramsal kavrama kapasitesini aşan fenomenlere olanak tanıyarak vahyin doygun bir fenomen olarak değerlendirilmesine alan açmaktadır. Verilmişlik, fenomenolojik tanımlamanın sınırlarına meydan okuyarak ve ilahi vahiy üzerine teolojik yansımayı davet ederek, fenomenlerin kendilerini nasıl sunduklarının koşulsuz ve nedensiz doğasını vurgular (Marion 1998: 13). Verilmişliği koşulsuz olarak tanımak, özneye görünen şeyin tezahürüne izin verir ki bu da şu demektir; “kendisinden başlayarak ve kendisi olarak şeyin tezahürü, kendisini tezahür ettirme, kendisini görünür kılma, kendisini gösterme ayrıcalığı” (Marion 2013: 8). Marion'un argümanı, “hiçbir şeyin verilmişliğe istisna oluşturmayacağıdır” (Marion 2002: 21). İlk olarak, Marion'un verili olma kavramında örtük olarak bu verili olmanın bir kaynağı vardır, ancak bu kaynağı bir nesne olarak kavramsallaştırmaya karşı çıkar; aslında kaynak “nesneliğe karşı kurulmuştur” (Marion2002: 249). Yine de bu kaynağın yalnızca soyut bir ilhamdan daha fazlası olduğuna inanır. Ona göre, verilmişlik yoluyla tezahür eden bir fenomen “kendisini verir ve kendisini yalnızca kendisini bir 'benlik' olarak teyit ederek gösterir”(Marion 2013: 248). Verilmişliğin kaynağına ilişkin bu nitelemeyi kullanan Marion, böylece görünün, özneye öznenin dışındaki bir kaynak tarafından verildiği yönelimselliğin tersine çevrilmesinde ortaya çıkan verilmişliği açıkça tasvir eder. Görü, öznenin salt bilişsel bir faaliyeti olmayacaktır. Bu açıdan Marion, fenomenolojinin en önemli özelliğinin şeyleri serbest bırakmak, onların

verilmiş olarak kendilerini sunma imkanına olanak sağlamak olduğunu ifade eder.

Marion:

Benim tüm projem, fenomenalitedeki imkanı özgürleştirmeye, fenomeni, konuşlandırılmasını sınırlayan varsayılan eşdeğerliklerden (nesne, varlık, genel hukuk yeterliliği, görünün yoksulluğu) kurtarmaya yönelik olmuştur (Marion 2013: 234).

Marion'un bu anlayışına dair diyebiliriz ki, o, Aydınlanma'dan bu yana ortaya çıktığı şekliyle bilgiye ilişkin öznellik ve kesinlik gibi temel ilkeleri reddeder. John Caputo'nun ifade ettiği gibi: "Marion için modernite, Descartes'tan Kant ve Husserl'e, hatta Varlık ve Zaman'ın Heidegger'ine kadar uzanan ve fenomenlerin kendini vermesine önsel kısıtlamalar getiren 'özne' geleneği anlamına gelir. Aşkın özne, fenomenal alan üzerinde hüküm sürer ve fenomenlerin ortaya çıkması için koşulları önceden belirler"(Caputo & Scanlon 1999: 5). Marion, fenomenin, insani bir failin müdahalesi olmaksızın, kendi kendini ve kendisinden verdiği şekliyle bir açıklamasını geliştirmeye çalışır.

Şeylerin kendilerine dönmek, fenomenleri (kendinde şey, neden, ilke vb. gibi) önsel bir otoritenin (yeterli) koşuluna tabi tutmaksızın kendileri olarak tanımak anlamına gelir. Kısacası, onları, bilincin her türlü oluşumdan önce tanımlık ettiği basit verili oluşlarından başka her türlü önkoşuldan kurtarmak anlamına gelir. Şeylerin kendilerine dönüşü mümkün kıldığı için, tüm ilkelerin ilkesi belki de yeter sebep ilkesinin askıya alınması olarak anlaşılmalıdır, çünkü fenomen herhangi bir sebebe borçlu değildir, çünkü verili oluşunun kendisi onu haklı çıkarır (Marion 2008: 5).

Marion, bir fenomenin sebepsiz ya da nedensiz meydana gelebileceğini kabul eder; çünkü en azından bilinçte verilmiş olması, onun var olduğunu gösterir. Ancak burada yeter nedeninin kaldırılmasıyla, fenomenolojinin olanakları serbest bırakıldığını ve dolayısıyla imkansızlıkla işaretlenmiş fenomenlere bile alan açıldığını ifade eder. Bu yaklaşım, dini fenomenlerin felsefede yeniden ortaya çıkmasına izin verir. Dini fenomenler, fiilen verilmiş olmaları nedeniyle hukuki olarak (de jure) meşru kabul edilirler: Övgü, talep, saygı, tövbe, uzlaşma, güven gibi yaşanmış bilinç durumları ve niyetler; inançlar (teolojik inançtan çeşitli tutumlara kadar); hayırseverlik, kardeşlik, barış, fedakârlık gibi istekler; bilimsel olmayan ama deneyimsel bilgi türleri (görüş, "varlıklar", iç diyaloglar, kalpte söylenen sözler vb.).

Bu tür bilinç deneyimleri, en azından bilinçte verilmiş oldukları ölçüde tam haklarıyla fenomenler olarak kabul edilirler. Bu tür fenomenler, objektifliğin ötesindeki sınırlar içinde olabilirler ancak bu, onların gerçekten verilmiş olduğu gerçeğini değiştirmez. Marion, bu genişlemenin, özellikle dini yönelimler ve yaşanmış deneyimler söz konusu olduğunda belirli zorlukları beraberinde getirdiğini kabul eder. Bu yaşanmış deneyimler gerçekten yönelimsel mi (yani gerçekten bir nesneye odaklanmış mı) ve nesnelere sadece kısmen de olsa görüsel tatmin iddiasında bulunabilir mi? Ancak, Marion bu soruların, onların mümkünlüğünü dikkate alan bir fenomenolojik çerçevede meşru bir şekilde incelenebileceğini savunur. Dolayısıyla Marion burada, fenomenlerin sadece verilmiş olmaları nedeniyle meşru kabul edilmeleri gerektiğini ve özellikle dini deneyimlerin bu genişletilmiş fenomenolojik çerçevede nasıl incelenebileceğini tartışır. Fenomenler, yeterli neden olmadan da meşru olabilirler ve yönelimsellik, nesneyi tam anlamıyla görüsel olarak yerine getirmeden de var olabilir. Bu, fenomenlerin genişlemiş bir anlayışını ve özellikle dini deneyimlerin fenomenolojik incelemesini mümkün kılar (Marion 2008: 5-6).

Marion'un amacı, hem teolojiye dair olan Tanrı kavramını hem de fenomenolojideki fenomeni, insan düşüncesi ve dilinin sınırlamalarından ve koşullarından bağımsız olarak ele almaktır. Bu düşünce, özellikle Varlık (Being) kavramı üzerinden şekillenen insan düşüncesi ve dilinin sınırlarını aşma çabası olarak ifade edilebilir. Marion'un projeleri, metafiziğe (özellikle modern metafiziğe) kapsamlı bir eleştiri getirmektedir. Modern metafizik, genellikle Descartes'tan Hegel ve Nietzsche'ye kadar uzanan dönemdeki aktif ve spontan özne kavramına odaklanır. Carlson'un da ifade ettiği gibi;

Marion'un hem teolojik hem de fenomenolojik projelerinde, mutlak ya da koşulsuz olanı (ister teolojinin Tanrısı ister fenomenolojinin fenomeni olsun) insan düşüncesinin ve dilinin (özellikle Varlık düşüncesi ve dili tarafından işaret edilen) çeşitli sınırlarından ve ön koşullarından kurtarmaya yönelik merkezi çabası, tüm metafiziğin ve her şeyden önce Descartes'tan Hegel ve Nietzsche'ye kadar modern felsefeyi işgal eden aktif, kendiliğinden özneye odaklanan modern metafiziğin kapsamlı bir eleştirisi anlamına gelecektir. Hem teolojik hem de fenomenolojik kayıtlarda öznenin böyle bir eleştirisi, öncelikle varlığı yokluk olarak görünme

noktasına kadar aşırıya kaçabilen ezici veya akıl almaz bir "armağan" veya "verilmişlik" açısından yapılır (Carlson 2001: 15).

Marion'a göre modern özne, amaçları ve arzularıyla kendini vereni çarpıtmaktadır. Öznelliğin bu yorumunu, suçlanan bir suçlunun işlediği suçun hikayesini anlatma biçimi gibi anlayabiliriz. Gerçekten de bir kişinin işlediği suç aslına uygun bir biçimde, olduğu gibi anlatması pek olası değildir. Aksine, suçlu suç dair olayı kendi yararına anlatmak için olanları çarpıtacaktır. Kişinin kendisi tarafından anlatılan suçun, bu suçu kendi içinde ve olduğu gibi anlatması beklenemez. Kişi, çoğu zaman, suçu, kendisini şu ya da bu şekilde 'iyi gösterecek' bir düzeye indirgeyecektir (Schrijvers 2006: 307-308). Dolayısıyla, öznenin tüm yönelim ve arzuları parantez arasına alınmalı ve fenomenin armağanına tabi kılınmalıdır. Bu armağan, suçlunun bahane aramaya başladığında suçun çoktan işlenmiş olması gibi, kişinin duymaması mümkün olmayan bir çağrıdır. Marion, ölçü olarak artık insana dayanmayan yani hümanistik olmayan bir gerçeklik yorumu geliştirmeye çalışır. Her şey verilidir, eğer alımlanması şüpheli kalıyorsa, bunun nedeni insanların onu alma becerilerinin arzuları ve yönelimleri tarafından her zaman engellenmesidir. Şöyle denebilir: suçun işlendiği kabul edildiğinde, suçun kendinde ve kendi başına olduğu gibi anlatılması mümkündür; suç mükemmel bir şekilde verilmiştir, ancak bu verinin (suçlu, tanık, mağdur tarafından) alımlanması, suçun kendinde olduğu gibi anlatılmasını her zaman deforme eder. Marion, Lars von Trier'in *Dogville* filminde insanoglu için en zor şey dediği şey hakkında yazıyor: Lütuf. Lütuf bize verilmiştir, ancak onu alıp almamamız bizim alma isteğimize bağlıdır. Filmde olduğu gibi, lütuf çoğu zaman tecavüze uğrar, deforme edilir ve tanınmaz (Schrijvers 2006: 308).

Marion'a göre, verilmişliğin kendi koşullarında kendini göstermesine izin verildiğinde herhangi bir ufku koşulları içinde oluşturulmasına gerek yoktur. Böyle bir durumda, herhangi bir ufuk, gelen fenomenlerin sahnesini apriori olarak belirlediğinde, olası olanı sınırlar. Çünkü "fenomenoloji şeyleri görünür ya da fenomenal kıldığı ölçüde onlara geri döner. Şeylerin kendilerini sunar. Bu sunum bir

ufuk dahilinde gerçekleştirilir (Marion 2008: 14). Bu onu fenomenoloji içinde çalışan çoğu filozofun düşüncesinden ayırır. Horner'ın açıkladığı gibi, fenomenoloji bağlamında “ufuk, belirli olasılıkları içeren veya bunlara izin veren, bir düşünce ve eylem ekonomisini çevreleyen bir sınırdır”(Horner 2001: 97). Klasik fenomenolojiye göre, yeterince bilimsel bir perspektif sağlamak için bir ufuk zorunludur. Marion'un da belirttiği gibi, “Fenomenoloji, indirgediği ve inşa ettiği fenomenleri sunmak için bir ufuk varsayar (Marion 2008: 10). Oysa Marion, ister özne-nesne ilişkisi tarafından belirlenen bir ufuk ister Varlık ufku olsun, herhangi bir ufka bakılmaksızın verilmişliğin kabul edilmesini savunur. Artık Varlık ufkuyla bile sınırlı olmayan üçüncü indirgeme (verilmişlik), fenomenleri nesnellüğün sınırlarının çok ötesine taşır. İşte tam da bu noktada Marion'un asıl ilgisini oluşturan mesele olarak *Vahiy* problemi gündeme gelmektedir. Onun fenomenolojinin konusu haline getirmeye çalıştığı şey budur. Fakat burada soru şu şekilde karşımıza çıkar; bir ufuk içinde görülen şeyler, fenomenolojinin konusu ise vahiy nasıl olur da bu ufka dahil olur?

## **2. Fenomenoloji ve Teolojinin Kesişimi: Doygun Fenomen Olarak Vahiy**

Fenomenolojinin din ile bir bağının olup olmadığı ya da dinsel olana dair söz söyleyip söyleyemeyeceği tartışmalı bir meseledir. Bu mesele en başta metafiziğe yönelik saldırıların yarattığı etkiyle bağlantılıdır. Nitekim fenomenoloji, fenomenle yani görünenle ilgilenir. Fakat dine dair meseleler söz konusu olduğunda fenomenoloji nasıl hareket eder? Ya da şöyle sorabiliriz: “Eğer fenomenoloji içkinliğin, kendini bilince sunan şeyin incelenmesiye, aşkınlık fenomenolojik bir analizde nasıl bir rol oynayabilir?” Bu rol ortaya konsa bile, “Aşkınlık hem realist hem de metafizik ve teolojik anlamıyla, tam da fenomenolojinin ele alamayacağı bir şey değil midir? Yoksa aslında aşkınlığın gerçek anlamı ve önemi yalnızca tutarlı bir fenomenolojik analiz yoluyla mı yorumlanabilir?” (Bornemark & Ruin 2010a: 8) Bu sorular, Marion için de bir kaygı uyandırmaktadır. Fakat Marion'un fenomenoloji projesi, tam da bu sorulara cevap üretme iddiası taşımaktadır. Marion, *Being Given*:



*Toward a Phenomenology of Givenness* adlı çalışmasında, fenomenolojiyi, ders kitaplarındaki yorumlara göre alanı tanımlayan geleneksel "nesnellik" ve "Varlık" odaklarından uzaklaştırarak yeniden canlandırmaya çalışır (Marion 2013: 13). Tüm fenomenlerin nesne (Husserl) ya da varlık (Heidegger) olarak tezahür etmediğini savunarak (Marion 2013: 15) daha geniş bir fenomenoloji anlayışı ileri sürer. Bu değişim, Husserl ve Heidegger'in temel görüşlerine meydan okuyarak ya da onları genişleterek fenomenolojinin bu kavramlarla sınırlı kalmadan da var olabileceğini öne sürmek anlamına gelir. Marion'un meydan okuması, böyle bir ayrılışın disiplinin kendisine zarar verebileceği riskine rağmen, fenomenolojinin *nesnellik* ve *Varlık* çerçevelerine dayanmadan da tutarlı ve ilgili olabileceği iddiasıyla hareket etmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Marion'un fenomenolojiyi kullanması aslında hem Marion'un "Varlığın ötesinde" olana dair araştırmalarında geleneksel metafiziği aşma çabasına hem de insan varoluşunun, kontrol edici rasyonel öznelliğe dair geleneksel nosyonların aşıldığı bir boyutuna işaret eder. Marion'un amacının fenomenolojiyi hem Husserlci hem de Heideggerci ifade biçimleriyle -özlerin keşfine ya da Varlığın ifşasına dair kendi için beklentileriyle- revize etmek olduğu da söylenebilir. Fenomenolojinin bu geleneksel olmayan kullanımı, Jean-Luc Marion da dahil olmak üzere bir dizi yirminci yüzyıl sonu Fransız filozofu tarafından benimsenmiştir. Vardıkları sonuçlar genellikle felsefe ve teoloji arasındaki çizgileri bulanıklaştırdı ve hiçbir şekilde diğer çağdaş filozoflar tarafından geniş çapta kabul görmedi. Özellikle Marion, felsefenin bilince verilen her şeyi kabul etmesi ve bunu yaparken de ilahi vahyin olasılığını kabul etmesi için titiz bir argüman oluşturmaya çalışmıştır.

Marion'un fenomenolojiyi genişletmesi, felsefenin bilince tezahür ettiği iddia edilen hemen her fenomeni dikkate alması için bir araç sunmaktadır. O halde Marion'un projesinin, ilahi vahiy yoluyla erişilen hakikatin kabulü için fenomenolojik destek göstermeye çalışan bir proje olduğu iddia edilebilir. Doygun fenomen olarak *Vahiy* meselesine geçmeden önce şunu ifade etmemiz gerekir: Marion fenomenoloji ve teoloji arasında sınır çekmenin önemini de vurgular.

Birazdan değineceğimiz eleştirilerin önünü almak için Marion, “Fenomenoloji ile teoloji arasındaki sınır, olasılık olarak vahiy ile tarihsellik olarak Vahiy arasında geçer. Bu alanlar arasında karışıklık tehlikesi olamaz” (Marion 2008: 64) diyerek hem fenomenoloji ve teoloji hem de imkan ve tarihsel olarak vahiy meselesini ayırdığını gösterir. Böylece Marion’un fenomenoloji ile teoloji arasında açık bir ayrıma vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Marion'a göre fenomenolojide engel olarak görülecek olan inanç önvaryasyonu, teolojide esas ve önceliklidir. Marion'a göre Hıristiyan vahiy, teolojik söylemde aşılmaz bir önceliğe sahiptir ve teolojik araştırmanın temeli olarak iman gerekliliğini doğrular. Fenomenoloji, vahiy teorik bir imkân olarak ele alırken, fenomenlerin nasıl beklenmedik, benzersiz ve indirgenemez bir şekilde ortaya çıkabileceğini, tarihsel oluşumları veya önemleri hakkında iddialarda bulunmadan kendine konu edinir. Bu, fenomenolojinin bir şeyin tam anlamıyla nasıl açığa çıkarılabileceğini ifade ettiği, ancak gerçeklikten ziyade olasılık alanında kaldığı anlamına gelir. Bununla birlikte teoloji, vahiy tarihsel bir gerçeklik olarak ele alır. Teoloji imanla başlar ve vahiy gerçekleşmiş ve belirli bir anlam taşıyan somut bir tarihsel olay olarak kabul eder. Nitekim Marion’a göre Vahiy meselesi dinlerin ayırt edici özelliği olarak görülür. Ona göre bir din, diğer dinlerden vahiy alıp almaması açısından ayrılır. Marion, “belki de başka hiçbir terim, bir dinin, Tanrı'nın insanlar arasındaki varlığının bilinmesini istediği (ya da isteyeceği) şeyin iletişimini aldığına dair özel iddiasını bu kadar açık bir şekilde belirleyemez (Marion 2016: 1)” diyerek vahyin merkezi önemini de vurgulamış olur.

Teoloji bu gerçekliği daha iyi anlamak için fenomenolojik yöntemleri kullanabilirken, temelde inanca ve vahyin tarihsel gerçekliğine dayalı olmaya devam eder. Böylece fenomenolojide varsayımsal bir araştırma olan şey, teolojide gerçek bir inanç ve tarihsel gerçek meselesi haline gelir. Vahiy, fenomenolojinin ifşa edebileceği şeylerin sınırındadır ve vahyin kaynağı muhtemelen radikal bir şekilde anonim kalacaktır; ancak Marion tarafından vahiy olasılığı için kapı açılmıştır. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion*'daki analizinde, Marion'un felsefenin vahiy fikrini onaylamasına nasıl sınırlar koyduğunu açıklar. Ona göre Marion;

...yalnızca olasılık terimleriyle konuşabileceğimizde ısrar eder, gerçeklik terimleriyle değil. Fenomenoloji vahyin gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında kesinlikle hiçbir şey söyleyemez, ancak böyle bir şey mümkün olsaydı, fenomenalliğinin belirli bir şekilde tanımlanması gerektiğini önerebilir. ... Vahyin imkânını göstermenin projesinin birincil amacı bile olmadığını, daha ziyade fenomenolojinin sınırlarını, tanımlarını ve kaynaklarını gidebildikleri yere kadar zorlamak olduğunu ileri sürer (C. Gschwandtner 2007: 35-47).

Dolayısıyla Marion'a göre felsefe, iddia edilen herhangi bir vahyin fiilen gerçekleştiğini doğrulayamaz; ancak, gerçekten bir vahiy gerçekleşecek olursa bunun nasıl tezahür edeceğini açıklayabilir ve açıklar. Şunu vurgular:

Fenomenoloji bir vahyin kendini gösterip gösteremeyeceğine ya da göstermesi gerekip gerekmediğine karar veremez, ancak (ve yalnızca) böyle bir vahiy fenomeninin paradoksların paradoksu şeklini alması gerektiğini belirleyebilir. Eğer vahiy olması gerekiyorsa (ve fenomenolojinin buna karar verme yetkisi yoksa), o zaman fenomenalitenin temel bir yasasına göre paradoksların paradoksu figürünü üstlenecek, varsayacak ya da varsayacaktır (Marion 2013: 235).

Tüm bunları söyledikten sonra Marion'un *zayıf/eksik* (poor phenomena) *fenomen* ve *doygun fenomen* (saturated phenomena) anlayışına geçebiliriz.

Marion'un fenomenolojiye getirdiği ayrımında, *zayıf* ve *doygun* fenomenler arasında belirgin farklar vardır. Bu ayrım, fenomenlerin nasıl deneyimlendiği ve anlaşıldığı üzerine odaklanır. Zayıf fenomen, geleneksel fenomenolojik yaklaşımlara daha yakın olan bir kavramdır. Bu tür fenomenler, öznenin algı kapasitesine ve yönelimselliğine uygun olarak tam anlamıyla anlaşılabilen ve kavranabilen fenomenlerdir. Husserlci fenomenolojide olduğu gibi, zayıf fenomenlerde özne, fenomeni kendi anlam dünyasında tam olarak belirleyebilir. Yetersiz fenomenler, matematiksel veya teknik nesnelere gibi, deneyimlenmesi veya anlaşılması için çok az görüsel bilgi gerektiren fenomenlerdir. Bu tür fenomenlerde, öznenin niyeti ve zihinsel katkısı büyük ölçüde belirleyicidir. Onları önceden tahmin edebilir, tarafsızca gözlemleyebilir ve mükemmel bir şekilde anlayabiliriz. Genellikle üzerlerinde kontrol sahibiyiz ve irademizi onlara dayatabiliriz. Zayıf fenomenleri fenomenolojik olarak oluşturmak genellikle çok kolaydır (C. M. Gschwandtner 2016: 61). Zayıf fenomenler, Husserl'in de belirttiği gibi, bilincin onları yapılandırma ve kavramsallaştırma yeteneğiyle sınırlanan fenomenlerdir. Başka bir deyişle, bu

fenomenler, önceden var olan kategoriler ve kavramlar aracılığıyla algılanır ve anlaşılır. Örneğin, bir ağacı zayıf bir fenomen olarak düşünebiliriz. Ağacı algıladığımızda, onu "bitki", "kahverengi", "uzun" gibi önceden var olan kategorilerle anlarız. Zayıf fenomenler, dünyayı anlamak için gerekli bir çerçeve sunsa da Marion'a göre, deneyimin zenginliğini tam olarak yansıtmazlar.

Doygun fenomenler ise, görüyü aşan, bizi fazlasıyla zorlayan ve çoğu zaman yoğun bir şekilde etkileyen fenomenlerdir. Bu tür fenomenler, görüye öylesine bir zenginlik sunar ki, onları tamamen kavramamız veya anlamamız neredeyse imkansızdır. Genellikle beklenmedik bir şekilde karşımıza çıkarlar ve bizim üzerimizde kontrol kurabilirler. Marion'un doygun fenomeni, öznenin yönelimselliğini aşan ve fazlalık (excess) taşıyan bir görüyü ifade eder. Kant'ın yüce (sublime) kavramı ile bu noktada benzerlik gösterir. Kant, yüceyi öznenin algılama kapasitesini aşan ve bu nedenle özneyi zorlayan bir deneyim olarak tanımlar. Matematik yüce, insanın ölçme gücünü aşan büyüklükleri (örneğin Samanyolu), dinamik yüce ise insanın kontrol gücünü aşan doğa olaylarını (örneğin fırtınalar) ifade eder.<sup>2</sup> Marion'un doygun fenomen düşüncesi, Kant'ın fenomenolojisini genişletip dönüştürerek dört ana kategoriye ayırır (Marion 2008: 34). Marion'un bu kategorileri, Kant'ın fenomenlerin kavramsal şemasını inceleyerek ancak her bir noktada bu kategorileri tersine çevirerek oluşturur. Her bir kategori, Kant'ın kategorileriyle bir diyaloga girer, ancak onların ötesine geçer ve onlara karşı çıkar. Marion tarafından tanımlanan farklı doygun fenomen türleri *olay (event)*, *idol*, *beden/ten (flesh)* ve *ikondur*.\* Bunlar *In Excess*'te bu sırayla geliştirilerek (Marion 2002: 235) Kant'ın ilk kez 1781'de yayınlanan *Analytic of Concepts*'inde tartıştığı

---

<sup>2</sup> *Doygun fenomen* ve *Yüce* kavramları arasındaki analiz için bkz Selami Varlık. (2017). Jean-Luc Marion'da Doygun Fenomen ve Yüce. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 33, 9-28.

\* Dört fenomenin de detaylı bir çalışması için bkz. C. Gschwandtner (2014). *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana University Press.

insan zihninin a priori kategorileri olan nicelik, nitelik, ilişki ve modaliteyi izleyerek geliştirilmiştir.

Burada olay (event), nicelik kategorisinin bilgi fazlalığı yüzünden kavrayamayacağı bir fenomen olarak, idol (idol), nitelik yönünden bizi görünürlüğüyle şaşırtan bir fenomen olarak, beden/ten (flesh), ilişki kategorisinin hiçbir analogiyle anlayamayacağı dolaylılığıyla ifade edilirken ikon, modalite kategorisinin bakamaması yönünden tanımlanır. Bu dört çeşit fenomen, nesnenin görüdeki zayıflığını/fakirliğini ve yönelimselliğin bu fakirliği doldurarak fenomenin belirmesini mümkün kılmasının tersine, görüde bir aşırılık, zenginlik, fazlalıktan ötürü yönelimselliği etkisizleştirerek kurucu etkisini azaltmaktadır. Doymuş fenomenler, bize verilmiş gibi hissedilir; biz onları kontrol etmeyiz, sadece alırız. Marion, doymuş fenomenlerin başta nadir ve mistik görünebileceğini belirtmişse de daha sonraları bu fenomenlerin dinle alakası olmayan, günlük yaşamda sıkça karşılaşılan deneyimler olduğunu vurgulamıştır (C. M. Gschwandtner 2016: 60-61). Doymuşluk fenomeni için önemli olan, onun göz kamaştırıcı aşırılığı, ezici ihtişamı, taşıyabileceğimizden fazlasını vermesi, onu salt bir nesneye indirgemenin imkansızlığı (ya da en azından yetersizliği). Bunlar tüm doymuş fenomenler tarafından paylaşılan özelliklerdir (C. Gschwandtner 2014: 8).

Gschwandtner'a göre Marion, söz konusu dört tür doymuş fenomenin deneyimlerimizi nasıl aşırı yüklediğini ve kavramsal sınırlarımızı zorladığını açıklayarak bu fenomenlerin, normal fenomenlerden farklı olarak, bize aşırı derecede bilgi sunduğunu, yani deneyimlerimizde aşırı ve ezici olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu tür fenomenler, alışık olduğumuz sınırları aşar ve bu sınırları ihlal eder. Marion'a göre, bu doymuş fenomenler, normal fenomenlerin tersine çalışır. Normal fenomenlerde deneyimi yönlendiren bilinçtir; yani, fenomeni bilinç kavrar ve anlamlandırır. Ancak doymuş fenomenlerde durum tersine döner. Fenomen, kendi anlamını ve rasyonalitesini dayatır ve onu deneyimleyen kişi sadece tanık olur. Yani, bilinç fenomeni şekillendirmez; fenomen, kişiyi şekillendirir.

Bu doygun fenomenler ancak belirli bir derecede tanımlanabilir. Onları tam anlamıyla tanımlamak, Kantçı fenomenalite gibi geleneksel kavramsal kategorilerin ötesine geçmeyi gerektirir. Bu fenomenlerin ezici, aşırı ve ötekiliğe sahip doğaları fenomenolojik bir betimleme gerektirir. Heidegger, fenomenin hakikatini açıklarken her zaman bir örtme veya gizleme olduğunu savunur. Benzer şekilde, doygun fenomenlerde de görünmeyen veya ezici olan şeyler vardır ve bu da fenomenolojik betimleme ile açığa çıkarılabilir. Yani, doygun fenomen, kendisini doğrudan ortaya koyar ve bu kendi terimleriyle tanımlanabilir (C. M. Gschwandtner 2016: 63-64).

Marion, bu dört tür fenomeni içeren ikinci dereceden üst bir doygun fenomen olan vahiy (revelation) kavramını ekler. Elbette burada vahyi tamamen bir Hristiyan mantığıyla anlar ve fenomenolojik olarak düşünme imkânını vahiy kavramıyla ilişkilendirerek fenomenolojinin merkezine yerleştirir. Marion, beşinci kategoriye daha yüksek ve paradoksal olduğunu öne sürer. Bu beşinci tür fenomen, fenomenal ufkun sınırlarına gitmekle kalmaz, tamamen aşar ve tüm kavramsal kategorilerimizi aynı anda altüst eder. Bu tür bir fenomen, diğer dört türün bir kombinasyonu gibidir; her bir açıdan aşırı doygundur: fazla verir, yoğun bir şekilde, derinden verir ve bakış açısını tersine çevirir (Marion 2013: 234-241). Bu fenomen, vahiy fenomenidir. Kavramlarımız onu anlamakta yetersiz kalır; onu kavramak yerine, kendini bize verdiği şekilde kabul etmek zorunda kalırız. Öyleyse, böyle bir durumda sorulması gereken soru şu olacaktır? Fenomenoloji ya da ilk felsefe böyle bir imkansızlığı nasıl açıklayabilir ya da kendine konu edinebilir? Eğer vahiy kavramlarımızı ve algımızı aşıyorsa bu durumda onu nasıl inceleyebiliriz? Marion burada şöyle bir cevap verir:

Fenomenoloji olasılıkları betimler ve vahiy fenomenini, bu şekilde formüle edeceği bir olgusal imkânı dışında asla dikkate almaz: Eğer Tanrı kendini gösterecek olsaydı (ya da göstermiş olsaydı), ikinci dereceden bir paradoks kullanırdı. Vahiy (Tanrı'nın kendisi tarafından, teo-lojik), eğer gerçekleşirse, vahiy fenomeninin, paradoksların paradoksunun, ikinci dereceye kadar doygunluğun fenomenal figürünü üstlenecektir. Emin olmak için, Vahiy (gerçeklik olarak) asla vahiy (olası fenomen olarak) ile karıştırılmamalıdır. Ama bu kadar ileri gitmeyi fenomenaliteye borçlu olan fenomenoloji, Vahiy fenomeninin, tarihselliğinin, aktüelliğinin ya da anlamının ötesine geçmemeli. Bunu sadece bilimleri birbirinden ayırma ve kendi alanlarını

sınırlama kaygısıyla değil, her şeyden önce bunu yapacak araçlara sahip olmadığı için yapmamalıdır. Vahiy fenomeni (eğer varsa) fenomenoloji de dahil olmak üzere tüm bilimlerin kapsamını aşar (Marion 2013: 367).

Marion, Tanrı'nın kendini açıklamasının yalnızca Vahiy (büyük harfle) temelinde anlaşılabilirliğini ve Vahyin fenomenolojik olarak çıkarılamayacağını savunmakta ve ayrıca, teolojik soruların fenomenolojinin kapsamı dışında kaldığını ifade etmektedir. Buna rağmen, Marion, Vahyin, alıcının onu tam anlamıyla anlamasını aşan doygun bir fenomen olma olasılığını da vurgular: "Bu hipoteze göre, bir nesnenin bilgisine ulaşmanın imkansızlığı, verilmiş görüdeki bir eksiklikten değil, ne kavramın ne anlamlandırmanın ne de niyetin öngöremediği, düzenleyemediği ya da içeremediği aşırılığından kaynaklanır" (Marion, 2013: 159). Bu tür fenomenler, normal Kantçı kategorilere göre bağlamsallaştırılmaz ve sadece büyüleyici, ezici veya aşırı olarak ortaya çıkar. Bu, Tanrı'nın anlaşılmaz olduğu ama algılanamaz olmadığı mistik teolojideki kimi düşüncelerle örtüşür. Marion, iki disiplin arasında belirgin bir ayrım yapar: teoloji, vahyin tarihsel olaylarını, gerçekten nasıl meydana geldiklerini incelerken, felsefe ya da daha doğrusu fenomenoloji, herhangi bir zamanda ve herhangi bir yerde vahiy deneyiminin nasıl görünebileceğini araştırır. Fenomenoloji, bu deneyimlerin ilahi bir tezahür olup olmadığını kanıtlamaya çalışmak yerine, sadece nasıl deneyimlendiklerine odaklanır. Bu yaklaşım fenomenolojiyi teolojiye dönüştürmese de Marion bazen bu iki disiplinin birbirlerini nasıl etkileyebileceği ve birlikte nasıl verimli bir şekilde çalışabileceği hakkında farklı şekillerde konuşur (C. M. Gschwandtner 2016: 66).

Marion, din felsefesinin ve teolojinin yeniden yönlendirilmesini önerir. Din felsefesi (ve elbette teoloji) Tanrı hakkında soyut spekülasyonlardan, Tanrı'nın var olup olmadığını tartışmaktan vazgeçmeli ve bunun yerine ilahi olanın nasıl deneyimlendiğine odaklanmalı ve bu deneyimi ifade etmek için daha uygun araçlar geliştirmelidir. Peki, böyle bir deneyimin yapıları nasıl tanımlanabilir? Belirli bir ilahi vahyin gerçekten meydana gelip gelmediğini kanıtlamaya çalışmak yerine

fenomenoloji, dini deneyimin genel olarak nasıl işlediğini ve bunun ortaya çıkışının kalıplarının ne olabileceğini tanımlamakla daha faydalı şekilde ilgilenir. Fenomenoloji, fenomenlerin nasıl görüldüğünü incelerken belirli koşullara dayanır. Bu koşullar, fenomenlerin kendiliğindenliği ve özgür olasılığına ters düşer veya en azından farklıdır. Fenomenoloji, öznenin (ben veya Dasein) ve ufku (horizon) önceliğini varsayar. Bu varsayımlar, vahyin özgür ve kendiliğinden doğasını tam anlamıyla kavramayı zorlaştırır. Ancak, bu durumun bir çözümü olabilir: Teoloji, fenomenolojiye kendi gereksinimlerine göre bazı yöntemsel değişiklikler önermelidir. Bu, fenomenolojinin vahiy düşüncesine ulaşabilmesi için gerekli yöntem ve süreçlerde değişiklik yapmasını sağlar. Teoloji, fenomenolojinin kendi sınırlarını aşmasına izin verebilir, böylece fenomenoloji, başından beri amaçladığı özgür olasılığa ulaşabilir. Dolayısıyla, “teoloji fenomenolojiye kendi gereklilikleri nedeniyle ve sadece bunları formüle etmek için belirli yöntem ve süreç değişiklikleri öneremez mi? Başka bir deyişle, bir vahiy düşüncesine ulaşmak için fenomenolojik yöntemin uyması gereken (koşulsuz) koşullar araştırılmaz mı?” (Marion 2008: 13) Marion, fenomenolojinin bu sınırlamalarının aşılması gerektiğini savunur. Fenomenolojinin teolojiyle tam anlamıyla bütünleşebilmesi için, öznenin ve ufku önceliğini sorgulamak ve bu önvarsayımları aşmak gereklidir. Fenomenoloji, teolojinin gereksinimlerini dikkate alarak kendi yöntemlerini değiştirmeli ve bu sayede vahyin özgür olasılığına ulaşmalıdır. Marion'un bu görüşü, fenomenolojinin teolojiyi tam anlamıyla kucaklamasını sağlayacak bir yeniden değerlendirme ve genişlemeye işaret eder.

Marion'un fenomenoloji ve teoloji arasında kurmaya çalıştığı bu yakınlık elbette eleştiriden muaf değildir. Bu konuda özellikle en sert eleştiriler, D. Janicaud tarafından yapılır. Husserl'in fenomenolojisinde verilmişlik, deneyimin temelidir. Ancak Tanrı'nın bu tür bir verilmişlik içinde yer alması yasaklanmıştır. Tanrı'nın olasılığı yalnızca inanç yoluyla (yönelimsellik bağlamında) kavranabilir, yani Tanrı'nın varlığı ya da deneyimi doğrudan fenomenolojik verilme ile değil, inanç aracılığıyla anlaşılır (Janicaud 2000:43-46). Janicaud, Husserl'in fenomenolojisinin



teolojik kavramlarla ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Ona göre, fenomenoloji temelinde a-teistik veya en azından agnostik kalmalıdır ve teolojik kavramlar fenomenolojik yöntemle uyumsuzdur. 'Mutlak' veya 'aşkınlık' gibi kavramları fenomenolojik bir bağlamda araştırmak, Janicaud'a göre fenomenolojinin temel ilkelerini ihlal eder. Janicaud, özellikle Marion'un Heidegger'in önerdiği post-metafizik fenomenolojiden farklı olan ve bunun yerine 'sevgi'yi vurgulayan bir teoloji geliştiren *The Idol and Distance* ve *God Without Being* kitaplarına atıfta bulunur. Ona göre Marion, hem ontolojik olmayan hem de temsili olmayan Mesih merkezli bir teoloji geliştirmekte ve böylece Heideggerci modeli radikalleştirerek metafiziğe meydan okuyan ve mümkün olan bir teolojiyi teşvik eden bir felsefeye dönüştürmektedir (Janicaud 2000: 55-56). Janicaud, Marion'un fenomenolojiyi "postmetafizik" etiketi altında birleşik bir biçimde karakterize etme girişimini de reddeder (Janicaud 2000: 56).

Janicaud, Marion'un fenomenolojik titizlik ve bilimsellik kaygısını bir kenara bırakmakla kalmayıp, 'fenomenalitenin kalbinde aşkınlığın paradoksal ifşasını' görerek fenomenolojinin temellerini kasıtlı olarak zayıflattıklarını ima eder. Fenomenoloji fenomen olarak görünenle ilgileniyorsa, Janicaud Marion'un 'görünmeyen fenomenolojisi'ne meydan okur. Sartre ve Ponty gibi düşünürlerin Husserl fenomenolojisine sadık kaldığını belirten Janicaud, fenomenolojiyi teoloji haline getirmeye çalışanların ona ihanet ettiğini ifade eder.

Sartre ve Merleau-Ponty, Husserlci metodolojik reçeteler konusunda ne kadar özgürlükçü davranmış olurlarsa olsunlar, en azından şu temel Husserlci esine sadık kalmışlardır: Yönelimselliğin özü, fenomenolojik indirgeme yoluyla fenomenal içkinlikte aranmalıdır. Eğer yönelimsel bir aşkınlık varsa, bu aşkınlık dünyada verili olduğu haliyle kavranmalıdır. Doğal tavrın askıya alınması, başka bir dünyaya kaçışa ya da mutlak idealizmin restorasyonuna değil, deneyime karşı ve deneyim için aşkınsal saygının derinleşmesine yol açmalıdır (Janicaud 2000: 35).

Janicaud'un itiraz ettiği Marion'un önerdiği birleştirme, Husserl tarafından atıfta bulunulan ancak Descartes ve Kant tarafından ortaya atılan bir terim olan indirgeme süreci aracılığıyla gerçekleştirilir. *Reduction and Givenness*'da Marion üç indirgemenin bahseder: aşkınsal, varoluşsal ve saf ya da ölçülemez (Janicaud 2000:

55-56). Janicaud, Marion'u bu indirgemeleri kullanırken öncelikle bunları birleştirici olarak nitelendirdiği için, ikinci olarak da Husserl'in *Logical Investigations*'da özetlenen indirgeme ya da epochē uygulamasını yanlış yorumladığı için eleştirir. Aslında Janicaud, Marion'un Kant'ı kullanmasını ve aşkın olanı açıklama girişimini eleştirdikten sonra, Marion'un indirgeme fikrini ve bunun Husserl ile olan bağlantılarını eleştirir: "Kraldan çok kralcı olan Marion, Husserlci indirgemenin Heideggerci eleştirisini öyle bir noktaya kadar sistematikleştirir ki, Husserl'in ilgisini ya da özgünlüğünü fark etmek imkansız hale gelir" (Janicaud 2000: 58-59). Bu durumda teolojik dönüş, Husserl'in Tanrı'nın felsefi projenin çok dışında kaldığı iddiasına doğrudan karşıttır. Bu tür araştırmaların fenomenolojik olmadığını öne süren Janicaud, Marion'un Tanrı ve teolojiyi dahil etmesini, bu tür bir düşünceyi reddeden Husserlci bir form lehine reddeder. Buna ek olarak Simmons da teoloji ve fenomenoloji ilişkisini ele alırken, bu durumun imkânı hakkında konuşur. Ona göre de fenomenoloji kendine teolojiyi konu edinebilir ama bunun verilmişlik ile yapılması gerektiğini vurgular. Fransız fenomenologları tarafından ele alınan Tanrı meselesinin imkânı onun için de ayrı bir öneme sahiptir. "Fransa'daki Tanrı'yı, Husserl'in kendi düşüncesinden çok uzaklaşmadan, Tanrı-konuşmasının tam anlamıyla fenomenolojik bir imkân olarak görülebileceğini başarılı bir şekilde göstermek için ele alıyorum" diyen Simons'a göre yine fenomenolojide tartışılan konu Tanrı olmamalıdır. Başka bir açıdan bakıldığında, fenomenoloji teolojiyi ele alma kapasitesine sahiptir, ancak teolojiyi ele aldığı anda öncelikleri başka bir yerde kalmalıdır. Dolayısıyla, fenomenolojinin iki olasılığı vardır: Birincisi, aşkın, teolojik veya dini olandan tamamen kaçınan, bunun yerine verilmişliğin kişisel deneyimini yeniden vurgulayan bir felsefe ya da ikincisi, 'Tanrı-konuşması'nın bu entelektüel alanlarına dair açıklık.

McCaffrey'e göre, Marion'un fenomenolojisi, fenomeni herhangi bir deneyimsel ya da yaşanmış nitelikten kurtarması bakımından geleneksel anlayıştan farklıdır. Koşulsuzluğu ne içkinliğe ne de Husserlci refleksif mantığa' (Marion'un dilinde 'anlamlandırma' ya da 'kategorik görü) dayanır. Doymun fenomen,

görünmezliği (Tanrı), aşırılığı (doygun), koşulsuzluğu (ufuksuz) ve indirgenemezliği (hiçbir varlık onu kavrayamaz) ile fenomenolojinin saflaştırılmasıdır. Dolayısıyla McCaffrey'e göre Marion'un fenomenoloji ve teolojiye dair savunması sağlamdır (McCaffrey 2009: 141). Bu savunma aslında fenomenolojinin teoloj için önemli bir basamak olduğu anlamındadır. Nitekim Marion, Husserl ve Heidegger'in Tanrı'yı felsefi düşüncenin dışında tutma istekliliklerinde metafiziğin "Tanrı"sıyla uğraştıklarına inanır (Marion 2008: 61); Marion'a göre metafizikte bulunan Tanrı kavramı yetersizdir. Husserl ve Heidegger'in çalışmalarındaki sonuçların ilahi olanı anlamak için değerli bir yol sağladığını, ancak nihayetinde fenomenolojinin potansiyelinin gerisinde kaldığını düşünür. Bu doğrultuda Marion, kendi ifadesiyle, fenomenolojik düşünme biçiminden "onun ötesinde onunla birlikte düşünmenin araçlarını" ödünç almaya çalışır. Marion'un fenomenolojiden beklentileri gerçekten de yüksektir. Fenomenolojinin ontolojinin yegâne yöntemi olduğunu ileri sürer (Marion 2008: 55). "Kendini hemen bir fenomen olarak göstermeyenin gün ışığına çıkarılması olarak sadece fenomenoloji, her zaman zaten görünür olan varlıkları her zaman zaten görünmez olan Varlıktan ayıran boşluğu doldurabilir". Marion'un fenomenolojiyi teolojiye uygulaması, geleneksel metafiziğin ve onun nesnelere varlığını, bileşimini veya kökenini rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalışan onto-teo-loji çerçevesinin kısıtlamalarını sorgulamasına ve ötesine geçmesine olanak tanır. Salt rasyonel açıklamalar arayan metafiziğin aksine fenomenoloji, önyargılı kavramsal sınırlamalar dayatmadan nesnelere kendilerini gerçekten oldukları gibi sunmalarına izin verir (Marion 2013: 5).

### **Sonuç**

Jean-Luc Marion'un felsefi ve teolojik çalışmaları çağdaş düşüncede dönüm noktası mesabesinde bir öneme sahiptir. Marion, fenomenoloji ve teolojiyi bir araya getirerek bu iki disiplini daha önce görülmemiş bir şekilde birleştirmeyi kendine görev edinmiştir. Özellikle "aşkınlık" ve "verilmişlik" gibi kavramlara odaklanan fenomenolojik yaklaşımları, geleneksel metafizik ve ontolojik düşünceye radikal bir alternatif sunmaktadır. Marion'a göre, ilahi olanın insan bilincinde nasıl tezahür

ettiğini anlamak, Tanrı'nın varlığını sorgulamaktan ziyade, fenomenolojik deneyimler aracılığıyla Tanrı'nın varlığının nasıl ortaya çıktığını incelemeyi gerektirir. Bu gereklilik ise aklın ya da felsefenin ele aldığı meselelerin sınırlarından kurtulmak ile mümkündür. Bu açıdan çalışmamızda Marion'un fenomenolojisi ana hatlarıyla ele alınmış ve teoloji yapmanın geleneksel yöntemlerine bir alternatif sunduğu öne sürülmüştür. Marion'un felsefesi, teolojinin metodolojik olarak varlık-dil ve metafiziğin sınırlamalarının ötesinde çalışabileceği bir yer sunmaktadır. Bu da aslında Marion'un projesinin, fenomenolojinin "kaçınılmaz" bir genişlemesini sağlamak amacıyla Husserl ve Heidegger'in eserlerinin ayrıntılı bir okumasıdır

Eğer Marion'un projesi bilinci kesintiye uğratan veya aşan şeyleri çevreleyen koşulları tanımlama girişimi olarak anlaşılabilirse, o zaman fenomenoloji geleneksel olarak bilinci aşan görü imkanını dikkate almayı reddettiği için onun projesini elimizin tersiyle itemeyeceğimizi söyleyebiliriz. Bu anlamda argümanları fenomenolojinin sınırlarında mı yer almaktadır yoksa fenomenolojinin sınırlarının ötesine mi geçmiştir? Derrida, Janicaud ve yukarıda alıntılanan diğerleri Marion'un vardığı sonuçların fenomenolojinin sınırlarının ötesine geçtiğini iddia etmektedir. Eğer durum buysa, onun vardığı sonuçlar genel olarak felsefenin sınırlarının ötesinde midir? Bize göre bunlar felsefenin dikkate alması gereken sınırların ötesinde değildir. Marion'un projesi temelde bilinçte gerçekleştirilebilecek olanı aşan görü imkânı ile ilgilidir. Böyle bir kaygı saçma ya gözden düşmüş, modern öncesi metafiziksel sorgulamalara bir geri dönüş değil aksine fenomenal olanın genişletilmesidir.

Bu açıdan Marion'un çalışması hem teolojik hem de felsefi düşüncenin yeniden değerlendirilmesini gerektirdiğine dair bir ufuk açar. Marion'un yaklaşımı, Tanrı ve ilahi olanı sadece inanç meselesi olarak ele almamakta, aynı zamanda bu kavramların insan bilinci ve deneyimi üzerindeki etkisini de sorgulamaktadır. Bu bağlamda Marion'un fenomenolojik teolojisi, Tanrı'nın insan deneyimindeki yerini ve bu deneyimin fenomenolojik olarak nasıl anlaşılabilirliğini araştırır.

Bu teorik çerçeve Marion'u eleştirenler ve destekleyenler arasında yoğun tartışmalara yol açmıştır. Örneğin Janicaud, Marion'un fenomenolojik yöntemlerini eleştirerek teolojik argümanlarının fenomenolojinin kapsamını gereğinden fazla genişlettiğini ileri sürmüştür. Bu tür eleştiriler Marion'un çalışmalarının yenilikçi ve aynı zamanda tartışmalı doğasını vurgulamaktadır. Marion'un fenomenoloji ve teolojiye yaptığı katkılar, bu alanlarda yeni bir düşünce tarzı geliştirmiş ve geleneksel sınırlara meydan okumuştur. Çalışmaları sadece akademik çevrelerde değil, aynı zamanda daha geniş entelektüel ve ruhani bağlamda da derin bir etki yaratmıştır. Kanaatimiz odur ki Marion'un teorileri gelecekteki araştırmalara ilham vermeye devam edecek ve fikirleri çağdaş felsefi ve teolojik tartışmalarda önemli bir referans noktası olmaya devam edecektir.

## The Intersection of Phenomenology and Theology in the Thought of Jean Luc Marion

### *Summary*

**Bilal BEKALP**

Dr.

Bursa Uludag University Faculty of Theology Philosophy and Religious Sciences Program, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-8733-959X  
bllbkp@hotmail.com

### **Introduction**

Jean-Luc Marion, a French philosopher, is known for his integration of phenomenology and theology, particularly in relation to the concept of Revelation. While Marion's work is influenced by phenomenological thinkers like Husserl and Heidegger, what sets him apart is his unique treatment of revelation as a legitimate phenomenon within phenomenology. His innovative approach allows for the encounter with the divine through givenness rather than traditional dogmatic claims. This marks a significant departure from traditional phenomenological approaches, like Husserl's, which excluded questions of God as beyond the scope of inquiry. Recently, there has been a shift in phenomenology, referred to as a theological dönüş, where phenomenologists are exploring questions of God and transcendence in terms of human experience.(Bornemark & Ruin 2010: 8)

Marion's approach tackles theological issues without relying on predefined dogmatic concepts. He proposes a rethinking of God's transcendence and Revelation through phenomenological insights, rather than traditional theological or sacramental doctrines. By doing so, Marion bridges the gap between phenomenological inquiry and theological concepts, making divine Revelation a central topic of philosophical discussion. Marion's work has not been without criticism though. Some, like Dominique Janicaud, argue that Marion's phenomenology challenges the original phenomenology proposed by Husserl and supported by other philosophers. These debates will be discussed later in the article.

Marion's thought demonstrates a critical attitude towards the representational and humanistic character of modern philosophy. He aims to liberate thought from conceptual constraints in both theology and phenomenology. Marion argues that concepts and definitions of God in classical and modern thought pose problems, as they are limited to the visible or phenomenological plane. He claims that reducing theological

issues to logical and ontological principles, as done in Western metaphysical thought, complicates the issue of God. Marion connects idolatry to the discourses on God based on human consciousness. He argues that phenomenology should turn its focus to givenness, as it is necessary for religious thought. Marion contends that without this shift, we cannot escape the idolatrous gaze.

### **Phenomenology and Theology**

The relationship between phenomenology and theology has become an important area of debate, especially with Marion's work. Prusak defines this tension by stating that philosophy must either remain within the boundaries of phenomenological immanence or go beyond these boundaries and include God in the sphere of immanence (Prusak 2000: 115). Marion, on the other hand, argues that phenomenology seeks to see the self-giver, and therefore phenomenology has a central position.

While Husserl's phenomenology focuses on how consciousness experiences phenomena, Marion criticizes the limitations of this approach. While Husserl states that phenomena are things perceived through an act of consciousness, Marion rejects the limitations inherent in this framework and argues that in order for phenomenology to integrate with theology, one must question the primacy of the subject and horizon. In this regard, there is ongoing debate on how phenomenology can address theological reflection and how the two disciplines can interact.

So, the relationship between phenomenology and theology is a complex issue that requires an in-depth examination from both a philosophical and theological perspective. Marion's proposals offer a new perspective on how phenomenology can embrace theological reflection. In Marion's phenomenological approach, the concept of "givenness" plays a central role. This concept emphasizes the ability of phenomena to present themselves on their own terms, beyond metaphysical constraints. While Husserl's term "Gegebenheit" is used to describe how things appear and how they are given to us, Marion expands this term to address the unconditional givenness of phenomena. In this context, he argues that more weight should be given to the actual occurrence of phenomena independent of observers (Carlson 2001: xxi). To ensure the freedom of phenomena to present themselves, Marion redefines the role of consciousness, moving away from the traditional subject-object relationship. This approach allows for a phenomenological evaluation of divine revelation and emphasizes the unconditioned nature of how phenomena present themselves. Marion defines the givenness of phenomena as the ability of phenomena to give themselves, rather than to rely on a source external to the subject (Marion 2013: 248). This means that phenomena can exist by their very nature, beyond human consciousness. Marion's projects are thus a critique of the basic tenets of modern metaphysics, such as subjectivity and certainty.

Marion rejects the fundamental principles of knowledge since the Enlightenment, such as subjectivity and certainty. The subject tradition of modern philosophy imposes a priori constraints on the self-giving of phenomena. Marion seeks to develop a self-explanation of phenomena without human intervention and advocates recognizing the return of things to themselves independently of the occurrences of consciousness. This means that phenomena can be recognized as legitimate without the need for an adequate reason. Religious phenomena have legal legitimacy as lived experiences and

can be studied phenomenologically. Marion aims to treat the concept of God and phenomena as independent of the limitations of human thought. While criticizing modern metaphysics, he states that the desires of the subject distort phenomena. In this context, the gift of phenomena can be hindered by the limitations of human receptive abilities. Marion advocates realizing the presentation of phenomena without subjecting them to a horizon, allowing the conditions of givenness to emerge spontaneously. This approach allows phenomena to transcend the limits of objectivity, allowing for phenomenological investigation, especially of topics such as revelation.

### **Revelation and Saturated Phenomenon**

Marion's phenomenology is situated in a field of discussion that questions its relationship with religion. Since phenomenology is concerned with the visible, the question of how it can address the transcendental dimension of religion is important. Marion aims to expand phenomenology away from traditional conceptions of objectivity and being. In this context, he argues that phenomena are not only manifested as objects or entities and thus proposes a broader understanding of phenomenology. Marion's approach blurs the boundaries between philosophy and theology while acknowledging the possibility of divine revelation. Marion draws a distinction between phenomenology and theology, noting that phenomenology sees the presuppositions of belief as obstacles, whereas theology is grounded in these beliefs. Revelation forms the basis of theological inquiry, and phenomenology treats revelation as a possibility, while theology recognizes it as a historical reality. Marion emphasizes that revelation is the distinguishing feature of religions and that theology can try to understand this reality using phenomenological methods (Marion 2008: 64). Thus, Marion's phenomenology, in exploring the possibility of revelation, examines how phenomena can arise. However, phenomenology cannot say anything definitive about whether revelation actually occurs; instead, it attempts to explain how it would manifest if it did.

Phenomenology cannot decide whether a revelation can or should manifest itself, but it can (and only) determine that such a phenomenon of revelation must take the form of a paradox of paradoxes. If there must be revelation (and phenomenology has no authority to decide this), then it will assume, presuppose or presuppose the figure of the paradox of paradoxes according to a fundamental law of phenomenality (Marion 2013: 235)

In Marion's understanding of phenomenology, there is a clear distinction between weak and saturated phenomena. Weak phenomena are those that can be fully understood and grasped in accordance with the subject's capacity for perception. Such phenomena are perceived with pre-existing categories and are usually controllable. For example, a tree, as a weak phenomenon, can be described by categories such as "plant", "brown", "tall". However, these phenomena do not fully reflect the richness of the experience. By combining phenomenology with theological experience, Marion offers a new framework for understanding the manifestation of the divine in human consciousness. Saturation of Phenomena . At the center of Marion's phenomenological approach is the concept of "saturated phenomena". A saturated phenomenon is a phenomenon that goes beyond the concepts of human consciousness, is oversaturated and needs to be experienced. Marion argues that phenomena should be recognized as legitimate only because they are given. This is an important starting point for understanding how phenomena manifest in human experience (Marion 2008: 36) .



Saturated phenomena, on the other hand, are phenomena that exceed and intensely affect the subject's orientationality. Such phenomena offer an unexpected richness and are often almost impossible to grasp. Marion's conception of saturated phenomena is similar to Kant's concept of the sublime in that both concepts refer to experiences that exceed the subject's capacity for perception. Marion divides saturated phenomena into four main categories: event, idol, body/skin and icon. These categories are developed by inverting Kant's conceptual scheme of phenomena (Marion 2008: 34).

Saturated phenomena are often uncontrollable and merely received, which reveals the impossibility of reducing them to a mere object. Marion emphasizes that these phenomena can be common experiences in everyday life. An important characteristic of saturation phenomena is their dazzling excess and overwhelming splendor, which leaves a profound impression on the subject who experiences them.

Marion's phenomenology, in dealing with the phenomenon of revelation, argues that such phenomena are a combination of the other four types and are oversaturated in every respect. Revelation is an experience that transcends our concepts, and so the question arises as to how phenomenology can study it. Marion states that phenomenology describes possibilities and that the phenomenon of revelation is about God's self-revelation. Revelation transcends the scope of phenomenology and therefore theological questions are outside the boundaries of phenomenology. However, the experience of revelation carries a saturation that transcends the recipient's full comprehension of it. Marion argues that phenomena should be recognized as legitimate only because they are given. A saturated phenomenon is one that transcends our concepts and must be experienced. Such phenomena push the limits of human consciousness and offer a profound experience. Marion offers a new framework for how theology should understand the experiences of revelation. While theology studies the historical events of revelation, phenomenology explores how these experiences appear. In this context, phenomenology seeks to understand how the divine is manifested in human consciousness. Marion states that for phenomenology to be fully integrated with theology, it must question the primacy of the subject and the horizon. This allows phenomenology to better understand theological experiences. Marion offers a new framework for how theology should understand the experience of revelation. While theology studies the historical events of revelation, phenomenology investigates how these experiences appear. According to Marion, understanding how the divine is manifested in human consciousness requires examining how God's presence is revealed through phenomenological experiences, rather than questioning God's existence. This offers a place where theology can work methodologically beyond the limitations of being-language and metaphysics. Marion notes that for phenomenology to be fully integrated with theology, it must question the primacy of the subject and horizon (Bustan 2010: 4). This allows phenomenology to better understand theological experiences. Marion discusses how phenomena should be recognized as legitimate only because they are given, and how religious experiences in particular can be studied within this extended phenomenological framework.

Marion critiques modern metaphysics and argues that phenomenology must address the divine independently of the limitations of human thought and language. This offers a radical alternative to traditional metaphysical and ontological thought. Extended

Study of Experiences: Marion discusses how religious experiences can be studied within a phenomenological framework. Phenomena can be legitimate without sufficient cause, and directionality can exist without a full visual fulfillment of the object. Marion reflects on how phenomenology can explain seemingly impossible situations such as revelation. Since revelation is an experience that transcends our concepts, an important question is how phenomenology can address it. These features allow Marion's phenomenological approach to reconsider the relationship between theology and philosophy and to bring these two disciplines together.

Marion argues that philosophy of religion and theology should move away from abstract speculations about the existence of God and focus on how the divine is experienced. Phenomenology should be concerned with identifying the general workings of religious experience and patterns of emergence. However, he points out that phenomenology's assumptions, such as the primacy of subject and horizon, make it difficult to understand the free nature of revelation. Therefore, he suggests that theology should propose methodological modifications to phenomenology according to its own needs.

Criticisms include Janicaud's objection to the association of phenomenology with theological concepts, arguing that the basic principles of phenomenology are violated. Janicaud argues that phenomenology does not directly experience God's existence, which can only be grasped through faith (Janicaud 2000:162). Marion's attempt to unify phenomenology with theology contradicts Husserl's claim that God is outside philosophical thought. In conclusion, phenomenology must have certain priorities when dealing with theology, and the relationship of these two disciplines constitutes a complex area of debate. But Marion's project is a detailed reading of the works of Husserl and Heidegger with the goal of providing what Marion terms an "inevitable" expansion of phenomenology.

If Marion's project can be understood as an attempt to describe the conditions of what interrupts or transcends consciousness, then I would argue that we cannot dismiss his project out of hand simply because phenomenology has traditionally refused to consider the possibility of intuition that transcends consciousness. Are his arguments then at the limits of phenomenology, or have they gone beyond the limits of phenomenology? Derrida, Janicaud, and others cited above claim that Marion's conclusions go beyond the limits of phenomenology. If this is the case, are his conclusions beyond the boundaries of philosophy in general? I would argue that they are not beyond the limits of what philosophy should undertake to consider. Marion's project is fundamentally concerned with the possibility of intuition going beyond what can be fulfilled in consciousness. Such a concern is not nonsense; nor is it a return to discredited, pre-modern metaphysical inquiry. As I will argue in the following chapters, philosophical exploration of Marion's ideas can potentially be advanced by recognizing the potential of language formation to exceed or disrupt the capacities of consciousness. There we will see whether a reasonable argument can be made that experiences of language formation are embodied in religious experience. In short, Marion's project, whether or not it can be categorised as rigorous phenomenology, makes a contribution to philosophy's efforts to understand and account for religious experience. My next chapter will consider another perspective that largely avoids the theological entanglements we have encountered in Marion's project. While Marion finds answers

in phenomenology, Caputo looks to deconstructivist thought, which explores the uncertainties inherent in any philosophical project grounded in faith.

### **Conclusion**

Marion argues that we can and should draw a line between theology and philosophy. What legitimizes these two studies are their objects of study. While philosophy studies objects, theology is never concerned with objects, but with what Marion calls “saturated phenomena”. We will see more clearly below what Marion means by this concept, for now I just want to point out that these are not just religious phenomena, but include everything that Marion believes cannot be objectified, e.g. historical events, works of art, human beings and the self. Consequently, for Marion, theology can never be judged by the rational standards developed for the study of objects. Instead, Marion says that if a phenomenon can be understood according to the laws used to understand objects, then it is certainly not divine. If God is to make himself known, it will always be as an impossible phenomenon according to the way we usually describe objects.

After criticism that Marion's phenomenology is actually theology in disguise, the difference between phenomenology and theology becomes even more apparent. Philosophers suspect that Marion actually allowed his religious beliefs to lead him to define a philosophy that conformed to his theological worldview; Marion explicitly denies this. Marion says that his critics do not want to face the consequences of their philosophical research for fear of legitimizing theological reactions. He is suspected by philosophers of being a theologian in disguise, and by theologians of being too philosophical.

Phenomenology by definition works without presuppositions, “going back to the thing itself” is a call that opens phenomenology to all metaphysical assumptions (epoché). However, phenomenology does not claim to capture reality in a conceptual schema. Rather, phenomenology shows that our everyday experience of the world cannot be understood in purely conceptual terms. For Marion, phenomenology is the furthest the philosopher can go in the question of being, and for him, a theology in response to the revelation of the Christian conception of the self turns out not to fit within the framework of philosophical (phenomenological) inquiry. Only phenomenology (as opposed to metaphysical systems) can acknowledge its inability to reach all that is revealed and open to something beyond itself (theology)

## KAYNAKÇA / REFERENCES

- Bornemark, J., & Ruin, H. (Ed.). (2010a). Introduction. İçinde *Phenomenology and Religion: New Frontiers*. Södertörn University.
- Bornemark, J., & Ruin, H. (Ed.). (2010b). *Phenomenology and Religion: New Frontiers*. Södertörn University.
- Bustan, S. (2010). Givenness and the Orthodox Jew—Aporias in Jean-Luc Marion's theory of the Saturated Phenomena. *ThéoRèmes [En ligne]*.  
<https://doi.org/10.4000/theoremes.63>
- Caputo, J. D., & Scanlon, M. J. (1999). Introduction. İçinde J. D. Caputo & M. J. Scanlon (Ed.), *In God, the gift, and postmodernism*. Indiana University Press.
- Carlson, T. A. (2001). Converting the Given into the Seen: Introductory Remarks on Theological and Phenomenological Vision. İçinde J. L. Marion, *Idol and Distance*. Fordham University Press.
- Carlson, T. A. (2003). Postmetaphysical Theology. İçinde K. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge University Press.
- Dumery, H. (2001). Din Felsefesi ve Geçmişi. İçinde Z. Özcan (Ed.), *Din Felsefesi Yazıları I*. Alfa Yayınları.
- E. Swart, W. (2017). *Religious Experience At The Limits of Language: Levinas, Marion And Caputo From a Post-Phenomenological Perspective [Doktora]*. The University of Texas.
- Gschwandtner, C. (2007). *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*. Indiana University Press.
- Gschwandtner, C. (2014). *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana University Press.
- Gschwandtner, C. M. (2016). *Marion and Theology*. Bloomsbury.
- Heidegger, M. (2002). Fenomenoloji ve Teoloji. İçinde A. Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Teoloji*. İnsan Yayınları.
- Horner, R. (2005). *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. Ashgate Publishing.
- Husserl, E. (1964). *The Idea of Phenomenology* (W. P. Alston & G. Nakhnikian, Çev.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations* (F. J.N., Çev.). Routledge.
- Janicaud, D. (2000). *Phenomenology and the "Theological Turn"* (B. G. Prusak, Çev.). Fordham University Press.
- Jones, T. (2011). *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*. Indiana University Press.

Marion, J. L. (1991). *God Without Being* (T. A. Carlson, Çev.). University of Chicago Press.

Marion, J. L. (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology* (T. A. Carlson, Çev.). Northwestern University Press.

Marion, J. L. (2001). *The Idol and distance* (T. A. Carlson, Çev.). Fordham University Press.

Marion, J. L. (2002). *In Excess – Studies of Saturated Phenomena* (R. Horner & V. Berraud, Çev.). Fordham University Press.

Marion, J. L. (2004). Çifte Putperestlik. İçinde A. Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Din*. Gelenek Yayınları.

Marion, J. L. (2008). *The Visible and the Revealed* (C. M. Gschwandtner, Çev.). Fordham University Press.

Marion, J. L. (2013). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (J. L. Kosky, Çev.). Stanford University Press.

Marion, J. L. (2014). *Görünürün Kesişimi* (M. Erşen, Çev.). Monokl Yayınları.

Marion, J. L. (2016). *Givenness and Revelation* (S. E. Lewis, Çev.). Oxford University Press.

McCaffrey, E. (2009). *The Return of Religion in France*. Palgrave.

Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge.

Prusak, B. G. (2000). Translator's Preface: The Phenomenology of Religion: New Possibilities for Philosophy and for Religion. İçinde *Phenomenology and the "Theological Turn"*. Fordham University Press.

Ricoeur, P. (1967). *Husserl: An Analysis of his Phenomenology* (E. G. Ballard & L. E. Embree, Çev.). Northwestern University Press.

Schrijvers, J. (2006). On Doing Theology 'After' Ontotheology: Notes on a French Debate. *New Blackfriars*, 87, 302-314.

Zahavi, D. (2019). *Fenomenoloji: İlk Temeller* (S. Bayazit, Çev.). Ayrıntı Yayınları.



Makale Geliş | Received: 03.06.2024  
Makale Kabul | Accepted: 18.07.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1495035

**Emine AYDOĞAN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR  
Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0001-5173-3034  
e.aydogan@atauni.edu.tr

## Levinas ve Derrida'da Dostluk

**Öz:** Bu çalışmada çağdaş felsefenin iki önemli siması olan Fransız düşünürler Emmanuel Levinas ve Jacques Derrida'nın dostluk meselesine yaklaşımları ele alınmaya çalışılacaktır. Felsefe ile yakın bir bağı olan bir kavram olarak dostluk, İlk çağdan çağdaş felsefeye her dönem bazı problematikler çerçevesinde sürekli yinelenen bir tema olarak karşımıza çıkar. Özellikle çağdaş felsefede yaşam deneyiminin temel gönderenlerinden biri olarak dışımızdakileri, başkalarını hatırlatan ve bu anlamda ben-öteki problematiği çerçevesinde çokça tartışılan bir temadır. Dolayısıyla dostluk teması için bu iki ismin seçilmesi tesadüf değildir. Öznelerarasılığın ve ötekinin yeniden tartışılmaya başlandığı Kıta Avrupası Felsefesinde, ihmale uğramış dostluk meselesi de bu isimlerle birlikte tekrar felsefe sahnesine taşınmıştır. Bu anlamda iki isimden ilk olarak öteki filozofu olarak görülen ve felsefeye etikle başlangıç yapan Levinas'ın ötekiye öncelik verirken dostluk meselesindeki tavrı ve dostlukla ilgili yaklaşımlara yön verip vermediği tartışmaya açılacaktır. Diğer taraftan *Dostluk Politikası* başlıklı eseriyle öne çıkan Derrida'nın dostluk meselesini yine öteki üzerinden kimlik ve farklılık problemleriyle nasıl ilişkilendirdiği açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dostluk, Öteki, Levinas, Derrida, Etik, Politika.

## Friendship in Levinas and Derrida

**Abstract:** In this study, the approaches of French thinkers Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, two important figures of contemporary philosophy, to the issue of friendship will be discussed. Friendship, as a concept that has a close connection with philosophy, appears as a recurring theme within the framework of some problematics in every period from the Ancient Age to Contemporary philosophy. Particularly in contemporary philosophy, it is a theme that reminds us of others as one of the basic senders of life experience and in this sense, it is a theme that is widely discussed within the framework of the problematic of self and other. Therefore, it is no coincidence that these two names were chosen for the theme of friendship. In Continental European Philosophy, where intersubjectivity and the other began to be discussed again, the neglected issue of friendship was brought back to the philosophical stage with these names. In this sense, the attitude of Levinas, who is seen as the first

philosopher of the other and who started philosophy with ethics, on the issue of friendship while giving priority to the other; and whether he directs the approaches to friendship will be discussed. On the other hand, it will be tried to explain how Derrida, who stands out with his work titled *The Politics of Friendship*, relates the issue of friendship to the problems of identity and difference through the other.

**Keywords:** Friendship, Other, Levinas, Derrida, Ethics, Politics.

## Giriş

*“Benzersiz olabiliriz, ama asla yalnız değiliz.”*

Her daim kendisiyle iç içe olduğumuz ancak kendisiyle ilişkinin hem bir uzaklık hem de bir yakınlık içermesi nedeniyle dengede tutulması zor bir kavram olarak dostluğun tam olarak ne anlama geldiğini bilebilmek güçtür. Felsefeye özgü bir tema olmamasına rağmen felsefeyle özel bir bağı olan dostluk teması, felsefe tarihinde İlk Çağdan Çağdaş felsefeye dönemlerin özelliklerine göre şekillenerek felsefe sahnesindeki varlığını devam ettirir. Felsefe sahnesinde dostluk kavramı ilk olarak filozofun, bilgeliğin dostu olarak tanımlanmasıyla karşımıza çıkar. Gilles Deleuze *Felsefe Nedir?*'de felsefenin ne olduğunu sorgularken Felsefe Nedir? sorusunu ilkin dostluk bağlamında cevaplar: Felsefe Nedir? sorusunu “...‘dostlar arasında’ sır verirmişçesine ya da güvenle, veya düşmana karşı bir meydan okumaymış gibi sorabilmek, ve dost ya da düşman, o günbatımı saatinde, dosttan bile çekinilen saatte sorabilmek gerekiyordu.” (Deleuze 2015: 12) Dostluğun felsefe ile olan bu yakınlığı aynı zamanda öteki ile kurduğu yaşamsal ilişkiyle de alakalıdır. ‘Ben ve öteki’ problemi çerçevesinde öne çıkan dostluk, insanın hem biricikliğini hem de dışındakileri yani başkalarını hatırlatan bir bağlama sahiptir. Bu yönüyle de dostluk, etik ve politikanın konusu haline gelir. Platon, Aristoteles, Cicero gibi İlk çağ felsefesinin filozoflarını, Ortaçağ’daki Hristiyan ve İslam dünyasındaki düşünürlerini, yani genel itibarıyla her dönem filozoflarını dostluğun doğası üzerinde düşündüren, özellikle bu yönüdür. Modern felsefeyle birlikte dostluğun ihmal edildiği, geri plana itildiği görülür. Modernite’de insanın her anlamda merkeze taşınmasıyla insanın doğayla ve diğer insanlarla olan kader birliğinin çözülmesi ve bununla gelen yabancılaşma bu ihmali nedeni olarak öne çıkar. Çünkü kendisini önce düşünen sonra var olan bir özne olarak algılayan bu tutum hem düşünen

özneyi, etrafındaki varlıklar dünyasından ontolojik olarak kopartır hem de onu 'ben' olmayana karşı yabancılaştırır: "'Öteki', varlığımızı mümkün kılan ve derinleştiren mütemmim cüz olmaktan çıkar, hakkında düşündüğümüz ve konuştuğumuz bir 'şey' haline gelir." (Kalın 2019: 317) Yani epistemolojik özne kendisi dışındaki her şeyi nesne konumuna iter ve sonunda yutar. Bu dönemle birlikte Benlik istikrarlı bir şekilde diğer benliklerden uzaklaştırılır ya da aralarına mesafe konur ve sonuç olarak uyum veya fikir ve duygu birliği gibi eski kavramlar, tamamen gölgede kalmasa da giderek daha fazla sorgulanır olur. Batı medeniyetinde bu sürece Hristiyanlığın yükselişi, Modern Batı felsefesi, Thomas Hobbes'tan faydacılığa kadar müteakip liberal teori, Kantçı felsefe, demokrasi gibi çeşitli faktörlerin katkıda bulunduğu ifade edilir:

Hristiyanlığın yükselişi, bazen insanlar arası bağların zararına olacak şekilde, insan yönelimine, yani kurtuluşa veya 'insan-Tanrı' ilişkisine vurgu yapan güçlü bir dikey itme getirdi. Modern Batı felsefesi (esas olarak Descartes tarafından ifade edildiği şekliyle), düşünen egoyu, hem doğayı hem de diğer benlikleri içeren 'dış!' dünyadan ayrılmış bir siper olan içsel kendinden eminlik siperine yerleştirdi. Thomas Hobbes'tan faydacılığa kadar müteakip liberal teori, insanlar arası sempati ve adalete ara sıra (ve dar bir şekilde sınırlandırılmış) tavizler vermesine rağmen, kişisel çıkar kategorisini siyasetin ve piyasa ekonomisinin baş motoru olarak sahnenin merkezine yerleştirdi. Kantçı felsefe bile (muhtemelen modern liberalizmin en asil biçimi), tarafsız adalet kuralları ve rasyonel saygı talebi lehine dostluk ve sevgiyi bir kenara attı veya önemsizleştirdi. Aynı vurgu ağırlığı, günümüzün en önde gelen Batı ideolojisi veya paradigmasında, yani usule dayalı demokraside hâlâ devam etmektedir ... (Dallmayr 1999: 105)

19. Yüzyıl ve sonrasında birçok düşünür bu yabancılaşmadan söz ederken, bozulan bu ilk birliği yeniden tesis etmeyi vaat eder ya da buna gayret eder. Özellikle Kıta Avrupası'yla beraber Çağdaş Batı felsefesi büyük oranda etik ve politik muhtevaya sahip kimlik ve farklılık meseleleri etrafında yürütüldüğü için (Küçükalp 2016: 11) bu dönemde dostluk meselesinin daha fazla önem kazandığı ve onun öteki bazında etik ve politik düzlemde ele alınmaya çalışıldığı görülür. Ötekine yönelik araştırmalarda Hegel sonrası süreçte ötekine yönelik tartışmalarda Husserl ismi 'Yaşama dünyası' kavramıyla öne çıkar. Öznelarasılığın bedenler arasılık olarak vermeye çalışan Husserl'in ben-öteki ilişkisini transandantal bilinçle olan bağından dolayı başarısızlığa uğrattığı savunulur. Descartes'ın *ego cogito*'su Husserl'in de



temel taşı olduğu gibi Husserl için saf ben ya da saf bilinç, tüm harikaların harikası olmasıyla Husserl fenomenolojisi, Descartes'ın düşünme tarzının bir uzantısı olarak görülür (Spiegelberg 2021: 452, 455, 459). Descartes ve Kant'ın mirasının cazibesi altında ezildiği söylenen Husserl'in, yaşama dünyası kavramıyla öznel bilincin görüş noktasını aşmaya çok yaklaşırsa da yaşama dünyasının özünün, transandantal bilincin bakış açısından, fenomenolojik bir yorumu üzerinde ısrar ederken, transandantal bilincin bakış açısını terk etmeyi reddeder (West 2013: 178). Sonrasında Sartre, ontolojik ayrımının iki temel unsuru olan *Pour Soi* ve *En Soi* yanında *Pour Autrui*'ye yani 'başkalarıyla ilişki içinde varlık'a değinerek Husserl'in başlattığı şeyi bir anlamda devam ettirir. İdealizm ve realizmin ben'in öteki ile ilişkisine dair anlaşılabilir bir açıklama getiremediğini ve bu nedenle solipsizmi çürütemediğini ifade eden Sartre, bir başkasının bakışı altında benin kendi nesnelliğini yaşadığını ve bu deneyim yoluyla da kendini yok ederek ötekinin öznelliğini yaşadığını ifade eder. Sartre için bu, Husserl'in düştüğü söylenen solipsizmin de aşılması anlamına gelir (Blackham 2020: 121; Sartre 2014: 330, 358). Sartre sonrasında öteki meselesi özellikle Hans Georg Gadamer, Levinas, Derrida gibi isimlerle daha merkezi bir konuma taşınır. Ben-öteki ilişkisinin konuşulmaya başlanması beraberinde dostluk konusunu da getirir. Dostluk konusuna eğilen Kıta düşünürleri arasında dostluk üzerine kitabı olan Derrida, özel olarak öne çıkar. Derrida'nın bu yazılarında Levinas'ın etkili olması ve 'heteronomi', 'asimetri' ve sorumluluk gibi tüm anahtar terimlerin Levinasçı söylemin cephaneliğinden ödünç alınması nedeniyle (Dallmayr 1999: 109) bu iki isim birlikte verilmek istenmiştir. Öteki söylemi söz konusu olduğunda özellikle Levinas ismi önemli olsa da Derrida için her daim, kendi ifadesiyle *belki'nin filozofu* olarak, Nietzsche isminin önemine vurgu yapılır. Derrida'nın kendisi çok uzun bir süre "Nietzsche'nin Fransız takipçilerinden" biri olarak kabul edilirken ve bu bağlamda Nietzsche'nin perspektivizmi ve metafiziksel karşıtlıklara yönelik eleştirisi Derrida için çok önemli olmasına rağmen ve Derrida, dil ve edebiyat üzerine ilk yazılarını Nietzsche ile yakın iş birliği içinde geliştirirken, Derrida'nın aynı zamanda, Levinas'ın da bir takipçisi olduğu tartışılmaya başlanır.

Caputo bunun yıllar geçtikçe giderek daha açık hale geldiğini ifade eder. Hatta Caputo, Derrida'yı bir tür Fransız-neo-Nietzscheci olarak okuyarak, Derrida'nın Gadamerci eleştirmenlerinin Derrida'daki bu diğer, daha Levinasçı motifi, yani ötekinin gelişinin motifini sistematik olarak susturdularını düşünür (Caputo 2002: 512, 514). Bu durum, özellikle bazı kavramlar söz konusu olduğunda daha açık hale gelir. Yani onun Levinas'ın takipçisi olarak görülmesinde öteki, dostluk ve konukseverlik gibi bazı kavramlar özellikle önemlidir. Bu bağlamda çalışmada Levinas ve Derrida düşüncesinin dostluk teması üzerine içerimleri sorunlaştırılmaya çalışılacaktır.

### 1. Levinas ve Dostluk

Felsefe tarihinde bir öteki filozofu olarak öne çıkan ağdaş Fransız filozofu Levinas'ın felsefesinde dostluğa, arkadaşlığa ilişkin pek az şey olduğu ya da hiçbir şey olmadığı (Bensussan 2010: 717; Udoff 2005: 153) iddia edilir. Alan Udoff, Levinas'ın dostluk hakkında neredeyse hiçbir şey sylememesinin tesadüf olmadığını bu ihmalin onun bilinemez öteki'nin radikal başkalığı konusundaki ısrarının bir parçası olduğunu öne sürer (Horton 2020: 36-39). Genel itibariyle baktığımız zaman Levinas'ın felsefesi ve eserleri, dostluk üzerine bir beklenti ortaya çıkarır. Çünkü kendisi bir öteki düşünürü olarak öne çıkar ve etikle başlangıç yaptığı felsefesinde etiği bir öteki etiği olarak inşa eder. Dostluk meselesi de temelde bir ben-öteki ilişkisi olduğu için Levinas'ın dostluk meselesine uzaklığının ne dereceden bir uzaklık olduğu ve bunun nedenleri bir soru işaret olarak karşımızdadır. Bu temel ereve içinde Levinas'ın etiğine bakalım.

Felsefenin çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı bir alerjisi olduğunu ve bu alerji nedeniyle her şeyden önce bir varlık felsefesi olageldiğini ve aynı zamanda bir içkinlik ve özerklik felsefesi, bir tanrıtanımazlık olarak geliştiğini bildiren (Levinas 2016b: 131) Levinas, bu bağlamda felsefenin temel sorusu olan "neden bir şey var da yok değil?" varlık sorusu yerine "var olmaya hakkım var mı?" şeklindeki etik soruyu geçirerek ilk felsefe olarak etiği kabul eder (Gzel-zyel,

2004: 6). Söz konusu alerji, “daha başlangıcından itibaren Batı metafizik geleneğinin, tarafsız ve objektif olma iddiasındaki çeşitli düalist ayrımlar yoluyla varlığı soyut, rasyonel bir şema içerisinde tekdüze kılması ve buna bağlı olarak da farklı olanı dışlayıp, değersizleştirmesiyle yakından bağlantılıdır.” (Küçükalp 2016: 59) Bu şekilde ötekini belli bir tanımlama içerisinde sınırlandıran ve ona ontolojik bir zorbalık eden düalist düşünce tarzı ötekinin, kendini algıladığı farklılığı içerisinde tanımlamasına izin vermediği gibi aynı zamanda metafiziğin şiddetidir. Levinas bu düalist düşünce tarzına karşıt bir biçimde, “ötekinin radikal farklılığına odaklı olan ve ötekinin anlam, değer ve etik sınırlarını açığa çıkarma amacı güden bir düşünme tarzı” sunmasıyla öne çıkar (Küçükalp, 2016: 61). Levinas etiğin ontolojiye olan önceliğini Kabil hikâyesi üzerinden anlatır. Tanrı'nın “Kardeşin nerede?” sorusuna Kabil'in “Ben kardeşimin bekçisi miyim?” şeklindeki yanıtını şöyle yorumlar: ‘Kabil'in yanıtı Tanrı'yla alay etmek ya da küçük bir çocuğun tepkisi gibi düşünülemez: ‘Bu ben değilim, bu o.’ Kabil'in yanıtı içtendir. Tek eksik olan etikdir; yanıt sadece ontolojiden gelir, ben benim, o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız.” (Bauman 2011: 92) Ontolojik olarak insanlar en fazla birbirleriyle birlikte olsalar da paradoksal olarak birlikte olmak ayrı olmak anlamına gelir. “O ben olmayandır, işgal ettiği yer benim olmadığım bir yerdir.” Varlık fikrinden yola çıkarak Aynı'nın içkinliğinden kurtulmanın imkânsız olduğunu (Levinas 2016a: 119) dile getiren Levinas bu nedenle felsefeye etikle başlangıç yapar.

Levinas için etik, sosyallik yani ötekiyle ilişki olarak görüldüğünden başkallığı ifade eder (Gözel-Özyel 2004: 6). ‘Aşk/sevgi’ sözcüklerinden ziyade başkasına karşı sorumluluk ya da başkası-için-olma sözcükleri kendisine “varlığın anonim ve anlamsız hıştırtısını durdurur gibi” gözüktüğünden ‘Var’dan kurtuluşun böyle bir ilişki biçimiyle olanaklı kılınabileceğini düşünür (Levinas 2016b: 312). Levinas’a göre “ ‘Var’dan çıkmak için kendini ortaya koymak değil, kendini yerinden etmek, yani tahtından inmek gerekir. Ben'in hükümranlıktan bu feragati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir.” (Levinas 2016c: 312) Yani Başkası'yla bağ, sorumluluk olarak kurulur. Ama bu sorumlulukta özneler arası ilişki, Levinas'ın

ifadesiyle “bakııımlı-olmayan bir ilişki”dir yani karşılık beklenmeksizin –karşılık verip vermemek ona kalmıştır– bir sorumlu olma durumu sız konusudur. Bu aııdan da kendisi gibi ızıkiyle ilişkiyi gızışlerinin merkezine alan Martin Buber'den ayrılır. ızınkı Buber'de kişilerarası ilişki simetrik bir ilişki iken Levinas iıin ızıtekinin mutlak aşkınlığı simetriyi engeller. ızıteki yabancı ve ızıümsenemezdir (Omay 2023: 63) ve onunla ilişki sorumluluk olarak kurulur. Levinas, Dostoyevski'den aldığı bir cümleyle bu sorumluluğu pekiştirir: “Hepimiz her şey ve herkesten ızıtürü herkes ızınde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.” (Levinas 2016c: 332) Başkası iıin duyulan bu sorumluluk başkasının yerine geıımeye kadar varır ve Ben'i, rehine olarak Başkası'nın yerine geıırir. Ben'i dolayısıyla ızınnelliği rehine olarak dışünmek modern felsefeden itibaren mevcut olan “ben'in kendine mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı gibi gızıktüğu konumu ters ıevirir.” ızınkı Levinas iıin ızınenin konumu, “konumdan-edilme”dir, *conatus essendi* yerine rehinelikdir. ızınenin “tız-süzleşmesi, şey-sizleşmesi, ızıkarsızlığı, tabi olmasıdır” yani ızınnelliğidir. Saf kendi, ithamda, ızıgürlükten ızınce sorumludur (Levinas 2010: 652-653). Sadece bu rehinelik koşuluyla acıma, merhamet, affetme ve yakınlığın yer bulabileceğini söyleyen Levinas, rehineliğin koşulsuzluğunun bütün dayanışmanın koşulu olduğunu belirtir: “Bütün vakfolma ve bütün zulüm, kişiler-arası ızıvgü, ızıdul ve bütün cezalar gibi, Ben'in ızınnelliğini, yerine geıımeyi varsayar. (...) Ama mutlak vakfolma, ızıgürlükten ızınce, İyi ile müttefik, ızıteyi ve tüm ızıün dışarısını yerleştiren ızıgürlüğu oluşturur.” (Levinas 2010: 645). ızıdeşliğin ters döndüğu bu yerine geıımede (Levinas 2010: 642) “bütün mahremiyetim kendi-rızam-dışında-ızıteki-iıin haline bürünür. Bana rağmen, bir-başkası-iıin...” (Levinas 2016d: 161) Her ne kadar ben rehine olarak Başkası'nın yerine geııse de kimsenin kendi yerine geııemeyeceğini yani sorumluluğun, ızıne kimliğinin devredilemez olduğunu da vurgulamayı ihmal etmez (Levinas 2016c: 334). Başkası'nın rehinesi olarak konumlandırılan ve biricikliğini de bu edilginliği sayesinde hak eden ızıne, ben'in Başkası karşısındaki sonsuz sorumluluğu son noktaya ulaştığında, Başka'sının yerine geııen ve onun kölesi olan Ben artık yalnızca onun ihtiyaılarını gidermekle kalamaz, aynı zamanda Başkası'nın

her türlü durumunun sonsuzca sorumlusu, Başkası'na gelen şiddetin dahi sorumlusu haline gelir. Burada etik özne modeli olarak ise annelik ön plana çıkarılır (Güneş 2019: 172-173). Öteki'nin var olması ve anlaşılması için 'ben'in bütün rahatsız edilmişliği içinde var olması şart olsa da 'Aynı-olan'daki Başkası'nın getirdiği dekonstrüksiyon, Descartesçi öznenin işkenceye tabi tutulmasından başka bir şey olmasa da bu nokta asıl şimdi Levinas'taki olumlu bütünlüğüne kavuşmuş olur (Sözer 2013: 124).

Levinas öznelliği, modern felsefede olduğu gibi özerklik ve özgürlüğe referansla değil, etik terimler bakımından tanımlar (Gözel 2004: 64; Levinas 2016c: 330). Levinas düşüncesinde öznelliğin ancak dışsallık ve başkalık yoluyla kurulabildiği görülür. Yani öznellik modern düşüncede olduğu gibi yalnızca Ben'in kendisini ilgilendiren bir durum olmaktan ziyade Başkası ve Başka'sına karşı duyulan sonsuz sorumlulukla ilişkilendirilir. Ben, Başkası'ndan sorumlu olmasıyla da etik bir varoluş kazanır (Güneş 2019: 166, 171). Ben olmanın sorumluluktan kaçamamak anlamına gelmeye başladığını ve Ben'i yok etmek yerine onu benzersiz ve biricik bir biçimde, Başkası'na bağlı kıldığını dile getirir. Ama bu bağlılık ona göre Ben'i, bir bütünlüğün içinde eriten mekanik ve organik bir bağlılıktan ziyade Ben'i, ben-olmayana Başka'nın tüm yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlı kılacak bir bağlılıktır (Levinas 2016a: 122). Kendisi öteki üzerine fikirlerini sunarken bu konuda geliştirdiği fikirlerin, Gabriel Marcel ve Buber'in yapıtlarından sonra belki de oldukça geç kalmış görüneceğini, ama buna rağmen kendi çabasının "Ben-Sen ilişkisinin ilkselliğini ortaya çıkarmaktan çok, bu ilişkinin etik yapısını göstermeyi, özellikle de bu yapının nasıl olup da felsefenin ve aşkınlığın eleştirel başlangıcı sorunundan itibaren ortaya çıktığını göstermeyi" hedeflediğini ifade eder (Levinas 2016a: 126).

Kendine dönük ve mutlulukta 'bizzat kendisi için'liğini gerçekleştiren öznenin karşısına, çoktan doygun, özgür ve dolayısıyla kendisi için arzulamayan bir varlıktan kaynaklanan, Başka'ya Arzu'yu koyan Levinas, hiçbir şeye ihtiyacı

olmayanın duyduğu ihtiyaç olarak Arzu'nun Başkası olan bir Başka'nın ihtiyacında kendini tanıdığını ifade eder. Levinas'a göre, Başkası ne Hobbes ve Hegel'de olduğu gibi benim düşmanımdır ne de Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi tamamlayıcımdır. Toplumsallığın kendisi olarak görülen Başka'sına Arzu, modernitede olduğu gibi Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü türden bir ilişki de değildir (Levinas 2016b: 136). Çünkü Levinas'a göre gerçek anlamda insanca olan bir yaşamın, dingin bir yaşam olarak kalabilmesi için yaşamın başkasına uyanması şarttır. Varlığın kendi varlığının sebebi olarak görülmemesi, *conatus essendi*'nin tüm hakkın ve anlamın kaynağı haline gelmemesi gereklidir (Levinas 2016c: 344). Aslında Levinas'ın *conatus essendi* şeklinde ifade edilen kendini koruma ve geliştirmeye karşı ötekine sorumluluk anlayışına bağlı kaldığı görülür. Levinas için hem egoizm ve *conatus essendi*'yi hem de egonun kendi varlığını ve yazgısı için dikkate aldığı her endişeyi anlamsız kılan ölüm gibi bir şey vardır. Ölüme mahkûm bir varlığın kendisi için endişelenmesi ona gülünç ve acıklı geldiği gibi *conatus essendi* şeklinde bir girişim verimsiz ve saçma olarak görünür. Levinas, insanın insanlığını 'ben'in konumunda aramak yerine, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur ki bu hümanizm de ancak konukseverlikle mümkün olur (Direk 2016: 23). Bu anlamda başkalığın mantığıyla düzenlenen başkalık hümanizmi, kimlik hümanizminden farklı bir hümanizm formu olarak önerilmeye çalışılır (Ponzio 2010: 195-196).

Levinas'ın ilk felsefe olarak kurguladığı bu etiği dostluğu gözden düşürüyor gibi görünmektedir. Çünkü Levinas radikal bir şekilde asimetric bir etik ilişki uyarınca her Öteki'den mutlak olarak sorumlu olan bir benlik ortaya koymaktadır, oysa dostluk benlik ile belirli bir Öteki arasındaki karşılıklı bir ilişkidir. Eğer Levinas gerçekten de "[Öteki,] rehinesi olma noktasına kadar sorumlu olduğum zulme uğrayandır" demektedirse, bir kişiyi, dostu, diğerlerine nasıl tercih edebilir ve dostların birbirlerinin sevgisine karşılık verdiği fikrinden geriye ne kalabilir? Öteki ile etik ilişkinin talepleri bu nedenle dostluğu karakterize eden her şeyi dışlıyor gibi görünmektedir (Horton 2020: 36-39). Levinas'ın ileri sürdüğü gibi, "Ötekiyle

karşılaşmanın en iyi yolu onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir!" (Levinas 2016c: 326) Aynı şekilde onun erdemleri, ilgileri, kişiliği de fark edilmemelidir. Levinas'a göre tüm bunların etik ilişkiyle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü Öteki'yle ilgili her şey beni tiksindirirse bile ona hizmet etmek zorundayım (Horton 2020: 36-39). Dahası, Öteki'nden sevgime karşılık vermesini istemeye hakkım olmadığı gibi, etik söz konusu olduğunda karşılıklılık fikrinin kendisi de tutarsızdır. Levinas'ın vurguladığı üzere, Öteki ile olan ilişki tersine çevrilemez. Benim Öteki'ne karşı sorumlu olduğum gibi Öteki'nin de bana karşı sorumlu olmasını istemek Öteki'nin aşkınlığının inkârı olduğu için anlamsızdır. Oysa Horton'un da ifade ettiği üzere dostlukta sanki her biri diğerinin yerine ikame edilebilirmiş gibi, içinde iki veya belki daha fazla kişinin tutulduğu ve eşit şekilde dost olarak adlandırıldığı bir bütünlük, bir sistem öneriyor gibi görünüyor. Aynı anda hem aşkın hem de yoksul olan Öteki bana emreder ve bana bağlıdır ve "Ötekinin Yüceliği ve [...] Alçakgönüllülüğünden" dostluğun yakınlığına çağrı gelmez (Horton 2020: 36-39).

Tüm bu söylenenlerle beraber Levinas'ın dostluğa yaptığı az sayıdaki göndermenin çoğunun olumlu olması da şaşırtıcıdır. Kendisi etikte ötekine sorumluluklardan bahsederken sorumlulukların tam anlamıyla hayata geçirilmesinin ancak sevgi ve dostluk gibi ilişkilerde mümkün olduğunu bu ilişkilerde tarafların birbirlerinden kaynak aldığını ve kendilerini düşünmeden birbirlerine kendilerini açtıklarını söyler. Dostluk, Levinas için, verenin ötekinin varlığıyla canlandığı, ötekinin ihtiyaçlarının hiçbir şeyi esirgemedi ve karşılığında hiçbir şey istenmeden cömertçe karşılandığı, sevgi dolu ve söylemsel olarak oluşturulmuş bir ilişki türünü örneklendirir (Holst 2020: 481-482). Bu ilişkilerin dışında etik, insanları yerine getirilmesi imkânsız gibi görünen taleplerle karşılar, çünkü ego komşularından kopuk yaşar, kendi kurduğu dünyaya kayıtsızca ya da şiddetle kendini kapatır. Epistemolojik 'egoloji'den bir çıkış yolu bulmak ve etiği bu durumdan kurtarmak için Levinas, benlik ve savaş gibi insani felaketler karşısında ne insan doğasına güvenebileceklerini ne de iyiliğin herhangi bir insan ilişkisinde tam teşekküllü bir gerçeklik olarak var olduğunu varsayabileceklerini düşünür.

Levinas takip edildiğinde, bu sanki bir tür, oldubittiye getirilmiş gibi 'dünyası ve kaderi' olmaktan ziyade, ötekinin bizi kabul edilmeye muhtaç bir yabancı olarak yüz yüze karşılaşmasının etkisi altına girdiğimiz ölçüde olduğumuz bir şeydir. Levinas'ın bu fikrini, ötekinin yüzünün kendisine dair her türlü sabit imgeyi sürekli olarak nasıl yıktığına ve kendi gidişatını anlamak için bir anahtar sunarak kendi yardımına koştığına dair fenomenolojik analizinde daha da geliştirdiği söylenebilir (Holst 2020: 481). Levinas için bu başkalık deneyiminde yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir emir anlamı taşıdığından (Levinas 2016b: 138) önemlidir. Levinas, sosyal ilişkiyi temele alan etiği ilk felsefe olarak verirken ilişkinin nihai ve indirgenemez deneyimini Batı felsefesinin Hegel'de bulunduğu sentezde değil de sosyallikte, insanlar arası yüz yüze ilişkide, bu ilişkinin ahlaki anlamında bulur. Kişilerarası ilişkide, benle başkasını bir arada değil, yüz yüze düşünmenin söz konusu olduğunu, gerçek birlikteliğin bir sentez birlikteliği olmaktan ziyade yüz yüze birlikteliği olduğunu söyler (Levinas 2016c: 323). Çünkü kendisi yüze erişimin etik olduğunu düşünür: "Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. (...) Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir." (Levinas 2016c: 326) Bu şekilde başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi olarak yüzün bizatihi doğruluğundan bahseden Levinas için, yüzün savunmasız sergilenişi vardır ve yüzün teni en çıplak, en yoksul kalandır. Yüzde özsel bir yoksulluk olduğunu bunun kanıtı olarak ise poz ve tavırlar takınılarak bu yoksulluğun maskelenmeye çalışılmasını veren Levinas, yüzün maruz bırakılmış, tehdit altında olduğunu ve sanki insanı bir şiddet edimine davet eder gibi olmasına rağmen aynı zamanda insana öldürmeyi yasaklayan olduğunu ifade eder (Levinas 2016c: 326). Yüz aynı zamanda anlam, bağlamsız bir anlam olarak görülür. Burada her anlamın bir bağlama göre olmasına rağmen bir başka deyişle bir şeyin anlamı başka bir şeyle ilişkisinde yatmasına rağmen yüzün kendi başına anlamlı olduğu bu manada yüzün,



düşüncenin kuşatacağı, bir içerik haline gelemeyecek olan, içerilemeyen, insanı öteye götüren olduğu ifade edilir (Levinas 2016c: 326-327). Yüz ve söylem birbirine bağlıdır. Yüz, her söylemi mümkün kıldığı ve başlattığı anlamda konuşur. 'Asla öldürmeyeceksin' yüzün ilk sözü ve emridir. Yüzün bu emirde kişiyle bir efendi gibi konuşmasına rağmen bu başkasının yüzü aynı zamanda yoksundur ve insanın kendisi için her şeyi yapabileceği ve kendisine her şeyi borçlu olduğu yoksuldur (Levinas 2016c: 327-328). Başkasıyla karşılaşmanın şiddet, kin, hor görme kipinde değil de yüz çözümlemesiyle başkasının egemenliği ve yoksulluğu, kişinin boyun eğişi ve zenginliği olarak yorumlamasını Levinas tüm beşerî ilişkilerin varsaydığı bir şey olarak görür. Bunu desteklemek için günlük hayatın içerisinde bir örnek verir: "Eğer öyle olmasaydı, bir kapının önüne geldiğimizde: 'Önce siz buyurun beyefendi', dahi demezdik. Benim yaptığım, ilksel olan bir 'Önce siz buyurun beyefendi'yi betimleme çabasıdır." (Levinas 2016c: 328) Ayrıca onun için her karşılaşma, 'merhaba' kelimesi ile başlar ve merhaba; insanın dünyaya ilk açılımı, ilk aşkınlıktır. Başka(sı)'na yönelen iyi-niyetli ilişkinin önceliği üzerinde ısrar eden Levinas, Başkası'nın kötü niyet sahibi olduğu durumda bile kabul edilmesinin, iyinin kötüye göre önceliğini gösterdiğini belirtir. Başkası'yla eşit ilişkiler geliştirmenin yolu olarak diyalog, başkası'nı bir nesne gibi görmek yerine eşitimiz olarak görmeyi sağladığından Levinas açısından etikdir (Çalışkan 2022: 114).

Yine dostluğu daha anlaşılır kılmak adına aşkla karşılaştırmasına baktığımızda, dostluk daha ziyade Öteki'ne yöneliktir: Levinas'a göre "aşk ve dostluk sadece farklı hissedilmekle kalmaz, bağıntıları da farklıdır: dostluk Öteki'ne gider; aşk ise bir varlık yapısına sahip olmayana, sonsuz geleceği, doğurulacak olanı arar." (Levinas 1991: 505) Erotik aşk dostluktan farklı bir zamansallıkta işler, çünkü hem kendilik hem de öteki olan çocuğun doğurulması zamanın kendi içinde bir süreksizliktir ve daima gelecekteki mesihçi bağışlama ve kötülüğe karşı zafer zamanına işaret eder. Dostluk bizi "sonsuz geleceğe" yönlendiren bu süreksiz zamanı sunmaz ama ötekine yönelik olduğu için eros'un kendi içine kapanmasından kaçınır. Levinas'ın belirttiği gibi, aşk kayıtsızdır, hazdır ve ikili egoizmdir. Bu nokta,

dostluğun başlıca tehlikelerinden birinin, kişinin dostuna bencilce bir bağlılık uğruna etik yükümlülüğünü ihmal etmesi olduğu düşünüldüğünde çok önemlidir. Levinas burada bu tehlikeyi hiç umursamıyor gibi görünür, sanki dostluk kavramının varlık ve benlikle telafi edilemez bir Şekilde ilişkilendirilebileceğinden korkmak için hiçbir neden yokmuş gibi dostluğu doğrudan öteki'ne açıklıkla ilişkilendirir (Horton 2020: 41-43).

Aslında, *Bütünlük ve Sonsuz*'un kapanış bölümünde Levinas 'iyiliğin' 'dostluk ve konukseverlik' olduğunu ima edecek kadar ileri gider: "Varlığı arzu ve iyilik olarak ortaya koymak, daha sonra bir ötekine yönelecek olan bir Ben'i önceden izole etmek değildir. Kendini içeriden kavramanın (...) kendini zaten dışa dönük olan aynı jestle kavramak ve dışa vurmak (...) ifade etmek olduğunu onaylamaktır; bilinç-oluşun zaten dil olduğunu, dilin özünün iyilik olduğunu ya da yine dilin özünün dostluk ve konukseverlik olduğunu onaylamaktır." (Levinas 1991: 577) Eğer dil, zaten öteki'nden gelen bu öteki'ne yöneliş, 'dostluk ve konukseverlik' ise, o zaman dostluk yalnızlığından çıkıp bir yoldaş arayan yalnız bir benlikle, hatta benliğin öteki hakkındaki bilgisiyle değil, beni çağıran sözle başlar. Dostluklarımın efendisi değilim ama onlara ağırıldım; aslında, benim olmayan sözle onlara zaten bağlıyım. 'Dostluk ve konukseverlik' ifadesi bu ikisinin eşanlımlı olmadığını ima eder, ancak en azından şu ortak noktaları vardır: Ne dostumu ne de konuğumu geri çevirebilirim, çünkü onlara söz vermişimdir. Bu vaadi reddetmek için konuşursam, dilim bana ihanet eder. Dilin kendisi vaattir ve bundan kaamam, kaçmak da istemem, çünkü dostluk ve konukseverlik sayesinde, kendimden öteki'ne doğru dönerek kendim olurum. Levinas'ın dostluk ve arkadaşlık kelimelerini olumlu bir Şekilde kullanması dikkat çekici olsa da etik ve dostluk arasındaki çatışmanın çözümü o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü, dostluğu başka türlü düşünmek mümkün değilse Levinasçı etik, dostluktan yoksundur (Horton 2020: 39-43).

Levinas'ın ötekiye göre oluşturulmuş dostluk yaklaşımını Lynch'in Kant'a dostlukla ilgili yönelttiği bir eleştiriden hareketle değerlendirebiliriz. Bu eleştiriye

göre dostluk dahilinde ödev duygusu kabul edilse bile, Kant'ın evrensellik talebinin bu ödev duygusunu sokacağı genelliğin dostluğun iki tarafının da belirli birtakım kaygıları, sorumlulukları, ihtiyaçları, hedefleri ve ötekinin bazı kusurlarını bir dereceye kadar anlayıp değer verebilmesini ve bunlara uygun bir biçimde yanıt verebilmesini gerekli kılmamasından dolayı tikel dostlukların dostlar arasında kendine özgü bir karşılıklı anlayışa bağlı olması durumunu açıklamaya yetmeyecektir. Hatta MacIntyre'in da Kantçı kategorik zorunluluğun, ödev duygusunu, insanların belli koşullardaki sonuçları, amaçları, istekleri ve ihtiyaçlarından kopardığını öne sürdüğünde, benzer bir eleştiri yaptığını söyler (Lynch 1997: 74). Kant'a yöneltilen bu eleştirinin bir benzerini Levinas'a yöneltemez miyiz? Çünkü Levinas'ta da bizi karşılayan ötekini korumaya dönük kategorik bir zorunluluktan bahsedilebileceği gibi görev duygusunu da insanların belli koşullardaki sonuçları, amaçları, istekleri ve ihtiyaçlarından kopardığından söz edilebilir. Kendisini bütün ötekilerin koruyucusu olarak hayal ettiği talebi, pratiklikten uzak olduğu gibi Ötekiyle ilişki selim bir hayırseverlik, onun özerkliğine gösterilen merhametli bir ihtimam ya da saygı olmaktan ziyade sırf ağırlığıyla bile insana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı deneyim olduğu şeklinde uç bir iddiayı dile getirir (Critchley 2010: 71). Yine Ronald Sharp'ın dostluk ve sanat arasında analogi kurup dostluğu dolaylılığın yani Kant'ın deyimiyle 'amaçsız amaçlılık'ın bağlantısına benzetmesi gibi biz de Levinas'ın dostluğuyla bu amaçsız amaçlılık arasında bağ kurabiliriz. Lynch, bu karşılaştırmada dostluğun daha üstün bir şeyler uğruna değil, sırf dostluğun kendi uğruna peşine düşölmesi gereken bir şey olduğunu kabul ederken dostluğun estetik pratik gibi eleştiri ve sürekli değerlendirmeyi engellemediğini, engeller gibi gözüktüğu tek şeyin belli bir amaca hizmet unsuru olduğunu söyler. Yani sanatta da, dostlukta da belli bir sonucu amaçlamak girişimin başarısını garantilemez, hatta onu yenilgiye uğratabilir (Lynch 1997: 25). Bu bakımdan Levinas'ın dostluğunun da 'amaçsız amaçlılık' ya da dolaylılık belirlenimi taşıdığı söylenebilir. Çünkü dostluk etik talepler için kendisine başvuru olan şeydir. Levinas'ın konukseverlik ve dostluk aracılığıyla, yerine getirilemez ve imkânsız etik talepleri gerçekleştirebilecek şekilde

tasavvur ettiği (Holst 2020: 470, 480-481) görülür ve tasavvur ettiği şeyin gerçek anlamda dostluk olup olmadığı ise tartışma konusudur. Çünkü öteki ile kurulan ve ben'i rehine konumuna taşıyan asimetrik ilişki, dostluktaki simetrik ilişki ile uyumlu değildir. Ayrıca öteki'nden her daim sorumlu olduğunu dile getirdiği için dostu, diğerlerine nasıl tercih edebileceği tartışma konusu olmasına rağmen kendisi için bu tercihin çoktan yapılmış olduğu görülür. Şöyle ki Levinas'ta kendisinden söz edilen üçüncü bir taraf vardır. Bu üçüncü tarafın bahsi iki şekilde geçer. İlki "Ben ile Öteki'nin ilişkisine dışardan bakan bir üçüncü gözün imkânsızlığına dairdir ki bu, etik ilişkiyi yeni bir tümlük biçiminde inşa edecek bir üst bakışı veya pozisyonu reddetme amacı" taşırken diğeri ben ile öteki arasındaki yüz yüze ilişkinin ötesindeki tüm diğer tarafları yani "tüm insanlık"ı ifade eder (Türk 2013: 62; Levinas 1991: 409). Üçüncü taraf basitçe ötekinin benzeri olmadığı hatta rakibi olarak ortaya çıktığı için ben ile Öteki arasındaki ilişkiyi bozan bir unsur olarak görülür. Üçüncü tarafın devreye girmesiyle adalet bir gereksinim halini aldığından artık bir devlete ihtiyaç duyulur. Bu nedenle artık etiğın değil politikanın alanı olur. Dolayısıyla Avrupa-dışı, Örneğın Filistinlileri, Aşyalıları etik sorumluluk duyulacak bir Öteki konumunda değil, kendi halkı için tehlike arz eden dolayısıyla Ötekini kendisine karşı savunacağı bir üçüncü taraf konumunda verir (Türk 2013: 63, 94-95). Çünkü Levinas, Yahudi halkının seçilmişliğine içten içe inandığını açıkça ifade ettiği gibi, bu seçilmişliği her fırsatta sorumluluk ve ahlak temelinde haklılandırmaya çalışır. "Etik ve Siyaset" başlıklı söyleşide de görüleceği üzere Levinas, kendi etik söylemiyle çelişkiye düşecek bir tarzda, Filistinlileri 'öteki' olarak saymamakta ve onların dramına kayıtsız kalabilmektedir (Levinas 2005: 153). O zaman diyebiliriz ki Levinas'ın "'başlangıç'ında ve 'barış'ında Grekçeyle ('evrensel dil'le) açıklanmaya çalışılan Yahudice bir şeyler" (Demirhan 2005: 39) hatta çok şeyler söz konusu olduğu için tam da çekindiği konuma düşer, yani etiğın değil politikanın alanına girmiş olur ya da politikası etiğini önceler.

## 2.Derrida ve Dostluk

Kartezyen egoyu merkezsizleştiren ve aynı zamanda dostluğu entelektüel gündeme yeni bir şekilde yerleştiren önemli Çağdaş Fransız düşünürlerden biri olarak Derrida, hem keskin entelektüel şevki hem de politik dostluk da dahil olmak üzere dostluğun anlamını yeniden düşünmeye yönelik kararlı çabası nedeniyle özel bir ilgiyi hak eder (Dallmayr 1999: 106-107). Dostluk kavramı Derrida'nın çalışmalarında 1980'lerin sonunda ortaya çıkar. Derrida'nın dostluk üzerine temel kitabı *The Politics of Friendship (Dostluk Politikası)*, 1988-1989 yıllarında verdiği aynı adı taşıyan "The Politics of Friendship" (Derrida 1988) seminerinin ilk oturumunun genişletilmesiyle 1994'te yayımlanır (Senatore, 2015: 7). Bu dönem, Derrida'nın doğrudan etik ve politik temalara odaklandığı bir dönemdir ve dostluk kitabının bu anlamda demokrasi ile politik olana ilişkin analizlerine bir giriş noktası olarak işlev gördüğu düşünülür (Haddad 2015: 68). Çünkü Derrida dostluk meselesine politikayla özellikle de demokrasiyle bir analogi kurarak yaklaşır (Lynch 2002: 98). Derrida'nın seminerindeki ve kitabındaki dostluk tartişması ağırlıklı olarak Aristoteles'e dayanır. Metnine Aristoteles'in "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur" ünlü cümlesiyle giriş yapan Derrida, sonrasında "Neredeyse olanaksız bir deklarasyon" dediği bu cümleyi daha yakından incelemeye koyulur:

İlkin zamanda [*deux temps*] birleştirilemeyen bu iki zaman, aynı zamanda hem olumlanıyor hem de reddediliyor görünen şeyin anlamıyla ayrılmış gibidir: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yok". İki zamanda, ancak aynı zamanda aynı tümcenin karşı-zaman'ında. Eğer "dost yok" ise, o zaman sizi nasıl dostlarım diye çağırırım, dostlarım? Hangi hakla? Beni nasıl ciddiye alabilirsiniz? Sizi dostlarım diye çağırırsam, dostlarım, sizi çağırırsam, dostlarım, size nasıl dost yoktur diye ekleyebilirim? (Derrida 2020: 1)

Derrida'nın dikkat çektiği, Aristoteles'in cümlesinin bu aporetik karakteri kendisi için çok uygundur. Kendisi hakkında yapılan bir belgeselde 'neden Cezayir'deki evini terk etmeyip Fransa veya Amerika'ya yerleşmediği' sorusuna, oldukça kozmopolit bir yapısı olan Cezayir'in kendisine, 'sınırdaki felsefe yapma' imkânı sunduğu şeklinde bir yanıt verirken kendi felsefi pozisyonunu birçok bakımdan açığa çıkaran 'sınırdaki felsefe yapmak' kavramına müracaat etmektedir.

Derrida'nın 'sınırdaki felsefe yapmak' kavramıyla "felsefi düşüncenin özcü, mutlakçı, evrenselci, dolayısıyla da dışlayıcı söylem ve düşünce pratikleri anlamında, varlığa giydirilmiş epistemik sınırların dışında kalma çabası veren bir felsefe yapma veya düşünme arayışında olduğu" ifade edilir. Dolayısıyla Derrida felsefesinin en temel motivasyonunun ötekine yönelik ilgi olduğu ortaya çıkar (Küçükalp 2020: 27). Yapıbozum da bu manada ötekine yönelik sorumluluğa doğru bir açılımdır. Yani o, "öteki'nin deneyimi, olanaksızın icadı olarak öteki'nin deneyimi, başka bir deyişle tek olanaklı icat olarak öteki'nin deneyimidir" (Derrida 1999: 111). O halde Derrida için yapıbozum, dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi olarak felsefeyi başkalağa açan bir pratik olarak görülebilir (Newman 2014: 215).

Dostluk meselesi de bu sınırdaki felsefe yapma anlamında yani yapıbozum ile alakalı olarak öne çıkar. Çünkü Derrida'nın kendisi etik ve politik alanda olduğu gibi dostluğu da karar verilemezliğin deneyimine bağlar. Derrida'nın felsefesindeki karar verilemezlik kavramı, kendisinin bulduğu ya da icat ettiği, bir ikili karşıtlığın iki kutbuna da ait olmayı ifade eden bir terim olduğu gibi (Deutscher 2022: 47); "varlık, hakikat ve anlamın hiçbir zaman sabitlenebilir bir mahiyete sahip olmadığı, başkalaık ve farkın her zaman dikkate alınması gerektiğini hareket noktası olarak alan, özellikle etik-politik meselelerde mutlak ve nihai bir son hüküm veya kararın verilemeyeceği" (Küçükalp 2020: 154-155) vurgusunu taşır. Bu anlamda Derrida, dostluktaki aporileri, karar verilemezliğine uygun olarak Aristoteles'in cümlesinden hareketle dile getirir:

Derrida gibi dostluk üzerine yazıları bulunan çağdaş yazarlardan Agamben, Derrida'nın Aristoteles'in aporetik olarak değerlendirilen bu cümlesini bilinçli tercihine değinir. Agamben, Derrida'nın geleneksel olarak Aristoteles'e atfedilen ve dostluğa çağrıda bulunurken bir yandan da onu olumsuzlayan ve aynı zamanda içinde gizli anlamlar barındıran bir sloganı dostluk üzerine olan kitabının *leitmotifi* seçtiğini ifade eder: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Aynı alıntıya, Diogenes Laertius'tan esinlenen Montaigne ile Nietzsche'de ve daha birçoklarında da

rastlamanın mümkün olduğunu söyleyen Agamben, Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin modern baskısında Aristoteles'in biyografisini içeren bölümde bahsi geçen ibareyi bulamadığını onun yerine, görünüş bakımından neredeyse aynı fakat anlam bakımından farklı ve çok daha anlaşılır olan şu ifadeyle karşılaştığını söyler: "Çok dostu olanın, hiç dostu yoktur." Kendisi bu değişikliğin üzerine gittiğini ve değişikliğin nedenini bulduğunu şu şekilde ifade eder:

Gizemi çözmek için bir kütüphane ziyareti yeterli oldu: 1616'da Cenevrelî büyük filolog Isaac Casaubon *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'nin yeni bir basımını yayımlamaya karar verir. Bahsi geçen pasaja geldiğinde -kayınpederi Henry Etienne tarafından temin edilen basımda da *oi philoi* (ey dostlarım) diye başlayan ibare vardı-elyazmalarının bu gizemli ve anlaşılmaz nüshasını tereddüt etmeden değiştirir. Sonuç, akla son derece uygundur ve bu nedenle modern editörler tarafından kabul edilir. (Agamben 2011/2012: 166, 179).

Aristoteles'teki dostluk cümlesinin ardına düşen Agamben, Aristoteles'e atfedilen "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur"un esasen bir çeviri hatası olduğunu, doğrusunun "Çok dostu olanın hiç dostu yoktur" olduğunu gösterirken, durumdan Derrida'yı haberdar etmesine rağmen Derrida'nın kitabının *Dostluk Politikası* adıyla basılmasının ve kitabın bu problemle ilgili en ufak bir ipucu barındırmamasının ve sloganın orada orijinal şekliyle yer almasının ihmalkârlıktan dolayı değil dostluğun aynı zamanda hem olumlanması hem de şüpheyle hükümsüz kılınmasının kitabın genel taktiğine uygun olmasından dolayı görmezden geldiğini ifade eder (Agamben 2011/2012: 166, 179). Dolayısıyla Derrida karar verilemezliğine uygun olarak dostluğun bu aporetik karaktere dikkat çeken çevirisini bilinçli olarak tercih eder.

*Dostluk Politikası*'nda Derrida'nın kendisi de dostların ve dostluğun uzun zamandır teoriye sunduğu bu aporetik karaktere değinir. Dostluk; aynılık ya da farklılık, fayda ya da sevgi üzerine kurulu bir ilişki midir? Kardeşlikten ne şekilde ayrılır? Bu ve diğer sorular en keskin ifadesini Aristoteles'e atfedilen şu sözde bulur: "Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur." Bu aporia'yı dostluğa içkin olarak kabul eden Derrida, bunun felsefi ve politik düşüncenin kategorileri üzerindeki etkisini

keşfetmeye koyulur (Webb 2003: 119). Görünüşte, bir seslenme ünlemi ('Ey dostlarım') ile yüklemel bir inkârın ('dost diye bir şey yoktur') birleştirilmesiyle meydana gelen cümle, sadece çelişki ya da bir 'mantıksal saçmalık' ifade ediyor gibi görünür. Bu paradoksu çözüme çabası içinde Derrida, ünlemi ve aslında tüm ifadeyi, dönüştürücü bir çağrı veya adlandırma, yani gizli bir potansiyeli ortaya çıkaran bir çağrı olarak yorumlar (Dallmayr 1999: 109-110): "Biçimi olgunun iddia edilen belirlenimini aşan ve kendi içinde barındıran ünlem, aynı zamanda bir hatırlama eylemine ve bir çağrıya benzer. Bir çağrıya benzer, çünkü geleceğe yönelik bir işarette bulunur: dostlarım olun, çünkü sizi seviyorum ya da seveceğim (...), beni dinleyin, haykırışıma duyarlı olun, anlayın ve anlayışlı olun; sempati ve uzlaşma istiyorum, arzuladığım dostlar olun. Aynı zamanda bir arzu, bir istek, bir vaat ve bir dua olan şeyi kabul edin" (Derrida 1988: 635).

Dostluğu bir çağrı, bir vaat, bir dua olarak adlandıran Derrida'da, dostluğun yetersizlikten mi yoksa tamlıktan mı kaynaklandığı konusundaki ikileme de cevap verilmiş olur. Kararlılıkla yetersizlikten ve istekten yana olduğu ve dostluğun da burada bir tür aşkın-spiritüel hedef olarak ortaya çıktığı ve aslında dostluk fikrinden, "özünün veya telosunun idealliğinden" söz edildiği dile getirilir (Dallmayr 1999: 109-110): Dahası, dostluk henüz gerçekleşmemiş, arzulanan, vaat edilen bir şey olmasaydı, nasıl senin dostun olabilir ve senin için dostluğumu ilan edebilirdim (ve ikincisi sevmekten çok sevmekten ibarettir)? Dostluğun eksik olmadığı yerde, yani zaten var olsaydı sana dostluğumu nasıl verebilirdim? İşte sizi çağırdığım şey, bana cevap verin, bu bizim sorumluluğumuz. Dostluk asla şimdiki zamanda verili değildir ve bekleme, söz verme ya da bağlanma deneyimine aittir. Söylemi duadır ve söz konusu olan sorumluluğun geleceğe açtığı kapıdır (Derrida 1988: 635; Derrida 2020: 360-361). O zaman dostluk vaadi Samuel Beckett'ın *Godot'yu Beklerken*'inde olduğu gibi yalnızca dostun hayalet gibi gelişi ve sürekli ertelenmesiyle mi yaşar?

Aslında bu vaat deneyiminin Derrida'da mesihselcilikle alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü o, belli bir mesihçiliğe bir "Evet" demeyen hiçbir etik-politik



karar ya da davranış olmadığına inandığını belirtirken dediğimizi bir anlamda onaylamış olur. Ancak burada Derrida'nın mesihçilikle ne kastettiğini açıklamak elzemdir. Kendi ifadesiyle buradaki mesihçilik kolayca Yahudi-Hristiyan ya da İslami terimlere çevrilemeyen, bütün dillere ait olan bir mesihçi yapı sorunudur. Şöyle ki ona göre "edimsel bir söz verme boyutu içermeyen hiçbir dil yoktur; ağzımı açtığım an söz veriyordum. 'Doğruluğa inanmıyorum' gibi şeyler söylesem bile, ağzımı açtığım an bir 'inan bana' yürürlükte. Yalan söylediğim zaman bile, belki de özellikle yalan söylediğim zaman, devreye bir 'inan bana' girer. Ve bu 'sana söz veriyorum ki doğruyu söylüyorum' mesihçi bir aprioridir; tutulmasa bile; tutulamayacağı bilirse bile cereyan eden bir söz vermedir ve söz verme olduğu için de mesihçidir." (Derrida 1998: 133) Bu mesihselcilik tartışması Derrida'ya özgü değildir. Mike Gane'e göre "on dokuzuncu yüzyılın ortalarında ve yine 1960'larda entelektüeller, özellikle önde gelen Fransız entelektüeller, yeni bir çağın eşiğinde bulduklarına inandılar. Teori, yaklaşan, beklenen ve korkunç, ama kaçınılmaz bir olayın gerilimi altında kavrandı ve deneyimlendi. Teori artık, gerçekleşmemesi gereken, ne pahasına olursa olsun ertelenmesi gereken (Derrida ve Virilio) ya da çoktan gerçekleşmiş ölümcül bir olayın göstergesi altında kavranır" (Gane 2008: 137-138) ve Mesihselci vizyonlar geliştirilir. Bunlardan biri belirli bir yapıbozumcu vizyon olarak Derridacı yapıbozumdur: "Derrida'nın 'gelecek' adını verdiği ve olanaklı gelecekte ayırt ettiği olanaksız bir geleceğin ışığı altında şimdideki eylemin yapısı ve yalnızca bu yapı, şimdiyi yeniden üretir ya da devam ettirir. Bu öteki gelecek, belirlenmiş, belirlenebilir, yine de sürekli açık kalır. Bu anlamda mesihsel, gelecek olanın -bütünüyle radikal ötekinin- olumlanmasıyla ilgilidir..." (Erkan 2011: 49) Bu minvalde Derridacı yapıbozum da "olanaksız olarak olanaksızın arzusu", yani olanaksızlığa yönelmiş ufuklarımızın tümüyle ötesinde olan şeye duyulan arzu şeklinde tanımlanabilir (Erkan, 2011: 50). Bu durum özellikle demokrasi, affetme ve konukseverlik kavramları için geçerlidir. Demokrasi, gerçekleştiğine inanıldığı anda faşizmi ve totalitarizmi meşrulaştıran bir politik tutuma dönüşeceği için anlamı sürekli geleceğe ertelenmesi gereken bir kavram

olmak durumundadır (Küçükalp 2020: 151-152). O zaman gelecek demokrasi gibi dostluk da dostluğun geleceğinde, vaadinde yatmaktadır. Dostluk her zaman vaat edilir ve öngörülemezliğiyle, bilinmezliğiyle aynı zamanda tehdit altındadır. Yani asla bu dostluktur denilemez, çünkü ne olduğu henüz bilinmemektedir, yalnızca gerçekleşmekte olduğu vaadinde bulunduğu söylenebilir. Bu anlamda o, gelecek olana dönüşmekte ve bir olanak olarak var olmaktadır. Dolayısıyla Derrida için dostluk, bir gelecek vaadi olarak Mesihselci vizyona uygun, olanaksız olarak olanaksızın arzusu biçiminde düşünülebilir. Yapıbozum da bir umut olarak, bir dostluk umudu olarak boy gösterir. Yani mevcudiyet metafiziğinin yapıbozumundaki olumlu nokta şudur: Çevremizde mevcut olanla yetinmiyoruz ama şimdiyi geleceğe, dostluğa, konukseverliğe ve adalete açmak istiyoruz (Caputo 2002: 516, 521-522).

Derrida bu nedenle, 'Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur' cümlesini yorumlarken Aristoteles'in söylediği ya da yazdığı her şeyin dostluğun ötesinde, bir dostluk arzusunu gerektirdiğini ifade eder. Çünkü Aristoteles ağzını açtığında karşısındakinden onu dinlemesini, anlamasını ve ona inanmasını, onu dinleyecek kadar 'dost olmasını' ve 'Aristoteles'i bir dost olarak görmesini' ister. Bu anlamda, konuştuğumuz ya da yazdığımız her cümle 'Ey dostlarım' diye başlar. Bu, Aristoteles'in söylediği iddia edilen 'dost diye bir şey yoktur' sözü doğru olsa bile geçerlidir. Çünkü gerçekte bir dost yoksa, var olan hiçbir birey bir dosttan beklentilerimizi karşılamıyorsa bile ve özellikle de bu, Derrida'nın 'gelecek' dostluk dediği, beklenti ve arzunun yapısını kastettiği şey için, dosta duyduğumuz arzuyu durdurmaz. Bu arzuyu durdurmak şöyle dursun, mevcut bir dostun olmaması bu arzuyu daha da teşvik eder ve ateşler, tıpkı Mesih'in gelişinin ertelenmesinin Mesihçi özlemi ateşlemesi gibi (Caputo 2002: 515).

Derrida, 'Ey dostlarım, dost diye bir şey yoktur' alıntısının zincirinin Batı felsefi edebiyatının görkemli bir külliyatı boyunca Aristoteles'ten Kant'a, sonra Blanchot'ya; ama aynı zamanda Montaigne'den alıntıyı tersine çevirerek parodisini yapan Nietzsche'ye muazzam bir söylentinin mirasını gösterdiğini ifade eder

(Derrida 2020: 59). Yani Aristoteles'le başlayan dostluğun tarihi Nietzsche'ye uzanır ve bu tarihe Montaigne ve Nietzsche'nin damgasını vurduğu iki kırılma yaşanır:

Greko-Roman modeli, karşılıklılığın değeri, homolojik (türdeş), içkinci, sonlu ve politikacı uyum ile işaretlenmiş gibi görünmektedir. Montaigne (burada bir paradigma örneği olarak okuduğumuz kişi) şüphesiz bu özelliklerin çoğunu miras alır. Ancak buradaki karşılıklılığı kırar ve bana öyle geliyor ki, heteroloji, asimetri ve sonsuzluğu ihtiyatlı bir şekilde ortaya koyar ('beni sonsuz bir mesafeye aştı'; 'kesinlikle kendimi ona kendimden daha isteyerek emanet ederdim'; 'Çünkü Antik Çağın bu konuda bize bıraktığı söylemler bile bana bu konuda sahip olduğum duyguyu yakalamakta gevşek görünüyor'). Bu kırılmanın Yahudi-Hıristiyan bir kırılma olduğu söylenebilir mi? Yunan modelini depolitize ettiği ya da politik olanın doğasını yerinden ettiği söylenebilir mi? Aynı türden bir soru Nietzsche ve Blanchot (dostluğun hem tarihselliğe hem de örnekliliğe meydan okuması gereken diğer örnekler(i)) için de sorulabilir mi? Elbette farklı bir şekilde, her ikisi de dostu artık komşuya [*prochain*] ait olmayan, belki de artık bir insana (dahi) ait olmayan bir isimle çağırır (Derrida 1988: 643).

*Dostluk Politikası*'nda Derrida, ilk modelin gelenekte baskın olduğunu ve en güçlü şekilde Aristoteles, Montaigne ve Kant'ta işlediğini ifade ederken ikincisinin en açık ifadesini Nietzsche ve Blanchot'da okuduğunu dile getirir. Derrida'nın dostluk anlayışını bu kategorizasyondan hareketle belirlemeye çalıştığımızda Derrida dostluk temasında genellikle Nietzscheci tavra dahil edilir. Dostluğun tarihinde Derrida için Nietzsche isminin bilhassa öne çıktığını görürüz. Hatta Derrida'nın bu kitabının Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca*'sına dayandığı iddia edilir. Bunun nedeni en temelde Nietzsche'nin Aristotelesçi ifadeyi ters çevirmesiyle başlar. Öyle bir ters çevirme ki dostu düşmana dönüştürür: " 'Dostlar, dost diye bir şey yoktur!' demişti ölmekte olan bilge; 'Düşmanlar, düşman yoktur!' derim ben, yaşayan budala." (Nietzsche 2021: 233) Derrida'nın kitabının da aynı şekilde dostluğu her türlü hazır aşinalıktan ya da ortaklıktan çıkararak 'gelecek dostluk' anlamında dostluğun kendisini 'kaçınılmaz olarak, çıldırtıcı bir şekilde deliliğe' borçlu olup olmadığını sorması ve Derrida'nın burada ortaya çıkan dostluk türünün 'yakınlığı, mevcudiyeti, dolayısıyla benzerliği, çekiciliği, hatta belki de anlamlı ya da makul bir tercihi olmayan' bir ilişki olduğunu belirtmesi dikkat çeker. Terimin hâlâ geçerli olduğu ölçüde, dostlar burada temelde 'yalnızlığın dostları', 'paylaşılmayan şeyi, yani yalnızlığı paylaşan' insanlardır. Nietzsche'nin deyişiyle, 'tamamen farklı türden dostlar, ulaşılmaz dostlar, kıyaslanamaz oldukları ve ortak ölçüleri,

karşılıklılıkları ya da eşitlikleri olmadığı için yalnız olan dostlar', 'yalnızlığın kıskanç dostları' söz konusudur. Esasen heterojen olan bu 'dostlar' zorunlu olarak 'ayrışmış, 'yalnızlaşmış', tekilleşmiş, monadik başlıklara dönüşmüşlerdir'; 'birlikte sessiz kalma zorunluluğu içinde sessizlik içinde ittifak kurabilseler de her biri kendi köşesinde' yalnız kalırlar (Dallmayr 1999: 121-122).

Derrida, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de adı geçen geleceğin filozoflarıyla birlikte *İnsanca Pek İnsanca*'daki bu ve diğer ifadeleri analiz ederek farklılığa dayalı bir dostluk görüşünü dile getirir. Derrida, bu modelin Bataille, Blanchot ve Nancy'de bulunan sonraki topluluk teorilerinin kökeninde olduğunu öne sürer ve aynı zamanda Schmitt'in politik anlayışında da iş başında olduğunu görür. Derrida'nın Nietzscheci yaklaşıma sempati duyduğu açıktır. Özellikle, 'Belki'yi benimser ve bunun Greko-Romen modelde varsayılan sabitlik ve kalıcılık talebine güçlü bir meydan okuma teşkil ettiğini savunur. 'Belki', Nietzscheci dostluk modelini şansa ve riske açarak, bu kopuşun hiçbir zaman garanti altına alınmadan gelenekten bir kopuş olasılığını gündeme getirir. 'Belki' böylece dostluğu, Derrida'nın anladığı şekliyle, tüm hesaplamaların ve tahminlerin ötesinde gelen olayın deneyimine açar (Haddad 2015: 72-73). Derrida'ya göre 'Belki' düşüncesi belki de olayın yani gelecekteki dostluğun ve gelecek için dostluğun tek olası düşüncesini devreye sokar. Çünkü dostluğu sevmek için, kişi geleceği de sevmelidir. Gelecek için ise 'belki'den daha adil bir kategori yoktur. Böyle bir düşünce dostluğu, geleceği ve 'Belki'yi birleştirerek gelmekte olanın gelişine açılır (Derrida 2020: 62). Derrida için olay, 'gelmekte olan', 'gelecek olan' bir şeydir. Olay, geleceğin ne getireceğini bilmediğimiz ve kontrol edemediğimiz için bir 'tehditten' kesinlikle korunamayan, şimdiki zamanın verdiği 'vaat'tir. Derrida için en büyük şiddet; bir şeyi geleceğinden yoksun bırakmak olduğu için Derrida, bize sakin olup açık kalmamızı tavsiye eder (Caputo 2022: 67-68).

Dostluk konusunda, Derrida'nın tavrının Nietzsche'yi tekrarladığı ifade edilse de (Agamben 2011/2012: 166) ve bu durum birçok nokta itibarıyla doğru olsa da

Derrida'nın hedefi geleneğin bu sınır noktası (Haddad 2015: 74) olduğu için bu noktada sadece Nietzscheci izlek değil Levinasçı izlek de devreye girer. Yani asimetrik, heterojen, farklılığa dayalı ama sorumluluk temelinde bir dostluk anlayışı. Çünkü dostluk söz konusu olduğunda da hedefi geleneğin sınır noktasıdır. Bilindiği üzere Derrida, Nietzscheci-Blanchotçu bir 'yalnızın yalnızlığı' dostluğu önerir. Ötekinin kimliğinin oluşumunda egemen olarak aracılık etmeye çalışmayan bir dostluk. Daha ziyade, ötekiyle olan ilişkiye, her zaman en belirsiz geleceğe açık olma vaadi olarak hitap eder. Levinas'ın etiği Derrida'da, gelecek bir gelecekte, bir dostluk politikası olarak filizlenecektir, ama bu Levinas'ın ötesine geçer. Levinas'a dikkat edildiğinde, onun etik ve politika, vaat ve yerine getirme arasındaki ilişkiyi etkileyen bir kararsızlıkla hareket ettiği görülür. Derrida'nın Levinas'ın düşüncesinde eleştireceği şey de budur (Urabayen-Casero 2015: 5). Eleştirilerinin yönleri arasındaki açık ayrıma rağmen, Levinas ve Derrida sonunda politikanın ikinci plana atıldığı, edilgenlik ve başkalığın ben, topluluk ve politika üzerinde öylesine önemli, öylesine anarşik bir önceliğe sahip olduğu bir duruma ulaşırlar ki eylem ertelenir, hatta imkânsız hale gelir. Her iki yazar da Batı felsefesinin yanı sıra hümanizm ve liberal politikaya yönelik eleştiriler sunar. Her ikisi de Levinas'a göre, öteki tarafından savunmasız bırakılan ve parçalanan bir ben'in etik eyleminin sonucu olacak bir geleceği bekleme durumunda kalır; bu ben, eylemini başlatırken, bunu yarınları ve kendisi olmayan bir dünyayı düşünerek yapmıştır. Ancak Derrida'da bu, herhangi bir eylem olasılığı olmayan bir bekleyiş olacaktır, çünkü şiddetin üstesinden gelmek için bir seçenek yoktur. Bu şekilde bakıldığında, Derrida'nın politikası Levinas'ın gelecek politikasından daha imkânsız ve daha 'sonrasının politikası'dır. Yani yarının politikası, eğer bir yarın varsa ve eğer yarın bir politika varsa (Urabayen-Casero 2015: 8-9). Dolayısıyla Derrida'nın Mesihsel nosyonunda sürekli olarak bütünüyle ötekinin varışı umut edilirken, aslında Mesih'in ortaya çıkışını istememe anlamı da söz konusudur. Gelecek insanı korkutur ve bu yüzden Mesih'in gelişinin sonsuzca ertelenmesi arzusuna bağlanır. Derrida'nın öne sürdüğü gibi "beklemek istemediğimiz bir şeyi bekleriz". Mesihsel tarafından üstlenilen

sorumluluklar burada ve şimdi olsa da Mesihsel, 'geliş'in mutlak biçimde belirsizleştirildiği ve ertelendiği genel bir yapıdır. Çünkü vaat, olay tehditle, tehlike deneyimiyle, bir tehdit olarak adalet deneyimiyle örtüştüğü için Mesihsel, tehdit edici ve korkutucudur: "Mesihsel herhangi bir anda gelebilir, kimse onun geldiğini göremez, nasıl geleceğini göremez, onun önuyarisına sahip olamaz" (Derrida 2011: 222-223).

*Dostluk Politikası*'nda Levinas'a dair herhangi bir tartışma söz konusu olmamasına rağmen Cillian Ó Fathaigh "Is There a Politics to Friendship? Derrida's Critique of the Couple in Montaigne, Kant and Levinas" (Dostluğun Politikası Var mı? Derrida'nın Montaigne, Kant ve Levinas'taki Çifte İlişkin Eleştirisi) makalesinde Levinas'ın bu metne eklendiğini ve Levinas'ı üçüncü bir güvenilir arkadaş olarak ekleyecek olanın Derrida değil, Kant olacağını ifade eder. Levinas'ı tartışmaya ekleyenin Kant olacağı fikri ilk başta şaşırtıcı görünse de bunun Derrida'nın Kant yorumunda Levinas'ın oynadığı role doğrudan bir gönderme olduğunu bildirir. Bu üçüncü arkadaş, bu 'efsanevi arkadaş çiftine', Blanchot ve Bataille'a ışık tutmak için tanıtılsa da Levinas'ın diğer ikisi kadar güvenilir ve 'en başından beri orada olan' bir arkadaş olarak temsil edildiğini söyler. Levinas'ın burada Bataille ve Blanchot arasındaki varlığının Levinasçı çerçevenin Derrida'nın dostluk analizini nasıl yapılandığına örtük bir kabulü olduğunu da ekler. Bu durum, dostluğu iki birey arasında apolitik bir ilişki olarak kurma arzusu ile politika için bir zemin ve rehber arasında çözülemeyen bir gerilim olarak sunulur. Ancak daha yakından bakıldığında Derrida'nın Levinas'ın kendi sistemini Levinas'ın kendisine karşı ustaca kullandığını, Levinas'ın üçüncü tarafın önceliğini ve bunun dostluk düşüncesi için sonuçlarını nasıl hâlâ ihmal edebileceğini ortaya koyduğu görülür. Böylece Derrida, dostluğu apolitik ya da pre-politik bir uğrak olmaksızın baştan aşağı politik olarak düşünmenin gerekliliğini gösterir. Arkadaşlık çifti figürü aracılığıyla bu, Derrida'nın Montaigne ve Kant'ta açıkça eleştirdiği, Levinas'ta ise sessizce meydan okuduğu bir konudur. Bu bağlamda Derrida, Levinas'ın Kant, Montaigne ve diğerlerinin hatalarını tekrarladığını öne sürer. Levinas bir etik modeli olarak çiftle, yüz yüze

olanla başlar ve sonra üçüncü tarafa hitap eder. Levinas bundan kaçınmak için adımlar atsa bile, daha sonra politik olana rehberlik edebilecek, politik olanın dışındaki ötekiyle bir ilişki tarzına dair bir öneri vardır. Yine de Derrida bu üçüncü dost ya da kardeşin bu çiftle aynı anda düşünülmesi gerektiğinde ısrar eder. Bu nedenle, burada yalnızca Levinas'ın çerçevesiyle bir etkileşim değil, aynı zamanda onun bir eleştirisi de görülmeye başlar. Levinas'ın çalışması *Dostluk Politikası*'nda öne çıkan bir referans değilse, bu, metin boyunca Levinas'la örtük bir şekilde ilgilenilmediği anlamına gelmez. Dolayısıyla Derrida'nın yaklaşımı, Levinas'ı dostluğun zemini olarak etik ya da apolitik çifte öncelik veren, ancak daha sonra bunu politik olanın zeminine taşımaya çalışan birkaç düşünürden biri olarak sunar. Ancak Derrida'nın itirazı, bir dostluk modeli olarak çiftin varsaydığı apolitik ve saf bir tekillik varsayımına yöneliktir. Levinas ilk başta *Dostluk Politikası*'nda yokmuş gibi görünse de metin boyunca Levinas'ın çalışmalarına yer verildiği iddia edilir. Bu, Derrida'nın metninde söz konusu olanın basitçe kardeşlik değil, çift ya da kardeş çifti modeli olduğunun görülmesine yardımcı olabilir. Yeni bir dostluk politikası için potansiyel sunan şey, indirgenemez ve kaçınılmaz politikaya olan bu bağlılıktır: politikayı kavramak için tarafsız bir alanın, başlangıç için anti-politik bir anın ve başkalarıyla ilgilenmek ve ilişki kurmak için apolitik yolların olmadığını kabul eden bir politika (Fathaigh 2021: 58-59, 62-66).

Derrida *Dostluk Politikası*'nda demokrasi ve politik birlik gibi tarihsel kavramların kapsadığı evlat ve kardeş metaforlarını da yeniden yapılandırır. Dostluk ile kardeşliğin tarihsel olarak ayırt edilemezliğini sorgulayarak dostluğu ele alan kanonik geleneği çözen Derrida, dostluk ve kardeşlik arasındaki eleştirel olmayan bağı açığa çıkarır ve buna karşı çıkar. Kadınları, dostluğun felsefi tarihine ilişkin anlatılardan dolayı olarak dışlayan terimlerin kullanılmasının etkisini sorgulayan (Devere 2005: 75) Derrida, felsefi dostluk paradigmasının 'kadınlığın çifte dışlanışını, bir erkekle bir kadın arasındaki dostluğun dışlanışını ve kadınlar arasındaki dostluğun dışlanışını' içerdiğini öne sürer (Derrida 1988: 642). Dostluk teorilerinin Batı felsefe geleneğindeki politik aidiyet teorileriyle ilişkisini inceleyen

ve her ikisinin de kardeşlik fikirlerine başvurma biçimlerini eleştirel olarak sorgulayan Derrida, bu tür çağrıların kadınların dışlanmasını pekiştirdiğini ve dolayısıyla bu teorilerin özgürleştirici potansiyelini önemli ölçüde azalttığını savunur. Buna karşıt olarak kardeşlikle hiçbir ilişkisi olmayan dostluk ve politik ve demokratik aidiyet modelleri tasarlamamanın mümkün olup olmadığını sorar (Haddad 2015: 68). Derrida tarihsel olarak aşk ve dostluk kavramlarının özünde heteroseksül olması, ama kadınlar arasında dostluk olmaması ve sadece erkekler arasında dostluk olmasının kendisini ilgilendiren şey olduğunu söyler. Kendisinin sorgulamak istediği şeyin dostluk anlayışında ve gelenek üzerinde hakimiyet kurmuş olan ve dostluğu eşcinsel ve erkek olarak tanımlayıp siyasi sorumluluğu her zaman genç erkeklere veren bir dostluk anlayışı olduğunu ifade eder (Derrida 1998: 141). Derrida dostluğun, özgürleştirici bir söylemde başarılı bir şekilde harekete geçirilemeyecek kadar dışlayıcı tarihine bağlı ve eril bir anlayışın egemenliğinde olduğunu vurgular (Haddad 2015: 75). Derrida, dostluğun tarihinde Nietzscheci modelin peşinden gidenlerin, kendi kardeşlik çağrılarını yaparak hâlâ aynı mantığa geri döndüklerini de ekler. Böylece, dostluktaki tüm ortaklıkları ortadan kaldırmaya çalışmasına rağmen, Nietzsche, Zerdüşt'ün Hıristiyan değerlerini tersine çevirmesinde kardeşin adını korur. Schmitt, düşmanı politik kavramının merkezi haline getirir, ancak mutlak düşmandan kardeşe atıfta bulunarak bahseder. Blanchot ise mesafeli dostluğu kendisinden öncekilerin ötesinde bir uç noktaya taşır, ancak o da ötekiyle ilişkiyi tanımlarken kardeşi muhafaza eder. Egemen geleneğe direnirken, bu farklılık düşünürleri, kardeş figürü aracılığıyla aynı olanın ekonomisine geri dönerek, dostluğun aporia'sında sıkışıp kalırlar. Hiçbiri bu hegemonyadan kopmaz ve arkadaşlığı cinsel farklılığın ötesinde düşünmez (Haddad 2015: 72-73). Deutscher, Derrida'nın kadınlık ve erkeklik için yeni anlamlar önermemesine rağmen "erkekler arasındaki kardeşlik ilkesinin ötesinde' [...] türdeş olan çiftin bu yakınlığının ötesine geçen bir dostluk hayal edelim" dediğini ifade eder (Deutscher 2022: 59). Tüm bunlarla beraber Derrida, dostluğun geleneksel felsefi yorumlarının dostluğu hem idealize hem de totalize ettiğini söylerken ona göre bunun nedeni sadece erkek



dostluğunun yüceltilmesi ve hem kadınlar arasındaki dostluğu ve hem de heteroseksüel dostluğu imkânsız kılan dişil olanın çifte dışlanması değildir. Farklılıkların dikkate alınmamasının da bu anlamda sorumlu tutulması gerektiğini ifade eder (Lynch 2002: 101). Derrida'nın ele aldığı konunun Batı'nın dostluk üzerine politik yazılarının antropozentrizmi olmasıyla kendisi feminist tartışmalara dahil edilse de felsefe tarihinde Derrida'nın feminizm yanlısı mı yoksa feminizm karşıtı mı olduğu konusunda birçok tartışma söz konusudur. Bu tartışmada bir tarafta Derrida'nın çalışmalarının esasen bir erkek girişimi olduğunu ve feministler için yararsız olduğunu savunanlar olduğu gibi Derrida'nın feminist tartışmaya olumlu bir katkıda bulunduğunu düşünen feminist yorumlar da vardır. Bununla birlikte, Derrida'nın analizinin yaptığı şeyin sosyal ve felsefi sorunlara, açıkça feminist olmasa da feminizmin doğrudan ele almaya çalıştığı aynı sorunlardan bazılarını vurgulayan başka bir yönden yaklaşmak olduğu iddia edilir. Onun projesinin feminist bir proje olmasa da çalışmasının feminist düşüncede var olan bazı tutarsızlıkları, paradoksları ve anomalileri (Devere 2005: 75, 80-81) yani kadının 'öteki' olarak toplumsal, tarihsel ve kültürel kurgulanımına ilişkin çözümlenmesiyle (Bayoğlu Kına 2010: 72) feministlerin tanınma ve güçlenmeye yönelik politik arayışlarında karşılaştıkları bazı zorlukları açıklamaya yardımcı olacağı da ifade edilir (Devere 2005: 75, 80-81). Aslında Derrida'nın dostluğu politik sonuçlarını ele alırken aynı zamanda feminist problemlere değinmesinin feminist bir kaygıdan ziyade öteki meselesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Derrida'nın *Dostluk Politikası*'ndan sonraki yazıları incelendiğinde, dostluk dilinden net bir şekilde uzaklaştığı, bir daha asla onu incelemeye tabi tutmadığı ya da başka türlü düşünmeye zorlamadığı bundan ziyade politik tema ve meselelerle ilgilenmek ve geleneğin sınırlarına baskı yapmak için başka terimlere odaklandığı iddia edilir. Buna göre 1990'ların sonunda göçmenlerin ve vatansızların haklarına özel bir vurgu yaparak konukseverliği incelediği gibi, 2013 yıllarındaki son seminerlerinde egemenliği hayvan üzerinden sorguladığı ve yine 2003'te doğrudan demokrasiye odaklandığı 'gelecek demokrasi' ifadesinin anlamını ve olasılıklarını

araştırdığı ifade edilir. Derrida'nın bu son çalışmasında, Nancy'nin kardeşlik kavramını kullanışını uzun uzadıya sorgulayarak ve terimin politik kullanımına karşı kendi direncini yineleyerek önceki analizlerini açıkça sürdürdüğünde bile, dostluktan söz etmeyeşine vurgu yapılır (Haddad 2015: 75). Ancak dostluk meselesinin temelde bir öteki meselesi olması nedeniyle bu tartışmaların öteki meselesi bağlamında zaten birbirini çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

### **Sonuç**

Dostluk teması Dallmayr'ın da belirttiği gibi, modernitenin benliği diğer benliklerden uzaklaştırması nedeniyle ihmale uğramış bir temadır. Çünkü aslında benlik ve dostluk arasındaki ilişki temelde ben ve öteki arasındaki ilişki olduğu için dostluk meselesi esasında öteki meselesine bağlıdır. Bu anlamda ağdaş dönemde bir dizi Kıta düşünürünün Kartezyen egoyu ya da öznelliği daha fazla sorunsallaştırıp merkezlesztirmesiyle öteki olarak dostluk meselesi de entelektüel gündeme yeni bir şekilde yerleşir. Yani dostluğun düşünce tarihine ya da entelektüel gündeme yeniden yerleşmesi ben'in merkezlesztirilmesiyle paralel gider. Kıta düşünürlerine gelmeden önce Nietzsche, Marx ve Freud kurucu özneye yönelik ilk itirazın sahibidirler. Sonrasında, bu üç ismin başlattığı eleştirilerin kapsamı genişletilir ve yoğunlaştırılır. Kıta düşünürlerinden Levinas ve Derrida bu dostluk meselesinde ne çıkan isimlerden ikisidir. Bu iki isimden başkalığın düşünürü olarak görülen ve ilk felsefe olarak etiği kabul eden Levinas, Batı metafizik geleneğinin, farklı olanı dışlayıp, değersizleştiren şiddetine karşı ötekine odaklı bir etikle karşımıza çıkar. Başkası için duyulan bu sorumluluk başkasının yerine geçmeye kadar varır ve Ben'i, rehine olarak Başkası'nın yerine geçirir. Rehineliğin koşulsuzluğunu bütün dayanışmanın koşulu olarak veren Levinas, sıra dostluğa geldiğinde öteki ile etik ilişkinin talepleri dostluğu karakterize eden her şeyi dışlar gözüktüğünden Levinas dostluk ile ilgili çok az şey paylaşır ancak az şey bu uyuşmazlık tehdidini göz ardı eder ve dostluğu Kant'ın amaçsız amalılığı gibi etikle ve ötekiyle bağlantılı verir. Başkasıyla bağ, sorumluluk olarak kurulduğundan özneler arası ilişkiyi asimetrik olarak verir, çünkü Levinas için ötekinin mutlak

aşkınlığı simetriyi engeller. Diğer taraftan Derrida ise Levinas'ta olduğu gibi dostluk meselesine öteki'den hareketle eğilse de Levinas'tan farklı olarak dostluk meselesine politikayla ve özellikle de demokrasiyle bir analogi kurarak yaklaşır. Derrida, dostluktaki aporileri karar verilemezliğine uygun olarak dile getirebilmek için Aristoteles'in cümlesinden hareket eder. Dostluğu bir çağrı, bir vaat olarak adlandıran Derrida, onun şimdiki zamanda verili olmadığını bekleme deneyimine ait olduğunu söylerken onun aynı zamanda gelecek olanın olumlanmasıyla ilgili mesihselcilikle de alakalı olduğunu ifade eder. Onun için gelecek demokrasi gibi dostluk da dostluğun geleceğinde, vaadinde yatmaktadır. Aynı zamanda simetrik, heterojen farklılığa dayalı ama sorumluluk temelinde bir dostluk anlayışıyla öne çıkar. Gelecek bir gelecekte, bir dostluk politikası olarak Derrida'nın dostluk temasının bazı noktalarda Nietzscheci ve Levinasçı temaları barındırmakla birlikte birçok noktada onları aştığı da görülür. Sonuç olarak her iki ismin de dostluğu öteki temelinde ele aldığı görülürken Levinas bunu koşulsuz etik taleplerin gerçekleştirilmesi bağlamında verirken, Derrida dostluğu, onu politik olarak düşünmenin gerekliliğinden hareketle ele alır.

## Friendship in Levinas and Derrida

### *Summary*

**Emine AYDOĞAN**

Assist. Prof. Dr.

Atatürk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR

ORCID: 0000-0001-5173-3034

e.aydogan@atauni.edu.tr

### **Introduction**

'We may be unique, but we are never alone.'

Although it is not a theme specific to philosophy, the theme of friendship, which has a special connection with philosophy, has been neglected and pushed to the background with modern philosophy. The reason for this neglect is the dissolution of the fateful unity of human beings with nature and other human beings and the alienation that comes with this, as the human being is moved to the centre in every sense in modernity. In the 19th century and later, many thinkers, while talking about this alienation, promised to re-establish this first unity that had been disrupted. Since contemporary Western philosophy, especially with Continental Europe, was largely conducted around the issues of identity and difference with ethical and political content (Küçükalp 2016: 11), it is seen that the issue of friendship gained more importance in this period and it was tried to be handled on the basis of the other on an ethical and political plane. Among the Continental thinkers who have addressed the subject of friendship, Derrida, who wrote a book on friendship, stands out in particular. Since Derrida's writings are influenced by Levinas and all key terms such as 'heteronomy', 'asymmetry' and responsibility are borrowed from the arsenal of Levinasian discourse (Dallmayr 1999: 109), these two names have been included together.

### **Levinas and Friendship**

In the philosophy of the contemporary French philosopher Levinas, who stands out as a philosopher of the other in the history of philosophy, it is claimed that there is little or nothing about friendship (Bensussan 2010: 717; Udoff 2005: 153). Alan Udoff argues that it is no coincidence that Levinas says almost nothing about friendship, and that this omission is part of his insistence on the radical otherness of the unknowable Other (Horton 2020: 36-39).

In general, Levinas's philosophy and works reveal an expectation on friendship. Because he stands out as a thinker of the other and constructs ethics as an ethics of the other in his philosophy, which begins with ethics. Since the issue of friendship is fundamentally

a relationship between self and other, Levinas' distance from the issue of friendship and the reasons for this distance is a question mark. Let us look at Levinas' ethics within this basic framework. Levinas accepts ethics as the first philosophy by substituting the ethical question 'Do I have the right to exist?' for the existential question 'Why does something exist and not not exist?', which is the fundamental question of philosophy (Gözel-Özyel 2004: 6). He stands out by presenting 'a way of thinking that focuses on the radical difference of the other and aims to reveal the meaning, value and ethical limits of the other' in opposition to the Western metaphysical tradition and its dualist way of thinking, which, from the very beginning, uniformises existence in an abstract, rational scheme through various dualist distinctions claiming to be neutral and objective, and accordingly excludes and devalues the different (Küçükalp, 2016: 59, 61). For Levinas, ethics expresses otherness since it is seen as sociability, that is, a relationship with the other (Gözel-Özyel 2004: 6). The connection with the other is established as responsibility. However, in this responsibility, the relationship between subjects is, in Levinas's words, a 'non-aspectual relationship', in other words, there is a state of being responsible without expecting anything in return. Levinas reinforces this responsibility with a sentence from Dostoyevsky: 'We are all guilty before everyone for everything and everyone, and I am guilty more than anyone else.' (Levinas 2016c: 332) This responsibility for the other goes as far as taking the place of the other and substitutes the I for the Other as a hostage (Levinas 2010: 652-653).

This ethics, which Levinas constructs as a first philosophy, seems to discredit friendship. For in a radically asymmetrical ethical relation, Levinas posits a self that is absolutely responsible for every Other, whereas friendship is a reciprocal relation between the self and a particular Other. If Levinas is indeed right to say that '[the Other is] the persecuted for whom I am responsible to the point of being his hostage', how can one prefer one person, the friend, to others, and what remains of the idea that friends reciprocate each other's love? The demands of the ethical relation to the Other thus seem to exclude everything that characterises friendship (Horton 2020: 36-39).

With all this said, it is surprising that most of Levinas' few references to friendship are positive. When he talks about the responsibilities to the other in ethics, he says that the full realisation of these responsibilities is only possible in relationships such as love and friendship, in which the parties take resources from each other and open themselves to each other without thinking about themselves. For Levinas, friendship exemplifies a loving and discursively constituted type of relationship in which the giver is enlivened by the presence of the other, in which the needs of the other are generously met without withholding anything and without asking for anything in return (Holst 2020: 481-482). Although Levinas's positive use of the words friendship and friendship is remarkable, the resolution of the conflict between ethics and friendship will not be so easy because Levinasian ethics lacks friendship if it is not possible to think of friendship otherwise (Horton 2020: 39-43).

It can be said that Levinas's friendship also bears the determination of 'purposiveness without purpose' or indirectness. Because friendship is the thing to which ethical demands are applied. Through hospitality and friendship, Levinas envisages unfulfillable and impossible ethical demands in such a way that they can be realised (Holst 2020: 470, 480-481), and whether what he envisages is friendship in the real

sense is a matter of debate because the asymmetrical relationship established with the other and carrying the self as a hostage is not compatible with the symmetrical relationship in friendship. Moreover, although it is a matter of debate how he can prefer friends to others, since he expresses that he is always responsible for the other, it is seen that this preference has already been made for him. Namely, there is a third party mentioned in Levinas. Since the third party is simply not similar to the other, and even appears as a rival, it is seen as an element that disrupts the relationship between the self and the Other. Since justice becomes a necessity with the intervention of the third party, a state is now needed. Therefore, it is no longer the domain of ethics but of politics. Therefore, the non-European, for example Palestinians and Asians, are not seen as an Other to whom ethical responsibility is owed, but as a third party who poses a danger to his own people and therefore a third party against whom he defends the Other (Türk 2013: 63, 94-95), because Levinas clearly expresses that he deeply believes in the chosenness of the Jewish people and tries to justify this chosenness on the basis of responsibility and morality at every opportunity. As can be seen in the interview titled 'Ethics and Politics', Levinas, in a way that contradicts his own ethical discourse, does not count the Palestinians as the 'other' and can remain indifferent to their drama (Levinas 2005: 153). Then we can say that since Levinas "in his 'beginning' and 'peace' there is something, even a lot, of Judaism" (Demirhan 2005: 39), which he tries to explain in Greek ('universal language'), he falls into exactly what he is afraid of, that is, he enters the field of politics, not ethics, or his politics precedes his ethics. **2.Derrida and Friendship**

As one of the major contemporary French thinkers who decentralised the Cartesian ego and at the same time placed friendship on the intellectual agenda in a new way, Derrida deserves special attention for both his keen intellectual zeal and his determined effort to rethink the meaning of friendship, including political friendship (Dallmayr 1999: 106-107). The concept of friendship emerges in Derrida's work in the late 1980s. Derrida's main book on friendship, *The Politics of Friendship*, was published in 1994 as an expansion of the first session of the seminar of the same name, 'The Politics of Friendship' (Derrida 1988), which he gave in 1988-1989 (Senatore, 2015: 7). This was a period in which Derrida focused directly on ethical and political themes, and in this sense, the book of friendship is considered to function as an entry point to his analyses of democracy and the political (Haddad 2015: 68), since Derrida approaches the issue of friendship through an analogy with politics, especially democracy (Lynch 2002: 98). Derrida's discussion of friendship in his seminar and in his book relies heavily on Aristotle. He opens his text with Aristotle's famous sentence 'O my friends, there is no such thing as a friend' (Derrida 2020: 1).

This aporetic character of Aristotle's sentence, to which Derrida draws attention, is very appropriate for him. At every opportunity, he invokes the concept of 'philosophising at the limit', which reveals his own philosophical position in many respects. Derrida's concept of 'philosophising on the margins' means that 'philosophical thought seeks to philosophise or think in a way that endeavours to remain outside the epistemic boundaries imposed on existence in the sense of essentialist, absolutist, universalist, and therefore exclusionary discourses and practices of thought'. Therefore, the most fundamental motivation of Derrida's philosophy is the interest in the other (Küçükalp

2020: 27). In this sense, deconstruction is an opening towards responsibility towards the other. In other words, it is 'the experience of the other, the experience of the other as the invention of the impossible, in other words, the experience of the other as the only possible invention' (Derrida 1999: 111). The issue of friendship also comes to the fore in the sense of philosophising on this border, that is, in relation to deconstruction. Because Derrida himself links friendship to the experience of undecidability, as in the ethical and political spheres. In this sense, Derrida expresses the aporias in friendship in accordance with its undecidability by referring to Aristotle's sentence.

On the face of it, the sentence, which combines an exclamation of address ('O my friends') with a predicative denial ('there is no such thing as a friend'), seems to express only a contradiction or a 'logical absurdity'. In an attempt to resolve this paradox, Derrida interprets the exclamation, and indeed the whole utterance, as a transformative call or naming, that is, a call that reveals a hidden potential (Dallmayr 1999: 109-110): 'The exclamation, whose form transcends and contains within itself the alleged determination of the fact, is at the same time an act of recollection and an appeal. It resembles an appeal because it points towards the future: be my friends, because I love you or will love you (...), listen to me, be sensitive to my cry, understand and be sympathetic; I want sympathy and reconciliation, be the friends I desire. Accept what is at the same time a desire, a request, a promise and a prayer.' (Derrida 1988: 635) Then, in Derrida, who calls friendship a call, a promise, a prayer, does the promise of friendship live only in the ghostly arrival and constant postponement of the friend, as in Samuel Beckett's *Waiting for Godot*?

In fact, it can be said that this experience of promise is related to messianism in Derrida. For when he states that he believes that there is no ethical-political decision or behaviour that does not say Yes to a certain messianism, he in a sense confirms what we have said. Messianic is also about the affirmation of the future or the radical other as a whole. This is especially true of democracy, forgiveness and hospitality. Since democracy will turn into a political attitude that legitimises fascism and totalitarianism as soon as it is believed to be realised, it has to be a concept whose meaning must always be postponed to the future (Küçükalp 2020: 151-152). Then friendship, like democracy, lies in the future of friendship, in its promise. Friendship is always promised and at the same time threatened by its unpredictability and unknowability. Therefore, for Derrida, friendship, as a promise of the future, can be thought as the desire of the impossible as the impossible, in accordance with the messianic vision (Caputo 2002: 516, 521-522).

Derrida states that the chain of the quotation 'O my friends, there is no such thing as a friend' shows the legacy of an enormous rumour through a magnificent corpus of Western philosophical literature, from Aristotle to Kant, then to Blanchot, but also from Montaigne to Nietzsche, who parodies the quotation by inverting it (Derrida 2020: 59). In other words, the history of friendship, which begins with Aristotle, extends to Nietzsche, and this history experiences two breaks marked by Montaigne and Nietzsche (Derrida 1988: 643). In *The Politics of Friendship*, Derrida states that the first model is dominant in the tradition and functions most strongly in Aristotle, Montaigne and Kant, while the second is most clearly expressed in Nietzsche and Blanchot. When we try to determine Derrida's understanding of friendship based on this categorisation, Derrida is generally included in the Nietzschean attitude on the theme of friendship. In the

history of friendship, we see that the name Nietzsche is particularly prominent for Derrida. Derrida, together with the future philosophers mentioned in *Beyond Good and Evil*, analyses this and other statements in *Humanly Very Humanly* and expresses a view of friendship based on difference. Derrida clearly sympathises with the Nietzschean approach. In particular, he embraces 'perhaps' and argues that it constitutes a strong challenge to the demand for fixity and permanence assumed in the first model (Haddad 2015: 72-73). According to Derrida, the idea of the 'perhaps' engages the only possible thought of the perhaps event, that is, of future friendship and friendship for the future (Derrida 2020: 62).

Although it is stated that Derrida's attitude towards friendship repeats Nietzsche (Agamben 2011/2012: 166) and this is true in many points, since Derrida's target is this border point of tradition (Haddad 2015: 74), not only the Nietzschean trajectory but also the Levinasian trajectory comes into play at this point. That is, an asymmetrical, heterogeneous, difference-based but responsible understanding of friendship. Levinas's ethics will germinate in Derrida as a politics of friendship in a future future, but this goes beyond Levinas. If one pays attention to Levinas, one sees that he acts with an ambivalence that affects the relation between ethics and politics, between promise and fulfilment. This is what Derrida would criticise in Levinas' thought (Urabayan-Casero 2015: 5).

### **Conclusion**

In the contemporary period, as a number of Continental thinkers de-centred the Cartesian ego, the issue of friendship as the other was placed on the intellectual agenda in a new way. Among continental thinkers, Levinas and Derrida are two of the prominent names in this issue of friendship. Of these two names, Levinas comes up with an ethics focused on the other against the violence of the Western metaphysical tradition that excludes and devalues the different. This responsibility for the other goes as far as taking the place of the other and substitutes the Self for the Other as a hostage. Levinas, who gives the unconditionality of hostage-taking as the condition of all solidarity, shares little about friendship when it comes to friendship, since the demands of the ethical relation with the other seem to exclude everything that characterises friendship, but little ignores this threat of incompatibility and gives friendship in relation to ethics and the other. Since the bond with the other is established as responsibility, the relationship between subjects is asymmetrical, because for Levinas the absolute transcendence of the other prevents symmetry. On the other hand, Derrida, like Levinas, approaches the issue of friendship from the point of view of the other, but unlike Levinas, he approaches the issue of friendship by establishing an analogy with politics and especially democracy. Derrida uses Aristotle's sentence to express the aporias in friendship in accordance with its undecidability. Calling friendship a call, a promise, Derrida states that it is not given in the present but belongs to the experience of waiting, and that it is also related to messianism, the affirmation of the future. For him, friendship, like future democracy, lies in the future of friendship, in its promise. At the same time, it stands out with an understanding of friendship based on symmetrical, heterogeneous difference but on the basis of responsibility. In the future, as a politics of friendship, Derrida's theme of friendship contains Nietzschean and Levinasian themes at some points, but it is also seen to surpass them at many points. As a result, it is seen that both names deal



with friendship on the basis of the other, while Levinas does so in the context of the realisation of unconditional ethical demands, Derrida deals with friendship in terms of the necessity of thinking it politically.

## KAYNAKÇA / REFERENCES

- Agamben, G. (2011/2012). "Dostluk". (çev. Maya Mandalinci). *Cogito* Sayı 68-69, ss.165-172.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik* (çev. Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayoğlu Kına, F. (2010). "Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın". *Kaygı*, vol.15, ss.71-78.
- Bensussan, G. (2010). "Gerard Bensussan ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi"(çev. Hilmi İlksen Mavituna). *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, (ed.Volkan Çelebi). Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.715-721.
- Blackham, H. J. (2020). *Altı Varoluşçu Düşünür* (çev. Ekin Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi.
- Caputo, J. D. (2002). "Good will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer and Derrida", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28 No 5, pp. 512-522.
- Caputo, J. D. (2022). *Hakikat* (çev. Recep Yılmaz). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çalışkan, N. (2022). "Emmanuel Levinas: Başka(sı) Kavramında Şiddetin İmkânı Sorunu". *Başkası ve Şiddet: Schmitt, Benjamin, Arendt, Levinas, Ricoeur, Derrida* (ed.İşıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, ss.106-136). Ankara: Fol Kitap.
- Dallmayr, F. (1999). "Derrida and Friendship". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2:4, ss.105-130.
- Deleuze, G. D. (2015). *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demirhan, A. (2005). "'Başlangıç ve Hayret': Levinas'ta 'Savaş ve Barış'", *Tezkire* 38-39, ss.23-47.
- Derrida, J. (1988). "The Politics of Friendship". *Journal of Philosophy*, Vol.85, pp.632-644.
- Derrida, J. (1998). "Yapıbozum ve Pragmatizm". *Yapıbozum ve Pragmatizm* (der. C. Mouffe, çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Derrida, J. (1999). "Psyche Ötekinin İcâdı", (çev. Melih Başaran). *Toplumbilim Jacques Derrida Özel Sayısı*, sayı.10, ss.103-127.

Derrida, J. (2011). "Nietzsche ve Makina". Richard Beardsworth ile Söyleşi. *Nietzschelerin Şöleni* (der.-çev. Ali Utku&Mukadder Erkan, ss.189-238). İstanbul: Otonom.

Derrida, J. (2020). *The Politics of Friendship* (trans. George Collins). New York: Verso Books.

Deutscher, P. (2022). *Derrida'yı Nasıl Okumalıyız?* (çev. Caner Can Turan). İstanbul: Runik Kitap.

Devere, H. (2005). "The Fraternization of Friendship and Politics: Derrida, Montaigne and Aristotle". *Critical Perspectives on Communication, Cultural & Policy Studies*, Vol. 24 (1 & 2), pp.75-82.

Direk, Z. (2016). "Sunuş". *Sonsuz Tanıklık*. Emmanuel Levinas. (ss.7-39). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Erkan, M. (2011). " 'Çığırından Çıkmış Şimdi'de 'Gelecek Godot'yu Beklemek: Samuel Beckett'in Godot'yu Beklerken Adlı Oyununa Derridacı Bir Okuma". *Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, ss.43-70.

Fathaigh, C. Ó. (2021). "Is There a Politics to Friendship? Derrida's Critique of the Couple in Montaigne, Kant and Levinas" (ed. In Luke Collison), *Derrida's Politics of Friendship: Amity and Enmity*, Edinburgh University Press. pp. 58-67.

Gözel, Özkan. (2004). " 'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki". *Tezkire: Levinas Özel sayı 38-39 Mayıs/Ağustos 04*, ss.56-70.

Gözel Ö., Özyel H. (2004). "Bu sayıda/Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset". *Tezkire: Levinas Özel sayı 38-39 Mayıs/Ağustos 04*, ss.5-22.

Güneş, C. D. (2019). "Emmanuel Levinas". *Çağdaş Fransız Felsefesi* (ed. Işıl Bayar Bravo &Hamdi Bravo&Banu Alan Sümer, ss.155-182). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Haddad, S. (2015). "Friendship". *Jacques Derrida: Key Concepts* (ed.Claire Colebrook). New York: Routledge, ss.68-76.

Holst, J. (2020). "Realising Unfulfillable and Impossible Ethical Demands: Løgstrup and Levinas on Trust and Love, Hospitality and Friendship". *The Journal of Ethics* 24: 469-483 <https://doi.org/10.1007/s10892-020-09336-0>.

Horton, S. (2020). Rethinking Friendship: Fidelity Within Finitude [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. *Boston College Morrissey College of Arts and Sciences Graduate School*, Boston.

Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.

Küçükalp, K. (2020). *Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Levinas, E. (1991). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Kluwer Academic Publishers. (eBook) DOI 10.1007/978-94-009-9342-6.

Levinas, E. (2005). "Emmanuel Levinas İle Söyleşi: Etik ve Siyaset". *Tezkire* 38-39, ss.147-157.

Levinas, E. (2010). "Olmaktan Başkaca Ya da Özün Ötesinde". *MonoKL Levinas Özel Sayısı* (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.628-654.

Levinas, E. (2016a). "Aşkınlık ve Yükseklik", *Sonsuz Tanıklık*. Emmanuel Levinas (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.115-128, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016b). "Başka'nın İzi", Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık*. (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd., ss.129-146). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016c). "Etik ve Sonsuz" Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık* (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.295-344, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016d). "Öz ve Çıkarlılık", Emmanuel Levinas *Sonsuza Tanıklık* (çev. Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya vd.). ss.147-162. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Lynch, M. S. (1997). *Dostluk Üzerine* (çev. Fermâ Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lynch, M. S. (2002). "Aristotle and Derrida on Friendship". *Contretemps* 3, July. pp.98-108. <https://philarchive.org/archive/LYNAAD>.

Omay, M. (2023). *Çağdaş Etik Tartışmaları*. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları.

Ponzio, A. (2010). "Levinas ve Varlık" (çev. Hande Koçak). *MonoKL Levinas Özel Sayısı* (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.192-208.

Salanskis, J.-M. (2010). "Levinas'a Yöneltilen İtirazlar Üzerine". (çev. Murat Erşen). *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, (ed. Volkan Çelebi), Yıl 4 Numara VIII-IX, ss.288-302.

Sartre, J.-P. (2014). *Varlık ve Hiçlik* (çev.Turhan Ilgaz&Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Senatore, M. (2015). "Jacques Derrida: A Biographical Note". *Jacques Derrida Key Concepts* (ed.Claire Colebrook). ss.1-9, New York: Routledge.

Sözer, Ö. (2013). "Emanuel Lévinas: Aynı-Olandaki Başkası". *Çağdaş Fransız Düşüncesi* (çev. Zeynep Direk &Refik Güremen). İstanbul: Minör Yayınları.

Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket* (çev. Seçim Bayazit). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.

Udoff, A. (2005). "Levinas and the Question of Friendship". *Levinas Studies Volume 1*, pp.139-156, <https://doi.org/10.5840/levinas2005110>.

Urabayen, J., Jorge L. C. (2015). "Politics in Levinas and Derrida: Beyond and Against Liberalism", *SAGE Open* 1-11, DOI: 10.1177/2158244015614609.

West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wortham, S. M. (2011/2012). "Dostluğun Yasası: Agamben ve Derrida" (çev. Maya Mandalinci-Şeyda Öztürk). *Cogito* Sayı 68-69, ss.173-195.



Makale Geliş | Received: 28.05.2024  
Makale Kabul | Accepted: 31.08.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1490856

## Sevim ERŞAHİN KARAKAŞ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Tunceli, TR.  
Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR.  
ORCID: 0000-0001-9430-1805  
sekarakas@munzur.edu.tr

## Heidegger Düşüncesinde Teoloji ve Yeni Tanrı

**Öz:** Heidegger Batı düşüncesini oluşturan temelleri bize gösterirken aynı zamanda onun onto-teolojik kökenlerini de ortaya koyar. Bu çalışmamızda, Heidegger'in felsefe aracı olan destrüksiyonuyla felsefe ve teoloji arasında nasıl net bir ayrıma gittiğini, Batı metafiziğinin kökeninin onto-teolojik olduğu tespitine nasıl vardığını ve en nihayetinde de Alman filozofun anlayışında Varlık ve Tanrı'nın aynı şeyler olmadığını göstermeye çalışacağız. Heidegger, Batı metafiziği ve Modernite eleştirisinin önemli ayaklarından birini oluşturan onto-teolojik köken analiziyle, "Dünya-Varlık hadisesinin" dile gelmesinde başat rol oynayan kutsallık ve Tanrı kavramlarını Hristiyanlık teolojisi dışında "başka" bir biçimde, yani Tanrı kavramını "Dünya-Varlık hadisesini" veren öğelerden biri olarak ortaya koyar. Dolayısıyla bu çalışma, Heidegger'in Tanrı kavramını nasıl zaman mefhumuyla ilişkilendirdiğini ortaya koymaya çalışır.

**Anahtar Kelimeler:** Metafizik, Hristiyanlık, Teoloji, Onto-teoloji, Yeni Tanrı, Zaman.

## Theology and New God in Heidegger's Thought

**Abstract:** While Heidegger shows us the foundations of Western thought, he also reveals its onto-theological roots. In this study, we will try to show how Heidegger made a clear distinction between philosophy and theology with his destruction, which is the tool of philosophy, how he came to the determination that the origin of Western metaphysics is onto-theological, and ultimately, in the German philosopher's understanding, Being and God are not the same thing. With his onto-theological origin analysis, which constitutes one of the important pillars of the criticism of Western metaphysics and Modernity, Heidegger uses the concepts of holiness and God, which play a leading role in expressing the "World-Being event", in an "other" way outside of Christian theology, that is, he interprets the concept of God as one of the giving elements of the "World-Being event". Therefore, this study tries to reveal how Heidegger's concept of God is associated with the concept of time.

**Key Words:** Metaphysics, Christianity, Theology, Ontotheology, New God, Time.

## Giriş

Heidegger otobiyografik niteliğe sahip bir pasajda, Teolojik köken olmaksızın, düşüncenin yoluna asla varamayacağını, kökenin daima yeniden zuhur edeceğini (Heidegger 1976: 95) dile getirir. Bunun yanında, yine 1951 yılında vermiş olduğu Zürih Seminerinde, Heidegger bize şunları aktarır:

Aranızdan bazıları benim teolojiden geldiğimi, teolojiye ilişkin her zaman kadim bir aşk beslediğimi ve onsuz bir şeye varamayacağımı belki biliyordur. Eğer teolojik bir metin yazmam gerekseydi, ki bazen bu benim ilgimi çekmiştir, bu durumda “varlık kelimesi” içinde geçmemelidir. İnanç, Varlık düşüncesine ihtiyaç duymaz. İnanç varlığa başvurduğu andan itibaren, artık inanç değildir (Heidegger 1986: 423-439).

Heidegger’in teolojiyle olan ilişkisini kendi dilenden aktardığı bu cümlelere ek olarak, spesifik olarak bu konuda öğrencilerinin tanıklıklarına başvurmak faydalı olacaktır. Hans George Gadamer’e göre, Heidegger’in başyapıtı *Varlık ve Zaman*, onun 1923’te Marburg’a atanmasının ardından, dönemin “Protestan teolojisi ile olan tutkulu ve verimli iletişiminden doğmuştur” (Gadamer 2002: 98). Gadamer’e göre, Heidegger bu dönemde “Protestan diyalektik teolojisiyle” oldukça verimli bir diyalog sürdürmüştür (Dastur 2011: 252). Diğer bir öğrencisi olan Karl Löwith ise, “Heidegger’in tanrısız bir teolog” (Löwith 1988: 47) olduğunu, onun fundamental ontolojisinin de teolojiden geldiğini belirtir.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, teolojik tefekkür Heidegger düşüncesi üzerinde önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Bu mühim kaynağın, Heidegger’e tanrının insan yaşamı için ontolojik manasını serimlemek konusunda büyük bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bunun yanında, Heidegger düşüncesinde tanrı sorusuna yönelimin tamamen felsefi bir kaygı taşıdığını, tanrı sorusunun, varlık sorusuyla birbirinden ayrılamaz bir biçimde ilişkili olduğunu ve bu araştırmadaki yöntemin baştan sona “a-teist” ve ontolojik olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger yorumcusu Henri Birault’ya göre, “Kant’tan Tanrının ölümünü ilan edenlere kadarki” bütün düşünürler içinde en a-teist filozof Heidegger’dir ve onun felsefi arayışında bu tavır oldukça belirleyici olmuştur (Birault 2005).

Genel olarak diyebiliriz ki, Heidegger'in teolojiyle olan diyalogunda üç temel aşama vardır. İlk döneminde, Heidegger'in oldukça net olan bir a-teist tutum sergilediğini görürüz. Çünkü ona göre "filozof inanmaz" (Heidegger 1983: 34) ve "onun yaklaşımı teolojik olamaz" (Heidegger 1983: 34). Felsefesinde tamamen a-teist bir ilkeyle (Dastur 1994: 226-245) hareket ettiği bu dönemde, Heidegger felsefeyi teolojiden tamamen ayırmaya ve teolojinin kendisini bir bilim olarak kurabilmek için felsefeye ihtiyacı olduğunu ortaya koymaya çalışır. İkinci dönemde ise, Heidegger, Batı metafiziğinin onto-teolojik karakterini ortaya koymaya çalışır. Bu dönemde, Batı düşüncesinin başından beri varlıkla olan ilişkisinde bir ön kabule dayanarak hareket ettiğini, dolayısıyla metafiziğin temel karakterinin onto-teolojik olduğu tezini ileri sürer. Üçüncü dönem, yani *Die Kehre* döneminde, Heidegger'in teoloji dışında kalan, teolojinin dile getiremediği, başka olan bir kutsallık-Tanrı düşüncesini ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Bu dönemde, Tanrı sorusu artık teoloji biliminin dışında, düşüncenin temeli olan varlık düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. Buradaki Tanrı şairlerin dile getirdiği *fundamental-existensiyal* bir Varlık alanı olarak karşımıza çıkacaktır.

### **Birinci Dönem: Teoloji ve Felsefe Arasındaki Farkın Ortaya Konulması**

Heidegger'in teolojiyle olan ilişkisinin ilk dönemi büyük bir eleştiri süreci olacaktır. Bu dönem kendisini temelde iki yaklaşım üzerinden ortaya koyar. İlk olarak, Heidegger'in ana amacının, kesin ve geri dönüşü olmayan bir biçimde, felsefeyi teolojiden ayırmak olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak da, teolojinin bir bilim olduğunu ve kendini kurabilmek için felsefeye ihtiyacının olduğunu gösterir. Heidegger'in kutsallık düşüncesinin ilk dönemi olarak tanımlayabileceğimiz bu dönem, yeni bir Tanrı anlayışının geliştirilmesi için bir ön hazırlık aşamasıdır.

*Varlık ve Zaman*'dan itibaren görebileceğimiz gibi, Heidegger, inşa edilmiş, katı, şaşmaz ve sarsılmaz bir rasyonalite içine hapsedilmiş olan modern öznenin dışında, insanı yeniden tanımlamaya girişir. *Varlık ve Zaman* eserindeki felsefi araştırmaları neticesinde, Heidegger, insanın, özne yerine *Dasein* kavramıyla



karşılanması gerektiği sonucuna varır. Bu yeni kavramın, tüm geleneksel felsefi koşullanma ve kategorizasyonlardan muaf oluşu sebebiyle, Heidegger, felsefenin temel uğraşısının, *Dasein*'in dünyaya fırlatılmış (*Geworfenheit*) bir varoluşa sahip olduğu gerçeği (*Faktizität*) ile ilgili olması gerektiğini belirtir. Çünkü, ona göre, Batı düşüncesinin Descartes'tan beri unutmuş olduğu şey, insanın bu varoluşsal durumudur. Buradan hareket ederek diyebiliriz ki, felsefe zorunlu olarak yaşamın varoluşsal durumunun açıklanmasıdır (Heidegger 1992: 53). Dolayısıyla, birincil meşguliyeti yaşamın kendisi olan felsefenin, tavrının kesinlikle ateist olması gerektiğinin altını sıkça çizen Heidegger, bunu şöyle ifade eder:

Felsefi araştırma ateisttir ve ateist kalır ve böylece felsefe "düşüncede aşırılığa" cesaret edebilir, düşüncede aşırılığa cesaret edebilmesi şöyle dursun, bu felsefenin en içkin zorunluluğu ve onun gerçek gücüdür ve büyük birinin bir gün dediği gibi, felsefe tam olarak bu ateizmde "şen bilime" dönüşür" (Heidegger 2006: 126).

Her ne kadar Heidegger'in kökensel olarak ait olduğu Hristiyanlık geleneğine yer yer bağlı olduğunu görsek de onun felsefesinin metodik bir ateizm sergilediğini söyleyebiliriz. Çünkü felsefe radikal bir sorgulama ve kendi gerçekliğinde (*facticité*) yaşamı bir nesne olarak ele alan bir araştırmadır. Buna karşılık, Hristiyanlık ise bu alanı kendisine asla konu edinmez ya da edinemez. Heidegger sorgulanabilirliğin (*Fraglichkeit*) kendisinin dinle alakalı olmadığını (*ist nicht religiös*), fakat bunun kendisinin ilkin bizi dini bir karar durumuna götürebileceğini, ancak bir filozof olarak dindar olabilse de, felsefe yaparken dindar bir davranışının olmadığını, felsefenin, radikal ve kendi sorgulanabilirliğinde (*Fraglichkeit*), ilke olarak ateist olması gerektiğini ısrarla dile getirir (Heidegger 1985: 197).

Böylece, teolojiyle olan ilk tartışmasında, Heidegger felsefi sorgulamanın kökenliliğinin altını çizip, felsefenin var olan merkezli bir araştırma olmadığını vurgulu bir biçimde dile getirir. Felsefe, kendi kökeninde var olanı, var olan olarak başka bir var olana başvurarak, yani sanki varlık mümkün bir var olanın karakterine sahipmiş gibi belirlemeye çalışmaz (Heidegger 1985: & 2). Felsefi sorgulamanın sürekliliği varlık sorusunun bir gizem olarak kalmasından kaynaklıdır. Bu sürekliliği

daimî kılan varlık hadisesinin hakikatının gizemi, kendisini dile dikte ettiğinde bile tam bir açıklıkla yapmaz. Oysaki ki teoloji, hakikatin sır perdesini araladığını düşünür ve yüce var olan olarak tanrının peşindedir. Heidegger'in bakış açısına göre, teoloji işte tam da bu nedenle dogmatiktir; çünkü,

Kaynağını hiçbir şekilde esasen inançlı bir sorgulamadan almayan ve kavramsallığı teolojik problematiğe kâfi gelmek şöyle dursun, onu örten ve doğasını dönüştüren bir "temel"e dayanmaktadır (Heidegger 1985: &3).

Yine Heidegger'in teoloji ve felsefe arasındaki ilişkinin neliği konusunu Tübingen'de 1927 yılında vermiş olduğu *Teoloji ve Felsefe* adlı konferansta yeniden ele aldığını görürüz. Heidegger burada düşüncesinin başat ayrımı olan ontik ve ontolojik alan üzerinden teoloji ve felsefe arasında net ayrıma gider ve ontik alanın kendisinin var olanların alanı olduğunu, ontolojik alanın kendisinin *faktisite* ya da *eksistansiyel* alanla ilgili olduğunu ve ilaveten teolojiyi pozitif bir bilim olarak değerlendirdiğini ve bu nedenle felsefeden tamamen farklı olduğunu dile getirir (Heidegger 1970). Heidegger temel düşüncenin yani sadece felsefenin bu son alanla ilgilendiğini dile getirir. Dolayısıyla, teoloji ontik olan alanı yani var olanı kendisine konu edinir, bundan dolayı teoloji pozitif bilimler gibi çalışır. Pozitif yapısından dolayı teoloji diğer bilimler gibi felsefede görmediğimiz bir ön varsayıma başvurur. Bu nedenle Heidegger teolojiyi "inancın bilimi", bir *Wissenschaft* olarak tanımlar (Dastur 1994: 226-245).

Heidegger bundan dolayı, inancın bilimi olarak kendi pozitifliğini inşa etmek için teolojinin de diğer bilimler gibi felsefeye ihtiyacının olduğunu belirtir. Varoluşsal bütün sorgulamalardan imtina eden inancın bilimi, her zaman felsefenin "düşmanı" olarak kalır. Çünkü felsefe en temel ve en derin sorusu olan neden hiçlikten ziyade varlık var sorusuyla ilgilenirken teoloji, temel sorusunu ortaya çıkartan bu otantik soru karşısında herhangi bir yanıt vermeksizin inancın güvenli kollarına sığır. Bu anlamda ele alındığında, bütün mutlak gerçeklikleri yok eden bu soru üzerine teolojinin hiçbir tefekkürü yoktur. Gerçekten de, inanç alanında, insan bütün sonuçlarını göze alarak otantik bir biçimde bu en derin soruyu

kendisine sormaya muktedir değildir, çünkü her seferinde “ona ondan daha yakın” olan yaratıcı tanrının kollarında kendisini bulur. Konuya ilişkin Heidegger şunları aktarır;

Kutsal kitapların tanrısal bir vahiy olduğuna ve onların tanrısal hakikati barındırdığına inanan biri için neden yokluktan ziyade Varlık var sorusunun cevabı aşikârdır: Var olan eğer kendisi Tanrı değil ise Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrının kendisi dolayısıyla yaratılmamış olan yaratıcı’dır”. Dolayısıyla böylesine hazır bir cevaba sahip olan biri felsefenin bu temel sorusunu otantik bir biçimde kendisine soramaz ama sanki soruyormuş gibi yapar (Heidegger 1967: 20 ).

Dolayısıyla, dinin yaratmış olduğu rahatlık alanından çıkmak istemeyen insanoğlu için, tanrının tek hakikat ve en gerçek olan varlık olmasının kabulü ve bu kabulün bir düşünüşe dönüşmesi önünde hiçbir engel kalmamıştır. Fakat, insanın kendi faktisitesi karşısındaki kaçışını engelleyen yegâne şey olan felsefi düşünüş ile, insan herhangi sınırlıyıcı bir dünya görüşü içerisinde olmaktan çıkarak bu “gerçek” olan tek soru karşısında kaçmadan durabilir. Bu nedenle, bu sorunun gerektirdiği şey inanç için bir delilik olarak kalmaktadır. Böylece, yüzeysel sorgulamalara kökensel bir biçimde düşman olan bu sorunun radikalliği sadece felsefede kendine ev sahipliği bulabilmektedir. Özellikle varlık sorusunu açıklamaya girişmesiyle felsefe deliliğiyle her şeyi sorgulamaya tabi tutma riskine girmekte ve bu sorunun tükenmezliğini tüketmeye girişmektedir (Heidegger 1967: 20). İşte burada şunu dile getirmek gerekir ki, Heidegger için felsefe tam da teolojinin üstlenmediği bu cüretli delilikte, önünde kaçınılmayan bu yegâne soruda ikamet eder. Bu nedenle, Heidegger “Hristiyan felsefesi kare bir çemberdir ve bir yanlış anlamadır” (Heidegger 1967: 20) derken felsefe ve teolojinin bir arada var olamayacak iki alan olduğunu net bir biçimde dile getirir. Bu temelde birbirinden farklı olan iki alanın zorla bir aradallığını savunmanın kendisi de bir o kadar büyük bir yanlış anlaşılma olarak kalacaktır. Dolayısıyla, felsefenin kendi yegâne, radikal ve onu biricik kılan sorusuyla diğer bütün alanlardan ayrıştığının altını çizmemiz gerekmektedir.

### **İkinci Dönem : Batı Metafiziğinin Özü Onto-teolojidir.**

İkinci yaklaşımda, Heidegger Batı metafiziğinin özünün kendisini onto-teoloji olarak ortaya koyduğu tezini ileri sürer. Buna göre, Yunan metafiziğinin Hristiyan teolojisi tarafından bir transformasyonun söz konusu olmadığı, tam tersine, Hristiyanlığın Batı metafiziğinin onto-teolojik kökeni sayesinde bir transformasyona uğramış olduğu analizini geliştirir.

*Beiträge zur Philosophie*'nin yazarına göre, Yunan başlangıcının kökeninde metafizik var olana yönelmiştir. Böylece var olanın var olan olarak kendisini ortaya koyma biçiminin kendisi onto-teolojik bir biçimde kendini inşa eder. Başlangıcından beri metafizik var olanı bütünlüğü içinde, başka bir deyişle var olanın şeyliğini her yerde temsil eder. Heidegger'e göre, burada hatırlamamız gereken şey şudur, metafizik var olanın şeyliğini ikili bir biçimde dile getirir. İlk olarak var olanın bütünü, yani onun en genel özelliklerini temsil eder. İkinci olarak metafizik kutsal olandan hareket ederek var olanın bütünü en yüksek var olan olarak temsil eder (Heidegger 1968a: 40). Burada var olan hem en genel anlamıyla hem de kurucu temel (*Grund*) olarak temsil edilir. Böylece metafizik, var olanın genelliğinin ve var olanın en yüksek zirvesinin hakikatidir. Bu ikili temsiliyet durumuyla metafizik kelimenin tam anlamıyla hem ontoloji ve hem de teolojidir (Heidegger 1968a: 40). Dolayısıyla, ontolojinin onto-teolojik karakteri Yunan Metafiziğinin daha sonraları Hristiyan Teolojisi tarafından dönüştürülmüş olmasından ileri gelmemektedir.

Ontolojinin tarihine baktığımızda onun onto-teolojik karakterinin daha çok var olanın var olan olarak kendisini saklamasından ileri geldiğini görürüz. Böylece, Heidegger düşüncesinde ontoloji tarihinde var olanın bu gizlenmesi durumunun Hristiyan teolojisinin kendi faydası adına kendisini Yunan felsefesine dayandırmasını mümkün kıldığı fikrini okuruz (Heidegger 1968a: 40). Burada Heidegger kesin bir şekilde Hristiyan teolojisinin kendisini Batı metafiziğinin onto-teolojisi üzerine inşa ettiğini belirtir. *Schelling* başlıklı çalışmasında bize şunu aktarır:

Hristiyan teolojisi Hristiyan dışı bir teolojinin Hristiyanlaştırılmasıdır; zaten bu nedenden dolayıdır ki, bunun karşılığında Hristiyan teolojisi daha sonraları sekülerleştirilebilmiştir. Hiç kuşku yok ki, teoloji için felsefe en nihayetindeşeytani bir yöne sahiptir. Çünkü her türlü sorgulamasında derin bir şüpheyle hareket ederek felsefe sorgulamanın her alana ve en nihayetinde tanrı sorusuna kadar götürülebileceğini bize gösterir. İşte bu sınırsız şüpheyle hareket eden sorgulayan karakteri nedeniyle, felsefe ve teoloji birbirinden tamamen ayrılırlar (Heidegger 2015: 95).

Dolayısıyla, Heidegger'in felsefi bakış açısına göre herhangi bir inanç teolojisi ancak ve ancak felsefi bir arka plana kendisini dayandırarak var olabilir. Yani teolojinin varlığı için felsefi temel bir zorunluluktur. Çünkü Heidegger Batı felsefesi geleneğinin, yani metafiziğin varlığı bütünlüğü içinde düşündüğünü, "onu en "evrensel", en "geçerli", en "yüksek" ve "her şeye hükmeden" şey olarak düşündüğünü belirtir. İşte bu şekilde "var olanın varlığı kurucu olan temel olarak düşünülmüştür. Bu nedenle bütün metafizik özünde ve özünden başlayarak, özü açıklamaya, özü akılla temellendirmeye ve en nihayetinde ondan nedenini soran temeldir" (Heidegger 1968b: 292-293). Dolayısıyla, ontoloji ve teoloji var olanı bu şekilde derinleştirip onu akılla her şeyde inşa ederler ve bu düşünce sisteminin sonunda ontoloji ve teoloji birer mantık alanına dönüşür. Anlaşılmış olan varlığı temel, var olanın nedeni gibi açıklarlar. İşte burada, Heidegger bütün Batı metafiziğinin temel çalışma prensibi olarak duran şeyi bize gösterir. Ontoloji ve teoloji logosun mantığıdır. O halde diyebiliriz ki, metafizik özünde onto-teo-lojiktir (Heidegger 1968b: 293). Görüleceği gibi, metafiziğin bu onto-teo-lojik karakteri sayesinde Tanrı felsefeye giriş yapar. Heidegger'in felsefedeki tanrı anlayışlarına ilişkin gerçekleştirmiş olduğu derin bir analizini *Identität und Differenz* başlıklı çalışmasında buluruz. Burada Batı düşüncesinin en nihayetinde nasıl bir tanrı anlayışına varmış olduğunu oldukça karakteristik bir biçimde dile getirir:

Batı metafiziğinin tanrısı mantıksal kanıtlarla korunan yüce bir varlıktır. Bu mantıkta bütün var olanlar da korunmaya alınabilirler. Metafiziğin bu tanrısı *Causa sui*'dir (kendi kendinin nedenidir: "Çünkü varlık temel olarak ortaya çıkar, var olan kurulmuş olan şeydir, halbuki ilk neden anlamında Yüksek var olan akılla kuran şeydir. Tüm var olanların ortaklığı açısından var olanın temelini düşündüğü zaman, Metafizik ontolojik olarak o halde bir mantıktır. Metafizik var

olanı bu şekliyle bütünlüğü içinde düşündüğünde, yani başka bir deyişle akılla her şeyi inşa eden yüksek var olan açısından düşündüğünde, metafizik teolojik olarak bir mantıktır (Heidegger 1968b: 305).

Bununla birlikte, Heidegger'in Batı metafiziğinin onto-teolojik karakteri üzerine olan önemli analizlerinden birini *Der Satz vom Grund* (*Neden İlkesi*, 1955-1956) adlı eserinde yine buluruz. Filozof burada Leibniz'in ünlü *principium rationis* (yeter neden ilkesini) ele alır ve hiç kuşku götürmez bir şekilde yeter neden ilkesinin Leibniz'in felsefi sisteminin kalbini oluşturduğunu dile getirir. Bu metinden açıkça anlaşılacağı gibi, Batı düşüncesinin de en önemli felsefi prensiplerinden biri olarak karşımıza çıkan yeter neden ilkesi Leibniz'in sisteminde bütün var olanların açıklanabilmesinin koşulu olarak karşımıza çıkar. Yani, var olan her şeyin varlık nedenini bize açıklayan bu ilkeye göre hiçbir şey nedensiz olmaz (*nihil fit sine causa*) (Heidegger 1962: 86). Dolayısıyla, köklerini Aristoteles'in *Metafizik* adlı çalışmasında bulduğumuz ve Batı felsefesine Aristoteles'in ontolojik araştırma yöntemiyle girmiş olan bu temel felsefi ilke, Aristoteles'te olduğu gibi Leibniz'de de bütün var olanları ilgilendirir ve hatta bilgi ve bilimin temel ilkesi olarak ortaya konulur. *Teodise*'nin yazarına göre *principium rationis* var olan her şeye uygulanabilir çünkü bu neden şeylerin "doğasında" bulunur ya da vardır (*Natura quam rebus tribuere solemus*). Şeylerin doğasında, hiçbir şeyden ziyade bir şeyin var olmasını sağlayan bir neden vardır (Heidegger 1962: 87). Leibniz'e göre şeylerin doğasında bulunan ve daha çok var olmamaktan ziyade var olmaya meyleden bu neden ya gerçek var olanda ya da onun amacında var olmalıdır (Heidegger 1962: 87). Böylece, Leibniz mantık yürütmesinin sonucunda şuna varır:

O halde, bir ilk neden var olmak zorundadır. Bu ilk neden Leibniz tarafından *ultima ratio Rerum* olarak tanımlanır. Bu neden var olma nedenidir ve her şeyin nihai nedenidir (Heidegger 1962: 87).

Böylece, Leibniz yeter neden ilkesine ilişkin temel tezini şöyle nihayetlendirir: "ve zorunlu bir biçimde en yüksek neden olan bu varlık alışıldığı üzere tek kelimeyle ifade edersek Tanrıdır (Heidegger 1962: 87). Burada görebileceğimiz gibi, var olan kendi varlığının bütünlüğünde, *prima causa*'ya,

tanrıya kadar, *principium rationis* tarafından yönetilir. Dolayısıyla, Leibniz'in felsefi sisteminde tanrı yeter neden ilkesi altında ele alınır (Heidegger 1962: 89). Böylece, Leibniz ünlü sorusuna "Neden hiçlikten ziyade bir şey var?" yeter sebep ilkesinde cevabını bulur: "*Nihil est sine ratione*", hiçbir şey nedensiz olmaz yani nedensiz sonuç yoktur, olamaz. Eğer bir şey varsa, onun var olmasının bir nedeni vardır. Böylece Leibniz'e göre son kertede bu neden zorunlu ve nihai bir varlık olmalıdır. Yoksa her seferinde başka bir neden aramak zorunda kalırız. İşte tam da bu şekilde, Leibniz'in sisteminde yeter neden ilkesi ile bütün var olanların var oluşlarının arkasındaki neden olan varlık olarak tanrıya varılır.

Heidegger'in belirlenimine göre, bu metafizik yapıda *Causa sui, ultima ratio Rerum*, yani varoluş, nihai, en yüksek ve şeylerin ilk nedeni olarak anlaşılan tanrı ilksel olan şeydir (*Ursache*). Batı metafiziğinin onto-teolojik temel yapısına ilişkin eleştirisinde, Heidegger, varlık ve var olanın özü arasındaki farkı uzlaşma olarak düşünmüş olmamızdan dolayı, tanrının, felsefeye ilk olarak girdiğini, farkın metafiziğin kendi özünü üzerine inşa ettiği genel plan olduğunu, uzlaşmanın, varlığı bize getiren ve sunan bir zemin olarak tanıttığını ve ayrıca bu zeminin kendisinin de uygun bir gerekçeyle, kendisini akılda kurmuş olan şeyden itibaren, yani başka bir deyişle *Causa sui* olarak düşünülen en orijinal ve ilksel olan Şey (*Ursache*) tarafından nedenselleştirilmesine ya da temellendirilmesine ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Böylece, felsefede tanrıya uygun olan isim *Causa sui* olur (Heidegger 1968b: 306).

### **Teolojideki Tanrının Terk Edilmesi ve "Yeni Tanrıya" Doğru**

Düşünen düşünce için, bu önünde diz çöküp dua bile edemeyeceğimiz (Heidegger 1968b: 306) Hristiyan tanrısı bize düşüncenin asıl ögesi olan varlığın unutulmuşluğunu tam olarak gösterir. Bu nedenle, varlık düşüncesinin kökenine gitmek bir zorunluluk teşkil etmektedir. Bunu yapmak için Heidegger destrüksiyon aracını Batı metafiziğine uygular. Ona göre Batı metafiziğinin alaşağı edilmesi (*verwinden*) negatif bir anlamda ele alınmamalıdır. Çünkü, Nietzsche felsefesindeki gibi yıkıcı ve yok edici bir araç olmaktan ziyade, Heideggerci destrüksiyon Batı

düşüncesinin örtük kalmış düşünsel katmanlarının bir bir kaldırılıp yeniden ele alınmasını, düşüncenin temel elamanlarına bir geri dönüş olarak algılanması ve böylelikle bu temel düşüncelerin varlıklarının kendilerine yeniden götürülmesi olarak ele alınmalıdır. İşte Heidegger'in *verwindung*'u bir alaşağı ediş olarak bir geriye götürmedir. Husserl'in meşhur yaklaşımı olan "şeylerin kendisine dönme" (*zurück zu den Sachen selbst*)'ten esinlenilmiş olan bu Heideggerci fenomenolojinin bir gerekliliği olarak, varlığın kendisine dönerken buradan itibaren diğer bütün felsefi alanlara da bir yeniden dönme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Heideggerci fenomenolojinin ele alacağı en önemli konulardan biri de Kutsallık ve Tanrı kavramları olacaktır.

Heidegger'in analizlerinin bize göstermiş olduğu gibi, varmış olduğu nihai noktasında, Batı metafiziği, iyice yerleşmiş olan düşünen düşüncenin yokluğu dönemi olarak, yani şu anki mevcudiyetimizi belirleyen ve gelecekteki varoluşumuzu planlayan metafiziğin bir yüzü olarak teknik, Tanrıların bir daha geri dönülemez bir biçimde kaçışına yol açmıştır. Heidegger'in son dönem yazılarından da sıkça okuyabileceğimiz gibi içinde bulunduğumuz dönem metafiziğin son dönemi olup, bu dönemi belirleyen temel şey tekniğin gezegen çapındaki hükümdarlığını tamamen ilan etmiş olmasıdır. İşte gezegensel hal almış olan teknik, şuan insanlığın içinde yaşadığı dönemin metafiziğidir. Heidegger'in özellikle *Beiträge zur Philosophie*'de dile getirdiği gibi, çağımız metafiziğinin temel işaretlerinden biri, Tanrıların yokluğudur. Bu dönemde kutsal olan ya da Tanrılar artık kendilerini göstermezler. Çağın metafiziğinde insan, teknik tarafından alabildiğine büyülenmiştir. Yaşam alanlarının ve düşüncenin tamamının teknik tarafından organize edilmişliği içinde, insan, düşünen Varlık olmaktan çıkmış, tekniğin öngörücü ve her şeyi önceden hesaplayıcı aklı karşısında kendi düşüncesine başvurma yetisini yitirmiş ve son kertede tekniğin elinde bir mahkûma dönüşmüştür. Bu durumun kaygı vericiliğinin, insanlık tarihindeki radikalliğinin ve gidişatın çözümsüzlüğünün altını çizmek adına Heidegger, hiçbir birey, hiçbir insan grubu, en seçkin devlet adamlarından, bilim adamlarından veya teknisyenlerden



oluşan hiçbir komisyonun, hiçbir sanayi ve ekonomi birliğinin atom çağının tarihsel gelişimini yavaşlatamayacağını ve yönetemeyeceğini, insani hiçbir örgütünün çağımızın yönetiminin dizginlerini elinde tutamayacağını dile getirir (Heidegger 1966: 143). Bu geleceğin bize gösterdiği şey tekniğin düşünen düşünceyi yok etmesidir. Heidegger'in kıtlığın ve yokluğun organizasyonu olarak nitelediği tekniğin (Heidegger 1958: 111) kendisini tanrıların kaçışıyla birlikte tam manasıyla somutlaştırdığını, insanlık tarihinin en karanlık dönemi olarak tekniğin dünyanın yani varlığın temel unsurlarını yok ettiğini dile getirir. Teknik aklın tamamen kendisini tahsis ettiği günümüz dünyasında, Heidegger metafiziğin onto-teolojik yapısından ve bu gelenekten beslenen Hristiyan teolojisinden kaynaklı olarak dünyanın tanrısızlaşması (*Entgötterung*) fenomeninin zorunlu bir biçimde bizi artık dünya olmayan bir dünya içinde yaşamaya ittiğini belirtir. Tekniğin bir memuru haline gelmiş insan (Heidegger 1962: 240) artık varlığın unutulmuşluğunun unutulmuşluğu döneminde kutsal olanı düşünecek durumda değildir. İnsan artık dünya olmaktan çıkmış bir dünyanın tarihini niteleyen yegâne süreç olan tüketim için çürüme çemberinin basit bir parçasıdır (Heidegger 1962: 111).

Diyebiliriz ki, "şimdide" deneyimlediğimiz Tanrıların yokluğu ya da Nietzsche'nin deyimiyle Tanrının ölümü döneminin sona erdirilmesi için ve gelecekteki Yeni Tanrının gelişi için düşüncenin hazır edilmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle, Heidegger metafiziğin artık mümkün olmadığını (Heidegger 1989: 183) ve bu nedenle yeni bir başlangıcın bir zorunluluk olduğunu dile getirir. Diyebiliriz ki, bu yeni başlangıçta, Batı metafiziğinin onto-teolojik temeli üzerine kurulmuş olan tanrı anlayışının yıkımı zorunludur. Bunu takip edecek olan süreçte tabii ki eski tanrının terk edilmesi ve yeni düşünce, yani varlığı dile getirmeye çalışan düşünen düşüncenin belirttiği "daha kutsal olan tanrıya" yaklaşmak olacaktır. Böylece düşünen düşüncenin önemli görevlerinden biri metafiziğin onto-teolojik yapısının ve Hristiyan tanrısının dışında kalan yeni bir kutsallık anlayışını ortaya koymaktır. Heidegger'in yukarıda belirtmiş olduğumuz bu eleştirileri artık metafizik olmayan "Kutsal tanrı" (Heidegger 1968b: 306), yani *Der Spiegel*'de dile getirildiği gibi

insanın varlıkla bir ilişki muhafaza edebilmesinin zorunlu bir koşulu olarak ortaya konan kurtarıcı kutsal tanrı (*Nur noch ein Gott kann uns retten*) (Heidegger 1995: 48-50) veya son Tanrı (*Der Letzte Gott*) (Heidegger 1989: 405) düşüncesi için bir hazırlık aşamasıdır. Yeni başlangıçta tanrı tam anlamıyla bütün kutsallığıyla karşımıza çıkacaktır.

Hemen belirtmeliyiz ki, Heidegger'in Tanrı anlayışı klasik metafizik tanımlamaların dışında tutulmalıdır. Ona göre Varlık ve Tanrı "aynı şey" değildirler. Varlık ve Var olan arasındaki farkın unutulmuşluğu üzerine inşa edilen metafizik tanrının dışında "Kutsal Tanrıya" ulaşmak için Varlığın düşünce tarafından yeniden dile gelmesi gerekir. Heidegger, bütün var olanlar arasında, yalnızca varlık tarafından çağrılmış insanın varlığı, başka bir deyişle harikalar harikası olan var olanın varlığını deneyimlediğini belirtir (Heidegger 1968a: 78-79). Varlığın dile gelmesi için zorunlu olan öğelerden ilki *Dasein* yani insandır. Heidegger *Varlık ve Zaman* döneminden beri varlığın çağrısına sadece insanın kulak verebileceğini ve onun kendi varoluşunun temel *existansiyal* durumlarına yönelmesi gerektiğini dile getirir. Heidegger düşüncesinin ikinci dönemi olarak nitelendirilen *Kehre* sonrasında ise, Heidegger varlığın var olanı ortaya çıkarmasının koşulları olan diğer öğelerden bahsetmeye başlar. Düşünsel anlamda anlaşılması zor olan dörtlü (*Das Geviert*) diye nitelendirilen Yeryüzü, Gökyüzü, Ölümlüler ve Tanrılar birlikteliği, Heidegger düşüncesinde, varlığın yeniden var edebilmesinin prensibi olur. Burada Dünya metafizik anlamda, yani tüm var olanların toplamı olarak ele alınmaz. Dünya doğa bilimlerinde açıklanmaya çalışılan doğa da değildir. Heidegger'in düşüncesinde dünya insanlık tarihinin ele aldığı biçimdeki veyahut teolojik bir biçimde anlatılan yaratılış hikâyesine konu olan dünya da değildir. Onun nazarında, Dünya, var olanların toplamı olarak değil, birbirlerine bir ayna oyunuyla bağlı olan *Das Geviert* olarak tanımlanır (Heidegger 1994: 3-68). Heidegger, varlığın insanı çağırmasıyla dile gelen, bu dörtlünün kendi içlerinde birbirlerini yansıtmaları ya da birbirilerini birbirlerine göndermelerıyla veya birinin diğer üçünü yansıtmasıyla var olanların ortaya çıktığını dile getirir. Bu olaylar döngüsü (*Das Reigen des*

*Ereignens*), var olanların ortaya çıkma döngüsü dediğimiz şeyin kendisi yalın ve örtüsüz bir biçimde tüm sadeliğiyle karşımızdadır. Bu dörtlünün yıldızlar gibi birbirlerinin etrafında dönmesiyle ortaya çıkan dairesel, birinin diğerlerini yansıtması oyununun içinde varlığa gelen var olanlar kendi kaynağı olan varlığın yeniden kendini geri çekmesiyle sonuçlanır.

Dörtlü olarak Dünya şeyleri varlığa, onları kendi orijinal haline getirir yani onları meydana çıkarır. Burada Dünya ve Varlık aynı şeydir. Varlık Dünyadır, yani var eden, var kılandır. Fakat bu var kılan kendisini ele vermez. Bu nedenden dolayıdır ki, Heidegger düşüncesinin son döneminde artık Varlığın üzerine bir çarpı konulur ve *Seyn* biçiminde yazılır. Bu dörtlünün dairesel yansımalarından doğan, var olanları mevcudiyete getiren varlık tekrar kendi gizemli oyununu sergileyip kendini geri çekerek dile gelinmeyi engeller. Başka bir biçimde dile getirirsek, varlık her seferinde bu dörtlünün oyunu içinde bir sır olarak kalmaya devam eder. Dile gelmeyen, kendi gizini, sırrını bizlere vermeyen ama her seferinde var eden, Dünya-Varlık hadisesi, kendisini hep geri çekme yoluyla gizemli örtüsünün arkasında tutar. Dünya-Varlık var ederken bu dörtlünün; Yeryüzü, Ölümlüler, Gökyüzü ve Tanrılarının birlikteliğinin oluşturmuş olduğu yansıtılmalı halkasal oyunun daimi bir aradalığının gözetilmesi bir zorunluluktur. Başka bir biçimde söylersek, bu Dünya-Varlık hadisesinin halkasal dörtlüsünün kendi varoluşlarını en özgün biçimde icra edebilmeleri için, ölümlülerin Dünya-Varlık hadisesine kulak vermesi ve onu dile getirmesi düşünsel bir zorunludur. Düşüncenin tüm alanlarının temelini oluşturan Dünya-Varlık hadisesinin anlatımı ölümlü varlıkların zorunlu yazgısıdır. Ölümlüler kendi varoluşsal ezgilerini varlığın çağırısıyla Yeryüzü üstünde, Gökyüzü altında ve Tanrılarının tanıklığında söylemek zorundadır.

Diyebiliriz ki, varoluşsallığı dile getirmekle yükümlü olan ölümlülerin tekniğin tahripkâr karakterine kapılması, bahsettiğimiz bu meydana getirici dörtlünün halkasal oyununu tamamen ortadan kaldırır. İşte bunun kendisi *Gefahr* (Tehlike) olarak ortaya konulur. Düşüncenin kaynağı olan bu Dünya-Varlığın

sağlamış olduğu dörtlünün bir aradalığının yok olması asıl daha büyük bir *Gefahr*'ı kendisinde barındırır; o da düşüncenin de yok olmasıdır (Heidegger 1994: 46-68). Heidegger için bu dörtlünün oluşturmuş olduğu hermeneutik döngünün kırılmasıyla birlikte Tanrılar Yeryüzünü terk edip, Gökyüzünü ve Yeryüzünü anlamsız kılıp ve ölümlüleri büyük bir ıssızlık içinde bırakıp gitmişlerdir. Modern dünyanın haşin döngüsü olan teknik içinde düşünmeye yer açamayan Ölümlüler zorunlu olarak bu dörtlünün oluşturmuş olduğu döngüsel oyunun dışına çıkarak diğer üçünü de düşünsel alanın dışına itmiştir. Heidegger bu dörtlünün hermeneutik döngü içinde varoluşsalıklarının anlatıma gelebilmesinin koşulu olarak teknik dünyanın oluşturmuş olduğu "her şeyin imparatorluğundan" (*Machenschaft*) (Heidegger 1989: &64) çıkılmasını şart koşar. Dolayısıyla, bu Ölümlüleri terk etmiş olan Tanrılar çağının, yani Varlığı unuttuğu Batı metafiziğinin terk edilmesiyle ancak "yeni bir düşüncenin" inşasına olanak tanınabilir. Bu yeni düşüncede bahsetmiş olduğumuz dörtlüler kendilerini en otantik haliyle ortaya koyabileceklerdir. Dolayısıyla, yeni düşüncenin en önemli görevi, bu dörtlünün bir aradalığını koruyup kollamak ve onların kendilerini ifşa edebilmelerinin olanaklarını sunmak olacaktır. Böylece insan, Varlığın çobanlığını yapıyor olacaktır.

Böylelikle, Heidegger düşüncesinde Yeni Tanrı en kutsal olan Tanrı olarak, dolayısıyla en görkemli ve göz kamaştırıcı haliyle biz ölümlülerin karşında duracağını söylemek mümkündür. Burada yeni Tanrının ortaya çıkış koşulu, Ölümlülerin teknik dünyanın zorbalığında kaybolmuş ve kendi varoluşsal hakikatinden tamamen uzaklaşmış bir biçimde sürekli olarak istencin istenciyle (*Wille des Willens*) şeylerin gereksiz fazlalığı dünyasında kendi varoluşsal duygu durumlarından (*der Stimmungen*) uzaklaşmış bir şekilde yaşamlarını sürdürmelerini bırakmalarıdır. Kendi varoluşsal ruh durumlarından uzaklaşmış olan Ölümlüler için Dünyayla karşılaşmayı sağlayan, Dünyaya ilişkin açık olmasını ve kendi olma imkânını sağlayan fundamental duygu durumu olan kaygı (*Die Angst*) varlıkla ilişki kurmanın ve dolayısıyla Yeni Tanrının gelişine zemin hazırlamanın zorunlu koşuludur. Ölümlülerin en temel duygusu olan kaygıyla birlikte, Ölümlüler

hiçbir nesnesi olmayan, dünyada olmanın kendisinin vermiş olduğu bir his içindedir. İşte bu nesnesi olmayan, kaynağını bu dünyada olmaklımızdan alan temel *stimmung* sayesinde, Ölümlüler bir yabancılık hissine, bir *Unheimlichkeit* yani evde olmama duygusuna derin bir biçimde kapılırlar. Heidegger için düşünce, Ölümlülerin kendi zamansallıklarına ilişkin duymuş oldukları bu kaygı içinde ortaya çıkan bu evde olmama, bu her şeye yabancı olma durumundan kaynağını alır. Burada insan kendi varlığının sonluluğu (*endlichkeit*) karşısında ontolojik anlamda bir hiçliği (*das Nichts*) deneyimler. Bu deneyimin kendisi insan için ürkütücüdür. Kendi gündelik dünyasından ve alışkanlıklarından çıkmış olarak *Dasein*, çırılçıplak bir biçimde hiçliğin karşısında dehşet verici bir yabancılığın içine düşer. Her şey anlamını yitirir, burası kelimelerin anlamlarını bulmak için sustuğu ve anlamın inşa edilebilmesi için Varlıkla ilişkinin başladığı yerdir. Heidegger'in dediği gibi bu açıklıktan itibaren her şey inşa edilir. Ölümlülerin Varlıkla ilişki kurduğu bu dünyaya yabancı olma ve bu varlığa yönelik açık olmamızı sağlayan kaygı *stimmung*'u içinde, Ölümlüler varlığın çağrısını "anlamaya yönelirler". Bu anlamaya yönelme hareketi düşünceyi başlatan şeydir. İşte buradan itibaren, Heidegger'in bahsetmiş olduğu varoluşsal hermeneutik (*die Existenzielle Hermeneutik*) başlar ve Dünya yeniden dörtlüler sayesinde bir yurt (*Die Heimat*) olur. Bu dörtlüler arasında, Ölümlülerin kendi varoluşsal sonluluklarının ezgisini (*Die Dichtung*) söylemesi başlar. Böylece, Varlığın vuku buluşu (*Das Ereignis*), saf bir verme olayı yani kısacası "Varlık vardır" (*Es gibt Sein*) diyebilmemizin koşulu olan bu dörtlünün her bir ögesinin birbiriyle olan bağının bir aradalığı sağlanır. Diyebiliriz ki, Heidegger düşüncesi esasen, Tanrının Yeryüzünü, Gökyüzünü ve Ölümlüleri terk edişi ile Dünya-Varlık hadisesinin vuku bulmasının mümkünatını tamamen ortadan kaldıran Modern düşünceye karşı bir eleştiri olup, "Yeni Tanrının", "Gelecekteki Tanrının" ya da "son Tanrının" ortaya çıkışının Dünya-Varlık hadisesine cevap verecek olan Ölümlülerin *Dichtung*'unda olduğunu dile getiren bir düşünsel tohum ekmeye çalışır.

## Sonuç

Diyebiliriz ki, Heidegger felsefe tarihinin hiç görmediği bir şekilde oldukça ateist bir tavır takınarak felsefe ve teoloji arasındaki farkın radikalliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Heidegger'e göre, Batı felsefesi Varlık ve Tanrı kavramlarını aynı şey olarak tanımlayıp Varlığın tezahür etmesini engellemiştir. Batı metafiziği Varlığın kendi farkını ortaya koyamaması tarihi olarak düşünceyi zorunlu bir biçimde teknik bir sona hazırlamıştır. Dolayısıyla, Heidegger bütün felsefe tarihinin bir onto-teoloji olduğunu ve bu geleneğin bir devamı ve Batı metafiziğin son hali olarak tekniğin, farkın fark olarak kendisini verme ihtimalini yok eden dönem olarak büyük bir tehlike barındırdığını dile getirir. Dolayısıyla, "Farkın" fark olarak kalabilmesi, Varlığın var olanları ortaya koyabilmesi için, Ölümlülerin varlığın çağrısına kulak vermesi gerekir. Varlık hadisesinin ya da vermenin gerçekleşebilmesi için bir "yere", bir "zemine" ihtiyacı vardır. Heidegger dediği gibi bu zemin, Dörtlülerin bir aradlığında Varlıkta kalabilen Ölümlüler, yani zaman-yer (*Zeit-Raum*) olarak tanımladığı *Dasein*'dir. Dolayısıyla, her şeyin kendisini ifşa ettiği ve görünür kılabilirdiği "yer" olan *Dasein* Tanrının ifşasının zorunlu yeri olarak ortaya konulur. Böylece, Heidegger düşüncesinde, Tanrının ifşasının zorunlu bir biçimde insanın ölümlülüğüne, yani *Da*-sına bağlı olduğunu ve en nihayetinde *Dasein*'in faktisite hermeneutiği yapmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, kutsal, yeni ve son Tanrının kendisini ortaya koyabilmesi için "zaman ve yer" olan *Dasein*'in kendi derin dipsiz uçurumuna (*Abgrund*) "yöneldiği" ve "bakması" kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Theology and New God in Heidegger's Thought

### *Summary*

**Sevim ERŞAHİN KARAKAŞ**

Assist. Prof. Dr.

Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR.

ORCID: 0000-0001-9430-1805

sekarakas@munzur.edu.tr

### **Introduction**

In an autobiographical passage, Heidegger states that without theological origin, thought can never find its way, and the origin will always reappear (Heidegger 1976: 95). In addition, in the Zurich Seminar he gave in 1951, Heidegger tells us the following:

Some of you may know that I come from theology, that I have always had an ancient love for theology and that I could not have achieved anything without it. If I were to write a theological text, which has sometimes interested me, then the word "being" should not appear in it. Faith does not need the thought of Being. From the moment faith appeals to being, it is no longer faith (Heidegger 1986: 423-439).

In addition to these sentences in which Heidegger quotes his own words about his relationship with theology, it would be useful to refer specifically to the testimonies of his students on this subject. According to Hans George Gadamer, Heidegger's masterpiece *Being and Time* was born out of his "passionate and fruitful communication with the Protestant theology" of the period after his appointment to Marburg in 1923 (Gadamer 2002: 98). According to Gadamer, Heidegger maintained a very fruitful dialogue with "Protestant dialectical theology" during this period (Dastur 2011: 252). Another student of his, Karl Löwith, states that "Heidegger is a theologian without a god" (Löwith 1988: 47) and that his fundamental ontology also comes from theology.

As can be understood from these statements, theological contemplation has an important determining effect on Heidegger's thought. We can say that this important source made a great contribution to Heidegger in revealing the ontological meaning of God for human life. However, we can also say that in Heidegger's thought, the orientation towards the question of God carries a completely philosophical concern, the question of God is inseparably related to the question of being, and the method in this research is completely "a-theist" and ontological. According to Heidegger commentator Henri Birault, among all thinkers "from Kant to those who declared the death of God", Heidegger is the most a-theist philosopher, and this attitude has been quite decisive in his philosophical search (Birault 2005).

### **First Period: Explaining the Difference between Theology and Philosophy**

The first period of Heidegger's relationship with theology will be a period of great criticism. This period reveals itself mainly through two approaches. First, we can say that Heidegger's main aim is to separate philosophy from theology in a definitive and

irreversible manner. Second, he shows that theology is a science and needs philosophy in order to establish itself. This period, which we can define as the first period of Heidegger's thought of holiness, is a preliminary stage for the development of a new understanding of God.

As we can see from *Being and Time*, Heidegger attempts to redefine the human outside of the modern subject, which is imprisoned within a constructed, rigid, unwavering and unshakable rationality. As a result of his philosophical research in *Being and Time*, Heidegger concludes that the human should be defined with the concept of *Dasein* instead of the subject. Since this new concept is free from all traditional philosophical conditioning and categorizations, Heidegger states that the fundamental concern of philosophy should be related to the fact (*Faktizität*) that *Dasein* has an existence thrown into the world (*Geworfenheit*). Because, according to him, what Western thought has forgotten since Descartes is this existential situation of the human. Starting from this, we can say that philosophy is necessarily the explanation of the existential situation of life (Heidegger 1992: 53). Therefore, Heidegger, who frequently underlines that philosophy, whose primary concern is life itself, must have a decidedly atheist attitude, expresses this as follows:

Philosophical research is and remains atheistic, and thus philosophy can dare "excess in thought," far from daring to extremity in thought, this is philosophy's most innate necessity and its real power, and as a great one once said, it is precisely in this atheism that philosophy becomes "a gay science" (Heidegger 2006: 126).

Although we see that Heidegger is partly connected to the Christian tradition to which he originally belongs, we can say that his philosophy exhibits a methodical atheism. Because philosophy is a radical questioning and research that deals with life as an object in its own reality (*facticité*). In contrast, Christianity never takes or can take this field as its subject. Heidegger insists that questionability (*Fraglichkeit*) itself is not related to religion (*ist nicht religiös*), but that this itself can first lead us to a religious decision, but even if he can be religious as a philosopher, he does not have a religious behavior while philosophizing, and philosophy, in its radical and questionable nature (*Fraglichkeit*), must be atheistic in principle (Heidegger 1985: 197).

### **Second Period: The Essence of Western Metaphysics is Onto-theology**

In the second approach, Heidegger puts forward the thesis that the essence of Western metaphysics reveals itself as onto-theology. Accordingly, he develops the analysis that there is no question of a transformation of Greek metaphysics by Christian theology, but on the contrary, Christianity has undergone a transformation thanks to the onto-theological origin of Western metaphysics. According to the author of *Beiträge zur Philosophie*, metaphysics, at its origin in the Greek beginning, is directed towards what is. Thus, the way in which being manifests itself as being, itself constructs itself in an onto-theological form. From its beginning, metaphysics represents being in its totality, in other words, the thingness of being is everywhere. According to Heidegger, what we must remember here is that metaphysics expresses the thingness of being in a dual form. First, it represents the whole of being, that is, its most general characteristics. Second, starting from the sacred, metaphysics represents the whole of being as the highest being (Heidegger 1968a: 40). Here, the being is represented both in its most general sense and as the constitutive foundation (*Grund*). Thus, metaphysics is the truth of the generality of being and the highest summit of being. With this dual representational status,



metaphysics is both ontology and theology in the full sense of the word (Heidegger 1968a: 40). Therefore, the onto-theological character of ontology does not come from the fact that Greek Metaphysics was later transformed by Christian Theology.

### **The Abandonment of God in Theology and Towards a “New God”**

For the thinking thought, this Christian God, before whom we cannot even kneel and pray (Heidegger 1968b: 306), shows us exactly the forgottenness of Being, which is the essential element of thought. Therefore, it is a necessity to go to the origin of the thought of Being. In order to do this, Heidegger applies the tool of destruction to Western metaphysics. According to him, the overthrow of Western metaphysics (*verwinden*) should not be considered in a negative sense. Because, rather than being a destructive and destructive tool as in Nietzsche's philosophy, Heideggerian destruction should be perceived as the removal and reconsideration of the implicit intellectual layers of Western thought one by one, as a return to the basic elements of thought, and thus as the being of these basic thoughts being taken back to themselves. Here, Heidegger's *verwindung* is a taking back as an overthrow. As a requirement of this Heideggerian phenomenology, which was inspired by Husserl's famous approach of "returning to the things themselves" (*zurück zu den Sachen selbst*), while returning to being itself, from here on, a necessity to return to all other philosophical fields has emerged. Therefore, one of the most important issues that Heideggerian phenomenology will address will be the concepts of Divinity and God.

As Heidegger's analyses have shown us, at its final point, Western metaphysics, as a period of the absence of thinking thought that has become firmly established, that is, as a facet of metaphysics that determines our present existence and plans our future existence, has led to the irreversible escape of the Gods. As we can often read in Heidegger's last writings, the period we are in is the last period of metaphysics, and the fundamental thing that determines this period is that technology has completely declared its planetary sovereignty. Here, technology, which has become planetary, is the metaphysics of the period in which humanity is currently living. As Heidegger particularly states in *Beiträge zur Philosophie*, one of the fundamental signs of our age's metaphysics is the absence of Gods. In this period, the sacred or the Gods no longer show themselves. In the metaphysics of the age, man has been fascinated by technology to the utmost. In the organization of all living spaces and thought by technology, man has ceased to be a thinking Being, has lost the ability to resort to his own thought in the face of the foresight and pre-calculating intelligence of technology, and has ultimately become a prisoner in the hands of technology. In order to underline the alarming nature of this situation, its radical nature in human history and the irresolvability of the course of events, Heidegger states that no individual, no human group, no commission consisting of the most distinguished statesmen, scientists or technicians, no industrial and economic union can slow down and manage the historical development of the atomic age, and no human organization can hold the reins of our age's administration (Heidegger 1966: 143). What this future shows us is that technology destroys thinking thought. Heidegger states that technology, which he describes as the organization of scarcity and scarcity (Heidegger 1958: 111), has fully embodied itself with the flight of the gods, and that, as the darkest period of human history, technology has destroyed the fundamental elements of the world, that is, Being.

### **Conclusion**

We can say that Heidegger has tried to reveal the radicality of the difference between philosophy and theology by adopting a very atheist attitude that the history of philosophy has never seen. According to Heidegger, Western philosophy has defined the concepts of Being and God as the same thing and prevented Being from manifesting. Western metaphysics has historically prepared thought for a technical end due to Being's inability to reveal its own difference. Therefore, Heidegger states that the entire history of philosophy is an onto-theology and that technique, as a continuation of this tradition and the final state of Western metaphysics, carries a great danger as a period that destroys the possibility of difference presenting itself as difference. Therefore, in order for "Difference" to remain as difference and for Being to present beings, mortals must heed the call of Being. In order for the event of Being or giving to take place, there needs to be a "place", a "ground".

As Heidegger says, this ground is Dasein, which he defines as the Mortals who can remain in Being in the unity of the Four, that is, as time-place (*Zeit-Raum*). Therefore, Dasein, which is the "place" where everything reveals itself and can make itself visible, is presented as the necessary place of God's disclosure. Thus, we can say that in Heidegger's thought, the disclosure of God is necessarily connected to man's mortality, that is, to his Da-, and ultimately, Dasein has to do a hermeneutics of facticity. Thus, in order for the holy, new and final God to reveal himself, Dasein, which is "time and place," inevitably has to "turn" and "look" into its own deep, bottomless abyss (*Abgrund*).

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Birault, H. (1961). *De l'être du divin et des dieux chez Heidegger* (ed. Casterman, kolektif, ss. 49-76). Paris: Casterman.
- Dastur F. (2011). *La pensée à venir*. Paris : J. Vrin.
- Dastur F. (1994). "Heidegger et la théologie", *Revue Philosophique de Louvain*, (Quatrième série, tome 92, n°2-3), 226-245. DOI: 10.2143/RPL.92.2.556255
- Gadamer, H. G. (2002). *Les chemins de Heidegger* (çev. Jean Grondin). Paris : J. Vrin.
- Löwith, K. (1988). *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*. Paris: Hachette.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, GA 61*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole* (çev. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier ve François Fedier). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1983). "Le concept de temps" (çev, Michel Haar ve Marc B. De Launay). Cahier de L'Herne Heidegger. (derl. Michel Haar, ss. 33-52). Paris: Editions de l'Herne.
- Heidegger, M. (1992). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (çev. par J. F. Courtine, T.E.R. bilingue, Mauvezin). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Zürcher Seminar. Aussprache am 6. November 1951*, (in GA 15). Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Etre et temps* (çev. Emmanuel Martineau). Richlieu: édition hors commerce.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (çev. Alan Boutot). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique* (çev. Gilbert Khan). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1968a). *Qu'est-ce que la métaphysique?* (çev. Henry Corbin, in *Questions I et II*, ss. 21-84). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme Allemand, Schelling* (çev. Pascal David), Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1968b). *Identité et différence* (çev. André Préau, in *Questions I et II*, ss 253-310). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1962). *Le principe de raison* (çev. André Préau). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1966). *Sérenité* (çev. André Préau, in *Questions III et IV*, ss. 131-182). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1958). *Essais et Conférences* (çev. André Préau). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nul part* (çev. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995). "Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel" (çev. Jean Launay, in *Ecrits politiques 1933-1966*, ss. 239-272). Paris : Gallimard.



Makale Geliş | Received: 26.03.2024  
Makale Kabul | Accepted: 06.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1459565

**Nihat ÇAM**

Doktora Öğrencisi / PhD Student  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion  
ORCID:0000-0002-6774-8166  
nihadcam@gmail.com

## Antihümanizm'in ve Felsefi Posthümanizm'in Karşılaştırmalı Bir Analizi

**Öz:** Modern düşünce geleneğinden ve Batı metafizik anlayışından epistemolojik kopuş Nietzsche ile birlikte hız kazandı. Nietzsche ve sonrasında Modern düşüncenin en büyük karakteristiği olan Hümanizm ağır eleştirilere tabi tutulmuş ve terkedilmeye başlanmıştır. Antihümanizm ve Felsefi Posthümanizm Batı metafizik geleneğine karşı ortaya çıkan iki harekettir. Antihümanizm 20. Yüzyıl düşüncesi içerisinde ortaya çıkarken Felsefi Posthümanizm 21. Yüzyılın düşünce modasıdır. İkisinin birbirine paralel pek çok düşüncesi olduğu gibi birbirleriyle asla anlaşamayacakları düşünceleri de mevcuttur. Çalışmada Antihümanist düşünce Nietzsche, Heidegger, Foucault bağlamında, Felsefi Posthümanizm ise Braidotti, Ferrando gibi temel Posthümanist düşünürler bağlamında incelenecek, iki düşünce biçiminin de genel çerçevesi ortaya konacaktır. Çalışmanın sonuç kısmında ise Antihümanizm ile Felsefi Posthümanizm'in benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Antihümanizm, Posthümanizm, Hümanizm, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Braidotti, Özne.

## A Comparative Analysis of Antihumanism and Philosophical Posthumanism

**Abstract:** The epistemological break between Modern thought and Western metaphysics became popular with Nietzsche. Humanism which was the most significant characteristic of Modern thought was criticized seriously by Nietzsche and the following philosophers and this philosophical thought has been left. Antihumanism and Philosophical Posthumanism are some of the philosophical movements that have emerged against the tradition of Western metaphysics. While anti-humanism arose in the thought of the 20th Century, Philosophical Posthumanism appeared as a popular movement in the 21st Century. Although there are some common beliefs of these two movements, there are also some beliefs that they can not correspond to each other. Antihumanism and Philosophical Posthumanism are two movements that emerged against the Western metaphysical tradition. In this article Antihumanist thought will be examined in the context of Nietzsche, Heidegger, Foucault, and Philosophical Posthumanism will be examined in the context of basic Posthumanist thinker such as Braidotti and Ferrando, the general perspectives of these two

movements will be discussed. In the conclusion part of the study, the similarities and differences between Antihumanism and Philosophical Posthumanism will be revealed.

**Keywords:** Antihumanism, Posthumanism, Humanism, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Braidotti, Subject.

## Giriş

İnsan kendi özünün dışına çıkmadan, özünü sürdürerek insaniyetini devam ettirmeli ve ona ihtimam göstermelidir. Ancak insanın özü nereden, nasıl belirlenir? Örneğin Marx, insanın insanlığını toplumda bulur. İnsanı toplumsal bir varlık olarak tanımlar. Toplum düşüncesiyle insan doğasının doğal gereksinimlerinin tamamını eşit olarak güvence altında tutar. Ancak bir Hristiyan'a göre insan, insanlığını Tanrı karşısında kendini sınırlamasında bulabilir. Kendi selameti için insan Tanrı'nın çocuğu olmalı ve babasının talebini yerine getirmelidir (Heidegger 2013:11).

Hümanizm, daima değer yargılarıyla alakalı olan, Avrupa toplumlarında kendini farklı zamanlarda, farklı şekillerde gösteren bir düşünce biçimidir. Kendisini farklılaşma ilkesi ilişkileriyle sunar. Değer yargıları ve farklılaşma ilkesine bağlı olan karakterinden dolayı 17. Yüzyıl'da kendisini Hristiyanlığın bir eleştirisi olarak sunmuş, 19. Yüzyıl'da bilime karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Bunun dışında Marksizm, Varoluşçuluk gibi hümanist olarak tanımlanabilecek hareketler de vardır (Foucault 2004a:186). Ancak Roma dönemindeki ilk hümanizmden günümüze kadar ki tüm hümanizmler insanın en genel özünü tartışmasız olarak kabullenirler; insanın rasyonel bir hayvan olduğu ön kabulü. Bu metafiziksel yorum, insanın özünün bu şekilde belirlenmesi ve aşkın kavramlarla varlık lehine oluşun yadsınmasının metafiziksel olarak koşullandırılması sayesinde ortaya çıkar. Ancak insanın hayvan kategorisinde nitelendirilmesi ne kadar doğrudur? Bu noktada belli itirazlar yapılabilir. İnsanın hayvan kategorisinde olmadığı, farklı bir kategoriye matuf olduğu söylenebilir. Öteki türlü insan, hayvan kategorisinde sabitlenir ve insanın insanlığı düşünülemez olur. Fakat insanın özünün hayvansal bir organizmada yatmadığı söylenebilirse onun özünün ölümsüz bir ruh, bir akıl yetisi

olmadığı da aynı şekilde söylenebilir. Çünkü hepsi aynı metafiziksel belirlenimden çıkar (Heidegger 2013:14-17).

Modern dönem düşüncesi ve Hümanizm her ne kadar kendilerini önceki dönemlerden ayırıp bir ilerleme ilkesi olarak öne çıkmaya çalışsa da 20. Yüzyıl'a gelindiğinde Modern dönem düşüncesine ve hümanistik değerlere yönelik itirazlar şiddetlenir. İşte Antihümanist ve Felsefi Posthümanist düşünce de bu dönemin mahsullerindedir. Özellikle Nietzsche etkisindeki Postmodernist ve Postyapısalcı düşünceler hümanist özne anlayışını yapıbozuma uğratmak için uğraşmışlardır. Felsefi Posthümanist düşünce de Postmodernizm etkisindeki güncel, moderniteye karşı eleştirel düşünce biçimidir. Friedrich Nietzsche ile başlatılabilecek mevzu bahis düşünce gelenekleri modernizme ve hümanizme karşı cephe alma noktasında kesişirler. Kronolojik olarak sonraları ortaya çıkan Felsefi Posthümanizm için, kesişmekten ziyade beslenme kelimesi dahi tercih edilebilir. Her ne kadar getirdikleri eleştiriler noktasında hemfikir olsalar da iki düşünce biçiminin birbirine uymayacak keskin farklılıkları da vardır.

### **Modernizm'in Sonunda Hümanizm Karşıtlığı**

Descartes'la başlayan özne merkezli felsefeye ve Aydınlanmanın yılmaz savunuculuğunu yaptığı hümanizme şiddetle karşı çıkan postmodernizmin antihümanizmi ise, hümanizmin yalnızca sorgulanmamış, dışsal değil de içsel olarak doğrulanmış sabit bir referans çerçevesine dayanarak yanıtlar bulmaya çalışan söz merkezci bir üst anlatı olduğunu dile getirir. Hümanizmin insanî özneyi merkeze koyduğunu, insanın evrenin her şeye hükmeden, her şeye karar veren ve her şeyi kontrolü altında tutan efendisi olduğunu ima ettiğini öne süren postmodernistler, hümanist felsefeyi baskıcı bulur ve dolayısıyla da özneyi mahkum ederler. (Cevizci 2003:463).

Ancak özneyi ve hümanizmi mahkûm edebilmek için öncelikle ikisinin uzandığı felsefi zemini mahkûm etmek gerekiyor. Bu da bizzat tüm Batı metafizik geleneğinin kendisi demektir. Bunun için ilk önce hümanizmin üzerine uzandığı metafizik geleneğin analizi yapılmalıdır. Nietzsche de *soykütük* yöntemiyle Batı metafizik geleneğinin şeceresini çıkartır. Batı metafizik geleneğinin insanı kendi gerçekliğinden, yani gerçekliği aşkın bir dünyaya atfederek onu gerçekliğinin yattığı, içinde bulunduğu dünyadan uzaklaştırdığı ileri sürer.

Metafizik geleneğindeki rasyonellik, düalist bir anlayışı buyurduğu için karşı kutuptakinin rasyonalitesini etkisiz hale getirir. Platon'da akla uygunluk kişi için bir gerekliliktir. Zira insanı ancak rasyonalitesi kurtarabilir. Platon ile başlayan bu anlayış ondan sonraki tüm metafizik geleneğin akıl ve ahlak anlayışını şekillendirir. Nietzsche'nin *décadence* dediği yozlaşma da Batı düşüncesinin karakteri olan nihilizm de bu şekilde başlar (Nietzsche 2020:24-26). *Décadence* kültürü ve baştan nihilizme yazgılı Batı metafizik geleneği, nedenler dünyası, tin dünyası gibi farklı dünyalar inşa eder. İnsanın içinde yaşadığı dünya ise özneler çokluğundan oluşur. Dünya içre olayların faili olan özne, önce varlık kavramını ele alır. Varlık kavramından *Ben* kavramını çıkarır. Sonra da kendi anlayışına göre nesnelere biçimlendirir ve onları *var-olmakta-olan* şeklinde isimlendirir. Nietzsche için bu süreç, bir yanılgılar silsilesidir. Bu yanılgılar bütünü dünya içre gerçekliğe karışmış, onu bulandırmış ve en sonunda Tanrı'nın ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Nietzsche 2020:49-50). Nietzsche düşüncesinde Tanrı kelimesi, gerçeklikten uzak, bir yanılgı olan her tür aşkınlığı temsil eder.

Nietzsche gerçeklikten uzak, yanılgılarla dolu Batı metafizik geleneğinin sürdürülemeyeceğini düşünür. Batı metafizik geleneğinin karakteri olan nihilizmin daha fazla görmezden gelinemeyeceğini belirtir. Bu doğrultuda da Tanrı'nın ölümünü (Nietzsche 2003:130) ilan eder. Ancak bu ilan basit bir dinsizlik göstergesi değildir. "Tanrı öldü" sözündeki Tanrı, esasında Hümanizm'in de üzerine kurulduğu aşkın dünyayı gösterir. Her ne kadar Tanrı kelimesi, modern dönemden ziyade Orta Çağ dönemine yakıştırılsa da aşkın nosyonlara bağlılık noktasında ne modernizm ne hümanizm Orta Çağ'dan farklı değildir. Modern dönemde kilise öğretmenlerinin yerini rasyonalitenin öğretmenliği, cennete götürecek kurtuluş öğretisinin yerini tarihsel ilerleme kurgusu almıştır. Tüm bu düşünce sistemlerindeki aşkın idealler, dünyasal yaşamın dışındaki amaçları içerir ve bu amaçları dünyasal yaşamın gayesi kılar. Böylece aşkın dünya içinde yaşadığımız içkin dünyayı dışarıdan belirler (Heidegger 2001:21).



Nasıl ki Orta Çağ'da dini düşüncelerle dünya ve dünya içre varolanlar değerden düşürüldüyse Descartes'in *ego cogito* felsefesiyle de aynısı yapılmıştır. İnsan *cogito* ile nesneyi baskısı altına alır, kendisi dışındaki tüm varolanları nesneye dönüştürür ve varolanlar özneliğin içkinliğinde kaybolur (Heidegger 2001:56). Nietzsche'de nihilizm, aklın kategorilerine olan inancın bir sonucudur. Aklın kategorilerine inançla kurgusal, gerçek olmayan bir dünyaya gönderimlerde bulunulur ve kategoriler lehine dünya değerden düşürülür (Küçükalp 2002:41). Dolayısıyla "Tanrı öldü" sözü, dönem, çağ ayırt etmeksizin Batı metafizik geleneğinin iki bin yıllık yazgısını dile getirir. Tanrı'nın ölümüyle ideaların, duyu üstü dünyaların, kavramların kurucu gücü yitirilir. Yani artık insanı kurtuluşa götürecekt, onu cennetine alacak bir Tanrı olmadığı gibi, insana dünyayı kurma gücü verecek rasyonelite ve zihin kategorileri de mevcut değildir.

19. Yüzyıl'ın sonunda Nietzsche tarafından ilan edilen Tanrı'nın ölümünü 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında ilan edilen insanın ölümü takip eder. Michel Foucault, Nietzsche'nin kendisi için bir tür vahiy olduğunu, düşünce hayatını tümüyle değiştirdiğini kabul eder (Foucault 2004b:102). Foucault için Nietzsche, öznenin kurucu edimine son vermek için belirleyici bir deneyimi temsil eder (Foucault 2011c:325). Zaten Foucault'un temel sorusu da insan öznesinin kendini nasıl olası bir bilgi nesnesi olarak sunabildiğidir. Tıpkı Nietzsche gibi tarihsel bir araştırmayla, yani Nietzscheci soykütüğün yanına arkeolojiyi de ekleyerek insanın hangi tarihsel koşullar aracılığıyla kendini nasılinşa ettiğini bulmaya çalışır. Öznenin kendini hakikat olarak sunmasının bedeli nedir? Foucault bu soruların peşinden gider.

Hümanizm de sosyal bilimler ve disiplinlerin normalleştirilmesiyle çok yakından ilişkilidir. Çünkü burada karşılıklılık söz konusudur. Sosyal bilimler ve disiplinler hümanizmi şekillendirirken hümanizm de onları şekillendirir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin ve bu disiplinlere bağlı olan pratiklerin temel ideolojisi hümanizmdir (Paden 1987:139):

insan bilimlerinin kat ettikleri epistemolojik alan önceden hükmedilmemiştir; hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi); ve insan bilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülememiş bazı bilimsel soruların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelere cephesine geçirilmesine (tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla) karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır -bunların bilimsel konular arasında kesinlikle konulabilecekleri henüz kanıtlanmamıştır-; insan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşünülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak oluşturduğu gün ortaya çıkmışlardır. (Foucault 2001:482).

Kendinde şey olarak saf delilik veya irrasyonalizm olmadığı gibi Kant düşüncesinde iddia edildiği üzere kendinde şey olarak saf özne de mevcut değildir. Belli eylem biçimleri, belli tasvirler ve belli *epistemelerden* önce var olabilen bir özne yoktur. Her özne olarak nitelenen şey, esasında belli *epistemelerin*, belli biçimlerin ve belli tarihsel olayların sonucu olarak ortaya çıkanlardır. İnsan her tür bilginin öznesi ve mümkün her bilginin de nesnesidir. Foucault için bu 19. Yüzyıl düşüncesinin bir karakteristiğidir. Ona göre insanı mümkün kılan şey bilgi-iktidar düzlemindeki bu yapılar bütünüdür. Ancak insan bu yapıların ne öznesi ne de hükümler bilincidir. İnsan artık hem özne hem de nesne olarak ayrıcalıklı ama muğlak (Foucault 2001:507) bir durumdadır. İnsana dair düşünce biçimi artık dağılmak üzeredir (Foucault 2011b:91).

Foucault'u diğer düşünürlerden ayıran bir diğer husus tarihsel dönemler noktasında yaptığı ayrımıdır. Tarihsel dönemler arasındaki sürekliliği kabul etmeyen Foucault, modern dönem hümanizminin tarihini de 16. Yüzyıl'dan değil, daha yakın bir zamandan itibaren başlatır. Ona göre 17. Yüzyıl'da yapılan bilimsel söylemler, 18. Yüzyıl'da yeni bir nesne meydana getirdi: İnsan. İnsanla birlikte de insan bilimlerini inşa etme imkânı doğdu. Böylece insan ve insan bilimleri el ele vererek insanı, bilgiyi mümkün kılan varlık, mümkün her bilginin nesnesi konumuna getirdiler. İnsan bir yandan bilginin kaynak noktası, sabitesi olarak yerleştirilirken, diğer yandan mümkün nesne olarak bilgilerin alanına ait kılınır (Foucault 2011b:90-91). Dolayısıyla insan, 18. Yüzyıl'dan önce var olmuyordu. Bilginin evreni düzenleme

çabası olarak 250 yıldan daha az bir zaman önce, insanın kendi elleriyle imal ettiği çok yeni bir yaratıktır (Foucault 2001:430).

Ancak insanın ortaya çıkışı, Nietzsche'nin işaret ettiği üzere Batı metafiziğinin de sonudur. Nasıl ki Platon'la beraber metafiziğin ortaya çıkışı, Tanrı'nın ortaya çıkışı kendi yazgılarını, yani Tanrı'nın kaçınılmaz ölümünü ve nihilizmi, en başından beri içinde barındırıyorsa insanın ortaya çıkışı da en başından beri insanın ölümünü içinde barındırmaktadır:

Günümüzde -ve Nietzsche, bükülme noktasını hâlâ uzaktan işaret etmektedir- ileri sürülen pek o kadar da Tanrının mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur (şu ince, şu fark edilemez kayma, özdeşlik biçimindeki şu geri çekilme, insanın sonluluğunu onun sonu haline getirmektedirler); bu durumda, Tanrının ölümü ile sonuncu insanın birbirlerine bağlı oldukları keşfedilmektedir: Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrının mekânına yerleştiren, ama kendini aynı zamanda Tanrıyı öldüren olarak ve varoluşu, bu cinayetin özgürlüğünü ve iradesini kapsayan kişi olarak sunan, sonuncu insan değil midir? Böylece sonuncu insan, Tanrının ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrıyı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrının ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adanmıştır; yeni Tanrılar, aynıları, daha şimdiden gelerek Okyanusu kabartmaya başlamışlardır veya daha doğrusu, bu ölümün izinde ve onunla olan derin bir korelasyona göre Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur. (Foucault 2001:536).

Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu kabul eder. Çünkü insanla Tanrı arasında akrabalık bağı vardır. Bir ikiz kardeş, bir baba oğul ilişkisi içerisindedirler. Tanrı'nın ölümüyle insanın da artık yok olmak dışında bir şey yapamayacağı ilan edilir (Foucault 2011a:34). Ancak insanın ölümünden kastın insanın biyolojik ölümü olmadığı da belirtilmelidir. Burada bahsedilen şey, bilginin ve pratiklerin gerçekleşmesini sağlayan empirik düzleme dayalı belli bir biçimdeki insan tasviridir. Yani hümanizm ve hümanist insan tasviri.

Antihümanist düşüncelere sahip bir diğer düşünür de Martin Heidegger'dir. Heidegger de Foucault gibi Nietzsche'den oldukça etkilenir. Hatta 20. Yüzyıl'da Nietzsche'nin ünlü sözünün detaylı analizini ve şerhini yapan ilk kişi olarak bile görülebilir. Nietzsche ve Foucault gibi insanın ve insan tasvirlerinin önceki devirlerdeki yansımalarını ortaya koyar. Batı metafizik geleneğinin analizini yapar

ve ağır eleştirilere tabi tutar. Ancak onun konuya yaklaşımı bu iki düşünürü göre daha ontolojik görülebilir. Zira onun felsefesinin merkezinde varlık kavramı yer alır.

Heidegger'e göre, epistemolojiyi inceleyen metafiziksel düşünce tarzları insan için en önemli soru olan varlığın anlamı sorusunu unutmuştur. Klasik metafiziğin ontolojileri insana apaçık gibi görünen aklın ebedi ve etkili kurtuluşu olarak algılanmasını sağlayan kategorileri insana buyurur. Ancak Heidegger bunun nihai bir gerçeklik olmaktan ziyade tarihsel bir fenomen olduğunu ve Sokrates sonrasında bu tarihselliğin dayatıldığını kabul eder. Platon dünyayı yadsıyıp ideal bir dünyaya gönderimde bulunarak varlık lehine oluşu mahkûm ederek metafiziksel düşüncenin fakirleşmesini başlatan kişidir. Çünkü bir şeyin tanımının nihai ilkesini tespit etmeye çalışarak felsefe yapmıştır. Böylece varlığın temeli daraltılmış, varlığın gerçekliği var olanların aşkın ideallere veya kategorilere gönderimde bulunan özlerine indirgenmiş, düşünme ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı Heidegger metafizik düşüncenin kaynağını açığa çıkartmaya çalışır ve varlığı Sokrates öncesi felsefeye referansla anlamaya çalışır. Bunun için de var olanlar ile varlık arasındaki ontolojik ayrımı açığa çıkarmaya çalışarak Batı metafizik düşüncesinin mahiyetini ortaya koymak ister. Çünkü var olanlar ile varlık arasındaki düalist ayrım varlığın kendisini bir *var-olana* indirger. Varlığı bu şekilde ele alır ve sonucunda da varlığın unutulmasına sebep olur. Bu da klasik metafizikte öz-varoluş düalist ayrımının ortaya çıkmasının sebebidir. Öz ile varoluşun birbirinden ontolojik olarak ayrılması, varlığın unutulmasının tarihini oluşturur. Çünkü öz ve varoluş şeklinde yapılan bir ayrım özün önceliği üzerine tesis edilmiş bir ayrımdır. Bu yüzden de varoluş gerçek anlamda var olduğu düşünülen özle karşıtlık içerisinde düşünülmüştür (Küçükalp 2008:171-74). Öz-varoluş ayrımının kökenlerinde yatan gizli fark, Batı'nın belirlediği tüm tarihin kaderine hakimdir (Heidegger 2013:21).

Her tür hümanizm çeşidi temelini metafiziğin içerisinde bulur veya kendini metafiziğin temeli haline getirir. Çünkü insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirlemedir ve her tür metafiziğe özgü olan gibi kendini hümanist

göstermesindedir. Dolayısıyla her hümanizm esasında metafizik olarak kalır (Heidegger 2013:13). Bundan dolayı metafiziğin destrüksiyonu Hümanizm'in destrüksiyonudur. Nietzsche'nin de Heidegger'in de Foucault'un da bizzat metafiziğin tarihiyle ilgili olmaları ve hümanizmi aşkın değerlere, ön kabullere sahip metafizik analizler üzerinden eleştirmeleri de bu yüzdendir.

Öz-varoluş ayrımı kendini modern hümanist dönemde özne-nesne ayrımıyla gösterir. Özne-nesne ayrımı, Batı düşünce geleneğine ve dolayısıyla gramerine de çok erken zamanlardan beri hükmetmeye başlayan yakışsız adlandırmalardır. Bütün bir düşünce sistemini ele geçiren, şekillendirdiği gramerin de dile hâkim olmasıyla etki ettiği düalist ayrımlar düşünmeyi engelleyici niteliktedir. Nietzsche de gramerin hakimiyetinin sebep olduğu bu yanlışa değinmiştir (Nietzsche 2017:8). Düşünce, dilin gramerden kurtulması sayesinde ortaya çıkabilir. Ancak dilin gramer etkisinde kalması ve düalist ayrımların hüküm sürmesi düşünceyi engeller. Sadece düşünmenin teknik yorumlarına izin verir ki bu durum Platon ve Aristoteles'ten beri süre gelmektedir. Felsefenin tarihi o zamandan beri kendisini bilim karşısında haklı çıkarmak çabası olmuştur. Bunun için de kendisini bilimlerin düzeyine çıkarmaya çalışır. Bu da düşünmenin özünden vazgeçmek anlamına gelir. İnsan varlığı var olanlar içerisindeki deneyimleriyle bir var olan olarak tecrübe eder. Yani varlığın özü de tecrübesi de imkânı da var olanlar içerisinde. Düşünce de ancak bu çerçevede gerçekleşebilir. Ama varlık aşkınlığa hapsedildiğinden beri düşünülmez, düşünce faaliyeti yerine getirilmez, ancak felsefe yapılır. Bu tip teknik felsefi uğraşlar kendilerine *-izm* şeklindeki adlandırmalarla gösterirler ve birbirleri ile yarışır. Bu yarışmada da bu tür başlıklar hakimiyeti ele alır. Bundan dolayı Heidegger Hümanizm gibi başlıkların açıkça bir felakete sebep olduğunu belirtir (Heidegger 2013:6-9).

Klasik metafizikte var olanlar özneleştirilip bir nesne haline getirilmiştir ve böylece düşünmenin önüne geçilmiştir (Heidegger 2013:41). Düşünme varlığın insanın özümüyle olan bağı, yani varlığı var olanlar içerisindeki tecrübe etme sürecini

gerçekleştirir. Düşünmeyle insan varlık ile bağ kurar. Varlık düşünmede kendisini gösterir. Bu yüzden dil varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder. Düşünme en yüce en sade eylemdir. Çünkü insanın varlıkla olan bağına sağlar. Bu bağ ile kurulan iletişim hep varlığa dayanır ve var olana yönelir (Heidegger 2013:5). Ancak Heidegger'in düşüncesi Descartes düşüncesindeki *ego cogito* kavramı gibi değildir. Çünkü Descartes düşüncesinde *cogito* varlığı yansıtan, temsil eden ve yaratandır, insan öyle bir var olandır ki varlık onun tarafından yaratılır. Fakat Heidegger düşüncesinde varlık bütünüyle aşkındır (Heidegger 2013:28-29).

Antihümanist anlayışın Hümanizm'e olan itirazları kısaca bu şekildedir. Fakat 20. Yüzyılın yaygın bir eylemi olan modernizm ve hümanizm eleştirileri tabi ki sadece Antihümanist anlayışla sınırlı değildir. Değil Nietzsche, Foucault'tan sonra bile Aydınlanma'nın, Hümanizm'in, Modernizm'in çokça eleştirisi yapılmıştır, özellikle Foucault gibi Postmodern ve Postyapısalcı düşünürler tarafından. 20. yüzyıl'ın sonu, 21. Yüzyıl'ın başında ise Postmodern dönemin etkisi altında yeni bir düşünce akımı doğmuştur; Felsefi Posthümanizm.

### **Felsefi Posthümanizm'in Hümanizm Eleştirileri**

Posthümanizm 20. ve 21. Yüzyıldaki onto-epistemolojik, bilimsel ve bioteknolojik gelişmelerin ardından ortaya çıkmış ve akademide kilit bir kavram haline gelmiştir. Posthümanizm kavramı; Felsefi, Eleştirel, Kültürel Posthümanizm, Transhümanizm, Yeni Materyalizm, Antihümanizm, nesne merkezli ontoloji ve Metahümanizm kavramlarını bir araya toplayan şemsiye bir kavramdır. Yine de Posthümanizm denince akla ilk olarak Felsefi Posthümanizm ve Transhümanizm gelmektedir (Ferrando 2019:1).

Transhümanizm ve Felsefi Posthümanizm'in ikisi de 1980'lerin sonu 1990'ların başında ortaya çıkmaya başlayan, aynı konulara ilgi duyan, klasik insan anlayışını sabitlikten uzak, değişken bir durum içerisinde gören düşünce biçimleridir. Ancak Transhümanizm insanın şu anki durumunu onun geçmişinden getirdiği mirasla anlamaz, daha çok biyolojik, fiziksel ve bilişsel evriminin ihtimalleri

üzerinde durur. Transhümanizm, insan yeteneklerini geliştirmek için rejeneratif ilaçları kullanmak isteyen, hayat suresini radikal şekilde uzatmayı hedefleyen, bilinç yüklemeyi ve insan dondurma tekniklerini kullanmak için teknolojik aletlerden yararlanan bir harekettir. Bundan dolayı Transhümanizm'in *posthuman* kavramı daha çok insanın bir sonraki evrimsel aşaması mânâsına gelir. Felsefi Posthümanist literatürde ise *posthuman*, sembolik olarak insanın ötesine geçme mânâsına gelir (Ferrando 2019:27).

Tabii burada önemli olan bir diğer husus posthümanist karakterdeki materyalizmdir. Posthümanist düşünce ontolojik istikamette klasik materyalizm anlayışını geride bırakır. Yerine yeni materyalizm denilen bir anlayışı geçirir. Bu değişikliklerle amaçlanan şeylerden biri dünyayı ve evreni insan merkezli görmekten kaçınmaktır. Yeni materyalizmde klasik özne tanımlarının yerine faillik anlayışları geçirilir. İnsanı özne, dış dünyayı ve dış dünyadaki her unsuru nesne olarak görmek terkedilir. Varlığın yapıtaşı madde olduğu için maddi her unsur belli bir faillige sahiptir. *Faillik* insana özgü değil, maddi her tür unsurun tabii bir özelliğidir. Posthümanist düşüncenin özne-nesne ayrımının yerine faillik çoğulculuğuna dönmesinin sebeplerinden biri 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısında yapılan temsil eleştirilerini kabul etmesidir. Öznelliğin, dolayısıyla tam bir varlığa sahip olmanın, koşullarını dar bir alana hapseden temsil düşüncesinin dekonstrüksiyona uğratılması, posthümanist materyalizmin zuhur etmesinin sebeplerinden biridir.

Posthümanizm kavramı daha çok Eleştirel Posthümanizm, Postmodernizm'in ardından gelen Kültürel Posthümanizm ve Felsefi Posthümanizm kavramlarına karşılık gelir. Özellikle 1960'ların sonlarında politik bir proje olarak başlayan ve 1990'larda epistemolojik bir proje olan insanın dekonstrüksiyona uğratılmasından ortaya çıkmıştır. Posthümanizm, hiyerarşik yapıya sahip olan Hümanizm'in ortaya çıkışının tarihsel düzlemindeki ve türcü varsayımlara dayanarak oluşturulan antroposenliğin hiyerarşik yapısındaki "human" kavramına -post önekinin getirilmesidir. "Human" kavramı, hümanizmin tarihsel dokusu ve ötekiliğin

sembolik varlığı sayesinde sürüp gitmiştir. Ötekiler insanın kim ve ne olduğuna dair sınırların çizilmesini sağlamış, böylelikle Avrupalı olmayanlar, beyaz olmayanlar, kadınlar, eşcinseller, ucubeler, hayvanlar ve otomatlar “human” kelimesinin karşı kutbunu oluşturmuştur (Ferrando 2019:24). Postmodernizm'in özgürleştirme hareketi, ötekileştirilmişlerin yani kadınların, eşcinsellerin, ırkçılık ve kolonizasyon karşıtı hareketlerin, anti-nükleer ve çevreci hareketlerin etkisiyle gerçekleştirilmiştir. Bu kişiler ve hareketler aynı zamanda klasik özne tasvirini ve geleneksel merkezîlik anlayışlarını da krize sokmuştur (Braidotti 2011:29).

Kısacası Hümanizm'e yönelik eleştiriler bizzat Avrupa Hümanizmi'nin merkezinden gelir. Zira eleştiriler hümanizmi hem hümanizm adına hem de modernizm adına eleştirmektedir. Eleştiriler Batı'nın modernlik projesi için çok kritiktir. Çünkü çoğunlukla sosyal adalet talep eden, dışlanmayı, marjinal ilan edilmeyi ve simgesel olarak niteliksiz görülmeyi reddeden cinselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış ötekiler tarafından yapılır (Braidotti 2021b:21). Bu yüzden insanın ölümünü ilan eden felsefi nesil, antifaşist, postkomünist ve posthümanist bir karaktere sahiptir. Onların felsefeleri, hümanizm, rasyonalizm ve evrensellik ile karakterize edilmiş Avrupa kimliğinin klasik tanımının reddedilmesine imkân verir (Braidotti 2006:27).

Posthümanizm, post-merkezcilik veya post-dışlayıcılık olarak görülebilir. Çünkü düalist karşıtlıkları benimsemeyen ve var olanların en geniş anlamına kadar bütünleştirilmesini öneren empirik bir felsefedir. Hiçbir düalizmi ve antitezi kullanmaz. Dekonstrüksiyonun postmodern pratiklerini kullanarak ontolojik kutuplaştırmaları temizler. Hiçbir teorinin orijinalliğini kanıtlamak gibi bir kaygı gütmeyiz, bu manada post-ayrıcılıklık olarak da görülebilir (Ferrando 2019:56). Tüm bunları sağlayan şey de hümanizmin her şeyin ölçüsü kıldığı, Avrupa merkezci erkek-insan tasavvurunun ölümüdür. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü, Foucault'nun insanın ölümü dediği yerin vardığı istikamettir.



Hümanist insan tasvirinin kaybı insanı yok oluşa götürmez. Aksine bu kayıp, posthümanist düşüncedeki beraber özne oluşun bir sonraki evresini meydana getirecek temel gelişmedir. "Biz insanlar" ibaresi, hiçbir zaman nötr olmamıştır. Daima iktidara erişimi sağlayan cinselleştirilmiş ve ırksallatırılmış hiyerarşilere endeksli kalmıştır (Braidotti 2021b:99). Posthümanizm ile Antihümanizm'i keşiştiren en önemli nokta burasıdır. Antihümanizm'de de "insan" kavramının altının oyulması zorunludur. Hem Antihümanizm hem Posthümanizm, Hümanizm'in evrensel retoriğini terk eder. Hepimiz aynı değiliz, hatta hepimiz farklıyız. Ama bu fark, daha iyi veya daha kötü olduğumuzu dikte etmez. İnsanlar tüm farkları ile bir olabilir. Batı felsefesinin tarafsız öznesi beyaz, erkek, Batı merkezli tarihsel tecrübe ile karakterize olunur. Ancak hem Posthümanizm hem Antihümanizm tek ve genelleştirilmiş bir insan anlayışıyla arasına mesafe koyar. Bu demektir ki kendi tecrübesini, bakış açısını tüm insanlığa empoze edebilecek tek bir insan anlayışı yoktur.

Sanılanın aksine "insan" hiçbir zaman evrensel veya tarafsız bir terim olmamıştır. Daha ziyade ayrıcalıklara, yetkilere erişime endeksli, normatif bir kategori olmuştur. Bu yüzden insana yönelik söylemler her zaman ayrımcıdır. İnsanla insan olmayanlar arasındaki fark bir yana, farklı insan kategorileri arasında bile yapısal farklılıklar ve eşitsizlikler oluşmuştur (Braidotti 2021a:21). Bu yüzden insanın bir proje olarak tarihsel ve teorik açıdan inşa edilmesi çok önemli bir düşüncedir. İnsanın inşası yapılırken "öteki" olarak tarif edilebilecek kadınlar, beyaz olmayan insanlar, eşcinseller, hayvanlar, otomatlar, ucubeler projenin temelinde yer almıştır. Çünkü insanlaştırmının tarihsel süreci hegomonik bir insan kavramı üzerinden inşa edilmiştir. Hatta Nazilerin sakatlara, ucubelere, çingenelere soykırım uygulaması ötekinin "dehümanize" edilmesinin yakın zamanlı örneklerindedir. Bu örneklerle belli bir kalıptaki "insan" kavramını dikte eden canavar ve cadı hikayeleriyle dolu masalları bile ekleyebiliriz (Ferrando 2019:80-81).

İnsanın evrensel kategorisi aslında hiç de evrensel değildir. Homoseksüeller, deliler, köleler, çingeneler, kadınlar insan kategorisinin dışında tutulmuş ve onlara daha az insan ya da direkt hayvan muamelesi ile yaklaşılmıştır: Hümanizm'in beyaz, evrensel, erkek-insanı merkezleştirilmiş ve diğer cinsiyetler, farklı beden türleri, farklı etnik yapılar eksiklik sahibi, özünü gerçekleştirememiş şeyler olarak görülmüştür (Nayar 2014:23).

Felsefe çok uzun süredir birbirine bitişik olan aynılık-ötekilik düalizminde sürdürülüyor. Bu da dolaylı yoldan güç, iktidar, dışlanma, ötekilik, fark gibi konuları öne çıkartıyor. Bununla beraber özneye, öznenin kimliğine ve öznenin işlevine ait sorular felsefi hakikatin merkezindedir ve felsefenin amacını, sosyal geçerliliğini şekillendirir. Bu zamana kadar da farklılık hep aşağılık manasını çağırırdı. Farklılıktan bahsedilince özcü anlayışa dair imalar anlaşıldı. Farklı olarak nitelenenler gözden çıkarılabilir bedenler olarak görüldü. Bu bedenlere sahip kişiler aynılık kategorisine denk düşen insanlardan daha az insan ve daha ölümlü bedenler olarak görüldü (Braidotti 2006:21).

Posthümanizm ve posthümanizmin özne anlayışı hümanizmi terk etmektedir. Ancak bu, Transhümanizm gibi performatif bir homojenlik ve doğrusallık ile olmaz. Daha ziyade ontolojik ilişkisellekle birbirine bağlanmış bedenli, gömülü ve transversal (başkalarıyla kesişen) benliklerle gerçekleşir. Var olanlar hem birbirine bağlıdır hem de birbirinden farklıdır. Bundan dolayı transversaldır, birbirleriyle kesişir. Nihayet içinde yaşanılan dünya hem insanla hem de insan-olmayanla yapısal olarak akrabadır. İnsan etkilenme ve etkileme kapasitesine sahip ilişkiyel bir varlık olduğundan dolayı Posthümanist öznellik insanın otonom kapasitesini var edenin saf akılcılık veya zihinsel yetilerden ibaret olmadığını, ancak ilişkiyel bağlarla aktüelleşen kuvvet olduğunu kabul eder. Buradaki duygulanım, psikolojiden arındırılmış ve bireysellikten koparılmış bir duygulanımdır. Çünkü bu şekilde insan olan ve olmayan ilişkiyel evrenin karmaşıklığıyla birleşebilir ve bireyselliğin yarattığı engelleri ortadan kaldırabilir.

Dolayısıyla yaşam, insana mahsus değildir. Sadece insanî, hayvanî, bitkisel kuvvetlerden değil, jeolojik ve teknolojik ilişkilerin katılımıyla gerçekleşir. Posthümanist özne hem yeryüzüyle yani toprak, su, bitkiler, hayvanlar, bakteriler hem de teknolojik failerle yani algoritmalarla, kodlamalarla ilişkilidir. Bu transversallik yelpazesi posthümanist yaklaşımı yansıtır ve destekler (Braidotti 2021b:65-66).

Posthümanizm insan merkezli özne anlayışını reddetmekle beraber öznellik düşüncesini tamamen tasfiye etmez. Ancak öznelliğin boyutunu değiştirir ve yeniden tanımlar. Öznellik insan bireylerle sınırlı değildir. İkilikleri alt üst eden, topluluklar arası enine olarak gerçekleşen, türler arası iş birliğidir. Negatiflik reddedilerek neşeli, olumlu değerler ve projeler üretmek hedeflenir. Postyapısalcılık bu yaklaşımın yolunu açmış, posthümanizm ise bu yaklaşımı somutlaştırmış ve özne haline gelmenin yeni bir ontolojik çerçevesini oluşturmuştur (Braidotti 2021a:18-19).

Posthümanizmin öznesi melez bir öznedir. Öznellik, özneler ile aktörler arasında, insan ile insan-dışı arasında, araç ile ortam ağları arasında olma halidir. 20. Yüzyıl'ın sonlarından 21. Yüzyılın başlarına kadar insan, makine bağımlılığına dair bir şey ima edemeden insan olmaktan söz edememeye başlamıştır. İnsanla teknolojik aygıtlar arasındaki etkileşim gittikçe artmaktadır. Dolayısıyla da türler arasında kesin sınırlar çizmek giderek zorlaşmış, bir kategori olarak insanın öz yapısını doğallaştırmasının çok zor olduğu ortaya çıkmıştır. Posthümanizmde insanın çevresiyle, doğal canlılarla ve makinelerle olan ilişkilerinden bağımsız olarak insan doğasının sabitlenmesine karşı bir reddediştir (Graham 2021:55).

Posthümanizm için özne olmak, nesnelere karşısında otonom bir fail olmak anlamına gelmiyor. Aksine insan gibi otonom olmayan öznelerle failliği paylaşmak anlamına geliyor. Bundan dolayı insan artık arzularından, hayallerinden ve doğanın içinde mahkûm kaldığına dair korkularından vazgeçmelidir. İnsan-dışı varlıklara yaklaştığında onları kontrol edilmesi gereken, durağan varlıklar olarak değil,

bağlantılarıyla insanın kim olduğunu ve ne yaptığını şekillendiren failer olarak görmelidir. Yani artık dünya bir nesne olarak, insandan ayrı, insandan uzakta olan bir şey olarak görülmemeli, özne-nesne düalizmi içerisinde hareket edilmemelidir (Latour ve Porter 2017:62). Kısacası posthümanizmin öznesi, hümanist düşünce biçimi ve hümanist değerlerle belirlenmiş erkek-insan öznesi değildir. Ancak yeni bir kolektif özne olan “biz-(hepimiz)-bu-işte-beraberiz-ama-biz-bir-değiliz” türünden bir öznedir. Posthümanist öznellik, ikili karşıtlıklar üzerinden değil, etkin bir oluş süreci üzerinden anlaşılabilir (Braidotti 2021b:76-77).

Posthümanist teori, keskin dikotomilerle çizilmiş sembolik sınırları ve limitleri yerinden eder. İnsan-hayvan, insan-makine, insan-insan olmayan ve genel olarak özne-nesne dikotomileri yeniden incelenmeye başlanır. Bu çevresel dönüş, insanla dünya arasındaki ilişkiyi eritir. İnsanda bu düzende sadece bir harç olur. Böylelikle posthümanizm ölüm ve hayat arasındaki dikotomiyi de dekonstrüksiyona uğratar (Ferrando 2019:107).

### **Sonuç**

Antihümanist düşünce biçimiyle Felsefi Posthümanizm'in kesiştiği ve ortak kanaate vardığı nokta çok açıktır. İki düşünce biçimi de Batı metafizik geleneğinin kendisine ve metafizik geleneğinin bir biçimi olan Hümanizm'e cephe almıştır. Hem Hümanizm'in hem de Batı metafizik geleneğinden zuhur eden epistemolojilerin ve ontolojilerin gerçekliğe dayanmayan kurgusal birer inşa faaliyeti olduğunu ve bu faaliyetlerin çok kötü sonuçlara yol açtığını belirtirler. İnşa edilmiş epistemoloji ve ontolojiler, bir gerçeğe isabet etmediği gibi var olan gerçekliği de yok etmekte ya da daha iyi ihtimalle saklamaktadır. Hümanizm de dünyayı kurma yetkisi verdiği insan tasavvuruyla gerçekliği ve dünya içre yaşamı fesada uğratmıştır.

Bunun yanında iki düşünce biçimini birbirinden ayıran, belki de birbirine karşıt diyebileceğimiz bazı ayrılıkları vardır. Bunlardan ilki, hümanizmin ne için veya neyin lehine iptal edildiğidir. Antihümanist düşüncede ismi zikredilen Nietzsche,

Heidegger ve Foucault'nun hümanizmi yine insan lehine olacak şekilde iptal etmeye çalıştığı söylenebilir.

Batı metafizik geleneğinin bir *décadence* kültürü olduğunu, en başından beri nihilizme yazgılı olduğunu belirten Nietzsche, yıkmak istediği hümanizmin, daha genel tabirle metafizik geleneğin yerine bir ontoloji ve etik inşa etmek ister. Dionysosçu olarak tanımlanabilecek Nietzscheci oluş ontolojisi, aşılması gereken "insan" tasavvurundan kurtulmuş üst-insanın ontolojisidir. İnsanların uğraşması gereken yegâne şey de bu üst-insanı meydana getirmeye çalışmaktır (Nietzsche 2003:53-54). Üst-insan Batı metafizik geleneğini tümüyle terk etmiş ve değerleri yeniden değerlendirerek yeni bir ahlak inşa etmiştir. Dolayısıyla Nietzsche'de yıkılmak istenen hümanizmin yerine inşa edilecek şey yine insanı kayırcı bir mahiyettedir. İnsana yeni bir ahlak, yeni ödevler yükleme güdüsüyle hareket eder. Foucault'da da hümanizme karşı insan merkezli eleştiriler görmek mümkündür. Foucault, Rönesans Hümanizm'ini de modern dönem rasyonalizmini de aynı sebeple eleştirir; insana ayrıcalıklı bir yer verilmiş ama insanı düşünememişlerdir (Foucault 2001:444).

Heidegger ise Hümanizm'in metafizik bir anlayış olarak varlığı unuttuğunu ve varlığın hakikati hakkında soru sormayıp onun önünü tıkadığını belirtir. Ancak Heidegger hümanizm karşıtlığının asla insan dışılık olmadığını, bilakis asıl insanca olanın hümanizm karşıtlığı olduğunu belirtir:

... insanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler. Bu nedenle "Varlık ve Zaman'daki Düşünme, hümanizmin karşısındadır. Fakat bu karşıtlık, bu Düşünmenin, kendini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayri insaniliği savunduğu ve insanın onurunu alçalttığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı düşünülmektedir çünkü hümanizm, insanın humanitas'ını yeterince yüceltmemektedir. Elbette ki insanın yüksek özü, kendisinin "öznesi" olduğu varolanın tözünün, varlığın iktidar sahibi olarak varolanın varolanlığını şu pek yükseksele övülen 'nesnellik'te çözümlmesini sağlamakta yatmaz. Oysa insan, Varlığın kendisi tarafından Varlığın Hakikatine "fırlatılmıştır" ki, bu sayede ek-siste olarak Varlığın Hakikatini korusun ve böylece de Varlığın Işığı içinde Varolan, Varolan olarak görünsün. (Heidegger 2013:22).

İnsanı varlığın efendisi değil, fakat varlığın çobanı olarak tanımlayan (Heidegger 2013:34-35) Heidegger, insanın faydasını Hümanizm'i terk etmekte görür. Onun Antihümanistliği tamamen insanın yararına gerçekleşen, insanın varoluşuna hakiki değeri vermeye çalışan bir mahiyettedir. Bu bakımdan Antihümanizm'i insan için, insan yararına ve insanca bir hareket olarak tanımlayabiliriz.

Ancak Felsefi Posthümanizm bundan fersah fersah uzaktır. Posthümanizm hümanizmi yaşam yanlısı bir materyalist, monist, oluş ontolojisi lehine yıkar. İnsan yanlısı bir durum söz konusu değildir. Ancak yaşam ve hayat yanlısı materyalist, monist bir duruş söz konusudur. İnsanlar arası renk, cinsiyet, etnisite gibi farklılara karşı çıkarak sosyal adalet talep etmekle kalmıyor. Aynı zamanda insan, hayvan, bitki, coğrafi unsurlar, hatta sanal, robotik unsurlar arasında da eşitlik talep ediyor. Bu bakımdan Felsefi Posthümanizm kendisini bir özgürleştirme ve adalet hareketi olarak görür.

Posthümanizm ile sadece insanın ötekisi olanların değil, aynı zamanda yaşamın ötekisi olarak görülenlerin de hakkı teslim ediliyor. İnsanî, müreffeh yaşamı temsil eden *bios*'un ötekisi olan *zoe*'nin de kimliği tanınıyor. Hayat artık sosyal veya pratik tartışmaların bir objesi olarak değil, bizzat bir özne olarak görülüyor (Braidotti 2006:37). Posthümanizm, yeni yaşamsal materyalist felsefesi ile maddenin birliğini farklılaşma ilkesi olarak ön plana çıkarır. Bu ilke, çeşitliliğe ve bireyleşmeye alan tanırken aynı zamanda insanları insan olmayan kuvvetlere bağlar. Yaşamsal materyalizm ne bir belirlenimcilik türüdür ne de bir bütüncüllük yani farksızlık felsefesidir. Bu bağlamda Posthümanizm için yaşamın artık *bios* olmaktan çıkıp onun zıddı olarak görülen *zoe* haline geldiğini anlamak gerekir. *Bios* insan merkezciyken *zoe* ne insan merkezcidir ne de insan biçimcidir. Dahası Posthümanist anlayışta *zoe*, jeoloji ve teknolojiye bağımlı eşitlikçiliği kucaklar. Düşünme ve bilgiyi üretme kapasitesinin yalnızca insana özgü olmadığını, tüm canlı maddeler ve

kendini örgütleyen teknolojik ağların arasında paylaştırıldığını savunur (Braidotti 2021b:71-72).

Son olarak Antihümanizm ile Posthümanizm arasındaki bir diğer farklılığın da özne anlayışında ortaya çıktığı söylenebilir. Antihümanist olarak tanımlanan düşünürler, özne düşüncesini Batı metafizik geleneğinin bir kurgusu ve parçası olarak görürler. Bundan dolayı da Batı metafizik geleneğinin gerçekliği yadsıyan özne-nesne dikotomisini tüm unsurlarıyla reddeder. Ancak Posthümanizm öznellik düşüncesinden vazgeçmez. Öznelliği yeniden biçimlendirir ve tanımlar. Posthümanist düşüncede özne, sadece insana mahsus olmayan yaşamın herhangi bir noktasında bulunan organik veya inorganik her bir unsur için kullanılır. İnsan vücuduna girmiş virüs ve bakterilerden insan yaşamında aktif şekilde kullanılan sanal kodlamalara veya teknolojik protezlere kadar her şey özne olarak görülür. Ancak çok önemli bir husus vardır ki posthümanist öznelliği klasik öznellik anlayışından ayırır. Posthümanist öznenin karşı kutbunu oluşturacak, özneye bir ayrıcalık veya yetke tanımlayacak bir nesne kavramı yoktur. Posthümanist özneler nesnesizdirler ve hayat bir özneler, failer çokluğudur.

Bunun dışında iki akımın arasındaki farka teorik ve pratik arasındaki ayırmadan da bakılabilir. Antihümanist düşüncenin yaklaşımı teorik düzeyde kalıyor denebilir. Nietzsche, Heidegger, Foucault'nun çalışmaları entelektüel düzeyde kalmaktadır ve sadece belli düzeyde, belli alanlarda zikredilmektedir. Ancak posthümanist çalışmalar ve hassasiyetler, teoriyi pratiğe dökme noktasında daha mahirdir. Günümüzde popüler olan veganlık, ekoloji aktivistliği, hayvan hakları konusundaki protestolar, iklim çalışmaları ve aktivitsliği ile posthümanist bakış açısı arasında sıkı bir bağ bulunabilir. Protestoları, aktivizmi gerçekleştiren kişiler teorik düzeyde posthümanist çalışmalara vâkıf olmasalar dahi hayvanların, bitkilerin, iklimin, kozmosun yararını gözetme noktasında geri durmamaktadırlar. Günümüzde rastlanılan evcil hayvanların statü olarak biyolojik olarak doğurulan çocuklara denk

olduğunu belirtmek, vegan beslenmeyi bir zorunluluk olarak görmek gibi davranışlar yine posthümanist davranış biçimleri olarak görülebilir.



## A Comparative Analysis of Antihumanism and Philosophical Posthumanism

### *Summary*

**Nihat ÇAM**

PhD Student

Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion  
ORCID:0000-0002-6774-8166  
nihadcam@gmail.com

#### **Introduction**

Although the mindset of the modern period and Humanism tries to separate themselves from the mindsets of previous period and highlight themselves as progressive, criticisms against humanistic values and the modern period rise significantly by the 20th century. Antihumanism and Posthumanism are those kind of critiques. Especially, thoughts influenced by Nietzsche, such as Postmodernism and Poststructuralism, aim to deconstruct concept of subjectivity in Humanism. Also Posthumanism, under the influence of Postmodernism, is a contemporary, critical way of thinking against modernity. Antihumanism and Posthumanism are intersecting on critiques against modernity and humanism. Even though these two thinking agreed on some critiques, they also have domr differences which can never fall in with

#### **Antagonism to Humanism at The End of Modernism**

According to Nietzsche, *décadence* which means degradation and nihilism which is characteristic feature of Western metaphysic traditionbegin with Platon's rationality and shape understanding of rationality and morals of metaphysics tradition (Nietzsche 2020:24-26). Nietzsche dictates that metaphysics tradition is unsustainable because it is full of phantasmas and illusions and this can't ignore anymore. In this respect he declares death of God (Nietzsche 2003:130). But this declaration is not simply a irreligiousness. Because the death in "death of God" indicates transcendence realm which humanism was established over. Any kind of transcendental ideal involves extraterrestrial aims and make these earthly goals. So that transcendental world shapes our real world which we live on (Heidegger 2001:21).

For Nietzsche, nihilism is a consequence of believing on categories of mind. The categories of the mind refer to a fictional world that is not real, compromising the real world in favor of these categories (Küçükalp 2002:41). So declaration of death of God expresses the destiny of whole western metaphysics tradition. With this death, ideals, transcendental worlds, notion's founding power are lost. There is no god which can salvage his worshippers and there is no rationality and mind categories which can give human the power of establish world.

Nietzsche's 'death of God' declaration at the end of the 19th century is followed by Michel Foucault's 'death of man' declaration in the second half of the 20th century. Foucault states that Nietzsche is a kind of revelation for him and he changed his way of thinking completely (Foucault 2004b:102). For Foucault, Nietzsche represents significant experience for ending subject's power of founding (Foucault 2011c:325). Foucault expresses that there can't come into being a subject without certain action forms, certain presuppositions and certain *epistemes*. There is no autonomous subject, it can emerge only in consequences of certain epistemes, certain historical events. Man is subject of every current information and it is object of every possible information. This situation is a characteristic feature of 19th century thinking. To Foucault, the thing which make man possible is these structures on the basis of knowledge-power. But man is neither subject nor object of these structures. As subject and object man is privileged but ambiguous (Foucault 2001:507). Understanding and conception of man is about to fall apart (Foucault 2011b:91).

Another philosopher who has antihumanist understanding is Martin Heidegger. Like Foucault Heidegger is also influenced by Nietzsche and like Nietzsche he analyzed Western metaphysical tradition and criticized it heavily. But his way of thinking is more ontological. The center notion of his thinking is being.

Heidegger uncovers the roots of Western metaphysics and understand 'being' in reference of Pre-Socratic philosophy. Therefore he tries to expose the difference between being and entities and reveal the characteristic feature of Western metaphysics. Because he thinks the difference between being and entities degrade being into an entity. This make being forgotten and that is how the distinction between being and essence arise (Küçükalp 2008:171-74). The distinction between being and essence ruled whole Western history (Heidegger 2013:21). Any kind of humanism find its basis on this metaphysical ground or makes itself metaphysical ground. Every definition about man is metaphysical definition and demonstrate itself truth and final judgement. So humanism is actually metaphysical movement (Heidegger 2013:13) and destruction of metaphysics is destruction of humanism.

### **Posthuman Critics of Humanism**

Posthumanism has become an umbrella term to include Posthumanism (Philosophical, Cultural, and Critical), Transhumanism, New Materialisms, Anti-humanism, Metahumanism. Yet when posthuman is called it comes to mind directly Philosophical Posthumanism and Transhumanism (Ferrando 2019:1).

Posthumanism as a term emerged from the deconstruction of the concept of 'human' which started as a political project especially at the end of 1960s and became an epistemological project in 1990s. Posthumanism is actually a prefix of the term 'human' which is originated from speciesist assumptions of anthropocentrism. The term 'human' proceeded thanks to the historicity of humanism and symbolic existence of otherness. Others' has provided to set the boundaries about who and what the human is. In this way, the ones who are not Europeans, white people, and also the ones who are women, homosexuals, freaks, animals and robots created the counter-view of 'human' (Fernando 2019:24).

Posthumanism can be seen as post-centralism or post-exclusionism. Because it is an empirical philosophy which doesn't support dualist contradictions and suggests to

integrate the existing ones in the widest sense. It doesn't use any dualism or antithesis. It cleans up ontological contradictions by using postmodern practices of deconstructions. It never aims to prove the originality of any theory, so it can also be seen as post-exclusiveness (Ferrando 2019:56). What enables all of this is the death of the Eurocentric, male-human conception that humanism established as the measure of all things. This is the direction reached by Nietzsche's death of God and Foucault's death of man.

The universal category of 'human' is, in fact, not universal at all. Homosexuals, the insane, slaves, gypsies, and women have been excluded from the human category, treated as less human or directly akin to animals. Humanism's white, universal, male-human has been centralized, and other genders, different body types, and diverse ethnicities have been seen as lacking or as entities that have not realized their essence (Nayar 2014:23).

Posthumanism and its conception of subjectivity depart from humanism. However, this is not done with a performative homogeneity and linearity like Transhumanism. Instead, it happens with embodied, embedded, and transversal (intersecting with others) selves, connected to each other through ontological relationality. Beings are both interconnected and distinct from each other. Thus, they are transversal, intersecting with one another (Braidotti 2021b:65-66).

While posthumanism rejects the human-centered conception of the subject, it does not entirely dismiss the idea of subjectivity. The subject in posthumanism is a hybrid subject. Subjectivity is the state of being between subjects and actors, between human and non-human, and between networks of tools and environments. Being a subject for posthumanism does not mean being an autonomous agent over objects. On the contrary, it means sharing agency with non-autonomous subjects like humans. Therefore, humans should relinquish their desires, dreams, and fears of being confined within nature. When approaching non-human entities, they should not see them as static beings to be controlled but as agents whose connections shape who the human is and what they do (Latour and Porter 2017:62).

### **Conclusion**

The point where antihumanist thinking and Philosophical Posthumanism intersect and reach a common consensus is quite clear. Both lines of thought have taken a stance against Western metaphysical tradition and humanism, which is a form of metaphysical tradition. However, there are also some distinctions, perhaps even oppositions, that separate these two lines of thought. The first of these is what humanism is canceled for or in favor of. It could be argued that the antihumanist thinkers Nietzsche, Heidegger, and Foucault, who are mentioned by name, tried to cancel humanism in a way that would still favor humans.

However, Philosophical Posthumanism is far removed from this. Posthumanism demolishes humanism in favor of a life-affirming materialist, monist ontology. There is no human-centered stance here. Instead, there is a materialist, monist stance that favors life and existence. It not only demands social justice by opposing differences like race, gender, and ethnicity among humans but also demands equality between humans, animals, plants, geographical elements, and even virtual and robotic elements. In this regard, Philosophical Posthumanism sees itself as a movement of liberation and justice.

Finally, it can be said that another difference between Antihumanism and Posthumanism emerges in the understanding of the subject. Thinkers identified as antihumanists see the concept of the subject as a construct and part of the Western metaphysical tradition. Therefore, they reject the subject-object dichotomy, which denies reality, along with all its elements. However, Posthumanism does not abandon the idea of subjectivity. It redefines and reshapes subjectivity. In posthumanist thought, the subject is used for any organic or inorganic element found at any point in life, not just humans.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Oxford: Polity Press.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2021a). Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve (çev. Geçmen Ç. T.). *Pasajlar Dergisi* (derl. Ç. Dedeoğlu, ss. 15-48). İstanbul: Akademim Yayınları
- Braidotti, R. (2021b). *İnsan Sonrası Bilgi*. (çev. E. Çaçı., S. Sam). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Ansiklopedisi 1*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2004a). "Aydınlanma Nedir?" (çev. Akıncı O., Ergüden I.). *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*. (derl. F. Keskin, ss. 173-193). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2004b). "Hakikat, İktidar, Kendilik". (çev. Akıncı O., Ergüden I.). *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*. (derl. F. Keskin, ss. 98-106). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011a.) "İnsan Öldü Mü?" (çev. Ergüden I.). *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*. (derl. F. Keskin, ss. 31-38). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?" (çev. Ergüden I.). *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*. (derl. F. Keskin, ss. 83-105) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011c). "Yapısalcılık ve Postyapısalcılık". (çev. Ergüden I.). *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*. (derl. F. Keskin, ss. İstanbul: 318-349) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Graham, E. (2021). "Sekülerötesi İmgelemde İnsanötesinin Tezahürü". (çev. Öznaneçi M.). *Pasajlar Dergisi Posthümanizm*. (derl. Ç. Dedeoğlu, ss. 49-72). İstanbul: Enormis.

Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (çev. L. Özşar). İstanbul: Asa Kitabevi.

Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları.

Küçükalp, K. (2002). "Nietzsche'nin nihilizmi alt etme projesi". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 1 (1), 37-43

Latour, B., ve Catherine P.(2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Oxford: Polity Press.

Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. Cambridge: Polity.

Nietzsche, F. (2003a). *Eğitimci Olarak Schopenhauer*. (çev. Atila C.). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *İnsanca, Pek İnsanca -1*. (çev. Tüzel M.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2020). *Putların Alacakaranlığı*. (çev. Minareci R.). İstanbul: Can Yayınları.

Nietzsche, F. (2003b). *Şen Bilim*. (çev. Özşar L.). İstanbul: Asa Yayınları.

Paden, Roger. 1987. "Foucault's Anti-Humanism". *Human Studies*, 10(1):123-41.



Makale Geliş | Received: 05.03.2024  
Makale Kabul | Accepted: 28.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1447609

## Abdulhan ÜNLÜSOY

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Dinbilimleri Bölümü, Malatya, TR.  
İnönü University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Malatya, TR.  
ORCID: 0000-0001-6585-9340  
abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

# Deleuzecü Dil Anlayışının Söz Edimleri Kuramı Açısından Değerlendirilmesi

**Öz:** Söz edimleri kuramı dil fenomenine performatif açıdan yaklaşan toplumsal olguları gündelik yaşamın kendi bağlamı içinde ele almaya çalışan önemli 20. yüzyıl felsefi eğilimlerden biridir. Bu kurama göre dil, toplumsal bir fenomen olarak insanlar arası etkileşim ihtiyacından doğan pratik bir fenomendir. Toplumsal temelli kurumsal yapılarla varlıklarını ve varlıklarının devamını dile borçludurlar. Dilin böyle bir toplumsallığının yanında toplumu aşan, her türlü bireysel müdahalelerle birlikte önceden tasarımların hepsine direnen aşkın bir yönü de vardır. Dil, aynı zamanda yönelimsel formların da taşıyıcısıdır. Bu durum onun bir sembolizm formu olmasından kaynaklanır. Yani dilin bir sembolizm formu olarak bir şeyi temsil ediyor oluşu onun özsel bir özelliği değil bizim zihnimizin yönelimselliğinin bir sonucudur. Bizzat Searle'e göre filozofların sosyal olguları tam anlamıyla açıklamadaki başarısızlıklarının nedeni, onların söz edimleri kuramına ait kavramların bilgisine sahip olmamalarıdır. Dolayısıyla bu makale, böyle bir misyon yüklenen söz edimleri kuramıyla Deleuzecü dil anlayışı arasında birtakım ilgiler kurma amacındadır. Mesela söz edimleri kuramındaki dilin performatifliğinin onun bedenselliğine, performatiflerin önermesel yönlerininse dilsel sembolizme yönelik olduğuyla Deleuzecü dil anlayışındaki dilin bir beden oluşu ve onun aynı zamanda dilsel bir sembolizm biçimi olarak anlaşılması arasında bir benzerlik görülebilir. Aynı şekilde söz edimleri kuramında dilin bir uzlaş sistemi olduğu kabulüyle Deleuzecü anlayıştaki bu dilsel uzlaşımın dilin sınırlarına gönderme yapması arasında da bir ilgi kurulabilir. Ve yine söz edimleri kuramındaki dilin konuşanla dinleyen arasında gerçekleşen aktüel bir iletişim biçimi olduğu inancının bir sonucu olarak dilin temsil yönüne bağlı bir takım politik ve güç ilişkileri temelli fonksiyonu ile Deleuzecü dil anlayışındaki dilin, gramerin ve dili kullananlar arasındaki güç ilişkileri durumları arasında bazı ilgiler kurulabilir. Söz edimleri kuramında oldukça önemli olan yönelimsellik, edimsellik, yinelenebilirlik/dile getirilebilirlik ilkesi gibi kavramlarla Deleuzecü düşüncedeki emir sözlerin işlevleri, yersiz yurtsuzlaşma gibi kavramlar arasında birçok benzerlikler bulmak mümkündür. Bu çalışma, bu açıdan söz edimleri kuramı ile Deleuze'ün dil anlayışı arasında karşılaştırmalı bir ilgi kurma denemesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Performatif Dil Anlayışı, Söz Edimleri Kuramı, Deleuze, Searle.

## Evaluation of Deleuzian Understanding of Language in Terms of Speech Acts Theory

**Abstract:** Speech acts theory is one of the important 20th century philosophical tendencies that approaches the language phenomenon from a performative perspective and tries to handle social phenomena within the context of daily life. According to this theory, language is a practical phenomenon arising from the need for interaction between people as a social phenomenon. Socially based institutional structures owe their existence and continuation to language. In addition to such a sociality of language, it also has a transcendental aspect that transcends society and resists all preconceptions as well as all kinds of individual interventions. Language is also the carrier of intentional forms. This is because it is a form of symbolism. In other words, the fact that language represents something as a form of symbolism is not an essential feature of it, but a result of the intentionality of our mind. According to Searle himself, the reason why philosophers fail to fully explain social phenomena is that they do not have knowledge of the concepts of speech acts theory. Therefore, this article aims to establish some connections between the theory of speech acts, which undertakes such a mission, and the Deleuzian understanding of language. For example, a similarity can be seen between the fact that the performativity of language in the theory of speech acts is directed towards its corporeality, and the propositional aspects of performatives are directed towards linguistic symbolism, and the fact that language in the Deleuzian understanding of language is a body and is also understood as a form of linguistic symbolism. Likewise, a connection can be established between the acceptance that language is a consensus system in the theory of speech acts and the fact that this linguistic consensus in the Deleuzian understanding refers to the limits of the language. And again, as a result of the belief that language in the theory of speech acts is an actual form of communication between the speaker and the listener, some connections can be established between some political and power relations-based functions of the language depending on the representation aspect and the power relations between language, grammar and language users in the Deleuzian understanding of language. It is possible to find many similarities between concepts such as intentionality, performativity, repeatability/expressibility principle, which are very important in the theory of speech acts, and concepts such as the functions of imperative words and deterritorialization in Deleuzian thought. In this respect, this study is an attempt to establish a comparative relationship between the theory of speech acts and Deleuze's understanding of language.

**Keywords:** Language, Performative Understanding of Language, Speech Act Theory, Deleuze, Searle.

### Giriş

Aktüel bir fenomen olarak dil, insani alanın zorunlu en temel ana koşuludur ve anlam alanına ait kültürel hayatın bütün görünüşlerinde ihtiyaç duyulan bir husus (Uygur 2001: 9) olarak ortaya çıkar. İnsani bir ürün olarak dilin, kültürün kurucu ana ögesi olduğu gibi bizzat kültürden doğrudan etkilenen onun bir parçası olduğu da kabul edilmelidir (Akarsu 1998: 80). Son dönem filozoflarından birçoğu dil fenomenini, zihinlerini meşgul eden merkezi bir konu olarak görürler. Bu düşünürlere göre günümüzdeki epistemolojik, ontolojik hatta politik problemlerle birlikte felsefi problemlerin birçoğunu çözümlenmenin yolu, dilsel analizden geçer. Onlara



göre dünyayı anlamanın, algılamının bir yolu da dili anlamakla mümkündür. Dil, dünyayla kurulan ilişkimizi belirler. Biz, dünyayla dil dolayısıyla ilişki kurarız. Yani dil, dünyanın sınırlarını belirleyen merkezi bir konuma sahiptir (Ünlüsoy 2014: 65). Böyle bir ön kabul, özellikle günümüz felsefesindeki son dönem felsefi eğilimlerden Analitik Dil Felsefesi'nin temel tutumunu belirleme noktasında oldukça önemlidir. Bu eğilime göre ortada bulunan felsefi problemlerin birçoğunun temelinde dildeki yanlış analizler bulunur. Dilin sağın hale getirilmesi, mevcut felsefi problemlerin çözümünde oldukça belirleyicidir (Ferré 1999: 2-3). Böyle bir tutum, felsefi anlamda epistemolojik problemlerin diğer felsefi problemlerin önüne geçmesine neden olduğu gibi günümüz Analitik Dil Felsefesi'nin de ayırt edici baskın karakteri olarak öne çıkmıştır.

Analitik Dil Felsefesi'nin formel bilim metodolojisini, toplum bilimleri alanına da uygulamaya çalışma arzusu, toplumsal olguların bağlamlarından soyutlanarak ele alınıp incelenmesine sebep olmuştur. Bu ise toplumsal olguların otantikliğini bozan bir husus olarak onlara gerektiği gibi yaklaşılmasına engeldir. Söz edimleri kuramı 20. yüzyıl ve sonraki dönemlerdeki pozitif bilim metodolojisinin toplum bilimleri alanındaki uygulamalarının zararlarını telafi etmek isteyen akımlar olarak ele alınan hermenötik ve yorumlamacı (İnam 2001: 81-92) akımlarla aynı gayeleri paylaşır. Söz edimleri kuramı da tıpkı onlar gibi toplumsal olguları gündelik yaşamın kendi bağlamları içinde anlaşılmasını sağlayacak bir yaklaşım geliştirme amacındadır. Söz edimleri kuramının dil fenomenine bu bağlamda performatif açıdan yaklaşan en önemli geleneklerden biri olduğu söylenilebilir. Bu çalışma, 20. yüzyıl felsefesinin önemli eğilimleri arasında yer alan söz edimleri kuramı bağlamında Deleuzecü dil anlayışının değerlendirilmesini amaçlamaktadır.

Söz edimleri kuramına göre dil temel, insani ve vazgeçilmez bir fenomendir. Dilin varoluşu ve mevcudiyeti, kendi varoluşundan önce hiçbir kuruma ihtiyaç duymaz. Aksine toplumsal hayatın ve toplumsal kurumların kuruluşu ve varlığını devam ettirmesinde dil, temeldir. Mesela para, yönetim, mülkiyet, evlilik v.b. toplum

temelli kurumsal yapılar, varlıklarının devamını dile ya da en azından ona benzer bir sembolizm formuna dayandırmak zorundadır (Searle 2006: 175). Dil, toplumsal bir fenomen olarak toplumsal bilinçle başlayan hatta onun kadar eski olan insanların diğer insanlarla etkileşim ihtiyacından doğar. Dil, etkileşim zorunluluğundan doğan pratik bir fenomendir (Giddens 2003: 135). Dil, toplumsal bir kurum olduğu kadar aynı zamanda bir değerler sistemidir. Bu anlamda dil toplumu aşan, bireysel müdahalelerin uzağında ve her türlü önceden tasarımların dışındadır. Dil, bireysel olarak yaratılmadığı gibi keyfi bir şekilde birey tarafından da değiştirilemez. Dil, kuralları önceden öğrenilen daha sonra öğrenilen bu kuralların kullanıma alındığı (Barthes 2005: 30) kültürel hayatın öğrenilip aktarılmasında da son derece etkilidir. Dilin sosyal bir fenomen olmasının bir sonucu olarak dilin dile dayanan yönelimsel formların kaynağı da olması gerekir. Dilsel ifadelerin bir şeyleri temsil ediyor oluşu, onların özsel bir özelliği değil bizim zihnimizin yönelimselliğinin bir sonucudur. Searle'e göre sosyal bir fenomen olarak dil, yönelimsel durumların da bir taşıyıcısı olarak görülmelidir (Searle 1991: Introduction viii). Bu nedenle Searle'e göre düşünce tarihindeki birçok filozofun sosyal olguları açıklamadaki başarısızlığının nedeni, söz edimleri kuramına ait yönelimsellik, kolektif niyetlilik, kural yönetimli davranışlar, performatif dil edimleri vb. söz edimleri kuramına ait kavramların bilgisine sahip olmamalarıdır. Yani söz edimleri kuramı sosyal olguların açıklanmasında hayati bir öneme sahiptir (Searle 2005b: 12).

Söz edimleri kuramı açısından bu kurama ait kavramlar kadar dilin performatif yönüne dikkat çekilmesi de önemlidir. Dilin performatif yönü, dil fenomeninin hem bir beden hem de bu bedene ait sembolizm yönüyle ilgisini gündeme getirir. Şöyle ki Austin ve Searle'ün savunmuş oldukları performatif bir dil anlayışında performatifler, anlamın bir ifadesi olarak dilsel bir biçimde gerçekleşen önermesel durumlardır. Bu anlamda performatiflerin, bedenlere ait eylemleri ve tutkuları içererek onları fiiliyata geçirdikleri oranda bedensel olduklarını söyleyebiliriz. Bu durum Deleuzecü dil anlayışındaki dilin aynı anda hem dilsel hem de bedensel olma problematiğiyle ilgili (Stevenson 2009: 79) bir durum olduğunun göstergesidir. Yine

bu hususla bağlantılı olarak dil, bir uzlaşma sistemi olarak alındığında dilin sınırlarının bir problem olarak ortaya çıktığını görürüz. Çünkü dilin bir uzlaşma sistemi olarak alınmasında uzlaşma, bilinmeyenini bilinene indirgemenin bir fonksiyonu olarak işler. Dolayısıyla dilsel uzlaşma, bilinmeyenini bilinene tercümenin, anlaşılmayanı sıradana dönüştürmenin kısacası işitilene tamamıyla söylenene (Çalıcı 2012: 10) çevirmenin bir gramerini açar.

Geneli itibariyle söz edimleri kuramı, dilin aktüel iletişimsel fonksiyonu üzerinde durur. Temel amacı konuşan ve dinleyen arasındaki tarafsız bir iletişimin imkânını araştırmaktır. Tarafsız bir iletişimin imkânı kurala dayalı bir dilin kullanılmasıyla yakından ilgilidir. Bir dili konuşmak demek son derece karmaşık olan kurala dayalı bir davranışta bulunmak demektir (Searle 2000, s. 79). İletişim, dilin bir fonksiyonu olarak konuşulan herhangi bir dil içerisinde gerçekleşen konuşmanın bizzat kendisi yoluyla gerçekleştirilir. İfade ise belirli bir yönelimsellik içindeki kısa ya da uzun dilsel ögeler dizisidir ve yazılı olduğu gibi sözlü de olabilir. Dolayısıyla ifade, konuşanın inisiyatifinde gerçekleşen bireysel bir gayrettir. Ancak bu durum, dilin toplumsal olarak bir uzlaşma içinde gerçekleşen sosyalliğini ve uzlaşma dediğimiz şeyin toplumdan topluma değişen farklılığını değiştirmeyen bir durumdur. Bu anlamda iletişimin toplumsal olduğunu ve bir iletişim aracı olarak konuşmanın, konuşanın dil becerisine, dilbilgisindeki yeterliliğine ve bunu kullanma becerisine bağlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bunun yanında dilsel iletişim şeklimizi doğrudan belirleyen belirli birtakım kuralların varlığı da unutulmamalıdır (Searle 2000, s. 89). Bunlara ilaveten dilin performatif bir tarafı da vardır. Yani biz dili, muhatabımızda belirli davranış değişiklikleri meydana getirmek için de kullanırız (Austin 2007, s. 135). Buradan hareketle Ö. Say Deleuze ve Guattari'nin dil, yazı vb. grafitizm biçimlerinin toplumsal örgütlenmenin şekillenmesindeki büyük önemine dikkatleri çektikleri (Say 2017: 378) sonucuna ulaşır. Buna sebep dilin bu bahsi geçen iletişimsel, bireysel olduğu kadar toplumsal olan performatif yönüdür.

Dilin toplumsal örgütlenmedeki bu tür bir öneminin yanında onun bir tecrübe ya da bir deneyim olması da önemlidir. Yani dil fenomeni geneli itibariyle deneyim alanına yöneliktir. Dilin bizzat kendisi, herhangi bir dışsal eklemlemeye dirençli, tanımlanamayan bir deneyim olarak görülür. Bu durum dilin ya da dilde kullanılan birçok kavramın apofatik bir yapıda olduğunun delilidir. Çünkü dilde, dilin kavramları arasında, düşüncemizin ya da kavramamızın ilerleyebileceği olumlu bir yön bulmak oldukça zordur. Burada düşünce ve kavramanın dışında gerçekleşen dilsel terimlerin herhangi bir şeye gönderme yapmadığı şeylerin tanımlanması durumu vardır (Goodchild 1993: 1). Bütün bu hususların zorunlu sonucu ise bizzat dilin kendisinin kullanım kaynaklı problemlere sahip bir alan olduğudur. Bu duruma dikkat çeken Deleuze, şeyleri tam ve kesin olarak belirlemek için her zaman kesin olmayan yani keyfi sözcükler kullandığımızı iddia eder. Bu nedenle dili incelemenin bir yolu dilsel alışkanlıklarımızın dışına çıkmak ve en sıradan kullanımlarımızda bile olağan dışı sözcükler yaratma gerekliliğinin farkında olmaktır (Leceracle 2002: 26).

Anlamın kullanım merkezli ele alınması, dili kullanan öznenin özneleşme süreçlerinden bağımsız görülemez. Özneleşme, bir toplumsallaşma yoludur. Özneleşme ile biz, bir toplum içinde neyin yapılması neyin yapılmaması gerektiğini öğreniriz. Bu nedenle dilde önemli olan hem dilin temel yapısını, söz dizimini öğrenmek hem de paradigmatik, pragmatik yönünü öğrenmektir. Anlam aslında bir özneleşme işlevidir (Baktır 2013: 107).

Dil alanında öznenin yeri açısından Deleuzecü düşüncede birtakım farklılıklar görülür. Anlamı, onu ifade eden açısından ve onun karmaşıklığı içinde ele aldığımızda anlamın, önermenin ifade ettiğinin dışında var olmadığını görürüz. Yani ifade edilen, kendini ifade edenin dışında değildir. Anlam var mı yok mu tartışmak yerine anlamın kendi otantik koşullarına yoğunlaşmak gerekir. Ancak ifade ile ifade edilenin ayrılığı da kabul edilmelidir. Yani anlam, bir atfetmedir (Deleuze, 2015, s. 39). Şeyin ya da ilişkilerin bir atfedilmesidir. Yani anlam bir olaydır. Anlamın bir olay olması onun sabitlik değil de bir oluş içinde anlaşılması anlamına gelir. Oluş içindeki

akışta ise herhangi bir sabitliğin bulunmayışı, oluşun her türlü kodlamaya karşı bir direnç göstermesinin nedenidir. Bu durum göstergenin ortadan kalkması anlamına gelebileceği gibi dil alanındaki politik problemlerin de başladığı yerdir (Say 2017: 390-391).

Genel karakteristiği açısından Deleuze felsefesi konuşan öznenin ya da benin dışlanması, özneyi merkezî radikal konumundan indirmeye çalışan bir gayret olarak görülebilir. Bu, dil anlayışına da yansır. Deleuze felsefesi dilsel analizin konusunu, ifadede bulunan ya da konuşan olarak değil de bizzat ifade sisteminin kendisi olarak belirler (Deleuze, 2013b, ss. 49-50). Dolayısıyla yukarıda ifade edilenlerle bağlantılı olarak dil konusuna başlamanın üç yolu olduğunu savunur. İlki kişilerdir. Yani gönderen ve alıcılar. İkincisi ifadeler yani gösterendir. Üçüncüsü ise fenomenler dünyasının kökensel deneyimidir (Lecerle 2002: 14-15).

Deleuze, Austin'in söz edimleri kuramını genellikle konuşanın ya da dinleyenin eylemleri üzerinde belirli sonuçlar, etkiler yaratmak olarak görür. Deleuze de buna benzer olarak arzu ve inançlarımızın önermelerdeki tezahürünü ve etki biçimlerini sadece bir çağrışımlar dizisi olarak değil de arzu ve inançları, önermesel nedenler olarak görür. Arzu ve inançlar, ilanların nedensel motorlarıdır. Arzu, bir nesnenin varlığına ya da buna karşılık gelen bir olgu durumuna ilişkin bir göstergenin imajının içsel bir nedenidir. Buna karşın inanç ise varlığı dış bir neden tarafından üretilmesi gerektiği sürece nesne veya olgu durumunun önceden tahmin edilmesidir (Thomas 1996: 363). Her ne kadar Deleuzecü dil anlayışı söz edimleri kuramını, konuşanın dinleyen üzerindeki belli yollarla gerçekleştirdiği etkiler olarak görse de söz edimleri kuramının yönelimsel durumlar üzerinde önemle durması ve konuşanın inisiyatifinin merkeze alınması, bu kuramın tek yönlü bir kuramdan daha fazla durumları gündeme getirmesinin nedenleri olarak görülür.

### **Deleuzecü Dil Anlayışı ve Söz Edimleri Kuramı: Benzerlik ve Farklılıklar**

Deleuzecü düşüncenin, Fransız geleneğindeki felsefenin dilsel dönüş eğilimine mensup ve bu eğilimin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi mümkündür. Ancak Deleuze, dile karşı doğrudan bir düşmanlığı olmasa da en azından derin bir güvensizlik geleneğinin mirasçısıdır. Böyle bir eğilimin Deleuzecü düşüncedeki ana kaynaklarından birinin, Bergson olduğu söylenilebilir (Lecerle 2002: 20). Bergson'un dile olan güvensizliği, kelimelerde ve dilde gördüğü statiklik ya da donukluk yüzünden olabilir. Çünkü dil, kavramların tamamını sağduyuya bağımlı hale getirir. Yani dil, sosyal bir kökene sahip olarak amacını, iş birliğini teşvik edecek biçimde iletişimi yaratmak olarak belirler. Bu durum onun ana işlevinin her zaman toplumsal bir uzlaşım merkezli olduğunu gösterir. Toplumsal olarak iletişimin sağlıklı olması ise realitenin dil tarafından toplumun ihtiyaçlarına göre adlandırılıp sabitlenmesine (Lecerle 2002: 21) bağlıdır.

Geneli itibariyle Deleuze dile karşı kötümser ve güvensiz bir tutum içindedir. Ona göre dil bütün insani yanılsamaların, insanın sorumluluğunun ve onun tabii bir varlık olmasının kökenindedir. Yani dil, düşünce dediğimiz şeyin kaynağı olduğu gibi buna bağlı diğer kötülüklerin de ana kaynağıdır. Ancak yine de Deleuze'e göre dil, felsefenin bir aracı ve onun ortamı, felsefenin ürettiği kavramların alındığı yer olarak görülür (Lecerle 2002: 21). Deleuze için dilin böyle bir paradoksal yönü vardır. Buna bağlı olarak onun dil ve dil felsefesine külliyatında doğrudan yer verdiği görülmez. Bu konular onun eserlerinde dolaylı ve başka bağlamlarda ele alınan konular olagelmıştır.

Dilin sosyal ve kamusal bir mesele olduğunun en hararetli savunucuları arasında Searle'ün söz edimleri kuramını görürüz. Bu temel fikirden hareket eden Searle, anlamla ilgili bütün meselelerin sosyal ve kamusal bir mesele olduğu görüşündedir (Searle 2005a: 363). Bu düşünceleri destekler nitelikte Deleuze ve Guattari de dil kullanımını, karmaşık dinamik bir durum olarak daha çok pratik alanla ilişkisi içinde ve toplumsal ilişkileri oluşturan kompleks dinamik bir eylem olarak görürler (Barton 2003: 229). Hakikat ya da gerçeklik hususunda ise onun bir

icat, iktidar ve güç ilişkileri içerisindeki bir konum ya da konjonktürel bir durum olduğu kanaatindedirler (Çalıcı 2019: 271). Bu bağlamda Deleuze ve Guattari'ye göre dilde bireysel ifadeler yoktur ve asla olamaz. Her bir ifade metinsel bir düzenlemenin, başka bir deyişle kolektif sözceleme faillerinin bir ürünüdür. Kolektif bir ifade öznenin içinde değil bütünüyle öznenin dışındadır. Bir ifadenin kaynağı bireysel, toplumsal ya da ulusal olsun her halükârda politiktir. Orijinal bir sanatçı bile yalnızca bahsi geçen bu kolektivitelerin bir işlevi ya da belirli bir topluluğun sözcüsüdür (Deleuze & Guattari 1993, ss. 31-32). Deleuze ve Guattari kelimelerle şeyler, özne ile nesne, düşünce ile madde gibi düaliteler arasındaki ayrımların birer dil yanılması olduğunu savunurlar. Onlara göre dil kökeni, önceliği veya hiyerarşisi olmayan, içinde tuhaf çekimlerin ve bağlantıların olduğu, ortasından tekilliklerin üretildiği bir yer (Lecerle 2002: 27) olarak görülür. Deleuze ve Guattari dilde edimsel bir ifadede bulunan bir öznenin önceliğini, pragmatik bir dilbilim kavramsallaştırmasında reddederler. Performatifler edim sözler tarafından açıklanır. Tersine değil. Söylemsel olmayan ya da örtülü varsayımları oluşturan şey, edim sözlerdir. Edim sözler ise kolektif, uzlaşım sal söz bileşimleri, hukuki fiiller veya hukuksal fiillerin eş değerleriyle açıklanırlar. Bütün bunlar dilde özneleştirme işlemlerine veya öznelerin atanmasına dayanmak yerine aslında bunların dağılımını belirler (Barton 2003: 247).

Deleuze, dili bir epifenomen olmasa da bir şeye dayanan ikincil bir olgu olarak alma eğilimindedir. Yüzeylerin ve düzlemlerin filozofu olarak Deleuze için dil, daima yüzeysel bir alan, yüzeylerin bir etkisidir. Ama Deleuze dilin de kapsamında olan yorum ve metaforun da karşısındadır. Ona göre edebiyat, büyük oranda bir söz dizim ve bir üslup meselesi olarak görülür. Dille doğrudan ilgili olan edebiyat, üslup, anlam v.b. konulara Deleuze'ün eserlerinde ara ara rastlamak mümkündür. Mesela "Anlamın Mantığı" isimli eseri bir anlam teorisi, "Bin Yayla" bir pragmatik, "Klinik ve Kritik" ise bir üslup ve şiirsel bir dil teorisi kitabı olarak görülebilir (Lecerle 2002: 2-3).

Deleuzecü düşünce açısından anlam, bir fikrin yaptığı iş, ortaya çıkardığı etki ve kuvvet derecesi açısından değerlendirilir (Deleuze 2015: 90). Yani aslında anlam Stoacı anlamda bir olay yaratmadır (Deleuze 2015: 25-203). Anlam, bir oluşun hem virtüel hem de aktüel boyutuna eşlik eder. Bu anlamda anlam; hisler, değerler ve eylemlerin bir sentezi olarak alınmalıdır. Yani anlam, sadece yüzeydeki bilincin, gösteren semiyotiğiyle değil derinlerdeki bilinç dışı oluşun göstermeyen semiyotiğiyle de ilgilidir (Uslu 2020: 127). Dolayısıyla Deleuzecü anlam teorisinin yüzeylerden derinliklere doğru olan ve anlamı, içinde doğduğu maddesellik/bedensellik içinde düşünmemizi isteyen bir teori olduğu söylenilebilir. Burada özneye başvurunun bir asgariliği görülür. Peki öznenin ihmal edildiği hatta öznesiz bir anlam teorisi nasıl mümkün olabilir? Bu tamamen bir etoloji(duygulanımların) ve yeğlilik düzeylerinin imkânıyla ilgilidir (Uslu 2020: 126).

Deleuze ve Guattari açısından cümleler, önermeler anlam yoluyla değil her bir cümlenin anlamı, birbirleri üzerindeki etkileri (Deleuze 2017: 169-211), her bir ifadenin daha sonraki ifadeler için örtülü ön varsayımlar olarak hareket etmesi, birleşmesi yoluyla olur (Baktır 2013: 106). Deleuze'ün metafora olan düşmanlığı bu açıdan onun dil anlayışının merkezidir. Onun dil anlayışı metafordan metamorfoza bir geçiştir. Bu temsilî bir dil anlayışından uzaklaşma, nesnelere dünyasına dalmış, onlara müdahale eden, onlarla makineler oluşturan, yoğunlukları yakalayan ve dağıtan, kendisi de onun parçası olan bir dil kavramına doğru genel bir yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yerli yurtlulaşma hareketidir (Deleuze & Guattari 2000 ss. 30-31).

Deleuze "Anlamın Mantiği" isimli kitabında bizzat anlamın yapısından kaynaklanan paradoksları ve anlamın oluşum koşullarını ele almaya çalışır. Ona göre anlam, klasik anlayışın aksine önermelerin göndermeleri ile değil onları ifade edip kuran öznelerle ve önermenin dışındaki başka koşullarla ilişki durumlarıyla ele alınmalıdır. Stoacıların izlerini takip ederek önermelerin ne fiziksel ne de cisimsel



varoluşa sahip olduğunu söyleyemeyeceğimizin altını çizen Deleuze, önermelerin işaret ettiği şey durumlarından bağımsız, onlardan ayrı ve önermeyi ifade eden öznelerin zihinsel içeriğinden bağımsız düşünülen tümel kavramlardan ayrılan saf olaylar (Uslu 2020: 119) olduğu kanaatindedir. Deleuze'de anlam, yüzeyle ait bu meseleler etrafında değil bedenlerin derinliklerine ait meseleler etrafında ele alınır.

Söz edimleri kuramı yaklaşımında hem Searle'ün hem de Austin'in edim söz edimlerinin bir sınıflamasıyla yetinip kalması, dilsel ifadelerin bağlamsal niteliğine vurgu yapan evrensel hipotezler ortaya koymada yetersiz görülmüştür. Çünkü dilde temsil merkezli, genel-geçer, kapsamlı bir bağlam durumunun ele geçirilerek belirlenmesi oldukça zor bir durumdur. Buna rağmen edimsellik durumları, politik açıdan zorlayıcı bir güç kullanımını meşrulaştırmak için ideal bir konuşma durumunu ve evrensel ilke ve kuralları sunma eğilimindedir. Yine söz edimleri teorisindeki yinelenebilirlik/dilegetirilebilirlik ilkesiyle emir söz ifadelerinin, belirli bir toplumun normatif bağlamları ve sıradan durumlarının yanı sıra sosyal yapıları, kurumları ve kültürel pratiklerini meşrulaştırmaya ve bunlara meydan okumaya hizmet eden pratikler olarak görülmesi gerekir (Barton 2003: 229). Deleuzecü dil anlayışındaki azınlık/minör dilin majör dil olarak görülen edebiyat ve siyasetin büyük dilini benimsememesi, onun içinde kekeleyerek feryat etmesi bu bağlamda değerlendirilebilir (Deleuze 2013a, s. 140). Şurası Deleuze için önemlidir: Yinelenebilirlik/dilegetirilebilirlik siyasi anlamda belirli bir normatif siyasetle tanımlanamaz. Yinelenebilirlik/dilegetirilebilirlik anlamlandırma süreci ve onun merkezi ortamı olan dilde meydana gelir. Ancak dil, hiçbir zaman tarafsız değildir. Yalnızca saptayıcı, temsilî ya da tanımlayıcı değildir. Dilin kendisi de bir güç ve şiddet ürünüdür. Dil, indirgenemez bir gücün ürünüdür. Dilin böyle bir güçten ayrılma imkânı yoktur (Deleuze 2013a, s. 137).

Dil çalışmalarında ilk önce güç ve gücün bedenselleşmesi daha sonra ise bu bedenleşmenin maddiliği üzerine yoğunlaşılması gerekir. Çünkü güçlerin bedenlerden gelip yine bedenler üzerine etki etme gibi bir özelliği vardır ve dilin de

kurucu bir bedenselliğe sahip olduğu görülür. Dil, bedenden çıkarak bedene bir baskı uygular. Hem nesne hem de özne kuvvetler açısından dil, etkin güçleri ifade eder, onları somutlaştırır. Tepkin güçlere ise tanıklık eder. Dilsel ortamlar gücün fiziksel olarak iletildiği ortamlardır. Dilin sahip olduğu bu tür bir bedensellik, maddilik; içinde kuvvetin ifade edildiği, farklı kuvvetlerin ilişkisi açısından değerlendirilip ölçüldüğü toplumsalın, kurumların, ritüel ve pratiklerin ve bu tür maddi unsurlar dizisi tarafından üretilen söz edimlerinin maddiliğidir (Deleuze, 2015, s. 107). Dil, yalnızca bedensel güçlerin değil aynı zamanda toplumsal güçlerin de alanı olduğu için dil incelemeleri temelde politiktir. Gramer belirteçleri dilsel gücün belirteçleridir (Lecerle 2002: 167-168).

Bu konuyla ilgili olarak söz edimleri kuramı teorisindeki edime, kullanıma verilen önceliğin, saf ve bütünlüklü bir özne fikrini varsaydığı için dilin politik yönüyle doğrudan ilgili olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, Austin ve Searle asalak söylemin mantıksal olarak standart normal kullanıma bağlı olduğunu varsayar ve araştırma dışı bırakır. Derrida ise bu tür kullanımın dilin dışında olmadığını dilin içinde olduğunu varsayar. Derrida'ya göre yinelenebilirlik/dilegetirilebilirlik hem normatif kuralı ya da geleneği hem de onun ihlalini, dönüşümünü, simülasyonunu ya da taklidini mümkün kılar. Hem kuralı hem ihlali hem geleneği hem de yeniliği işaretlemek demektir bu. Yinelenebilirlik aynı anda yerleşik ve kodlanmış kurallara veya yasalara uyulmasının yanı sıra bu kural ve yasalara itiraz edilmesine, direnilmesine veya çiğnenmesine izin veren koşulu da açıklar. Dolayısıyla yinelenebilirlik yalnızca yasaları ve sosyal kuralları uygulamak veya bunlara itiraz etmek için değil dilin kullanımıyla (Deleuze 2015: 29) ilgilidir. Aynı zamanda bu tür yasa ve kuralların tekrarlanarak yasalaşması veya uygulanmasının belirli kimlik ve normallik kavramlarını sürdürdüğü gerçeğini vurgulamaktır. Bu bakımdan tekrarlanabilirliğin asalak etkileri, bir siyasi müdahale tarzı, kuralları ve sosyal normları ihlal etmenin bir yolu olarak işlev görür. Söz edimleri teorisi kullanıma, edime önceliği olan saf bütünlüklü bir özne fikri varsayar (Barton 2003: 233).

Bu anlamda Deleuze ve Guattari'nin dil anlayışları açısından Saussure ve Chomskyci göstergebilimden anlam, gösterge ve yoruma odaklanan yapısalcı yaklaşımdan ayrıldıkları görülür. Stoacı dil anlayışından hareketle dil teorisinde anlamı virtüel bir olay, dilin yüzeysel bir etkisi olarak anlarlar (Stevenson 2009: 78-79). Onlar dil konusunda olay ile anlamın bir karışımını tercih ederler ve dilde içkinlik düzleminde izlenen tekillik çizgilerini dağıtan bir anlayışa sahiptirler. Edebi metinlerin bu açıdan kuralları yıkan yaratıcılığını kutlarlar. Bunu dil anlayışlarının merkezi yaparlar. Öznenin, varlığını dil içinde sürdürdüğü bir söylem geliştirirler. Deleuze ve Guattari kendimizi dilde yasa ve kuralların sabitliği ile desteklenmiş sürekli değişen bir dünyada bulmamız gerektiğini, sürekli değişimler, hızlar, yoğunluklar ve kaçış çizgilerine dikkatleri çekerler (Lecerle 2002: 156).

Yersiz yurtsuzlaşma dilsel bir işaretin ya da gösterenin verili bir bölgesellikten kurtarılmasını ifade eder. Tıpkı yinelenebilirlik gibi. Bu da bir kaçış çizgisini oluşturur. Deleuze ve Guattari'ye göre dilsel gösteren bir şeyi veya olayı kendisi sunmayıp bunun yerine neyi ifade ettiğinin bir temsilini sunması bakımından yüksek derecede yersiz yurtsuzlaşmayı içerir. Deleuze ve Guattari'ye göre dil hiçbir zaman ayrıcalıklı bir gösterene ulaşmayan bir göstergeler rejimi içerisindeki bir gösterenler zincirinde erteleme ve farklılık mantığına göre işler. Böyle bir dil algısında bir toplumdaki politik yapıları ve pratikleri düzenlemek için gösterge rejiminin arzu ve madde akışlarını düzenlemek için geliştiği fikri hâkimdir. Yani dilsel işaretler bölgesel bağlamlarından ve kodlamalardan oldukça yersiz yurtsuzlaştırılmış işaretler olarak belirli bir rejim tarafından yeniden yerli yurtlulaştırılan kaçış hatları oluştururlar. Yinelenebilirliğin dönüştürücü gücünün ve amaçlanandan daha fazlasını içermemesinin anlamı budur aslında (Barton 2003: 253).

Deleuze bir içkinlik filozofudur. Ona göre dil, bir içkinlik düzleminde gelişir. Dilin gösterenin aşkınlığı şeklinde algılanması Deleuze tarafından kesinlikle reddedilir. Ancak bu durum, Deleuze'ü, dili maddi dünyanın içine yerleştiren bir

dilbilimini desteklemekten ve bir dereceye kadar onu uygulamaktan alıkoymaz (Lecercle 2002: 1). Deleuze düşüncesinde tabakalar, olayların meydana geldiği düzlemler olarak görülür. Maddelerin oluşturduğu, yoğunlukların yakalandığı, tekilliklerin sabitlendiği yerlerdir buralar. Onlar akışlar ve kodlamalarla tamamlanan, bireyselleşme ve yersiz yurtsuzlaşma mekanlarıdır. Her katman bir tutarlılık düzlemidir. Bu tabakalaşma modellerinin altında ise dil vardır. Dil, sessel bir madde akışı, ses birimsel bir kodlama, dilsel ardışıklığın bir eklemlenişi, sözcükler zincirinin veya çizgisinin dolaştığı tutarlılık düzlemidir. Dil imgesi ilk bakışta tuhaf bir teorik yapı gibi görünen şeyi anlamlandırmamızı sağlar (Lecercle 2002: 23). Deleuze'ün dile yönelik görüşlerinin bir kapsamlılık niteliği taşıdığı söylenebilir. O, dilin genel olarak dünyaya, özel olarak da felsefeye bakış açımızdaki merkezi konumunu düşünmekle işe başlar. Bunu yaparken bir dilbilim modeli rolünü üstlenmekten itina ile kaçınır (Lecercle 2002: 90). Deleuze dilbilimi dışlamacılık, hiyerarşik yapılar dayatmak, formalizmle yorumlamanın neden olduğu günahlar, yanlış düzeydeki soyutlama ve genellemeler gerekçesiyle eleştirir. Bütün bunların temelinde yani dilbilime yönelik Deleuzecü eleştirinin altında politik nedenler vardır (Deleuze & Guattari 2000, ss. 38-39).

Yersiz yurtsuzlaşma kavramı kendisine hemen bir yerli yurtlulaşmanın dahil olduğu Deleuze ve Guattari'nin politik teorisinin temelini oluşturur. Yerli yurtlulaşma bir toplumdaki arzu ve madde akışlarının bölgesel kutlamalardan kaçtığı veya kurtulduğu süreç veya harekettir. Yerli yurtlulaşma ise bu kodu çözülmüş akışları üst kodlayan ve yeniden yapılandıran böylece yeni ve farklı bir bölgesel alan oluşturan bir süreçtir (Barton 2003: 252). Görüldüğü gibi burada politik süreçler tarafından belirlenen durumların varlığı asla inkâr edilemez. Böyle bir politik sürecin yinelenebilirlik yoluyla açığa çıktığına şahit oluruz. Çünkü yinelenebilirliğin imaları ve sonuçları onda her zaman bir dereceye kadar şiddet, dönüşüm ve değişim içeriyor. Bariz bir tekrar ya da alıntı olsa bile (Barton 2003: 231).

Deleuze'ün dilbilime yönelik eleştirileri, onun iki kusurunun evrenselleştirme ve soyutlama olduğunu söylemekle başlar. Dilbilim fenomenlerden yola çıkarak bunlardan soyutlamalar yaparak genelleştirmeler yaptığını iddia eder. Burada Kantçı bir tavırla karşılaşırız. Kant'ta olduğu gibi fenomenal çeşitliliğin soyut ve evrensel kategorilerin altına yerleştirilerek belirleyici yargılar lehine fenomenlerin ihmal edilmesi durumunun aynısı dilbilimin dilsel yargıları için de geçerlidir. Dilbilimin bu yaklaşımına karşı Deleuze dil alanında bir topoğrafya-hariticilik pratiğini savunur. Bu yaklaşım pratiğinde dil bir düzlem, içkinlik ve tutarlılık olarak ele alınır. Dilin heterojenliğine ve çeşitliliğine saygı duyulur. Böyle bir yaklaşım pratik dilin oluşum akımlarını belirli yapılar halinde dondurmaz. Dildeki kaçış hatlarını bir kanallar hiyerarşisi içine zorlamaz. Hepsinden önemlisi Deleuzecü böyle bir dil anlayışı, dilin canlı ve yaratıcı yönünü dışarıda bırakan ve dilbilimsel yöntemin de "bilimsel" yönü olarak belirleyebileceğimiz bir dışlamacılık durumunu dışarıda bırakır (Lecerle 2002: 70-71)

Dil araştırmalarında Deleuze'e göre önceden verili bir dili temel alarak başlayamayız. Dilde ifade, içerikten ayrılmaz. Önceden verili bir dilden ziyade rizomik olana dikkat edilmelidir. Bu rizomik olan ise değişen, belirsiz duyu konfigürasyonlarıdır (Stevenson 2009: 83). Dilde yapılacak seçimler ve oluşturulacak sıralamalar olmak üzere ikili bir sürece tabi olma vardır. Ayırma ve benzerlerinin seçimi, bağlantı ve birleştirilebilirin seçimi. Eğer dil birleştirici bir seçim olarak alınırsa ayrımlar kapsayıcı hale gelir. Bağlantılar artık konuşmanın akışı değil dil sürecini ilgilendiren yuvarlanan bir yürüyüşü takip ederek dönüşlü hale gelir (Stevenson, 2009, s. 84).

Deleuzecü dilbilim eleştirisinin felsefi temellerinin iki ilkeye dayandığı söylenebilir. Bunların ilki her türlü dilbilim gayretinin arkasında gizli ya da açık bir dil felsefesinin olduğudur. İkincisi ise dilbilimi destekleyen dil felsefelerinin tümünün bir temsil mantığına dayanıyor oluşur (Lecerle, 2002, s. 73). Deleuzecü dil analizleri ise şu alanlarla ilgilidir: Dilin sadece bir iletişim modeli olduğunun

eleştirisi. Dilin bir yapı yerine bir dizi toplumsal gelenek ve kültürel pratik olarak siyasallığının dilsel analiz ve pragmatizme yönelik bir yaklaşım olarak alınması (Barton, 2003, s. 236).

Deleuze dilbilimciler ve mantıkçıların dil sorununa anlamdan bağımsız yaklaşım biçimlerinin yanlış olduğunu söyler. Dilin gücü, belirli bir etki üretme işlevi ve kullanıma elverişli bir makina olarak ele alındığındadır. Ama elimizde meşru kullanımları belirlemeye muktedir ölçütler, kullanımı varsayımsal bir anlama havale eden gayrimeşru kullanımların bir aşkınlıkları varsa, anlam kullanım dışında bir şey değilse işte dil araştırmalarında aşkınlık yapılarının ortaya çıktığı yer (Deleuze & Guattari, 2020, s. 165).

Deleuze ve Guattari bir dilbilgisi kuralının söz dizimsel bir işaretleyici olmadan önce bir güç işaretleyici olduğunu savunurlar. Dilbilim eleştirileri de bu açıdandır. Dilbilim, dili bir çalışma nesnesi olarak ele alan bilimsel bir modelden hareket eder. Dil burada homojenleştirilir, merkezileştirilir, standartlaştırılır. Bir iktidar dili, bir ana dil, bir egemen dil haline gelen politik modelden hareketle ele alınır (Barton, 2003, s. 238). Oysa dil dediğimiz fenomen gücünü ve anlamını bunları destekleyen bağlam ve konteksten değil gündelik kullanımdan ve uzlaşım sal durumlardan kopma kapasitesinden alır. Uzlaşım sal kullanımlardan ve tekrarlanan bağlamlarda böyle bir kopuş, performatiflerin politik bir yönünü ortaya çıkarır. Dilin gücü kemikleşmiş, tortulaşmış olana, gündelik sıradan kullanımların tekrarına değil olağan dışı kullanımlara, sıradana karşı çıkmalarında yatar (Barton, 2003, s. 228).

Geneli itibariyle söz edimleri kuramında önemli bir yeri olan yinelenebilirlik ilkesiyle Deleuze'ün dikkat çektiği emir sözler yalnızca dil kullanımına ilişkin ortak hususiyetleri ve varsayımları paylaşmakla kalmaz aynı zamanda sosyal ve politik durumların inşasını teorileştirmenin tamamlayıcı yollarını sunarlar. Bu konuyla ilgili Derrida ise yinelenebilirliğin toplumsal yapıları ve bağlamları olduğu kadar dilin etik ve politik eylemlere yol açma ihtimalinin genel sonuçlarını da yapısöküme uğratar. Deleuze ve Guattari ise emir sözlere dair dinamik anlayışlarında söz

edimlerinin belirli sonuçlarının incelenmesi için ayrıntılı materyalist bir çerçeve sunarlar. Derrida yinelenebilirlik ilkesini politik olarak yani verili bir toplumu üretmenin, organize etmenin, düzenlemenin bir yolu olarak görür. Dolayısıyla ne kadar algılanamaz olsa da toplumsal beden ve beden politikaları zorunlu olarak şiddet içeren bir güçle istikrara ya da istikrarsızlığa kavuşturulur (Baktır, 2013, s. 107).

Deleuze dille ilgili bu durumu açıklar nitelikte birçok cümle kurar. Mesela dil inanılmak için değil itaati zorlamak için yaratılmıştır. Kelimeler asla birer araç değildir. İşçilere kürek ve kazma verir gibi çocuklara dil (Deleuze, 2013b, s. 49), kalem ve defter veriyoruz. Dil yalnızca özneleri tarafından kullanılacak ve yönlendirilecek bir ekipman değildir. Dil, özneler onu kullanıma sunmadan önce iktidar ilişkileri tarafından donatılır (Deleuze 2013: 49). Dil, onu kullanan öznelerin özneliği üzerinden çalışır ve dil özneyi belirler (Barton 2003: 237).

Deleuze ve Guattari'ye göre emir sözcükler dilin gramerinin ikili karşıtlıklarının imkânları kullanılarak bir emir kipi olmanın ötesinde dilin dünyayı düzeltme, hiyerarşiler yaratma araçlarıdır. Emir söz cümleler gizli ya da örtük bir şiddetin sahibidir. Onlar soru, rica, açıklama, tehdit, talep, istek gibi dilsel formlar içinde kendilerini gizlerler. Deleuze ve Guattari'ye göre toplumsal yükümlülük yaratan her ifade, her edim özünde emir sözcük hükmündedir (Çalıcı 2012: 15).

Derrida'ya göre konuşma tıpkı yazıda olduğu gibi yinelenebilir, aktarılıp ondan belli bir kesit alıntı yapılabilir ya da konuşma çoğaltılıp aşılabilir. Yani konuşmanın/ifadenin, tıpkı yazı gibi, bağlamından ve ifade edildiği anın tüm mevcudiyetinden bağı kesilebilir. Ona göre konuşma/ifade ve konuşanın yönelimselliğinin yinelenebilirliği, tekrarlanabilirliği alıntıyı ya da çoğaltılıp aşılabilirliği dışlamaz. Konuşmanın yinelenebilirliği/tekrarlanabilirliği, bu açıdan güvenli ve tarafsız bir iletişimin olanağını ortadan kaldıran bir şeydir. Konuşmanın yinelenebilirlik özelliği konuşmanın kesin ve net bir bağlamının olmamasına neden olur. Bağlam, anlamı kontrol eden bir merkez olarak alınmaz. Yönelim ise var

olmasına, mevcut olmasına rağmen bağlamsal olarak açığa çıkmaz. Bu anlamda iletişim dinamik, tekrarlar ve yer değiştirmeler, alıntılama ve yeniden yerine yerleştirmelerden oluşur. Dilde asla ustalaşamaz. Dil, bir saçılma ve yayılmadır. İletişim, uygun bir bağlam ve belirli bir niyetle garantili, ustalaşılabilir bir geçiş olarak kabul edilmez. Bu nedenle birinin ne demek istediğini veya ne düşündüğünü tam olarak aktaramayız (Baktır 2013: 105).

Deleuze ana akım dilbilimin dile olan evrenselci yaklaşımları yerine dil fenomeninin pragmatik olarak ele alınması taraftarıdır. Çünkü dil alanında pragmatik yaklaşımın avantajları vardır. Pragmatik yaklaşım dilin politik ya da mikro politik ele alınmasına çok uygundur. Ayrıca pragmatik yaklaşım dilin yetkin evrenselliği ve değişmezliğinin de tam karşısındadır. Ve yine pragmatik yaklaşım dilin içkinliği açısından arzu ve sözceleme gibi dile içkin yapıları dışsal ve soyut makinelere nazaran göz önünde bulundurulması açısından daha uygundur. Pragmatik yaklaşımda bir dilde birkaç dilin varlığı söz konusu olabilir. Çünkü dil, pragmatik yaklaşım açısından herhangi bir kelimenin dayanağını ya da söz dizimini bozan ya da çözen kaçış çizgilerinin de yeri olarak görülür. Dilde üslup dediğimiz kavrama karşılık gelen durum tam da burasıdır (Lecerle 2002: 159-160).

Austin ve Searle açısından söz edimleri kuramında, belirli sosyal kurumların ve sosyal durumların söz edimlerini oluşturduğu savunuluyordu. Deleuze ve Guattari ise bunun tam tersini savunurlar. Onlara göre anlamlandırma yoluyla belirli kurumlar ve durumlar dil tarafından oluşturulurlar (Baktır 2013: 108-109). Yine Deleuze ve Guattari edimsözel kullanımların belirli durumlarla sınırlandırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü dilin edimsözel kullanımlarında, edimsözellerin kullanıldıkları bağlamlara göre değişen yeni ve başka sosyal durumlar, pekâlâ yaratılabilir (Baktır, 2013, s. 107).

Dolayısıyla Deleuze ve Guattari yine dilin yinelenebilirlik ilkesinden hareketle hem yazılı hem de sözlü etkileşimlerde daha sonraki bir başka ifadesel anlam durumlarının imkânı üzerinde dururlar. Ancak bu yeni imkân durumları, ifadelerin



belirli bir bağlam içindeki telaffuzlarını ya da ifadelerini kısıtlamaz. Herhangi bir özne, dilsel ve kültürel yetersizliği sebebiyle ya da kendine sunulan söz dizim biçimlerini kullanmadaki isteksizliği sebebiyle bir dilde yeni bir söz dizim, yeni bir metin, dilin yeni bir yersiz yurtsuzlaştırılması ve yeni bir yerli yurtlulaştırılmasıyla sözcelemlerin öznesi olduğu yeni ifadeler yaratabilir. Kendi diline yabancılaşabilir. Bu tür şeyler edebiyatta ve sanatta oldukça yaygındır (Baktır, 2013, s. 108).

Deleuze ve Guattari gösterenin merkeze alındığı yaklaşımlar yerine gösterge rejiminin merkeze alındığı ve gösterenin tiranlığının tarihsel görünüm biçimleri üzerinde (Lecerle, 2002, s. 15) yoğunlaşma yoluna gitmişlerdir. Onlara göre dilsel gösteren bir aşkınlık yoluyla çalışır. Oysa dil bir içkinlik düzleminde tarihselleştirilmelidir. Göstergenin gösterge sistemine bağlı dilin gerçek bir özelliği olan belirsizliği ile çok sesliliği bastırması engellenmelidir (Lecerle 2002: 79). Yani Deleuze ve Guattari'de olduğu haliyle bütün kodlama biçimleri, gösteren ve gösterilen ilişkisi bir kodlama rejimi olarak kişinin özgürlüğünü kısıtlayan, insanı pasifize eden durumlar olarak görülürler. Dolayısıyla Deleuzecü düşüncede sabit, değişmez bir dil anlayışı yerine kişileri kısıtlamayan değişim içinde ele alınan minör bir dil anlayışı geçerlidir (Say 2017: 377).

Ve yine bu minör dil anlayışıyla bağlantılı olarak Deleuze ve Guattari dilsel gramer kurallarının aslında bir iktidar kurma aracı olduğunu iddia ederler. Onlara göre gerçekliğe ve oluşa aykırı olarak gramer kuralları bir yapı etrafında algılanır ve yorumlanırlar. Bu bağlamda bir ana dilin olmadığı bile savunulabilir. Yalnızca hâkim bir dilin gücü ele geçirerek yaygınlaşmasından bahsedilebilir. Aslında burası çok önemlidir. Çünkü dilin varlığının kabulü, dilin kullananları açısından değişmez referanslarının bir kabulü demektir. Dahası bu değişmez referansların düşünceyi ve iletişimi etkilemesi de söz konusudur. Yani dilsel yapılar, politik angajman kuralları ile ilişkilerdeki sabit sistem araçlarıyla değerlendirilir ve yargıları etkiler. Ana dilin kabulü bu anlamda bir temelin kabulü anlamına gelir. Ama Deleuze ve Guattari için bütün temel kabulleri problemlidir (Say 2017: 390).

Deleuzecü düşüncenin böyle bir temelsizliğe yaptığı vurgu onun dil ve anlam anlayışının da merkezindedir. Deleuze'e göre anlam cisimsiz, karmaşık ve indirgenemez bir olgu olarak görülür. Şeylerin yüzeyinde, önermede var olan veya onun içinde gerçekleşen saf olay olarak anlaşılır (Barton, 2003, s. 236). Böyle bir tutumun yansımaları Deleuze düşüncesinde felsefe ile hakikat arasında kurulan ilişkide de açık bir şekilde görmek mümkündür. Şöyle ki Deleuze'e göre doğa bilimleri nesnel ve kesin bir maddeyi; gerçekliğin olgusal kısıtlamalarının farkında olan bir zihni varsayar. Edebiyat ya da edebiyatçı zihin ise böyle değildir. Burada gerçeklere değil yalnızca işaretlere inanılır. Hakikate değil yalnızca yorumun çoğulluğuna yapılan bir vurgu vardır burada. Dolayısıyla edebiyat, göstergelerin bilinçli ve açık deneyimlerinin ve bunların yorumlanmasının ilkelerinin formüle edildiği yerdir (Deleuze, 2016, s. 10). Buradan Deleuze, felsefe anlayışının genel karakteristiğiyle bir ilgi kurma denemesi yapar. Ona göre bu açıdan felsefe de bilim kadar önemli bir gayrettir. Çünkü işaretler, göstergeler, göstergelerle karşılaşma bizi düşünme dediğimiz şeye iten motivasyonlardan biridir. Ve bu haliyle düşünme, yorumlamadır (Lecerle 2002: 83).

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Dil, aktüel kullanımı itibarıyla temel amacı konuşanla dinleyen arasında tarafsız iletişimi kurmak olan bir fenomen olarak alınmalıdır. İfade ise kendini dilsel ögeler içinde gerçekleştiren yönelimsellik merkezli dilsel ögeler dizisidir. İfade, konuşanın inisiyatifinde gerçekleşirken bizzat dilin kendisi bir toplumsal uzlaşının ürünüdür. Anlam ise kullanım merkezli gerçekleşen ve dili kullanan öznenin özneleşme süreçlerinden asla bağımsız olmayan bir durumdur. Dolayısıyla dil fenomenini ele alma iddiasındaki her gayret dilin bu iletişimsel, bireye yönelik ifade ve anlam durumlarıyla birlikte dilsel sistemin toplumsal uzlaşma durumlarını doğrudan işin içine katması gerekir. Meseleye bu açıdan yaklaşan Deleuze anlamın, onu ifade edenin dışında var olmadığını iddia ederek anlamın kendi otantik koşullarına yoğunlaşılması gerektiğini savunur. Bu görüşünü, ifade ile ifade edilenin

birbirlerinden ayrılığının altını çizerek biçimde anlamın bir atfetme olduğunu söyleyerek, anlamın bir olay olması yönüne dikkatleri çekerek temellendirmeye çalışır. Anlamın bir olay olması onun statik bir sabitlik yerine bir oluş içindeki akışkanlığı çerçevesinde ele alınmasını mümkün kılar. Dolayısıyla Deleuzecü dil ve anlam konusu gönderen ya da alıcılar, ifadeler ya da gösterenler; bu ikisine ilâveten fenomenler dünyasının kökensel deneyimi olmak üzere üçlü bir ayrımla ele alınmaya çalışılır.

Deleuzecü dil anlayışında anlam konusuna bu çoklu bakışa karşın söz edimleri kuramı dilsel ifadelerin bağlamsal yönlerine dikkat çekmekle beraber edim söz edimlerinin evrensel, kuşatıcı bir sınıflamasıyla yetinip kalmıştır. Söz edimleri kuramının bu yönü, en çok eleştirilen yönü olmuştur. Çünkü dilde evrensel kapsamlı bir temsil durumunun ele geçirilerek belirlenmesi oldukça zor bir durumdur. Böyle bir gayret dildeki edimsellik durumlarının politik zorlayıcılığını gündeme getiren bir durumdur. Yani dilde, dilin sosyal ve kural yönetimli durumlarında sosyal yapıları, kurumları ve kültürel yapıları meşrulaştırmak olduğu gibi onları inşa edip belirli totaliter yapıların gündeme gelmesi de vardır. Bu da dil fenomeninin hiçbir zaman tarafsız olmadığı dilin bizzat kendisinin bir güç ve şiddet ürünü olduğunun itirafıdır. Hem söz edimleri kuramı hem de Deleuzecü dil anlayışı bu durumun farkında olarak dil fenomenini ele almaya çalışır. Aradaki fark Deleuzecü dil anlayışında bu durumların bir karşısında olma, bunlara bir direnme, dilin bu gücüne ve gücün bedenleşmesine karşı farklı yol arayışları varken söz edimleri kuramının yaptığı şey bedenleşmelerin biçimlerini, kurallarını ve evrenselci yapılarını ortaya koymaya çalışmaktır.

Söz edimleri kuramı özünde, dilsel ifade biçimlerini tespit ederek bu ifade biçimlerini evrenselleştirip genelleştirerek bir dil teorisi içinde sunma gayesindedir. Bunu yapmadaki temel amaç herhangi bir dilsel ifadenin bu belirli, evrensel, genel edim söz biçimi sınıflamalarından hangisine ait olduğunu anlamamıza yarayacak genel bir model ortaya koymaktır. Oysa Deleuzecü dil anlayışında ve Deleuze'ün

dilbilime yönelik eleştirileri iki kusuru ön plana çıkararak gerçekleştirir. Bunlar dilbilim çalışmalarındaki evrenselleştirme ve soyutlamadır. Deleuze burda Kantçı bir tavırla sergilenen evrensel kategorilerin öne çıkarılıp fenomenlerin çeşitliliğini göz ardı eden bir tavrı görür. Onun dil fenomenine yaklaşımını belirleyen şey heterojenlik ve çeşitliliğe duyulan saygıdır. Dolayısıyla Deleuzecü dil anlayışı söz edimleri kuramından farklı olarak dilin pratik yönüne vurgu yaparak dilsel oluşumları belirli yapılar halinde statik hale getirmekten kaçınır. Bu da verili bir dilin önceden belirlenmiş yapılarından değil de dilsel ifadeler ve bu ifadelerin içeriklerinden başlamakla gerçekleşir. Dolayısıyla dilsel ifadelerin gücü, onların formel yapılarıyla değil kullanım temelli muhatapta gerçekleştirdiği ya da ürettiği etkilerle belirlenir.

Austin ve Searle'ün ortaya koymuş olduğu söz edimleri kuramında sosyal kurum ve sosyal durumların önemi onların belli başlı söz edimlerini oluşturmalarından geliyordu. Oysa Deleuze ve Guattari'ye göre durum, bunun tam tersidir. Onlara göre belirli kurum ve durumlar, anlamlandırma yoluyla dil tarafından oluşturulurlar. Yine onlar edim sözel kullanımların belirli durumlarla sınırlandırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü dilde sürekli başka türlü yaratımlar her zaman mümkündür. Bu başka türlü mümkün yaratımları Deleuze ve Guattari, dilsel ifadelerdeki yinelenebilirlik ilkesinden hareketle temellendirmeye çalışırlar. Çünkü bu ilke, dilsel ifadelerin belirli bir yapı ve kural içinde kısıtlanamaz olduğunun bir göstergesidir. Dilde farklı ifade, biçim ve kullanım durumları her zaman mümkündür. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin ortaya koyduğu dil anlayışı, dilsel bir sistem içinde kişinin, kişinin özgürlüğünün kısıtlanmasının, bireyin pasifize edilerek politik yapılarla baskılanmasının her zaman karşısındadır.

## Art and Literature as a Possibility of Philosophy in The Early German Romantics

### *Summary*

**Abdulhan ÜNLÜSOY**

Assoc. Prof. Dr.

İnönü University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Malatya, TR.

ORCID: 0000-0001-6585-9340

abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

### **Introduction**

In the early 20th century, philosophy chose the phenomenon of language as its field under the influence of both content and methodological problems. In this tendency in philosophy, referred to as the linguistic turn, certain relations were established between language and thought, language and the world, and it was believed that philosophical problems were fundamentally a language problem with a completely factual understanding of language. According to them, the solution to existing philosophical problems was through making language precise. These thoughts, which determined the first forms of the type of philosophy we call Philosophy of Language, were accepted by many thinkers in contemporary philosophy and became the first examples of the Analytical Philosophy of Language tendency in philosophy.

Although the meaning they attribute to philosophy and their approaches to philosophical methodology are quite different from each other, both Searle and Deleuze's views on the field of language can be evaluated in the context of the influence of this latest trend in philosophy. The point that unites these two thinkers on this issue is that both of them oppose the problems created by the formal scientific methodology adopted by the logical positivist approach in the field of language. Indeed, the desire of Analytic Philosophy of Language to apply the understanding of language based on the formal scientific methodology to the field of social sciences has caused the authenticity of social phenomena to be damaged. This has resulted in their being addressed in a manner detached from context. Speech act theory is considered among the approaches that will tolerate the harms of positive scientific methodology in the 20th century and later periods. In this respect, speech act theory is among the basic and important trends of 20th century philosophy. This study attempts to establish a connection between the speech acts theory, which is among the important trends of 20th century philosophy, and the Deleuzian understanding of language.

According to the speech acts theory, it should be accepted that language is a fundamental indispensable phenomenon. At the same time, language is an institutional phenomenon. Language plays an important role in the establishment and continuation of social life and social institutions. In addition to this sociality of language, it should also be accepted that it is a system of values. In this respect, language transcends individual existence and is closed to all kinds of individual external interventions. The way to learn and transmit social and cultural life is through language. At the same time, language also has symbolic representation situations. Language is a form of symbolism. As the owner of these forms of symbolism, language has a feature of intentionality. These intentionality situations that language has are indicators that the phenomenon of language has a performative structure. Speech act theory generally presents an understanding of language that draws attention to this performative feature of language. The main purpose of speech act theory is to focus on the actual communicative function of language for this performativity. Speech act theory tries to investigate the possibility of neutral communication between the speaker and the listener in this respect. However, a distinction is made here between speech and expression in terms of intentionality. While convention is fundamental in speech, expression develops in the initiative of the speaker, centered on intentionality. In terms of these two aspects, language is a form of communication that is used functionally to achieve certain effects on the addressee through linguistic forms. In other words, the phenomenon of language is essentially an experience or a matter that should be taken as an experience.

The social aspect of language expressed above necessarily requires that meaning be addressed in terms of usage. In this respect, language should not be seen independently of the subjectification processes of the subject who uses the language. Because subjectification is a way of socialization. In other words, meaning is actually a function of subjectification.

From the perspective of Deleuzian thought, meaning should not be sought outside of what the proposition expresses. In other words, what is expressed is not outside of the expresser. This is a fundamental point. Because from the perspective of Deleuzian thought, we need to leave aside the discussions of whether there is meaning or not and focus on the authentic conditions of meaning itself. Deleuzian thought sees meaning as an attribution. In other words, meaning is an event. In this respect, meaning is not a fixity but a becoming.

Deleuzian thought tries not to approach language centered on the speaking subject. In terms of its general characteristics, Deleuzian thought is an effort to degrade the subject from its radical position. What it actually tries to do in the field of language is to approach language in terms of the system of expression itself. Therefore, according to Deleuzian thought, language is seen as the speaker creating certain results and effects on the actions of the listener. This aspect of language is attempted to be addressed in terms of the linguistic system.

### **Deleuzian Understanding of Language and Speech Act Theory: Similarities and Differences**

From the perspective of speech act theory, language should be considered as a social and public issue. Because all issues related to meaning are social and public. Therefore, the field of language is a practical field. From the perspective of Deleuzian thought,

language and its use are complex and dynamic issues, and are more related to the practical field. However, Deleuze is a bit cautious towards language in this practicality. Although he does not harbor hostility towards language, he carries a distrust. The reason for this situation is that language is not only static and dynamic, but also the source of human illusion and human responsibility. According to him, language is also at the center of some negativities such as power and power relations. Therefore, according to Deleuze, caution towards language is necessary.

In terms of speech act theory, both Austin and Searle have been interested in a classification of speech acts in the field of meaning and have tried to put forward a universal hypothesis that emphasizes the contextual nature of linguistic expressions. This aims to capture an ideal spoken language, a comprehensive context situation. In the Deleuzian understanding of language, some differences are presented by focusing on the principle of iterability/expressibility. Deleuze tries to address the paradoxes arising from the structure of meaning and the conditions of the formation of meaning itself. According to him, meaning is tried to be evaluated in terms of degrees of effect and force. Meaning is the creation of an event. Meaning is a synthesis of feelings, values and actions. According to Deleuze, contrary to the classical understanding, meaning should not be addressed with the referents of propositions but with the subject or other conditions outside the propositions that express and establish them. According to Deleuze, language is a phenomenon that expresses active powers and concretizes them. In the Deleuzian understanding of language, language is supported by laws, rules and various fixities. But this happens within the framework of changes, speeds, intensities and lines of flight in a constantly changing world. This situation finds its expression in the Deleuzian concept of deterritorialization.

Just like in speech acts theory, in the Deleuzian understanding of language, instead of universalist approaches to language, emphasis is placed on the pragmatic approach to the phenomenon of language. Deleuze draws attention to some advantages in the pragmatic approach to language. Because the pragmatic approach in the understanding of language is quite suitable for the political or micropolitical approach to language. In addition, the pragmatic approach is positioned exactly opposite to the perfect universality and immutability of language. The pragmatic approach to language contains many advantages for the Deleuzian understanding of language.

In the Deleuzian understanding of language, we find an extreme interest in the political aspect of language. According to Deleuze, we can say that linguistic grammar and rules are actually seen as tools for establishing power. Because these rules are perceived and interpreted within a certain structure. This is a situation that brings the totalitarian effect of a certain dominant language to the agenda. The acceptance of the existence of language is, in a sense, the acceptance of these rules together with immutable references for the users of the language. In other words, linguistic structures are evaluated with the fixed system tools in relations with political engagement rules. Therefore, language has political contents and usage situations aimed at power.

### **Conclusion and Evaluation**

Any effort that claims to deal with language must emphasize its communicative, subject-centered, and subject-specific meaning situations. In addition, it must also draw attention to the conventional and intentional situations of language within the linguistic

system. This is the fundamental issue that both speech act theory and the Deleuzian understanding of language emphasize in language studies. Both speech act theory and the Deleuzian understanding of language meet in a common goal in that they focus on the authentic conditions of meaning.

The first difference between the Deleuzian understanding of language and the speech acts theory is that while the speech acts theory draws attention to the contextual aspects of language, it tries to be content with a universal, comprehensive classification of illocutionary acts. The Deleuzian understanding of language, on the other hand, tries to address the issue of meaning in its dynamics from a multiple perspective. Another difference is that while the speech acts theory argues that certain social institutions and social situations constitute the speech acts theory, the Deleuzian understanding of language argues the opposite. According to it, what constitutes certain institutions and situations is signification or language.

Both systems of thought argue that language itself is realized based on this power and violence. They argue that one should be aware of this situation when considering language. The difference is this: In the Deleuzian understanding of language, there is a resistance to these situations. Speech act theory, on the other hand, tries to reveal the forms of embodiment of these powers in language, their rules and universal structures. In this respect, speech act theory essentially aims to identify linguistic forms of expression, universalize and generalize these forms of expression and present them within a theory of language. In the Deleuzian theory of language, there is an opposition to these universalization situations on the grounds that they are a kind of abstraction. According to Deleuze, every kind of universalization should be evaluated as ignoring plurality and diversity. Therefore, in the Deleuzian understanding of language, all kinds of heterogeneity and diversity are respected and all linguistic universalization efforts are rejected.



## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akarsu, B. (1998). *Dil-Kültür Bağlantısı* (2. bs). İnkilap Yayınları.
- Austin, J. L. (2007). *Söylemek ve Yapmak: Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri* (R. L. Aysever, Çev.). Metis Yayınları.
- Baktır, H. (2013). Speech Act Theory: Austin, Searle Derrida's Response and Deleuze's Theory of Order-word. *Epiphany: Journal of Transdisciplinary Studies*, 6(2), 100-111. <https://doi.org/dx.doi.org/10.21533/epiphany.v6i2.74>
- Barthes, R. (2005). *Göstergebilimsel Serüven* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barton, J. (2003). Iterability and the Order-Word Plateau: 'A Politics of the Performative' in Derrida and Deleuze/Guattari. *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 4(2), 227-264. <https://doi.org/10.1163/156851603322398288>
- Çalıcı, S. (2012). Deleuze ve Guattari'de Dilin Yersiz-yurtsuzlaşması: Emir-Sözcüklerden Tercihler Mantığına. *POSSEIBLE: DÜŞÜNME DERGİSİ / JOURNAL OF THINKING*, 2, 6-27. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7419608>
- Çalıcı, S. (2019). Deleuze, Kant ve Ada: Hakikate Jeolojik Bir Yaklaşım. *ViraVerita (E-Dergi): Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 10, 268-286.
- Deleuze, G. (2013a). *Kritik ve Klinik* (İ. Uysal, Çev.; 2. bs). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013b). *Müzakereler: 1972 1990* (İ. Uysal, Çev.; 2. bs). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı* (H. Yücefer, Çev.; 1. bs). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016). *Proust ve Göstergeler* (A. Meral, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar* (B. Yalım & E. Koyuncu, Çev.; 1. bs). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *Kapitalizm ve Şizofreni 2 (Bin Yayla: Kapma Aygıtı)* (A. Akay, Çev.; 1. bs). Bağlam Yayınları.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *KAFKA: Minör Bir Edebiyat İçin* (Ö. Uçkan & I. Ergüden, Çev.; 1. bs). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2020). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1* (F. Ege, H. Erdoğan, & M. Yiğitalp, Çev.; 4. bs). Bilim ve Sanat Yayınları.

Ferré, F. (1999). *Din Dilinin Anlamı* (Z. Özcan, Çev.). Alfa Yayıncılık.

Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (Ü. Tatlıcan & B. Balkız, Çev.). Paradigma Yayınları.

Goodchild, P. (1993). Speech and Silence in the Mumonkan: An Examination of Use of Language in Light of the Philosophy of Gilles Deleuze. *Philosophy East and West*, 43(1), 1-18. <https://doi.org/10.2307/1399466>

İnam, A. (2001). Hermenötik'in Anlam Dünyasındaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir. İçinde N. Kara (Ed.), *Kur'an ve Dil-Dil Bilim ve Hermenötik-Sempozyumu* (ss. 81-92). Bakanlar Matbaası.

Lecerle, J.-J. (2002). *Deleuze and Language*. Palgrave Macmillan Publishers Limited.

Say, Ö. (2017). Deleuze ve Guattari'de Toplum ve Dil. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 9, 377-394. <https://doi.org/10.16947/fsmia.323397>

Searle, J. R. (2000). *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi* (R. L. Aysever, Çev.). Ayraç Yayınevi.

Searle, J. R. (2005a). *Bilinç ve Dil* (M. Macit & C. Özpilavcı, Çev.; 1. bs). Litera Yayınları.

Searle, J. R. (2005b). *Toplumsal Gerçekliğin Yeniden İnşası* (M. Macit & F. Özpilavcı, Çev.). Litera Yayınları.

Searle, J. R. (2006). *Zihin, Dil, Toplum* (A. Tural, Çev.). Litera Yayınları.

Stevenson, F. (2009). Stretching Language to Its Limit: Deleuze and the Problem of Poiesis. *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 35(1), 77-108.

Thomas, D. (1996). It's Not What You Say, It's That You Say It: Speech, Performance, and Sense in Austin and Deleuze. *Philosophy & Rhetoric*, 29(4), 359-368. <https://www.jstor.org/stable/40237914>

Uslu, A. (2020). Anlamın Organsız Bedeni. *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, 11, 115-139.

Uygur, N. (2001). *Dilin Gücü*. Yapı Kredi Yayınları.

Ünlüsoy, A. (2014). Dilsel Anlam Probleminin Searlecü Yaklaşım Bağlamında Performatif Açıdan Değerlendirilmesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2), 63-79.



Makale Geliş | Received: 16.06.2024  
Makale Kabul | Accepted: 01.07.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1501913

### Pınar ZARARSIZ

Arş. Gör. Dr. Öğr. | Res. Assist, PhD Student.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, TR.  
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-8205-4384  
pinarzararsiz@uludag.edu.tr

### Kasım KÜÇÜKALP

Prof. Dr. | Prof. Dr.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, TR.  
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-6270-372X  
kasimkucukalp@uludag.edu.tr

## Öznenin Epistemik Dışlayıcılığından Nesnenin Nesnelğine: Alev Ebüzziya'nın Sonsuz Formda Sade Çanakları

**Öz:** Sanat, tarih boyunca duygu ve düşüncelerin estetik tezahürü olarak kendini gösterirken, felsefe ise daha çok kavramsal ve teorik bir düşünme biçimi olarak ilerlemiştir. Bu iki disiplinin etkileşimi, düşüncenin salt bir zihinsel süreç olmaktan çıkıp, estetik bir biçimde ifade edilmesi gerekliliği üzerinde önemli bir felsefi tartışma alanı açmıştır. Özellikle 19. yüzyılda başlayan düşüncenin estetize edilmesi tartışmaları, günümüz felsefelerinde önemini korumaktadır. Bu düşüncenin temelinde yatan sebep, modern düşüncenin epistemik özneye merkezi ve dışlayıcı bir ontolojik statü vermesiyle ortaya çıkan özne-nesne dikotomisinin yarattığı indirgemeci, totalleştirici ve mütehakkim bakış açısıdır.

Sanat, özellikle, Heidegger'in alımladığı şekliyle, bu indirgemeci tutumun aşılması, hakikatin açığa çıkması ve sonsuza tanıklık etme imkânını sağlaması ile önemli bir araç olarak görülür. Sanat ve felsefenin kesiştiği noktada, Alev Ebüzziya'nın seramik çanakları, yalnızca estetik nesnelere olarak değil, derinlemesine bir felsefi soruşturmanın somut örnekleri olarak değerlendirilmektedir. Onun eserleri, özne-nesne dikotomisinin dayattığı sınırları bulanıklaştırır, anlamı yeniden düşünmeye davet eder, mutlak normlara meydan okur. Heidegger'in sanatın hakikati açığa çıkarmada nasıl bir araç olduğunu vurgulayan görüşleri, Ebüzziya'nın çalışmalarının anlam dünyasını kavramak için önemli bir referans noktası sunar. Bu makale, Türk seramik sanatçısı Alev Ebüzziya'nın sonsuz formda sade çanaklarını sanat felsefesi perspektifinden değerlendirerek, düşüncenin estetize edilmesi gerekliliği üzerine ortaya konmuş felsefi yaklaşımlarla ilişkisini kurmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat, Felsefe, Estetik, Alev Ebüzziya, Seramik Çanak.

## From The Epistemic Exclusivity Of The Subject To The Objectivity Of The Object: Alev Ebüzziya's Simple Bowls In Infinite Form

**Abstract:** Throughout history, art has manifested as the aesthetic expression of emotions and thoughts, while philosophy has primarily advanced as a conceptual and theoretical mode of thinking. The interaction between these two disciplines has sparked significant philosophical debate on the necessity of expressing thought not merely as a mental process but also in an aesthetic form. The debates on aestheticization of thought, which began particularly in the 19th century, continue to be significant in contemporary philosophies. At the core of this idea lies the reductionist, totalizing, and dominating perspective created by the subject-object dichotomy imposed by modern thought, which centralizes and excludes ontological status from the epistemic subject. Art, particularly as perceived in the framework embraced by Heidegger, is seen as an important tool for overcoming this reductionist attitude, revealing the truth and providing the possibility of witnessing the infinite. At the intersection of art and philosophy, Alev Ebüzziya's ceramic bowls are considered not only as aesthetic objects but also as concrete examples of an in-deep philosophical inquiry. Her works blur the boundaries imposed by the subject-object dichotomy, invite reconsideration of meaning, and challenge absolute norms. Heidegger's views emphasizing how art reveals truth serve as an important reference point for understanding Ebüzziya's work and its world of meanings. This article analyzes Turkish ceramic artist Alev Ebüzziya's infinitely simple bowls from the perspective of the philosophy of art and explores the philosophical arguments on the necessity of aestheticizing thought.

**Keywords:** Art, Philosophy, Aesthetic, Alev Ebüzziya, Ceramic Bowls.

### Giriş

Bu çalışmanın konusu, çağdaş dönem seramik sanatçısı Alev Ebüzziya'nın sonsuz formda sade çanaklarını sanat felsefesi bağlamında düşüncenin estetize edilmesi gerektiğine dair ortaya konmuş felsefi yaklaşımlar doğrultusunda değerlendirmektir. Sanat, insan düşüncelerinin ve duygularının estetik bir formda ifade edilmesi anlamında düşünce ile ilgili olduğu kadar, düşünce de düşünce konusu kılınan şeyin kavramsal boyutu aşkın derinliğine nüfuz edebilmesi bakımından estetik bir sezgiye ihtiyaç duyması nedeniyle sanatla ilgilidir. Düşüncenin estetize edilmesinin gerekliliği meselesi, 19. yüzyılda ortaya çıkan karşı-Aydınlanmacı akımlardan günümüz felsefelerine kadar sıklıkla düşünürlerin dikkatini çeken bir mesele olmuştur. Düşünceyi estetize etme kaygısı güden yaklaşımların temel gerekçesi, modern düşüncenin epistemik özneye merkezi ve dışlayıcı ontolojik bir statü bahşetmelerine bağlı olarak düşünce konusu kılınan her şeyi epistemik öznenin teori ve temsillerine indirgemesidir. Hümanistik ve

rasyonalist karakterdeki söz konusu indirgeyici yaklaşım, hümanistik temsilleri gerçekliğin yerine ikame etmeleri nedeniyle gerçekliği ne ise o, olarak düşünmekten alıkoyan bir karaktere sahiptir. Bunun da ötesinde böyle bir indirgeyici yaklaşım biçiminin düşünce konusu kılınan şeyin teori ve temsilleri aşkın, indirgenemez (kavramlaştırılmaz) farkını da düşünmekten alıkoyan epistemik bir şiddeti de içerdiği söylenebilir. Tam da bu nedenle, 19. yüzyıldan itibaren birçok düşünürün epistemoloji öncelikli düşünme biçiminin sınırlandırıcı, indirgeyici ve farklılıkları yok sayan tahakküm biçiminden kurtulmanın imkânını düşünceyi estetize etmekte bulduklarını söylemek mümkündür. Düşünceyi epistemolojik yollarla sınırlandırılan az gerçeklikle ve az gerçekliğin insana sağlamış olduğu epistemik konforla yetinmeyen söz konusu düşünürler için, düşüncenin estetize edilmesi her ne kadar kavramsal bir şemaya indirgenmesi mümkün olmasa da sonsuza tanıklık edebilmenin yegâne imkânı olmak durumundadır. Ebüzziya'nın sonsuz formda sade çanaklarını da gerek Kierkegaard, Heidegger, Lyotard ve Deleuze gibi filozofların yaklaşımlarından gerekse bizzat kendisinin röportajlarından hareketle sanat yoluyla sonsuza tanıklık etmenin bir imkânı olarak görebiliriz. Zira, Ebüzziya'nın eserlerine yönelik kendi değerlendirmelerinde de açığa çıktığı üzere, sanat eserine teknik bir mesele olarak bakmak yeterli olmayacağı gibi, eserin nevi şahsına münhasır tekilliği ile içerisine çektiği derinliğe açılmak gerekmektedir.

Öyle ki, insanı böyle bir derinliğe taşıyan sanat eseri yalnızca estetik bir obje olarak görülemez, aynı zamanda düşüncenin estetik bir form içerisinde açığa çıktığı, kavramlara hapsedilmesi mümkün olmayan karakteriyle değer ve anlamın kendisinde duyumsanmak için tecessüm ettiği bir mahiyete sahiptir. Ebüzziya'nın sanatında, felsefi bir varoluşsal konum alma biçimi olarak da kendini gösteren bu yaklaşım, sanatın toplumsal ve bireysel yaşamı nasıl derinleştirebileceğine dair önemli ipuçları sunar. Ebüzziya'nın çanaklarında, nesnenin nesneliği yalnızca fiziksel bir tezahür olarak değil, düşünsel ve estetik olarak derinleşmenin mümkün olduğu bir fenomen olarak değerlendirilebilir. Burada, Heidegger'in fenomen kavramının çifte sunuş mantığı olarak gönderme yaptığı bir düşünme pratiğinden

dahi bahsetmek mümkündür. Tıpkı her fenomen, tezahür edenin tezahürü olmakla birlikte bizi tam bir sadelik içerisinde tezahür edenin kendisi ile buluşturmadığı gibi, sanat eseri de salt maddi varlıkların ötesine taşınan anlam ve değere ulaşmak için insanı kendisine çeken ve giderek derinleşen bir muhtevayla düşünülme durumundadır. Zira sanat eserleri bağlamında, nesnelere nesneliği, öznenin varlığını nesneye dayatmaktan ziyade nesnenin varlığına kendisini açtığı farklı bir ilişki biçimini gerektirdiği ölçüde felsefe ile estetiğin buluştuğu anı da ifade eder. Tam da bu yüzden, böyle bir ilişki biçimi özne merkezci düşünce pratiklerinin aksine, nesnenin nesnelğine odaklanmaları nedeniyle düşüncenin epistemik yollarla pratiğe döktüğü sınırlandırıcı ve tahakküm edici biçimlerden kurtulma amacı taşır. Bu çalışma, Ebüzziya'nın sanatını, düşüncenin estetize edilmesi gerektiğine dair felsefi yaklaşımlar ışığında ele alarak sanatın düşüncüyü nasıl somutlaştırdığını ve estetik bir biçimde ifade ettiğini anlamamıza yardımcı olmakla birlikte, sanat ve felsefenin insan deneyimini zenginleştiren, anlam ve değer katan boyutlarını daha geniş ve kapsayıcı bir şekilde kavramamıza olanak tanır.

### **1. Özne Merkezci Düşünce Biçiminin Problemleri Bağlamında Sanat ve Felsefe İlişkisi**

Alman Romantiklerinden Kierkegaard'a, Nietzsche'nin oluş felsefesinden Varoluşçuluğa, Eleştirel teorinin araçsal akıl eleştirisinden Heideggerci fenomenolojik ontolojiye, yapısalcığa, postyapısalcığa, postmodernizme kadar, felsefenin temel ilgisinin özne-nesne dikotomisi üzerine kurulan düşünme pratiğini aşma doğrultusunda serpilip geliştiği söylenebilir. Özne-nesne dikotomisi, nesnenin ne olduğundan ziyade, öznenin nesneyi epistemik temsilleri yoluyla belirlediğine odaklanan bir düşünme pratiğine karşılık gelmektedir. Descartes'ın epistemik öznesiyle başlayan sübjektivist düşünce biçimi, özneye bahsetmiş olduğu merkezi ve dışlayıcı ontolojik statü nedeniyle, öznenin düşünce konusu kıldığı -insan ve hatta Tanrı da dâhil olmak üzere- her şeyi kendi epistemik pratikleri yoluyla, teorileştirip temsil edebileceği, dolayısıyla da bilebileceği fikrini varsayan bir karaktere sahip

olagelmıştır. Öznenin epistemik sınırları içinde gerçekleşen her bilgi edinme girişimi, nesnenin tam anlamıyla kavranmasını ve duyumsanmasını engellediği gibi, nesnenin, insanı epistemik pratiklere indirgenemez fark veya aşkınlığının dışlanmasına neden olur. Bundan dolayı hakikati, insanın epistemik sınırlarına indirgeyen her bilme eylemi, kaçınılmaz olarak düşünce konusu kılınan şeyi sınırlandıran, özgürlük ve özgünlüğünden alıkoyan, nesneye nesnellik dayatan, onu başka türlü olma imkânından mahrum eden karakteri nedeniyle hümanistik yollarla inşa edilen bir subjektivite metafiziği olarak görülebilir.

Geleneksel felsefenin merkezinde yer alan özne-nesne dikotomisi varoluşçu felsefelerden sonra postmodern felsefelerin de eleştirdiği, problem haline getirdikleri bir mesele olmuştur. Özne ve nesnenin toplumsal, kültürel ve dilsel süreçler tarafından inşa edildiğini savunan postmodern düşünürler, bu dikotominin sınırlarını aşmak için *görecelilik*, *çoğulculuk* ve *yorumla açıklık* kavramlarını benimsemişlerdir. Özne ve nesne, aralarındaki dinamik etkileşimlerle sürekli yeniden inşa edilmektedir. Derridacı perspektiften bakıldığında, özne ve nesne, mutlak, sabit ve evrensel değildir; aksine nesnenin anlamı, öznenin perspektifine bağlı olarak dönüşür, değişir ve ertelenir. Bu durumda, nesne, farklı öznelere, farklı zaman ve mekânda bakış açısına göre, farklı anlamlar kazanabilir. Böylece, nesnenin nesnelliği sabit bir gerçekliğe dayanmaz. Foucault, özne ve nesne dikotomisinin sürekli olarak iktidar ilişkileri tarafından yeniden üretildiğini söylerken, Baudrillard, bu ikili arasındaki düalitenin hipergerçeklikler ve simülasyonlar sayesinde bulanıklaşmasına yer verir. Gerçekliğin yerini alan hipergerçeklikler ve simülasyonlar sayesinde bugünün toplumunun, özne ve nesneyi algılaması, kökten sarsılmış olur. Bu açıdan, postmodern dönem düşüncesinde, özne ve nesne arasındaki ilişki; dinamik, sürekli oluş halinde, değişen ve yeniden tanımlanan bir süreç olarak görülür. Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze ve Lyotard gibi bir çok çağdaş düşünürün altını çizdiği üzere, söz konusu subjektivite metafiziğinin epistemoloji veya teori öncelikli karakterinin en açık sonucu hakikat ve gerçekliği



inşa edilen teorilere hapsetmelerine bağlı olarak epistemik/metafiziksel bir tahakküm veya şiddete yol açmalarıdır.

Aslına bakılırsa, düşüncenin estetize edilmesi gerektiğine yönelik kaygının temelinde de nihayetinde bir tahakküm ve şiddete yol açan temsil edilemez olanı temsil etme iddiasındaki düşünce pratiklerinden kurtulma çabası bulunmaktadır. 19. yüzyıldan itibaren Romantiklerle birlikte, özne-nesne düalizminin problemlerine karşı tavır gelişir. Düşünürler, öznenin epistemik dışlayıcılığının ortaya çıkardığı problemlerden kurtulmanın imkânlarını düşünmeye, nesnenin nesneliğine açılmanın gerektiğine dair bir düşünme çabası ortaya koymuşlardır. Romantikler, edebiyatla felsefe, sanatla felsefe gibi düşünceyi bir anlamda kanatlandırmak, düşüncenin sınırlandırıcılığından kurtarmak için yeni bir düşünme biçimi olarak; düşüncenin estetize edilmesini önermişlerdir. Bu, Schlegel'de felsefenin şiirsel bir karakter kazanması gerektiği, Hegel'in estetiğin, düşünsel derinliği artırması nedeniyle, filozofların estetik duyarlılığa sahip olması düşüncesi (Kula 2009: 135) şeklinde, felsefenin sanatsal ifade biçimlerinden beslenmesi doğrultusunda bir tavır olarak gelişmiştir. Yalıtılmış varlık alanları olarak bilginin alanı, felsefenin alanı, metafiziğin alanı, sanatın alanı şeklindeki modern sınıflandırma, ayrıştırma tarzının aslında insandaki bütünlük fikrini parçalayan bir şey olduğu, estetikle düşünceyi iç içe düşünmeyi gerektiren bir ufuk arayışına yol açmıştır.

Zira, yalnızca kavramsal bir çerçeve içerisinde düşünmek, hakikatin dile gelmez, aktarılamaz ve gösterilemez boyutunu daraltıcı ve sınırlandıran bir mahiyete sahip olması ile gösterilemeze tanıklık etme kaygısındaki Romantikleri farklı bir düşünce pratiği arayışına sevk etmiştir. Birçok Alman Romantiği için rasyonel düşüncenin ortaya çıkardığı sınırları aşabilmenin imkânı soyut akıl yerine muhayyileyi ve estetik deneyimi ikame etmek olacaktır. Bu yüzden Hölderlin'in "*İnsan, düşlerken tanrıdır düşünürken dilenci*" (Hölderlin 2019: 9) sözünde de

karşılık bulduğu üzere, Romantikler için sonsuza/hakikate/gösterilemez olana tanıklık edebilmenin imkânı estetik deneyim anlamında sanat olarak görülebilir.

Benzer bir yaklaşımı Heidegger'in *Sanat Eserinin Kökeni* adlı metninde de bulmak mümkündür. Batı metafizik geleneğini Varlığın anlamının unutulmasının tarihi olarak gören Heidegger'e göre, metafiziksel düşünce biçimi özü itibari ile hümanistik bir doğaya sahip olması nedeniyle -Varlığın anlamını hümanistik temsil pratiklerine indirgemesi nedeniyle- problemlidir (Heidegger 2021: 19-23, 46-48). Çalışmamızın sınırlılığı çerçevesinde ifade edildiğinde, Heidegger'in söz konusu problemi aşma ve hümanistik olmayan bir düşünme pratiği içerisinde, Varlığı düşünme imkânına açılmayı düşünceyi estetize etmekte bulunduğu söylenebilir.

Metafiziksel düşünce pratiğinin en radikal formuna karşılık geldiğini düşündüğü modern düşüncedeki özne-nesne düalizminin temelinde, otantik anlamından koparılmış teknik bir düşünme pratiğinin bulunduğunu düşünen Heidegger'e göre, modern bilim ve teknoloji ile değişen düşünce eğilimi insanın gerek varlık gerekse doğa ile olan asli (ontolojik) ilişkisini bozmuştur. Yeniçağ Avrupası'nda ortaya çıkan söz konusu teknik düşünce açısından, dünya adeta bir resme dönüşmüştür. Zira, modern epistemik özne için dünya, nesnellik ve sınırlılığını öznenin epistemik temsil veya teorilerinden kazanan karakteri nedeniyle öngörülebilir, hesaplanabilir, ölçülebilir ve hatta değiştirilebilir bir resme karşılık gelmektedir (Küçükalp 2008: 228-229; Heidegger 2001: 76-79).

Öznenin dünyayı nesne veya resme indirgemek sureti ile bir tahakküm nesnesine dönüştürdüğü söz konusu hümanistik bakış açısını eleştiren Heidegger, bu tahakkümden kurtulmanın yolunu epistemolojik öncelikli düşünme pratiği yerine ontoloji öncelikli bir düşünme pratiğini ikame etmekte bulur. Bu yüzden Heidegger, Varlığı bilgi yoluyla inşa eden sorular yerine, düşünceyi Varlığa açan sorular sormak gerektiğini düşünür. Zira Heidegger'e göre, Varlık varolan şeylerin Varlığı olmakla birlikte varolana (epistemik temsillere) indirgenemez bir mahiyet arz etmektedir. Çünkü Varlık, varolanlarda kendisini açtığı kadar gizlemektedir de.

Hakikat (*aletheia*) ise, Varlığın söz konusu ifşa ve gizlenme sürecinden başka bir şey değildir (Küçükalp 2008: 154). Hakikatin, Varlığın ifşası olduğu kadar gizlenmesini de içermesi, düşünceye de varolanlarda kendisini perdeleyen Varlığı düşünmek için onun önüne epistemik bariyerler koymaması, onu olurlarına bırakması gerektiğini salık verir. Heidegger düşüncesini sanatla buluşturan boyut da bu noktada açığa çıkmaktadır.

Varlığın gizinin açığa çıkmasında dil ve sanatı aracı kabul eden Heidegger için dil, Varlığın "evinin" ta kendisidir. Varlık ve insan arasında ilişki dil aracılığıyla mümkündür (Heidegger 1998: 38). Bu bakımdan, bir dil biçimi olarak sanat eserinden yalnızca estetik bir deneyim beklenmez, sanatı hakikatin vuku bulacağı bir ortam olarak kabul eder (Heidegger 2011:55; Heidegger 1998: 51). Varlığın açığa çıktığı, hakikatin ortaya konulmasını mümkün kılan ve sonsuza açılan bir imkân olarak sanat, dünyaları Varlığa getiren güç olarak anlaşılır. Sanat eseri, bir yandan dünyayı ifşa ederken, diğer yandan yeryüzünün gizemini ve kapalılığını da muhafaza eder (Cevizci 2014: 164; Heidegger 2011: 21-23,26). Bu çifte hareket, Heidegger'in sanat eserinde gördüğü temel ontolojik süreçtir. Böylece, Heidegger açısından sanat ve hakikatin deneyimlenmesi, Varlığın ortaya çıkışıyla uyum içindedir.

Hölderlin'in "*insan, bu dünyada şairane mukimdir*" (Heidegger 1998: 81) sözünü alıntılaman Heidegger, insanın varoluşunu anlamlandırmanın imkânı olarak gördüğü şiir sayesinde, Dasein'a ulaşabileceğini düşünür. Şiir, burada, varoluşun derinliklerine inmenin ve dünyayla daha anlamlı bir ilişki kurmanın bir aracıdır. Burada özne olmaktan uzaklaşacak olan insan için sanat eseri sayesinde, nesne de nesnelleştirilmiş şey kategorisinden uzaklaşacaktır. Sanat eserinin yaratıcı ve izleyicinin öznelliğinden bağımsız, yalnızca kendi dünyasına açık oluşu, kendi başına varoluşuyla bir *olay*dır (Gadamer 1977: 223). Heidegger, bu bağlamda "yeryüzü" ve "dünya" kavramlarını zıt anlamlarda kullanır. Sanat eserleri, bir dünyanın açığa çıkarılması olarak kendine kapalı ve gizemli olan yeryüzünün karşısındadır

(Heidegger 1971: 42-45, 77). Heidegger'e göre hakikat, nihai bir karar değil, devam eden bir süreçtir. Sanat, hakikati önceden belirlenmiş standartlara göre tanımlamamakla beraber, dinamik ve kendiliğinden oluşan olaylardır. Bu olaylar, insanın yaşamını derinden etkiler ve sanat eserlerinin benzersizliğini ortaya koyar (Küçükcalp 2008: 194). Sanat, Varlığın sembolü olarak, insanın dünyayla olan bağı ve bu bağın derin anlamlarını ifşa eder.

Heidegger'in sanat ve *alethia* ile kurduğu ilişkiyi anlayabilmek adına *tekhne* kavramı üzerinde durduğu *Tekniğe İlişkin Soruşturma* eserine bakmamız uygun olacaktır. Heidegger, Antik Yunanlıların *tekhne* kavramını, sanatı ve zanaatı kapsayan bir bilgi ve yapma süreci olarak, doğayla uyum içinde anladıklarını belirtir. Bu bağlamda *tekhne*, doğanın kendini açığa vurma biçimlerinden biridir. Ancak modern çağda *tekhne* kavramı, yalnızca teknolojik üretim ve araçsal akıl anlamında daraltılmıştır. Bu daralma, sanatın da nasibini almasına ve sanat eserinin yalnızca estetik bir obje veya duyuşal haz nesnesi olarak görülmesine yol açmıştır. Heidegger, Antik Yunan'da genellikle el sanatları, zanaat ve sanat gibi insanın üretken faaliyetlerini ifade eden *tekhne* teriminin daha önce bu anlamda kullanılmadığını, modern teknolojinin temelinde yatan felsefi bir kavram olarak bilmenin kökenini oluşturduğu anlamı bakımından, *episteme* ile ilişkili olduğuna yer verir. Bilmekle ilişkisi açısından perdenin açılması ile varolanın açığa çıkması anlamında *aletheia*'dır. Heidegger, bu bakımdan *epistemenin* bir şeyi bilmek, anlamak bağlamı ile değerlendirdiği *tekhnenin* yalnızca sanat ile ilişkili kazandığı üretmek anlamı, ne de salt modern anlamıyla teknik bir karşılığa gelecek anlamından ibaret olmadığını, *tekhnenin* görmekle, var olanın, gerçeğinin açığa çıkarılması ile bağlantısı üzerinden *aletheia* bağlamında hakikat ile ilişkiye yer verir (Heidegger 2007: 56; Küçükcalp 2021: 258; Bolt 2020:188; Heidegger 2015: 18-20). Bir şeyin özünün, gizli olanın açığa çıktığı *aletheia*, varlığa getirme, bir şeyin kendiliğinden doğması anlamı bakımından zanaatçı ve sanatçıdan taşan, *poiesis*, şiirsel yaratma anlamı ile ilişkili görür (Heidegger 1998:81). *Tekhne* adı taşıyan şeyin yalnızca teknik olmadığını yani, bir beceri veya üretim olarak anlaşılması

gerektiğini, onun, *poietik* bir meydana getirme anlamında, hakikatin gizemini açığa çıkaran bir eylem olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durur (Heidegger 1998:81; Bolt 2020:188). Kanaatimizce Heidegger'in, sanat ile *poiesis* adı verilen gizemli açığa çıkma eylemi arasındaki kurmuş olduğu bağlantı, görünmez olanı görünür kılma çabası içerisinde serpilip gelişen Ebüzziya'nın çanaklarının değerlendirilmesi için de geçerli bir hareket noktası olarak görülebilir.

Ebüzziya çanakları, somut malzeme ve yöntemle meydana getirilmiş varlıklar olarak, soyut ve aşkın olanı duyumsama imkânına açmanın potansiyelini taşımaktadır. Gerçekten de seramik kap üretimi tam da Antik Yunan'da kullanılan *tekhné* kavramıyla bağlantılı olup, zanaat ve sanatın iç içe geçtiği, teknik bilgi ve el becerisi, estetik ve işlevselliği bir arada barındıran bir alandır. Ebüzziya'nın seramik çanakları, el becerisinin en iyi yansıması olarak belirli bir formun türevleri olarak estetik uyum, düzen ve denge içinde tekrar eden (farkın tekrarı) sanat eserleri olmakla beraber, bir dünyayı açığa çıkarırlar. Sanatçının ifadelerinde yakaladığımız üzere, çanakların formları, renkleri ve boşlukları gibi eseri oluşturan her bir öge, çanağın ve sanatçının dünyasını açığa çıkarır. Bu dünya, Ebüzziya'nın sanatsal bakış açısını, teknik becerisini ve estetik değerlerini, deneyimlerini, duygu ve düşüncelerini yansıtır. Sanatçının dünyası, bu çanaklar aracılığıyla ifşa olur, izleyiciye açılır ve anlam kazanır. Ebüzziya, eserlerini tasarımın nesneliğine hapsetmez. Sanatçı için yaratım süreci oluş halindedir. Bu dinamik süreç ise, eserin izleyiciyle karşılaşmasına dek uzanan ve tekrar tekrar her yeni karşılaşma ile farklı deneyime açıklık sunacak niteliktedir. Ebüzziya için çanaklar, tamamlanmış, tanımlanmış ve mutlak varlıklar değildir. Ona göre, her karşılaşma, yeni bir bakış, duygu ve anlamla dolu, sonsuz bir oluşa açık varlık potansiyelini taşır. Bu bakımdan, Ebüzziya'nın seramikleri, modern estetik anlayışına karşı, sanatın özünü ve hakikatinin yanı sıra estetize edilmiş bir düşünce için Hakikat deneyiminin mahiyetini yeniden düşünme fırsatı sunar. Zira sanatı, sonsuza tanıklık etmenin imkânı olarak gören ve bundan dolayı düşünmede estetik duyarlılığın önemini vurgulayan yaklaşımlar açısından bakıldığında, epistemoloji öncelikli bir düşünme

pratiği içerisinde anlamı sabitleyen, sınırlandıran ve kavramsal temsillere hapseden yaklaşım biçimlerinden kurtulmanın yolu, oluşa ve farka açılmayı mümkün kılacak estetize edilmiş bir düşünme pratiğini hayata geçirmek olacaktır. Tek bir doğru ve mutlak gerçeğin olmadığı düşüncesi ile tebarüz eden ve öznenin nesneyle ilişkisini özne merkezli olmayan bir bakış açısı ile yeniden tanımlayan estetize edilmiş düşünce açısından sanat eseri, olmuş, bitmiş, tamamlanmış ve bundan dolayı herkes için geçerli standart bir anlamı olan, nesnellik taşıyan bir obje olarak görülemez. Öyle ki eser bağımsız bir biçimde kendisine ait bir canlılık barındırır. Bu canlılık hiçbir zaman tekil bir form veya anlam içerisine hapsedilemez karakteriyle mutlaklaştırılmayacağı karakteriyle sonsuza tanıklık etmenin zeminini oluşturur.

## 2. Sonsuz Formda Sade Çanaklar

*“Basitlik, o kadar basit bir şey değildir.”*

İnsanlık tarihi ve kültüründe derin köklere sahip seramik çanak-çömlekten oluşan kaplar, yalnızca günlük yaşamın sıradan nesnelere olarak kalmamış, sanat dünyasında da kalıcı izler bırakmışlardır. Bu kaplar, maddi işlevlerinin ötesinde, insanoğlunun sanata ve güzelliğe olan tutkusunu, estetik arayışlarını yansıtır. Seramik kaplar, form ve fonksiyonun mükemmel bir birleşimi olarak, tarihin her döneminde insan elinin ve zihninin yaratıcı dehasının bir sembolü olmuştur. İngiliz sanat eleştirmeni Herbert Read, seramik sanatının özünü anlamlı bir şekilde özetlemiştir. Read, çanak çömlek türevli kapların "*basit ancak zorlu*" formlara sahip olduğunu; basitliğini kil gibi yaygın ve temel bir malzeme kullanılarak sade formlarla üretilmesinden aldığını, zorluğunun ise, soyut doğasından kaynaklandığını ifade etmiştir (Read 1961: 42).<sup>1</sup> Böylece, seramik kapların, sadelikleri ve temel formlarıyla, aslında derin bir sanatsal ve felsefi anlam taşıdıkları görülmektedir. Öyle ki mükemmel olanı en basit ve sade olandan hareketle

---

<sup>1</sup> Herbert Read, *The Meaning of Art* kitabında, kullandığı "pottery" terimi ile pişmiş çanak- çömlek (kap-kacak) türünden üretimleri ifade etmektedir.

deneyimleme çabası sanatsal eylemin zorluğunun yanı sıra dinamik ve açık uçlu ufkunu da teşkil eder.

Ebüzziya'nın sade çanakları, "sanatın taklit niyetinden arındırılmış" saf bir formdan sonsuz anlamlar yaratabileceğini gösterir niteliktedir. Onlar en sade halleri ile çanak olarak varoluşa gelirler ve içlerinde bir şeyler tutma/saklama/servis etme amacı olmayan, işlevsel görevi bulunmayan gündelik kullanıma yönelik araçsallıktan uzak, sanat eserleri olarak anlaşılacak durumundadır. Sadelik, tekillik, boşluk ve tekrarın derin anlamlarına açılmayı mümkün kılan Ebüzziya'nın çanakları, tam da bu karakterleri nedeniyle mükemmellikten ziyade, yeterince iyi olma ideali içinde varlığa gelmiş olup, hiçbir zaman tamamlanmayacak bir eylem ve düşünme imkânını barındırır.

Ebüzziya, sanat nesnesi olarak seçtiği sıradan bir çanak formundan hareketle, sonsuz form denemesi ile yeniden şekillendirdiği sade çanakları, izleyiciden yalnızca estetik ve yüzeysel bir bakış değil, aynı zamanda derin ve soyut anlamlar taşıyan sanat eserleri olarak kavramsal düzlemde anlaşılmayı değerlendirmeyi beklemektedirler. Geleneksel anlamda, çanağın işlevselliğini taşımadığına (Sarıbaş 2002: 1, 7) vurgu yapan Ebüzziya, onları izleyicinin karşısına sanat eseri olarak çıkarır. Çanakları temaşa etmek, çanağın varlığına açılmayı mümkün kılan bir pozisyon almayı gerektirmekte olup, böyle bir pozisyon ise çanağın ne'liğine dair epistemik yargıların terk edilmesini gerektirir. Zira çanağın ne olduğu veya çanağın içine ne koyulabileceği gibi büyük ölçüde epistemik kaygılarla çanağın özünü belirlemeye yönelik soru kipleri, düşünce konusu kılınan varlığı temsil pratiklerimiz yoluyla sınırlandırmaya, başka türlü olma imkânlarını ellerinden almak suretiyle onlar üzerinde bir tahakküm kurmaya tekabül eder. Bu yüzden olsa gerek Ebüzziya, izleyiciyi, çanak ile etkileşime geçme, çanağın özüne ve onunla olan ilişkisine dair derin bir düşünce ve sorgulama gerçekleştirme ve onun varoluş durumunu deneyimlemeye davet eder (Ebüzziya ve Kayaalp 2020).

Burada izleyici, karşısında duran çanağın varlığına yüklenmiş mutlak anlamlardan uzaklaşır. Rasyonel bakışın kendisine kazandırdığı kavramsal konfor alanı içerisinde sonsuz imkânlardan mahrum olmak yerine, nesnenin özneye açacağı potansiyel anlamları geliştirmeye, nesnenin dünyasına erişmeye çalışırken yalnızca çanağın ne olmadığını değil, aynı zamanda ne olabileceğine dair anlamlarla çanak kavramının sınırları zorlanarak ve genişletilerek varoluş deneyimi gerçekleşmesine yol açar. Böylece, öznenin nesne üzerindeki tahakkümü sanat ile kırılırken yeni bir ilişki biçiminin teşekkülü mümkün kılınır.

Ebüzziya, yaklaşık 70 yıldır tekrar tekrar çanak yapmaktadır, ancak onun bu tekrarı aynı olanın basit bir tekrarları değildir. Her biri tekil varlık olarak meydana gelen Ebüzziya çanakları, çanağın varlığının özündeki sadeliğine sadık kalarak formun, rengin, desenin yalınlığını da koruyarak zor olanı, sadenin sonsuz potansiyelini arar. Sanatçı, bitmeyen bir içsel diyalog ve eleştirel düşünce süreci olarak gördüğü sanatsal yolculuğunu mükemmellik peşinde olarak değil, yeterince iyi olup olmamanın kuşkusunu taşıyarak sürdürür (Yüksel 2020; Ebüzziya ve Kayaalp 2020). Kusursuzluk, eksiksiz olmakla ilişkilendirilen mükemmellik kavramı, statik bir ideal olarak belirli bir noktada tamamlanmışlığı gerektirir. Yani, mükemmel, belirli ve değişmez bir standardı ifade eder; bir kez ulaşıldığında, daha fazla gelişme veya değişim gerektirmeyen nihai bir durumu temsil eder. Oysa, daha dinamik ve devingen bir yapıya sahip olan "iyi" kavramı, sürekli gelişim ve ilerleme gerektiren bir süreci gerektirir. Bu bakımdan Ebüzziya, çanaklarının yeterince iyi olmaları gayesini güderken, sonlu bir var oluşun mükemmellekle tamamına erdirmek yerine, iyi olmakla sonsuza açılan çeşitli imkânlar yaratmayı tercih eder. Bu bağlamda, Ebüzziya, tek bir mükemmel formun peşinde değil, sürekli olarak değişen ve çeşitlenen bir süreç içinde var olan çanakların yeterince iyi olmaları için çalışır. Bu bakımdan, onun yeterince iyi çanakları, estetik bir huzur, dinginlik veren, sade "güzel"i açığa çıkarırlar. Bir şeyin daha iyisine ulaşmayı, sabırla ve istikrarla tekrar tekrar yapmakla mümkün görür (Ebüzziya ve Kayaalp 2020; Berkmen 2020).



Sanatçı, çanaklar ile olan tekerrür serüveninde, tekrarın imkânsızlığı görüşünü, Kierkegaard'ın *Tekerrür* kitabında yer verdiği felsefi ile ilişkilendirmekle beraber filozofun düştüğü karamsarlığa kapılmadan, tekrarın imkânsızlığına umutla bakar. Her deneyim ve olayın kendine özgü olması ve aynı şartlar altında, aynı duygularla tekrar yaşanmamasının hayal kırıklığını yaşayan filozofun aksine Ebüzziya, yeni ve farklı deneyimlerin, yeni umutlar anlamına geldiğine odaklanır (Kayaalp, 2021). Ebüzziya'nın tekerrür eden çanaklarına, Deleuze'ün felsefesinde sabit ve değişmez varlıklar yerine, sürekli değişen ve dönüşen süreçlere vurgu yapması ile örtüşür bir biçimde, her seferinde yeni bir fark yaratan, sürekli bir oluşun parçası olan, farkın tekrarı olarak bakabiliriz. Her tekrar yeni farklar yaratır ve sürekli oluş halinde olan varlığa dair yeni deneyimler, yeni anlamlar ortaya çıkar. Bu anlamda çanakların, her biri bir diğerinden farklı ve benzersiz olduğu için, bu farklılıkların toplamı sanatçının yaratıcı sürecinin derinliğini ve zenginliğini ortaya koyar. Her çanak, bir yandan diğer çanaklarla bir ilişkide bulunurken, diğer yandan kendi başına bir varlık olarak ortaya çıkar ve "*Her bir çanak kendisine ait kişiliği sahip*" olması ile karşı karşıya kalırız (McAlpine 2002). Bu bakımdan çokluğa, değişkenliğe ve belirsizliğe odaklanan postmodern düşüncede olduğu gibi bir nesnenin veya kavramın başka biriyle tam olarak özdeş olması mümkün değildir.

Tekerrür halindeki bu çanaklar, Lyotard'ın fark felsefesi ve Derrida'nın "différance" kavramı ile derin bir örtüşme göstermektedir. Lyotard'ın özdeşlik anlayışı, sabit ve değişmez kategorilerin yanı sıra, çeşitlilik ve farklılığın önemini vurgular. Ona göre, her nesne veya kavram, tek bir doğru tanım ile temsil edilemez; çünkü gerçeklik, karmaşık ve çeşitlilik içeren bir yapıya sahiptir. Bu eserler, sabit ve evrensel kavramlarla tanımlanmaktan ziyade, sürekli değişen, çoğul ve çeşitli deneyimlerin izlerini taşıyan çanaklar olarak, yeniden tanımlanmaya ve yorumlanmaya açıkça teşvik edilirler. Buradan hareketle, çanakların her biri ile kurulacak diyalogun oluşturduğu tekillik deneyimi, indirgenemez farkıyla, aşkınlık olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan, tamamlanmışlık iddiasında bulunmayan,

sürekli bir oluşum ve yorum sürecinde olan çanaklarla deneyim ilişkisi hem nesnenin hem öznenin süreç ve oluş halinde olması ile yeni deneyimler sunar. Bu deneyimler, hiçbir zaman tamamen kavranamayacak, sürekli olarak geleceğe ertelenen bir anlam barındırır. Tam da burada, Derrida'nın "différance" kavramı ile güçlü bir ilişki kurulabilir. Anlamın sabit ve değişmez olmadığı, aksine sürekli ertelendiğini ve çeşitli bağlamlarda farklılaştığını ifade eden bu kavramın, anlamın tekilliğine ve her bağlamın özgünlüğüne dair vurgusu, Ebüzziya'nın çanak formunu tekrar tekrar yapmasına rağmen, her biri kendine özgü farkları ile tam olarak aynı olamayan çanakların izleyiciyle kurduğu diyalogun ve etkileşimin sonucu olarak yeniden yeni ve farklı anlamlar kazanacak olması ile uyumludur. Bu bakımdan, sanatın ve anlamın sürekli olarak yeniden inşa edilen ve geleceğe ertelenen dinamik bir süreç olarak anlaşılması hususunda Ebüzziya çanakları, çağdaş düşünce ile uyumluluk teşkil eder. Böylece çanaklar, Lyotard ve Derrida'nın felsefi yaklaşımlarını somutlaştırarak, izleyiciyi sabit ve değişmez kavramların ötesine geçmeye ve her deneyimi kendine özgü farklarla yeniden yorumlamaya davet ederler.

Sanat eserinin bize sunduğu hakikat deneyimi, biten bir şey değildir. Ebüzziya'nın çanakları, bizim kavramsal sınırlarımızı aşarak, bize indirgenemez bir varlık düzeyinde hitap eder. Onlar, form ve fonksiyonun ötesinde, varlığın en temel düzeydeki özünü anlamaya yönelik bir davettir. Bu eserler, anlamın ve yorumun sabit olmadığı postmodern düşüncenin ile örtüşmektedir. Sanatçı ile eser arasındaki dinamik ilişki, eserin varlığa geldikten sonra bile canlı kalmasına ve daima yeni anlamlara, yorumlara açılmasına olanak tanır. Bu sürekli değişim ve yenilenme süreci, sanat eserinin statik bir nesne olmadığını, aksine, her zaman geleceğe ertelenen ve tamamen kavranamayacak bir anlam barındırdığını gösterir. Ebüzziya'nın çanakları, özcülük ve temelcilik karşıtı duruşlarıyla, izleyiciye bitmeyen bir hakikat deneyimi sunar ve varlığın en temel düzeydeki özünü anlamaya davet eder.

Ebüzziya'nın çanakları, sanat eserlerinin teknik olarak yeniden üretilebilirlik çağında bile koruyabildiği özgünlüğü ve mistik niteliği temsil eder. Walter Benjamin'in *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı* denemesinde tartıştığı gibi, sanat eserlerinin benzersiz ve otantik özellikleri, teknolojik yenilikler ve mekanik üretim süreçleriyle kaybolma riski taşımaktadır (Benjamin 2015: 121). Ancak, çanakların meydana geliş sürecinde; kilin yoğrulması, formun oluşturulması, sırlanması ve yüksek ısı ile pişirilmesi gibi her bir aşamasında, sanatçının ruhundan, deneyimlerinden ve dokunuşundan izler taşıyan, özgün ve taklit edilemez eserler olarak varlıklarını sürdüren mistik nitelikteki bu çanaklar (Kayaalp 2021), Benjamin'in teorisine meydan okurcasına "aura"larını korumayı sürdürmektedirler. Ebüzziya'nın tekrar tekrar yaptığı çanakların, birbirini tekrar eden çanaklar olmadığı, onun tekerrüründe farkın tekrarının açığa çıktığı biricik ve eşsiz tekillikleri ile oluş söz konusudur. Bu anlamda çanaklarına, "bakmayı" öneren Ebüzziya, benzer formların aralarındaki farkların keşfedilmesi, görünür kılınmasını ister (Ebüzziya ve Kayaalp 2020; Kayaalp 2021; Çakıcı 2024). Özellikle çanakların boşluğuna vurgu yapan sanatçı, izleyiciyi boşluğun derin anlamına çekerek diyaloga davet eder. "İçinde bir şey var zaten. Boşluk önemsiz bir şey değil. Dışı yapan boşluk da" (Sile 2016:12-13; Savaş 2009: 110).

Sıradan bir çanak formunun bile sonsuz varyasyonlarla nasıl derin ve anlamlı bir sanat nesnesine dönüşebileceğini gözler önüne seren Ebüzziya, izleyiciyi çanakların boşluğuna yönlendirir. Sanatçının çanakları, iç ve dış boşluğu kullanarak hacimlendirmesi (Sile 2016: 12-13), Atilla Galatalı'nın seramik sanatını tanımlarken kullandığı, "iç boşluk ve dış boşluk arasındaki kilin sanatsal bir şekilde biçimlendirilmesi" (Savaş 2009: 106) görüşünü destekler niteliktedir. Bu şekilde, boşluklar arasında forma gelen çanaklar sanat eseri olarak varlıklarını tanımlayan temel unsur haline gelirler. Boşluk, varlık ve yokluk arasındaki ilişkiyi sorgularken, varlığı sadece mevcut bir şey olarak değil, içindeki boşlukla varoluşa gelen olduğunu kabul etmemizi sağlar. Dahası, Ebüzziya'nın çanaklarının içine bir şeyler konulmasına yönelik yorum ve sorular karşısında, "Ne konulabilir ki? Bir şey

*koyabilir misiniz?"* (Ebüzziya ve Kayaalp 2020) şeklindeki ifadesi ile vurguladığı, estetik çanakların, çanak tanımına uygun olacak şekilde bir şeyler kapsamı gerektiği yönündeki epistemik yargıların soruya dönüşmüş haline karşı ironik bir yaklaşımla, bu boşlukların her hangi maddi varlığa uygun olmadığını çıkarıyoruz. Özellikle de sanat nesnesi olarak kendisine neden çanağı konu edindiği meselesinde "çanağın içindeki boşluğun kendisini çektiğine dair ifadeleri bu çanakların varlık oluşlarında formlarının yalnız başına sanat olma statüsünü yüklenmemeleri, aynı zamanda boşlukların da eserin parçası olduğunu hatırlatır. Nitekim, sanatçıya göre, çanaklar zaten "boşluk" ile doludur (Sarıbaş 2002:7; Sile 2016:12). Çanakların sonsuz formda olanaklarını, boşluk sayesinde keşfeden Ebüzziya, dış görünüşünden ziyade içindeki boşluğa odaklanarak şekillendirir, hatta boşluğu çanak ile kaplar. Boşluğun, onun çanaklarını meydana getiren temel unsurlardan biri olduğunu görürüz. Boşluğu keşfetme ve görünmez olanı açığa çıkarma çabasını mistik bir tavırla ortaya koyarken, onu meydana getiren boşlukla beraber varlık bulur. Eğer çanakların içine bir şey konulacak ise, o şey yalnızca "bakış" olmalıdır (Ebüzziya ve Kayaalp 2020; Cora ve Savaş 2023: 51-52).

Sanatçının röportajlarının çoğunda yer verdiği ifadelerden anlıyoruz ki, yaratı süreci duygusal yoğunlukla gerçekleşmekte ve kendi tarifi ile "iyi" bir işte var olan büyüü yakalarken, görünmez olanı görünür kılma deneyiminde, *duendesı*'nin<sup>2</sup> (Subaşı 2023: 44-45) açığa çıktığı görülmektedir. O derin hisleri ile "görülemez olanı" göstermeye, "zor olanı" açığa çıkarmaya çalışmasını kendi sanatsal duendesesi

---

<sup>2</sup> İspanyolca bir terim olan "Duende" uluslararası dillerde tam olarak karşılığı olmayan, çevrilemeyen, tarif edilemeyen, sezgisel olarak kavranan bir terimdir. İspanyol edebiyatı ve sanatında, özellikle Flamenko müziği ve dansıyla ilişkilendirilen bu kavram, gizemli ve tarifsiz çekicilik olarak açıklanan, derin ve içten bir duygunun ifadesi olarak kullanılır. Sanatçının tutkulu ve içten ruh halini, duygusal yoğunluğunu sanat eserleri aracılığıyla izleyiciler üzerinde güçlü bir etki bırakma yeteneğini ifade eder. Sanat eserinin kişiyi etkilediği, esime hali, vecd hali, sanatın ruhunun hissedildiği sezgisel yaşanan hal olarak anlaşılabilir. Bu bakış açısı, sanat eserlerin sadece teknik ustalıkla değil, aynı zamanda sanatçının ruhsal derinlikle ve duygusal yoğunlukla eserini icra ettiğini vurgular. Sanatın özünde yer alan gizemin açıklanamaz ve tarif edilemez olduğunu düşünen, Duende kavramı hususunda çalışmalar ortaya koyan İspanyol sanatçı Federico García Lorca, duendeyi içsel, mistik bir haz, coşku olarak hissedilen ve buna tesellisi olmayan bir acının içinden geçerek ulaşılan bir şey olduğunu açıklar.

olarak değerlendirir (Demirarslan 2022). İspanyol kültüründe Flamenko dansıyla ilişkilendirilen duende, Ebüzziya'nın tutku, ruhsal yoğunluk ve mistik enerji ile gerçekleştirdiği sanatsal pratiğinde vuku bulur. O yaşadığı hisleri böylesi derin bir kavram ile ifade eder. Her bir çanak, gözle görülemeyeni görünür kılan bir araç olarak işlev görür ve içsel bir dünyayı, dışsal bir forma dönüştürme çabasının varlığa gelmesi olarak bir anlam ve derinlik taşır. Bu çaba, Paul Klee'nin *Creative Confession* (1920) kitabında yer verdiği, sanatın amacını ve işlevini açıklayan "*Sanat görünür olanı tekrar etmez; daha ziyade, onu görünür kılar.*" (Klee 2013: 8) ifadesini çağrıştırır. Klee, sanatın doğadaki var olanları taklit eden mimetik bir eylem olmadığı, bilakis, görünür şeylerin arkasındaki gerçeği açığa çıkarma, daha derin bir anlamla yorumlayarak görünür kılma çabası olduğunu düşünür ki yaratı sürecinin Tanrısal yaratı pratiğine benzer biçimde geliştiğine yer verir<sup>3</sup> (Klee 2013: 13-14,20-24; Satır ve Kayserili 2013:78, 85-86). Ebüzziya'nın renk seçimi ve nadiren tercih ettiği desenlerde de bu kaygının iş başında olduğu söylenebilir.

### **Sonuç Yerine: Tamamlandığı An Kendi Özerkliğine Kavuşan Çanaklar**

Sanatçı için renkler derin, duygusal ve estetik ifade aracıdır (Çakıcı 2024). Bunun en güzel örneği, hüznü hissettiği yıllarda sağaltıcı etkisi ile sığındığı mavi çanaklar olsa gerek. Renklerin değişimi ve çeşitliliği, sanatçının iç dünyasındaki ruhsal durumlara bağlı olduğu kadar sadece özneye bırakılan öznel bir tercihin sonucu da değildir. O düşünen, algılayan, hisseden özne olarak renk seçim sürecinde, çanakların kendi varlıklarına danışarak forma ait en uygun rengi varlığın kendisine açılması sureti ile gerçekleştirerek nesnelere seçim hakkı tanımış olur (Ebüzziya ve Kayaalp 2020). Burada sanatçı ile çanak arasındaki sınırların bulanıklaşması, özne-nesne düalitesinin aşılmasına yönelik bir çaba olarak

---

<sup>3</sup> Paul Klee, Tevrat'ta yer alan Yaratılış Hikayesinin, hareketi anlatan bir kısma olduğuna yer verir ve sanat eserinin de böylesi bir yaratma sürecinin sonucunda meydana geldiğini ifade eder. Ona göre, sanat eseri asla yalnızca bir ürün değildir, bu sürecin sonucudur. Daha önce sanatçılar, dünyada görülebilen ve hoş giden şeyleri temsil etmeye çalışırlardı ancak modern sanatla birlikte görünür şeylerin arkasındaki gerçeği ortaya çıkarmaya çalışan sanatçının görme ve düşünme vizyonundaki dönüşümün, ona metafiziksel bir dünya görüşü kazandırmasına ve nihayetinde Tanrı'nın yarattığı şeylerin bir benzerini yaratmasına olanak tanımıştır.

değerlendirilebilir. Zira, bu yaklaşım, öznenin nesneyle bütünleştiği, bir açığa çıkma biçimi olarak gerçekleşir. Gerçekten de Ebüzziya, sanatçı ile sanat eseri arasındaki ilişkide öncelik ve ayrıcalığı özneye vermediği gibi nesnenin de sanatçıdan taleplerinin olduğunu düşünür. Çanaklar, kendi formlarına göre, renklerini kendi varlık düzlemlerinde seçerken, sanatçının özne olarak kendi "ben"ini nesneye yansıtmak, dikte etmek gibi bir gayret içinde bulunmaz. Onun bu çabasını öznenin nesneye dair şiddet üreten dikotomisinden kurtulma çabası olarak yorumlayabiliriz. Öyle ki bu nesnelere varlığa gelmelerinin son aşaması olan pişim sonrası artık tamamen sanatçının elinden çıkmış ve kendinde varlıklar olarak sanatçının dışardan baktığı, kendi yeni hikâyelerini yazmaya hazır çanaklar olarak değerlendirmektedir (Ebüzziya ve Kayaalp 2020). Bu çanaklar, sergi salonunda yerlerini aldıklarında izleyicinin duyusuna kendilerini açan, serbest bırakılmış, özgür varlıklardır. Burada sanatçının çanakları kullanılmak üzere değil, bakılmaları için (Saribaş 2002:7) varlığa getirdiğini vurgulayarak, çoğu zaman akla gelen ve sıkça sorulan bu çanakların içlerine ne konulacağı meselesinin yarattığı epistemik müdahaleyle oluşacak şiddetin, çanakların özünü belirlemeye yönelik eğilimlerin önünü almak üzere izleyiciyi bakışa ve dinlemeye teşvik eder. Sanatçı, izleyiciye çanaklarına bakmayı, rengin ve formun titreşimini duymayı (Demirtaş 2020) önerirken; çanağın varlığına kendinizi açın minvalindeki yaklaşımı Heidegger'in varoluş felsefesinin izlerini taşır ve varoluşun özden önce geldiği, olmuş bitmiş tamamlanmış özü düşünce yoluyla bilebiliriz fikrinin aksine öz sürekli oluşta olduğu düşünce ile paralel yaklaşıma sahip olduğunu çıkarırız. Zihin tarafından belirleyici ilkelere karşı ve zihindeki nesnel mevcudiyetin esere dayatılması yerine esere kendisini açma imkânı tanınmasını vurgular. Sadeliği minimalizmle özdeşleştirmek onun eserlerini duyumsamak açısından yeterli olmayacaktır. Bu bakımdan Heidegger'in sanat eserinde açığa çıkan Hakikat deneyimine dair söylemi ile örtüşmektedir.

## From The Epistemic Exclusivity Of The Subject To The Objectivity Of The Object: Alev Ebüzziya's Simple Bowls In Infinite Form

### Summary

**Pınar ZARARSIZ**

Res. Assist, PhD Student.

Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-8205-4384  
pinarzararsiz@uludag.edu.tr

**Kasım KÜÇÜKALP**

Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-6270-372X  
kasimkucukalp@uludag.edu.tr

### Introduction

This article examines Turkish contemporary ceramic artist Alev Ebüzziya's exploration of simple and infinite bowl forms, situated within a philosophical framework that advocates for the aestheticization of thought. The relationship between art and philosophy is explored through the premise that thought requires aesthetic intuition, and art serves to express thoughts in aesthetic forms. In contrast to the reductionist and exclusionary tendencies of modern philosophy, the imperative to aestheticize thought is emphasized. Ebüzziya's bowls are seen as a means to contemplate the infinite through art, drawing parallels with approaches by philosophers such as Kierkegaard, Heidegger, Lyotard, and Deleuze. This study examines Ebüzziya's art within the context of aestheticizing thought, exploring how art embodies and expresses thought in an aesthetic manner. Additionally, it aims to comprehend the dimensions of art and philosophy that enrich the human experience in a broader and more inclusive manner.

### **In the Context of Problems Associated with Subject-Centered Thought, The Relationship Between Art and Philosophy**

The subject-object dichotomy, beginning with Descartes' epistemic subject and intertwined with the subjectivist mode of thought, has become central to philosophy and has been debated across various schools of thought. From the German Romantics to Kierkegaard, from Nietzsche's philosophy of becoming to existentialism, from the instrumental reason critique of critical theory to Heideggerian phenomenological ontology, structuralism, post-structuralism, and postmodernism, philosophy's primary concern has evolved towards overcoming this dichotomy. This dichotomy a mode of thought that focuses on the subject determining the object through epistemic representations, rather than on what the object itself is. Descartes' concept of the epistemic subject initiated a process that granted the subject a central and exclusive

ontological status. This assumes that the subject has the capacity to theorize about and represent what it can know. Every attempt to acquire knowledge within the epistemic limits of the subject not only impedes a complete understanding and apprehension of the object but also excludes the notion or transcendence that the object cannot be reduced to human epistemic practices.

Postmodern thinkers argue that the concepts of subject and object are socially, culturally, and linguistically constructed. To transcend this dichotomy, they have embraced concepts of *relativity*, *pluralism*, and *openness to interpretation*. According to Derrida's perspective, the subject and object are not absolute, fixed, or universal; the meaning of the object transforms and changes depending on the perspective of the subject. Foucault argues that the subject-object dichotomy is continually reproduced by power relations, while Baudrillard suggests that the duality between them becomes blurred through hyperrealities and simulations. The replacement of reality by hyperrealities and simulations fundamentally disrupts contemporary society's perception of subject and object. Within postmodern thought, the relationship between subject and object is seen as dynamic, constantly evolving, and redefined—a process that is subject to change and reinterpretation. As emphasized by many contemporary philosophers such as Heidegger, Levinas, Derrida, Deleuze, and Lyotard, the main outcome of the metaphysics of subjectivity is its tendency to limit truth and reality to constructed theories. This inclination can potentially result in epistemic or metaphysical domination and even violence.

Since the nineteenth century, alongside the Romantics, new modes of thinking have emerged in response to the problems of subject-object dualism. The Romantics argued for the aestheticization of thought, proposing the integration of fields such as literature and philosophy, art and philosophy (Kula 2009: 135, 139). Heidegger, viewing Western metaphysical tradition as a forgetting of the meaning of Being, asserts, that humanistic forms of thought cannot resolve this issue. Heidegger finds the path to thinking Being through the aestheticization of thought (Heidegger 2021: 19-23, 46-48). A shared point between the Romantics and Heidegger is their quest for truth beyond conceptual frameworks, achieved through aesthetic experience. According to Heidegger, for the modern epistemic subject, the world is a predictable, calculable, and changeable image derived from the subject's epistemic representations or theories of objectivity and limitation. Heidegger proposes escaping this domination by replacing epistemologically prioritized thinking practices with ontologically prioritized thinking practices. Being has a nature that reveals and conceals itself in the existence, and truth is nothing other than this process of disclosure and concealment (Küçükçalp 2008: 154, 228-229; Heidegger 2001: 76-79).

Heidegger views language and art as means to reveal the hidden essence of Being. Language serves as the "house" of Being, while art provides the environment where truth unfolds. Artworks not only reveal the world but also preserve the inherent mystery and concealment of existence. This dual movement constitutes the fundamental ontological process that Heidegger perceives in artworks (Heidegger 1998: 38, 52; Heidegger 2011: 55). According to Heidegger, truth is an ongoing process, and art, instead of defining truth by predetermined standards, emerges dynamically and spontaneously.



Heidegger posits that ancient Greeks conceived *techne* as a process encompassing knowledge and creation, harmonizing art and craftsmanship with nature. However, in modernity, *techne* has been reduced to mere technological production and instrumental reason, relegating art to a purely aesthetic object. Heidegger contends that *techne* is fundamentally linked to poiesis, the process that reveals and brings forth the essence of things into existence (Küçükalp 2021: 258; Heidegger 2015: 18-20, Heidegger 1998: 81). In this context, Ebüzziya's ceramics prompt a reconsideration of the essence and truth of artworks, each encounter unveiling new experiences and meanings, thereby illustrating their potential for infinite transformation.

In reality, the production of ceramic vessels is intertwined with the ancient Greek concept of *techne*, seamlessly blending craftsmanship and art by combining technical knowledge and skill with aesthetics and functionality. Ebüzziya's ceramic bowls, characterized by their repetition within aesthetic harmony, order, and balance (the repetition of difference), unveil a world. Through these bowls, the artist's world unfolds to the viewer, imbuing them with meaning. Ebüzziya does not confine her works within the objectivity of design; rather, the creative process is in a state of formation. Each encounter is filled with new perspectives, emotions, and meanings, carrying the potential for infinite existence.

#### **Simple Bowls in Infinite Form**

Ebüzziya's ceramic bowls, rooted deeply in the history and culture of pottery in human civilization, demonstrate that vessels made of clay are not merely mundane objects of daily life but also leave lasting traces in the art world. Through her works, which iterate on the bowl form yet each remains unique and distinctive, the artist shows that from a pure form stripped of the intention of imitation, art can create infinite meanings. Remaining faithful to the simplicity inherent in the essence of the bowl's existence, Ebüzziya seeks the challenge of simplicity's infinite potential, preserving the simplicity of form, color, and pattern. Viewing her artistic journey as an ongoing internal dialogue and critical thought process, Ebüzziya pursues it not in pursuit of perfection but with the uncertainty of being good enough (Yüksel 2020; Ebüzziya and Kayaalp 2020). As Herbert Read puts it, these vessels, derived from their simplicity and basic forms through the widespread and fundamental use of materials like clay, are "simple yet challenging" entities, stemming from their abstract nature (Read 1961: 42). Ebüzziya's bowls carry deep artistic and philosophical significance through their simplicity and elemental forms. They are artworks that transcend functional purpose, inviting viewers to contemplate their deep and abstract meanings beyond mere aesthetic and superficial scrutiny.

Ebüzziya has been making bowls for nearly 70 years. However, this repetition should not be thought of as a simple act of doing the same thing. Each bowl, preserving the simplicity of form, color, and pattern, seeks the infinite potential of simplicity. The artist views her artistic journey as an endless process of inner dialogue and critical thinking and does not pursue perfection. Ebüzziya focuses on whether her works are good enough and continues making bowls with constant doubt (Yüksel 2020; Ebüzziya and Kayaalp 2020). Ebüzziya connects the idea of the impossibility of repetition to Kierkegaard's philosophy in his book *Repetition*. However, unlike the philosopher, she views this impossibility with hope. Ebüzziya focuses on how each new experience and

case brings new hopes (Kayaalp, 2021). These bowls resonate with Lyotard's philosophy of difference and Derrida's concept of "différance." Consistent with Deleuze's emphasis on constant change and transformation, each bowl generates a new difference and is part of a continuous process of becoming.

Ebüzziya's bowls are mystical works that maintain their originality even in an era dominated by the technical reproducibility of art (Kayaalp 2021). Contrary to Walter Benjamin's theory, these bowls retain their 'aura' (Benjamin 2015: 121). The artist emphasizes the voids within the bowls, inviting viewers into a dialogue by drawing attention to the profound meaning of emptiness (Ebüzziya and Kayaalp 2020; Kayaalp 2021; Çakıcı 2024). Emptiness, which questions the relationship between existence and non-existence, is considered a fundamental element of the artwork. According to the artist, the bowls are inherently filled with 'emptiness.' Ebüzziya explores the infinite possibilities of form through emptiness, filling the void with the bowl itself (Sarıbaş 2002:7; Sile 2016:12). If anything is to be placed inside the bowls, it should be a 'gaze' (Ebüzziya and Kayaalp 2020; Cora and Savaş 2023: 51-52). Ebüzziya's creative process is deeply emotional, aiming to capture the enchantment he believes makes a work 'good' — moments where revealing the invisible becomes clear, showing his duende (Subaşı 2023: 44-45; Demirarslan 2022). The concept of 'duende,' associated with Flamenco dance in Spanish culture, holds significant importance in Ebüzziya's art. It's marked by passion, spiritual intensity, and mystical energy. Each bowl acts as a tool to make the unseen visible, carrying deep meanings by transforming an inner world into an external form.

### **Instead of Conclusion: Bowls Achieve Autonomy Upon Completion**

Ebüzziya uses colors as a profound emotional and aesthetic expression (Çakıcı 2024). Especially during melancholic times, blue bowls have served as a sanctuary for the artist with their healing effects. The choice of colors is not solely linked to the artist's inner emotional states but also a process that consults the existence of the bowls, transcending subjective preferences (Ebüzziya and Kayaalp 2020). Ebüzziya blurs the subject-object distinction through her artworks, seeking a revelation where the subject integrates with the object. When selecting colors for her bowls based on their own forms and existential planes, the artist does not impose her subjective self onto the object (Ebüzziya and Kayaalp 2020). This approach can be interpreted as an effort to transcend the subject's dichotomous perception of the object. Once placed in the exhibition space, the bowls open themselves to the viewer's senses and continue to exist as free entities. The artist encourages the viewer to contemplate the bowls and perceive the vibration of their form (Sarıbaş 2002: 7; Ebüzziya and Kayaalp 2020). This approach parallels Heidegger's philosophy of existentialism, offering an experience that goes beyond associating simplicity with minimalism in the revelation of the artwork itself. Ebüzziya's works resonate with Heidegger's notion of the truth experience revealed in the artwork.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Benjamin, W. (2015). *Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı* (çev. G. Sarı). İstanbul: Zeplin Kitap.

Berkmen, E. (2020). Başlangıçta. *Alev Ebüzziya Siesbye Repetition* (ed. E. Berkmen ve S. Evren ss.14-30). İstanbul: Arter Yayınları.

Bolt, B. (2020). *Yeni Bir Bakışla Heidegger* (çev. M. Özbek, 3. Basım). İstanbul: Kollektif Kitap.

Cevizci, A. (2014). Estetizm. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: SAY Yayınları,164.

Cora, A. ve Savaş, U. T. (2023). Nesne ve Sanat Eseri Ayrımı: Sanat Eserinin Konumu Üzerine Bir Araştırma. *Sanat ve Tasarım Dergisi* 32, 39-58.

Çakıcı, S. (2024). Bir Devrin Sanatçısı: Alev Ebüzziya, Erişim Tarihi:13.05.2024 (<https://saatolog.com.tr/bir-devrin-sanatcisi-alev-ebuzziya.html>).

Demirarslan, Z. (2022). Alev Ebüzziya Belgeseli. [Video]. *Kale Tasarım ve Sanat Merkezi YouTube*, Erişim Tarihi: 23. 04. 2024 (<https://www.youtube.com/watch?v=zb9fQrkTzyA>).

Demirtaş, A. (2020). Alev Ebüzziya Siesbye: Sade dünyanın en komplike seyidir. *Aksam Cumartesi*. Erişim Tarihi: 23.05.2024 (<https://www.aksam.com.tr/cumartesi/alev-ebuzziya-siesbye-sade-dunyanin-en-komplike-seyidir/haber-1108958>).

Ebüzziya, A. ve Kayaalp, A. (2020). Alev Ebüzziya ve Ali Kayaalp: "Tekerrür" Üzerine. [Video]. *Arter YouTube*. Erişim Tarihi: 19.04.2024 (<https://www.youtube.com/watch?v=f1FRH7VPRXA>).

Gadamer, H.G. (1977). Heidegger's Later Philosophy. *Philosophical Hermeneutics* (trans. and ed. by D. E. Linge). Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press.

Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.

Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni* (çev. F. Tepebaşılı). Ankara: De Ki Basım Yayım Ltd. Şti.

Heidegger, M. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım* (çev. Necati Aça). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Hölderlin, F. (2019). *Hyperion, or the Hermit in Greece*. (trans. by H. Gaskill). Cambridge, UK: Open Book Publishers (<https://doi.org/10.11647/OBP.0160>).

Kayaalp, A. (2021). Dünyaya dair bir bellek, Erişim Tarihi: 10.05.2024 (<https://argonotlar.com/dunyaya-dair-bir-bellek/>).

Klee, P. (2013). *Creative Confession and Other Writings*, London: Tate Publishing.

Kula, O. B. (2009). Hegel'in "Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı" ve romantik yazın kuramı. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1), 135-143.

Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Küçükalp, K. (2015). Heidegger'in Metafiziksel Düşünce ve Hakikat Eleştirisi. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi-* Cilt 4 (ed. B. A. Çetinkaya & Ş. Öçal, ss. 397-420). İstanbul: İnsan Yayınları.

Küçükalp, K. (2021). Heidegger'de Sanat-Hakikat İlişkisi: Sanat Eserinin Kökeni Üzerinden Bir Değerlendirme. *Hece Sanat Özel Sayısı* 42 (1), 246-262.

McAlpine, A. (2002). The Platonic Bowl: The Perfect Pots of Alev Ebüzziya Siesbye. *Cornucopia*, 27 (5) Erişim Tarihi: 20. 05. 2024 (<https://www.cornucopia.net/magazine/articles/the-platonic-bowl/>).

Read, R. (1961). *The Meaning of Art*. Bungay, Suffolk: Richard Clay & Company, Ltd.

Sarıbaşı, Ş. (2002). "İçine Bir şey Koymuyorlar Çünkü Çanaklarım Bakmak İçin". *Hürriyet-Pazar Eki*, s. 1, 7.

Satır, M. ve Kayserili, M.E. (2013). Paul Klee'nin Müziğe Dönüşen Resimleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (2), 77-88.

Savaş, U.T. (2009). Seramik Sanatında Boşluk. *Sanat ve Tasarım Dergisi* 1 (3), 105-116.

Sile, A.G. (2016). Alev'in Uçan Seramikleri. *Mengerler Lifestyle*, (2), 7-15.

Subaşı, D. F. (2023). "Her şeyden öte müzisyenim": Flamenko, Lorca, ve Duende. *Culture and Civilization*, 5, 42-47.

Yüksel, H. Z. (2020). Alev Ebüzziya ile Tekerrür Üzerine Söyleşi. Erişim Tarihi: 22.05.2024 (<https://turkiyetasarimvakfi.org/tr/blog/90-alev-ebuzziya-ile-tekerrur-uzerine>).



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygı*, 23 (2), 711-753.

Makale Geliş | Received: 30.05.2024  
Makale Kabul | Accepted: 01.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1492605

**Henrieta KRUPA**

Dr. | Dr.  
Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kadın Çalışmaları, İzmir, TR  
Ege University, Graduate School of Social Sciences, Gender Studies, İzmir, TR  
ORCID: 0000-0003-3066-8813  
elizabethhenrietakrupa@gmail.com

## Aestheticizing Politics and Politicising Aesthetics: Principles of Aesthetics in the Context of Totalitarianism

**Abstract:** This article examines the complex interplay between art, society, and power, focusing on the aesthetic strategies employed by totalitarian regimes, particularly Hitler's Nazi Germany and Stalin's Soviet Union. Both regimes harnessed aesthetics to propagate their ideologies and suppress dissent. While Nazi Germany aestheticized politics to promote their ideology of racial purity, the Soviet Union politicised aesthetics to glorify the proletariat and the Soviet state through Socialist Realism. The regimes' manipulation of aesthetics reveals how art can become instrumental in enforcing authoritarian control and shaping public perception through manipulating emotions. The paper further examines common aesthetic principles utilised by totalitarian regimes, aiming to raise awareness about practices of aestheticizing politics and politicising aesthetics, which makes the topic relevant in contemporary turbulent times. The article thus underscores the contemporary relevance of these strategies in the digital age, where art continues to influence political discourse and public behaviour. It calls for a critical engagement with the ethical dimensions of art in politics and advocates for supporting artistic freedom to ensure that art serves as a tool for empowerment of the silenced, resistance against totalitarianism, and positive social change. Through historical and contemporary lenses, this study highlights the dual potential of art to both oppress and liberate, emphasising the need for vigilance in maintaining its ethical use in society.

**Keywords:** Aesthetics, Art, Politics, Totalitarianism, Power.

## Estetiği Politikleştirmek ve Politikayı Estetize Etmek: Totalitarizm Bağlamında Estetik İlkeleri

**Öz:** Bu makale, sanat, toplum ve güç arasındaki karmaşık etkileşimi, özellikle Hitler'in Nazi Almanyası ve Stalin'in Sovyetler Birliği gibi totaliter rejimlerin kullandığı estetik stratejilere odaklanarak inceliyor. Her iki rejim de ideolojilerini yaymak ve muhalefeti bastırmak için estetikten yararlandı. Nazi Almanyası, politikayı ırksal saflık ideolojilerini teşvik etmek amacıyla estetize ederken, Sovyetler Birliği estetiği politize ederek Sosyalist Realizm aracılığıyla proletaryayı ve Sovyet devletini yüceltti. Rejimlerin estetiği manipüle etmesi, sanatın otoriter kontrolü dayatmada ve halkın duyguları manipüle ederek kamu algısını şekillendirmede nasıl araçsal hale gelebileceğini ortaya koyuyor. Makale, totaliter rejimler tarafından kullanılan ortak estetik ilkeleri daha ayrıntılı olarak inceleyerek, politikayı estetize etme ve estetiği politize etme uygulamaları hakkında farkındalık yaratmayı ve konuyu günümüzün çalkantılı dönemlerinde de geçerli kılmayı amaçlıyor. Makale, sanatın siyasi söylem ve kamu davranışlarını etkilemeye devam ettiği dijital çağda bu stratejilerin çağdaş önemine dikkat çekiyor. Sanatın politikadaki etik boyutlarıyla eleştirel bir şekilde ilgilenmeye çağırarak ve sanatsal özgürlüğü destekleyerek sanatın sessizlerin güçlendirilmesi, totalitarizme karşı direnç ve olumlu sosyal değişim için bir araç olarak hizmet etmesini savunan makale, tarihsel ve çağdaş perspektifler aracılığıyla sanatın hem baskıcı hem de özgürleştirici çift potansiyelini vurguluyor ve toplumda etik kullanımını sürdürme ihtiyacının altını çiziyor.

**Anahtar Kelimeler:** Estetik, Sanat, Politika, Totalitarizm, Güç.

### Introduction

Scholarly inquiry and public debate have long focused on the relationship between art and power. Throughout history, artistic expression has served both as a mirror of ideologies and as a tool for enforcing them. Defined by their pursuit of power, control, and ideological conformity, totalitarian regimes such as Adolf Hitler's and Joseph Stalin's left an indelible mark on the course of the twentieth century. Nowhere is the connection between art and power more apparent than in the aesthetics of totalitarian regimes where art functions as a potent instrument of control and as propaganda of ideologies. At the heart of these regimes, although distinct in their ideological foundations and modes of government, lay a complex interplay between aesthetics and politics. Aesthetics, broadly understood as the philosophy of beauty and artistic expression, became a potent instrument wielded by totalitarian leaders to shape public perception, enforce ideological conformity, and cultivate a cult of personality.

Before delving into the intricacies of this relationship, it is important to clarify definitions. Within the present context of totalitarian systems, aesthetics

encompasses not only visual arts but also literature, music, architecture, and other forms of cultural expression that were subjected to state manipulation and control. Politics refers to governance by the exercise of power where ideology serves as a guiding principle, confronting dissent with severe repression. Finally, totalitarianism, characterised by its centralised control, suppression of opposition, and emphasis on ideological conformity serves as the overarching framework within which the paper analyses the role of aesthetics. Hence, briefly pointing out some of the key differences between the concepts of dictatorship, despotism, authoritarianism, and totalitarianism might be useful for the purpose of pinning down the notion of totalitarianism in order to understand why many prominent scholars in the field include not only Adolf Hitler's Nazi Germany but also Joseph Stalin's Soviet Union as notable examples of totalitarian regimes. However, although these forms of governance may vary in their methods, ideologies, and impact on society, they often overlap, sharing certain similarities in terms of centralised power and limited political freedom.

A dictatorial regime is a political system characterised by the absolute authority of a single person or a small group without effective constitutional limitations. Dictators often come to power through non-democratic means (coups or inheritance) and maintain control through military force and political coercion, suppressing political opposition and limiting political freedoms (Brooker 2000; Gandhi 2008). Political scientists have identified key features defining the power structure of dictatorship such as single rulers (personalist dictatorship and absolute monarch) or a small group of leaders (one-party dictatorship), which may vary in their institutional forms (military or civilian) and is characterised by limited political pluralism and mobilisation, and by the exercise of power with few limitations (Linz 2000). The term despotism, on the other hand, is often used interchangeably with tyranny and autocracy, referring to a form of government where a single entity wields absolute power, often arbitrarily and oppressively. The personal interests of the despot or tyrant typically take precedence over the

state's interests, leading to governance based on the ruler's arbitrary decisions and personal whims rather than laws or regulations (Arendt 1962; Wintrobe 1998). In *The Political Economy of Dictatorship*, Ronald Wintrobe highlights that a despotic ruler often pursues policies contrary to the interest of their subjects and makes use of violence to maintain power. He also defines timocracy as a system governed by a benevolent despot, and differentiates despotism from totalitarianism as the former characterised by high repression and low loyalty whereas the latter as high in both repression and loyalty (1998). Authoritarianism is a political system also characterised by strong central power and limited political freedom. Unlike totalitarianism, it allows some social and economic institutions to operate independently of the state. Authoritarian regimes concentrate power in a leader or small elite not constitutionally responsible to the public. Juan Linz defines authoritarian regimes as political systems "in which a leader or a small group exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones" (2000: 15). They maintain limited political pluralism, suppress political opposition, and emphasise the status quo rather than pursuing an ideological goal (Arendt 1962; Linz 2000; Svobik 2012). In *Political Order in Changing Societies*, Samuel Huntington defines authoritarian regimes as characterised by a single leader or group of leaders with no party or a weak party, limited mass mobilisation and political pluralism (1968). Totalitarianism, on the other hand, represents an extreme form of authoritarianism, where the state seeks to control nearly every aspect of public and private life. It is marked by absolute power held by a single party or leader, an all-encompassing ideology aiming to transform society, and an extensive use of propaganda, surveillance, and state-controlled media (Arendt 1962; Friedrich and Brzezinski 1965; Gleason 1995; Wintrobe 1998). Hannah Arendt's work, *The Origins of Totalitarianism* (1951) became foundational in the field, calling it a new form of dictatorship and highlighting the role of ideology aimed to transform human nature. Huntington emphasises that totalitarian regimes rule by a single party led by an individual with powerful secret police



(1968). Totalitarian regimes employ fear and repression to suppress opposition and centralise control over the economy, education, and social institutions. As Natasha Ezrow and Erica Frantz note in *Dictators and Dictatorship: Understanding Authoritarian Regimes and Their Leaders*, totalitarian regimes are also characterised by “total control of mass communications and social and economic organisations” by which they “aim to create an ideal society through the use of governmental propaganda” (2011: 3). In *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Carl Frederich and Zbigniew Brzezinski note six features of totalitarianism: a single political party, an implementation of official ideology, total control over mass communication and military, establishing a secret police, and centralising economy (1965). In his other work, Brzezinski highlights the aim of totalitarian governments to bring about a social revolution and a total unity of society by politicising the populace through political organisations via propaganda and fear. Brzezinski also notes that in totalitarian regimes, the leader has greater power than the party or security apparatus and generally appeals to the public as a charismatic leader (1962).

The key differences between authoritarian and totalitarian regimes could be roughly pointed as following: Totalitarian regimes seek to control every aspect of life whereas authoritarian regimes may allow some individual freedoms and non-political social institutions to operate independently. Unlike authoritarian regimes, focused more on maintaining control and stability, totalitarian regimes are driven by a specific ideology aimed at transforming society. Authoritarian regimes might permit some degree of limited political pluralism whereas totalitarian regimes do not tolerate any political opposition or diversity. While all these systems use coercion and repression, totalitarian regimes rely heavily on surveillance, state terror, and the use of propaganda aimed to control the population’s thoughts and beliefs whereas authoritarian and dictatorial regimes might rely more on military power and political repression. With these definitions in mind, the present article aims to explore the intricate dynamics of the aesthetics

of totalitarianism, with a primary focus on the regimes of Hitler's Third Reich and Stalin's Soviet Union. Through an examination of historical sources, academic perspectives, and cultural artefacts the study seeks to elucidate how aesthetics served as both a reflection and reinforcement of totalitarian power.

Central to present argument is the assertion that aesthetics played a main role in legitimising and perpetuating totalitarian rule; from the imposition of state-approved artistic styles to the glorification of political leaders, serving as a means of propaganda, social control, and ideological indoctrination. By examining the methods by which Hitler and Stalin utilised art and aesthetics to shape public perception, promote ideologies, and suppress dissent, the present study aims to offer insight into broader implications of the relationship between art and power in totalitarian systems within the frame of issues related to artistic agency, social control, and the enduring legacy of aesthetic authoritarianism. In the subsequent sections, the study first explores why many view not only Hitler's but also Stalin's government as a quintessential example of totalitarianism, then it examines some of the key themes and manifestations of the aesthetics of totalitarianism, including the imposition of state-sanctioned artistic styles, the glorification of political leaders and ideologies through propaganda, and the ethical implications of aesthetic manipulation in politics. Through this exploration, the paper aims to elicit reflections on the enduring legacy of aesthetic authoritarianism and its implications for contemporary discourse on art and politics and encourage critical reflection on the role of art in shaping political discourse and social dynamics in the past and present. With the spread of social media use, the contemporary fascination with aesthetics might shift into a dangerous flirtation with values that are authoritarian as the allure of aesthetics can desensitise people to underlying ideologies they represent. The paper thus calls for a critical awareness of how aesthetic appreciation can obscure and even perpetuate ideologies.

## 1. The Stalin Era: Totalitarianism vs. Dictatorship of the Proletariat

The debate over whether the Stalin era should be classified as totalitarianism or as *the dictatorship of the proletariat* underscores discussions that involve weighing ideological intentions against practical implementations and outcomes. The concept of *the dictatorship of the proletariat* originates from Marxist theory, where it signifies a state in which the working class holds political power. This transitional state is meant to pave the way from a capitalist society to a classless, communist society. According to Marxist ideology, *the dictatorship of the proletariat* is necessary to dismantle the existing bourgeois structures and prevent the re-emergence of capitalist exploitation. This view would posit that the Soviet Union, despite its repressive practices, was an attempt to implement a Marxist state.

Proponents would argue that the harsh measures and centralisation of power were necessary responses to internal and external threats, including the threat of counter-revolution and the need to rapidly industrialise and collectivise agriculture. However, critics claim that during Stalin's rule from the mid-1920s until his death in 1953, the Soviet Union undoubtedly fits the model of a totalitarian state due to Stalin's comprehensive control over society, economy, and political life. Stalin's state also engaged in widespread surveillance of its citizens to monitor and suppress dissent and to control every aspect of daily life. Ronald Wintrobe's *The Political Economy of Dictatorship* (1998), exploring the interrelationships between the economy, policy, and society within non-democratic societies and dividing dictatorship into four categories (totalitarian, tinpot, tyrannical, and timocracy), defines both Hitler's and Stalin's rules as totalitarian regimes. In *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991* (1994), Martin Malia also defines Stalin's Soviet Union as a quintessential totalitarian regime, marked by Stalin's absolute control over all aspects of life. Arendt's and Brzezinski and Friedrich' work became foundational, analysing and

defining the Soviet Union under Stalin as a notably totalitarian regime. While Marxist theory calls for the necessity of the *dictatorship of the proletariat* as a transitional phase, the actual implementation under Stalin manifested significant deviation from Marxist principles, with the centralisation of power in a single leader rather than the working class. Stalin held absolute authority, with decision-making concentrated in his hands and those of his close associates. Critics therefore highlight that the bureaucratic elite under Stalin had more in common with a totalitarian ruling class than a state representing a working-class rule. Arendt's exploration of totalitarian regimes undoubtedly includes Stalin's Soviet Union within the category of totalitarianism, emphasising the centralisation of power in Stalin's hands and Stalin's use of terror and propaganda to maintain this power (1962). Hence, Stalin's state might have promoted Marxism-Leninism as the guiding ideology, however, with Stalin's own interpretation that became the official doctrine. Friedrich and Brzezinski likewise provide a detailed analysis of totalitarian regimes, specifically categorising Stalin's Soviet Union as such due to Stalin's personalised ideological control, the use of terror, and his centralised authority (1965). Thus, despite the original ideological intentions of creating a classless society, critics argue that the outcomes align Stalin's regime with totalitarianism. The Soviet state, especially under Stalin, was characterised not only by extensive repression, lack of political freedoms, and the suppression of dissent but also by purges, forced labour camps (Gulags), and the Great Terror, imposing a regime of fear and control over the working class. The forced collectivisation of agriculture led to severe hardship for millions of peasants and agricultural workers, and resulted in widespread famine, most notably the *Holodomor* in Ukraine in 1932 and 1933, estimating the death toll range from 3 to 7 million people. Stalin's regime employed extensive propaganda to maintain its narrative and control public perception, and his use of state terror, exemplified by the Great Purge, saw millions of people imprisoned, exiled, or executed to eliminate perceived threats to his power. Robert Conquest's work, particularly *The*

*Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties* (1968), underscores the totalitarian aspects of Stalin's rule in this sense, highlighting Stalin's systematic use of violence and repression to maintain in control.

Through their extensive research and analysis of the regime's political, social, and ideological dimensions, these and many other scholars contribute to the view of Stalin's Soviet Union as a totalitarian state. Stalin's rule aligns more with what characterises totalitarian regimes, defined by the absolute control of the state over nearly every aspect of public and private life, seeking to control the economy, education, culture, and even the personal beliefs and behaviours of citizens, marked by an overarching ideology, centralised authority, suppression of political pluralism, state-controlled media, propaganda, and the use of terror to suppress dissent. Nevertheless, the debate over whether the Stalin era should be perceived as *the dictatorship of the proletariat* or as exemplifying a totalitarian regime requires an examination of historical realities that involve weighing ideological intentions against practical implementations and outcomes. In this sense, perhaps a closer look at the aesthetic strategies employed by Stalin's governance might also contribute to this debate.

## **2. The Relationship between Totalitarianism and Aesthetics**

Each era is defined by distinct expressions that profoundly shaped subsequent developments with the twentieth century prominently emerging as the era of totalitarian regimes. Despite varying contemporary views, totalitarian regimes are commonly characterised by the monopolisation of political and social control by a single party, bolstered by a charismatic leader who asserts authority over both the military and the masses. Arendt emphasises the alienating effects of totalitarianism, highlighting how mass mobilisation is achieved through the isolation and alienation of individuals by seemingly apolitical practices. Paradoxically, although totalitarian regimes utilise practices that seem to unify

masses, the initial step in totalitarian regimes is a process of alienating individuals, rendering them devoid of social ties:

Compared with all other parties and movements, their most conspicuous external characteristic is their demand for total, unrestricted, unconditional, and unalterable loyalty of the individual members....Such loyalty can be expected only from the completely isolated human being who, without any other social ties to family, friends, comrades, or even mere acquaintances, derives his sense of having a place in the world only from his belonging to a movement, his membership in the party. (1962: 323-4)

While the aim of totalitarian regimes is a complete subordination of individuals to the state, they also strive for legitimacy, even if only in appearance. In their quest for societal control, penetrating all areas of social life to dominate it, totalitarian regimes extend their reach beyond politics into non-political domains such as culture, art, and economy. Paradoxically, totalitarianism relies on public cooperation for its legitimacy, necessitating ideological indoctrination, whether enforced coercively or through what Louis Althusser terms as Ideological State Apparatus. This dependence underscores the significance of captivating the masses, thereby intertwining totalitarianism with aesthetics and various aesthetic practices, instrumental in creation, reproduction, and projection of ideologies.

The interplay between aesthetics and politics traces back to the earliest forms of human organisations. Artistic representation, including songs praising national heroes, anthems, festivals, parades, and sculptural and architectural designs, have historically served as tools for governance, aimed at unifying masses and eliciting reverence. While aesthetic expressions previously retained some degree of autonomy from politics, the advent of the industrial revolution and the proliferation of mass media precipitated fundamental changes, culminating in a paradigm shift in political systems. Walter Benjamin elucidates these transformations, attributing them to broader social changes that influenced art and the perception of it. Benjamin's exploration of the ritualistic function of art before the Renaissance introduces the concept of the *aura*, signifying the unique presence of an artwork linked to time and space, and steeped in tradition ("The Work of Art

in the Age of Mechanical Reproduction', 1936). In other words, *aura* refers to the authenticity of the artwork, understood as the essence and testimony to the history. However, the advent of technological modes of aesthetic production heralded the decay of the *aura* as mass reproduction divorced artworks from their traditional contexts, in Benjamin's words: "the technique of reproduction detaches the reproduced object from the domain of tradition [and] by making many reproductions it substitutes a plurality of copies for a unique existence" (215). Herbert Marcuse further elucidates the concept of authenticity in art, positing that authentic art is self-reliant and independent of external representations ('Philosophy and Critical Theory', 1989: 61). Marcuse claims that since artistic reproduction owes its existence to the original, it ceases to be authentic. Thus, the rise of mass reproduction not only undermines the authenticity and authority of artworks but also paves the way for their politicisation. Benjamin also reflects on the concept of authenticity of art, claiming that not only does a reproduction lack authenticity but authenticity itself is not reproducible. Therefore, practices of mass reproduction not only destroy the *aura* and the authenticity of art but also shatter traditional value, jeopardise the authority of the object, detach the reproduced object from tradition, and above all, "emancipate the work of art" that "begins to be based on another practice—politics" (Benjamin 218). In *Walter Benjamin*, Graeme Gilloch summarises Benjamin's view on technological innovations in production of art, especially Benjamin's focus on film and photography, as a shift from traditional art and aesthetics to a revolutionary reconfiguration of arts within political practice (2002: 174). Benjamin's insights underscore the symbiotic relationship between modern aesthetics and politics, particularly in totalitarian regimes' manipulation of arts and aesthetics for political ends. While fascism sought to legitimise violence by aestheticizing politics, "introducing aesthetics into political life", communism politicised aesthetics, blurring the lines between art and ideology (Benjamin 234). Notably, both regimes exhibited features of the other to varying

degrees, highlighting the nuanced interplay between adverse practices of arts and aesthetics within totalitarian contexts.

### 3. Aestheticizing Politics and Politicising Aesthetics

In the context of totalitarian regimes, where leaders utilise art and aesthetics to influence and manipulate public perception through emotions to consolidate power, the fusion of politics and aesthetics warrants deeper examination. The term *aestheticize*, as defined by the *Oxford English Dictionary*, encapsulates this notion, referring to the representation of elements and aspects of ideologies as beautiful and pleasing, precisely, as perceived in a pleasurable manner by feelings (2012). In *The Ideology of the Aesthetic*, Terry Eagleton highlights the emotional aspect of aesthetics, defining the term as that which is “born as a discourse of the body” (1991: 13). The notion of *aestheticizing politics* refers to the purposeful use of artistic elements and aspects that address emotions to the propagation of political messages or ideologies. This process involves presenting political ideologies in an aesthetically pleasing or emotionally compelling manner, often employing symbolism, imagery, and theatricality to captivate masses while masking underlying violence and oppression. Within this framework, political leaders leverage artistic mediums such as propaganda posters, grandiose public displays and ceremonies, monumental architecture, and choreographed public events to cultivate a sense of unity, reverence, and loyalty among masses. On the other hand, the concept of *politicising aesthetics* involves the appropriation of artistic forms and expressions for explicitly political ends. The embedding of political messages within art and cultural expression entails aligning artistic movements with specific political agendas or imbuing artworks with ideological content. In totalitarian regimes, the state exerts control over cultural production, dictating the themes, styles, and messages that artists are allowed to portray. The artistic expression becomes instrumental, serving as a tool for indoctrination, propaganda, and social engineering. Dissenting voices are



suppressed, and those who deviate from state-approved aesthetics are subject to censorship and punishment. Thus, the manipulation of sensory experiences through the strategic use of art and aesthetics for political purposes, either by aestheticizing politics or politicising aesthetics, was instrumental in both unifying and controlling the masses, revealing the profound impact of aesthetics on political life.

To provide a more nuanced understanding of these concepts, it is helpful to draw upon scholarly interpretations and historical examples. Susan Buck-Morss and Enzo Traverso explore the role of aesthetics in totalitarianism, shedding light on how the culture of visualised fascism shaped collective consciousness and political discourse. Buck-Morss's essay 'Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered' (1992) delves into the symbolic language of fascist iconography and explores the deep interconnections between aesthetics, politics, and sensory perception, revealing how visualised fascism was consciously aimed to rally support for the regime by addressing the emotions of the masses. Buck-Morss argues that totalitarian regimes create a sensory environment—through propaganda, mass media, and public spectacles—that manipulates, overwhelms, and often numbs the public, making them more susceptible to control. This sensory overload and subsequent numbing effect align with the fascist strategy of aestheticizing politics to maintain control and suppress dissent. Furthermore, Buck-Morss illustrates how Hitler utilised aesthetic strategies, including fashioning his body language and facial expressions to evoke emotional responses, and by the use of imagery and public performances, the aestheticized politics aimed to create a sense of unity and strength among people. These orchestrated spectacles transformed political life into an on-going theatrical performance, blurring the lines between reality and illusion. Traverso's *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right* (2019) explores the contemporary resurgence of fascist-like movements, arguing that today's far-right movements, shaped by globalisation and the crises of neoliberalism, differ from the classical

fascism of the early twentieth century. Traverso delves into how these movements capitalise on populist rhetoric, media manipulation, and xenophobic sentiments to gain power, highlighting the aesthetic strategies employed to captivate and mobilise supporters. Traverso's study offers a discussion on the use of aesthetics in politics by modern technology and social media to spread propaganda, creating an omnipresent spectacle that likewise blurs the lines between the reality of politics and the aesthetics of fiction. This manipulation of visual culture serves to legitimise authoritarian ideologies and foster a collective identity, centred on exclusionary and nationalistic ideals. In this context, Traverso's analysis aligns with the concept of politicising aesthetics, and his insights into modern practices of politicising social media by contemporary far-right movements reinforce the argument that totalitarian regimes, both past and present, leverage visual and symbolic language to consolidate power and manipulate public perception. Traverso's contemporary perspective on politicising aesthetics complements the earlier arguments of Buck-Morss on aestheticizing politics, both providing a view on the interplay between aesthetics and politics in different historical periods.

Case studies from history offer specific examples of aestheticized politics and politicised aesthetics in action. The grandiose architectural projects serving as a physical embodiment of Nazi ideology such as the imposing structures of the Nuremberg Rally Grounds that covers about 11 square kilometres, including The Congress Hall, inspired by the Colosseum in Rome, are examples of aestheticizing politics in Nazi Germany. Published as a memoir in 1970, the book *Inside the Third Reich* by Albert Speer, who served as Hitler's chief architect, sheds light on the use of architecture and aesthetics in Nazi propaganda, illuminating the ways architecture was utilised to embody and project Nazi ideology. Speer details his architectural projects, including the redesign of Berlin and other monumental buildings, revealing the ways of aestheticizing politics as integral to Hitler's vision to convey the grandeur of Nazi ideology. Similarly, the politicisation of aesthetics is demonstrated by the Socialist Realism art movement in Stalinist Russia, where

artists were forced to create works that glorified the Soviet government and its leadership while opposing voices were silenced. In *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond* (1992) by Boris Groys, the author investigates how Stalinist culture appropriated aesthetics to produce a totalising vision of reality, effectively employing art and aesthetics as a tool for ideological dissemination and political control. Groys discusses how Soviet art was turned into a weapon of state propaganda, aimed at moulding public consciousness and spreading the ideals of the Communist Party. Groys' work offers a detailed analysis of how artistic expression was subordinated to political ends in the Soviet Union, providing examples of how various art forms and genres were used to further state objectives. Edited by Hans Günther, the collection of essays titled *The Culture of the Stalin Period* (1990) deals with numerous aspects of Stalinist culture such as art, literature, architecture, film, and popular culture, providing insights into how Stalinist policies directed the cultural and artistic production of the time, thereby by politicising aesthetics, aimed to reinforce the power and ideology of the regime. Various scholars analyse the mechanisms through which the Soviet state controlled and utilised arts and aesthetics to promote its political agenda, and discuss the role of Socialist Realism in reflecting the ideal Soviet life. Edited by Dawn Ades and others, *Art and Power: Europe under the Dictators 1930-45* (1995) offers in-depth studies of the relationship between art and power. The book covers regimes under Hitler's Germany, Stalin's Russia, and Mussolini's Italy, and offers over 450 illustrations, ranging from architecture to sculpture and painting, from literature to cinema and photography, providing examples and analysis of politicised instrumental aesthetics. These sources collectively underscore how regimes aestheticized politics and politicised aesthetics by transforming art into a vehicle for ideological indoctrination and state propaganda, revealing the complex relationship between politics and artistic expression within a totalitarian context. Artists in the Third Reich and Soviet Russia faced severe restrictions and were required to demonstrate political reliability. This resulted in a significant loss of

creative freedom and expression, as discussed by Philip Rieff in 'Aesthetic Function in Modern Politics' (1953). The uniformity imposed on cultural institutions ensured that art served the state's ideological goals, effectively turning the regime itself into an artwork that signified totalitarian ideals.

This blending of an artistic allure with politics was epitomised by Mussolini, who infamously proclaimed his intention to treat his people as "raw materials" with the dual approach of a "gentle hand of an artist and the iron fist of a soldier" (Günther 2006: 107). Hitler likewise portrayed himself as Germany's artistic visionary, leveraging aesthetics as a tool for political indoctrination. Similarly, Stalin's regime transformed the entire Soviet state into a theatrical production, blurring the lines between political reality and artistic spectacle. Their vision of creating a new world order might seem unrealistic nowadays but it is precisely for this reason that these regimes put a great effort into creating illusions by harnessing aesthetic practices such as symbolic representations, theatrical public staging and public speeches, parades, ceremonies, and marches that grandiosely displayed power; all designed to address the emotions of the masses. Illusions merged with reality, and the boundary between theatrical and political dissolved. Benjamin's insights reveal how the *aura* of art served fascism, captivating the emotions of the audiences and legitimising aestheticized violence through mythical narratives (mythos) that obstructed rational thought (logos) (1936).

The advent of mass media further amplified these efforts, enabling the seamless dissemination of aestheticized propaganda and politicised art to a wide audience. Siegfried Kracauer's concept of the *mass ornament* underscores how society became engulfed in a spectacle of political aesthetics, further blurring the boundaries between art and life (*The Mass Ornament*, 2005). Thus, in both totalitarian regimes, aesthetics became a tool that fostered the society's gradual integration into politics. Mass reproduction of aestheticized politics and politicised aesthetics not only allowed the spreading of ideologies but also made random

modifications possible; for example, adding texts to these images, boosting their ability to attract and convey ideological messages. Moreover, underpinning this aesthetic manipulation was the regime's absolute control over artistic expression, deciding on valid forms of arts and suppressing dissent, thus monopolising cultural production. Artistic forms were set and coerced into serving the regime's political agenda, legitimising its authority and perpetuating its historical narrative. To illustrate the pervasive impact of aesthetic manipulation, numerous dissenting artists who dared to challenge the regime's narrative or did not align with the domineering ideology were censored, imprisoned, or put to death. During Hitler's Germany, the prominent painter, Otto Dix, whose work, depicting the horrors of war and the Weimar Republic, was labelled as *degenerate* by Nazis. Dix was dismissed from his teaching position and his paintings were confiscated and destroyed (Gutbrod 2010). Likewise, Ernst Ludwig Kirchner's paintings were deemed *un-German* and *degenerate*; his art was removed from museums, the artist was expelled from the Berlin Academy of Arts, and facing persecution, he committed suicide in 1938 (Henze, et al. 2019). Numerous other artists such as painters Max Beckmann, Emil Nolde, and Paul Klee, the caricaturist George Grosz, and the sculptor Kathe Kollwitz were fired from their positions, their work censored, removed from public collections, and suffering constant harassed, they eventually fled Germany to escape Nazi persecution. The experiences of these artists reflect the extent to which the Nazi regime sought to control and suppress artistic expression that did not conform to its ideological standards. Under Stalin's Soviet Union, artists likewise faced censorship and persecution for their artistic dissent. For instance, for his satire denouncing Stalin, or as his wife Nadezhda Mandelstam puts it, a sixteen-line death sentence, the poet Osip Mandelstam was arrested and exiled to Stalin's labour camp where he died in 1939 (Mandelstam 1999). The poems of Anna Akhmatova were likewise banned and her son imprisoned as a way to exert control over the artist (Feinstein 2005). The master of the *genre of silence*, as the well-known writer Isaac Babel called himself, was

likewise persecuted, arrested during the Great Purge in 1939, and eventually executed in 1940. According to his translator Peter Constantine, from the day of his arrest, Babel “became a nonperson in the Soviet Union. His name blotted out, removed from literary dictionaries and encyclopaedias, and taken off school and university syllabi” (*The Complete Works of Isaac Babel*, 2001: 4). Likewise the work of Mikhail Bulgakov was heavily censored, and the author lived under constant surveillance. His famous novel, *The Master and Margarita*, was not published during his lifetime (Milne 1990). Dmitri Shostakovich also faced significant censorship and denunciation, and the composer lived his entire life under constant threat of arrest (Wilson 1994). Vsevolod Meyerhold, a theatre director, was arrested in 1939, tortured, and a year later, executed for his avant-garde theatrical productions that refused to conform to Socialist Realism (Braun 1979). These examples are only a fracture of the events that took place but the live stories of these artists demonstrate the severe repression of artistic freedom in Soviet Russia where deviation from the approved Socialist Realist style or any perceived criticism of the regime resulted in censorship, imprisonment, or execution. Indeed, one might argue that totalitarian regimes are defined precisely by their power to turn arts into a vehicle for political control. Aestheticizing politics and politicising aesthetics have thus been central tenets of totalitarian rule, shaping public consciousness and perpetuating authoritarianism.

#### **4. Aestheticizing Politics: The Aesthetics of Hitler’s Third Reich**

Although the totalitarian regimes of Hitler and Stalin shared commonalities, their approaches to aesthetics diverged. While Stalin’s Soviet Union used art primarily as a tool of state propaganda to promote Socialist Realism, the Third Reich under Hitler adopted a more nuanced strategy aestheticizing politics. This approach involved imbuing political life with aesthetic principles. This section explores how Hitler’s regime utilised aesthetics to forge a powerful connection

between art and politics, thereby manipulating public perception and consolidating power.

The act of aestheticizing politics in Hitler's Third Reich was a strategic mechanism grounded in the concept of aestheticizing the representation of fascism to manipulate public perception, foster national unity, and consolidate totalitarian power by representing political ideology via modes of artistic expression. The Third Reich's aesthetic strategy also took a step further by imposing racial and national ideals rooted in aesthetics, which became a governing principle for national unity aiming to create a homogeneous cultural identity that resonated with the German populace under a singular vision of cultural purity. This aesthetic approach aimed to not only shape artistic practices but also merge them with the audience's sense of cultural heritage and tradition, fostering identification with the leader and the Nazi ideology.

A clear example of this strategy is seen in how Hitler, despite being twice rejected by the Academy of Fine Arts Vienna, channelled his artistic ambitions into politics. He transformed aesthetics into a vehicle for his governance, making his regime a reflection of his artistic vision. Steven Heller, in *Iron Fists: Branding the 20th-Century Totalitarian State*, highlights how Hitler intricately woven politics with aesthetics, turning Germany into a "grand opera" where every aspect of life was infused with his artistic vision; with aesthetics playing a central role in reinforcing his ideology (2008: 14). Under Hitler's leadership, the Nazi regime became a cohesive masterpiece, with aesthetics as an effective driving force behind the Third Reich's propaganda and control mechanisms. The Nazi regime institutionalised aesthetics, integrating art forms such as literature, music, theatre, print, radio, and film into the political machinery. These mediums became a vehicle for disseminating Nazi ideology, contributing to the creation of a cohesive, totalitarian state that reflected Hitler's vision. As Paul Johnson observes in *A History of the Modern World*, Hitler's ability to unify the public through

aestheticized spectacles, parades, speeches, and rituals was remarkable and unique (1983).

One of the most prominent ways Nazis used aesthetics to control the masses was through grandiose spectacles such as public speeches, parades, rallies, ritualised gestures, and ceremonies. These were meticulously designed and choreographed to evoke emotional responses and foster a sense of unity among the populace. For instance, the annual Nuremberg Rallies, as documented in Leni Riefenstahl's film *Triumph of the Will* (1935), showcased the power of coordinated visual and auditory elements to create an overwhelming sense of order, strength, and inevitability of Nazi rule. These rallies were meticulously choreographed to evoke a sense of awe and unity among participants and spectators alike. Each rally was carefully designed to be a visual representation of Nazi ideals, with elaborate light displays, aesthetically synchronised marching, and the dramatic use of music to evoke emotional response. The use of flags, banners, and uniforms in these parades created a visually cohesive and emotionally charged atmosphere, and the grand scale of these events along with their repetitive, ritualistic nature served to instil a sense of belonging and loyalty to the regime, blurring the line between reality and theatrical performance, creating an immersive environment where politics and aesthetics became indistinguishable. Albert Speer's architectural designs, such as the Zeppelinfeld stadium, served as monumental backdrops for these occasions, further blending art with political messaging. The use of architecture was not just functional but also symbolic, creating a tangible representation of Nazi power and ideology. The imposing structures and the vast open spaces filled with participants in uniform were designed to aesthetically convey the might and unity of the Nazi state.

Symbols and iconography also played a crucial role in Nazi aesthetics. The most notorious of these symbols, the swastika, was ubiquitous, appearing on flags, uniforms, armbands, and public buildings. This emblem was chosen for its visual



impact and its historical connotation of purity and strength. The widespread use of the swastika contributed to the visual homogeneity that reinforced the regime's ideals of racial and national unity. Another prominent Nazi symbol was the eagle, which was frequently depicted clutching a swastika in its talons to symbolise the might and domination of the Aryan race. These omnipresent visual symbols and emblems were designed to be instantly recognisable, to convey ideological messages at a glance, and instil a sense of fear, power, and belonging. These symbols were not merely decorative; they were integral to the Nazi's aestheticizing of politics. By saturating the public realm with these symbols, the Nazi government ensured that their ideology was embedded into the very fabric of daily life—constantly reinforced in the minds of the German people.

Scholars like Susan Sontag and Claudia Koonz have explored how Nazi aesthetics were used to glorify the regime and demonise its enemies. Sontag's essay 'Fascinating Fascism' (1974) defines fascist aesthetics as glorifying strength, power, submission, and the heroic ideal that romanticise violence and celebrate domination through recurring motifs such as the idealisation of the human body, the collective mass, and the spectacle of power. The essay discusses how the act of aestheticizing politics under fascism involved eroticising and fetishizing power, with a focus on idealised bodies and disciplined forms, serving to make the power and authority of fascism appealing and seductive. As Sontag highlights, these practices that eroticise and fetishize ideology blur the boundaries between politics and sexuality, and here I would add, they also address the audience on emotional level not only by means of aesthetic pleasure but also by that which Freud calls as the primitive instinctual aspect governed by sexual drives. Worth noting is that Sontag's essay also explores how fascist aesthetics have permeated modern culture, demonstrating how elements of fascist style appear in modern art, fashion, and advertising, and suggesting that the act of aestheticizing politics seen during fascism has found its novel modes in various forms of cultural production where style and form often overshadow substance and moral considerations. By

dissecting the seductive power of fascist imagery and its implications, prompt to captivate modern audiences through a fetishizing imagery and ideals, Sontag's study warns of the potential for history to repeat itself if these aesthetics are not critically viewed and contextualised within their political origins. Likewise, Koonz's *The Nazi Conscience* (2003) examines the ideological foundation and moral justifications of the Nazi regime, emphasising how propagation of Nazi racial hierarchy through various forms of media, particularly propaganda films and posters, meticulously crafted and cultivated a collective consciousness aligned with Nazi racial ideologies. Koonz details how Nazi propaganda, utilising the principle of aesthetics, portrayed the Aryan ideal as the epitome of human perfection, characterised by attributes such as physical strength, beauty, and purity, which were depicted in a glorified manner in films and posters. The study highlights the extensive use of visual propaganda, using posters, films, and other media to create powerful and persuasive aesthetic images that communicated Nazi ideology to the masses and were designed to foster a sense of pride, belonging, and unity among Germans. By embedding racist ideas within appealing and culturally resonant aesthetics, the regime aimed to normalise and legitimise their brutal, discriminatory policies. Crafting aesthetically appealing representations that helped shape public opinion and foster a collective identity based on national pride, Koonz argues that the Nazi regime's use of aesthetics was a crucial strategy that sought to normalise policies by embedding them within appealing and culturally resonant aesthetics. Akin to Sontag's, Koonz's work also manifests as a stark reminder of the importance of critically examining the ways in which visual culture can be used and abused to influence and control societies.

The Third Reich's use of aesthetics as a tool for political control offers a warning of the dangers inherent in aestheticizing politics. The historical examples reveal how aesthetics can be weaponised to manipulate public perception and consolidate authoritarian power, and become a powerful instrument of propaganda, oppression, and violence. Understanding the practices of

aestheticizing politics in Nazi Germany reveals the potentials of visual culture in shaping political discourse and collective consciousness. These historical examples underscore the dangers of intertwining aesthetics with authoritarian ideology that may lead to legitimisation of violence. In contemporary contexts, the legacy of Nazi aesthetics should serve as a reminder of the potential consequences of aestheticizing politics, and underscore the importance of critically examining the ways in which visual culture and political messaging intersect, recognising how art and media influence and reflect political power dynamics, and ensure that the lessons of the past inform our vigilance against similar manipulative tactics today.

### **5. Politicising Aesthetics: The Aesthetics of Stalin's Soviet Union**

Despite differences, both regimes relied on aesthetics to bolster their authority. Like Hitler, Stalin created a cult of personality to solidify and expand his power. The totalitarianism of Stalinism was marked by its pervasive terror and as with Hitler's Germany, the Soviet regime focused on crafting a new kind of citizen, completely loyal to socialist ideals and fully submitted to the order. In its use of aesthetics to reinforce totalitarian power, Stalin's regime mirrored Hitler's; nonetheless, it employed a distinct strategy that centred on Socialist Realism. This artistic doctrine mandated that all works of art should serve the ideological objectives of the state by depicting the Soviet reality in an idealised form that promoted socialist principles and values. Unlike the Nazis' focus on classical beauty and Aryan ideals, Soviet aesthetics emphasised the glorification of the proletariat and the heroism of everyday labour. The following section explores how Stalin's Soviet Union politicised aesthetics to enforce ideological conformity and consolidate totalitarian control. By examining the integration of artistic production with state propaganda and the impact on cultural life, the discussion reveals the mechanisms through which Stalinism sought to reshape society through art.

Stalin's approach to art and culture was influenced by Marxist aesthetics but significantly diverged to serve his totalitarian goals. Although Marx did not extensively develop a theory of art, his ideas were later expanded by intellectuals such as Mikhail Lifshitz and György Lukács. They stressed that the socioeconomic circumstances can be understood and should be reflected in and critiqued by art. Marx considered art and art institutions to be a part of the superstructure that adapted to the materialist base. Drawing on dialectical and historical materialism, Marxist aesthetics proposes that art reflects the economic base of society (Lang 1998: 186). However, under Stalin, Marxist aesthetic ideals were distorted. Art was transformed into a tool for promoting the Soviet state and glorifying its leader. The principles of Marxist aesthetics were replaced with a rigid doctrine of Socialist Realism, which obliged all art to be realistic in form and socialist in content, serving the goals of the regime rather than providing genuine social critique. Stalin's use of aesthetics is evident in the monumental public works and widespread propaganda that defined his reign. Art was not merely a reflection of the economic base, as Marxist theory suggested, but served as a tool to shape public consciousness and foster a cohesive socialist identity. This politicisation of aesthetics meant that artistic production was closely monitored and regulated by the state, with severe consequences for those who deviated from the prescribed norms.

The establishment of Socialist Realism as the official art form in 1934 marked a significant moment in Soviet cultural history. By establishing the official cultural policy, Stalin's Cultural Revolution signified as a means to combat bourgeois influence by promoting folk culture as the foundation of socialist art. The reorganization of the arts and their institutions to align with state directives was a key aspect of this policy. On April 23, 1932, the Communist Party of the Soviet Union's Central Committee issued a decree titled 'The Reconstruction of the Literary and Art Organizations' that mandated the dissolution of all existing artistic associations. This directive consolidated all artists and cultural workers into a

unified union of Soviet artists, ensuring that their efforts were directed towards supporting the government's platform and contributing to Socialist construction. During the first congress of Soviet writers in 1934, the regime formally adopted Socialist Realism as the principal style of artistic expression. This doctrine, heavily influenced by Maxim Gorky's novella *Mother* (1906), was reportedly coined by Stalin, who viewed writers as "engineers of human souls" (Harkins 1998: 204). To comply with the tenets of Socialist Realism, art had to be both realistic in form and socialist in content, serving the dual purpose of aesthetic representation and ideological reinforcement. Socialist Realism became a powerful instrument in shaping both art and society in the Soviet Union, demanding that all artistic and cultural production adhere to the prescribed norms that glorified the socialist state and its leaders. This approach ensured that art was used as a tool of political propaganda, reinforcing the regime's control over public consciousness and fostering a unified, state-sanctioned cultural identity. Stalin's regime exerted absolute control over artistic production, with artists being required to join state-sponsored unions and adhere to strict ideological guidelines. Through these measures, Stalin's regime effectively wielded aesthetics as a means of consolidating power, promoting its ideological agenda.

Scholars like David Hoffmann and Steven Heller have examined the intricate relationship between Stalinist aesthetics and political control. *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917-1941* (2003) by Hoffmann explores the cultural and social values promoted by Stalin's regime. The author examines how the Soviet authorities sought to shape its citizens into ideal socialist individuals through various campaigns and policies. In an effort to transform human nature to conform to socialist ideals, these initiatives promoted reading, sobriety, personal hygiene, and cultured speech. Hoffmann contends that the Stalinist regime did not simply betray the socialist revolutionary principles or revert to traditional Russian mores. Instead, it sought to manufacture a modern socialist order by mobilising and cataloguing its citizens. This included significant state intervention in people's

private lives and efforts to engineer social behaviour that aligned with state objectives. The book describes in details how these cultural campaigns coexisted with Stalinist practices, such as purges and forced labour camps. It also discusses the 1930s' efforts to boost reproduction rates, which occasionally clashed with earlier campaigns for sexual abstinence aimed at preserving energy for socially productive work. Hoffmann also notes that despite Stalin's collectivisation of agriculture, which destroyed the traditional groups of independent peasants, Soviet art often paradoxically celebrated traditional peasant life and imperial heroes despite the regime's official stance against bourgeois and pre-revolutionary elements. As Stalin's Cultural Revolution aimed to fight bourgeois influence, it purposefully utilised folk culture as socialist art. By highlighting these facets of Stalinist cultural policy, Hoffmann's work offers insights into the complex relationship between ideology, daily life, and aesthetics in Stalin's Soviet Union. In *Iron Fists: Branding the 20th-Century Totalitarian State* (2008), Heller outlines how Lenin's initial guidelines on art were codified into rigid regulations under Stalin. Art had to align with party ideology, connect with folk traditions to unite masses, and employ a materialistic interpretation of mimesis, emphasising the reflection theory in arts. These principles and guidelines ensured that art served as a vehicle for socialist education and propaganda. By exerting total control over Soviet art and cultural production, Stalin was enabled to impose his political ideology. He was hailed for his contributions to Soviet art, which he used to elevate himself above ordinary people. For instance, his supporters emphasised the leader's "brilliant contributions to the Soviet art as an art of Socialist Realism", which supposedly represented "the peak of all progressive efforts in terms of aesthetic thinking of humanity" (Heller 164). As Stalin's new world order required aesthetic representation, he positioned himself as the supreme artistic leader, exerting absolute control over the ideological content and form of Soviet art. By transforming art into a national responsibility, Stalin used artistic and cultural production to reinforce his authority and the socialist state's ideals.

Artists were obliged to produce work that was realistic, optimistic, and supportive of state policies, celebrating the labour movement and the envisioned utopia of the socialist state. As a result, prominent Soviet artists were forced to adapt or face censorship and persecution for their nonconformity. Artists like Kazimir Malevich and Alexander Rodchenko were initially praised in the Soviet Union for their ground-breaking avant-garde contributions, which aligned with the revolutionary spirit of the early post-revolutionary era. However, as Stalin's administration solidified power and shifted towards Socialist Realism in the 1930s, these artists encountered increasing repression. For example, the work of Malevich, credited with founding Suprematism—an abstract art movement that emphasises simple geometric forms and a limited colour scheme—was radical, boldly departing from traditional forms; and therefore, it was deemed inappropriate and subversive as Socialist Realism became the state-mandated style, emphasising realistic and optimistic depictions of socialist life and glorifying the state's achievements. By the mid-1930s, Malevich's career in the Soviet Union was effectively stifled; he was forbidden from exhibiting his work and lost his teaching position, living his final years in relative obscurity and poverty. Rodchenko, whose artistic endeavours included painting, graphic design, photography, and architecture, was likewise an innovative artist—a pioneer of Constructivism. His avant-garde creations, which placed a strong emphasis on industrial materials and utility, were initially seen as a perfect match for the revolutionary ethos. However, with the imposition of Socialist Realism, Rodchenko's experimental abstract approach fell out of favour. The regime's demand for art that was accessible to the masses, portraying unambiguous themes and conveying didactic messages left little room for Rodchenko's avant-garde techniques. Consequently, he was forced to adapt his style and largely withdrew from fine art, shifting his focus on photojournalism and design projects that aligned with state regulations. The marginalisation of avant-garde artists like Malevich and the suppression of divergent styles like Rodchenko's are a reflection

of the larger repression of avant-garde art during Stalin's rule. By enforcing Socialist Realism, the Soviet government sought to eradicate creative innovations and artistic experimentation, imposing a uniform style that could be used as a tool for ideological indoctrination. This period of artistic and cultural repression in Soviet Union left a lasting impact on the development of Soviet art, stifling creativity and driving many artists into obscurity or exile.

The totalitarian regime of Stalin's Soviet Union starkly demonstrates the dangers of politicising aesthetics. By co-opting art to serve ideological purposes, Stalin not only suppressed creative expression but also manipulated and controlled cultural production to uphold his totalitarian reign. This historical instance underscores the critical need to remain vigilant against politicising artistic expression. In contemporary contexts, understanding Stalin's use of aesthetics may inform our awareness of how visual culture can be exploited to spread ideologies and control societies.

## **6. The Common Aesthetic Principles for Both Totalitarian Regimes**

Although Hitler's Third Reich was marked by aestheticizing politics and Stalin's Soviet Union by politicising aesthetics, both regimes shared significant similarities in their approach to arts, arts policy, and the types of art they promoted. These shared aesthetic principles highlight the congruence between these two forms of government in context of totalitarianism. They both adhered to certain aesthetic principles which became instrumental in shaping their unique forms of totalitarianism. Through these principles, art became an instrument that totalitarianism required to legitimise and perpetuate its existence.

### **6.1. Realism as Artistic Expression**

The first aesthetic principle common for both regimes is Realism. By promoting Realism as the true and pure form of art, these regimes fostered their own values and ideology, showing a utopian vision of life under its rule. Realism, especially socialist realism, is a style that can be easily controlled and directed by



the state, requiring artists to depict reality in a way that aligns with the ideology and propaganda of the regime, often highlighting the virtues of the state and its leaders. As an art form, Realism is straightforward and easily understood by the masses. Totalitarian regimes often seek to communicate their messages and ideals to the widest possible audience, and art forms, such as abstract or avant-garde art, which can be open to multiple interpretations, are less useful for propaganda purposes. Realism, on the other hand, can be easily utilised as a powerful tool for propaganda, capable of mobilising the population toward the regime's goals. By depicting heroic figures, national achievements, and everyday life in a positive and inspirational light, Realism under Hitler's and Stalin's rules served to motivate and unify the populace around the regime's objectives. By embracing realism, totalitarian regimes can also position themselves as the inheritors of a long artistic tradition, which can provide a sense of continuity and legitimacy since realism has roots in various historical and cultural contexts, making it a familiar and acceptable form of expression. Overall, Realism as an aesthetic movement was favoured by totalitarian regimes because it could be easily controlled and directed, was accessible to the masses, idealised the state and its citizens, provided cultural legitimacy, rejected critical modernist trends, and served as an effective tool for propaganda and mobilisation. Hence, both regimes embraced Realism, not merely as an artistic style but as a tool to shape and control the perception of reality. In art theory, realism typically refers to the representation of real-life events, characters, or historical realities. However, under totalitarian regimes, this realism was not about depicting objective reality but creating an idealised version that served the regimes' propaganda needs. Descriptive realism or naturalism was not suitable for the aims of totalitarian regimes; thus, it was replaced by a sort of ideal type of Realism, concerned with creating aesthetics of politics as reality (Günther 2006). The aim of totalitarian Realism was to depict the reality under the regimes, which was indeed more fictional than realistic. In this kind of Realism, reality indeed

became fiction, accepted as fact. In service of totalitarian regimes and their ideology, art became realistic propaganda.

## 6.2. Incorporation of Folk Culture and Kitsch

Both regimes shared another common aesthetic principle, which was the incorporation of elements of folk culture and kitsch, aimed to unify and galvanise the populace. According to the *Oxford English Dictionary*, the term, *folk*, refers to “the common people of a society or region considered as the representatives of a traditional way of life and especially as the originators or carriers of the customs, beliefs, and arts that make up a distinctive culture” (2012). The term thus signifies common people and their cultural expressions. In ‘The Totalitarian State as an Artistic Synthesis’ (2006), Hans Günther elaborates on the ways the term gained new connotations over time, demonstrating how the incorporation of folk elements helped shape the arts and culture under these regimes. In both Nazi Germany and the Soviet Union, folk culture was co-opted to foster a sense of national unity and cultural purity. In Nazi Germany, the concepts of *Volk* and *volkisch* were tied to nationalism and racial identity while in the Soviet Union, despite the term expressing Slavophilism and nationalism, it related to class as ethnic identity. Nevertheless, it is evident that the Soviet national ideology was a reflection of the German one as both regimes used folk culture to unite their subjects against the outside world. The utilisation of folk culture and the incorporation of folk elements created an illusion of timelessness and continuity with a glorified past in both regimes. It aimed to unite people in an organic unit that stood against the mechanical outside world. As Günther further notes, the concept of folk culture served to distinguish the nation as united and differentiated from external influences (2006). Moreover, both Hitler’s and Stalin’s regimes emphasised the importance of clarity and intelligibility in artistic representation, particularly with the purpose of art to reproduce ideology. As a result, kitsch, often

used pejoratively to describe art that is overly sentimental or gaudy, was employed effectively to simplify messages for ideological purposes and engage audiences.

### 6.3. Rejection and Suppression of Avant-Garde Art

Both regimes suppressed avant-garde art, viewed as incompatible with their ideologies. Characterised by its constant innovation and rejection of traditional forms, avant-garde was inherently at odds with the totalitarian ideal of uniformity and control. While both regimes initially tolerated or even encouraged avant-garde movements, they eventually suppressed them in favour of art that conformed to their ideological needs. In Nazi Germany, this culminated in exhibitions like *Entartete Kunst* (Degenerate Art), condemning and mocking modernist works whereas in the Soviet Union, the avant-garde was replaced by Socialist Realism, glorifying the regime's achievements and the ideal Soviet citizen. To elaborate, in Nazi Germany, there was a significant curtailment of artistic freedom, resulting in the prohibition of individual art criticism, which was replaced by centrally controlled *news about art*, aiming at promoting and disseminating National Socialist ideas. The peak of transformation in German culture and arts occurred during two exhibitions held in 1937. The first one, launched on July 19, 1937 at the Archaeological Institute in Munich, was called *Entartete Kunst* (Degenerate Art). It displayed 650 avant-garde works by 112 artists under adverse conditions, with poor lighting and vituperative descriptions, intended to degrade modern art in the eyes of the German public who had previously appreciated modern art (Spotts 2004). Simultaneously, Hitler launched another exhibition at the House of German Art in Munich, the centre of official German art, which emphasised the purity of German art as a National Socialist ideal. A total of 900 works, selected by Hitler himself, were showcased to represent a realistic view of the Aryan ideal of beauty (Shirer 1990). These exhibitions were planned to present complementary examples of racial and political themes in art, and marked a significant turning point in the manipulation of art for political

purposes, contrasting so-called degenerate art with the propagandist realism that the regime sought to promote. Likewise, Stalin's regime suppressed the Soviet avant-garde. After the Association of Artists of Revolutionary Russia had established the foundations of Socialist Realism, the focus in art shifted into depicting the lives of the Red Army, workers and peasants, revolutionaries, and the heroes of the regime. In other words, the aim was to represent the new Soviet man in a style of heroic realism (Heller 2008). This purification of Soviet art meant the removal of the avant-garde in favour of Socialist Realism, which became the obligatory form for all Soviet artists.

#### **6.4. Monumentality**

Monumental architecture and sculpture were crucial in both regimes for symbolising their power and ideals. Monuments served to immortalise significant events or figures, provide a constant reference to strength, and promote the regimes' ideologies. Monuments also served as a form of teaching younger generations about the actions of their predecessors. By signifying through glorification, they expressed values and timelessness (Sturken, in Kelly, *Encyclopaedia of Aesthetics*, 1998: 272). The rise of monumentality in the twentieth century was thus precisely due to totalitarian regimes. Monumentality became a defining characteristic of the art, particularly in architecture. Totalitarian regimes sought a synthesis of all sectors of society, including arts, and architecture proved to be an effective aesthetic form to achieve this. As an art form, architecture is linked to practical functions, making it an ideal medium for synthesising different aspects of society. Both Hitler and Stalin recognised the importance of architecture and often took on the role of planners and builders of their new worlds. Stalin, for example, planned to build the Palace of Soviets. The Red Square in Moscow was planned to be purified of the cathedral and in its place, the Palace of Soviets was supposed to be built as the most important monument of the Soviet Union. This project was, however, never realised but it served as a model for the architecture

in the Stalinist era (Groys 2008). Similarly, in Nazi Germany, there were numerous monumental projects, one of which as a direct parallel to the Palace of Soviets, was Albert Speer's plan to build a central landmark of Berlin in the form of a monumental pavilion (Günther 2006). The goal of both regimes was to rebuild the cities, but with the failure of these regimes, these plans were not realised. Moreover, both regimes built monumental sculptures to reinforce the regimes' narrative and ideology. Official Soviet artists were commissioned to create thousands of statues. In both regimes, the dominant motif of monumental sculpture was a representation of the leader but also an image of an ideal worker. Monumental sculptures of the National-Socialist worker symbolised the Aryan race whereas a labourer in the Soviet Union was represented as a hero of the proletariat (Young, in Kelly, *Encyclopaedia of Aesthetics*, 1998: 277). The Nazi monumental sculpture emphasised classical forms, removing excessive decorative motifs, and instead manifested excessiveness of size. This desire for size implied an everlasting legacy for the next generations (Sturken 1998: 275). Similarly, classicism with the elements of national tradition in both regimes was a dominant form of architecture, merging past traditions with totalitarian promises of harmonious future.

### **6.5. Myth Creation**

Myth-making was also a remarkable strategy in both regimes for creating and sustaining their ideological narratives. Myths, vital in the formation of cultures as a medium for conveying and maintaining values, norms, and traditions, played an important role in legitimising the regimes' authority. Additionally, myths provided a sense of social cohesion and solidarity. In general, myths are fundamental devices of indoctrination of "value systems and conventions of behavior" (Bonnell 1997: 2). In *Mythologies* (1972), Roland Barthes emphasises the influential role of myths during historical shifts. Barthes notes the resurgence of ancient mythology in the European tradition and the significance of myths in the

eighteenth century, which was a reaction to the rationalism of the Enlightenment. In Nazi Germany, myths about the Aryan race and the glorious German past were central to Hitler's propaganda. The revival of Nordic mythology served as a landmark for Hitler's ideology to justify racial policies. In the Soviet Union, myths centred on the proletariat and the creation of a classless society under socialism. In addition, myths are linked with the emergence of mass media and the creation of a nation. As a result, political myths also played a significant role in both regimes. These myths were administered and promoted to subdue the masses and create strong supporters who viewed them as facts (Orlow 1967: 906). These myths were propagated through various forms of art and media, reinforcing the regimes' visions and values. After all, both regimes aimed at mass support and thus, constructed their larger-than-life heroes utilising myth-making practices. Dietrich Orlow notes that after the First World War, the German society became fragmented and convulsed by economic problems. They turned towards popular myths that idealised the pre-war life that had fallen apart not because of the defeat in the war but due to a "political financial Jewish conspiracy" (1967: 906-7). Hitler's regime fabricated these myths to serve the national-socialist movement. Another myth was *the myth of the empire*. According to this myth, a Holy German Empire, independent of the pope, emerged as a projection of the mystical notion of *the Germanic-Christian marriage*. Nazi mythology further developed this idea and adapted it to their government. Thus, the Third Reich was built on the myth of the ideal of the Nordic race that originated in the representation of the antique ideals and the concept of an ideal nation. In Stalinist myths, the ideology that supposedly granted power to the working class was based on attributing global historical significance to the proletariat. Therefore, public discourse was necessary to promote the heroic role of workers and create a system of collective ownership that would eliminate class inequalities (Bonnell 1999: 2). Stalin, however, abandoned the vision of global communism and instead, he emphasised the nationalist characteristics of the Soviet nation, drawing on the traditions of the

czarist era. His goal became the fabrication of the myth of a class-free society under socialism, and soon, a new myth of a prosperous and content Soviet Union emerged.

### 6.6. The Heroisation of the Leader

Both totalitarian movements required a creation of heroic ideals that facilitated mass support. They utilised heroic realism to achieve this goal, making heroism a key component of their representation. This allowed them to express activism and gain support. The hero was often depicted as emerging from the masses, playing the role of a builder of the new world, leading people, overcoming obstacles, and defeating enemies (Günther 2006). However, there was one particular hero that surpassed all others. This hero was guiding the regime and his existence was bound up with it—the leader hero. In the Soviet Union, he was known as *Vozhd* and in the Third Reich as *Führer*. The leader hero played a vital role in connecting the masses and the party, and represented not only the official ideology but also served as the projection of the masses' fears, desires, and hopes (Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1949). Thus, the ways Stalin and Hitler were presented were far from realistic depictions. Instead, the personas of these leaders were sophisticatedly fabricated to represent archetypes. Ian Kershaw analyses “the Hitler myth”, concluding that the success of this project was evident in Goebbels' declaration in 1941 where he acknowledged it as his greatest propaganda success, a perfect work of art (*The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*, 2001: 9). Stalin likewise started building his personal myth right after he took power in 1924. Although his initial focus was on building the myth of Lenin, in 1929, Stalin began building his own myth by creating a link between Lenin and his life, which resulted in the myth of both Lenin and Stalin being infallible leaders (Rosenthal 2002). Eventually, the myth of Lenin was replaced by the myth of Stalin, with Stalin portrayed as a scientist, a scholar, and the educator of the Soviet nation, dedicating himself to the good of his people, with

no private life, no family, or hobbies, always working hard for the betterment of his nation. The myth successfully portrayed Stalin as the Father protecting his Soviet children.

### 6.7. Theatricality

Both regimes extensively used theatricality to evoke emotional responses and create a sense of unity and support among masses. The main objective was to replace constitutional forms of integration with emotional unity (O'Sullivan 1984). Theatricality took many forms in the totalitarian regimes and daily events in both Nazi Germany and the Soviet Union were infused with exhibiting elements of theatricality. It was mostly performed during public events such as demonstrations, ceremonies, and parades, designed and staged with meticulous attention to symbolism, costumes, rhetoric, and visual and auditory effects. The public space, which was used to demonstrate the power of the regime, was turned into a theatrical stage where various elements of aesthetics were combined to evoke emotions. This use of theatricality aimed to replace rational political discourse with emotional identification with the regime and its leaders. Hitler and Stalin were presented as larger-than-life figures, embodying the regimes' ideals and commanding personal loyalty from the populace. Theatrical staging highly resembled religious ceremonies signifying the almost-divine power of politics. Both totalitarian systems thus also adopted elements from religious practices as a means of legitimising power. The leaders held the roles of prophets; Hitler was referred to as *the preacher of Providence* and Stalin was compared to Jesus, likewise often personified as having divine powers (Brooks 2000). Loyalty to these leaders was expressed through organised events that utilised religious ritualistic practices and theatrical performances. These ceremonies were the most common expressions of theatricality and were used as an aesthetic weapon to turn the masses into ornaments. Through theatricality, totalitarian regimes shifted politics into aesthetics, and likewise transformed the deeds of the leaders into an aesthetic



function, casting them into the roles of tragic heroes. This strategy also allowed shifting attention from their brutal actions. The utilisation of a tragic hero convention was not accidental and its relevance to theatrical performance was first explained by Aristotle in his *Poetics*. The use of a tragic hero in tragedy intensifies the emotional effect and engenders cathartic responses within the audience. For totalitarian leaders, a tragic hero convention was an ideal strategy that fostered audiences' identification with the experiences and ideas of the leaders. Comedy, on the other hand, characterised by several characters, could not evoke the same emotional intensity. Also, these *totalitarian fictions* required an antagonist, akin to the convention of tragedy. Hitler's antagonist was the Jew whereas Stalin's, the capitalist. As Frederic Spotts argues in *Hitler and the Power of Aesthetics*, totalitarian regimes intentionally used Aristotle's aesthetic principles and power of the convention of the tragedy to evoke emotions and obscure the true nature of their rule (2004). Political ceremonies in totalitarian regimes also often relied on costumes and extras to create the illusion of unity and identification with the masses. For instance, the costumes of Hitler and Stalin were notably indistinguishable from the uniforms of the masses—a tactic that aimed to foster people's identification with the leaders. By strategically placing extras among the audience to unify the diverse crowd, these regimes aimed to manipulate the perceptions and emotions of the masses. These powerful propaganda techniques and tactics manifest practices that merge practices of aestheticizing politics with those of politicising aesthetics.

In conclusion, the shared aesthetic principles of Realism, incorporation of folk culture and kitsch, suppression of avant-garde art, monumentality, myth-making practices and the heroisation of leaders, and last but not least, theatricality underscore the similarities between Nazi Germany and the Soviet Union despite their ideological differences. These principles were instrumental in transforming art into a powerful tool for totalitarian control, shaping the cultural and ideological landscape of both regimes.

## **Conclusion**

The relationship between art, society and power is multifaceted and complex. As this article argues, art and aesthetics have been used as tools to enforce authority. The use of aesthetics by totalitarian regimes has revealed a complicated relationship between politics and aesthetics. These regimes have manifested practices of both aestheticizing politics and politicising aesthetics; practices that are not necessarily mutually exclusive. Hitler utilised aesthetics as propaganda to promote Nazi ideology but also imposed its ideology on artistic expression. Similarly, Stalin's regime fully controlled artistic production but also used art to glorify the Soviet state, suppressing dissent. Understanding the role of art in politics and society is crucial as it can be used as a tool of empowerment and control. However, the relationship between aesthetics and ideology is not always necessarily negative. Art can be a powerful tool for social change, capable of challenging dominant narratives, provoking thought, and inspiring social movements.

In today's world, the threat of aesthetics being abused is even greater. While the historical significance of the relationship between aesthetics and politics is evident, it is important to address its contemporary relevance. In the age of digital technology and social media, aesthetic manipulation continues to shape modern political discourse. Contemporary political campaigns, social movements, and even state propaganda leverage digital art to influence public perception and manipulate behaviour. This underscores the on-going challenges posed by the intersection of politics and aesthetics. The ethical implications of using aesthetics as a tool of political control necessitate further examination. Cultural institutions, artists and intellectuals, and society are required to navigate issues of censorship, cultural appropriation, and the representation of silenced voices. It is essential to safeguard artistic freedom and promote ethical practices in arts. Raising awareness and fostering a critical perspective at these dimensions might ensure that art remains a force for good rather than a tool for oppression.

Art also holds great potential for resistance and subversion. Throughout history, often at great personal risk, artists have challenged oppressive regimes through their work, underscoring the transformative potential of art in challenging authoritarianism and promoting social justice. Art that defies propaganda can inspire and mobilise towards positive change. In conclusion, it is vital to critically engage with the complex relationship between aesthetics, society, and politics. Supporting cultural organisations and artists that promote diversity and inclusion and uphold ethical standards in arts is essential. By doing so, we can help ensure that art continues to serve as a powerful tool for empowerment of the silenced, resistance against authoritarian systems, and foster positive changes. Understanding the complex relationship between arts and ideology, and acting on these insights can promote a more vibrant and just cultural landscape, ensuring that history does not repeat.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

"Aestheticize." Def. 1. (2012). *Oxford Dictionary Online*. Oxford: Oxford University Press.

Ades, D., Benton, T., Elliott, D. & Whyte, I. B. (eds.) (1995). *Art and Power: Europe under the Dictators 1930-45*. London: Thames and Hudson.

Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. 1951. London: Allen & Unwin.

Aristotle. (1961). *Aristotle's Poetics*. New York: Hill and Wang.

Babel, I., Babel, N., Constantine, P. & Ozick, C. (2001). *The Complete Works of Isaac Babel*. Transl. Peter Constantine. London: W. W. Norton & Company.

Barthes, Roland. (1972). *Mythologies*. Transl. by Annette Lavers. New York: Hill and Wang.

Benjamin, W. (1969). "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in *Illuminations*. Edited by Hannah Arendt, Transl. by Harry Zohn. New York: Schocken Books.

Bonnell, V. (1997). *Iconography of Power: Soviet Politician Posters under Lenin and Stalin*. Berkeley: University of California Press.

Braun, E. (1988). *Meyerhold: A Revolution in Theatre*. 1979. Methuen Drama.

Brooker, P. (2000). *Non-Democratic Regimes: Theory, Government and Politics*. New York: St. Martin's Press.

Brooks, J. (2000). *Thank You, Comrade Stalin: Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*. New Jersey: Princeton University Press.

Brzezinski, Z. K. (1962). *Ideology and Power in Soviet Politics*. New York: Frederick A. Praeger, Inc.

Buck-Morss, S. (1992). "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered". *October*, 62 (Autumn, 1992): 3-41.

Conquest, R. (1968). *The Great Terror: Stalin's Purge of the Thirties*. New York: Macmillan.

Eagleton, T. (1991). *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishers.

Ezrow, N. and Frantz, E. (2011). *Dictators and Dictatorship: Understanding Authoritarian Regimes and Their Leaders*. New York: Continuum.

Feinstein, E. (2005). *Anna of All the Russia: The Life of a Poet under Stalin*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Freud, S. (1949). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Transl. by James Strachey, Edited by Ernest Jones. London: Hogarth Press.

Friedrich, C. J., and Brzezinski, Z. K. (1965). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

"Folk." Def. 2. (2012). *Oxford Dictionary Online*. Oxford: Oxford University Press.

Harkins, W. (1998). "Russian Aesthetics: Social Realism", Overview in *Encyclopaedia of Aesthetics*. Michael Kelly. New York: Oxford University Press.

Heller, S. (2008). *Iron Fists: Branding the 20th-Century Totalitarian State*. New York: Phaidon Press Inc.

Gandhi, J. (2008). *Political Institutions under Dictatorship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilloch, G. (2002). *Walter Benjamin: Critical Constellations*. Cambridge: Polity Press.

Gleason, A. (1995). *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*. New York: Oxford University Press.

Groys, B. (2008). *Art Power*. Cambridge: MIT Press.

Groys, B. (1992). *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. Transl. by Charles Rougle. Oxford: Princeton University Press.

Gutbrod, P. (2010). *Otto Dix: The Art of Life*. Ostfildern: Hatje Cantz.

Günther, H. (ed.) (1990). *The Culture of the Stalin Period*. New York: Palgrave Macmillan.

Günther, H. (2006). 'The Totalitarian State as an Artistic Synthesis'. *Ceska Literatura*. 4 (2006): 106-118.

Henze, W., Grisebach, L., Roske, Y. & Sadowsky, T. (2019). *Ernst Ludwig Kirchner: Imaginary Travels*. Edited by Katharina Beisiegel. Munich: Prestel.

Hoffmann, D. (2003). *Stalinist Values: the Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917- 1941*. Ithaca: Cornell University Press.

Huntington, S. P. (1968) *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.

Johnson, P. (1983). *A History of the Modern World: From 1917 to the 1980's*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Kershaw, I. (2001). *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*. Oxford: Oxford University Press.

Koonz, C. (2003). *The Nazi Conscience*. Cambridge, London, Massachusetts: HUP.

Kracauer, S. (2005). *The Mass Ornament*. Transl. by Thomas Y. Levin. USA: Harvard University Press.

Lang, B. (1998). "Marxism: Historical and Conceptual Overview", in *Encyclopaedia of Aesthetics*. Michael Kelly. New York: Oxford University Press.

Malia, M. (1994). *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991*. New York: The Free Press.

Mandelstam, N. (1999). *Hope Against Hope: A Memoir*. 1970. Transl. by Max Hayward. New York: Atheneum.

Marcuse, H. (1989). "Philosophy and Critical Theory", in *Critical Theory and Society: A Reader*. Edited by Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner, New York; London: Routledge.

Milne, L. (1990). *Mikhail Bulgakov: A Critical Biography*. Cambridge: CUP.

Orlow, D. (1967). "The Conversion of Myths into Political Power: The Case of the Nazi Party, 1925- 1926". *The American Historical Review*. 72 (3): 906-924.

O'Sullivan, N. (1984). *Fascism*. London: J M Dent & Sons Ltd.

Pipes, R. (1994). *Russia Under the Bolshevik Regime*. New York: Vintage Books.

Riefenstahl, L. (1935). *Triumph of the Will*. Germany: Reichsparteitag-Film.

Rieff, P. (1953). "Aesthetic Functions in Modern Politics". *World Politics*. 5 (4): 478-502.

Rosenthal, B. (2002). *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Shirer, W. (1990). *The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*. New York: Simon & Schuster.

Sontag, S. (1974). "Fascinating Fascism". *The New York Review of Books*, February 6, 1975. Republished in *Under the Sign of Saturn*. (New York, 1980): 73-105.

Speer, A. (1970). *Inside the Third Reich: Memoirs by Albert Speer*. New York: Simon & Schuster.

Spotts, F. (2004). *Hitler and the Power of Aesthetics*. New York: Overlook Press.

Sturken, M. (1998). "Monuments: Historical Overview", in *Encyclopaedia of Aesthetics*. Michael Kelly. New York: Oxford University Press.

Svolik, M. W. (2012). *The Politics of Authoritarian Rule*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press.

Traverso, E. (2019). *The New Faces of Fascism: Populism and the Far Right*. Transl. by David Broder. London, New York: Verso.

Wilson, E. (2006). *Shostakovich: A Life Remembered*. 1994. Princeton, New Jersey: PUP.

Wintrobe, R. (1998). *The Political Economy of Dictatorship*. Cambridge, New

York and Melbourne: Cambridge University Press.

Young, J. (1998). "Monuments: Twentieth-Century Counter Monuments", in *Encyclopaedia of Aesthetics*. Michael Kelly. New York: Oxford University Press.





Makale Geliş | Received: 23.08.2024  
Makale Kabul | Accepted: 04.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1537887

**Eren RIZVANOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR.  
İzmir Demokrasi University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, İzmir, TR.  
ORCID: 0000-0002-3578-1041  
eren.rizvanoglu@idu.edu.tr

## Hegel Versus Hobbes: İnsanın Varkalımsal Aracı Olarak Savaş

**Öz:** Bu makale, birbirinden farklı felsefi yaklaşımlar içerisinde yer alan Hobbes ile Hegel'in savaş üzerine düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Söz konusu her iki filozofun ortak yanı, mutlak bir otoritenin yokluğunda savaşın nasıl ele alınacağına dair farklı yaklaşımlarda bulunmuş olmalarıdır. Siyaset felsefesi açısından da son derece önemli olan bu konu, modern siyaset anlayışının temellerini inşa etmede merkezi bir rol oynamıştır. Bu açıdan bakıldığında Hobbes, savaşı, herkesin herkese karşı çatışması olarak ele almakta ve savaşı değil, barışı istisna bir hâl olarak değerlendirmektedir. Hobbes'a göre savaş, insanların doğa durumunda yaşadıkları belirsizlik ve güvensizlik halinin bir sonucudur. Hegel ise savaşı, tarihsel bir zorunlulukla ortaya çıkan ve ortaya çıktığı dönemdeki koşulların yozluğunu bertaraf eden bir olgu olarak ele almaktadır. Makalede, Hobbes'un savaş durumu ile Hegel'in efendi köle diyalekti arasında bir paralellik olduğu ve görünürde savaşı farklı nedenlere dayandıran her iki filozofun, aslında savaşın neliğine dair açıklamalarının ortak iki ayrı nedenden kaynaklandığı hususu vurgulanmıştır. Bu nedenlerden biri, temelde insanın kendi varlığını geleceğe dönük olarak her daim sakınması olarak ele aldığımız insanın varkalma talebiyken diğer neden ise bu taleple bağlantılı olarak görünür olan başkasınca tanınma ve onanma arzudur.

**Anahtar Kelimeler:** Hobbes, Hegel, Savaş, Tanınma, Varkalım.

## Hegel versus Hobbes: War as an Existential Means of Humanity

**Abstract:** This article examines the thoughts of Hobbes and Hegel on war through a comparative lens, within their distinct philosophical frameworks. Both philosophers share a common concern: their differing approaches to how war is addressed in the absence of an absolute authority. This topic, crucial in political philosophy, has played a central role in shaping modern political understanding. From this perspective, Hobbes views war as a state of conflict among everyone against everyone and considers peace as an exceptional condition. According to Hobbes, war is a result of the uncertainty and insecurity inherent in the state of nature. In contrast, Hegel treats war as a phenomenon that emerges from historical necessity and eliminates the corruption of the conditions present at the time

of its occurrence. The article highlights a parallel between Hobbes' state of war and Hegel's master-slave dialectic, emphasizing that despite the apparent differences in their reasons for war, both philosophers' explanations of the nature of war stem from two common underlying reasons. One of these reasons is the fundamental human demand for existential preservation into the future, while the other is the desire for recognition and validation from others, which is connected to this demand. **Key Words:** Hobbes, Hegel, War, Recognition, Survival.

## Giriş

Genel anlamıyla savaş ile barış arasındaki ilişkinin doğasına dair iki farklı açıklama olduğu kabul edilir. Bu açıklamalardan biri, sivil toplum (yurttaş toplumu) ile savaşı birbirine karşıt olarak tanımlamış olan Hobbes'un görüşüdür. Kısaca söylenirse bu bakış açısına göre yasal otorite, insanlığı savaş olarak anlaşılan şiddetli bir rekabetten oluşan doğa durumundan kurtarmak için oluşturulmuştur. İkinci açıklama ise Carl von Clausewitz'in genel temsilcisi olduğu ve savaşı toplumsal amaç ile değerlerin sürmesinin temel aracı olarak görür (Mansfield 2009: 9). Biz bu yazıda ilk açıklamanın temsilcisi olan Hobbes ile ikinci açıklamaya daha yakın olan ama yine de kendine özgü bir tonla ona onda olmayan bir fikirsel yoğunluk da katan Hegel'in görüşlerini birbirleriyle bağlantıları ve yakınlıkları anlamında ele alacağız. Kardeş'in deyişiyile (2019:121) Hegel gerçekçi olması bakımından Clausewitz'e yakınlaşırken, mantık fikrine tarihi katmasıyla ondan uzaklaşmıştır. Bu bağlamda vurgulamakta fayda var ki Hobbes, sonucunda bir kralın idam edildiği bir iç savaş ortamında, mezhep çatışmalarının doruk yaptığı bir dönemde savaş üzerine düşündü ve yazdı. Oysaki Hegel, gençken arkadaşları Holderlin ve Schelling'le birlikte uğruna bir ağaç diktikleri Fransız Devriminin ruhunu yansıttığına inandıkları Napolyon'un yol açtığı Avrupa'daki savaş döneminde, savaş kavramı üzerine yazdı. Hobbes belli ki savaşın ağırlığını tüm varlığıyla duyumsamıştı. Buna rağmen Hegel'in başyapıtı *Tinin Fenomenolojisi*'ni, Napolyon Jena sınırlarına dayandığında tamamladığı iddia edilir. Öyle ki onun açısından çağın tini, atının üzerinde Jena'nın sınırlarında dolaşmaktaydı. Hegel için savaş, geçmişin yozluğunu gidermenin umudunu taşıırken, Hobbes'a göre kendi yaşadığı dönemde savaş, yokluk ve belirsizlikten başka bir şey vaat etmiyordu.

Filozofların yaşadıkları ile düşünceleri arasındaki ilişki hep tartışılabilmiş bir sorundur. Buna rağmen genel kabul, filozofun yaşadığı dönemi göz ardı etmemek ama onun tüm düşüncelerini de yaşadıklarına bağlı anlamaya çalışmaktır. Öncelikle felsefenin, olay ve olgulardan bağımsız bir yanı olduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim salt kavramsal bir alan olarak felsefe birçok farklı alandan bu yanıyla ayrılabilir. Elbette felsefenin ne olduğuna dair çok farklı tanımlamalar da mümkündür. Yine temel nesnesi kavram olan felsefe açısından her kavram, ele alınan herhangi bir tartışmanın zeminini belirleyecek birtakım önkabülleri de içerir. Örneğin insanın bir doğası olup olmadığı ya da varsa da bu doğanın yapısının ne olduğu sorusuna dair vereceğimiz her yanıt, en baştan yanıtlanması mümkün olmayan bir kabul üzerine temellenir. Böylece denilebilir ki Hobbes'u Hegel'den, Hegel'i de Hobbes'tan ayıran tam da bu konuya yaklaşımlarını biçimlendiren farklı kabulleriydi. Her iki düşünürün de savaş konusunda ne söylediğini anlayabilmek için onların hangi kabullerden hareket ettiklerini ortaya koymak gerekir. Bu amaçla ilkin yazımızda söz konusu düşünürlerin konuyla bağlantılı genel düşüncelerine bağlantılarıyla değineceğiz. Sonuç bölümünde de bu düşünceleri, onlara zemin teşkil eden önkabüller bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

### **1. Hobbes'da Herkesin Herkese Karşı Savaşı**

Hobbes her şeyden önce bir gerçekçidir. Bu nedenle insanı kendi varoluşunun gerçekliği içinde anlamayı kendine düstur edinmiştir. Onun açısından insan da iki tür devinim vardır; biri biyolojik bir varlık olarak kendine özgü türsel devinimler diğeri ise en temelde başlangıç noktası nesnelere kendisi yerine imgelem<sup>1</sup> olan ve dünyaya yönelimimizde her daim bir ön düşünceyi çıkış noktası olarak alan iradi devinimlerdir (Hobbes, 1995: 46-47). En nihayetinde Hobbes açısından iradenin, bizim dışımızda bir nesnede başladığını ve oradan bizim olan iradi eyleme uzandığını özellikle akılda tutmak gerekir. Bu anlamda onun açısından

---

<sup>1</sup>Hobbes açısından (1995:25) imgelemin [tahayyül] kaynağının da dış dünya, yani zayıflamış algılar olduğu unutulmamalıdır.

iradenin kaynağını doğa ötesinde değil; yeryüzünde, doğanın kendisindeki devinimde aramamız gerekir (Akkurt 2023: 148-149). Bu bağlamda, dünyamızı belirleyen iradi eylemler bu uzanım dahilinde belirlenmiş bir ön düşünceye dayanan iradi devimlerden kaynaklanır. İnsanın iradi bir varlık olması aslında onun arzulayan, isteyen veya kaçınan, istemeyen bir varlık olması anlamına da gelir. Hobbes (2018: 23), bu anlamıyla insanı, arzu ve isteksizliklerini, duyguları bağlamında eyleyen, arzu ve isteksizlikleri de eylemlerinin iyi ve kötüsünün esas belirleyicisi kılan bir varlık olarak anlar. Bir bakıma irade, insani tüm temasların ve karşılıklı gereksinimlerin bir sonucudur.

Hobbes (1995: 76), tutumları (davranışları) ise gündelik eylemlerden ayırarak, insanların barış içinde yaşamalarını sağlayan tüm nitelikler olarak tanımlar. Öyle ki onun açısından nihai bir amaç veya en büyük iyilik diye bir şey yoktur. Bir bakıma mevcut bir otoritenin yokluğunda hiçbir şeye sahip olunamaz ve hiçbir şey yanlış olarak kabul edilemez. Böyle bir dünyada herkes her şey üzerinde herkes kadar hak sahibidir. İnsan her daim arzusunun tatminini öte olan başka bir nesnede arar. Zira Hobbes'un ifadesiyle de mutluluk bir nesneden diğerine arzunun bu sürekli ilerleyişidir (1995: 76). Burada elzem olan nokta, hiçbir zaman mutlak bir tatminin olamayacağıdır. Bu tatmin, hep ilerideki bir zamana ötelenen ve bu ötelenmişliğiyle asla sonlamayacak bir şeydir. Arzu, basitçe yaşamın bir tamamlayıcısı değildir; ondan ayrıştırılamaz. Burada insanın zaman zaman arzuladığı şey ile sürekli ve kalıcı bir biçimde arzuladığı şey arasında bir ayrım ortaya çıkar. Bazı arzularımız, içinde yaşadığımız şimdinin ötesine geçemezken bazı arzularımız onlarsız yapamayacağız anlamda yaşamla özdeştir. Bu ikinci arzu, geçici olanı kalıcı kılma arzusudur. Söz konusu arzu, diğer arzularımızı tatmin etme gücüne sahip olma arzusudur (Mansfield 2008: 12). Hobbes, bu arzuyu bir bakıma bir tür güç arzusu olarak yorumlar. Güç arzusu Hobbes açısından geleceğe dönük bir güvence arayışını içerir. Bu arayış en başta olmasa bile en sonunda bir iktidar talebidir. Onun açısından da iktidar, gelecekte apaçık bir iyiyi elde etmek için şu anda sahip olduğu araçlardır (Monk 2004: 42). Rahatlıkla içinde yaşadığımız

dünyanın kimi hallerini de çözümlmek adına kullanılabilir bu yaklaşım açısından insan, sahip olduklarını, ancak hep daha fazlasını arzularak güvence altına alabilir. Kendi gücünü koruma hatta sürekli arttırma güdüsü, esasında Hobbes açısından insanların birbirlerine karşı duydukları güvensizlikten kurtulma, kendi hayatlarını koruma ve başkalarının tanınma ve onanma güdüsüdür (Hobbes 1995: 76). Biz bu noktayı Hegel ile Hobbes'un temel yaklaşımlarının ilk ve temel düğümü olarak görüyoruz. Öyle ki ileride ele alacağımız Hegel'in tanınma ve efendi köle diyalektiğine dair söylediklerinin benzer bir varsayımdan hareketle kurulduğu da söylenebilir. Hobbes açısından insanların birbirlerine karşı duydukları güvensizlikten kurtulma, kendi hayatlarını koruma ve başkalarının tanınma ve onanma arzularının sonucu ortaya çıkan, mal ve mülk konusundaki rekabet, bizi güvensizliğe ve en sonunda bir savaş durumuna götürür (Akkurt 2024: 83-84); zira bir başkasının arzusuna ulaşmanın yegâne yolu, onu bertaraf etmektir (Hobbes 1995: 76). Hobbes'un yaklaşımı açısından bu durum insanda elbette temel bir korku, yani ölüm korkusunu ortaya çıkarır.

Hobbes bu korkunun ortaya çıkışının temel itkisini anlamaya çalışırken, onun insan doğasına dair fikirlerinin birtakım kabullere dayandığını belirlemek gerekir. Öncelikle Hobbes açısından insanlar doğuştan kötü değildir ve ayrıca tüm insanlar ister zihinsel ister fiziksel bakımdan olsun, farklı biçimlerde de olsa eşit yaratılmıştır. Görünürde sağduyuya aykırı gibi duran bu ifadeyi, Hobbes'un eşitliği aslında tüm eylemlerin nihai görünümünü belirleyen bir sonuç olarak ele aldığını söyleyerek sağduyuya uygun hale getirebiliriz. Öyle ki fiziksel olarak zayıf biri kendisi gibi zayıf kişilerce birlikte hareket ettiğinde fiziksel olarak en güçlü insandan bile daha güçlüdür ya da en zeki insanların bile zayıf yanları vardır. Hobbes'un *De Cive*'de (2018: 26) belirttiği üzere, öldürme gücüne sahip olanlar aslında eşit güce sahiptir; çünkü çok güçlü olduğu düşünülen bir insan bile, ölüm karşısında en az güçsüzler kadar korumasızdır. Hobbes, bizi bunu kabul etmekten alıkoyan şeyin bizatihi kendi halimize atfettiğimiz bir ayrıcalıktan kaynaklandığını düşünür. Onun açısından bu, bizi kendi gerçekliğimize kör kılan türden bir kibirdir. Hobbes iradi bir

varlık olarak insanı bu kibirden sıyırdığımızda, geriye eşitlikten kaynaklanan bir tekinsizlik duygusu kalacağını ima eder. Daha önce de söylendiği üzere, isteyen veya arzulayan insan, arzuladığı şeyi arzulayan insanlarla eşit durumda olduğunda her daim bir tehlike halindedir. Onun deyişiyile, “her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta da kötülüklerin en büyüğü olan ölümden kaçınmak zorundadır” (Hobbes 2018: 27). Başkasının arzusunun isteyenini olarak biri, bu başkasını kendine düşman olarak beller. Bu düşmanlığı ise ancak kendisi için risk oluşturabilecek hiçbir başkalık kalmayınca da değin mücadele vererek ortadan kaldırabilir ki bu durum Hegel’in tanınma ilişkisinin çıkış noktasıdır da. İşte Hobbes açısından ölüm korkusunun arkasındaki güdü, böyle biteviye bir mücadeleyi sürdürmenin olanaksızlığından kaynaklanan bir dehşetle bağlantılıdır. Hiç durmaksızın mücadele etmek zorunda kaldığımız sürece asla kendimizi rahat hissetmeyiz, daha çok bir korku duygusunu taşırız. Daha çağcıl bir deyişle nesnesiz bir korku olan sürekli bir kaygı duygusuyla yaşarız. Onun tarafından tam da bu noktada vurgulanan şey, bir paradoks niteliği taşır; zira yaşamda karşılaştığımız en kötü özellikler, insanın hayvansal doğasından değil bilakis insani özelliklerinden doğar (Monk 2004: 44). Öyle ki Hobbes’un savaşın kökenine dair bu yaklaşımının özünde, aslında kaynakların kıt olması dolayısıyla insanların arzularının asla tam olarak tatmin olamaması değil, bilakis insanların doğaları gereği kırılğan ve korkak olması yatar. Böylelikle denilebilir ki insanın kendi türsel doğasına rağmen kurduğu yapay doğası aslında onun kendi kırılğanlığının da nedenidir.

Bu anlamda Hobbes üç temel savaş nedeni görür. Bunlardan ilki doğa durumunda kıt maddi kaynakların üzerindeki rekabetten, ikincisi kendilerini koruyacak ortak bir egemen olmadan asla üstesinden gelemedikleri ölüm korkusuna dayanan bir güvensizlikten ve en son olarak da başkalarını kendi arzularının nesnesi görmekten kendini alıkoyamayan kibirli ve saldırgan insanların şan ile şeref arzusundan kaynaklanır (Hobbes 1995: 94). Hobbes’un savaşın kökenine dair bu üçlü açıklamasını sırasıyla açıklamaya çalışırsak, öncelikle dünyaya bir arzuyla yönelen herhangi biri ilk olarak kendi arzusunu gidermeye

çalışır, yani arzusunun nesnesini edinmek adına aynı nesneyi benzer biçimde arzulayan insanlarla bir rekabet içerisine girer. Savaşa neden olan bu rekabet durumunun bir özelliği de bütün tarafların arzularının nihai tatminini asla sağlayamayacak olmalarıdır. Abizad'ın (2011: 301) deyişiyile, hayatta kalmayı arzulayan araçsal olarak rasyonel varlıklar, herkesin içinde bulunduğu savaş durumunu ortaklaşa üretirler. Garip bir biçimde Hobbes, insanların kıtlıktan ziyade maddi olanakların en bol olduğu dönemlerde en çok savaşa eğilimli olduğunu da zaman zaman ima eder (Hobbes 2018: 82). Hobbes'un savaşın nedenine dair bu açıklaması insanın kendi çıkarlarının peşinde hep bir rekabet durumunda olduğu varsayımı üzerine temellenir. Bu durum, ilkin kendi varlığını güvence altına almak için doğanın kendisine vermiş olduğu her şey üzerindeki haktan hareketle kıt olan kaynakların ele geçirilmesi daha sonra da rekabetin bizatihi kendi arzusunun nesnesi haline dönüşmesiyle tamamlanan bir süreçtir.

Savaşa dair diğer açıklamayı ele alırsak, güvensizlik, insanları kendilerini korumak adına, yani güvenlik için şiddet kullanmaya iter (Akkurt 2024: 83). İnsanlar rekabet esnasında öncelikle zarar görmemek ve en nihayetinde varkalmak adına kendilerini her daim sakınır. İnsanlar kendilerini sakınırlar; çünkü varoluşsal anlamda onları kırılğan kılan bir özelliğe sahiptirler: ölümlüdürler. Aynı zamanda sakınmaya epistemolojik bir kırılğanlık da eşlik eder; çünkü insanların belirli dış fenomenler hakkındaki inançları ve göstergeleri hatalı yorumlamalarına bağlıdır (Abizad 2011: 303). Bir sözcük veya gülümseme bir savaşın nedeni olabilir. İnsan açısından kimin kendisine yaşamsal anlamda tehdit oluşturduğunu bilmemesi en temel savaş hallerinden birini üretir. Zira bu durumda insanlar, o ruh haline girdikleri andan itibaren bir teyakkuz (savaşmadan hemen önceki) halindedir. İlk saldıran olmanın avantajını kimse karşı tarafa teslim etmek istemez. Bu aşılmaz güvensizlik veya bizim başka türlü söyleyerek kırılğanlık ve tekinsizlik hali olarak nitelediğimiz bu durumda; tüm düşmanlar, yani bize göre öteki olan herkes ölümüm maskesini yüzlerine takmıştır. Sırf bu nedenle en zayıf olanlar, hep en güçlü görünenlerin ölümünü amaçlar. Bu belki de sonrasında Nietzsche'nin Hobbes'tan

güç istencinden sonra devraldığı ikinci bir fikir olarak köle ahlâkının da temeli sayılabilir. Abizad (2011: 305), savaşın nedenine dair bu ikinci yaklaşımın, özünde savaşın insanların her zaman her şeyden önce kendi hayatta kalmalarını istediklerinden değil, çoğu zaman bunu yapamadıklarından ortaya çıktığı konusundaki gerçeği yok saydığını iddia eder. Ona göre savaş bizatihi ölüm korkusunun diğer tutkular tarafından çoğu zaman irrasyonel bir biçimde bastırılması nedeniyle ortaya çıkar. Elbette ki Abizad'ın bu yorumu, savaşın Hobbes'taki nedenine dair aşırı bir yorum olarak da okunabilir. En nihayetinde dışarı çıktığında kapısını kilitleyen, dar bir sokağa girdiğinde yanına korunacak bir nesne alan veya en değerli eşyalarını kimsenin görmediği yerlere saklayan insan tasavvuru, Hobbes'un insana dair yaklaşımındaki kötümserliği de dışa vurur. Savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır; çünkü Sartre'ın "cehennem başkalarıdır" (1965: 50) derken de vurguladığı üzere insan açısından başkası; dost gibi görüldüğünde bile her daim düşmandır.

Son ve üçüncü olarak da insanlar kendi varlıklarının başkalarının dolayısıyla tanınması anlamında şöhret uğruna savaşır. Savaşın nedenine dair bu üçüncü açıklama, ilk iki açıklamaya göre doğa durumunda karşılığını en zor kavrayabileceğimiz açıklamadır. Nitekim bu ilksel bir toplum öncesi hali değil, bizatihi toplumsal bir varolma biçimi olarak kibri veya kendini beğenmeyi merkeze alır. Strauss, Hobbes'un bu argümanını öne çıkarır. Onun çıkış noktası insanların beğenilmeyi arzuluyor olmasıdır. Nitekim Hobbes'un (1995: 55) söz ettiği yüceltme [makarismos], başkasınca değer görmekten kaynaklanan bir sevinçtir. Strauss açısından bu anlamda güç arzusu, irrasyonel bir düşünceye dayanır ve tam da bu nedenle doğal değildir, yani doğuştan gelmez. Oysa insanın doğal iştahı veya arzusu olan güç peşinde koşmanın temeli, insanın kendi gücünü düşünerek aldığı hazda, yani kibirdedir. Strauss'un (1963: 11-12) deyişiyile Hobbes için insanın doğal arzusu, başkalarına göre öncelikli olma ve tanınma çabasından başka bir şey değildir. Hatta devlet bu kibri bastırabilen tek kudretli güçtür. Abizad'ın (2011: 306-310) değerlendirmesiyle bu yoruma göre savaş, her bir kişinin *a priori* olarak diğer



herkese boyun eğdirme arzusuna sahip olması nedeniyle çıkmaz; (saldıran ve saldırılan arasındaki) karşılıklı aşağılama ifadesi boyun eğdirme arzusuna yol açtığından ortaya çıkar. Hatta Abizad, bu yoruma karşı olarak anlaşmazlığın savaşın birincil nedeni olduğunu vurgular.

Hobbes yukarıda değinilen savaşın nedenleri içinde; ilk durumda başka bir kişiye veya onun kendine ayırdığı nesnelere egemen olmak adına, ikinci durumda kendilerini korumak adına ve en son olarak da kendi bireysel bütünlüklerine dönük her türden küçümsemeye karşı şiddet uyguladığımızı belirtir. Böylelikle Hobbes açısından insanlar, bu mücadelenin onlarda yarattığı biteviye korku halinden onları kurtaracak bir güç olmadığı sürece savaş halindedir. Söz konusu savaş sözü edildiği üzere herkesin herkese karşı savaşır. Bu noktada Hobbes'un savaştan anladığı şeyle Hegel'in devlet mevzusu bağlamında savaştan anladığı şey arasındaki ayrım ortaya çıkar. Öyle ki Hobbes açısından savaş, ne çarpışmadan (battle) ne de dövüşmekten (fighting) ibarettir (1995: 94). Biz Hobbes'un savaş durumunun, Hegel'in devletler arasındaki savaştan ziyade, efendi köle arasında varolan mücadeleye daha yakın bir içerimi olduğunu iddia ediyoruz. Adkins'ın (2008: 163) ifadesiyle ölüm korkusu, Hobbes'un siyaset felsefesi ile Hegel'in efendi köle diyalektiği için en büyük güdüdür. Her iki düşünür için de ölüm, fiili bir durum olmaktan çok belirleyici bir ön koşul gibidir. Nitekim Hobbes'un savaşı zamanla bağlantılı görmesi, bizim kendi yaşadığımız anla kurduğumuz ilişkinin tekinsizliğini yansıtan bir yaklaşımdır. Mansfield'in (2008:15) yorumuyla burada vurgulanan bir olasılıktır; söz konusu olan örneğin evimizi selin almasından ziyade, bulutlu bir günde yağmur yağabileceği gerçeğidir. Doğa durumunda bir su baskını halinde değil, beklenti halinde yaşarız. Böylelikle şiddetin her zaman varolan gerçekliğinden dolayı değil gelecekteki bir şiddeti hayal ettiğimizden bir güvence arayışındayızdır. Bu durum bizde asla sönmeyecek bir ruhsal belirsizliğe eşlik eden nesnesiz bir korku da üretir. Aynı şekilde Hobbes, herhangi bir zaferle sonuçlanmayacak bir savaşın doğa gereği ebedi olduğunu söyleyerek, efendi köle diyalektiğinde ortaya konan bir çatışmayı da önceden haber verir. *De Cive*'de (2018: 31) muzaffer olan

tarafın diğer tarafı ölüm korkusuyla ve onu tutsak alarak kendisine hizmet etmeye, ancak karşılıklı bir rızayla ikna edebileceğini de vurgular. Yine de Hobbes, savaş durumunu bir ön koşul veya varolma hali olarak görse de elbette aklında fiili olarak yaşanan ve onun iç savaş olarak gözlediği yıkım hali de vardır.

Hobbes'un savaş durumunda çalışmaya da yer yoktur. Dolayısıyla hiç kimsenin bir sonraki anın nasıl olacağına dair bir güvenceye sahip olmadığı bir ortamda, o an uğruna yapılan her eylem de boşunadır. Bir nevi ektiğiniz toprağın sizin yarınıza ürün vereceğini düşünmediğiniz sürece o tohumu asla toprakla buluşturmazsınız. Hobbes'un insanların en ilksel varolma biçimi olarak da tarif ettiği doğa durumunda herkesin herhangi birine istediğini yapma olanağı da vardır. Burada hakkın tek ölçütü, korunmasına katkıda bulunan ya da en azından ona öyle gözüken çıkardır [utilitas] (Hobbes 2018: 28). Unutmamak gerekir ki doğa durumu, bir bakıma Hobbes'un tutkularından yaptığı bir çıkarsamadır (Monk 2004: 46). Joas ve Knöbl'in ifadesiyle de Hobbes, her bireyin yalnızca kendi çıkarlarının peşinde koştuğu, şiddet ve hileye başvurduğu ancak ihlal ve aldatmaya kurban gitme riskinin her zaman mevcut olduğu ve bu nedenle canının ve malının tadını asla huzur içinde çıkaramayacağı bir doğa durumu ortaya koymuştur (2008: 18). Bu ortamda egemen olan duygu ölüm korkusudur. İnsan kendini daimî yalnız ve çaresiz hisseder (Hobbes 1995: 95). Bu ifade belki de onun tüm düşüncesinin anahtarıdır. Söz konusu olan daima her gündüzün sizi kendinizle güvencesiz bir biçimde tek başına bırakan bir gecesi olduğunu bilerek yaşamaktır. Hobbes açıkça söz konusu savaş durumunun, yaşadığımız her toplumsal durumum bir ön koşulu olduğunu varsayar. Mansfield'in ifadesiyle (2008:17) de doğa durumunda savaş, belirli arzuları yerine getirmenin değil, arzunun kendi ötesine genişleme olasılığının, yani yaşam olan dürtüyü en üst düzeye çıkarmanın bir yolu olarak ortaya çıkar. Bu bizce tam da savaşın varkalımsal yanını dışa vurur. Böylelikle savaş, Hobbes'da daha sonra Hegel için de söyleyeceğimiz anlamıyla hem toplumsal inşa eder hem de bize varkalımsal bir alan sunar. Bunun ötesinde belki söz konusu olan doğa durumu tarih boyunca

hiç yaşanmamış da olabilir<sup>2</sup> ama eni sonu önemli olan yaşanmış tüm insani ilişki biçimlerini açıklayan kuramsal bir *ad hoc* [amaca özel] varsayımdır.

Savaş durumunda mülkiyet edinmenin mümkün olmamasının esas nedeni, doğa durumunda ne mülkiyet ne egemenlik ne de sahiplik kavramlarının mevcut olmamasıdır. Zira bir şeyin bir kişiye ait olabilmesi için, bu kişinin onun üstünde her daim süren bir egemenliğinin olması gerekir. Oysa savaş durumunda her şey her an herkesin olabilir dolayısıyla aslında hiç kimsenin olamaz. Hobbes'un burada bize salık verdiği temel yaklaşım, aklın buyruğuyla barışı aramaktır. Onun ifadesiyle elde etme umudu olması durumunda barışı kovalamak, barış elde edilemiyorsa savaş için yardım aramak doğru aklın buyruğudur (Hobbes 2018: 35). Hobbes açısından aklın barışı sağlamak adına bize buyurdukları doğa yasalarıdır. Doğa yasaları bizi barışa götüren yollardır ve evrenselliklerini tüm insanların ölümden kaçınmak adına barışı aramasına borçludur (Monk 2004: 51). Hobbes insanı barışa yönlendiren üç duygu sayar. Bu duygular sırasıyla; ölüm korkusu, konforlu bir yaşam arzusu ve tüm bunları emek yoluyla kazanabileceğine dair umuttur (Hobbes, 1995: 96). Aklın buyruğu bizi, barışı tesis edecek ve içinde özgürlüğümüzü ve devamlılığımızı güvence altına alacak sosyal varolma biçimini tesis etmekle ilgili yasalara uymaya yönlendirir. Bu durumda benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğünce mecburen kısıtlanır. Dolayısıyla toplumsal olarak hiç kimse mutlak anlamda özgür olamaz.

Hobbes barışı güvence altına alacak ya da bizi doğa yasalarına uymaya zorlayacak tek kurum olarak devleti görür. Devlet bu aşamada egemen olandır ve egemensiz bir toplum, salt savaşan bir bireyler topluluğudur (Monk 2004: 66). Öyle

---

<sup>2</sup> Hatta belki de doğa durumunun ne olduğuna dair tasarımların birçoğu, eninde sonunda dönemin Avrupalı düşünürünün ilk defa temas ettiği kendi sömürgelerindeki farklı topluluklara ilişkin varolan önyargılarını yansıtır da olabilir. Söz konusu anlayış böyle yorumlanırsa eğer, doğa durumu; kendi kültürünü nihai bir varolma biçimi olarak kodlayan Avrupalı'nın, farklı kültürel davranış biçimlerini kendi korkularını süslemek üzere kullandığı bir terime de indirgenebilir. Bu yorumu bugünün kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, söz konusu olan antropolojik bir körlük halidir. Yine de Hobbes'un böylesi bir körlük halinde olduğunu söylemek hem çok iddialı hem de yanıltıcı olacaktır; zira her filozof elbette ki içinde yaşadığı dönemim önyargılarını öyle ya da böyle de olsa taşır ama bu, filozofun söylediklerinde içerilen anlamı yorumlamak adına onu anlayışımızı kökten belirlememelidir.

ki egemenlik, bireyin iradesinin yaşama geçirilmesi olarak arzunun yerine getirilmesinin sonsuzca yenilenen vaadi olarak savaşın yerini almıştır. Egemenlik, savaşın vaat ettiği ama gerçekleştirmediği şeyi ifade eder. Savaşın başarısız olduğu yerde başarılı olur; zira o kendisine rağmen savaştır (Mansfield 2008: 19). Bu noktada Hobbes, insanları, karınca ve arılardan ayıran toplumsal varolma biçimlerine değinir. İlk olarak insanlar şeref ve itibar için sürekli rekabet içindedirler oysa bu yaratıkların öyle bir rekabet etme istekleri yoktur (Hobbes 1995: 129). İkinci olarak bu yaratıkların ortak çıkarları özel çıkarlarından farklı değildir. Hobbes insanların ortak çıkarlarının özel çıkarlarıyla asla özdeşleşmeyeceğini iddia eder. Halbuki Hegel bu konuda da ondan ayrılır. Daha sonra sonuç kısmında da değineceğimiz üzere Hegel bireysel çıkarı ortak çıkardan ayrı gören yaklaşımı bir tür yanılısma ve hatta aklın doğasının eksik bir kavranışı olarak yorumlayacaktır. Nitekim Hegel açısından yurttaş kendini daha üstün bir bütünün parçası olarak görmelidir.<sup>3</sup> Hobbes sırasıyla bu yaratıkların bir dile sahip olmadıklarını, hak ile zarar arasında ayırım yapamadıklarını ve son olarak da kendi aralarındaki uzlaşmalarının yapay olmadığını vurgular (Hobbes 1995: 129). Öyle ki insanlar açısından tüm üretimler toplumsal bağlamında yapaydır. Bu yapaylık bağlamında insanlar ortak bir korkuyla onların güvenliklerini tesis edecek bir sözleşme yoluyla devleti mutlak güç olarak tanırlar. Bu barışı sürdürebilmelerinin yegâne yoludur. Kardeş'in (2019: 77) ifadesiyle, toplum dışında insanlar zaten her daim savaş durumdadır. Bu anlamda barışı aramak ve kendini savunmaya hazır olmak akli olandır. Kardeş'in de vurguladığı üzere bu durumda savaş değil barış yapay olan haldir. Yine de unutmamak gerekir ki her barış eylemi hala barışa yönelik bir jesttir (Mansfield 2008: 17). İstisna olan savaş değil barıştır.

Bu aşamada sorulması gereken soru, insanlar doğa durumundayken onları içinde buldukları savaş durumundan çekip çıkaran yegâne şey olarak *Leviathan*,

---

<sup>3</sup> Bümin'in (2016: 169) ifadesiyle, "Hobbes'dan Kant ve Fichte'ye kadar filozoflar, hukuk ve ahlak sorunlarını, eylemlerinden sorumlu bireyin karşılaştığı sorunlardan hareketle çözmeye çalışırken, Platon ile Aristoteles tersine, iyi düzenlenmiş bir etkileşimle ilgilenen herkesin ortak çıkarını gözeten bir insanlar arası etkileşimin koşullarını aramaktaydılar." Hegel bu anlamda Platon ile Aristoteles'e daha yakındır.

kendisi başka devletlerle savaş durumundayken acaba başka bir doğa durumunda mıdır? Belki de burada bu konuyla ilgili en sonda söyleyeceğimizi en başta söyleyebiliriz ki aklın buyurduğu doğa yasasının caydırıcılığı devletler arasındaki savaşta, bireyler arasındaki çatışma halinde olduğundan daha işlevsel olabileceğidir. Hobbes açısından devlet, kendisini temsil eden kişi ya da meclisin kendi yararına en uygun olduğuna karar vereceği her şeyi yapma hakkına sahiptir (Joas, Knöbl 2008: 20). Burada altı çizilmesi gereken, devletler hala sürekli bir savaş durumunda ve sınırlarını silahlandırmış ve etrafındaki komşularına karşı toplar yerleştirilmiş olarak yaşar (Hobbes 1995: 158). İç savaş ortamında yaşamış ve savaşın yıkıcılığını deneyimlemiş bir filozof olarak Hobbes, fili savaşı elbette öncelikle bireylerin hırslarının ve çıkarlarının güdülediği bir savaş olarak tasavvur eder. Yine de savaş her şeyden önce savaşıma erkini elinde tutan devletler açısından olgusal bir durumdur. Bu bağlamda yazımızın bundan sonraki Hegel bölümünde, savaş durumu ile benzer bir toplumsalın koşullayıcısı olarak öncelikle *Tinin Fenomenolojisi*'nde işlenen tanınma sorunu ve efendi köle diyalektiğini, sonrasında Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde öne sürdüğü yenileyici ve tarihsel anlamıyla zorunlulukla varolan savaş tasavvurunu ele alacağız.

## **2. Hegel'de Yenileyici ve Tarihsel Olarak Kaçınılmaz Savaş**

*Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, bilinç kısmından sonra gelen özbilinç kısmında tanınma ilişkisi ve efendi köle diyalektiğini ele alır. Onun açısından ilkin kendisini dolaysız saf bir ben olarak deneyimleyen bilinç kendisiyle nesnelere dünyası arasındaki yarılmanın üstesinden gelebilmek amacıyla, dünyaya bir arzuyla yönelir. Öyle ki Hobbes gibi Hegel de arzuyu felsefesinin çıkış noktası olarak alır. Bu arzu Hegel açısından ilkin başkasının yokluğudur (2018: 107); zira bilinç kendi kesinliğini bir nesne olarak kurmayı arzulamaktadır. Burada Hegel'in vurguladığı özbilincin ancak bir başkasının dolayımıyla kendini tanıyabileceğidir. Bu amaçla kendisi açısından mutlak bir başkası olan nesnelere dünyasına yönelir. Orada hem kendini tanımayı hem de kendi yabancılığının üstesinden gelmeyi arzular. Hegel

için özbilinç bu arzudur. Kendi başkalığının olumsuzlaması bu arzuyu tatmin etmesinin ilk görünümüdür. Bu olumsuzlama deneyimiyle özbilinç kendisini dışında varolan bir hakikati sezinler. Bu hakikat, özbilincin tatminini ancak başka bir özbilinçte gerçekleştireceğinin (Hegel 2018: 107) keşfidir. Burada özbilinç ben olduğu denli biz olduğunun da ayırımına varır. Böylelikle özbilinç kendi başkalığı olmaksızın kendisi olamayacağına ayırdındadır. Bu şu anlama gelir ki herhangi bir özbilinç başka bir özbilinç tarafından tanınırsa ancak gerçekten varolur. Burada ilkin özbilinç kendi dışına çıkar sonrasında kendisini başkalığında görür (Hegel 2018: 109). Öyle ki Hegel'in ifadesiyle "her biri diğerinin kendisinin yaptığının aynısını yaptığını görür; her biri diğerinden talep ettiği şeyi kendisi de yapar ve bu nedenle yaptığı şeyi ancak diğeri de aynısını yaptığı ölçüde yapar" (2018: 109). Bir bakıma birbirlerini karşılıklı olarak tanıdıkça kendilerini de tanırlar (Hegel 2018: 110). Hegel'in vurgusu aslında Hobbes'un politik olanın merkezi güdüsüyle örtüşür. Hegel için özbilinç sadece tanınan olarak varolur; mutlak anlamda tanınmama Hobbes'un doğa durumuna karşılık gelir. Nitekim o durumda ne adalet ne mülkiyet ne de başkası vardır. Her iki filozof da tanınma arzusuyla başlayan bu sürecin temel güdüsünü ölüm korkusu bağlamında, kişinin kendi varlığına sebat etmesi olarak görür.

Hegel açısından bu tanınma ilişkisinde taraflar ancak bir ölüm kalım mücadelesi yoluyla her biri kendi değerini önce kendilerine ve sonra da birbirlerine kanıtlar. Bu yanıla Hegel için kişi kendi özgürlüğünü yalnızca kendi yaşamını tehlikeye atarak kazanır. Onun deyişle, "yaşamını tehlikeye atmayan birey kuşkusuz bir kişi olarak tanınabilir, ancak kendine yeten bir özbilinçli varlık olarak tanınma gerçekliğine henüz ulaşamamıştır" (Hegel 2018: 111). Özbilinç açısından kendi yaşamını tehlikeye atmak ötekinin ölümünü arzulamayı da gerektirir. Ölüm sayesinde, her birinin yaşamını tehlikeye attığı ve her birinin hem kendisinde hem de diğerinde ölüme küçümseyici bir gözle baktığı kesinlik kazanmıştır (Hegel 2018: 112). Kojeve'nin ifadesiyle, "insansal gerçeklik, bu tehlikeye atmada ve atmayla gerçeklik olarak kendisini yaratır ve açığa vurur" (2001: 83). Sabancı'nın deyişle

“bu ölüm kalım mücadelesi içinde özbilinçler kendi rolleri gereğince eyleyip, kendilerini biçimlendirirler” (Sabancı 2020: 53). Bu noktada Hegel ile Hobbes’u birbirine bağlayan esas kabul görünür olur. Kendisini ancak başkasının onu tanınması sayesinde varkılan biri, dünyaya bir tanınma arzusuyla yöneldiğinde, aynı arzuyla dünyaya yönelen başkalarıyla karşılaşacaktır. Bu karşılaşma özünde bir savaş durumu veya bir ölüm kalım kavgasıdır; zira kendi arzusunun kesinliğini ancak başkasının bunu tanınması sayesinde gerçekleştirecektir. Öyle ki Türkyılmaz’ın (2017: 94) ifadesiyle, “tanınma mücadelesinin temelinde, toplumsal yapının öznelerarası bir ilişkiler ağına göre değerlendirilmesi yatar.” Hassner’in (2022: 763) deyişiyile de “tanınma mücadelesi ve efendiye tabiyet, toplumsal yaşamı ve devletin başlangıcını ortaya çıkaran yegâne fenomendir.” Elbette Hobbes bunu toplumsal bir sözleşme olarak yorumlayacaktır.

Burada ortaya çıkan çatışmanın her iki tarafın yok olmasıyla sonuçlanmamasının temel nedeni de esas itibariyle, her kişinin eni sonu kendi varlığının devamlılığını arzuluyor olmasıdır. Bundan dolayı bu çatışma veya savaş bir tarafın kendi tanınmaması pahasına diğeri tanımasıyla sonuçlanır. Hegel açısından bu durumda varlıklarını sürdürmeyi seçen taraflardan biri efendi diğeri ise köle haline gelir. Efendi, kendisi için varolan ve kendisiyle başka bir bilinç aracılığıyla dolayımlanan bilinçtir (Hegel 2018: 113). Efendi nesnelere köle aracılığıyla ilişki kurar. Efendinin temel özelliği tüketici olmasıdır. Köle, efendinin gereksinimlerini sağlamak için nesnelere dünyasıyla bağ kurar. Onları işler ve kendini nesnelere yansıtır. Bir bakıma emeğiyle, kendi arzusunu kontrol altına alır ve kendi yokluğunu engeller (2018:115). Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*’nde doğrudan tarihsel bir hakikat olarak kölelikte, kölenin iradesinin bir karşılığını da görür; öyle ki onun açısından birilerinin köle olması, onları köle kılanların değil köle olanların da sorumluluğundadır. Onun açısından kölelik, insanlığın doğa durumundan gerçek etik koşullara geçiş esnasında ortaya çıkar. Söz konusu bu aşamada yanlış olan halen geçerlidir ve zorunlulukla vardır (Hegel 2008: 71). Kölelik gibi savaşın da benzer bir tarihsel zorunlulukla ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Elbette ki bu durum efendi ile köle diyalektiğinde ilişkiyi doğrudan yansıtmaz; zira köle efendi diyalektiğinde sözü edilen köle kavramı aslında tarihin akılsal bir düzene geçmesi için zorunlulukla yaşanması ve aşılması gereken bir uğraktır. Dolayısıyla kölelik hem tarih içinde yaşanmış bir olgu olarak bir geçişi simgeler hem de onun itici gücü olan varolmaya sebat etme tavrı nedeniyle toplumun kurucu anlamını temsil eden bir karşıtlığı da belirler. Nitekim Hassner (2022: 764), Yunan düşüncesine ait olan kahramanca ve aristokratik tutuma karşıt olarak, köle ile burjuvanın nevi şahsına münhasır özelliği olan bir tutum olarak çalışma ile ölüm korkusunun aynen Hobbes'da olduğu gibi, Hegel'in toplumunun temelini de oluşturduğunu söyler. Hegel açısından ölüm korkusu köle açısından bilgeliğin başlangıcı olmuşken emek onun tamamlanmasını sağlamıştır. En nihayetinde Kojeve'nin (2001: 88) de vurguladığı üzere ilk insani eylem eğer toplumsal bir biçim alacaksa, en baştan efendi ve köle karşıtlığı bağlamında varolmalıdır. Öyle ki insansal olan ilk eylem, karşılaşılan ilk başkasına kendini kabul ettirmekle başlar, dolayısıyla zorunlu olarak bir mücadele biçiminde ortaya çıkan; iki varlık arasındaki ölüm kalım savaşımı olacaktır. Hassner (2022: 763) ise efendi köle diyalektiğinin devleti önelediğini, Hobbes'da olduğu gibi Hegel'de de devletin şiddetten doğduğunu ve insanlar arasındaki ilk ilişkinin ise tanınma arzusu ve ölüm korkusundan ortaya çıktığını vurgular. Honnett (2016: 42), ise Hegel'in tanınma kavramının Fichte'den, mücadele kavramıysa Hobbes'dan miras aldığı düşüncesindedir. Hegel'in bu karşıtlığa yüklediği değer, Hobbes'un savaş durumuna yüklediği değerle paralellik gösterir. Her ikisi de bize, aslında fiilen varolmayan, ama olması muhtemel tüm toplumsallık ilişkilerini önceleyen kurucu bir çerçeve sunar.

Bize böylesi bir çerçeve sunmasına rağmen Hegel felsefeye her daim olması gerekeni değil olanı kavrama görevi yükler; çünkü olan akıldır. Bu anlamda her bireyin kendi zamanının çocuğu olduğunu düşünen Hegel açısından felsefe, düşüncede kavranan kendi zamanıdır (2008: 15). Bu anlamda onun ele aldığı hangi kavram anlamaya çalışılırsa çalışılsın, öncelikle bilinmesi gereken, Hegel açısından aslolanın fiili olarak vuku bulmuş olanın neden başka türlü değil de olduğu gibi



olduğunun akli bir açıklamasıdır. Hatta Beiser'in (2019: 283) deyişiyle, "felsefenin amacı, dünyanın nasıl olması gerektiğini duyurmak değil, onun neden böyle olması gerektiğiyle bizi uzlaştırmaktır." Bu bağlamda Hegel, *Tinin Fenomenoloji*'nde insanın bilişsel olarak insanlaşmasının serüvenini anlatırken, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde onun iradi bir varlık olarak özgürleşme serüvenini bu yaklaşımla anlatır.

Hegel *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde özgür iradenin kendini tecelli ettirdiği tüm uğrakları ele alırken, bu uğrakların cisimleştiği kurumsallaşma biçimlerini de ele almıştır. Böylelikle Hegel, özgür iradenin nihai tecellisi olarak devletin ancak başka devletlerce tanındığı sürece bu nihai olma vasfına sahip olabileceğini düşünür. Bu anlamda Hegel açısından savaş özgür iradenin sonul varoluşunun bir aracıdır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Hegel olmuş olan her şeyde özgür iradenin tecelli etme biçimini anlamaya çalışır. Özce söylenirse Hegel (2008: 32) açısından özgürlük, belirlenmiş bir şeyi istemek, ancak bu belirlenmişlikte kendisiyle birlikte olmak ve bir kez daha evrensel [tümele] dönmektir. Bu anlamda Hobbes (1995: 96), Hegel'den ayrı olarak özgürlüğü eyleyen açısından eyleminin önündeki dış engellerin yokluğu olarak anlar. Her iki düşünürün de aynı kavramdan anladıkları büsbütün farklıdır ve kendi felsefelerinin nihai anlamını yansıtır. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde tarihsel olarak insanlığın kendi özgürlüğüne doğru ilerlediği iddiasını ortaya koyar; zira onun deyişiyle (2008: 46) "özgür tinin mutlak belirlenimi ya da dürtüsü, özgürlüğü nesnesi haline getirmektir". Hegel açısından bu ancak bireyler etik düzene ait olduklarında mümkün olur; çünkü özgürlüklerine dair kesinlikleri hakikatini sadece böyle nesnel bir düzende bulur. Bunu açık kılmak adına Hegel, babanın çocuğunu etik davranışlar konusundan eğitmesinin yolunun ne olduğuna dair soruya bir Pisagorcu'nun verdiği yanıtı yineler: "Onu iyi yasaları olan bir devletin yurttaşı yap" (2008: 160). Bu nedenle Hegel (2008: 228) için devlet nesnel tindir, bireyin kendisi de ancak onun üyelerinden biri olarak nesnellığe, hakikate ve etik yaşama sahip olabilir. Devletin temeli, kendisini irade olarak tecelli ettiren aklın gücüdür (Hegel 2008: 234). Hegel'in (2008: 253) *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin 270. bölümünün ek kısmında söylediği üzere, "devlet etkindir (aktüeldir)

ve onun etkinliği şundan ibarettir: Bütünün çıkarı tikel amaçlarda ve tikel amaçlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Söz konusu bu etkinlik her zaman tümel ile tikelin birliğidir; tümel gerçekte yalnızca bütün tarafından desteklenmelerine rağmen, kendinde varmış gibi görünen tikellerde eklenir. Bu birlik olmaksızın etkinlik de mümkün değildir.” Böylelikle onun deyişiyle bedenden ayrılmış bir el halen bir el gibi görünebilir oysa o artık gerçek bir el değildir. Devlet işleyen eldir. İşte bu anlamda Hegel açısından gerçek olan akılsaldır düşüncesinin altında yatan fikir görünür olur; zira gerçek olan özü itibariyle zorunludur. Hegel ele aldığı tüm kavramlarda tarihselliği içerisinde işleyen bu zorunluluğu akılsal anlamda açıklamaya çalışır. Devlet de savaş da tarihsel olarak hem gerçektir hem de gerçeklikleri zorunlulukla varolmuştur. Bu anlamda Hegel açısından savaş kuramsal bir fikir olduğu denli tarihsel bir zorunluktur da.

Böylelikle de savaş mutlak bir kötülük ve tamamen dışsal bir olumsuzluk olarak görülmemelidir. Hegel (2008: 306-307), doğa yasası üzerine erken yazılarından birinde dillendirdiği savaş hakkındaki düşüncesini *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin egemenlik hakkındaki bölümünde yineler. “Savaş, sonlu belirlenimlerin istikrara kavuşturulmasına yönelik kayıtsızlıkları sayesinde halkların etik sağlığının korunmasını sağlayan bir öneme sahiptir; tıpkı rüzgârların esmesinin denizi uzun süreli sükûnetin sonucu olan durgunluktan koruduğu gibi, halklardaki durgunluk da uzun süreli barışın ürünü olacaktır.” Hatta ona göre başarılı iç savaşlar iç huzursuzluğu önlemiş ve devletin iç gücünü pekiştirmiştir ya da iç egemenlikten korkan bazı halklar da boyunduruk altına alınmış, âdete özgürlükleri ölüm korkusundan dolayı ölmüştür (2008: 307). Hegel bu durumlarda sağaltıcı bir yan görür. Örneğin Avineri'ye (1972: 196) göre savaş durumu, insanın ben merkezci çıkarlarını aşma yeteneğini ortaya çıkarır. Nitekim Hegel'e göre barış zamanlarında sivil yaşam genişleyerek sağlamlaşır ve bir zaman sonra da kemikleşir. Oysa sağlık için bedenin bütünlüğü gereklidir ve eğer bedenin parçaları kendi içinde katılmışsa bu ölüm demektir. Bu durumu Hegel (2008: 159-160), kitabının törellik veya etik yaşam kısmının başında şöyle dile getirmişti: “İnsan aynı zamanda

alışkanlıktan da ölür, yani bir kez yaşamda kendini tamamen evinde hissetmeye başladığında, ruhsal ve fiziksel olarak donuklaştığında ve öznel bilinç ile ruhsal faaliyet arasındaki karşıtlık ortadan kalktığında; çünkü insan yalnızca amacına ulaşmadığı ve ona ulaşma çabası içinde kendini üretmek ve ortaya koymak istediği sürece aktiftir. Bu tam olarak başarıldığında, faaliyet ve canlılık sona erer ve sonuç-yaşama olan ilginin kaybı- ruhsal veya fiziksel ölümdür.” Bu anlamda Walt’un (1989: 118) yorumuyla Hegel için savaş, yalnızca devletin bedenine ve yurttaşların etik sağlığına saldırarak bu sağlığı koruyan ya da sınayan bir hastalık değildir. Savaş aynı zamanda antikorlar üreterek devletin bedenini güçlendiren ve yurttaşların etik sağlığını iyileştiren bir aşıdır. Bir bakıma savaş, barışın ağırlığı altında çürüyen bedeni kendine getiren bir çağrıdır.

Onun için devlet de bir bireydir<sup>4</sup> ve bireyselliği olumsuzlama anlamına gelir. Öyle ki insanlar gibi devletler için de bir anda katılaşmak ölüm demektir. Bunu Newton’un aksiyomlarındaki birinci aksiyom olan durağanlık (atalet) yasasıyla bağlantılı anlatırsak; Newton’a ilk aksiyomuna göre, düz bir çizgide sabit hızla hareket eden bir nesne, kendisine bir kuvvet uygulanmadığı sürece (sonsuz kadar) bu şekilde hareket etmeye devam eder. Rosenberg’in ifadesiyle Newton, bu yasayla durağanlığın neliğine dair tüm kavrayışımızı değiştirmiştir. Ondan önce bir cismin hızı sıfırsa o duruyordur, oysa Newton için durağanlık ivmenin sıfır olması demektir (2012: 118). Hegel açısından devletler için söz konusu ivme savaştır. Savaş devletlerin gereksindiği canlılığı onlara yeniden kazandırır. Buna karşıt olarak sürekli barışın tehlikelerinden biri de sivil toplumun gücünün mutlak ve üstün olduğu yanılısamasına yol açmak olacaktır (Avineri 1972: 197). Aynı zamanda devlet, tanınma ilişkisinde de değindiğimiz üzere kendiliğini ancak karşıtı üzerinden bilir. Bu anlamda bir düşman yaratılmadır. Sonuçta savaşla halklar güçlenir, ancak iç çekişmelere karışan uluslar da dışarıda savaşarak barışı elde ederler (Hegel 2008:

---

<sup>4</sup> Birey, başkaları tarafından tanınması ve böylece kendini onlardan ayırması sayesinde kişidir ve bu, kişi niteliğine sahip olan devlet için de geçerlidir. Varoluşu ancak arzularının nesnelleşmesiyle mümkündür; zira arzuları dış dünyayla temas halindedir. Bu temas ise karşıtlık ve mücadele yoluyla mümkündür (Avineri 1961: 468).

308). Savaş, Hobbes'un (2008: 308) da vurguladığı üzere bir güvensizlik yaratır ama Hegel açısından bu gerçek güvensizlik gerekli bir hareketten başka bir şey değildir. Devletler bağımsızlıkları tehlikede olduğunda, tüm yurttaşlar savunma çağrısına karşılık vermekle yükümlüdür.

Hegel'e (2008: 312) göre, devletlerin egemen olması, onların başka devletlerce tanınmasına bağlıdır. Öyle ki bir devletin egemenliği, diğerleriyle olan ilişkilerinin ilkesidir; devletler bu ölçüde Hegel açısından birbirlerine karşı doğa durumundadır. Hakları, üzerlerinde bir güç olarak kurulan evrensel bir iradede değil, yalnızca kendi tikel iradelerinde gerçekleşir. Hegel daha önce de söylendiği üzere felsefesini asla olması gerekenin üzerine kurmaz. Onun açısından aslolan hâlihazırda olandır ve bu durumda olmuş olan bize politik tüm durumlarda arabulucu olacak bir yetkenin mümkün olmadığını gösterir; çünkü devletler arasında hüküm verecek bir arabulucu yoktur. Kant'ın aksine Hegel (2008: 313), devlet üstü bir arabulucu fikrine olumlu bakmaz. Bir nevi bu güç her zaman onun açısından nihai olarak belirli egemen iradelere bağlı olacak ve bu nedenle olumsuzluğu bulaşmış kalacaktır. Bu durumda tek gerçek arabulucu bizatihi savaştır. Hegel için savaş halindeyken bile devletlerin birbirlerini karşılıklı olarak devlet olarak tanıma durumları devam eder. Bu sayede savaşta, savaşın kendisi ortadan kalkması gereken bir şey olarak nitelendirilir. En nihayetinde Hegel açısından savaşların değerlendirileceği tek yer bir mahkeme olarak dünya tarihidir. Bu noktada siyasetle tarih birleşir. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde (2006a:32) söz ettiği aklın hilesi, tam da bireylerin kendi tutkuları ve çıkarlarına göre eylemlerini akıl tarafından kandırılmasıdır. Bir bakıma kendi eylemlerimizin nedenlerini asla tarihsel olarak belirlemediğimiz bir tinsel alan olmaksızın bilemeyiz. Dolayısıyla tinin tarihi kendi eylemidir. Tin yalnızca yaptığı şeydir ve eylemi kendisini kendi bilincinin nesnesi haline getirmektir (Hegel 2008: 316). Hegel bu noktada alacakaranlıkta uçan Minervanın baykuşunun gözleriyle tarihe ve politik alana bakar ve baktığı yerde olmuş olanın gerisindeki zorunluluğu görür.

Bu noktada insanın varkalımsal bir aracı olarak gördüğümüz savaşın, Hegel açısından birey değil de devlet üzerinden çoğunlukla kurgulanmasıyla ilgili birkaç şey söylemek icap eder. Öncelikle Hegel için bütün sorun, daha önce de söylediğimiz üzere insanın kendi özgür iradesinin tecelli edebilmesini mümkün kılan şeyle bağlantılıdır. Bu anlamda Hegel, insan açısından bunu mümkün kılan tek toplumsal varolma biçimi olarak, bir devlet içerisinde birey olmayı görür. Aynı zamanda Bravo'nun (2007: 131-133) deyişiyile "Hegel açısından birey, içinde yaşadığı halk-tininin ve onun somutlaşması olan devletin bir temsilcidir yalnızca, bunun dışına çıkamaz, bunun dışında eylemde bulunamaz, bunu değiştiremez." Dolayısıyla insan ancak bir devlet içerisinde kendi olabileceğinden, onun kendini varkıma çabası, yine bu devletin varlığını zorunlu kılmaktadır; zira devlet üzerinde yaşayan insanların bütün gereksinim ve isteklerini nasıl karşılayacağıının meşru yollarını onlara gösterir. Bu Hegel'in aslında Hobbes'a getirdiği eleştirinin de temelidir.

### **Sonuç**

Hobbes ile Hegel, felsefe tarihinde çoğunlukla birbirine karşıt yaklaşımları temsil ederler. Hobbes, daha karanlık bir dönemin filozofudur. Ömrü boyunca farklı biçimlerde birçok zorluk yaşamış ve bunun sonucunda hep bir otoritenin zulmünden kaçmıştır. Onu öncü bir filozof kılan yaşadığı zorlukların nedenlerini, daha önce ele alınmadığı bir biçimde ortaya koymuş olmasıdır. Bu yanıyla Anglo-Sakson felsefenin kurucularından biridir. Dünyayı olabildiğince gerçekçi ve mekanik bir yaklaşımla ele almış ve bu yaklaşımla uyumlu olmayan yanları sorgulamasının ana konusu kılmıştır. Hegel ise aydınlanma düşüncesi ile romantik düşünce arasında bir yerlerde, dünyaya her iki görüşün eriminin dışında olan bir bakış açısıyla bakmıştır. Hegel'in de çok kolay olmayan bir yaşamı olmuştur ama belki de Hobbes'dan onu ayıran temel güdü, dünya ve onu anlama konusunda çok da iyimser olmasıdır. Böylece bizde ilkin birbirinden farklı çıkış noktalarıyla felsefelerini inşa eden hepten farklı iki filozofla karşı karşıyaymışız hissi uyanır. Oysa biz bu yazı da genel olarak iki filozofu birbirine bağlayan ruhsal bir yakınlığın da olabileceğini

iddia ettik. Bunu felsefelerinin birbiriyle çakıştığı fikriyle değil, bilakis her iki filozofun da aynı kökten gelen sorunlarla boğuşarak felsefi anlamda varolmaya çalıştıklarını düşündüğümüz için dillendiriyoruz.

Bu bağlamda her iki filozofun yaklaşımları arasındaki temel yakınlıklara ve kimi ayrımlara belki birkaç başlıkta yeniden değinmek icap eder. Öncelikle Hobbes açısından herkesin herkese savaşında hiçbir Şey adalete aykırı olamaz; zira orada ne doğru ne de yanlış vardır (1995: 96). Söz konusu doğa durumunda mülkiyete de yer yoktur. Benzer bir biçimde Hegel açısından mülkiyet ve kaynakların eşitsiz dağılımlında doğanın adaletsizliğinden söz edemeyiz; çünkü doğa zgr değildir ve bu nedenle ne adil ne de adaletsizdir (2008: 63). Hegel ile Hobbes'un birbirinden farklı bir biçimde ifade ettikleri ama eni sonu aynı tavrı yansıtan görüşlerinden biri de insanın kendi iyisini gerçekleştirmenin başkasının iyisinin gerçekleşmesinden geçtiği yollu fikirdir. Hobbes açısından bu dolayımlla kişi kendi çıkarını başkaları aracılığıyla gerçekleştirebileceğinin ayırımına varır. Hegel açısından kişinin kendi hakikatini gerçekleştirmesi bu hakikati kapsayan tümel bir hakikat aracılığıyla mümkündür. Her iki durumda da eylemimiz başkasının eylemine göre değerlenir. Hobbes ile Hegel arasındaki bir diğer benzer yaklaşım da her iki düşünür de insanların devredemeyeceği hak olarak bireysel varlığını sürdürme hakkını görüyor olmasdır. Hobbes'un deyişiyle "hiç kimse kendisine dönük ölüm, yaralama veya bedensel zarar tehditlerini kabul etmeye zorlanamaz" (2018: 42). Aynı biçimde Hegel'de de kendi kişiliğimin evrensel özünü oluşturan özellikler devredilemezdir ve bunlar üzerindeki hakkım dokunulmazdır (2008: 77). Bu yakınlık bizim yazımızın nihai iddialarından biri olan, savaşın kökeninde bireysel varkalım talebi olduğu yollu düşünceyi doğrudan karşılar.

Her iki düşünür de savaş konusunun devlet üzerinden temellendiği bir aşamayı kendilerine konu edinirler. Hobbes, devleti barışı sürdürmek üzere insanların gereksindiği bir araç olarak görür. Bu anlamda onun açısından söz konusu olan bu barışı sürdürmek adına kendi tercihleriyle yaptıkları bir toplumsal

sözleşmedir. Oysa Hegel açısından bireyin kendisini devletten ayırması onun tercihine bağlı değildir; çünkü ona göre herkes doğuştan zaten bir devletin yurttaşdır. Öyle ki insanlığın rasyonel sonu devlet içinde yaşamaktır ve eğer bir devlet yoksa, akıl bir devlet kurulmasını talep eder (2008: 86). Bu anlamda Hegel, Hobbes'un aklın barışı buyuran doğa yasalarının devamlılığı açısından gerekli olduğu yollu düşüncesini aslında kabul etmiş sayılır. Yine de Hegel açısından devlet kendinde ve kendisi için bir amaç olarak kalmalıdır; bu anlamda Hobbes'un sözleşme düşüncesine karşıt olarak, Hegel devleti bir sözleşme olarak görmez. Ona göre devletin temel özü, bireylerin can ve mallarının koşulsuz korunması ve güvence altına alınması da değildir. Aksine devlet, bu yaşam ve mülkiyet üzerine hak iddia eden ve bunların feda edilmesini talep eden daha yüksek bir varlıktır (2008: 103). Bu noktada Hobbes ile Hegel bütünüyle ayrışırlar. Westpal'in deyişiyile (1996: 301) "Hegel'in toplumsal sözleşme geleneğine karşı en köklü eleştirisi bu kuramların doğa durumunu ve bu durum içindeki kişileri betimlerken yaptıkları soyutlamaların, politik olarak örgütlenmiş bir toplumun üyelerinin yükümlülüklerini ve elde ettikleri yararları gözden kaçırmasıdır". Bununla birlikte Yalvaç, "Hegel'in, Hobbes ve diğer gerçekçiler gibi devletlerin bir savaş durumunda bulduklarını ve kendi rıza gösterdikleri dışında bir ahlaki yasa bulunmadığını düşündüğünü belirtir" (2008: 81). Öyle ki her iki filozof da günün sonunda savaşta taraflar arasındaki haklılığı belirleyecek dışsal bir hakikat veya kurum olabileceğini asla düşünmez.

Sonuçta yazımızın başında da söylediğimiz üzere, her iki filozofun da savaşın nedenleri konusundaki fikirlerini belirleyen iki önkabulü olduğunu öne sürebiliriz. Her iki filozof açısından savaş, bizce öncelikle insanın kendi varlığını sürdürme zorunluluğunun bir sonucudur. Bu anlamda her iki filozof da bireyin kendisini geleceğe dönük olarak her daim sakınmasını savaşın belirleyicisi olarak görmüştür. Hobbes insanın savaştan öğrenebileceği belki de yegâne hakikatin barışa dönük arzusu olduğu yargısına varırken, Hegel insanlığın savaşlardan kendi sonlu doğasına bağlı acziyetini öğrendiği düşünür. Hegel insanın bu sayede acziyetini

aşmak üzere eyleyebileceğine yürekten inanır. Bizce savaşın nedeni konusunda her iki filozof için temel teşkil eden diğer bir önkabül ise savaşın, insanın kendisini başkasına onatma arzusundan kaynaklandığıdır. Öyle ki toplumsal tüm çatışmaların kökeninde bu türden bir tanınma arzusu bulunabilir. Böylelikle denilebilir ki savaş, insanın kendi başkasıyla karşılaştığında ortaya çıkan bir ölüm korkusunda temsil edilen kendini varkılma çabasının bir sonucudur. Bu çaba kendi varlığını sakınmanın yanı sıra onu onamak zorunluluğunu da içerir. Aksi her durum Tournier'in modern bir Robinson uyarlaması olan *Cuma ya da Pasifik Arafı* adlı yapıtına bir sonsöz yazan Deleuze'ün (1997: 219) "başkası dünyamızda olmasa ne olur du?", sorusuna verdiği yanıt bağlamında değerlendirilebilir: "Adayı görüşüm, adanın kendisine indirgendi." Gerçekten de bizi başkalarından ayıran bir sınır olmadığı sürece, var olduğumuzu asla nihai olarak bilemeyiz. En nihayetinde savaş da özünde her iki filozof için, bu kendini varkılma zorunluğunu içeren başka türden koşulların bir sonucudur.



## Hegel versus Hobbes: War as an Existential Means of Humanity

### *Summary*

**Eren RIZVANOĞLU**

Assoc. Prof. Dr.

İzmir Demokrasi University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, İzmir, TR.

ORCID: 0000-0002-3578-1041

eren.rizvanoglu@idu.edu.tr

### **Introduction**

The link between war and peace is represented by two different understandings. The first one is related to the fact that the institution recognised as an authority saves humanity from the state of nature, which is characterised by fierce competition under the name of war. This view is generally attributed to Hobbes. The other view is usually represented by Carl von Clausewitz. According to this approach, war is a means of realising social goals. Although Hegel is close to this approach, he nevertheless differs from it in his own unique aspects. In this article, we will evaluate Hobbes and Hegel, who are considered within different philosophical traditions, in the context of their ideas on the concept of war. In doing so, our main claim is that despite the radical differences in what both philosophers say, in essence, they deal with war based on similar presuppositions. For this purpose, both Hobbes' and Hegel's thoughts on the subject will be discussed in the context of their own philosophical approaches, and the points where Hegel is influenced by Hobbes will be emphasised. Thus, in essence, what we want to show is that similar motives determine the approach of both philosophers to the subject.

### **The War of One against All in Hobbes**

Hobbes looks at the world from a realistic and materialist point of view. In this respect, he relies entirely on the rapidly developing scientific materialist point of view of his time. For Hobbes, in this sense, there are two types of movement in man. One of them is the movement that depends on the biological nature of the human being, and the other is the voluntary movement that arises from the nature of the human being but differentiates from it in time (Hobbes 1995: 46-47). As a voluntary being, man is a willing, desiring or self-preserving being. In this respect, man is the main determinant of the good and evil of his own actions. So much so that for Hobbes, there is no such thing as a valid purpose or absolute good for all people. In the absence of an absolute good that binds all men, nothing can be wrong or right in itself. Man, who is orientated towards objects outside himself, is a being of desire. In this sense, we cannot separate

man from his own desires. For Hobbes, the most effective desire among all our desires is the desire to make the temporary permanent. He calls this desire the desire for power. For Hobbes, the desire to preserve one's own power or authority includes the desire to preserve one's own life and to be honoured by others. In this article, we argue that Hobbes' idea is related to Hegel's master-slave dialectic. For in both, the motive that determines our actions is the resistance to existence that we put forth in the face of the fear of death.

At this point, we can first say that for Hobbes, people are not inherently evil and are equal despite all their apparent distinctions. For him, the fact that people are equal from birth is ultimately related to the fact that they are equipped with the same helplessness in the face of death. So much so that those who have the power to kill have equal power, because even the most powerful share the same helplessness in the face of death (Hobbes 2018: 26). However, man has the delusion that he is privileged. For Hobbes, this is nothing but arrogance. Here an idea emerges that brings Hobbes and Hegel closer to each other. Indeed, our desire for the world is always limited by someone else's desire, and this limitation will eventually turn into a life and death struggle. This is a situation that makes human beings fragile in every sense.

In this sense, Hobbes sees three main causes of war. These are competition, insecurity and the desire for glory and honour (1995: 94). According to the first of these, people are always in competition with others in order to fulfil their own desires. According to the second explanation, people are in a state of insecurity in this deadly competitive environment. At the core of this state is the attitude of self-preservation. So much so that one can never ultimately determine who is the real threat to oneself. For this reason, he prefers to be the first to attack in order to preserve himself. For Hobbes, the final cause of war is essentially based on human arrogance. In a way, every human being desires to be admired and approved. This desire leads him to struggle with others. At this stage, Hobbes puts forward another idea that brings us closer to Hegel. Man cannot be himself unless he is approved by others.

Thus, Hobbes understands the state of war as a state of fear in which people are in an unruly struggle. The main reason for this state of fear is that you are never convinced that there is a final point from which you can protect yourself. This state of fear is such that even in one's most relaxed moments one lives with the uncertainty of a future moment. In this state of war, there is neither labour nor property. The main criterion that determines actions here is *utilitas* (Hobbes 2018: 28). The state of war is similar to a theoretical condition that prioritises the way we exist socially. The main reason for the absence of property in a state of war is that a continuous sovereignty over that property is not possible. At this point, Hobbes states that reason commands us peace instead of war. For him, the commands in question are the laws of nature. The laws of nature are the principles that lead us to peace and protect us from death. For Hobbes, the ultimate institution that will bring us to such a state of peace is the state. The state replaces the state of war. Through a contract made among themselves, people transfer all their sovereign rights to the state in order to establish peace. In this case, what should not be forgotten is that the state can also be in a state of war in terms of other states. Therefore, Hobbes claims that the laws of nature also apply between states. In the same way, we argue in our article that states, like human beings, are in a constant struggle to

survive and be recognised. In the next part of our article, we will relate this situation to Hegel's views, first in terms of the human being and then in terms of the state. According to our argument, Hegel's master-slave dialectic puts forward a framework that takes the state of war as an example.

### **Regenerative and Historically Inevitable War in Hegel**

In the consciousness section of the *Phenomenology of the Spirit*, Hegel deals with both the relation of recognition and the master-slave dialectic. According to Hegel's thought, consciousness first desires the absolute absence of other consciousnesses. The main reason for this is that it wants to establish itself as an object like the objects it experiences. However, in time it realises that its self is only possible through its otherness (Hegel 2018: 107). According to Hegel, this is the discovery that self-consciousness can only be satisfied in another self-consciousness. In a way, we can coexist as long as I recognise the other and the other recognises me. Not being recognised by another is similar to Hobbes' state of war. In the same way, in this relationship of recognition, the parties struggle with each other for life and death. In order for one of the parties to win the struggle in question, it must jeopardise its life. A person who has the desire to be recognised will inevitably encounter another person who has the same desire. In the conflict that emerges as a result of this encounter, the parties will prefer to continue living after a certain point. For Hegel, in this case, one of the parties will be a master and the other a slave. The slave is a person who recognises the other party but does not recognise himself in order to continue his life. The master, on the other hand, is the sovereign party who connects with the world through the slave (Hegel 2018: 113). Hegel's master-slave dialectic resembles Hobbes' state of war. Because in both cases it puts forward a condition that prioritises social life. The point in question is that everyone who turns outside himself with a desire will clash with other desire holders, and ultimately this situation will bring us into a struggle that establishes society.

Hegel deals with his thoughts on war mainly in his basic text on the political sphere, *Outlines of the Philosophy of Right*. In this book, Hegel analyses all moments in which free will manifests itself in the context of their institutional functioning. From his point of view, man has this possibility only as long as he is recognised within the state. Man has to reach the state on the road to his own freedom. For him, the state is the objective spirit. The individual can reach this objectivity by becoming a member of it. The state is the historical necessity for man to attain freedom. In this sense, war should not be seen as a contingency. In fact, war is a means of preserving the ethical health of peoples. From his point of view, war will protect the peoples from the pollution and corruption brought about by prolonged peace, just as the winds clean the sea (Hegel 2008: 306-307). Thus, for example, wars are events that ensure internal peace and give rights a sense of integrity. Hegel sees in war the confrontation of people with the corrupt aspects of their own nature and thus the possibility of overcoming it. However, when war is purposeless, it revitalises a dying environment.

For Hegel, the state is also an individual. Just like individuals, states also begin to disappear when they are left without a purpose. War is the impetus that brings states back to life. Every state is in a struggle with other states in order to both exist and be recognised. There is no absolute authority that can arbitrate this struggle between

states. Hegel differs from Kant in this sense. The only real mediator between states is the war itself. For Hegel, the only place where these wars can be evaluated is world history, for the soul is its own action and acquires the meaning of its action only through the historicity of its actions. For Hegel, the reason why Minerva's owl flies at twilight is precisely because we can evaluate the meaning of our actions after they have happened.

### **Conclusion**

In this article, we have analysed the ideas of Hobbes and Hegel, who come from different philosophical traditions, on war in the context of their similarities. We argue that both philosophers explain war as stemming from two common motives. According to the first of these, war essentially arises as a result of man's demand to sustain his own existence. The other is that war is basically the result of a desire for approval and recognition. Hobbes saw war in the context of these two basic motives, but he always found something to be avoided in war. For Hegel, on the other hand, war is a tool that teaches human beings their finite nature and helplessness, and that emerges out of historical necessity. This article, therefore, emphasises Hegel's argument and evaluates the ideas put forward in Hobbes.

### KAYNAKÇA / REFERENCES

- Abizadeh, A. (2011). Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory, *The American Political Science Review*, Vol. 105. No.2, pp. 298-315. <https://www.jstor.org/stable/41495067>
- Adkins, B. (2008). Korku Siyaseti: Hegel'in Hobbes'a Tinin Görüngübilimi'nden Yanıtı, (çev. S. Kibar). 160-167, *Monokl Hegel Özel Sayısı*.
- Akkurt, M. (2023). Thomas Hobbes'un İrade Teorisi, *İrade Kuramları* içinde, (ed. M. Akkurt-F. Erkek). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Akkurt, M. (2024). Thomas Hobbes ve Adalet, *Adalet Kuramları* içinde, (ed. M. Akkurt-D. S. Hanoğlu). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Avineri, S. (1961). The Problem of War in Hegel's Thought, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 22, No., pp. 463-474, University of Pennsylvania Press, <https://www.jstor.org/stable/2708025>
- Avineri, S. (1972). *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*, (çev. S. Bayazıt). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Black, E. (1973). Hegel on War, *The Monist*, October, 1973, Vol. 57, No. 4, *Philosophy of War* (october, 1973), pp. 570-583, Oxford University Press, <https://www.jstor.org/stable/27902332>
- Bravo, H. (2007). Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 3, 125-144.
- Bümin, T. (2016). *Hegel*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. (1997). Sonsöz: Micheal Tournier ve Başkası'nın olmadığı dünya, *Cuma ya da Pasifik Arafının* içinde, (çev. M. Ece). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hassner, P. (2022). Georg W. F. Hegel, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (ed. L. Strauss- J. Cropsey, haz. M. Akkurt) (çev. E. Rızvanoğlu).761-787, İstanbul: Babil Kitap.
- Hegel, G.W. F. (2006a). *Tarih Felsefesi*, (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G.W. F. (2006b). *Tüze Felsefesi*, (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2008). *Outlines of The Philosophy of Right*, (trans.. T.M. Knox, Revised by S. Houlgate). Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (2018). *Phenomenology of Spirit*, (trans. ve ed. T. Pinkard). Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (1995). *Leviathan*, (çev. S. Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, T. (2018). *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, (çev. C. D. Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele*, (çev. Ö. Aktok). İstanbul: İthaki Yayınları.

Joas, H. - Knöbl, W. (2008). *War in Social Thought: Hobbes to The Present*, (trans. A. Skinner). Princeton: Princeton University Press.

Kardeş, E. (2019). *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaş Dair*. İstanbul: Pinhan Yayınevi.

Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. S. Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mansfeld, N. (2008). *Theorizing War From Hobbes to Badiou*, London: Palgrave Macmillan.

Monk, I. H. (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, (haz. N. Arat, çev. N. Arat, E. Orman), İstanbul: Say Yayınları.

Rosenberg, A. (2012). *Philosophy of Science*, New York: Routledge.

Sabancı, C. (2020). *Ölümün Öznesi Hegel, Heidegger, Levinas*, Konya: Çizgi Yayınları.

Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*, (çev. B. Onaran). İstanbul: De Yayınevi.

Strauss, L. (1963). *The Political Philosophy of Hobbes*, (trans. E.-M. Sinclair). Chicago: The University of Chicago Press.

Türkyılmaz, Ç. (2017). Hegel ve Savaş Söylemi, *Özne Hegel Özel Sayısı*, 27. Kitap, 87-99, Konya: Çizgi Yayınevi.

Walt, S. (1989). Hegel On War: Another Look, *History of Political Thought*, Spring 1989, Vol. 10, No. 1 (Spring 1989), pp. 113- 124, <https://www.jstor.org/stable/44797126>

Westphal K. (1996). Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Temel Bağlam ve Yapısı, (çev. D. Şahiner). 294-316 *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yalvaç, F. (2008). *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş*, Ankara: Phoenix Yayınları.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
Kaygi, 23 (2), 783-801.

Makale Geliş | Received: 06.05.2024  
Makale Kabul | Accepted: 28.07.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1479613

### Fikri GÜL

Prof. Dr. | Prof. Dr.  
Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, TR.  
Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli, TR.  
ORCID: 0000-0002-9597-3176  
fgul@pau.edu.tr

### Karani Kağan BADEM

Doktorant | Ph.D. Candidate  
Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, TR.  
Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli, TR.  
ORCID: 0000-0003-3276-4091  
kaganbadem06@hotmail.com

## Bilimsel İdealizasyon Yöntemine Giriş: Aristoteles ve Galilei Örneği

**Öz:** Bilimde olguları açıklayabilmek adına kullanılan pek çok modelleme yöntemi bulunmaktadır. Bunlardan biri de bu çalışmanın konusunu oluşturan bilimsel idealizasyonlardır. Bilimsel idealizasyonlar gerek karmaşıklığı gidererek konuyu basitleştirmek ve daha anlaşılır hale getirmek gerekse de çözüm alınamayan noktalarda ilerleme kaydedebilmek için başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bilim tarihinde sıklıkla başvurulduğunu gördüğümüz bu yöntemi iki büyük felsefeci ve bilim insanının bakış açısından incelemeye tabi tutacağız. İlk olarak Aristoteles'ten yola çıkarak incelemeye alınan konudan ilgisi olmadığı düşünülen unsurların elenmesi şeklinde bir idealizasyon kullanımına değinecek, devamında ise Galilei ile ele alınan konuda yer alan unsurları manipüle etme şeklinde olan idealizasyon kullanımına değineceğiz. Bu noktalara paralel olarak bilim tarihi ve felsefesi çalışmalarında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz idealizasyon kavramının pozitif bir statüye sahip olduğunu da göstermiş olacağız. Bu çalışmadaki amacımız bir yandan hem bilim tarihinde hem de bilim felsefesinde önemli bir yer tutan idealizasyon kavramını açıklığa kavuşturmak, bir yandan da genelde bilimsel modellere özelden ise idealizasyona dair incelemelerde sınırlı sayıda çalışmaya sahip literatüre katkıda bulunmak olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İdealizasyon, Bilimsel Model, Bilim Felsefesi, Aristotelesçi İdealizasyon, Galileici İdealizasyon

## Introduction to the Method of Scientific Idealization: The Case of Aristotle and Galilei

**Abstract:** There are many modeling methods to explain phenomena in the field of science. One of these is scientific idealization, which is the subject of this study. Scientific idealizations are a method used both to simplify the complexity of the subject matter and to make it more understandable, as well as to make progress in areas where solutions cannot be obtained. We will examine this method, which we see frequently used in the history of science, from the perspective of two great philosophers and scientists. We will first discuss the use of idealization with Aristotle in the form of eliminating factors that are considered irrelevant to the subject under examination, and then we will discuss the use of idealization with Galilei in the form of manipulating factors in the subject under examination. In correspondingly with these points, we will show that the concept of idealization, which we think has a very important place in the history and philosophy of science studies, has a positive status. In this study, our aim is to clarify the notion of idealization, which has an significant place in the history and philosophy of science, on the other hand, to contribute to the limited literature on scientific models in general and idealization in particular.

**Key Words:** Idealization, Scientific Model, Philosophy of Science, Aristotelian Idealization, Galilean Idealization.

### Giriş

Bilimde yeni bulgulara erişebilmek ve bu bulguları açıklayabilmek, eldeki verilerden hareketle ileriye doğru bir yorumda bulunabilmek, gerek karmaşık gerekse de ilk bakışta anlaşılmasız gözükken yapıları anlaşılır kılabilmek ve tüm bunlar neticesinde ilerleme kaydedebilmek için bilimsel modeller kullanılmaktadır. Bilimsel modeller temelde düşüncelerin, ortaya çıkan durumların ve bu süreçte yaşananların fiziksel, matematiksel ya da kavramsal olarak temsilleridir. Bu temsiller incelemeye alınan olguyu basitleştirmeye, böylelikle de olgunun daha akla yatkın, genelleştirilebilir ve verimli bir şekilde açıklanmasına fayda sağlamaktadır (Gilbert vd. 1998: 92). Bilimsel modeller fiziki dünyada gerçekleştirdiğimiz deney ve gözlemleri doğru bir şekilde açıklayabilmemizi, karşımıza çıkan sorunları ve anlaşılmasızlıkları aşabilmemizi sağlama noktasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu yapıları bakımından bilim pratiğinde kullanımlarının elzem olduğunu dahi söyleyebiliriz. Bir yanda fiziki dünya diğer yanda ise zihinsel dünyamızda gerçekleştirdiğimiz faaliyetler arasında aracı konumda bulunmakta, Gilbert'in (2004: 116) ifadesiyle ise "bilimsel teori ile deneyimlenen dünya arasında bir köprü işlevi" görmekteledir.



Bilimde kullanılan bu temsillerin birçoğu hem idealizasyona başvurmakta<sup>1</sup> hem de ayrıca idealleştirilmiş olarak bir model de oluşturmaktadır. Bu çalışmada idealleştirilmiş modeller ekseninde idealizasyon kavramını incelemeye tabi tutacağız. Bu doğrultuda da çalışmanın ilk bölümünde bilimsel idealizasyon kavramını ele alacağız. Bilimsel idealizasyonların temel kullanım amacı karmaşıklığı azaltmaktır (Potochnik 2017: 42). Bilim tarihinde sıklıkla başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkan idealizasyon kullanımlarını Boyle'un (1660: böl.7) gaz yasasında, Mendel'in (2008) genetik üzerine çalışmasında ve Newton'un (1728: 5-8) kütleçekime dair düşünce deneyinde görmek mümkündür. Kimya, biyoloji ve fizik gibi bilime dair her noktada karşımıza çıkan bu idealizasyon kullanımlarını ikinci bölümde Aristoteles, üçüncü bölümde ise Galilei üzerinden değerlendireceğiz.

Aristoteles ele alınan olguyu sadeleştirme yoluna giderek, ilgili olmadığı düşünülen unsurları sistemden çıkaran bir idealizasyon kullanımı sergilemektedir. Böylelikle daha basit ve sade bir olguya karşı karşıya kalan düşünür, ulaşmaya çalıştığı sonuca engellere takılmadan, zaman kaybetmeden, sonuca etkisi olmayan unsurlardan arınmış bir şekilde ulaşacaktır. Galilei'ye geldiğimizde ise onun idealizasyon kullanımı temelde çarpıtmalara dayanmaktadır. Bu çarpıtmalar gerek ele alınan olguya eklemelerle gerekse de eksiltmelerle işlemektedir. Böylelikle de fiziki dünyada gerçekleştiremeyeceğimiz durumları zihin dünyasında rahatlıkla gerçekleştirerek ne gibi nedenlere ve sonuçlara yol açabileceğinin görülmesi mümkün kılınmaktadır.

## 1. Bilimsel İdealizasyon

Bilim alanında bir fenomeni incelemek ve onu açıklamak adına kullanılan pek çok bilimsel model bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu bilimsel modeller farkı yolları ve teknikleri

---

<sup>1</sup> Örneğin Lawler'a (2022: 334) göre bilim alanında idealizasyona başvurulmasının nedeni olguların basitleştirilerek daha iyi anlaşılmasını, böylelikle de basitleştirilmiş bu olgulardan hareketle daha doğru modellerin oluşturulmasına olanak sağlamasıdır.

<sup>2</sup>Düşünürler arasında bilimsel modellerin sınıflandırılması konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Ancak genel bir çerçeve sunabilmek adına Gilbert'in yapmış olduğu sınıflandırmayı örnek gösterebiliriz. Gilbert (2011: 5) yedi çeşit bilimsel model sınıflandırması yapmaktadır: Somut

kullansalar da hepsinin amacı aynıdır: Söz konusu fenomeni karmaşık yapısından arındırarak iyi bir şekilde anlaşılmasını ve açıklanmasını sağlamak. Bu amaç doğrultusunda hareket eden bilimsel modellerden biri olarak karşımıza idealleştirilmiş modeller, dolayısıyla da *idealizasyon*<sup>3</sup> kavramı çıkmaktadır.

Bilimsel idealizasyon kavramının tanımlanması noktasında düşünürlerce bir fikir birliği bulmak pek mümkün gözükme de literatürde yer alan tanımlamalardan, yaklaşımlardan ve tartışmalardan hareketle kavrama dair genel bir çerçeve sunan tanımlama yapmamız mümkündür. Bilimsel idealizasyon, bilim alanında konu edinilen ve incelemeye tabi tutulan bir fenomeni daha iyi anlamak ve açıklamak adına ilgili fenomenin içinde barındırdığı karmaşıklıkları bir kenara iterek onu basitleştirme, soyutlama ve sınırlandırma yöntemidir (Frigg ve Hartmann 2020, Potochnik 2017, Weisberg 2007). Verdiğimiz bu tanımdan hareketle idealizasyonu zihnin laboratuvarında<sup>4</sup> bulunan alet çantamız olarak da basite indirgeyerek açıklayabiliriz. Nasıl ki fiziki olarak gerçekleştirebileceğimiz bir deneyde ya da herhangi bir teknik işlemde alet çantamızda bulunan aygıtlar aracılığıyla çeşitli düzenlemeleri, ekleme çıkarma işlemlerini, değişiklikleri ve benzer işlemleri gerçekleştirebiliyorsak aynı şekilde zihnin laboratuvarındaki alet çantamız yardımıyla benzer işlemleri teorik alanda da yapabilmemiz mümkündür. Örneğin bir düzlemden sürtünmeyi kaldırmak, düşen bir cismin hava direncine maruz kalmamasını sağlamak ya da bilye, top, gülle gibi yuvarlak bir cisme mükemmellik ekleyerek onun pürüzsüz ve hatasız bir yuvarlak oluşturmasını sağlamak gibi. Sayısını dilediğimizde çoğaltabileceğimiz bu ve bunun gibi örnekleri bilimsel idealizasyon altında toplayabiliriz.

---

modeller, görsel modeller, matematiksel modeller, sözel modeller, simülasyon modelleri, sembolik modeller ve zihinsel modeller.

<sup>3</sup>Literatürümüzde idealleştirme, idealize etme, ölküleştirme gibi kullanımları da olan *idealization* kavramı için çalışma boyunca *idealizasyon* karşılığını kullanacağız.

<sup>4</sup>Zihin laboratuvarı, Brown'a (1991) ait bir ifadedir. Brown, düşünce deneylerine dair çalışmalarında fiziki deneyin gerçekleştiği alanın karşısına zihnin laboratuvarını koyarak düşünce deneylerine dair incelemelerine ve analizlerine yer vermektedir. Detaylı bilgi için bkz. J. R. Brown, *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*.

İlgilenilen fenomene bu şekilde yaklaşmak bilim insanları için büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Çünkü gerçek hiçbir zaman apaçık bir şekilde ortada, bizi bekler durumda değildir. İdealizasyon sayesinde gerek bazı faktörleri göz ardı ederek gerekse de bazı durumları ekleyerek kavranması güç gerçekliğe bir adım daha yaklaşabilmekteyizdir. Kısacası konuyu ele alan, anlamaya ve açıklamaya çalışan kişi çeşitli soyutlamalar ve basitleştirmelere başvurarak ilerleme sağlamaktadır. Ruttkamp'ın (2002: 23) ifadesiyle:

Bilim insanları da dahil olmak üzere hiç kimse gerçekliği barındırdığı tüm karmaşıklığıyla birlikte incelemeye tabi tutamaz. Bilimsel bilgiye ulaşmamız soyutlama ve basitleştirmenin yollarından geçer. Bundan ötürü bilim insanları gerçekliğin zengin çeşitliliğine odaklanmak yerine onun belirli bir noktasına, sonrasında da bu noktanın belirli bir özelliğine odaklanmaya karar verirler.

Buradan hareketle idealizasyonun bilimin hem teorik hem de pratik alanında önemli bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. “İdealizasyon, hem yasaların ve teorilerin formülleştirilmesi noktasında hem de bunların dünyaya uygulanması noktasında, yani bilimin her anında karşımıza çıkmaktadır.” (Ladyman 2008: 358). İdealizasyon her ne kadar zihinsel alanda gerçekleşen bir faaliyet olsa da etkisi ve kapsamı bununla sınırlı kalmamaktadır. Bilim insanları idealizasyon yöntemiyle kendilerine adeta yeni bir dünya ve bu dünyayla bağlantılı yasalar inşa etmektedir. Bu durumu daha iyi açıklamak adına Batlamyus'un<sup>5</sup> evren modeline dair açıklamalarına başvurabiliriz.

Batlamyus, *Almagest* eserinde matematiksel bir evren modeli sunmaktadır. Eserine dünyanın sabit ve evrenin merkezinde olduğunu iddiasını dile getirerek başlamaktadır (Ptolemy 1984: 41, H15). Bu iddiasından yola çıkarak jeosantrik bir evren modeli sunan Batlamyus, Dünyanın ve Güneş ile Ay da dâhil olmak üzere diğer beş gezegenin (Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs, Merkür) hareketlerini açıklama noktasında dışmerkezli (eccentricity) ve çembermerkezli<sup>6</sup> (epicyclic) modelleri

---

<sup>5</sup> Klaudyos Batlamyus. Batı literatüründe Ptolemy ve Claudius Ptolemaios olarak da yer verilen düşünür için çalışma boyunca isminin dilimizdeki yerleşik karşılığını kullanacağız.

<sup>6</sup>Dışmerkezli ve çembermerkezli modeller Apollonius Pergaeus tarafından geliştirilen kozmolojik açıklamalardır. Batlamyus'un açıkladığı dışmerkezli modele göre Güneş ile Ay da dahil olmak üzere diğer tüm gezegenler ve sabit yıldızlar Dünyanın etrafında dairesel bir yörünge üzerinde

birleştirerek bir açıklama sunmaktadır. Bu açıklamasından hareketle gök cisimlerinin küresel bir şekle sahip olduklarını ve hareketlerinin de küresel olduğunu ileri sürmektedir<sup>7</sup> (Ptolemy 1984: 38-39, H11-H12). İşte tam olarak bu noktada Batlamyus idealizasyona başvurmuştur. Onun buradaki idealizasyonu gök cisimlerinde görünen tüm aykırılıkları bir kenara iterek hepsinin hareketinin kusursuz, düzgün bir dairesel hareketle ele alınabileceğini ifade etmesidir<sup>8</sup> (Ptolemy 1984: 420, H208).

Batlamyus'un gök cisimlerine atfettiği bu kusursuzluk onun idealizasyonu kullanım şeklidir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi idealizasyon yalnızca teorik alanla sınırlı kalmayarak dünyaya, evrene dair bir açıklama ve anlamlandırma noktasında adeta yeni yasaları ve işleyişi olan bir dünya oluşturulmasına olanak sağlamıştır. Fiziki dünyada topladığı olguları zihin dünyasına taşıyarak burada oluşturduğu bu dünyadan hareketle incelemeler ve araştırmalar yapan Batlamyus sonuçlarını içinde bulunduğumuz fiziki dünyaya yansıtmıştır.<sup>9</sup>

İdealizasyona dair tanımlamayı ve örneklendirmeyi yaptıktan sonra diyebiliriz ki bilimsel idealizasyonlar bir olguyu keşfetme, fenomeni inceleme noktasında karmaşıklığı azaltarak ilgili konunun anlaşılmasını, açıklanmasını, hatta

---

hareketlerini gerçekleştirmektelerdir. Ancak bu açıklama modelinde Dünya evrenin tam olarak merkezinde değil, merkezden biraz uzak olarak konumlandırılmıştır. Çembermerkezli modelde ise Dünya yine evrenin merkezi konumunda olup, gök cisimleri Dünyanın merkez olduğu çember şeklinde yörünge üzerinde bulunan ve merkezi bir hareket sergileyen küçük çemberler üzerinde hareketlerini gerçekleştirmektelerdir. Detaylı bilgi için bkz. O. E. Neugebauer, "The Equivalence of Eccentric and Epicyclic Motion According to Apollonius", H. G. Topdemir, "Dış Merkezli ve Çember Merkezli Modeller", Y. Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*.

<sup>7</sup>Batlamyus küre şeklini ve küre şeklindeki dairesel hareketi öncülerine (Hipparchus, Platon, Aristoteles) dayanarak dile getirmektedir. Batlamyus için ilham aldığı bu kişilerin yapmış olduğu açıklamalar makul gözükmemektedir. Çünkü ona göre Güneş, Ay ve diğer gök cisimlerinin sürekli olarak aynı noktadan başlayarak doğudan batıya doğru bir şekilde hareketlerini gerçekleştirmeleri ve bu hareketlerinde dünyanın bir merkez noktası oluşturarak dairesel harekete merkez oluşturduklarına dair ifadeleri kendi kuramına da yerleştirebileceği devrimci bir gözlem olarak tanımlanmaktadır.

<sup>8</sup>Batlamyus'un gök cisimlerine dair kusursuz bir hareketi varsaymasında Platon'un *Timaios* eserinde tanımladığı şekildeki evren modeline sadık kalması şeklinde yorumlayan çalışmalar bulunmaktadır. Bkz. C. Tolsa, "Ptolemy's Savior God, 'Saving the Phenomena' and Plato's 'Timaeus'".

<sup>9</sup>Batlamyus'un ortaya koymuş olduğu bu kuram 16. yüzyılın ortalarında Kopernik'in *De revolutionibus orbium coelestium* (*Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*) adlı eserini yayınlayarak heliosentrik modeli ortaya koymasına kadar geçerliliğini korumuştur.

izlenebilir kılınmasını sağlamak için yapılan kasıtlı müdahalelerdir. Söz konusu bu müdahalelere dair yapılan incelemeler ve idealizasyon kullanım şekilleri temelde iki cepheye ayrılmaktadır: Aristotelesçi idealizasyon anlayışı ve Galileici idealizasyon anlayışı.

## 2. Aristotelesçi İdealizasyon

Bilimsel idealizasyon kullanım şekillerinde karşımıza ilk olarak Aristoteles çıkmaktadır. “Aristotelesçi idealizasyon incelemeye tabi tutulan nesneden konuyla ilgisi olmayan özelliklerin bir kenara itilmesidir.” (Frigg ve Hartmann 2020). Aristoteles’in doğa üzerine incelemeler yaptığı eserlerindeki<sup>10</sup> bilimsel idealizasyonları incelemeye aldığımızda onun bir kenara ittiği, konuyla ilgisi olmayan faktörler olarak dışladığı özelliklerin sıklıkla Locke’un ikincil nitelikler<sup>11</sup> olarak bahsettiği özellikler olduğu söylemek Aristoteles’in idealizasyon kullanım şeklinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Örneğin düşen bir cisme dair yapılan incelemede cismin hangi renkte olduğu ya da gökyüzüne dair yapılan bir incelemede gök cisimlerinin hareketleri sırasında nasıl bir ses çıkardığı konuyla ilgisi olmayan ve inceleme esnasında bir bilgi sağlamayacak, konu dışı özelliklerdir.

Aristoteles’in idealizasyon kullanım şekline örnek olarak onun *Gökyüzü Üzerine (On the Heavens)* adlı eserini ele alabiliriz. Aristoteles söz konusu eserinde evreni, onun işleyişini, yapısal özelliklerini ve bu evrende yer alan ana unsurları, yani gezegenleri ve gök cisimlerini incelemeye almaktadır. Aristoteles için evren sınırlı (2023: 20, 272a20), ezeli ve ebedi (2023: 47, 283b26), dairesel bir yapıda (2023: 52, 286b10) ve biricik, tam ve mükemmeldir (2023: 36, 279a10). Aristoteles’e göre evrende diğer dört elementten (toprak, su, hava, ateş) farklı olarak “ebedi, artması-eksilmesi olmayan, nitelik değiştirmeyen, etkilenime uğramayan, ilk, önde gelen”

---

<sup>10</sup> *Gökyüzü Üzerine, Oluş ve Bozuluş Üzerine, Meteoroloji, Fizik*. Aristoteles’in bu eserlerinin içerikleri hakkında bilgi için bkz. H. G. Topdemir, “Aristoteles’in Doğa -Fizik- Felsefesi”

<sup>11</sup> Locke (2013: 121-122) niteliklere dair analizinde cisimlerden ayrılamayan, bütün değişimler ve müdahaleler karşısında sabit kalan yer kaplama, şekil, hareket, sayı gibi niteliklere *birincil nitelikler*; renk, koku, tat, ses gibi cisimlerin özsel yapısıyla ilgili olmayıp deneyimleyene göre değişen niteliklere ise *ikincil nitelikler* demektedir.

(2023:16, 270b37) beşinci element olarak aither<sup>12</sup> bulunmaktadır. Aither'e böylesi bir mükemmellik atfeden Aristoteles bu elementin tüm gökyüzünde (uzay boşluğunda), yani tüm gezegenlerin ve gök cisimlerinin bulunduğu alanda olduğunu söylemektedir. Aither kendi mükemmel yapısından hareketle gezegenlere ve gök cisimlerine, onların hareketlerine mükemmellik vermektedir.

*Gökyüzü Üzerine'nin* ilk iki kitabında evrene dair bu şekilde bir görünüm sunan Aristoteles gezegenlerin ve gök cisimlerinin hareketleri sırasında ses çıkarmamalarının mümkün olmadığını ifade eder ancak bu durumu gökyüzüne dair incelemesinde konu dışında bırakır:

Madem bizim çevremizdeki nesnelere, onlara eş kütle taşımadıkları halde, bu denli hızlı devinmedikleri halde ses çıkarıyorlar, bunca büyük cisimler devindiklerinde de bir ses çıkarması zorunlu. Ama Güneş, Ay bunca sayıda ve büyüklükte yıldız hızla devinsin de, bundan büyük bir gürültü oluşmasın, bu olanaksız! [...] Bunca nesne devinse, onların büyüklüğüyle orantılı bir ses çıksa, bu sesin gök gürültüsünden çok daha fazla güçle buraya ulaşması ve dayanılmaz bir güç taşıması zorunlu. (Aristoteles 2023: 61-62, 290b15-291a36).

Yukarıda da görüleceği üzere Aristoteles için devinen cisimlerin ses çıkarmaması mümkün değildir. Ancak gökyüzüne dair incelemesinde bu konuyu ucu açık bir şekilde bırakarak incelemesinin ana hedefine yönelmektedir. Çünkü mercek altına aldığı konu bağlamında gökyüzünde bulunan cisimlerin çıkardığı/çıkarmadığı ses onun araştırması bakımından bir önem taşımamaktadır. Yani Aristoteles'in idealizasyon kullanım şekli "hedef sistemin birtakım özelliklerini dışarda bırakan" (Çevik 2022: 13) türdendir.

Aristoteles inceleme dışı unsurları dışarıda bırakma/bir kenara itmeyle, yani idealizasyonu kullanım şekliyle doğa ve evrene dair karmaşık yapıları basitleştirerek genel kavramlara ve temel noktalara dikkat çekmekte, böylelikle de konunun hem daha anlaşılır olmasını hem de bağlamın daraltılmasıyla "asıl meseleye" odaklanılmasını sağlamaktadır. Ayrıca Aristoteles idealizasyon sayesinde gerek

---

<sup>12</sup> Literatürümüzde esîr, ether, eter gibi kullanımları da olan kavram için Babür'ün (2023) Aristoteles çevirisinde kullandığı şekliyle kavramı kullanacağız.

teknolojik yetersizlikler gerekse de kısıtlı deney ve gözlem bariyerine takılmadan doğayı ve evreni anlama noktasında ileriye yönelik bir adım atmaktadır.

### 3. Galileici İdealizasyon

Bilim tarihinde gerek idealizasyon kullanımı gerekse de bu kullanımları düşünce deneyleriyle harmanlayarak görüşlerini aktarma noktasında karşımıza çıkan en önemli isimlerden biri Galileo Galilei'dir. Galilei, idealizasyon kullanımı noktasında Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Aristoteles hedef sistemden ilgisi olmadığı düşünülen unsurları devre dışı bırakarak bir idealizasyon kullanımı sergiliyorken, Galilei ise hedef sistemde bulunan unsurların yapısını değiştirerek, yani ilgili unsuru kasten farklılaştırarak, çarpıtarak bir idealizasyon kullanımı sergilemektedir.

Galilei'nin bu türden idealizasyon kullanımlarını çoğu eserinde görmek mümkündür. Örneğin *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar*'da (*Discourses and Mathematical Demonstrations Relating to Two New Sciences*) devinime dair araştırmasında "sürtünmenin olmadığı" (2011: 223) bir düzlem fikrinden hareket ederek incelemesini gerçekleştirmektedir. Benzer şekilde *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*'da (*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*) hıza dair yapmış olduğu araştırmasında "hava direncinin giderilmesi" (2020a: 203) faaliyetinde nasıl bir durumla, ne gibi etkilerle karşılaşılacağından hareketle incelemesini sürdürmektedir.

Bu noktada altını çizerek belirtmek gerekir ki Galilei'nin idealizasyon kullanımı yalnızca bu şekilde gerçekleşmemektedir. Hedef sistemde yer alan unsurları değiştirme, çarpıtma dışında önceki sayfalarda aktardığımız şekilde, yani bir fenomeni daha iyi anlamak ve açıklamak adına ilgili fenomenin içinde barındırdığı karmaşıklıkları bir kenara iterek onu basitleştirme, soyutlama ve sınırlandırma şeklinde idealizasyon kullanımıyla Galilei'de de karşılaşmaktayızdır. Örneğin *Yıldızlardan Gelen Haber*'de (*Sidereal Messenger*) Jüpiter ve yıldızlara dair (2020b: 54-78) teleskobuyla yapmış olduğu gerçek astronomik gözlemleri ile keşiflerini karmaşıklıklardan arındırarak daha anlaşılır hale getirmek,

basitleştirmek için gerek konumlarını gerek parlaklıklarını gerekse de hareketlerini idealleştirerek aktarmaktadır. Bu türden idealizasyon kullanımına ek olarak Aristotelesçi idealizasyon kullanımını Galilei'de de görmemiz mümkündür. *The Assayer*'de (*Il Saggiatore*) kuyruklu yıldızın yanmasına dair gerçekleştirdiği tartışmada renk, tat, ses gibi nitelikleri özneye ilgili, görelî nitelikler olarak değerlendirerek incelemeye almamakta (1960: 308-312) tıpkı Aristoteles'te gördüğümüz gibi incelemesini sistemde yer alan unsurları devre dışı bırakarak sürdürmektedir.

Şimdi Galilei tarzı bir idealizasyon örneğine bakacak olursak onun fırlatılan cisimlerin hareketine dair araştırmasını örnek gösterebiliriz:

Sürtünmesiz yatay bir düzleme fırlatılan herhangi bir cisim farz edin [...] düzlemin bir sınırı olmaması şartıyla bu cisim aynı düzlem boyunca tekdüze ve sürekli bir şekilde hareketini sürdürecektir. Ancak düzlem sınırlı ve yükseltiyse ağırlığa sahip olduğunu farz ettiğimiz hareketli cisim düzlemin sınırından geçerken, daha önceki tekdüze ve sürekli hareketine ek olarak, kendi ağırlığı sebebiyle aşağıya doğru bir eğilim kazanacaktır. Bundan dolayı ortaya çıkan ve fırlatma olarak bahsettiğim hareket, tekdüze ve yatay olan bir hareket ile dikey ve doğal olarak ivmeli olan bir hareketin birleşimidir. (Galilei 1954: 244).

Konumuzun bağlamından kopmamak adına Aristoteles kısmında izlediğimiz tutumu sürdürerek söz konusu araştırmayı derinlemesine incelemeyerek idealizasyon kullanım şekline yoğunlaşacağız. Ancak Galilei'nin idealizasyon kullanımının daha iyi anlaşılması, neden ve nasıl kullandığı sorularını açıklığa kavuşturabilmek için varmaya çalıştığı noktayı kısaca aktaracak olursak, Galilei'nin buradaki amacı yatay ve dikey olarak bahsettiği iki farklı hareket şeklini izah etme girişimidir. Ona göre yatay harekette fırlatılan cisim bir dış kuvvete maruz kalmadığı sürece sahip olduğu hareketi sürekli olarak koruyarak, sabit bir hızda hareketini gerçekleştirmeye devam edecektir. Dikey harekette ise cisim yerçekiminin etkisiyle aşağıya doğru, yani düşme şeklinde bir hareket gerçekleştirecektir. Dikey harekette cisimler, yerçekiminin de etkisiyle beraber serbest düşüş esnasında zamanla artan bir şekilde ivme kazanmaktadır. Dikey hareketin diğer yönü, yani yükselmeye ise düşme hareketinin tam tersi bir şekilde yine yerçekiminin etkisiyle zamanla azalan bir şekilde ivme kaybedilmektedir. Galilei buradaki belirlemeleriyle mekanikte yeni



bir bakış açısını gündeme getirmiştir. Galilei'nin gerek buradaki ve diğer benzer idealizasyon kullanımları gerekse de tasarladığı düşünce deneyleri onun bilim alanında Platon'dan ilham alarak ve onun ortaya koymuş olduğu rasyonel bakış açısından hareketle faaliyete geçirilen düşüncelerdir. "Hareketi dirençsiz bir ortamda tasarlamak konuyu rasyonel açıdan, salt usçu bir tavırla ele alma olanağı vermektedir. Bu ise Platoncu yaklaşımın mekanikte egemen olması anlamına gelmektedir ki, modern dönem mekaniğinin temel ayırt edici niteliği de bu anlayıştan kaynaklanmaktadır." (Topdemir 1997: 51-52).

Yukarıda işaret ettiğimiz pasaja dönecek olursak, Galilei'nin hem sürtünmeden yoksun hem de bir sonu olmayan düzlem fikri onun idealizasyon kullanımına örnek teşkil etmektedir. Galilei, zihin dünyasında kendisine yeni bir evren ve bu evrene özgü yasalar, işleyişler, etkileşimler tasarlayarak zihnindeki içinde bulunduğumuz evrene, gerçek dünyaya aktarmaktadır. Galilei için fiziki dünyayı anlayabilmek için bunu önce ideal alanda, yani zihinde gerçekleştirmek, akabinde de bir sonuca vararak fiziki dünyaya uygulamak gerekmektedir. "Çünkü ona göre kusursuz yuvarlıktaki toplar, kusursuz düzlükteki düzenler üzerinde ebediyen sadece ideal dünyada yuvarlanabilirler." (Sarı 2010: 218).

Bu noktada Galilei'nin neden böyle bir yönteme başvurduğu sorulabilir. Fiziki dünyada sürtünmenin olmadığı bir yüzey bulmak ya da böyle bir yüzeyi oluşturmak elbette mümkün değildir,<sup>13</sup> ancak fiziki dünyada olmayan bir şeyi zihinde tasarlayarak bu tasarıdan elde edilen sonucu fiziki dünyaya uygulamak ne kadar doğru ve güvenilirdir? Benzer bir soruyu ve idealizasyona karşı şüpheli bir tavır Simplicio (Aristotelesçi pozisyon) da dile getirmektedir:

Matematiğin bu incelikleri soyut olarak doğrudurlar fakat gözle görülür elle tutulur maddeye ve fiziksel dünyaya uygulandığında sorunlara cevap veremiyorlar. [...] iş madde dünyasına gelince durum başka yöne doğru gidiyor: Demek istediğim, şu

---

<sup>13</sup> Bu noktada anakronizmden kaçınmak adına vurgulamak gerekir ki, bahsedilen "sürtünmesiz yüzey" fikrinin içinde bulunduğumuz çağda gerek teknolojik geliştirmeler gerekse de bununla paralel bir gelişime sahip olan endüstriyel araçlar sayesinde oluşturulabilecek olması, söz konusu idealizasyon fikrinin Galilei döneminde yapılabileceği anlamına gelmediğini hatırlatmak gerekmektedir.

temas açıları, şu oranlar, bütün bunlar var ya; maddesel, gözle görülür elle tutulur dünya işlerine gelince tüm bunlar buharlaşıp yok oluyor. (Galilei 2020a: 283).

Salviati (Galilei) için ise durum böyle değildir. Ona göre bilimde ilerleme kaydedebilmek için engelleri aşmak gerekmektedir. Burada engel ile kastedilen soyut alanda rahatlıkla gerçekleştirilebilen faaliyetlerin somut alanda gerçekleştirilmeye çalışılması noktasında karşılaşılan engellerdir. Eğer bu engeller aşılsa istenilen işleyişler, etkileşimler gerçekleştirilecektir.<sup>14</sup> Kaldı ki durum Simplicio'nun söylediği gibi fiziki dünyada sekteye uğrayan yapıda da değildir. Gerek matematiksel ve geometrik yapılarda gerekse de ideal fiziki düzenlerde Simplicio'nun dediği gibi sorunlara yanıt verememe gibi bir durum söz konusu değildir. Galilei için böyle bir durum gözükmesinin sebebi yapıda değil, yapıyı uygulamaya çalışmandadır. Kendi ifadesiyle:

Geometrici filozofun soyutta tasarlanana somutta bulabilmesi için maddenin engellerini ayırt etmesi gerekir. Eğer bunları yapmasını bilirse sizi temin ederim ki her şey aritmetik hesapları gibi punda punda birbirine uygun düşer. Hatalar ne soyutta ne somuttadır, ne geometride ya da ne fiziktedir, yalnızca onları hesaplayan kişidedir. Hesap etmesini bilmeyen kişide. (Galilei 2020a: 289-290).

Galilei için doğanın karmaşık yapısından sıyrılarak, doğada bulunan çeşitliliği azaltmak ve onları manipüle edilebilir hale getirmek, devamında da yukarıdaki gibi engelleri ortadan kaldırmak bize "saf durumun" nasıl gözükeceğini keşfedebilme fırsatı vermektedir (McMullin 1985: 265). Böylelikle de Galilei idealizasyon kullanım şekliyle soyut alanda gerçekleştirilen düşünsel faaliyetlerin somut alanda bir karşılığı olmaması gibi bir durumun söz konusu olmadığı düşünülmektedir.

Böylelikle Galilei idealizasyon kullanım şekliyle bilimin hem teorik hem de pratik yanını bir potada eritmektedir. Galilei için bilim yalnızca pratik alanda gerçekleştirilen deney ve gözlemlerden ibaret olmayıp, teorik alanın pratik alanı şekillendirdiği ve bilimsel ilerleme söz konusu olduğunda teorik alanın ön planda

---

<sup>14</sup> Weisberg (2007: 640-641) Galilei'nin bu tür idealizasyon kullanımını pragmatik bir tutum olarak değerlendirmektedir. Ona göre Galilei konu edinilen fenomeni daha kolay bir şekilde değerlendirebilmek ve açıklayabilmek için böyle bir yol izlemektedir. Eğer böylesi bir yol izlemeseydi teorilerin içerisinde sıkışıp kalacak ve herhangi bir ilerleme kaydedemeyecekti.

olduğu bir faaliyettir. İdealizasyon kullanımları fiziki dünyanın sınırlarının aşılmasını sağlayarak deney kavramına yeni bir boyut eklemekte, akabinde de yeni bulgulara erişilmesini sağlamaktadır.

### **Sonuç**

Bu noktaya kadar anlattıklarımızdan ve Aristoteles ile Galilei örneklerinden görüleceği üzere bilimde idealizasyon kullanımının pozitif bir statüsü bulunmaktadır.<sup>15</sup> İçinde bulunduğumuz dünyayı anlamlandırmaya, bu dünyanın nasıl bir işleyişe ve yasalara tabi olduğunu keşfetmeye, ileriye dönük varsayımlarda bulunabilmeye olanak sağlaması bakımından bilimin bir yandan teorik bir yandan da pratik alanında önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. İdealizasyon kullanımını gerek Aristotelesçi açıdan ilgili olmayan unsurların elenmesi olarak gerekse de Galileici açıdan sistemde yapılan çarpıtmalar olarak ele alalım, her iki idealizasyon kullanımında da bilime yeni bakışın bir temsilini görmekteyizdir. Çünkü “yeni bilimin temelinde gözlem, deney ve duyu algısı yerine salt, katışıksız düşünce” (Yardımcı 2020: 1253) bulunmaktadır. Gerek idealizasyon kullanımı gerekse de Galilei’de sıklıkla gördüğümüz idealizasyon içeren düşünce deneyleri kullanımlarıyla bilimde teorik alan daha ön plana çıkmakta, pratik alanı şekillendirmektedir.

Böylelikle idealizasyonun pozitif statüsü olduğu ve yeni bilim pratiğinin önemli bir unsuru olduğuna dair söylemimize paralel olarak onun bilimin ilerlemeci rolünde kritik bir işleve sahip olduğunu da ifade edebiliriz. Sadece fizik alanında değil, geçtiğimiz sayfalarda işaret ettiğimiz üzere kimya, biyoloji alanlarında da çeşitli soyutlama ve basitleştirmelerin yardımıyla karmaşıklıkları geride bırakarak

---

<sup>15</sup> Bilimde idealizasyon kullanımına karşı olanlar/kullanılmasının yanlış olduğunu söyleyenler, yani negatif bir statüye sahip olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. İçinde bulunan gerçeklikten uzaklaşarak bir noktada gerçekliğin bozulabileceğini, karmaşıklığın göz ardı edilmemesi gereken bir durum olduğunu ve bu karmaşıklık içerisindeki sistemde şu an fark edilmeyen ancak öneme sahip olabilecek unsurların elenmesinin yanlış bir yol izleme olabileceğini, idealleştirilmiş modellerin fiziki dünyadaki sistemleri birebir yansıtamayıp belirli noktaları ıskalayabileceğini öne sürülenler bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu görüşler ve beraberinde getirdiği tartışma bu çalışmada ele alınmayacak kadar geniştir.

olguları keşfetmeyi, geleceğe yönelik varsayım ve tahminlerde bulunmayı mümkün kılmaktadır.

## Introduction to the Method of Scientific Idealization: The Case of Aristotle and Galilei

### *Summary*

**Fikri GÜL**

Prof. Dr.

İzmir Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli, TR.

ORCID: 0000-0002-9597-3176

fgul@pau.edu.tr

**Karani Kağan BADEM**

Ph.D. Candidate

Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli, TR.

ORCID: 0000-0003-3276-4091

kaganbadem06@hotmail.com

### **Introduction**

In the field of science, scientific models are used to access and explain new discoveries, to make a forward interpretation based on the available information, to make complex and seemingly incomprehensible structures understandable at first blush, and to facilitate progress in all these areas. Scientific models are basically physical, mathematical or conceptual representations of ideas, emerging situations and what is experienced in this process.

Many of these representations used in science not only refer to idealization, but also create an idealised model. The objective of this study is to examine the concept of idealization in the context of idealised models. In the initial section of this study, we will examine the concept of scientific idealization. The principal function of scientific idealizations is to simplify complex phenomena (Potochnik 2017: 42). The use of idealization, a frequently employed method in the history of science, can be observed in Boyle's (1660: ch.7) gas law, Mendel's (2008) work on genetics and Newton's (1728: 5-8) thought experiment on gravity. We will evaluate these uses of idealization, which we encounter at every point in science such as chemistry, biology and physics, through Aristotle in the second section and Galilei in the third section.

In examining the work of Aristotle, we observe the use of idealization, which serves to simplify the phenomenon under consideration and remove elements that are considered irrelevant from the system. In contrast, the idealization used by Galilei is based on distortions, which operate both with additions and subtractions to the phenomenon under consideration.

## 1. Scientific Idealization

In the field of science, there are many scientific models used to analyse and explain a phenomenon.<sup>16</sup> Although these scientific models use different methods and techniques, they all have the same goal: To provide a good understanding and explanation of the phenomenon in question by purifying it from its complex structure. As one of the scientific models acting in line with this goal, we come across idealised models, hence the concept of idealization. The scientific idealization method involves the simplification, abstraction and limitation of a phenomenon subjected to scientific investigation. This is done in order to facilitate a better understanding and explanation of the phenomenon in question, by eliminating the complexities that may otherwise impede this process.

In light of this definition, it is possible to conceptualise idealization as a cognitive toolbox. Just as we can perform various arrangements, additions, subtractions, changes and similar operations through the devices in our toolbox in a physical experiment or any technical process, it is possible to perform similar operations in the theoretical field with the help of our toolbox in the laboratory of the mind. For example, removing friction from a platform, ensuring that a falling object is not subjected to air resistance, or adding perfection to a round object such as a projectile, ball, cannonball, etc. so that it forms a smooth and flawless round.

Although idealization is an activity that occurs in the mental field, its impact and scope extend beyond this. Scientists construct a new world and the laws related to this world through idealization. To illustrate this phenomenon more clearly, we can refer to Ptolemy's explanations about the universe model. Ptolemy presents a mathematical model of the universe in his *Almagest*. He begins his work by claiming that the earth is fixed and at the centre of the universe (Ptolemy 1984: 41, H15). Ptolemy, who presents a geocentric model of the universe based on this claim, offers an explanation by combining eccentric and epicyclic models<sup>17</sup> to explain the movements of the Earth and the other five planets (Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercury), including the Sun and the Moon. Based on this explanation, he argues that the heavenly bodies have a spherical shape and their motions are also spherical (Ptolemy 1984: 38-39, H11-H12). It is precisely at this point that Ptolemy resorts to idealization. His idealization here is that he pushes aside all the apparent contradictions in the heavenly bodies and states that the motion of all of them can be handled with a perfect, smooth circular motion.

After defining and exemplifying idealization, it can be stated that scientific idealization is a deliberate intervention made to reduce the complexity at the point of discovering a

---

<sup>16</sup> There is no consensus among thinkers on the classification of scientific models. However, in order to provide a general framework, we can take Gilbert's classification as an example. Gilbert (2011: 5) classifies seven types of scientific models: Concrete models, visual models, mathematical models, verbal models, simulation models, symbolic models and mental models.

<sup>17</sup> The eccentric and epicyclic models are cosmological explanations developed by Apollonius Pergaeus. According to the eccentric model described by Ptolemy, the Sun and all other planets and fixed stars, including the Moon, move in a circular orbit around the Earth. But in this model of explanation, the Earth is not positioned exactly at the centre of the universe, but slightly away from the centre. In the epicyclic model, the Earth is again the centre of the universe, and the heavenly bodies move on small circles on a circular orbit in which the Earth is the centre and which exhibit a central motion.

phenomenon or examining a phenomenon. The objective is to ensure that the relevant subject is understood, explained and even traceable. The analyses of these interventions are basically divided into two fronts: Aristotelian idealization and Galilean idealization.

## 2. Aristotelian Idealization

When we look at the ways of using scientific idealization, we first encounter Aristotle. "Aristotelian idealization is the pushing aside of irrelevant features from the object under scrutiny" (Frigg and Hartmann 2020). When we analyse Aristotle's works, it will help to understand the subject to say that the features that he pushed aside, which are thought to be irrelevant, are the features that Locke mentions as secondary qualities.<sup>18</sup> For example, the colour of a falling object in an examination of a falling object or the sound that heavenly bodies make during their movements in an examination of the sky are irrelevant features that are not related to the subject and will not provide any information during the examination.

At this point, let us look at his work *On the Heavens*. According to Aristotle (290b15-291a36), it is impossible for planets and heavenly bodies not to make sound during their movements. However, he does not address this point in his investigation, leaving the issue open-ended. Because in the context of the subject he analyses, whether the heavenly bodies make a sound during movement is not included in the context of his research. In other words, Aristotle disables some features of the relevant element at the point of use of idealization.

Aristotle draws attention to general concepts and main points by simplifying the complex structures of nature and the universe by pushing aside the elements other than the main point under scrutiny. In this way, he makes the subject more comprehensible and focuses on the main issue by narrowing the context. In parallel, through idealization, Aristotle takes a step forward in understanding nature and the universe without getting stuck in the limitation of technological inadequacies and limited experimentation and observation.

## 3. Galilean Idealization

While Aristotle exhibits a use of idealization by excluding the irrelevant factors from the target system, Galilei exhibits a use of idealization by excluding the factors in the target system from the system, that is, by deliberately changing and distorting the relevant factor. When we look at Galilei's works, we encounter statements such as "no friction" (2011: 13), "elimination of air resistance" (2020a: 203). Galilei wants us to think about what kind of effect and what consequences we will encounter if we think about these situations.

At this point, looking at Galilei's analysis of the motion of projectiles will allow us to understand his use of idealization. In his *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (1954: 244), Galilei asks us to think of a body moving on a plane that has both no friction and no end. Galilei's demand for this is his use of idealization. Galilei designs a new universe in his mental world and the laws, functions and interactions specific to

---

<sup>18</sup> In his analysis of qualities, Locke (2013: 121-122) calls qualities that cannot be separated from objects and remain constant in the face of all changes and interventions, such as space, shape, movement, and number, *primary qualities*; and qualities such as colour, smell, taste, and sound, which are not related to the essential structure of objects but vary according to the experiencer, *secondary qualities*.

this universe and transfers what is in his mind to the universe we are in, the real world. For Galilei, in order to understand the physical world, it is necessary to realise it first in the ideal realm, that is, in the mind, and then to apply it to the physical world by reaching a conclusion. The reason for using idealization is quite clear for Galilei. According to him, it is necessary to overcome obstacles in order to make progress in science. What is meant by obstacles here are the obstacles encountered at the point of trying to realize the activities that can be easily realized in the abstract plane in the concrete order. If these obstacles are overcome, the desired processes and interactions will be realized. Thus, progress will be made in science by overcoming the limits of the physical world.<sup>19</sup> So for Galilei, stripping nature of its complexity, reducing its diversity and making it manipulable, and then eliminating barriers like the one above, gives us the opportunity to discover what a pure state of affairs would look like.

### **Conclusion**

As can be seen from what we have explained up to this point and the examples of Aristotle and Galilei, the use of idealization in science has a positive status. It is an important method in both the theoretical and practical fields of science in that it allows us to make sense of the world we live in, to discover how this world functions and is subject to laws, and to make forward-looking assumptions. Whether we consider the use of idealization as the elimination of irrelevant elements from the Aristotelian point of view or as distortions in the system from the Galilean point of view, we see a representation of the new view of science in both uses of idealization. Science is not a functioning that is confined to the practical sphere and owes all its progress to the practical sphere. Science is a functioning in which the theoretical field is also at the forefront, even shaping and directing the practical field. This can be seen in both Aristotle's and Galilei's use of idealization.

Thus, in parallel with our statement that idealization has a positive status and is an important element of the new scientific practice, we can also state that it has a critical function in the progressive role of science. Not only in the field of physics, but also in the fields of chemistry and biology, as we have pointed out in the previous pages, with the help of various abstractions and simplifications, it makes it possible to discover phenomena and make assumptions and predictions for the future by leaving complexities behind.

---

<sup>19</sup> Weisberg (2007: 640-641) considers Galilei's use of such idealization as a pragmatic attitude. According to him, Galilei follows such a path in order to be able to evaluate and explain the phenomenon in question more easily. If he had not followed such a path, he would have been trapped in theories and would not have made any progress.



## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles (2023). *Gökyüzü Üzerine* (çev. S. Babür), Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristotle (1939). *On The Heavens* (çev. W. K. C. Guthrie), Cambridge: Harvard University Press.
- Boyle, R. (1660). *New Experiments Physico-Mechanicall, Touching the Spring of the Air, and its Effects*, Oxford: H. Hall for Tho. Robinson.
- Brown, J. R. (1991). *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, New York: Routledge.
- Çevik, A. (2022). Bilimsel İdealizasyonlar. *Mediterranean Journal of Humanities*, XII (2022) 11-23.
- Frigg, R., Hartmann, S. (2020). Models in Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition) (ed. E. N. Zalta), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/models-science/>
- Galilei, G. (1954). *Dialogues Concerning Two New Sciences* (çev. H. Crew & A. Salvio), New York: The Macmillan Company.
- Galilei, G. (1960). The Assayer. *The Controversy on the Comets of 1618: Galileo Galilei, Horatio Grassi, Mario Guiducci, Johann Kepler* (çev. & ed. S. Drake), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 151-336.
- Galilei, G. (2011). *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar* (çev. Y. Çevik), Ankara: Elips Kitap.
- Galilei, G. (2020a). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* (çev. R. Aşçıoğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Galilei, G. (2020b). *Yıldızlardan Gelen Haber* (çev. K. A. Çetinalp), İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Gilbert, J. K., Boulter, C. J., Rutherford, M. (1998). "Models in explanations, Part 1: Horses for courses?" *International Journal of Science Education*, 20 (1), 83-97.
- Gilbert, J. K. (2004). Models and Modelling: Routes to More Authentic Science Education. *International Journal of Science and Mathematics Education*, 2 (2), 115-130.
- Gilbert, S. W. (2011). *Models-Based Science Teaching*, Arlington: NSTA Press.
- Ladyman, J. (2008). Idealization. *The Routledge Companion to Philosophy of Science* (ed. S. Psillos, M. Curd), Routledge, Abingdon.
- Lawler, I. (2022). Scientific progress and idealisation. *New Philosophical Perspectives on Scientific Progress* (ed. Y. Shan), Routledge, New York, 332-355.

Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadıroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

McMullin, E. (1985). Galilean Idealization. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 16 (3), 247-273.

Mendel, G. J. (2008). *Experiments in Plant Hybridisation* (çev. W. Bateson), New York: Cosimo Classics.

Newton, I. (1728). *A Treatise of the System of the World* (çev. A. Motte), London: Printed for F. Fayram.

Ptolemy (1984). *Ptolemy's Almagest* (çev. G. J. Toomer), London: Duckworth.

Potochnik, A. (2017). *Idealization and the aims of science*, Chicago: The University of Chicago Press.

Ruttkamp, E. (2002). *A Model Theoretic Realist Interpretation of Science*, London: Kluwer Academic Publishers.

Sarı, M. A. (2010). Francis Bacon ve Galileo'nun Bilim ve Yöntem Tasarımları. *Felsefe Dünyası*, 52(2), 208-229.

Topdemir, H. G. (1997). Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu. *Felsefe Dünyası*, 24 (1), 42-52.

Weisberg, M. (2007). Three Kinds of Idealization. *The Journal of Philosophy*, 104 (12), 639-659.

Yardımcı, A. B. (2020). Norton-Brown Tartışması Bağlamında Bilimsel Düşünce Deneyleri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10 (4) :1235-1255.



Makale Geliş | Received: 28.01.2024  
Makale Kabul | Accepted: 07.08.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1426981

## Ziyaeddin KIRBOĞA

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman, TR.  
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Karaman, TR.  
ORCID: 0000 0002 3636 790X  
zkirboga@kmu.edu.tr

## Antroposentrik ve Ekosentrik Bağlamda İbn Haldun'da Çevre Duyarlılığı (Bir Karşılaştırma Denemesi)

**Öz:** Sanayi toplumlarında etkisi daha fazla hissedilen çevre sorunları artık günümüzde küresel bir boyut kazanmıştır. Aynı zamanda çevresel sorunların birçok çeşidinden söz edilir hale gelmiştir. Bu sorunla mücadele etmek ve kitlelerin duyarlılık kazanmasını sağlamak amacıyla geliştirilen çalışma ve önlemler konusunda önemli bir mesafe kat edilmiştir. Ancak istenen sonuç elde edilememiştir. Çevrenin korunmasına yönelik çalışmalar ve önlemler yeni gelişmeler değildir. İnsanlık tarihinde çevre sorunlarının çözümüne yönelik yapılan çalışmaların ve sorunlara yönelik duyarlılığı geliştirmek için ortaya konulan düşüncelerin birçok örneği mevcuttur. İbn Haldun, yaşadığı dönemin şartları içerisinde daha yerleşim aşamasındayken çevre konusuna duyarlılık göstermiş ve bu konuda birtakım önerilerde bulunmuş bir düşünürdür. Dolayısıyla bu çalışmada, İbn Haldun'un çevre sorunlarına yaklaşımı ele alınmıştır. Onun çevre kirliliğini bir problem olarak ele alması, bu sorunun önlenmesi konusundaki tespitleri ve çözüm önerileri irdelenmiştir. Ayrıca İbn Haldun'un çevre görüşünün, doğa merkezli ve insan merkezli temel çevre hareketleriyle bir karşılaştırması yapılmış, bu bağlamda İbn Haldun'un çevre konusundaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada İbn Haldun'un çevre sorunlarıyla ilgili duyarlılığını ortaya koyduğu *Mukaddime* merkezde tutulmuş ve konu betimsel analiz yaklaşımı ile ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çevre sorunları, Çevre Duyarlılığı, İbn Haldun, Şehir, Derin Ekoloji, Yeni Ekolojik Paradigma, İnsanın İstisnaiği Paradigması.

## Environmental Awareness in Ibn Khaldun in Anthropocentric and Ecocentric Context (A Comparison Essay)

**Abstract:** Environmental problems, the effects of which are felt more in industrial societies, have now gained a global dimension. At the same time, many types of environmental problems have become mentioned. Significant progress has been made in the studies and measures developed to combat this problem and to raise awareness of the masses. However, the desired result was not achieved. Studies and measures for the protection of the environment are not new developments. In

the history of humanity, there are many examples of studies for the solution of environmental problems and thoughts put forward to improve sensitivity to problems. Ibn Khaldun is a thinker who showed sensitivity to the environment while he was still in the settlement stage in the conditions of the period he lived in and made some suggestions on this subject. Therefore, in this study, Ibn Khaldun's approach to environmental problems is discussed. His handling of environmental pollution as a problem, his determinations on the prevention of this problem and his suggestions for solutions were examined. In addition, a comparison of Ibn Khaldun's environmental view with nature-centered and human-centered basic environmental movements was made, and in this context, Ibn Khaldun's place in the environment was tried to be determined. In the study, the *Muqaddimah*, in which Ibn Khaldun revealed his sensitivity to environmental problems, was kept in the center and the subject was handled with a descriptive analysis approach.

**Keywords:** Environmental Problem, Environmental Awareness, Ibn Khaldun, City, Deep Ecology, Human Exceptionalism Paradigm, New Environmental Paradigm.

## Giriş

İnsan ve çevre ilişkisi daima bir etkileşimi beraberinde getirmiştir. Çevre, insana belli bir yaşam koşulu sunmakta ve insan yaşamını etkilemekte; insan ise çevre üzerinde birtakım tasarruflarda bulunarak onu kendi ihtiyaçları doğrultusunda kontrol etmeye çalışmaktadır. Burada öncelikle insan yaşamıyla yakından ilgili olan 'çevre' kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Çevre kelimesi yeryüzünde doğal olarak bulunan hava, su, toprak, organizma, güneş ışığı, mineraller gibi bütün ekolojik unsurları ifade eder (Verma vd. 2020: 234). Bir başka ifadeyle çevre, yaşamın ihtiyaç duyduğu tüm öğeleri bünyesinde barındırır. Dolayısıyla çevre, bütün canlıları yaşam mekânı olarak ilgilendirir. Çevre, insan veya diğer canlıların yaşamı süresince içerisinde ilişkilerini gerçekleştirdiği dış ortamdır (Demir & Acar 2005: 76). Bu ekosistem, canlıların yaşamını idame ettirebilmeleri ve ilişkilerini gerçekleştirebilmeleri için bir düzen dahilinde işlemektedir. Dolayısıyla çevre unsurlarının düzeninin herhangi bir şekilde bozulması ve yeniden düzelmemesi çevre sorunları olarak ortaya çıkar (Akdağ & Özdemir 2020: 3509; Özçalık 2021: 1). Günümüzde insan yaşamını doğrudan ve önemli derecede etkileyen çevresel bozulmalar ve değişimler söz konusudur. Çünkü hava, su, toprak gibi çevre unsurları, yaşam için uygun niteliğini, doğallığını kaybetmektedir.

Yeryüzünde bulunan varlıkları ve ekosistemi doğrudan ya da dolaylı şekilde etkileyen, çevresel etmenin niteliğinde ya da niceliğinde değişiklik olduğu takdirde çevre sorunları söz konusu olur. Bu nedenle su, toprak, hava, güneş ışığı gibi dünyanın sistemi üzerinde ortaya çıkan sorunlar, çevre sorunları olarak tanımlanır (Verma vd. 2020: 234). Çevre, sahip olduğu doğal düzenle yaşama ortam sunar. Dolayısıyla doğasına aykırı herhangi bir etki, sistemin işleyişini bozar. Doğal çevre, insanların eylemlerinin birtakım değişikliklere neden olduğu ve insanların eylemlerinin içerisinde var olduğu ortam olarak oldukça önemlidir. Çevre kavramının sadece doğayı kapsamadığı, insan müdahalesini de içine aldığı görüşü kabul edilmekle birlikte, çevre hakkındaki sosyal ve siyasal ilgi kent, konut ile hava ve su gibi doğal kaynaklar üzerindedir (Marshall 2003: 116). Bununla birlikte doğal olarak ya da insan müdahalesiyle var olan çevre, korunmama sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır.

Son zamanlarda ortaya çıkışı, etkileri ve sosyoekonomik nedenleri açısından çevre sorunları küreselleşmiştir. Tarih boyunca insanlık kötü çevre koşullarıyla ilgili sorunlar yaşamış ancak çevre sorunları şeklinde nitelendirdiğimiz unsurların sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte alanı daha çok genişlemiş ve daha hissedilir noktaya gelmiştir (Dunlap & Jorgenson 2012: 1). Hemen her birey beslenirken, gezerken, eğlenirken bir şekilde çevre sorunlarının olumsuz farklı sonuçlarıyla karşılaşmaktadır. Artık birçok çevresel sorun dünyayı etkiler hale gelmiştir. Hava kirliliği, su kirliliği, nüfusun aşırı artması, küresel ısınma, atıklar ve ormanların tahrip edilmesi dünyayı etkileyen en önemli çevre sorunlarından. Bu durum dünya üzerinde yaşayan her canlıyı etkilemektedir (Verma vd. 2020: 234). Özellikle kent hayatı söz konusu olunca çevre sorunlarının daha fazla ve daha etkili sonuçları söz konusu olmaktadır.

Sorunun, tarihin her aşamasında insanlığı ilgilendirmesi, düşünürlerin ilgisini çekmiş ve sorunun çözümüne yönelik görüşler ortaya koymaya çalışmışlardır. İbn Haldun (1332-808/1406) iklim, siyaset, kent hayatı, iktisat, çevre

gibi toplumsal düzeni etkileyen konular üzerinde incelemeler yapmış, tespit ettiği sorunlarla ilgili çözüm önerileri geliştirmiştir. İbn Haldun, çevre sorunları üzerine de eğilmiş, zamanının şartlarına uygun bir bakış açısıyla sorunun ortaya çıkmasını önleyici, duyarlı bir yaklaşım ortaya koyma gayretinde olmuştur. O, yerleşim yerlerinin hem kuruluş hem de sonraki aşamasında çevre konusuna dikkat çekmiş ve ortaya çıkabilecek sorunlarla ilgili önceden alınması gereken tedbirlere işaret etmiştir. Dolayısıyla İbn Haldun, çevre duyarlılığı açısından incelenmesi gereken bir düşünürdür. Diğer taraftan onun, çevre sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların ilk örneklerini verdiği de ileri sürülebilir.

## **1. Araştırmanın Kapsamı ve Metodu**

Çalışmada, İbn Haldun'un çevre duyarlılığı ve çevre sorunlarına yaklaşımı araştırılmıştır. Bu bağlamda *Mukaddime*'de merkeze aldığı ve aynı zamanda çevrenin doğal ana birimlerinden olan hava, su, toprak ve doğa/yeşil kavramları çalışmada esas alınmıştır. Bununla birlikte çevre sorunlarını ilgilendiren diğer konulara yeri geldikçe temas edilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, doküman incelemesiyle veri toplanmış ve elde edilen veriler betimsel analizler gerçekleştirilmiştir.

### **1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Çok yönlü bir isim olan İbn Haldun, birçok araştırmaya konu olmuştur. Söz konusu araştırmalar sayesinde onun farklı yönleri ortaya çıkarılmıştır. Bu çalışma, İbn Haldun'un çevre duyarlılığını tespit etmeyi ve insan ya da doğa merkezli yaklaşımlardan hangisini benimseyerek çevre sorunlarını ele aldığını araştırmayı amaçlamaktadır.

İbn Haldun'un çevre konusundaki görüşleri, daha şehirlerin kuruluş aşamasında onun bir sorun olarak ortaya çıkmasını önlemeye yönelik olması bakımından önemlidir. Dolayısıyla bu çalışma hem tarihsel planda hem de günümüzde küresel boyut kazanmış bir sorunu ele alması ve aynı zamanda İbn

Haldun'un, üzerinde başlı başına bir araştırma yapılmamış olan çevreci yönünü ve çevre duyarlılığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

## 1.2. Problem Cümleleri

Çalışmada problem cümleleri iki aşamada ifade edilmiştir. Bunun nedeni ana problem cümlelerini, alt problem cümleleriyle desteklemektir. Öncelikle aşağıda ana problem cümlelerine yer verilmiştir:

Çevre sorunları, göz ardı edilebilecek bir konu değildir ve insanlık tarihi kadar kadimdir. Hava, su, toprak gibi unsurların, kısaca çevrenin kirlenmesi, doğayı ve insan sağlığını tehdit etmekte ve teknoloji, ulaşım araçları ve silahlanmanın gelişmesiyle birlikte bu olumsuz durum çok daha çeşitli ve büyük boyutlara ulaşmaktadır. Çevre kirliliğinin en önemli sorunlar arasında yer alması, yerleşim yerlerinin kuruluşunda dikkate alınması gerektiğiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla çalışmada öncelikle İbn Haldun'un çevre ile ilgili duyarlılığı, çevre kirliliğinin önlenmesi konusundaki tespitleri ve çözüm önerilerinin neler olduğu araştırılmıştır.

Burada ana problem cümlelerini destekleyeceğini ve İbn Haldun'un çevre konusundaki yaklaşımını anlamaya çalışmamıza katkı sağlayacağını düşündüğümüz sorulara yer verilmiştir. Alt problem cümlelerimiz şunlardır:

1. 'İbn Haldun'un çevre sorunları karşısında anlam dünyası nasıldır?'
2. 'İbn Haldun'un çevre sorunlarına yaklaşımı insan merkezli mi, çevre merkezli midir?'
3. 'Derin ekoloji kavramı İbn Haldun'da bir karşılık bulmakta mıdır?'

## 1.3. Literatür Taraması ve Tanıtımı

Araştırma, İbn Haldun'un çevre sorunlarına yaklaşımını merkeze aldığı için öncelikle onun, sorunu farklı yönleriyle ele aldığı Mukaddime'nin incelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Mukaddime, iki ana konuyu ihtiva eder. Bunlardan biri insanlık tarihinin, umranın ve toplumsal olayların incelenmesinde metod, toplum-iklim-insan-fiziksel çevre ilişkisi, sosyal morfoloji, demografi, şehir ve şehirleşme

konularının yer aldığı 'Genel konular'dır. Diğeri aile, siyaset, din, ekonomi, hukuk, sanayi, devlet, ilim, estetik ve ahlak konularını içeren "Toplumsal kurumlar ve değerler'dir (Uludağ 2009: 83-84). İbn Haldun sosyolojiyi, "İlm-i Tabiat-i Umran" ismiyle zikreder.

Çevre sorunları, sadece bölgesel yönetimlerin ya da devletlerin kendi sınırları içerisinde yaptıkları düzenlemelerle üstesinden gelinebilecek boyutu çoktan aşmıştır. Bu nedenle ulusal yapılanmalar yanında uluslararası boyutlarda kuruluşlar ve sivil toplum platformları, çevrenin korunması ve sorunlarının çözülmesine yönelik çeşitli faaliyetler gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan araştırmada, Dünya Sağlık Örgütü ve Birleşmiş Milletler Çevre Programı verileri dikkate alınmıştır.

Diğertaraftan sorunun kaynaklarının araştırılması ve çözümüne yönelik çalışmaları taramak amacıyla öncelikle Yüksek öğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezinde yer alan bazı doktora ve yüksek lisans tezleri araştırılmıştır. Daha sonra kütüphaneler ve internet sitelerinde İbn Haldun'la ilgili araştırma konumuzu ilgilendiren kitap ve makaleler taranmış ve elde edilen kaynaklar incelemeye tâbi tutulmuştur. Araştırmanın sınırlarını aşmamak için söz konusu literatürden bazıları aşağıda sıralanmıştır:

#### **Doktora Tezleri:**

Hüseyin Fırat Şenol, (2009). İbn Haldun'da Tarih ve Umran Sorunu: Bu çalışmada İbn Haldun düşüncesinde tarih-umran ilişkisinin nasıl kurulduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

Aytekin Demircioğlu, (2013). İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı: Çalışma hayatı üzerinden bir değerlendirme: Bu çalışma İbn Haldun'un insan düşüncesi ve medeniyeti kavrayışı ele alınmıştır.



### **Yüksek Lisans Tezleri:**

Keziban Serin, (2019). İbn Haldun Mukaddime'sinde Şehir Sosyolojisi: Çalışma, İbn Haldun'un şehir ve şehirlileşme ile ilgili yaklaşımlarını incelemiştir.

Ayşe Efe, (2020). İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserinde Yer Alan Şehir ve Şehirleşmeye İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: Çalışmada İbn Haldun'un şehir ve şehirleşme konusundaki düşünceleri belirlenmeye çalışılmış ve amaçladığı nedensellikler ve kanunlar araştırılmıştır.

### **Makaleler:**

Zaid Ahmad, Nobaya Ahmad, Haslinda Abdullah, (2016). İbn Haldun'da Şehir Planlaması: Mukaddime'nin Güncel Bir Okuması. İbn Haldun Çalışmaları Dergisi: Makalede İbn Haldun'un geliştirdiği şehir planlamasıyla ilgili ilkeler tartışılmış ve bunların günümüzdeki yorumu değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Ahmet Albayrak, (2020). Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Çalışmada İbn Haldun düşüncesinin dinamiklerini meydana getiren alt yapı incelenmiş ve onun sosyolog veya tarihçilik gibi özelliklerinden başka, medeniyet teorisyeni şeklinde anlaşılmasına çalışılmıştır.

### **Kitaplar ve Kitap Bölümleri:**

Hilmi Ziya, Ziyaeddin Fahri, (1940). İbn Haldun: Bu eserde İbn Haldun'un hayatı, etkileri, fikirleri ile onun sosyolojisine yer verilmiş ve tarih felsefesi görüşlerinin yeni akımlarla karşılaştırması yapılmıştır.

Yunus Emre Tansü, Zeynep Erdoğan, (Yunus Emre Tansü Ed.), (2020). Medeniyet Kuramcısı İbn Haldun'un Medeniyet ve İlim Tasarımı. İbn Haldun Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VI: Çalışmada Mukaddime'nin bir analizi yapılarak İbn Haldun'un medeniyet anlayışı, medeniyetin oluşumunu sağlayan unsurlar incelenmiş ve onun ilim anlayışı ele alınmıştır.

## 2. Kavramsal ve Kuramsal Tartışma

Doğaya yalnızca insanlar için yarar sağlaması bakımından değer veren anlayışın, doğanın kendine özgü bir değere sahip olduğu anlayışına doğru tamamen değişmesi gerektiği şeklinde ortaya çıkan hareket, insan-doğa ilişkisinde “Derin Ekoloji (Deep Ecology)” olarak bilinmektedir. “Ekozofi (Ecosophy)” olarak da isimlendirilen derin ekoloji, alışılmış kavramların dışında bir öz varlık tanımı ortaya koyan, bazen dini ve mistik dolaylı anlatımlar içeren bir toplumsal harekettir (Britannica 2023). Derin ekoloji anlayışı, insan-doğa dengesine doğa açısından yaklaşır. Başka bir ifadeyle derin ekolojide merkezi kavram doğadır. Arne Naess (1912-2009), ‘derin ekoloji’ kavramını 1972’de doğal dünya ile ahlaki ilişkinin yüzeysel bir araçsal ilişki olmadığını göstermek için geliştirmiştir (Naess 2023b: 402). Dolayısıyla derin ekoloji, diğer ekoloji hareketlerinden farklı bir bakış açısı ortaya koymuş, doğanın, insanların varlıklarını devam ettiren bir araç olmadığını, aksine doğanın kendi başına bir değer olduğunu vurgulamıştır. Naess, Geroge Sessions (1938-2016) ile ‘Derin Ekoloji Toplumsal Hareketi’ için sekiz prensipten meydana gelen bir platform geliştirmiştir. Derin ekolojiyi diğer çevrecilik anlayışlarından farklı kılan, çevre etiği ve sosyal adalet konusunda daha geniş ve daha temel felsefi argümanlar ileri sürmesidir (Britannica 2023). “Derin Ekoloji Hareketi”nin tanımlanması konusunda kavramın mucidi Naess şunları kaydeder:

Hareketlerin tanımlarından, çok fazla şey beklenmemeli; örneğin "muhafazakarlık", "liberalizm" veya "feminist hareket" gibi terimleri düşünün. Ve hareketleri destekleyenlerin aynı tanıma ya da herhangi bir tanıma tam olarak bağlı kalmaları için hiçbir neden yok. Bir terimin veya ifadenin uygulanması için özellikler, kriterler veya önerilen bir dizi gerekli koşul için de aynı şey geçerlidir. Aşağıda George Sessions ve benim tarafımdan üzerinde mutabakata varılan bir platform veya anahtar terimler ve ifadeler, derin ekolojinin temeli olarak geçici olarak önerilmiştir (Naess 2023b: 404-405).

Söz konusu sekiz ilkeye yer vermeden önce, okuyucuya bir karşılaştırma yapma imkânı sağlaması bakımından “İnsanın İstisnailiği Paradigması (Human

Exceptionalism Paradigm)" ve "Yeni Ekolojik Paradigma (New Environmental Paradigm)" hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

İnsanın İstisnailiği Paradigması antroposentrik (insan-merkezci) bir bakış açısını ifade eder. Buna göre çevre, insanların yaşam niteliğinin geliştirilmesi ve sürdürülebilmesi için önemlidir ve korunmalıdır. Çevrenin korunması aynı zamanda insanın korunması anlamına geldiği ve insanlık için faydalı olduğu için değerlidir. İnsan sağlığını tehdit ettiği için hava, su, toprak kirliliği gibi çevre kirliliğiyle mücadele edilmelidir. İnsanlığın geleceği için doğal kaynakların da tasarruflu kullanılması gerekir (Erten 2007: 69). Çevre hareketlerinin, merkeze aldıkları kavram etrafında birtakım kabulleri vardır. İnsanın İstisnailiği Paradigması da çeşitli varsayımlardan oluşmaktadır. İnsanın İstisnailiği Paradigmasının, var olan tüm teorik görüşlerce açık veya örtülü şekilde kabul edilen varsayımları aşağıdaki şekildedir:

1. İnsanlar, kültüre sahip oldukları için dünyadaki yaratıklar arasında eşsizdir.
2. Kültür neredeyse sonsuz çeşitlilik gösterebilir ve biyolojik özelliklerden çok daha hızlı değişebilir.
3. Dolayısıyla, birçok insan farklılığı doğuştan değil, toplumsaldır, toplumsal olarak değiştirilebilir ve uygun farklılıklar ortadan kaldırılabilir.
4. Dolayısıyla kültürel birikim aynı zamanda ilerlemenin sınırsız devam edebileceği anlamına da gelir ve tüm toplumsal sorunları ortadan kaldırır (Catton & Dunlap 1978: 42-43).

Yeni Ekolojik Paradigma ise insan-doğa ilişkisinde yaklaşımını doğa/çevre merkezli bakış açısıyla geliştiren alternatif bir anlayıştır. Yeni Ekolojik Paradigma çevre-merkezidir (ekosentrik) ve dünyayı başlı başına bir değer olarak görür. İnsan, kendi çıkarını öne çıkarmadan, doğayı korunması gereken bir kategoride görüp bu doğrultuda tutum geliştirir. Bu düşünce, atıkların tekrar kazanımında, su ve enerjinin doğru değerlendirilmesinde çevrenin korumasını önceleyen bir bakış açısına sahiptir (Erten 2007: 69). Dolayısıyla bu tutumu ile mevcut hâkim paradigmadan ayrılır.

Bazı çevre sosyolojisi araştırmalarından, toplumsal gerçekliğin doğasıyla ilgili İnsanın İstisnailiği Paradigmasıyla tam bir karşıtlık oluşturan birtakım

varsayımları tespit etmek mümkündür. Bu varsayımlar dizisi “Yeni Çevre Paradigması” şeklinde adlandırılmaktadır:

1. İnsanlar, sosyal yaşamımızı şekillendiren biyotik topluluklarda birbirine bağımlı olarak yer alan birçok tür arasında yalnızca bir tanesidir.
2. Doğanın ağındaki karmaşık neden-sonuç bağlantıları ve geri bildirim, amaçlı insan eylemlerinden birçok istenmeyen sonuç doğurur.
3. Dünya sınırlıdır, dolayısıyla ekonomik büyümeyi, sosyal ilerlemeyi ve diğer toplumsal olguları kısıtlayan güçlü fiziksel ve biyolojik sınırlar vardır (Catton & Dunlap 1978: 45).

Bu tespitler göstermektedir ki Yeni Çevre Paradigması, İnsanın İstisnailiği Paradigmasının antroposentrik yaklaşımından oldukça uzaktır. Zira Yeni Ekolojik Paradigmanın temelde savunusu, yukarıda birinci maddede zikredildiği gibi insanlığın doğal çevreye bağımlılığıdır.

Bu noktada Naess ve Sessions tarafından ‘derin ekoloji’nin temeli olarak değerlendirilen sekiz ilke, çalışmanın içeriğine katkı sağlaması bakımından aynen nakledilmiştir:

1. Yeryüzündeki insan ve insan olmayan yaşamın refahı ve gelişmesinin kendi başına bir değeri vardır (eşanlımlılar: içsel değer, doğal değer). Bu değerler, insan dışı dünyanın insani amaçlar için yararlılığından bağımsızdır.
2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkıda bulunur ve başlı başına bir değerdir.
3. İnsanın yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında bu zenginlik ve çeşitliliği azaltma hakkı yoktur.
4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesi, önemli ölçüde daha küçük bir insan nüfusuyla uyumludur. İnsan olmayan yaşamın gelişmesi daha az insan nüfusu gerektirir.
5. İnsanoğlunun insan olmayan dünyaya olan mevcut müdahalesi aşırı düzeydedir ve durum hızla kötüleşmektedir.
6. Bu nedenle politikalar değiştirilmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Sonuçta ortaya çıkacak durum şu andaki durumdan çok farklı olacaktır.
7. İdeolojik değişim, giderek daha yüksek bir yaşam standardına bağlı kalmak yerine, temel olarak yaşam kalitesinin takdir edilmesi (doğal değere sahip durumlarda yaşamak) yönünde olacaktır. Büyüklük ile mükemmellik arasındaki farka dair derin bir farkındalık olacaktır.
8. Yukarıda belirtilen hususlara katılanların doğrudan veya dolaylı olarak gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışma yükümlülüğü vardır (Naess 2023b: 404-405).

Görüldüğü gibi bir çevre hareketi olarak derin ekoloji perspektifi, antroposentrik bakış açısını tamamen dışlamakta ve ekosentrik bir yaklaşımı ilke edinmektedir.

Naess, “sığ” ve “derin” ekoloji ayrımı yapar (Naess 2023a: 218). Bu ayrım insan-doğa ilişkisine yaklaşımın kapsamı ile ilgilidir. Sığ ekoloji antroposentriktir. Bu görüş açısından insan, doğanın üstünde ya da dışında, bütün değerlerin kaynağı olarak kabul edilir ve doğanın sadece araçsal veya kullanım değeri vardır. Derin ekoloji, insanların doğal çevreden bağımsız olmadığını savunur ve aynı zamanda başka hiçbir varlığı da insandan ayrı görmez. Dünyayı tecrit edilmiş nesnelere bütünü şeklinde değil, birbirine bağlı ve bağımlı bir olgular ilişkisi olarak görür. Derin ekoloji, bütün canlıların içsel değerini kabul eder ve insanları yaşam örgüsünün belirli bir parçası olarak görür (Capra 2023).

İbn Haldun'un çevre konusundaki yaklaşımı, yukarıda incelenen kavramsal ve kuramsal çerçevede değerlendirilebilecek veriler sunmaktadır. Geliştirdiği çevreci paradigmayı ortaya koyabilmek için onun çevre duyarlılığını ve kavramlarını incelemek gerekmektedir.

İbn Haldun'un çevre konusunda üzerinde durduğu temel kavramlara geçmeden önce onun kozmoloji ve doğa tasavvuruna kısaca değinmek gerekmektedir. Çünkü İbn Haldun'un çevreyle ilgili düşüncelerini incelerken temas edeceğimiz unsurlar, onun kozmoloji ve doğa görüşlerini ortaya koyarken ele aldığı 'Anâsır-ı Erbaa' (dört unsur) olarak bilinen hava, su, toprak ve ateş arasında yer almaktadır.

İbn Haldun *Mukaddime*'de “Fıtrattan ve Riyazet ile Gaybı İdrak Eden İnsanların Nevileri” başlığı altında tekamülü ele alır ve canlı varlıkların bir diğerinden üreyerek geliştiklerini ifade eder. Evrende gözlemlenen unsurlardan bir diğerine geçiş söz konusudur. Bu durum sırasıyla topraktan suya, sudan havaya, havadan ateşe şeklindedir. Bu unsurların her birinin diğerine dönüşme yeteneği bulunmaktadır. Örneğin su ateşe, ateş suya dönüşebilmektedir. Sonra tekvin aleminin (yaratılış alemi), yaratıkların madde, bitki ve canlı olmak üzere üç sınıfta düzenlendiğini bunların da cinslere ve türlere ayrıldığını kaydeder (İbn Haldun 2009a: 69):

... Şu alem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapaşğlam bir şekil üzeredir. Sebeplerle neticeler yekdiğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dahilinde) birbirine bitişmekte, varlıklar yekdiğerine dönüşmekte, (Bu tarz üzere müşahede ettiğimiz şu alemin) acablıkları tükenmemekte ve nihai noktasına varılamamaktadır... (İbn Haldun 2009a: 283).

İbn Haldun bu konuyu incelemeye maddi ve hissi alemle başlar. Gözlenebilen unsurlar aleminin, tedrici olarak ve birbirleriyle temas ederek topraktan (arz) yükselmek suretiyle sırasıyla su, hava ve ateş unsurlarına ulaşmaktadır. Bu unsurların, yukarıya ve aşağıya doğru hareketleri sırasında kendisini takip eden unsura doğru biçim değıştirme yeteneğı vardır ve bazen de onlarda başkalaşım gerçekleşmektedir. İbn Haldun daha sonra yaradılış alemine dikkat çeker. Bu alemin madenlerden başladığını, sonra bitkilere ve nihayet son derece güzel bir şekilde derece derece hayvanlara geçildiğini kaydeder (İbn Haldun 2009a: 283).

İbn Haldun, araştırma konumuzun merkezinde bulunan çevre duyarlılığıyla ilgili görüşlerini hava, su, toprak unsurları çerçevesinde değıerlendirmekte, ateş unsurunu bu bağlamda ele almamaktadır. O, düşünce sisteminde ateşe daha çok kozmoloji konusunda yer vermiştir. Burada İbn Haldun'un tutumu dikkate alınarak çevre duyarlılığını ortaya koyduğu hava, su, toprak unsurları başlıklar halinde ele alınmış; yine çevreyle ilgili düşüncelerini ifade ederken dikkate aldığı yeşil, ağaç kavramları toprak başlığında incelenmiştir. Çünkü İbn Haldun, toprağın korunması ve değıerlendirilmesiyle ilgili konularda *Mukaddime*'nin farklı yerlerinde birtakım analizler yapmaktadır. Toprak, yeşil ve hatta ağaç kavramlarını bir bütün olarak görmekte ve her birini müstakil olarak araştırmaktadır. Ayrıca söz konusu kavramları yeri geldikçe farklı bağlamlarda da ele almıştır.

## 2.1. Hava

Atmosfer, dünyayı çevreleyen ve yeryüzündeki tüm yaşam biçimlerini destekleyen hava örtüsüdür (Shyam & Gupta 2016: 692). Dünyanın yaşam mekânı olmasında gereken koşullardan birini sağlayan atmosferin temiz olması da hayati bir özelliktir. Havanın zararlı gazlar, toz ve dumanla kirlenmesinin yeryüzündeki tüm canlılara ciddi etkileri vardır. Dolayısıyla havadaki kimyasal, fiziksel, biyolojik

her türlü değişim, hava kirliliği anlamına gelmektedir (Verma vd. 2020: 235). Dünyanın yaşamsal önemi, ona bu özelliği sağlayan koşulların korunmasına bağlıdır. Birleşmiş Milletler Çevre Programı (UNEP), hava kirliliğinin küresel boyutta insan sağlığına yönelik en büyük çevresel tehdit olduğunu ve her yıl tahminen 7 milyon erken ölüme neden olduğunu vurgulamıştır (United Nations Environment Programme 2021).

İbn Haldun'un çevre duyarlılığı konusunda önemle vurguladığı hususlardan biri temiz havadır. Temiz hava, yerleşim yerlerinin (şehir) korunmasına yönelik tespitlerinden biridir. O, hastalıklardan korunmak için doğal afet kategorisinde değerlendirdiği temiz hava şartının zorunlu olduğuna işaret eder. Havanın durgun ve kirli olması ya da bozulmuş sular, kokuşmuş su birikintileri veya bataklıklarla havanın temas etmesinin, yakında bulunan yerleşim yerlerini etkileyeceğini, bunun sonucunda orada yaşayan insanların ve diğer canlıların mutlaka hızlı bir şekilde hastalıklara maruz kalacaklarını vurgular. İbn Haldun, bu tespitini de gözleme dayandırdığını ifade eder:

Zira hava durgun ve pis olursa veya bozulmuş sulara veya kokmuş gölcüklere veyahut da pis bataklık ve çökekliklere mücavir olursa, yakınlık sebebiyle bu yerlerdeki kokular çabucak şehre sirayet eder. Bunun neticesi olarak da orada var olan canlılar mutlaka hızlı bir şekilde hastalığa maruz kalır. Bu, müşahede edilen bir husustur (İbn Haldun 2009a, s. 635).

İbn Haldun, kuruluş aşamasında temiz hava şartına riayet edilmeyen, hava kirliliği bulunan şehirlerde, hastalıklara çokça rastlanacağını ifade eder:

Kurulurken, havasının iyi olması şartına riayet olunmayan (hava kirliliği bulunan) şehirlerde ekseriya hastalıklar çok olur (İbn Haldun 2009a, s. 635).

Diğer taraftan İbn Haldun, rüzgârın hava hareketliliğine yardımcı olduğunu ve bu yönüyle kirli havanın dağılmasında ve hastalıkların yayılma hızının azalmasında rol oynadığını ifade eder:

Kokuşmuş cisimlerin ve humma hastalıklarının husule getirdiği bu gibi pis havaların vücuda gelişinin sebebi, hava durgunluğudur. Şayet bunların arasına rüzgar (hava cereyanı) girer, bunları dağıtır ve sağa-sola yayarsa, pis koku ve o yüzden canlılara bulaşan hastalık hafifler (İbn Haldun 2009a, s. 636).

Esasen günümüzde yapılan bazı bölgesel araştırmalarda, kirli havanın dağılmasında, hızına bağlı olarak rüzgarın etkili olduğuna işaret edilmiştir (Oğuz 2020: 403; Sarı 2021: 466-467).

İbn Haldun'un bu konuda dikkat çeken yorumlarından biri nüfus yoğunluğuyla hava hareketliliği arasında kurduğu ilişkidir. Bir yerleşim yerinde nüfusun çok olup halkının da hareketlilik oranı yüksekse, İbn Haldun'a göre havada zorunlu olarak bir dalgalanma gerçekleşecektir. Şöyle ki, bir yerleşim yerinde insan hareketliliği, durgun havanın arasına bir rüzgârın girmesine ve bunun da havanın dalgalanmasına ve hareketlenmesine neden olacaktır. Aksi durumda yani nüfusun az olduğu yerde, havanın dalgalanmasına ve hareket etmesine yardımcı olacak bir unsur bulunmadığından, hava hareketsiz ve durgun olacak, sonuçta havadaki kötü koku çoğalacak ve olumsuz etkisi de artacaktır:

Şayet bir beldenin sakinleri çok ve halkının hareketleri fazla olursa, zaruri olarak havada da dalgalanmalar hasil olacak, durgun havanın arasına giren bir rüzgâr meydana gelecek, bu da havanın hareketlenmesine ve dalgalanmasına yardımcı olacaktır. Şayet şehir halkı az olursa, o zaman da havanın hareket etmesine ve dalgalanmasına yardımcı olan bir husus bulunmamış olacak, bu suretle hava sakin ve durgun kalacak, neticede havadaki pis koku artacak ve zararı da çoğalacaktır (İbn Haldun 2009a, s. 636).

İbn Haldun bu tezini, durgun havanın kirlilik ve sağlık açısından potansiyel tehdit olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Ancak İbn Haldun'un bu yaklaşımında, kendisinin yaşadığı sanayi öncesi dönemin toplumsal şartlarıyla ilgisi göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü modern araştırmalar, aksine, nüfus yoğunluğunun çevre kirliliğinde önemli etkilerini ortaya koymaktadır (Dunlap & Jorgenson 2012: 3; Karataş 2021: 5).

İbn Haldun, kuruluş aşamasında 'iyi hava' kuralına uyulmayan yerleşim yerlerinde karşıt durum gördüğünü; bu tür yerlerde nüfusun daha önce az olduğunu dolayısıyla hastalıkların çok olduğunu ancak nüfus artınca durumun farklılaştığını örnek vererek açıklar:

Kurulduğu zaman, havanın iyi olması şartına riayet edilmeyen beldelerde biz bunun aksini görmüştüzdür. Bu gibi kasabaların sakinleri önceleri az idi, o yüzden buralardaki hastalıklar çöktü. Fakat sakinleri artınca, oradaki bu durum değişti. Çağımızda Fas'ta,



hükümdarın oturduğu bir yer olan ve "el-Beledü'l-cedid" (yeni şehir) adı verilen yerde durum böyledir (İbn Haldun 2009a: 636).

Bununla birlikte İbn Haldun aynı eserinde (*Mukaddime*) "Şehirler planlanırken riayet edilmesi lazım gelen hususlar ve bunlara dikkat edilmemesi halinde ortaya çıkan durumlar" (İbn Haldun 2009b: 635) başlığı altında kıtlığın artması, bozgunculuk ve düzensizlik sonucu kargaşa ve ölüm olaylarının ortaya çıkması gibi toplumsal olayların yanında salgın hastalıkların sebepleri arasında umranın -imarın, kentleşmenin- çok olmasından kaynaklanan artan hava kirliliğini gösterir. Bunun da nedenini havanın bozuk, kokuşmuş şeylerle ve nemle çokça temas halinde olmasına bağlar. Havayı ruhun gıdası olarak gören İbn Haldun, hava kirliliğinin mizacı etkileyeceğini ifade eder. Eğer hava kirliliği fazlaysa, bunun ciğerlerde hatalıklara neden olacağını, taun (veba) denilen hastalığın da bu şekilde gerçekleştiğini kaydeder. İbn Haldun, bu hastalıkların ciğerlere özgü olduğunu belirtir. Ancak hava aşırı derecede bozulmamışsa, bu durumda da kötü kokuların artacağını ve sonuçta mizaçtaki (insan vücudunun fizyolojik yapısında) ateş yükselerek bedenin ölümle karşı karşıya kalacağını ifade eder. Bu yerlerde kötü kokuların ve bozuk nemin fazla olmasının nedeni, aşırı kentleşme ve hükümdarlığın bolluk içinde olmasıdır. Çünkü devletin ilk dönemlerinde yönetim iyi, ılımlı ve merhametlidir. Vergi ve mali yükümlülükler ağır değildir. Dolayısıyla canlılara temastan meydana gelen havadaki kötü kokunun ve bozukluğun hava hareketiyle ortadan kaldırılması ve sağlıklı havanın gelebilmesi için kentlerin bayındır ve yerleşim yerlerindeki boş ve yeşil alanların mevcut olması bir zorunluluktur. Nüfusu yoğun olan kentlerde ölüm vakaları, düşük nüfuslu yerlere göre daha fazladır. İbn Haldun bu görüşlerini şu şekilde ifade eder:

Ölüm vakalarının çok oluşuna ve kırana gelince, bunun birtakım sebepleri vardır. Bahsettiğimiz şiddetli kıtlık veya hanedanlıkta çokça vukua gelen fitnelerin ve ihtilallerin neticesinde kargaşa ve katl hadiselerinin meydana gelmesi veya (salgın hastalıkların ve) vebanın vukuu bu sebeplerin başlıcalarıdır. Ekseriya kıranın sebebi, umranın (ve nüfusun) çok oluşu sebebiyle havanın kirlenmesi ve bozulmasıdır. Çünkü hava, bozuk rutubet ve kokmuş şeylerle çokça temas halindedir. Hayvani ruhun gıdası ve daimî libası olan hava bozulunca, onun bozukluğu mizaca sirayet eder. Şayet hava fazla bozulmuşsa, ciğerlerde hastalık meydana gelir. Taun (epidemic) denilen şey budur. Taun hastalıkları ciğerlere

mahsustur. Şayet havanın bozulması, kuvvetli ve çok denilecek bir nispette değilse, bu takdirde de pis kokular çoğalır ve kat kat artar. Bunun sonucu olarak mizaçtaki hararet (humma, ishal, fever) yükselir, beden hastalanır ve helak olur. Bütün bu yerlerde fena kokuların ve bozuk nemlerin çok oluşunun sebebi, umranın fazla ve hanedanlığın sonunda bol oluşudur. Zira hanedanlığın ilk zamanlarında iktidar güzel, yumuşak ve merhametlidir. Vergiler ve mali mükellefiyetler azdır. Bunun böyle olduğu aşikardır. Bunun için hikmetin (ve ilmin) ilgili yerinde açıklanmıştır ki, canlılara temastan hasil olan havadaki pis kokunun ve bozukluğun, hava cereyanı ile giderilebilmesi ve yerine sıhhata uygun olan havanın getirilebilmesi için umranın mamur ve meskûn yerleri arasında boş alanların ve hali yerlerin (yeşil sahaların) bırakılması zaruridir. Yine bundan dolayı, umranı çok fazla olan şehirlerde, böyle olmayan şehirlere nazaran ölüm vakaları çok daha fazla görülür. Mesela doğuda Mısır, batıda Fas böyledir (İbn Haldun 2009a: 570-571).

Ayrıca İbn Haldun, temiz havanın kirlenmesi konusunda atık sorununa dikkat çeker. Fazla miktarda atığın, buharlaşmayla birlikte şehirlerin havasını bozduğunu vurgular. İbn Haldun'a göre temiz hava insan ruhuna neşe katar. Bu sayede hazım üzerinde etkili olan doğal hararetin takviye edildiğini ifade eder:

Sonra artıklarının çok olması sebebiyle kokmuş buharla da karıştığı için şehirlerdeki hava bozulur. Halbuki hava, ruha neşe (ve güç) verir. Bu neşe vasıtasıyla hazım üzerinde tesirli olan tabii harreti takviye eder (İbn Haldun 2009a: 742).

Dünya Sağlık Örgütü, *Dünya Ruh Sağlığı Raporunda* kirlilik, iklim değişikliği gibi doğal çevrenin tehdit altında olduğu yerlerde yaşamının ruh sağlığına da zarar verebileceğini kaydetmiştir. Yine söz konusu raporda, her geçen gün elde edilen delillerin, hava kirliliğine maruz kalındığı takdirde beyni olumsuz etkileyebileceği ve hayatın her döneminde zihinsel sağlık sorunlarının tehdit, şiddet ve süreç olarak artacağı ileri sürüldüğü ifade edilmiştir (World Mental Health Report 2022: 22; Chen vd. 2018: 26). Günümüzde yapılan bu tespitler, İbn Haldun'un temiz hava-ruh sağlığı arasında kurduğu ilişkiyi desteklemektedir.

Küresel salgın özelliği taşıyan koronavirüs, bazı bölgeleri enfeksiyon ve ölüm oranları bakımından diğer bazı bölgelere göre daha çok etkilemiştir. Bu önemli farklılık, hava kirliliğinin koronavirüs salgınının kapsamına etkisi ve küresel boyuttaki ölüm oranı konusunda dikkate değer soruların ortaya atılmasına neden olmuştur. Söz konusu durumun nedenleri kesinlik kazanmamış, bazı açılardan konunun daha çok araştırılması gerekli görülmüştür. Bununla birlikte uzun süre hava kirliliğiyle karşı karşıya kalmanın, solunum yolu hastalıklarının çoğalması ve

hastalığın toplumda görülme sıklığıyla ilişkisinin söz konusu olduğu düşünülmüştür (Ali & İslam 2020: 1). Koronavirüs salgını sürecinde birçok insan, salgının çeşitli etkileriyle yüzleşmiş, araştırmacılar soruna kendi uzmanlık alanları açısından bakmaya çalışmışlardır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar, hava kirliliğiyle karşı karşıya kalmanın, duyarlılığı artırabileceği ve koronavirüsten etkilenenlerin durumu hakkındaki öngörü üzerinde olumsuz etkilerinin olabileceği doğrultusundadır. Yine de araştırmalarda, başkaca karıştırıcı etkenlerle karşılaştırıldığı zaman, hava kirliliğinin göreceli etkisinin henüz belirlenemediği kanaati söz konusudur (Brauer 2010: 114).

Görüldüğü gibi İbn Haldun temiz havayı, şehirlerin kuruluş aşamasında bir zorunluluk olarak görmektedir. Çünkü ona göre bu kurala uyulmayan yerleşim yerleri sağlık açısından tehdit altındadır. Şehirleşmeyle birlikte artan hava kirliliği, salgın hastalıklara zemin hazırlamaktadır. Hava kirliliğini önlemek için kentlerin bayındır olması, yeşil alan ve atık sorunu gibi alt yapı unsurlarıyla ilgili planlamaların yapılması bir zorunluluktur. İbn Haldun açısından temiz hava insanın sadece fizyolojik yönüyle ilgi olmayıp psikolojik yönü üzerinde de olumlu etkiye sahiptir.

## 2.2. Su

Su, hayat için salt zorunluluktur. Suyun dağılımı, kalitesi, miktarı ve bulunabilirliği tarım, sanayi, yerleşim yeri, sağlık gibi birçok alan için önemlidir. Dünyadaki en zengin bölgeler, su kaynakları bakımından zengin olan yerlerdir. Suyun rasyonel kullanımı konusunda temel bilgiler gereklidir. Su kaynaklarının doğru yönetilmemesi, su problemlerinin peş peşe geleceğini öğretmiştir (Vandas vd., 2002: 4). Suyun yaşamsal koşullardan biri olarak bu özelliğini koruması, onun kirlenmemesi için doğru yönetilmesine bağlıdır. Bilindiği gibi su kirliliğinin insanlar için önemli etkileri vardır. Özellikle gelişme aşamasında olan ülkelerde içme suyunun kirliliğinden kaynaklı günlük ölüm oranları oldukça yüksektir (Shyam & Gupta 2016: 694)

İbn Haldun, suyu, temel ihtiyaçlar bağlamında değerlendirir. Yerleşim yerlerinde, şehirlerde faydası umulan gereksinimleri elde etme konusunda birtakım ilkeler ortaya koyar. Bunlardan ilki,<sup>1</sup> şehrin bir nehir, akarsu yakınında, bol ve tatlı su kaynaklarının bulunduğu bir yerde kurulmasıdır. Bu kurala uyulması, yerleşim yeri sakinlerinin, temel ihtiyaç olan suya ulaşmalarını kolaylaştırır. Bir yerleşim yeri civarında suyun varlığı, halk için önemli ve genel yararlar sağlayacaktır:

Bir beldeye ve şehre faydalar ve ihtiyaç duyulan istifadeli şeyler temin etme meselesine gelince, bu hususta şunlara riayet olunur. Bunlardan biri şudur: Şehir, bir nehrin üzerinde veya hizasında bol ve tatlı su kaynakları bulunan bir yerde kurulursa, bu husus temin edilmiş olur. Zira, suyun şehre yakın bir yerde bulunması, orada oturanların, zaruri bir ihtiyaç olan suyu temin etmelerini kolaylaştırır. Suyun mevcut olması, oradaki halka büyük ve umumi faydalar sağlar (İbn Haldun 2009b: 636).

İbn Haldun aynı zamanda suyun temiz olmasını, halk sağlığı bakımından önemli ve hayati görür. İbn Haldun açısından su kaynaklarının temizliği, hava kirliliğiyle de ilgilidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bozulmuş, kokuşmuş su ve su birikintilerinin havayla teması, civardaki yerleşim yerlerinde yaşayanlar için sağlık açısından tehdit oluşturmaktadır.

Ayrıca İbn Haldun suyu, umran-emek ilişkisinin sonuçları arasına konumlandırır. Çeşmelerin fışkırması, suların gürül gürül akması, kuyu ve su yolu gibi umran unsurları kazarak, çalışarak insan emeğiyle ortaya çıkmıştır. Bu durumu hayvanların memesindeki sütün sağılmasına benzetir. Kazma, çalışma yani emek olmadığı zaman suların, sütü sağılmayan memenin sütünün kuruduğu gibi çekilip kuruyacağını ifade eder. İbn Haldun burada, umran durumunda bulunan yerleşim yerlerini hatırlatır. Bu yerlerin terk edilip harabeye dönüştüğü vakit, sanki hiç olmamış gibi sularının çekilip yok olduğunu 'umran' vurgusuyla kaydeder. Zira İbn Haldun'a göre su, hayat demek olduğu kadar bayındırlık ve medeniyet anlamına da gelmektedir (İbn Haldun 2009b: 695-696).

---

<sup>1</sup> Burada, sözü edilen ilkelerden bir tanesi olan 'su'yla ilgili tespitlerine yer verilmiştir. Diğerleri çalışmada ilgili başlıkları altında ele alınmıştır.

İbn Haldun, umranın ilk ve en eski sanatı olarak mimarlığı, *Mukadime*'nin "Mimari Sanat" başlığı altında ele alır. Burada suyu, umranın bir alt yapı unsuru olarak değerlendirir. Suyun kullanımı ve dağıtımını amacına yönelik kuyulara ve sarnıçlara işaret eder. Evlerde inşa edilen muhkem ve yuvarlak havuzlar ve bu havuzlardan sarnıçlara suyun geçişini sağlamak için yapılan fiskiyelerin yapıldığından bahseder. Dışardan eve suyun dağıtımının borular vasıtasıyla gerçekleştirildiğini anlatır (İbn Haldun 2009b: 730-733). Dolayısıyla İbn Haldun, umranın olduğu yerde, şehir planlamasında suya ulaşmayı ve suyun dağıtımını bir alt yapı gerekliliği olarak görmektedir.

Göller, denizler, yeraltı suları ve akarsular gibi su kitlelerinde bulunan, suyu kirletici unsurlar çoğunlukla insan eliyle gerçekleşmekte ve bu da zararlı sonuçlara yol açmaktadır (Verma vd. 2020: 235). Doğal bir kaynak olan suyun kirlenmesinin farklı sebepleri olabilir. Suyun temizliği konusundaki endişeler doğal yollardan olduğu gibi insan etkinliklerinden de kaynaklanır (Vandas vd. 2002: 9). İbn Haldun'un, havanın kirli sularla temasının hava kirliliğinde rolü olduğuna ve hava kirliliğinin insan sağlığını tehdit ettiğiyle ilgili görüşlerine yukarıda yer verilmişti. Bu durumun nedenini de aşırı kentleşme ve toplumun bolluk içinde olmasına bağlamıştı. İbn Haldun'a göre sağlıklı hava için kentlerin bayındır olması, yerleşim yerlerinde boş alanların ayrılması ve yeşil alanların bulunması gerekir. Dolayısıyla hava ve su kirliliğinde nüfus yoğunluğu önemli bir etkidir (İbn Haldun, 2009a: 571).

Kentlerin gelişmesi ve sayılarının artması, toplumun bolluk içinde yaşaması sonucu tüketimin ve sonuçta atıkların fazlalığı çevreyi ve su kaynaklarını kirletmektedir. Kentlerin inşa edilmesi ve bayındırlığı insan eliyle ve insan sayesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İbn Haldun bu tespitleriyle, çevre ve su kirliliğinde insan faillğine de dikkat çekmektedir.

### 2.3. Toprak-Yeşil

Toprak, insanlığın yaşamını sürdürebilmesi, beslenmesi ve geçinmesinin nasıl olacağını belirler (Mishra vd. 2019: 120). Yukarıda ele alınan hava ve su gibi bütün canlıların yaşam koşullarında önemli belirleyiciliği olan toprağın da doğal yapısındaki değişim, sağlık açısından önemli bir sorun haline gelebilmektedir. İnsanların davranış ve tutumları, kendi varlığının bağlı olduğu toprağın yaşamını tehdit etmektedir (Fouk 2011: 147). İbn Haldun, toprağı yaşam, yerleşim ve medeniyetin varlık ve devamlılığı bağlamında ele alır. Ona göre şehir, hava koşulları ve toprağın gerekleri dikkate alınarak kurulur ve şehirleşme için gerekli yapılaşma gerçekleşirse, devletin ve toplumun varlığı devam ettikçe, şehrin varlığı da devam eder:

Sonra belli bir şehir kurulup bu şehri kuranın güttüğü maksada, orada mevcut hava ve toprak (coğrafya ve iklim) şartlarının icabına göre şehrin inşaatı ikmal edilince, bundan sonra hanedanlığın ve devletin ömrü o şehrin de ömrü olur, şehir hanedanlık kadar yaşar (İbn Haldun 2009b: 630).

İbn Haldun, şehirlerin kuruluşu sırasında hava, toprak, denize yakınlık, ekim dikim alanları gibi dikkate alınması gereken hususları tespit ederken bunların ihtiyaçlara ve zaruretlere göre farklı olabileceğini göz önünde tutmuştur. Kuruluş aşamasında yer tespiti yapılırken uygunluk ve beklentileri karşılayacak bir seçim yapma konusunda hata yapılmış ve sadece yönetici ve halkı için en önemli görülen ihtiyaç dikkate alınmış, başkalarının ihtiyaç ve beklentileri göz önünde bulundurulmamış olabileceğine dikkat çekmiştir. Bu duruma örnek olarak da İslamiyet'in ilk dönemlerinde Arapların Hicaz'da, Irak'ta ve Afrika'da kurdukları yerleşim yerlerinde bu yolu izlediklerini, yerleşim yerlerini belirlerken yalnız kendilerinin ilk sırada gördükleri ihtiyaçlardan olan deve sürüleri için otlaklar, buna uygun ağaçlar gibi özellikleri göz önünde tuttuklarını ifade eder. Ancak onların bu aşamada şehir suyu, tarım arazileri, yakacak ve yapı malzemesi olarak ağaç ve odunu, otlatılan diğer evcil hayvanların meralarını ve buna uygun ağaçlar ve tuzlu sular gibi başkaca önemli hususları dikkate almadıklarını vurgular. Buna örnek olarak da Basra, Kufe ve Kayravan gibi yerleri gösterir. Dolayısıyla buralarda

kurulan şehirler kısa zamanda harap olmuşlardır. Bunun nedeni, şehircilikte doğal ve uygun olan koşulları dikkate almamalarıdır:

Şehri (ilk defa vazedən) kuran, şehrin yeri için güzel ve tabii bir tercih yapmayı dikkatten kaçırmış, sadece kendisi ve kavmi için birinci derecede önemli olan hususu göz önünde bulundurmuş ve başkalarının ihtiyaçlarını aklına getirmemiş olabilir. Nitekim Araplar, İslamiyet'in ilk dönemlerinde Hicaz'da Irak'ta ve İfrikiye'de kurmuş oldukları şehirlerde bu tarzda hareket etmişlerdir (İbn Haldun 2009b: 637).

Bu konuda *Mukaddime*'nin başka bir yerinde "Ender Haller Müstesna, Arapların Yaptıkları Binalar Çabuk Harap Olur" başlığı altında, Arapları suyun, çayırların, otlakların, havanın ve tarlaların iyi nitelikte olup olmadığını araştırmadıkları için eleştirir:

Allah daha iyi bilir ama, bu durumun meseleye daha yakın alakası bulunan başka bir izah şekli daha vardır. O da şudur: Söylemiş olduğumuz gibi şehirlerin kuruluşunda; mekân, hava güzelliği, sular, meralar ve mezzalar itibarıyla iyi bir seçim yapmaya fazla dikkat edilmemiş olmasıdır. Hiç şüphe yok ki, umranın tabiatı icabı bu hususlardaki farklılık, şehirlerin iyi ve fena olmasındaki farklılık biçiminde kendini gösterir. Araplar ise, bu gibi şeylerle hiç ilgilenmezler. Onların göz önünde bulundukları yegâne şey, develerinin meralarıdır. Bundan sonra su iyi imiş, kötü imiş, az imiş, çok imiş gibi hususlara aldırılmazlar. Yeryüzündeki intikalleri ve uzak beldelerden hububat nakletmeleri sebebiyle tarlaların, otlakların, çayırların ve havaların iyi oluşunu araştırmazlar (İbn Haldun 2009b: 650).

İbn Haldun için kentleşme, yapılaşmayla sınırlı bir olgu değildir. Onun bayındırlığı, yeşil ve boş alanların varlığını kentleşmede bir ilke olarak gördüğüne yukarıda değinilmişti (İbn Haldun 2009a: 571). Bu bağlamda onun önem verdiği konulardan biri de zirai planlamadır ki bu, şehirlerin kuruluş aşamasında dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir. Tarım arazilerinin şehre yakınlığı, kullanım ve üretimin gerçekleştirilmesinde kolaylık sağlayacaktır. Bu kapsamda, temel ve zorunlu ihtiyaçların karşılanması için önemli bir kaynak olan hayvanların otlatılması için sağlıklı meraların bulunması gerekmektedir. Bu şartlara riayet eden şehirlerin varlığı, devletlerin ömrüyle sınırlı olmaz. Devletler yıkılsa bile bu şehirler varlığını sürdürür ve istikrarı devam eder. Çünkü çevresinde bulunan dağlar, ovalar, yaylalar şehrin umranını sürdürebilecek ve nüfusunu besleyecek ürün potansiyelidir:

Şehri inşa eden hanedanlığın yıkılmasından sonraki duruma gelince: Ya bu şehrin etrafında ve civarında yer alan dağların (yaylaların ve) ovaların, o şehirdeki umranı sürekli olarak besleyecek ve ayakta tutacak maddesi ve geliri bulunur. Bu takdirde bu madde ve gelir, şehrin varlığını muhafaza etmesini temin eder, bu suretle, şehrin ömrü, hanedanlıktan sonra da sürüp gider (...) Veya kurulan şehrin çevresinde, oradaki umranı besleyecek ve ayakta tutacak bir madde ve gelir yoktur, orada oturanların civardan gelenlerden temin edecekleri bir menfaat kalmamıştır. Bu takdirde hanedanlığın yıkılması, o şehri muhafaza eden çitin (ve duvarın) da yarılması demek olur. Artık şehri koruma hali sona ermiştir. Oradaki umran peyderpey eksilir, nihayet orada ikamet edenler dağılır, şehir de harap olur (İbn Haldun 2009b: 630).

Toprağın bakımı, ıslahı ve bitkilerden elde edilecek ürünlerin zararlılardan korunması için alınan tedbirler günümüzde oldukça gelişmiştir. Koruma ve ıslah tedbirleri alınmayan ekim arazileri hem ürün hem de toprak bakımından tehdit altındadır. Toprak kirliliği, hedeflenmemiş bir canlı varlık üzerinde istenmeyen etkileri bulunan bir maddenin, toprak için uygun olmayan ya da normalin üstünde olmasıdır. Genellikle toprak kirliliği doğrudan belirlenemez veya gözle görülemez. Bu durum da onu görünmeyen bir tehdit haline getirir (Rodríguez Eugenio vd. 2018: VI).

İbn Haldun toprağın, bahçenin bakımının iyi yapılması, sulama, ıslah tedbirlerinin alınarak ürün elde edilmesi şeklinde tanımladığı ziraatı, tabiat ilimlerinin dallarından biri olarak değerlendirmiştir (İbn Haldun 2009b: 893). Çiftçiliği bir zanaat<sup>2</sup> olarak ele almış, 'geçim yollarının en eskisi ve doğaya en uygun olanı', şeklinde nitelendirmiştir:

Bu sanat tabiiyâtın dallarındandır. Bu fende sulama, ıslah, toprağın ve bahçenin iyi bir bakıma tabi tutulması, (ekim ve dikim için) uygun mevsimlerin seçilmesi, mahsulün ıslah ve ikmaline sebep olan her türlü tedbirin alınması itibariyle bitkilerin neşvünemasından bahsedilir (İbn Haldun 2009b: 893).

O, ziraat ve çiftçilik üzerine birçok eser bulunduğundan bahisle, söz konusu kitapların bitkilerin ekilip yetiştirilmesi için yapılması gerekli işler ve zararlılardan onları korumak konusunda bilgiler ihtiva ettiğini ifade eder ancak bundan daha ötesine geçemedikleri konusunda da eleştirel bir tutum sergiler:

---

<sup>2</sup> Burada 'zanaat' şeklinde çevrilmiş olan kelime, *Mukaddime*'nin Arapça metninde "es-Sinâ" şeklinde kullanılmıştır (İbn Haldun, 1984: 462). "es-Sinâ" kelimesinin anlamları için bkz., (İbn Manzûr, 2023).



Sonraki alimlerin ziraat (felahet, agriculture) üzerine olan kitapları çoktur. Bu kitaplarda bitkilerin ekim, dikim, bakımından, onların yetişmesi için gerekli olan şeyleri temin etmekten, zararlı şeylerden onları korumaktan ve bütün bu hususlarda ortaya çıkan şeylerden bahsetmenin ötesine gitmezler. Bu eserler elde mevcuttur (İbn Haldun 2009b: 894).

İbn Haldun, iktisat bakımından da ziraat ve çiftçiliğin önemini vurgular. Bu bağlamda verimli ekim alanları ve bereketli toprakların bulunmasının ve çiftçiliğin yaygın olmasının, ülke genelinde gıda ürünlerinin ucuzlamasını sağladığını belirtir. Buna örnek olarak da Beberler'i gösterir. Bütün bayındır yerler içerisinde Endülüs halkını çiftçilikle en çok ilgilenen ve bu işi en iyi şekilde uygulayan bir toplum olarak örneklendirir. Bu toplum içerisinde bağı, bahçesi, ekim-dikim için arazisi olmayan devlet görevlisi ve esnaf çok az sayıdadır. Yalnız sanatkar, usta ve din uğruna yapılan kutsal savaşlar için Endülüs'e yeni gelenlerin çok az bir bölümü bunun dışındadır (İbn Haldun 2009b: 658).

Esasen İbn Haldun'un bitkilere ve diğer canlılara olan ilgisi, yeryüzünde yaşam döngüsünün sürdürülmesiyle sınırlı değildir. O, daha işin başında, oluşumlar aleminde *unsurlar* ve canlıların ortaya koyduğu *filler* olmak üzere iki türlü varlık ve unsurlardan oluşan "maden, bitki ve hayvan (canlı) gibi saf zatlar (zevat-ı mahz, zat-ı eşya)" olmak üzere üç sınıf varlık kabul eder:

Bilmek icabeder ki, oluşumlar (kâinat) alemi iki türlü varlık ihtiva eder: Bunlardan biri, unsurlar, eserleri ve bunlardan oluşan üç sınıf varlık: Maden, bitki ve hayvan (canlı) gibi saf zatlardır (zevat-ı mahz, zat-ı eşya). Bunların tümü, ilahi kudrete bağlıdır. Diğerleri hayvanlardan (ve canlılardan) sudur eden fiillerdir. Bu fiiller, Allah'ın, onlara, bunun için vermiş olduğu kudrete bağlı olarak onların kastıyla vaki olur. Bunlardan bir kısmı, insanların fiillerinde olduğu gibi muntazam ve tertiplidir, diğerleri, insanların haricinde kalan hayvanlarda (ve canlılarda) olduğu gibi nizamsız ve tertipsizdir (İbn Haldun 2009b: 767).

İbn Haldun, "Bolluk ve Kıtık İtibariyle Umranın Ahvalinde Görülen Farklılık ve Bunun İnsanların Beden ve Ahlakı Üzerinde Meydana Getirdiği Tesirler" başlığı altında, ılıman iklimlerdeki topraklarla ilgili bir değerlendirmede bulunur. Bu bölgelerde ekilen arazilerin oldukça verimli, toprakların uygun ve bayındırlığı (umran) son derece iyi olmasından dolayı tahıl, buğday ve meyve yönünden bölgede yaşayan insanların geçimleri konusunda bolluğun olduğunu tespit eder. Ancak

burada başka bir tespitinden de bahseder. Buna göre ekildiği halde hiçbir ürün alınamayan üstelik herhangi bir bitkinin dahi yetişmediği çorak topraklar vardır. Bu bölgede yaşayanlar da geçim sıkıntısı çekmektedirler (İbn Haldun 2009a: 285). Esasen İbn Haldun, toprağın verimli ya da verimsiz olmasının, bazı yerleşim bölgelerinde yaşayan toplumların yaşam biçimlerinin bedevi veya hadari toplum özelliği göstermesinde etkili olduğunu ileri sürmüştür (İbn Haldun 2009b: 693-697).

İbn Haldun bitki ile insanın ruh hali arasında da bir ilişki kurar. Hoş kokunun ruhun (kalpte buhar şeklinde bulunan ruh) mizacına uygun olduğunu çünkü bu ruhun algılama özelliğinin bulunduğu ve koku alma duyusu tarafından ona iletildiğini kaydeder. Dolayısıyla güzel kokulu bitki ve çiçekler ruha daha uygun ve daha hoş kokuya sahiptir. Çünkü kalpte bulunan ruhta var olan ve onun mizacı olan coşkunluk ve susuzluğu bastırır:

(Haz veren) kokular, kalpteki ruhun buharının (kalpte bulunan buhar şeklindeki ruhun) mizacına münasip düşer. Zira bu ruh idrak etme hususiyetine sahiptir ve koku alma duyusu bunu ona iletir. Bundan dolayı rayihalı bitkiler ve kokulu çiçekler ruh için daha hoş kokuludur ve daha fazla mülayimdir. Çünkü kalpteki ruhta mevcut olup, onun mizacından ibaret olan hararete galebe eder. Görülen ve işitilen nesnelere mülayim, olan husus, keyfiyetlerinde ve şekillerindeki vaziyetler itibariyle onlarda mevcut olan tenasüptür. Buysa nefse göre çok münasip ve gayet mülayim (hoş) bir şeydir (İbn Haldun 2009b: 756).

İbn Haldun, şehirlerin kuruluş aşamasında genel ve zorunlu olan ihtiyaçlar arasında gördüğü ağaç, ormanlar ve bunlardan elde edilen ürünleri zikreder. Bitkilerle ilgili yukarıda sayılanlara ek olarak ağaç ve ağaçtan elde edilen malzemenin, şehir hayatında iki önemli ihtiyacın karşılanmasındaki yerine işaret eder. Bunlardan biri ağacın yapı malzemesi olarak değerlendirilmesidir. Evlerin çatısının ve bazı zorunlu ihtiyaç malzemesinin yapımında ağaç kereste olarak kullanılır. Aynı zamanda bir yakacak malzemesi olarak ısınmak ve yemek pişirmek için odun zorunlu bir ihtiyaçtır (İbn Haldun 2009b: 637).

İbn Haldun'un ele aldığı toprak, ağaç, bitki, bitkilerin hoş kokusu gibi doğal unsurların hepsi esasen çevrenin temiz ve sağlıklı olmasıyla ilgilidir. Bakımsız,

kirlenmiş bir toprak yapısı üzerinde temiz, sağlıklı bitkilerin yetişmesi pek mümkün değildir. Hatta kirlenmiş bir bölgede, İbn Haldun'un bitki ile insanın ruh hali arasında kurduğu ilişkide işaret ettiği bitkilerin hoş kokusundan istifade etmek oldukça güç olacaktır.

### **Sonuç ve Tartışma**

Bu çalışmada aynı zamanda çevrenin temel unsurları arasında yer alan hava, su, toprak ve yeşil, İbn Haldun'un çevre konusunda ele aldığı merkezi kavramlar olarak ele alınmıştır. Doğal çevrenin korunmasına yönelik içinde bulunduğu şartlar bağlamında İbn Haldun'un çevre konusundaki duyarlılığı, araştırmaya konu edilmiş, onun çevre kirliliği ve çevrenin korunmasına yönelik yaklaşımı araştırılmıştır.

İbn Haldun, çevreyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken hava, su toprak ve yeşil olgularını birbirleriyle ilişkileri bağlamında da değerlendirmeye tabi tutmuş, çevre unsurlarından birinin kirlenmesi durumunda diğerini de etkileyeceğini ve hatta sonuçta insan sağlığını tehdit edebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı zamanda insanın doğa ve toprağın gerektirdiği koşullar doğrultusunda yerleşim yeri planlaması yapması gerektiğini vurgulamıştır.

İleri görüşlü bir bakış açısıyla, çevre kirliliğini insanın sadece fizyolojik yapısına bir tehdit olarak görmemiş, aynı zamanda insanın psikik yönü üzerindeki olumsuz etkilerine de dikkat çekmiştir. Yine salgın hastalıkların yayılmasında hava kirliliğini dikkate alması, yeni araştırmalara ışık tutabilecek bir vizyona sahip olduğunu göstermektedir.

Doğal çevrenin insan hayatı üzerindeki etkisine ve önemine yaptığı vurgu, ilk olarak yerleşim yerlerinin seçimi, kuruluş aşaması ve yapılaşmada sağladığı katkılarda kendini göstermektedir. Daha sonra doğal çevrenin sunduğu imkân ve sağladığı yaşam ortamının sürdürülebilirliğine dikkat çekmiş, bu konuda göz önünde tutulması gereken ilkeler ve alınması gereken önlemleri ele almıştır.

Şehirciliği toplumsal bir gerçeklik olarak değerlendirip umran seviyesinde yerleşik hayatın gereklerini tespit ederken bir yandan da doğanın, yaşamın sürdürülebilirliğindeki rolüne dikkat çekmekte ve doğayla uyum içerisinde bir şehirleşme planlamaktadır. Onun, çevrenin ve doğal ortamın insan sağlığı üzerindeki etkilerine verdiği önem, çevrenin korunması ve ıslah edilmesi hakkındaki görüşleriyle birlikte çevre duyarlılığını ortaya çıkarmaktadır.

Alt problem cümlelerinde İbn Haldun'un çevre sorunlarıyla ilgili yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken bazı soruların cevabını arayacağımız ifade edilmişti. Bunlardan ilki: 'İbn Haldun'un çevre sorunları karşısında anlam dünyası nasıldır?' şeklindeki soruydu. Her şeyden önce İbn Haldun'un, gerekli önlemler alınmadığı takdirde çevre kaynaklı sorunların ortaya çıkabileceği ve çevreyi korunması gereken doğal bir unsur olarak anlamlandırması, onu çevre duyarlılığına sahip bir düşünür olarak da görmemizi sağlamaktadır. İbn Haldun çevre sorunlarını, çevrenin temel unsurları arasında gördüğü hava, su ve toprak kavramları bağlamında değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ayrıca toplumsal bir sorun olarak çevre konusuna yaklaşmış ve çevre sorunlarını şehirleşmeyle birlikte ele almıştır.

Şimdi 'İbn Haldun'un çevre sorunlarına yaklaşımı insan merkezli mi, çevre merkezli midir?' sorumuzun cevabına yönelebiliriz. İbn Haldun'un kuruluş aşamasında temiz hava, su, toprak konularındaki yaklaşımı ve yerleşim yeri seçimi ve planlanmasıyla ilgili düşünceleri, çevrenin, insanların yaşam kalitesinin geliştirilmesi ve sürdürülebilmesi için korunması gerektiği ve böylelikle insanın da korunmasının mümkün olacağı anlamına gelmekte; hava, su, toprak kirliliği gibi çevre kirliliğiyle, insan sağlığını tehdit ettiği için mücadele edilmesi gerektiği, dolayısıyla çevrenin insanlığa olan faydasından ötürü önemli görüldüğü sonucunu çıkarmak mümkün olmaktadır.

Ayrıca İbn Haldun'un hâdiseler aleminde değerli ve saygın olan duyuların ve anlayışın yalnızca düzgün ve düzenli olanlar olduğunu, düzenli olmayanların buna bağlı olduğunu, düzensiz olan insan dışındaki diğer canlıların fiillerinin düzenli

olanların içine aldığı kaydeder. Hayvanlar insanlara boyun eğmiştir ve insan fiilleri tamamen hâdiseler alemini ve onun içerdiklerini kontrol altına almıştır. Bu nedenle de alem tamamen insanın buyruğu altına girmiş ve insan tarafından ele geçirilmiştir. Bu konu İbn Haldun tarafından şu şekilde ifade edilir:

Hadiseler aleminde muteber olan duyular (ve idrakler) sadece muntazam olanlardır ve gayr-ı muntazam olanları da buna tabidir, onun için (düzensiz olan insan dışındaki) canlıların fiilleri, düzenli olanlara ithal edilmiştir. İşte bunun için hayvanlar, insanlara musahhar olmuşlar ve insan fiilleri, tümüyle hadiseler alemine ve bu alemde var olan şeylere hâkim olmuştur. Bu yüzden alem tümü ile insanın itaati ve teshiri altına girmiştir, (beşeriyet, tabiata ve tabiat hadiselerine hâkim olmuş, onları itaati altına almıştır) (İbn Haldun 2009b: 768).

Buradan hareketle ikinci sorumuzla ilgili, İbn Haldun'un çevre konusunda *insanı merkeze alan* bir yaklaşım ortaya koyduğu anlamlandırmasını yapmak mümkün olmuştur. Ancak İbn Haldun'un insan-doğa ilişkisinde tam olarak nerede durduğu hakkında bir anlayışa sahip olmak için başkaca ifadelerini de dikkate almak gerekmektedir.

Çiftçiliği 'geçim yollarının en eskisi ve *doğaya en uygun olanı*', şeklinde nitelendirmesi, onun doğayı temel ve belirleyici bir olgu olarak gördüğünü ve insan etkinliklerinin doğaya uygunluğunu önemseydiğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde şehirlerin hava koşulları ve toprağın/arazinin gerektirdiği şekilde kurulması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte yukarıdaki görüşleriyle karşılaştırıldığında İbn Haldun'un çevre konusundaki görüşlerinin genel olarak, *doğayı merkeze alan* (ekosentrik) bir bakış açısını ifade ettiğini ileri sürmek güçtür.

İbn Haldun çevre konusundaki görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, onun doğal çevre ve insan faktörünü, *bütüncül* bir yaklaşımla ele aldığı, aralarındaki ilişki konusunda *dengeye* dikkat çektiğini tespit etmek mümkündür. Bir taraftan doğal çevrenin kentleşmede gerekli yapı unsurları ve malzeme konusunda doğru değerlendirilmesi, bir taraftan da doğal çevre ve kent hayatını birbiriyle ilişkili ve birinin diğerini dışarıda tutmadığı bir bütün olarak görmüştür. Bu ilişkiyi gözlemleriyle desteklemiş ve örneklerle açıklamıştır.

Şimdi 'Derin ekoloji kavramı İbn Haldun'da bir karşılık bulmakta mıdır?' şeklindeki son sorumuz için İbn Haldun'un görüşlerine tekrar müracaat edelim. İbn Haldun'un alemin tamamen insanın buyruğu altında olduğu ve insan tarafından ele geçirilmiş bulunduğu yönündeki görüşleri derin ekoloji (Deep Ecology) hareketinin, formların başlı başına bir değer olduğu düşüncesiyle örtüşmemektedir. Ancak insanın yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında yaşam formlarının zenginliğini azaltma hakkının olmadığı ilkesi İbn Haldun'un kavrayış bakımından uzak olduğu bir konu değildir. Diğer taraftan İbn Haldun, umran bakımından mükemmel olan, bölgelerinde çeşitli milletler yaşayan ve nüfusu çoğalan bölgelerin halklarının durumlarının genişleyeceği ve ekonomik durumlarının iyileşerek ilerleyecekleri, mülklerinin ve şehirlerinin artacağı, devletlerinin büyüyeceği yönündeki görüşleri (İbn Haldun 2009b: 661), derin ekoloji hareketinin insan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesinin, büyük oranda daha az insan nüfusuyla uyumlu olduğu ve insan olmayan yaşamın gelişmesinin daha az insan nüfusunu gerektirdiği ilkesiyle uyum arz etmemektedir. İbn Haldun'u çevre duyarlılığı açısından değerlendirirken içinde yaşadığı çağın gereklerinden, şartlarından ve kendisinin sahip olduğu değerlerden bağımsız düşünmek isabetli olmayacaktır. Dolayısıyla derin ekoloji hareketinin ilkelerini bir bütünlük içerisinde İbn Haldun sosyolojisinde görmek her şeyden önce kronolojik bakımdan mümkün değildir. Ancak o, çevre duyarlılığını, insanı doğadan bağımsız bir kavrayışla değil, insanın doğaya bağımlılığı merkezinde ele alarak ifade etmeye çalışmıştır.

## Environmental Awareness in Ibn Khaldun in Anthropocentric and Ecocentric Context (A Comparison Essay)

### Summary

**Ziyaeddin KIRBOĞA**

Assoc. Prof. Dr.

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Karaman, TR.

ORCID: 0000 0002 3636 790X

zkirboga@kmu.edu.tr

### Introduction

The relationship between human and environment has always brought along an interaction. The word environment refers to all ecological elements such as air, water, soil, organisms, sunlight, minerals, which are naturally present on the earth (Verma et al., 2020, p. 234). If there is a change in the quality or quantity of the environmental factor that directly or indirectly affects the assets and ecosystem on the earth, environmental problems come into question. For this reason, problems arising on the earth's system such as water, soil, air, sunlight are defined as environmental problems (Verma et al., 2020, p. 234).

Ibn Khaldun (1332-808/1406) also focused on environmental problems and endeavoured to put forward a sensitive approach to prevent the emergence of the problem with a perspective appropriate to the conditions of his time. He drew attention to the environmental issue both in the establishment and later stages of settlements and pointed out the measures that should be taken in advance regarding the problems that may arise. Therefore, Ibn Khaldun is a thinker who should be analysed in terms of environmental sensitivity. On the other hand, it can be argued that he gave the first examples of studies in the field of environmental sociology.

### Scope and Method of the Study

In this study, Ibn Khaldun's environmental sensitivity and his approach to environmental problems were investigated. In this context, the concepts of air, water, soil and nature/green, which are the natural main units of the environment and which he puts at the centre in *Muqaddimah*, are taken as basis in the study. In addition to this, other issues related to environmental problems have been touched upon when necessary. Qualitative research method was adopted in the study, data were collected through document analysis and the data obtained were analysed descriptively.

### **Purpose and Importance of the Research**

This study aims to determine Ibn Khaldun's environmental sensitivity and to investigate which of the human or nature-centred approaches he adopts to address environmental problems.

### **Problem Sentences**

In the study, the problem statements were expressed in two stages. Firstly, the main problem statements are given below:

Pollution of elements such as air, water and soil, in short, pollution of the environment threatens nature and human health, and with the development of technology, means of transport and armament, this negative situation has reached much more diverse and large dimensions. The fact that environmental pollution is among the most important problems is closely related to the fact that it should be taken into consideration in the establishment of settlements. Therefore, in this study, Ibn Khaldun's sensitivity to the environment, his findings on the prevention of environmental pollution and his suggestions for solutions were investigated.

In the study, questions that we think will support the main problem statements and contribute to our understanding of Ibn Khaldun's approach to the environment are included. Our sub-problem statements are as follows:

- 1.'How is Ibn Khaldun's world of meaning in the face of environmental problems?'
- 2.'Is Ibn Khaldun's approach to environmental problems human-centred or environment-centred?'
- 3.'Does the concept of deep ecology find a counterpart in Ibn Khaldun?'

### **Literature Review and Introduction**

Since the research centres on Ibn Khaldun's approach to environmental problems, it was first necessary to examine his *Muqaddime*, in which he deals with the problem in different aspects.

In the research, the data of the World Health Organization and the United Nations Environment Programme were taken into consideration. On the other hand, some doctoral and master's theses in the National Thesis Centre of the Council of Higher Education were investigated. Afterwards, the books and articles related to Ibn Khaldun in libraries and internet sites that are relevant to our research topic were scanned and the sources obtained were subjected to examination.

### **Conceptual and Theoretical Discussion**

Deep ecology approaches the human-nature balance from the point of view of nature. In other words, the central concept in deep ecology is nature. Arne Naess (1912-2009) developed the concept of 'deep ecology' in 1972 to show that the moral relationship with the natural world is not a superficial instrumental relationship (Naess, 2023, p. 402).

In order to enable the reader to make a comparison, it would be useful to give brief information about the "Human Exceptionalism Paradigm" and the "New Ecological Paradigm".

The Human Exceptionalism Paradigm expresses an anthropocentric (human-centred) point of view. Accordingly, the environment is important for the development and sustainability of the quality of life of people and should be protected. The protection of the environment is also valuable because it means the protection of human beings and



is beneficial for humanity (Erten, 2007, p. 69). Environmental movements have some assumptions around the concept they center on. The Paradigm of Human Exceptionality also consists of various assumptions.

The New Ecological Paradigm is ecocentric and sees the world as a value in itself (Erten, 2007, p. 69). The New Environmental Paradigm is quite far from the anthropocentric approach of the Human Exceptionalism Paradigm. Because the main defence of the New Ecological Paradigm is the dependence of humanity on the natural environment.

Ibn Khaldun's approach to the environment provides data that can be evaluated within the conceptual and theoretical framework examined above. In order to reveal the environmentalist paradigm he developed, it is necessary to examine his environmental sensitivity and concepts.

### **Ibn Khaldun's Environmental Sensitivity and Basic Concepts**

Ibn Khaldun evaluates his views on environmental awareness, which is at the centre of our research topic, within the framework of the elements of air, water and soil, and does not consider the element of fire in this context.

#### **Air**

One of the issues that Ibn Khaldun emphasises on environmental sensitivity is clean air. He points out that clean air, which he considers in the category of natural disasters, is necessary for protection against diseases. He emphasises that if the air is stagnant and polluted, or if the air comes into contact with spoiled water, stinking puddles or swamps, it will affect the nearby settlements, and as a result, people and other living things living there will surely be exposed to diseases rapidly (Ibn Khaldun, 2009a, p. 635).

If there is a large population in a settlement and the mobility rate of its people is high, according to Ibn Khaldun, a fluctuation will necessarily occur in the air. Where the population is low, since there is no element that will help the air to fluctuate and move, the air will be still and stagnant, as a result, the bad odour in the air will increase and its negative effect will increase (Ibn Khaldun, 2009a, p. 636).

Ibn Khaldun draws attention to the problem of waste in terms of pollution of fresh air. He emphasises that excessive amounts of waste spoil the air of cities with evaporation. According to Ibn Khaldun, fresh air adds joy to the human spirit. In this way, he states that the natural heat, which is effective on digestion, is reinforced (Ibn Khaldun, 2009a, p. 742). These determinations made today support Ibn Khaldun's relationship between fresh air and mental health.

#### **Water**

Ibn Khaldun evaluates water in the context of basic needs. He sets out a number of principles for obtaining the needs that are expected to be useful in settlements and cities. The first of these is the establishment of the city near a river or stream, in a place where there are abundant and fresh water resources. Compliance with this rule makes it easier for the inhabitants of the settlement to access water, which is a basic need. The presence of water around a settlement will provide important and general benefits for the people (Ibn Khaldun, 2009b: 636).

Ibn Khaldun also considers clean water to be important and vital for public health. Population density is an important factor in air and water pollution (Ibn Khaldun, 2009a, p. 571).

As a result of the development and increase in the number of cities, the society living in abundance, consumption and consequently excessive waste pollute the environment and water resources. The construction and public works of cities are realised by human hands and thanks to human beings. Therefore, Ibn Khaldun draws attention to human agency in environmental and water pollution.

### **Soil-Green**

Ibn Khaldun considers land in the context of the existence and continuity of life, settlement and civilisation. According to him, if the city is established by taking into account the weather conditions and the requirements of the soil, and if the necessary construction for urbanisation takes place, the existence of the city will continue as long as the existence of the state and society continues (Ibn Khaldun, 2009b: 630).

Ibn Khaldun considered agriculture as one of the branches of natural sciences, which he defined as good care of the soil and garden, irrigation, and obtaining products by taking breeding measures. He considered farming as a craft and described it as 'the oldest of the means of livelihood and the most suitable for nature' (Ibn Khaldun, 2009b: 893).

Ibn Khaldun also establishes a relationship between the plant and the human state of mind. He notes that the pleasant smell is suitable for the temperament of the soul (the soul in the form of vapour in the heart) because this soul has the ability to perceive and is transmitted to it by the sense of smell (Ibn Khaldun, 2009b: 756).

Ibn Khaldun's natural elements such as soil, trees, plants, and the pleasant smell of plants are all essentially related to the cleanliness and health of the environment. It is not possible for clean, healthy plants to grow on an untended, polluted soil structure. In fact, in a polluted region, it will be very difficult to benefit from the pleasant odour of plants, which Ibn Khaldun points out in the relationship between plants and human mood.

### **Conclusion and Discussion**

Ibn Khaldun, while presenting his views on the environment, also evaluated the phenomena of air, water, soil and green in the context of their relations with each other, and tried to reveal that if one of the environmental elements is polluted, it will affect the other and may even threaten human health as a result. At the same time, he emphasised that people should plan their settlements in line with the conditions required by nature and soil.

With a farsighted perspective, he not only saw environmental pollution as a threat to the physiological structure of man, but also drew attention to its negative effects on the psychic aspect of man. Again, his consideration of air pollution in the spread of epidemic diseases shows that he has a vision that can shed light on new research.

His emphasis on the impact and importance of the natural environment on human life first manifests itself in the selection of settlements, the establishment phase and the contributions it provides in construction. Then, he drew attention to the sustainability of the opportunities and living environment provided by the natural environment, and discussed the principles and measures to be taken in this regard.

While evaluating urbanism as a social reality and determining the requirements of settled life at the level of umran, it also draws attention to the role of nature in the sustainability of life and plans an urbanisation in harmony with nature.

Ibn Khaldun's approach to clean air, water and soil in the foundation phase and his thoughts on settlement selection and planning mean that the environment should be protected in order to improve and maintain the quality of life of people and thus it is possible to protect human beings; it is possible to conclude that environmental pollution such as air, water and soil pollution should be combated because it threatens human health, and therefore the environment is considered important because of its benefits to humanity.

It is possible to make the interpretation that Ibn Khaldun puts forward a *human-centred* approach to the environment. However, in order to have an understanding of exactly where Ibn Khaldun stands in the human-nature relationship, it is necessary to consider his other statements.

When Ibn Khaldun's views on the environment are evaluated together, it is possible to determine that he handled the natural environment and the human factor with a *holistic* approach and drew attention to the *balance in the* relationship between them.

Ibn Khaldun's views that the universe is completely under the command of man and that it has been taken over by man do not coincide with the idea of the deep ecology movement that forms are a value in themselves. However, the principle that man has no right to reduce the richness of life forms except to meet his vital needs is not a subject that Ibn Khaldun is far from comprehending. On the other hand, Ibn Khaldun's views that the peoples of the regions that are perfect in terms of umran, where various nations live in their regions and their population multiplies, will expand their status and their economic situation will improve and progress, their properties and cities will increase, and their states will grow (Ibn Khaldun, 2009b, p. 661) it is incompatible with the principle of the deep ecology movement that the development of human life and cultures is largely compatible with a smaller human population and that the development of non-human life requires a smaller human population. When evaluating Ibn Khaldun in terms of environmental sensitivity, it would not be accurate to consider him independent of the requirements and conditions of the age in which he lived and the values he himself held. Therefore, it is, first of all, chronologically impossible to see the principles of the deep ecology movement in Ibn Khaldun's sociology as a whole. However, he tried to express his environmental sensitivity not with an understanding of human beings as independent from nature, but by addressing human dependence on nature.

### KAYNAKÇA / REFERENCES

Akdağ, M., & Özdemir, M. (2020). Çevreye Duyarlılık ve Sorumluluk Bağlamında Yeşil Halkla İlişkiler ve Antroposen Kavramı: Billboardlar Üzerinden Bir Göstergebilimsel Analiz. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 16(29 Ekim Özel Sayısı), 3505-3532. <https://doi.org/10.26466/opus.791359>

Ali, N., & Islam, F. (2020). The Effects of Air Pollution On COVID-19 İnfection and Mortality—A Review On Recent Evidence. *Frontiers in Public Health*, 8, 580057. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2020.580057>

Brauer, M. (2010). How Much, How Long, What, and Where: Air Pollution Exposure Assessment for Epidemiologic Studies of Respiratory Disease. *Proceedings of the American Thoracic Society*, 7(2), 111-115.

<https://doi.org/10.1513/pats.200908-093RM>

Britannica. (2023, Ekim 28). *Deep Ecology Environmental Philosophy*. <https://www.britannica.com/topic/deep-ecology>

Capra, F. (2023). *Deep Ecology*. Maaber. [http://www.maaber.org/second\\_issue/deep\\_ecology\\_1en.htm](http://www.maaber.org/second_issue/deep_ecology_1en.htm)

Catton, W. R., & Dunlap, R. E. (1978). *Environmental Sociology: A New Paradigm*. Research Gate. [https://www.researchgate.net/publication/285677670\\_Environmental\\_Sociology\\_A\\_New\\_Paradigm](https://www.researchgate.net/publication/285677670_Environmental_Sociology_A_New_Paradigm)

Chen, S., Oliva, P., & Zhang, P. (2018). *Air Pollution and Mental Health: Evidence from China* (Working Paper 24686). National Bureau of Economic Research. <https://doi.org/10.3386/w24686>

Demir, Ö., & Acar, M. (2005). *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (6. Basım). Ankara: Adres Yayınları.

Dunlap, R. E., & Jorgenson, A. K. (2012). Environmental Problems. (ed. G. Ritzer), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Wiley.  
<https://doi.org/10.1002/9780470670590.wbeog174>

Erten, S. (2007). Ekosentrik, Antroposentrik ve Çevreye Yönelik Antipatik Tutum Ölçeğinin Türkçeye Uyarlama Çalışması. *Eurasian Journal of Educational Research*, 28, 67-74.

Fîrûzâbâdî. (2023). *El-Kâmûsü'l-Muhît*.  
<https://shamela.ws/book/7283/181#p1>

Fouke, D. C. (2011). Humans and the Soil. *Environmental Ethics*. 33(2), 147-161. <https://doi.org/10.5840/enviroethics201133218>

İbn Haldun. (1984). *Mukaddime*. C. 2. ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr.

İbn Haldun. (2009a). *Mukaddime*. (çev. S. Uludağ). (6. Basım). C. 1. İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Haldun. (2009b). *Mukaddime*. (çev. S. Uludağ). (6. Basım). C. 2. İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Manzûr. (2023). *Lisânü'l-Arab*. shamela.ws.  
<https://shamela.ws/book/1687/4057#p1>

Karataş, A. (2021). Çevre Sorunları ve Kovid-19 Pandemisi Arasındaki İlişki. *Çevre sorunları* (ed. M. Özçalık, ss. 3-30). Ankara: İKSAD Publishing House.

Marshall, G. (2003). *Sosyoloji Sözlüğü*. (çev. O. & D.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Mishra, B. B., Roy, R., Choudhary, K., & Jha, A. K. (2019). Soil and Human. *Agricultural Research & Technology: Open Access Journal*, 20(3), 1-13.  
<https://doi.org/10.19080/ARTOAJ.2019.19.556127>

Naess, A. (2023a). *Naess, Shallow-Deep.pdf*.

<https://users.manchester.edu/Facstaff/SSNaragon/Online/texts/425/Naess,%20Shallow-Deep.pdf>

Naess, A. (2023b). *Naess\_DeepEcology.pdf*.

[https://www.uv.mx/personal/jmercon/files/2011/08/Naess\\_DeepEcology.pdf](https://www.uv.mx/personal/jmercon/files/2011/08/Naess_DeepEcology.pdf)

Oğuz, K. (2020). Nevşehir İlinde Hava Kalitesinin ve Meteorolojik Faktörlerin Hava Kirliliği Üzerine Etkilerinin İncelenmesi. *Doğal Afetler ve Çevre Dergisi*, 6(2), 391-404. <https://doi.org/10.21324/dacd.686052>

Özçalık, M. (2021). Çevre Sorunları. *Çevre Sorunları* (ed. M. Özçalık, ss. 1-2). Ankara: İKSAD Publishing House.

Rodríguez Eugenio, N., McLaughlin, M. J., & Pennock, D. J. (2018). *Soil Pollution: A Hidden Reality*. Food and Agriculture Organization of the United Nations. [https://reliefweb.int/report/world/soil-pollution-hidden-reality?gad\\_source=1&gclid=CjwKCAiAp5qsBhAPEiwAP0qeJvxqehREz0AQWYaXqOSJvDWQ7a68j2XNKkObEXwHEbjFM1JfzTn8DBoCH-kQAvD\\_BwE](https://reliefweb.int/report/world/soil-pollution-hidden-reality?gad_source=1&gclid=CjwKCAiAp5qsBhAPEiwAP0qeJvxqehREz0AQWYaXqOSJvDWQ7a68j2XNKkObEXwHEbjFM1JfzTn8DBoCH-kQAvD_BwE)

Sarı, E. N. (2021). Farklı Sokak Kanyonlarında Rüzgarın Hava Kirliliği Dağılımı Üzerindeki Etkisi: Erzurum Örneği. *Journal of Planning*. <https://doi.org/10.14744/planlama.2021.49368>

Shyam, R., & Gupta, P. (2016). Environmental Awareness. *International Journal of Science and Research (IJSR)*, 5(3), 692-696.

Türk Dil Kurumu (2023). *[Sozluk.gov.tr]*. Mizaç. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=mizaç>

Uludağ, S. (2009). *Mukaddime*. (çev. S. Uludağ). (6. Basım), C. 1. İstanbul: Dergah Yayınları.

United Nations Environment Programme. (2021, Eylül 7). *Air Pollution Note – Data You Need to Know*. <https://www.unep.org/interactives/air-pollution-note>

Vandas, S., Winter, T. C., & Battaglin, W. A. (2002). *Water and the Environment*. American Geological Institute. <https://www.cns-eoc.colostate.edu/docs/water.pdf>

Verma, J., Pant, H., & Surya, S. (2020). Environmental Issues: Local, Regional and Global. *Environmental Issues* (ss. 234-246)

[https://www.researchgate.net/publication/345674317\\_ENVIRONMENTAL\\_ISSUES\\_LOCAL\\_REGIONAL\\_AND\\_GLOBAL\\_ENVIRONMENTAL\\_ISSUES](https://www.researchgate.net/publication/345674317_ENVIRONMENTAL_ISSUES_LOCAL_REGIONAL_AND_GLOBAL_ENVIRONMENTAL_ISSUES)

World Mental Health Report. (2022). [*Iris.who.int*].  
<https://www.who.int/teams/mental-health-and-substance-use/world-mental-health-report>



Makale Geliş | Received: 21.05.2024  
Makale Kabul | Accepted: 08.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1487216

**Fikret OSMAN**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR.  
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0003-2542-4515  
fikretosman@uludag.edu.tr

## Doğrudan İndirgemeler Üzerine İki Değerli Mantık Açısından Bir İnceleme -II: Aynı Basit Önermelerden Oluşturulan Bileşik Önermelerin Birbirine İndirgenmesi

**Öz:** “Denizin ne sisli olduğu ne de sisli olmadığı doğru değildir” şeklindeki tümel değilleme önermesiyle “denizin hem sisli olduğu hem de sisli olmadığı doğru değildir” şeklindeki bağdaşmazlık önermesi; “öğrenci çalışandır veya çalışkan değildir” şeklindeki tikel evetleme önermesiyle “öğrencinin çalışkan olduğu ve çalışkan olmadığı doğru değildir” şeklindeki tümel evetleme önermesi; “Paris şehrinin hem Fransa ülkesinin sınırları içerisinde yer aldığı hem de Fransa ülkesinin sınırları içerisinde yer almadığı doğru değildir” şeklindeki bağdaşmazlık önermesiyle “Paris şehrinin Fransa ülkesinin sınırları içerisinde yer aldığı ve Fransa ülkesinin sınırları içerisinde yer almadığı doğru değildir” şeklindeki tümel evetleme önermesi aynı basit önermelerden oluşturulan ve iki değerli mantık bağlamında birbirine indirgenebilen birer bileşik önermedir. Bu önermeler gibi aynı basit önermelerden oluşturulan pek çok bileşik önerme birbirine indirgenebilir. Bu makalede aynı basit önermelerden oluşturulan bileşik önermelerin iki değerli mantık bağlamında tüm birbirine indirgenme varyasyonları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde değilleme eklemi kullanılmadan oluşturulan aynı basit önermeli bileşik önermelerin birbirine indirgenmesine, ikinci bölümünde değilleme ekleminden yararlanılarak oluşturulan aynı basit önermeli bileşik önermelerin birbirine indirgenmesine, üçüncü bölümünde ise değilleme eklemi kullanılmadan oluşturulan aynı basit önermeli bileşik önermelerle değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan aynı basit önermeli bileşik önermelerin birbirine indirgenmesine yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İndirgeme, Önerme Eklemleri, Bileşik Önermeler, Eşdeğer Önermeler, Eşdeğer Olmayan Önermeler



## A Study on Direct Reductions in Terms of Two-Valued Logic –II: Reducing Compound Propositions Composed of the Same Simple Propositions to Each Other

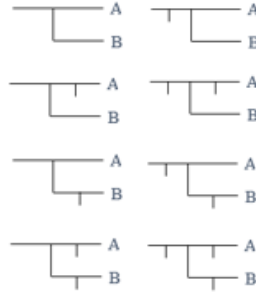
**Abstract:** The joint denial proposition “it is neither true that the sea is foggy nor that it is not foggy” and the incompatibility proposition “it is not true that the sea is both foggy and not foggy”; the disjunction proposition “the student is diligent or not diligent” and the conjunction proposition “it is not true that the student is diligent and not diligent”; the incompatibility proposition “it is not true that the city of Paris is both within the borders of the country of France and not within the borders of the country of France” and the conjunction proposition “it is not true that the city of Paris is within the borders of the country of France and not within the borders of the country of France” are compound propositions created from the same simple propositions and reducible to each other in the context of two-valued logic. Like these propositions, many compound propositions created from the same simple propositions can be reduced to each other. In this study, it is tried to reveal all the variations of reducing compound propositions created from the same simple propositions to each other in the context of two-valued logic. In the first part of the study, the reduction of the compound propositions with the same simple propositions formed without the use of negation joints is included. In the second part, the reduction of compound propositions with the same simple propositions created using the negation joint is included. In the third part, compound propositions with the same simple proposition formed without using the negation joint and compound propositions with the same simple proposition formed using the negation joint, which are reduced to each other, are included.

**Keywords:** Reduction, Propositional Connectives, Compound Propositions, Equivalent Propositions, Non- Equivalent Propositions

### Giriş

Bazı önermeler, tümel evetleme ve tikel evetleme gibi önerme eklemeleri kullanılarak oluşturulur (Thomas 1966: 60-63; Gemignani 2004: 30-35). Bu tür önermelere bileşik önermeler denir (Brennan 1961: 96; Çüçen 2009: 107). Bir bileşik önerme değilme dışında tek bir önerme eklemi içerebileceği gibi, birden fazla önerme eklemi de içerebilir. Değilleme dışında tek bir önerme eklemi içeren bir bileşik önerme dolaylı olmayan; değilleme dışında birden fazla önerme eklemi içeren bir bileşik önerme ise dolaylı bir önerme olarak adlandırılabilir.

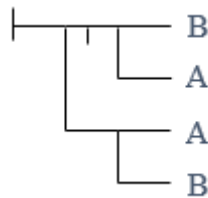
Bazı mantıkçılar, dolaylı olmayan ve dolaylı olan tüm önermeleri belirli önermelere indirger. Gottlob Frege (1848-1925), bu mantıkçılardan biridir. O, tüm önermeleri koşul önermesi üzerinden ifade eder. (Frege 1967: 23-82). Bu doğrultuda Alman filozof, değilleme ve koşul imlerinin bağıntılarını kendi notasyonu doğrultusunda aşağıdaki gibi verir (Frege 1972: 96):



Bu bağıntılar koşul önermesinin farklı varyasyonları olarak tek boyutlu parantez notasyonu bağlamında şöyle ifade edilebilir (Osman 2023: 15):

$$\begin{aligned} p \rightarrow q & \quad \sim(p \rightarrow q) \\ p \rightarrow \sim q & \quad \sim(p \rightarrow \sim q) \\ \sim p \rightarrow q & \quad \sim(\sim p \rightarrow q) \\ \sim p \rightarrow \sim q & \quad \sim(\sim p \rightarrow \sim q) \end{aligned}$$

Görüldüğü gibi, dolaylı olmayan bir bileşik önermenin sekiz farklı varyasyonu olabilir. Bu varyasyonlar; iki bileşenin de olumlu olması, birinci bileşenin olumlu ikinci bileşenin olumsuz olması, birinci bileşenin olumsuz ikinci bileşenin olumlu olması, iki bileşenin de olumsuz olması ve bu evetlenmiş önermelerin değillenmesi şeklindedir (Osman 2013: 11). Frege, tümel evetleme ve tikel evetleme gibi, doğrudan indirgenebilen önermeleri iki değerli mantık doğrultusunda koşul önermesinin bu varyasyonlarından birine indirger (Frege 1967: 23-82). Karşılıklı koşul gibi doğrudan indirgenemeyen önermeleri ise yine iki değerli mantık doğrultusunda dolaylı olmayan önermelerden hareketle oluşturulan dolaylı koşul önermelerine indirger. Dolaylı indirgemelere, Frege'nin üzerinde durduğu şu örnek verilebilir (Frege 1972: 96):



Değillenmiş karşılıklı koşul önermesinin veya evetlenmiş bağdaşmaz seçeneklilik önermesinin indirgemesi olan bu önerme tek boyutlu parantez notasyonu bağlamında şöyle ifade edilebilir (Osman 2023: 29-33):

$$(p \rightarrow q) \rightarrow \sim(q \rightarrow p)$$

Sadece farklı basit önergelerden oluşturulan bileşik önermeler değil, aynı basit önergelerden oluşturulan bileşik önermeler de hem doğrudan hem de dolaylı olarak birbirine indirgenebilir. Aşağıdaki satırlarda, iki değerli mantık bağlamında aynı basit önergelerden oluşturulan bileşik önermelerin doğrudan birbirine indirgenmesini inceleyeceğiz. Bunun için doğruluk tablosu yöntemiyle bu önermelerden hangilerinin birbirine eşdeğer olduklarını ortaya koyacağız.<sup>1</sup>

## 1. Değilleme Eklemini Kullanılmadan Oluşturulan Önergelerin Birbirine İndirgenmesi

1.1. Tümel Evetleme ve Tikel Evetleme Önergelerinin Birbirine İndirgenmesi

$$p \wedge p = p \vee p$$

| $p \wedge p$ | $p \vee p$ |
|--------------|------------|
| D            | D          |
| Y            | Y          |

1.2. Tümel Değilleme ve Bağdaşmazlık Önergelerinin Birbirine İndirgenmesi

$$p \downarrow p = p | p$$

| $p \downarrow p$ | $p   p$ |
|------------------|---------|
| Y                | Y       |
| D                | D       |

1.3. Koşul ve Karşılıklı Koşul Önergelerinin Birbirine İndirgenmeleri

$$p \rightarrow p = p \leftrightarrow p$$

| $p \rightarrow p$ | $p \leftrightarrow p$ |
|-------------------|-----------------------|
| D                 | D                     |
| D                 | D                     |

## 2. Değilleme Eklemini Kullanılarak Oluşturulan Önergelerin Birbirine İndirgenmesi

### 2.1. Önergelerin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

#### 2.1.1. Tümel Evetleme Önergelerinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.1.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \wedge p) = \sim p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|--------------------|------------------------|
| Y                  | Y                      |
| D                  | D                      |

2.1.1.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \wedge p = p \wedge \sim p$$

| $\sim p \wedge p$ | $p \wedge \sim p$ |
|-------------------|-------------------|
| Y                 | Y                 |
| Y                 | Y                 |

2.1.1.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \wedge p) = \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-------------------------|-------------------------|
| D                       | D                       |
| D                       | D                       |

<sup>1</sup> "p" ve "¬p" önergelerinin aldıkları değerler doğruluk tablosunda şöyle gösterilebilir:

| p | ¬p |
|---|----|
| D | Y  |
| Y | D  |

## 2.1.2. Tikel Evetleme Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.2.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|------------------|----------------------|
| Y                | Y                    |
| D                | D                    |

2.1.2.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \vee p \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim p \vee p$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------|-----------------|
| D               | D               |
| D               | D               |

2.1.2.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

## 2.1.3. Koşul Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.3.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|-----------------------------------|
| Y                       | Y                                 |
| Y                       | Y                                 |

2.1.3.2. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \rightarrow p \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|------------------------|------------------------------|
| D                      | D                            |
| Y                      | Y                            |

2.1.3.3. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|------------------------------|------------------------|
| Y                            | Y                      |
| D                            | D                      |

## 2.1.4. Bağdaşmazlık Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.4.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p | p) \equiv \sim p | \sim p$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim p   \sim p$ |
|---------------|-------------------|
| D             | D                 |
| Y             | Y                 |

2.1.4.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p | p \equiv p | \sim p$$

| $\sim p   p$ | $p   \sim p$ |
|--------------|--------------|
| D            | D            |
| D            | D            |

2.1.4.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(p | \sim p)$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(p   \sim p)$ |
|--------------------|--------------------|
| Y                  | Y                  |
| Y                  | Y                  |

## 2.1.5. Tümel Değilleme Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.5.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
|------------------------|----------------------------|
| D                      | D                          |
| Y                      | Y                          |

2.1.5.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \downarrow p \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

2.1.5.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

## 2.1.6. Karşılıklı Koşul Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.6.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| Y                           | Y                          |
| Y                           | Y                          |

2.1.6.2. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| Y                           | Y                          |
| Y                           | Y                          |

2.1.6.3. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| Y                           | Y                                     |
| Y                           | Y                                     |

2.1.6.4. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|----------------------------|----------------------------|
| Y                          | Y                          |
| Y                          | Y                          |

2.1.6.5. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|---------------------------------------|
| Y                          | Y                                     |
| Y                          | Y                                     |

2.1.6.6. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|---------------------------------------|
| Y                          | Y                                     |
| Y                          | Y                                     |

2.1.6.7. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------------|----------------------------------|
| D                                | D                                |
| D                                | D                                |

2.1.6.8. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|---------------------------------|
| D                                | D                               |
| D                                | D                               |

2.1.6.9. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|---------------------------------|
| D                                | D                               |
| D                                | D                               |

## 2.1.7. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

2.1.7.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

2.1.7.2. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

2.1.7.3. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| D                           | D                                     |
| D                           | D                                     |

2.1.7.4. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| D                          | D                          |
| D                          | D                          |

2.1.7.5. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                            |                                       |
|----------------------------|---------------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D                          | D                                     |
| D                          | D                                     |

2.1.7.6. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                            |                                       |
|----------------------------|---------------------------------------|
| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D                          | D                                     |
| D                          | D                                     |

2.1.7.7. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                                | Y                                |
| Y                                | Y                                |

2.1.7.8. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                                  |                                       |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                                | Y                                     |
| Y                                | Y                                     |

2.1.7.9. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                                  |                                 |
|----------------------------------|---------------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                                | Y                               |
| Y                                | Y                               |

## 2.2. Farklı Önerme Türleri Arasında İndirgeme

### 2.2.1. Tümel Evetleme Önermesinin İndirgenmesi

#### 2.2.1.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

##### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv \sim(p \vee p)$$

|                    |                  |
|--------------------|------------------|
| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim(p \vee p)$ |
| Y                  | Y                |
| D                  | D                |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv \sim p \vee \sim p$$

|                    |                      |
|--------------------|----------------------|
| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim p \vee \sim p$ |
| Y                  | Y                    |
| D                  | D                    |

##### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

|                    |                              |
|--------------------|------------------------------|
| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
| Y                  | Y                            |
| D                  | D                            |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv p \rightarrow \sim p$$

|                    |                        |
|--------------------|------------------------|
| $\sim(p \wedge p)$ | $p \rightarrow \sim p$ |
| Y                  | Y                      |
| D                  | D                      |

##### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

|                    |                            |
|--------------------|----------------------------|
| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
| Y                  | Y                          |
| D                  | D                          |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|--------------------|----------------------------------|
| Y                  | Y                                |
| D                  | D                                |

## 2.2.1.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-------------------|-------------------------|
| Y                 | Y                       |
| Y                 | Y                       |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------------------|
| Y                 | Y                                 |
| Y                 | Y                                 |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim p \wedge p$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------|-----------------------------|
| Y                 | Y                           |
| Y                 | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim p \wedge p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------|----------------------------|
| Y                 | Y                          |
| Y                 | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------|----------------------------|
| Y                 | Y                          |
| Y                 | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim p \wedge p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------|---------------------------------------|
| Y                 | Y                                     |
| Y                 | Y                                     |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

|                   |                                  |
|-------------------|----------------------------------|
| $\sim p \wedge p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| Y                 | Y                                |
| Y                 | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|                   |                                  |
|-------------------|----------------------------------|
| $\sim p \wedge p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                 | Y                                |
| Y                 | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                   |                                 |
|-------------------|---------------------------------|
| $\sim p \wedge p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| D                 | D                               |
| D                 | D                               |

## 2.2.1.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim p \vee p$$

|                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim p \vee p$ |
| D                       | D               |
| D                       | D               |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv p \vee \sim p$$

|                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $p \vee \sim p$ |
| D                       | D               |
| D                       | D               |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim p \mid p$$

|                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim p \mid p$ |
| D                       | D               |
| D                       | D               |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv p \mid \sim p$$

|                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $p \mid \sim p$ |
| D                       | D               |
| D                       | D               |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

|                         |                             |
|-------------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |



### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu  
Art Bileşeni Olumsuz  
Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| D                       | D                                |
| D                       | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz  
Art Bileşeni Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| D                       | D                                |
| D                       | D                                |

ec. İki Bileşeni de  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|---------------------------------|
| D                       | D                               |
| D                       | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de  
Olumlu Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

fb. Birinci  
Bileşeni Olumlu  
İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| D                       | D                          |
| D                       | D                          |

fc. Birinci  
Bileşeni  
Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu  
Olan Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| D                       | D                          |
| D                       | D                          |

fd. İki Bileşeni  
de Olumsuz Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \wedge p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|---------------------------------------|
| D                       | D                                     |
| D                       | D                                     |

## 2.2.1.4. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-------------------|-------------------------|
| Y                 | Y                       |
| Y                 | Y                       |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------------------|
| Y                 | Y                                 |
| Y                 | Y                                 |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni  
Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

#### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim p \downarrow p$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv p \downarrow \sim p$$

| $p \wedge \sim p$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-------------------|-----------------------|
| Y                 | Y                     |
| Y                 | Y                     |

#### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------|-----------------------------|
| Y                 | Y                           |
| Y                 | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \wedge \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------|----------------------------|
| Y                 | Y                          |
| Y                 | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------|----------------------------|
| Y                 | Y                          |
| Y                 | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------|---------------------------------------|
| Y                 | Y                                     |
| Y                 | Y                                     |

#### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------|----------------------------------|
| Y                 | Y                                |
| Y                 | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------|----------------------------------|
| Y                 | Y                                |
| Y                 | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \wedge \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------|---------------------------------|
| Y                 | Y                               |
| Y                 | Y                               |

### 2.2.1.5. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim p \vee p$ |
|-------------------------|-----------------|
| D                       | D               |
| D                       | D               |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $p \vee \sim p$ |
|-------------------------|-----------------|
| D                       | D               |
| D                       | D               |

#### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim p \vee p$ |
|-------------------------|-----------------|
| D                       | D               |
| D                       | D               |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $p \vee \sim p$ |
|-------------------------|-----------------|
| D                       | D               |
| D                       | D               |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| D                       | D                                |
| D                       | D                                |

eb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| D                       | D                                |
| D                       | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|---------------------------------|
| D                       | D                               |
| D                       | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| D                       | D                           |
| D                       | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| D                       | D                          |
| D                       | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| D                       | D                          |
| D                       | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \wedge \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \wedge \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|---------------------------------------|
| D                       | D                                     |
| D                       | D                                     |

## 2.2.1.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv \sim(p \vee p)$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $\sim(p \vee p)$ |
|------------------------|------------------|
| Y                      | Y                |
| D                      | D                |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|------------------------|----------------------|
| Y                      | Y                    |
| D                      | D                    |

## b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
|------------------------|------------------------------|
| Y                      | Y                            |
| D                      | D                            |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|------------------------|------------------------|
| Y                      | Y                      |
| D                      | D                      |

## c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------|
| Y                      | Y                          |
| D                      | D                          |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \wedge \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $\sim p \wedge \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------------|
| Y                      | Y                                |
| D                      | D                                |

## 2.2.1.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|------------------------------|----------------------------|
| D                            | D                          |
| Y                            | Y                          |

## b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|------------------------------|------------------------|
| D                            | D                      |
| Y                            | Y                      |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|------------------------------|------------------------------|
| D                            | D                            |
| Y                            | Y                            |

## c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \mid p)$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \mid p)$ |
|------------------------------|------------------|
| D                            | D                |
| Y                            | Y                |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim p \mid \sim p$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim p \mid \sim p$ |
|------------------------------|----------------------|
| D                            | D                    |
| Y                            | Y                    |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|------------------------------|------------------------|
| D                            | D                      |
| Y                            | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \wedge \sim p) \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
|------------------------------|----------------------------|
| D                            | D                          |
| Y                            | Y                          |

## 2.2.2. Tikel Evetleme Önergemesinin İndirgenmesi

### 2.2.2.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergemenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|------------------|--------------------|
| Y                | Y                  |
| D                | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|------------------|------------------------|
| Y                | Y                      |
| D                | D                      |

#### b. Koşul Önergemesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|------------------|-------------------------|
| Y                | Y                       |
| D                | D                       |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(p \vee p)$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|------------------|------------------------|
| Y                | Y                      |
| D                | D                      |

#### c. Bağdaşmazlık Önergemesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------------|----------------------------|
| Y                | Y                          |
| D                | D                          |

#### d. Tümel Değilleme Önergemesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(p \vee p) \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(p \vee p)$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|------------------|----------------------------------|
| Y                | Y                                |
| D                | D                                |

### 2.2.2.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergemenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \vee p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------|-------------------------|
| D               | D                       |
| D               | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \vee p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------|-------------------------|
| D               | D                       |
| D               | D                       |

#### b. Koşul Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p \vee p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim p \mid p$$

|                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim p \mid p$ |
| D               | D               |
| D               | D               |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv p \mid \sim p$$

|                 |                 |
|-----------------|-----------------|
| $\sim p \vee p$ | $p \mid \sim p$ |
| D               | D               |
| D               | D               |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

|                 |                             |
|-----------------|-----------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
| D               | D                           |
| D               | D                           |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

|                 |                             |
|-----------------|-----------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|                 |                                  |
|-----------------|----------------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D               | D                                |
| D               | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

|                 |                                  |
|-----------------|----------------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| D               | D                                |
| D               | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                 |                                 |
|-----------------|---------------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| D               | D                               |
| D               | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|                 |                             |
|-----------------|-----------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| D               | D                           |
| D               | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|                 |                            |
|-----------------|----------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                 |                            |
|-----------------|----------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                 |                                       |
|-----------------|---------------------------------------|
| $\sim p \vee p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D               | D                                     |
| D               | D                                     |

## 2.2.2.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim p \wedge p$$

|                       |                   |
|-----------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee p) \equiv p \wedge \sim p$$

|                       |                   |
|-----------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

## b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$

|                       |                         |
|-----------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
| Y                     | Y                       |
| Y                     | Y                       |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$

|                       |                                   |
|-----------------------|-----------------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
| Y                     | Y                                 |
| Y                     | Y                                 |

## c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni  
Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$

|                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$

|                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş  
Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim p \downarrow p$

|                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv p \downarrow \sim p$

|                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

## e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni  
de Olumlu Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$

|                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| Y                     | Y                           |
| Y                     | Y                           |

eb. Ön Bileşeni  
Olumlu Art  
Bileşeni  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$

|                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ec. Ön Bileşeni  
Olumsuz Art  
Bileşeni Olumlu  
Olan Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$

|                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ed. İki Bileşeni  
de Olumsuz Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$

|                       |                                       |
|-----------------------|---------------------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                     | Y                                     |
| Y                     | Y                                     |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni  
Olumsuz İkinci Bileşeni  
Olumlu Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$

|                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni  
Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan  
Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$

|                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fc. İki Bileşeni de  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim(\sim p \vee p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$

|                       |                                 |
|-----------------------|---------------------------------|
| $\sim(\sim p \vee p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                     | Y                               |
| Y                     | Y                               |

## 2.2.2.4. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergelerine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------|-------------------------|
| D               | D                       |
| D               | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------|-------------------------|
| D               | D                       |
| D               | D                       |

### b. Koşul Önergelerine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### c. Bağdaşmazlık Önergelerine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim p \vee p$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------|-----------------|
| D               | D               |
| D               | D               |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv p \vee \sim p$$

| $p \vee \sim p$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------|-----------------|
| D               | D               |
| D               | D               |

### d. Tümel Değilleme Önergelerine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### e. Karşılıklı koşul Önergelerine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------|----------------------------------|
| D               | D                                |
| D               | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------|----------------------------------|
| D               | D                                |
| D               | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------|---------------------------------|
| D               | D                               |
| D               | D                               |



## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------|----------------------------|
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \vee \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------|----------------------------|
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------|---------------------------------------|
| D               | D                                     |
| D               | D                                     |

## 2.2.2.5. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| Y                     | Y                       |
| Y                     | Y                       |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------------------|
| Y                     | Y                                 |
| Y                     | Y                                 |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| Y                     | Y                           |
| Y                     | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|---------------------------------------|
| Y                     | Y                                     |
| Y                     | Y                                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \vee \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \vee \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|---------------------------------|
| Y                     | Y                               |
| Y                     | Y                               |

## 2.2.2.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|----------------------|--------------------|
| Y                    | Y                  |
| D                    | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|----------------------|------------------------|
| Y                    | Y                      |
| D                    | D                      |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
|----------------------|------------------------------|
| Y                    | Y                            |
| D                    | D                            |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------|------------------------|
| Y                    | Y                      |
| D                    | D                      |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|----------------------|----------------------------|
| Y                    | Y                          |
| D                    | D                          |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \vee \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $\sim p \vee \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------|----------------------------------|
| Y                    | Y                                |
| D                    | D                                |

## 2.2.2.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|----------------------------|------------------------------|
| D                          | D                            |
| Y                          | Y                            |

### b. Koşul Önermesine İndirgeme

ba. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|----------------------------|------------------------|
| D                          | D                      |
| Y                          | Y                      |

bb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|------------------------------|
| D                          | D                            |
| Y                          | Y                            |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim(p \mid p)$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim(p \mid p)$ |
|----------------------------|------------------|
| D                          | D                |
| Y                          | Y                |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim p \mid \sim p$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim p \mid \sim p$ |
|----------------------------|----------------------|
| D                          | D                    |
| Y                          | Y                    |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|----------------------------|------------------------|
| D                          | D                      |
| Y                          | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \vee \sim p) \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \vee \sim p)$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
|----------------------------|----------------------------|
| D                          | D                          |
| Y                          | Y                          |

## 2.2.3. Koşul Önermesinin İndirgenmesi

### 2.2.3.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim p \wedge p$ |
|-------------------------|-------------------|
| Y                       | Y                 |
| Y                       | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $p \wedge \sim p$ |
|-------------------------|-------------------|
| Y                       | Y                 |
| Y                       | Y                 |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-------------------------|-----------------------|
| Y                       | Y                     |
| Y                       | Y                     |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|-----------------------------|
| Y                       | Y                           |
| Y                       | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| Y                       | Y                          |
| Y                       | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------------|----------------------------|
| Y                       | Y                          |
| Y                       | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|---------------------------------------|
| Y                       | Y                                     |
| Y                       | Y                                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| Y                       | Y                                |
| Y                       | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------------|----------------------------------|
| Y                       | Y                                |
| Y                       | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \rightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------------|---------------------------------|
| Y                       | Y                               |
| Y                       | Y                               |

## 2.2.3.2. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|------------------------|------------------------------|
| D                      | D                            |
| Y                      | Y                            |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------|
| D                      | D                          |
| Y                      | Y                          |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow p \equiv \sim(p \mid p)$

|                        |                  |
|------------------------|------------------|
| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim(p \mid p)$ |
| D                      | D                |
| Y                      | Y                |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow p \equiv \sim p \mid \sim p$

|                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim p \mid \sim p$ |
| D                      | D                    |
| Y                      | Y                    |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow p \equiv \sim(p \downarrow p)$

|                        |                        |
|------------------------|------------------------|
| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
| D                      | D                      |
| Y                      | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow p \equiv \sim p \downarrow \sim p$

|                        |                            |
|------------------------|----------------------------|
| $\sim p \rightarrow p$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
| D                      | D                          |
| Y                      | Y                          |

## 2.2.3.3. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim(p \wedge p)$

|                              |                    |
|------------------------------|--------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim(p \wedge p)$ |
| Y                            | Y                  |
| D                            | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim p \wedge \sim p$

|                              |                        |
|------------------------------|------------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
| Y                            | Y                      |
| D                            | D                      |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim(p \vee p)$

|                              |                  |
|------------------------------|------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim(p \vee p)$ |
| Y                            | Y                |
| D                            | D                |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim p \vee \sim p$

|                              |                      |
|------------------------------|----------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim p \vee \sim p$ |
| Y                            | Y                    |
| D                            | D                    |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
| Y                            | Y                          |
| D                            | D                          |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \rightarrow p) \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$

|                              |                                  |
|------------------------------|----------------------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow p)$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
| Y                            | Y                                |
| D                            | D                                |

## 2.2.3.4. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|------------------------|--------------------|
| Y                      | Y                  |
| D                      | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|------------------------|------------------------|
| Y                      | Y                      |
| D                      | D                      |

### b. Tikel Evetleme Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \vee p)$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \vee p)$ |
|------------------------|------------------|
| Y                      | Y                |
| D                      | D                |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|------------------------|----------------------|
| Y                      | Y                    |
| D                      | D                    |

### c. Bağdaşmazlık Önergemesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------|
| Y                      | Y                          |
| D                      | D                          |

### d. Tümel Değilleme Önergemesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $p \rightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------------|
| Y                      | Y                                |
| D                      | D                                |

## 2.2.3.5. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|------------------------------|------------------------------|
| D                            | D                            |
| Y                            | Y                            |

### b. Tikel Evetleme Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|------------------------------|----------------------------|
| D                            | D                          |
| Y                            | Y                          |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p \mid p)$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p \mid p)$ |
|------------------------------|------------------|
| D                            | D                |
| Y                            | Y                |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \mid \sim p$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------------------------|----------------------------|
| D                            | D                          |
| Y                            | Y                          |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p \downarrow p)$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|------------------------------|------------------------|
| D                            | D                      |
| Y                            | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \downarrow \sim p$

| $\sim(p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|------------------------------|----------------------------------|
| D                            | D                                |
| Y                            | Y                                |

## 2.2.3.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş  
Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \vee p$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv p \vee \sim p$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni  
Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \mid p$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \mid p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv p \mid \sim p$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $p \mid \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \downarrow p)$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|-----------------------------|------------------------|
| D                           | D                      |
| D                           | D                      |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme  
 $\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$

| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu  
Art Bileşeni Olumsuz  
Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|                             |                                  |
|-----------------------------|----------------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz  
Art Bileşeni Olumlu Olan  
Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

|                             |                                  |
|-----------------------------|----------------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

ec. İki Bileşeni de  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                             |                                 |
|-----------------------------|---------------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| D                           | D                               |
| D                           | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de  
Olumlu Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

fb. Birinci  
Bileşeni  
Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu  
Olan Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fc. Birinci  
Bileşeni Olumlu  
İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan  
Evetlenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fd. İki Bileşeni  
de Olumsuz Olan  
Değillenmiş  
Önermeye  
İndirgeme

$$\sim p \rightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                             |                                       |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| $\sim p \rightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D                           | D                                     |
| D                           | D                                     |

## 2.2.3.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş  
Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \wedge p$$

|                                   |                   |
|-----------------------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                                 | Y                 |
| Y                                 | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv p \wedge \sim p$$

|                                   |                   |
|-----------------------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                                 | Y                 |
| Y                                 | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci  
Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş  
Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

|                                   |                       |
|-----------------------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
| Y                                 | Y                     |
| Y                                 | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

|                                   |                       |
|-----------------------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
| Y                                 | Y                     |
| Y                                 | Y                     |

### c. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni  
Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p | p)$$

|                                   |                    |
|-----------------------------------|--------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p   p)$ |
| Y                                 | Y                  |
| Y                                 | Y                  |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni  
Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye  
İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p | \sim p)$$

|                                   |                    |
|-----------------------------------|--------------------|
| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p   \sim p)$ |
| Y                                 | Y                  |
| Y                                 | Y                  |



## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-----------------------------------|-----------------------|
| Y                                 | Y                     |
| Y                                 | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-----------------------------------|-----------------------|
| Y                                 | Y                     |
| Y                                 | Y                     |

## e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| Y                                 | Y                           |
| Y                                 | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------------|----------------------------|
| Y                                 | Y                          |
| Y                                 | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------------------|----------------------------|
| Y                                 | Y                          |
| Y                                 | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| Y                                 | Y                                     |
| Y                                 | Y                                     |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| Y                                 | Y                                |
| Y                                 | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| Y                                 | Y                                |
| Y                                 | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \rightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| Y                                 | Y                               |
| Y                                 | Y                               |

## 2.2.4. Bağdaşmazlık Önermesinin İndirgenmesi

### 2.2.4.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|---------------|------------------------------|
| D             | D                            |
| Y             | Y                            |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|---------------|----------------------------|
| D             | D                          |
| Y             | Y                          |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|---------------|------------------------|
| D             | D                      |
| Y             | Y                      |

cb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|---------------|------------------------------|
| D             | D                            |
| Y             | Y                            |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|---------------|------------------------|
| D             | D                      |
| Y             | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | p) \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p   p)$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
|---------------|----------------------------|
| D             | D                          |
| Y             | Y                          |

## 2.2.4.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim p   p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|--------------|-------------------------|
| D            | D                       |
| D            | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim p   p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|--------------|-------------------------|
| D            | D                       |
| D            | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim p   p$ | $\sim p \vee p$ |
|--------------|-----------------|
| D            | D               |
| D            | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim p   p$ | $p \vee \sim p$ |
|--------------|-----------------|
| D            | D               |
| D            | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p   p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|--------------|-----------------------------|
| D            | D                           |
| D            | D                           |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim p   p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|--------------|-----------------------------|
| D            | D                           |
| D            | D                           |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim p   p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|--------------|-----------------------------|
| D            | D                           |
| D            | D                           |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|              |                                  |
|--------------|----------------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D            | D                                |
| D            | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

|              |                                  |
|--------------|----------------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| D            | D                                |
| D            | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|              |                                 |
|--------------|---------------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| D            | D                               |
| D            | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|              |                             |
|--------------|-----------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| D            | D                           |
| D            | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|              |                            |
|--------------|----------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| D            | D                          |
| D            | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|              |                            |
|--------------|----------------------------|
| $\sim p   p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| D            | D                          |
| D            | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p | p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|              |                                       |
|--------------|---------------------------------------|
| $\sim p   p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D            | D                                     |
| D            | D                                     |

## 2.2.4.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim p \wedge p$$

|                    |                   |
|--------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                  | Y                 |
| Y                  | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv p \wedge \sim p$$

|                    |                   |
|--------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                  | Y                 |
| Y                  | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

|                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

|                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

|                    |                         |
|--------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
| Y                  | Y                       |
| Y                  | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

|                    |                                   |
|--------------------|-----------------------------------|
| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
| Y                  | Y                                 |
| Y                  | Y                                 |

#### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

#### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|--------------------|-----------------------------|
| Y                  | Y                           |
| Y                  | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|--------------------|----------------------------|
| Y                  | Y                          |
| Y                  | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|--------------------|----------------------------|
| Y                  | Y                          |
| Y                  | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|--------------------|---------------------------------------|
| Y                  | Y                                     |
| Y                  | Y                                     |

#### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|--------------------|----------------------------------|
| Y                  | Y                                |
| Y                  | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|--------------------|----------------------------------|
| Y                  | Y                                |
| Y                  | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p | p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p   p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|--------------------|---------------------------------|
| Y                  | Y                               |
| Y                  | Y                               |

### 2.2.4.4. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | \sim p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $p   \sim p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|--------------|-------------------------|
| D            | D                       |
| D            | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p   \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|--------------|-------------------------|
| D            | D                       |
| D            | D                       |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | \sim p \equiv \sim p \vee p$$

| $p   \sim p$ | $\sim p \vee p$ |
|--------------|-----------------|
| D            | D               |
| D            | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | \sim p \equiv p \vee \sim p$$

| $p   \sim p$ | $p \vee \sim p$ |
|--------------|-----------------|
| D            | D               |
| D            | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|-----------------|------------------------|
| D               | D                      |
| D               | D                      |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------|----------------------------------|
| D               | D                                |
| D               | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------|----------------------------------|
| D               | D                                |
| D               | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------|---------------------------------|
| D               | D                               |
| D               | D                               |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------|-----------------------------|
| D               | D                           |
| D               | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------|----------------------------|
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \mid \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------|----------------------------|
| D               | D                          |
| D               | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \mid \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \mid \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------|---------------------------------------|
| D               | D                                     |
| D               | D                                     |

## 2.2.4.5. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \mid \sim p) \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim(p \mid \sim p)$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \mid \sim p) \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \mid \sim p)$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

## b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

## c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|--------------------|-------------------------|
| Y                  | Y                       |
| Y                  | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|--------------------|-----------------------------------|
| Y                  | Y                                 |
| Y                  | Y                                 |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|--------------------|-----------------------|
| Y                  | Y                     |
| Y                  | Y                     |

## e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|--------------------|-----------------------------|
| Y                  | Y                           |
| Y                  | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|--------------------|----------------------------|
| Y                  | Y                          |
| Y                  | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|--------------------|----------------------------|
| Y                  | Y                          |
| Y                  | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|--------------------|---------------------------------------|
| Y                  | Y                                     |
| Y                  | Y                                     |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|--------------------|----------------------------------|
| Y                  | Y                                |
| Y                  | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|--------------------|----------------------------------|
| Y                  | Y                                |
| Y                  | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p | \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p   \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|--------------------|---------------------------------|
| Y                  | Y                               |
| Y                  | Y                               |

## 2.2.4.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergemin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

|                      |                              |
|----------------------|------------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
| D                    | D                            |
| Y                    | Y                            |

### b. Tikel Evetleme Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

|                      |                            |
|----------------------|----------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
| D                    | D                          |
| Y                    | Y                          |

### c. Koşul Önergemesine İndirgeme

ca. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim p \rightarrow p$$

|                      |                        |
|----------------------|------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim p \rightarrow p$ |
| D                    | D                      |
| Y                    | Y                      |

cb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

|                      |                              |
|----------------------|------------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
| D                    | D                            |
| Y                    | Y                            |

### d. Tümel Değilleme Önergemesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim(p \downarrow p)$$

|                      |                        |
|----------------------|------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
| D                    | D                      |
| Y                    | Y                      |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \mid \sim p \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

|                      |                            |
|----------------------|----------------------------|
| $\sim p \mid \sim p$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
| D                    | D                          |
| Y                    | Y                          |

## 2.2.4.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergemin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim(p \wedge p)$$

|                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim(p \wedge p)$ |
| Y                          | Y                  |
| D                          | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim p \wedge \sim p$$

|                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
| Y                          | Y                      |
| D                          | D                      |

## b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim(p \vee p)$$

| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim(p \vee p)$ |
|----------------------------|------------------|
| Y                          | Y                |
| D                          | D                |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|----------------------------|----------------------|
| Y                          | Y                    |
| D                          | D                    |

## c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| Y                          | Y                       |
| D                          | D                       |

cb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------------|------------------------|
| Y                          | Y                      |
| D                          | D                      |

## d. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \mid \sim p) \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \mid \sim p)$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| Y                          | Y                                |
| D                          | D                                |

## 2.2.5. Tümel Değilleme Önermesinin İndirgenmesi

### 2.2.5.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|------------------------|------------------------------|
| D                      | D                            |
| Y                      | Y                            |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|------------------------|----------------------------|
| D                      | D                          |
| Y                      | Y                          |

#### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|------------------------|------------------------|
| D                      | D                      |
| Y                      | Y                      |

cb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|------------------------|------------------------------|
| D                      | D                            |
| Y                      | Y                            |



## d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim(p \mid p)$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim(p \mid p)$ |
|------------------------|------------------|
| D                      | D                |
| Y                      | Y                |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow p) \equiv \sim p \mid \sim p$$

| $\sim(p \downarrow p)$ | $\sim p \mid \sim p$ |
|------------------------|----------------------|
| D                      | D                    |
| Y                      | Y                    |

## 2.2.5.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| Y                     | Y                       |
| Y                     | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------------------|
| Y                     | Y                                 |
| Y                     | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| Y                     | Y                           |
| Y                     | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|---------------------------------------|
| Y                     | Y                                     |
| Y                     | Y                                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \downarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim p \downarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|---------------------------------|
| Y                     | Y                               |
| Y                     | Y                               |

## 2.2.5.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

## d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim p \mid p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $p \mid \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

## e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

eb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|---------------------------------|
| D                           | D                               |
| D                           | D                               |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| D                           | D                                     |
| D                           | D                                     |

## 2.2.5.4. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim p \wedge p$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv p \wedge \sim p$$

| $p \downarrow \sim p$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| Y                     | Y                       |
| Y                     | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------------------|
| Y                     | Y                                 |
| Y                     | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| Y                     | Y                           |
| Y                     | Y                           |

eb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \downarrow \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ec. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

ed. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|---------------------------------------|
| Y                     | Y                                     |
| Y                     | Y                                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \downarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|---------------------------------|
| Y                     | Y                               |
| Y                     | Y                               |

## 2.2.5.5. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

## b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

## c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

## d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \mid p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $p \mid \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

## e. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

eb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

ec. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|---------------------------------|
| D                           | D                               |
| D                           | D                               |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|----------------------------|
| D                           | D                          |
| D                           | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \downarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \downarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| D                           | D                                     |
| D                           | D                                     |

## 2.2.5.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergemin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|----------------------------|------------------------------|
| D                          | D                            |
| Y                          | Y                            |

### b. Tikel Evetleme Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|----------------------------|----------------------------|
| D                          | D                          |
| Y                          | Y                          |

### c. Koşul Önergemesine İndirgeme

ca. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|----------------------------|------------------------|
| D                          | D                      |
| Y                          | Y                      |

cb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|------------------------------|
| D                          | D                            |
| Y                          | Y                            |

### d. Bağdaşmazlık Önergemesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim(p \mid p)$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim(p \mid p)$ |
|----------------------------|------------------|
| D                          | D                |
| Y                          | Y                |

db. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim p \downarrow \sim p \equiv \sim p \mid \sim p$$

| $\sim p \downarrow \sim p$ | $\sim p \mid \sim p$ |
|----------------------------|----------------------|
| D                          | D                    |
| Y                          | Y                    |

## 2.2.5.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergemin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergemesine İndirgeme

aa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|----------------------------------|--------------------|
| Y                                | Y                  |
| D                                | D                  |

ab. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|----------------------------------|------------------------|
| Y                                | Y                      |
| D                                | D                      |

### b. Tikel Evetleme Önergemesine İndirgeme

ba. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim(p \vee p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim(p \vee p)$ |
|----------------------------------|------------------|
| Y                                | Y                |
| D                                | D                |

bb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergeme İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|----------------------------------|----------------------|
| Y                                | Y                    |
| D                                | D                    |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
|----------------------------------|------------------------------|
| Y                                | Y                            |
| D                                | D                            |

cb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|------------------------|
| Y                                | Y                      |
| D                                | D                      |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \downarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| Y                                | Y                          |
| D                                | D                          |

## 2.2.6. Karşılıklı Koşul Önermesinin İndirgenmesi

### 2.2.6.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------------|-------------------|
| Y                           | Y                 |
| Y                           | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------------|-------------------|
| Y                           | Y                 |
| Y                           | Y                 |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| Y                           | Y                       |
| Y                           | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| Y                           | Y                                 |
| Y                           | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------------|
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| Y                           | Y                                |
| Y                           | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| Y                           | Y                                |
| Y                           | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|---------------------------------|
| Y                           | Y                               |
| Y                           | Y                               |

## 2.2.6.2. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \wedge p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \wedge p$ |
|----------------------------|-------------------|
| Y                          | Y                 |
| Y                          | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv p \wedge \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $p \wedge \sim p$ |
|----------------------------|-------------------|
| Y                          | Y                 |
| Y                          | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| Y                          | Y                       |
| Y                          | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------------------|
| Y                          | Y                                 |
| Y                          | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p | p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p   p)$ |
|----------------------------|--------------------|
| Y                          | Y                  |
| Y                          | Y                  |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p | \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p   \sim p)$ |
|----------------------------|--------------------|
| Y                          | Y                  |
| Y                          | Y                  |



## e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \downarrow p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \downarrow p$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv p \downarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $p \downarrow \sim p$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| Y                          | Y                                |
| Y                          | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| Y                          | Y                                |
| Y                          | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------|---------------------------------|
| Y                          | Y                               |
| Y                          | Y                               |

## 2.2.6.3. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|----------------------------------|-------------------------|
| D                                | D                       |
| D                                | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|----------------------------------|-------------------------|
| D                                | D                       |
| D                                | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \vee p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \vee \sim p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

#### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \mid p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \mid \sim p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

#### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

#### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| D                                | D                          |
| D                                | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| D                                | D                          |
| D                                | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| D                                | D                                     |
| D                                | D                                     |

### 2.2.6.4. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \wedge p$ |
|----------------------------|-------------------|
| Y                          | Y                 |
| Y                          | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $p \wedge \sim p$ |
|----------------------------|-------------------|
| Y                          | Y                 |
| Y                          | Y                 |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------|
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

#### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| Y                          | Y                       |
| Y                          | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------------------|
| Y                          | Y                                 |
| Y                          | Y                                 |

#### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p | p)$$

|                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p   p)$ |
| Y                          | Y                  |
| Y                          | Y                  |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p | \sim p)$$

|                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p   \sim p)$ |
| Y                          | Y                  |
| Y                          | Y                  |

#### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \downarrow p$$

|                            |                       |
|----------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \downarrow p$ |
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv p \downarrow \sim p$$

|                            |                       |
|----------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $p \downarrow \sim p$ |
| Y                          | Y                     |
| Y                          | Y                     |

#### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

|                            |                                  |
|----------------------------|----------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
| Y                          | Y                                |
| Y                          | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

|                            |                                  |
|----------------------------|----------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                          | Y                                |
| Y                          | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

|                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                          | Y                               |
| Y                          | Y                               |

### 2.2.6.5. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

|                                  |                         |
|----------------------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
| D                                | D                       |
| D                                | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

|                                  |                         |
|----------------------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
| D                                | D                       |
| D                                | D                       |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \vee p$$

|                                  |                 |
|----------------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \vee p$ |
| D                                | D               |
| D                                | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \vee \sim p$$

|                                  |                 |
|----------------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \vee \sim p$ |
| D                                | D               |
| D                                | D               |

#### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

|                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

#### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \mid p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \mid \sim p$ |
|----------------------------------|-----------------|
| D                                | D               |
| D                                | D               |

#### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

#### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| D                                | D                           |
| D                                | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| D                                | D                          |
| D                                | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| D                                | D                          |
| D                                | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| D                                | D                                     |
| D                                | D                                     |

### 2.2.6.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|---------------------------------|-------------------------|
| D                               | D                       |
| D                               | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|---------------------------------|-------------------------|
| D                               | D                       |
| D                               | D                       |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \vee p$ |
|---------------------------------|-----------------|
| D                               | D               |
| D                               | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \vee \sim p$ |
|---------------------------------|-----------------|
| D                               | D               |
| D                               | D               |

#### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|---------------------------------|-----------------------------|
| D                               | D                           |
| D                               | D                           |

## d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \mid p$$

|                                 |                 |
|---------------------------------|-----------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \mid p$ |
| D                               | D               |
| D                               | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \mid \sim p$$

|                                 |                 |
|---------------------------------|-----------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \mid \sim p$ |
| D                               | D               |
| D                               | D               |

## e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

|                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
| D                               | D                           |
| D                               | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

|                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
| D                               | D                           |
| D                               | D                           |

## f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| D                               | D                           |
| D                               | D                           |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| D                               | D                          |
| D                               | D                          |

fc. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| D                               | D                          |
| D                               | D                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                                 |                                       |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| D                               | D                                     |
| D                               | D                                     |

## 2.2.6.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \wedge p$$

|                                       |                   |
|---------------------------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                                     | Y                 |
| Y                                     | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \wedge \sim p$$

|                                       |                   |
|---------------------------------------|-------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                                     | Y                 |
| Y                                     | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

|                                       |                       |
|---------------------------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

|                                       |                       |
|---------------------------------------|-----------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|---------------------------------------|-------------------------|
| Y                                     | Y                       |
| Y                                     | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| Y                                     | Y                                 |
| Y                                     | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
|---------------------------------------|-----------------------|
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
|---------------------------------------|-----------------------|
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \downarrow p$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|---------------------------------------|-----------------------|
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \downarrow \sim p$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|---------------------------------------|-----------------------|
| Y                                     | Y                     |
| Y                                     | Y                     |

### f. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| Y                                     | Y                                |
| Y                                     | Y                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| Y                                     | Y                                |
| Y                                     | Y                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| Y                                     | Y                               |
| Y                                     | Y                               |

## 2.2.7. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesinin İndirgenmesi

### 2.2.7.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

#### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------------------|-------------------------|
| D                           | D                       |
| D                           | D                       |

#### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \vee p$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme  
 $\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \vee \sim p$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \mid p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \mid \sim p$ |
|-----------------------------|-----------------|
| D                           | D               |
| D                           | D               |

### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| D                           | D                           |
| D                           | D                           |

### f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------------|----------------------------------|
| D                           | D                                |
| D                           | D                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------------|---------------------------------|
| D                           | D                               |
| D                           | D                               |

## 2.2.7.2. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| D                          | D                       |
| D                          | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| D                          | D                       |
| D                          | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \vee p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \vee p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv p \vee \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $p \vee \sim p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \mid p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $p \mid \sim p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

### f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| D                          | D                                |
| D                          | D                                |

fb. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| D                          | D                                |
| D                          | D                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------|---------------------------------|
| D                          | D                               |
| D                          | D                               |

## 2.2.7.3. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \wedge p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \wedge p$ |
|----------------------------------|-------------------|
| Y                                | Y                 |
| Y                                | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \wedge \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \wedge \sim p$ |
|----------------------------------|-------------------|
| Y                                | Y                 |
| Y                                | Y                 |



## b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|----------------------------------|-----------------------|
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|----------------------------------|-----------------------|
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

## c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|----------------------------------|-------------------------|
| Y                                | Y                       |
| Y                                | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------------|
| Y                                | Y                                 |
| Y                                | Y                                 |

## d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p | p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p   p)$ |
|----------------------------------|--------------------|
| Y                                | Y                  |
| Y                                | Y                  |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p | \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p   \sim p)$ |
|----------------------------------|--------------------|
| Y                                | Y                  |
| Y                                | Y                  |

## e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \downarrow p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
|----------------------------------|-----------------------|
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \downarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
|----------------------------------|-----------------------|
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

## f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------------|-----------------------------|
| Y                                | Y                           |
| Y                                | Y                           |

fb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| Y                                | Y                          |
| Y                                | Y                          |

fc. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|----------------------------------|----------------------------|
| Y                                | Y                          |
| Y                                | Y                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| Y                                | Y                                     |
| Y                                | Y                                     |

## 2.2.7.4. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergelerine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|----------------------------|--------------------|
| D                          | D                  |
| D                          | D                  |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|----------------------------|-------------------------|
| D                          | D                       |
| D                          | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önergelerine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \vee p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \vee p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv p \vee \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $p \vee \sim p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

### c. Koşul Önergelerine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

### d. Bağdaşmazlık Önergelerine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \mid p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \mid p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv p \mid \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $p \mid \sim p$ |
|----------------------------|-----------------|
| D                          | D               |
| D                          | D               |

### e. Tümel Değilleme Önergelerine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|----------------------------|-----------------------------|
| D                          | D                           |
| D                          | D                           |

### f. Karşılıklı Koşul Önergelerine İndirgeme

fa. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| D                          | D                                |
| D                          | D                                |

fb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|----------------------------|----------------------------------|
| D                          | D                                |
| D                          | D                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|----------------------------|---------------------------------|
| D                          | D                               |
| D                          | D                               |

## 2.2.7.5. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önergelerine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \wedge p$$

|                                  |                   |
|----------------------------------|-------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                                | Y                 |
| Y                                | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \wedge \sim p$$

|                             |                   |
|-----------------------------|-------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                           | Y                 |
| Y                           | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önergelerine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

|                                  |                       |
|----------------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

|                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

### c. Koşul Önergelerine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

|                             |                         |
|-----------------------------|-------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
| Y                           | Y                       |
| Y                           | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

|                                       |                                   |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
| Y                                     | Y                                 |
| Y                                     | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önergelerine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \mid p)$$

|                                  |                       |
|----------------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \mid p)$ |
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv \sim(p \mid \sim p)$$

|                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $\sim(p \mid \sim p)$ |
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

### e. Tümel Değilleme Önergelerine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \downarrow p$$

|                                  |                       |
|----------------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \downarrow p$ |
| Y                                | Y                     |
| Y                                | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önergelerin İndirgenmesi

$$\sim(p \leftrightarrow p) \equiv p \downarrow \sim p$$

|                             |                       |
|-----------------------------|-----------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow p)$ | $p \downarrow \sim p$ |
| Y                           | Y                     |
| Y                           | Y                     |

## f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| Y                                | Y                           |
| Y                                | Y                           |

fb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                                  |                            |
|----------------------------------|----------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                                | Y                          |
| Y                                | Y                          |

fc. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|                                  |                            |
|----------------------------------|----------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| Y                                | Y                          |
| Y                                | Y                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                                  |                                       |
|----------------------------------|---------------------------------------|
| $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                                | Y                                     |
| Y                                | Y                                     |

## 2.2.7.6. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \wedge p$$

|                                 |                   |
|---------------------------------|-------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \wedge p$ |
| Y                               | Y                 |
| Y                               | Y                 |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \wedge \sim p$$

|                                 |                   |
|---------------------------------|-------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \wedge \sim p$ |
| Y                               | Y                 |
| Y                               | Y                 |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

|                                 |                       |
|---------------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
| Y                               | Y                     |
| Y                               | Y                     |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

|                                 |                       |
|---------------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
| Y                               | Y                     |
| Y                               | Y                     |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

|                                 |                         |
|---------------------------------|-------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
| Y                               | Y                       |
| Y                               | Y                       |

cb. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

|                                 |                                   |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
| Y                               | Y                                 |
| Y                               | Y                                 |

### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p | p)$$

|                                 |                    |
|---------------------------------|--------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p   p)$ |
| Y                               | Y                  |
| Y                               | Y                  |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p | \sim p)$$

|                                 |                    |
|---------------------------------|--------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p   \sim p)$ |
| Y                               | Y                  |
| Y                               | Y                  |

## e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \downarrow p$$

|                                 |                       |
|---------------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \downarrow p$ |
| Y                               | Y                     |
| Y                               | Y                     |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \downarrow \sim p$$

|                                 |                       |
|---------------------------------|-----------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \downarrow \sim p$ |
| Y                               | Y                     |
| Y                               | Y                     |

## f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

|                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
| Y                               | Y                           |
| Y                               | Y                           |

fb. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
| Y                               | Y                          |
| Y                               | Y                          |

fc. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
| Y                               | Y                          |
| Y                               | Y                          |

fd. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim p \leftrightarrow \sim p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

|                                 |                                       |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| $\sim p \leftrightarrow \sim p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
| Y                               | Y                                     |
| Y                               | Y                                     |

## 2.2.7.7. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin İndirgenmesi

### a. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

aa. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

|                                       |                         |
|---------------------------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
| D                                     | D                       |
| D                                     | D                       |

ab. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

|                                       |                         |
|---------------------------------------|-------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
| D                                     | D                       |
| D                                     | D                       |

### b. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

ba. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \vee p$$

|                                       |                 |
|---------------------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \vee p$ |
| D                                     | D               |
| D                                     | D               |

bb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \vee \sim p$$

|                                       |                 |
|---------------------------------------|-----------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \vee \sim p$ |
| D                                     | D               |
| D                                     | D               |

### c. Koşul Önermesine İndirgeme

ca. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

|                                       |                             |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
| D                                     | D                           |
| D                                     | D                           |

#### d. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

da. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \mid p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \mid p$ |
|---------------------------------------|-----------------|
| D                                     | D               |
| D                                     | D               |

db. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv p \mid \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $p \mid \sim p$ |
|---------------------------------------|-----------------|
| D                                     | D               |
| D                                     | D               |

#### e. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

ea. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| D                                     | D                           |
| D                                     | D                           |

eb. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| D                                     | D                           |
| D                                     | D                           |

#### f. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

fa. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| D                                     | D                                |
| D                                     | D                                |

fb. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| D                                     | D                                |
| D                                     | D                                |

fc. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p) \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| D                                     | D                               |
| D                                     | D                               |

### 3. Değilleme Eklemini Kullanılmadan Oluşturulan Önergelerle Değilleme Eklemini Kullanılarak Oluşturulan Önergelerin Birbirine İndirgenmesi

#### 3.1. Önergelerin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

##### 3.1.1. Tümel Evetleme Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.1.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \wedge p \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $p \wedge p$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|--------------|------------------------------|
| D            | D                            |
| Y            | Y                            |

##### 3.1.2. Tikel Evetleme Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.2.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \vee p \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $p \vee p$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|------------|----------------------------|
| D          | D                          |
| Y          | Y                          |

##### 3.1.3. Koşul Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.3.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \rightarrow p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-------------------|-----------------------------|
| D                 | D                           |
| D                 | D                           |

### 3.1.4. Bağdaşmazlık Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.4.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \mid p \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $p \mid p$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------|----------------------------|
| Y          | Y                          |
| D          | D                          |

### 3.1.5. Tümel Değilleme Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.5.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|------------------|----------------------------------|
| Y                | Y                                |
| D                | D                                |

### 3.1.6. Karşılıklı Koşul Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.6.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| D                     | D                                |
| D                     | D                                |

3.1.6.2. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| D                     | D                                |
| D                     | D                                |

3.1.6.3. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|---------------------------------|
| D                     | D                               |
| D                     | D                               |

### 3.1.7. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesinin Kendi Varyasyonları Arasında İndirgeme

3.1.7.1. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

3.1.7.2. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|----------------------------------|
| Y                     | Y                                |
| Y                     | Y                                |

3.1.7.3. İki Bileşeni de Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeyle İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermenin Birbirine İndirgenmesi

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|---------------------------------|
| Y                     | Y                               |
| Y                     | Y                               |

## 3.2. Farklı Eklemler Arasında İndirgeme

### 3.2.1. Tümel Evetleme Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.1.1. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim(\sim p \vee \sim p)$$

| $p \wedge p$ | $\sim(\sim p \vee \sim p)$ |
|--------------|----------------------------|
| D            | D                          |
| Y            | Y                          |

### 3.2.1.2. Koşul Önermesine İndirgeme

a. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $p \wedge p$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|--------------|------------------------|
| D            | D                      |
| Y            | Y                      |

b. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $p \wedge p$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|--------------|------------------------------|
| D            | D                            |
| Y            | Y                            |

### 3.2.1.3. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim(p | p)$$

| $p \wedge p$ | $\sim(p   p)$ |
|--------------|---------------|
| D            | D             |
| Y            | Y             |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim p | \sim p$$

| $p \wedge p$ | $\sim p   \sim p$ |
|--------------|-------------------|
| D            | D                 |
| Y            | Y                 |

### 3.2.1.4. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $p \wedge p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|--------------|------------------------|
| D            | D                      |
| Y            | Y                      |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \wedge p \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $p \wedge p$ | $\sim p \downarrow \sim p$ |
|--------------|----------------------------|
| D            | D                          |
| Y            | Y                          |

## 3.2.2. Tikel Evetleme Önermesinin İndirgenmesi

### 3.2.2.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim(\sim p \wedge \sim p)$$

| $p \vee p$ | $\sim(\sim p \wedge \sim p)$ |
|------------|------------------------------|
| D          | D                            |
| Y          | Y                            |

### 3.2.2.2. Koşul Önermesine İndirgeme

a. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim p \rightarrow p$$

| $p \vee p$ | $\sim p \rightarrow p$ |
|------------|------------------------|
| D          | D                      |
| Y          | Y                      |

b. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim(p \rightarrow \sim p)$$

| $p \vee p$ | $\sim(p \rightarrow \sim p)$ |
|------------|------------------------------|
| D          | D                            |
| Y          | Y                            |

### 3.2.2.3. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim(p | p)$$

| $p \vee p$ | $\sim(p   p)$ |
|------------|---------------|
| D          | D             |
| Y          | Y             |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim p | \sim p$$

| $p \vee p$ | $\sim p   \sim p$ |
|------------|-------------------|
| D          | D                 |
| Y          | Y                 |



### 3.2.2.4. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $p \vee p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|------------|------------------------|
| D          | D                      |
| Y          | Y                      |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \vee p \equiv \sim p \downarrow \sim p$$

| $p \vee p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|------------|------------------------|
| D          | D                      |
| Y          | Y                      |

### 3.2.3. Koşul Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.3.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-------------------|-------------------------|
| D                 | D                       |
| D                 | D                       |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-------------------|-------------------------|
| D                 | D                       |
| D                 | D                       |

#### 3.2.3.2. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim p \vee p$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim p \vee p$ |
|-------------------|-----------------|
| D                 | D               |
| D                 | D               |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv p \vee \sim p$$

| $p \rightarrow p$ | $p \vee \sim p$ |
|-------------------|-----------------|
| D                 | D               |
| D                 | D               |

#### 3.2.3.3. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim p \mid p$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim p \mid p$ |
|-------------------|-----------------|
| D                 | D               |
| D                 | D               |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv p \mid \sim p$$

| $p \rightarrow p$ | $p \mid \sim p$ |
|-------------------|-----------------|
| D                 | D               |
| D                 | D               |

#### 3.2.3.4. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \downarrow p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \downarrow p)$ |
|-------------------|-----------------------------|
| D                 | D                           |
| D                 | D                           |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-------------------|-----------------------------|
| D                 | D                           |
| D                 | D                           |

#### 3.2.3.5. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

a. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------|----------------------------------|
| D                 | D                                |
| D                 | D                                |

b. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------|----------------------------------|
| D                 | D                                |
| D                 | D                                |

c. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------|---------------------------------|
| D                 | D                               |
| D                 | D                               |

### 3.2.3.6. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-------------------|-----------------------------|
| D                 | D                           |
| D                 | D                           |

b. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-------------------|----------------------------|
| D                 | D                          |
| D                 | D                          |

c. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \rightarrow p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-------------------|----------------------------|
| D                 | D                          |
| D                 | D                          |

d. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \rightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \rightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-------------------|---------------------------------------|
| D                 | D                                     |
| D                 | D                                     |

### 3.2.4. Bağdaşmazlık Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.4.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $p   p$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|---------|--------------------|
| Y       | Y                  |
| D       | D                  |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $p   p$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|---------|------------------------|
| Y       | Y                      |
| D       | D                      |

#### 3.2.4.2. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim(p \vee p)$$

| $p   p$ | $\sim(p \vee p)$ |
|---------|------------------|
| Y       | Y                |
| D       | D                |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $p   p$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|---------|----------------------|
| Y       | Y                    |
| D       | D                    |

#### 3.2.4.3. Koşul Önermesine İndirgeme

a. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

| $p   p$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
|---------|------------------------------|
| Y       | Y                            |
| D       | D                            |

b. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $p   p$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|---------|------------------------|
| Y       | Y                      |
| D       | D                      |

#### 3.2.4.4. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p | p \equiv \sim(\sim p \downarrow \sim p)$$

| $p   p$ | $\sim(\sim p \downarrow \sim p)$ |
|---------|----------------------------------|
| Y       | Y                                |
| D       | D                                |

### 3.2.5. Tümel Değilleme Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.5.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim(p \wedge p)$$

| $p \downarrow p$ | $\sim(p \wedge p)$ |
|------------------|--------------------|
| Y                | Y                  |
| D                | D                  |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim p \wedge \sim p$$

| $p \downarrow p$ | $\sim p \wedge \sim p$ |
|------------------|------------------------|
| Y                | Y                      |
| D                | D                      |

#### 3.2.5.2. Tiket Evetleme Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim(p \vee p)$$

| $p \downarrow p$ | $\sim(p \vee p)$ |
|------------------|------------------|
| Y                | Y                |
| D                | D                |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim p \vee \sim p$$

| $p \downarrow p$ | $\sim p \vee \sim p$ |
|------------------|----------------------|
| Y                | Y                    |
| D                | D                    |

#### 3.2.5.3. Koşul Önermesine İndirgeme

a. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \rightarrow p)$$

| $p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \rightarrow p)$ |
|------------------|------------------------------|
| Y                | Y                            |
| D                | D                            |

b. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv p \rightarrow \sim p$$

| $p \downarrow p$ | $p \rightarrow \sim p$ |
|------------------|------------------------|
| Y                | Y                      |
| D                | D                      |

#### 3.2.5.4. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \downarrow p \equiv \sim(\sim p \mid \sim p)$$

| $p \downarrow p$ | $\sim(\sim p \mid \sim p)$ |
|------------------|----------------------------|
| Y                | Y                          |
| D                | D                          |

### 3.2.6. Karşılıklı Koşul Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.6.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \wedge p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \wedge p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| D                     | D                       |
| D                     | D                       |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \wedge \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \wedge \sim p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| D                     | D                       |
| D                     | D                       |

#### 3.2.6.2. Tiket Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \vee p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \vee p$ |
|-----------------------|-----------------|
| D                     | D               |
| D                     | D               |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \vee \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \vee \sim p$ |
|-----------------------|-----------------|
| D                     | D               |
| D                     | D               |

### 3.2.6.3. Koşul Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \rightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \rightarrow \sim p$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| D                     | D                           |
| D                     | D                           |

### 3.2.6.4. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \mid p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \mid p$ |
|-----------------------|-----------------|
| D                     | D               |
| D                     | D               |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \mid \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \mid \sim p$ |
|-----------------------|-----------------|
| D                     | D               |
| D                     | D               |

### 3.2.6.5. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \downarrow p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \downarrow p)$ |
|-----------------------|------------------------|
| D                     | D                      |
| D                     | D                      |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \downarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \downarrow \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| D                     | D                           |
| D                     | D                           |

### 3.2.6.6. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| D                     | D                           |
| D                     | D                           |

b. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| D                     | D                          |
| D                     | D                          |

c. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| D                     | D                          |
| D                     | D                          |

d. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|---------------------------------------|
| D                     | D                                     |
| D                     | D                                     |

### 3.2.7. Bağdaşmaz Seçeneklilik Önermesinin İndirgenmesi

#### 3.2.7.1. Tümel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \wedge p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \wedge p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \wedge \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \wedge \sim p$ |
|-----------------------|-------------------|
| Y                     | Y                 |
| Y                     | Y                 |

### 3.2.7.2. Tikel Evetleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \vee p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \vee p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \vee \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \vee \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### 3.2.7.3. Koşul Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \rightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \rightarrow p)$ |
|-----------------------|-------------------------|
| Y                     | Y                       |
| Y                     | Y                       |

b. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \rightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \rightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|-----------------------------------|
| Y                     | Y                                 |
| Y                     | Y                                 |

### 3.2.7.4. Bağdaşmazlık Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p | p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p   p)$ |
|-----------------------|--------------------|
| Y                     | Y                  |
| Y                     | Y                  |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p | \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p   \sim p)$ |
|-----------------------|--------------------|
| Y                     | Y                  |
| Y                     | Y                  |

### 3.2.7.5. Tümel Değilleme Önermesine İndirgeme

a. Birinci Bileşeni Olumsuz İkinci Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \downarrow p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \downarrow p$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

b. Birinci Bileşeni Olumlu İkinci Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \downarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \downarrow \sim p$ |
|-----------------------|-----------------------|
| Y                     | Y                     |
| Y                     | Y                     |

### 3.2.7.6. Karşılıklı Koşul Önermesine İndirgeme

a. İki Bileşeni de Olumlu Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(p \leftrightarrow p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(p \leftrightarrow p)$ |
|-----------------------|-----------------------------|
| Y                     | Y                           |
| Y                     | Y                           |

b. Ön Bileşeni Olumlu Art Bileşeni Olumsuz Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv p \leftrightarrow \sim p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $p \leftrightarrow \sim p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

c. Ön Bileşeni Olumsuz Art Bileşeni Olumlu Olan Evetlenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim p \leftrightarrow p$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim p \leftrightarrow p$ |
|-----------------------|----------------------------|
| Y                     | Y                          |
| Y                     | Y                          |

d. İki Bileşeni de Olumsuz Olan Değillenmiş Önermeye İndirgeme

$$p \leftrightarrow p \equiv \sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$$

| $p \leftrightarrow p$ | $\sim(\sim p \leftrightarrow \sim p)$ |
|-----------------------|---------------------------------------|
| Y                     | Y                                     |
| Y                     | Y                                     |

## Sonuç

Aynı basit önermelerden oluşturulan bileşik önermelerin iki değerli mantık bağlamında birbirine indirgenmesiyle ilgili şunlar söylenebilir:

1. Değilleme eklemi kullanılmadan oluşturulan bazı önermeler birbirine indirgenebilir.

2. Değilleme eklemi kullanılmadan oluşturulan önermeler aynı türe ait olan ve değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan bazı önermelere indirgenebilir.

3. Değilleme eklemi kullanılmadan oluşturulan önermeler farklı türe ait olan ve değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan bazı önermelere indirgenebilir.

4. Değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan önermeler aynı türe ait olan ve değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan bazı önermelere indirgenebilir.

5. Değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan önermeler farklı türe ait olan ve değilleme eklemi kullanılarak oluşturulan pek çok önermeye indirgenebilir.

6. Tümel evetleme, tikel evetleme, koşul, bağdaşmazlık ve tümel değilleme önermelerinin bazı varyasyonları iki aynı değer durumuna, bazı varyasyonları da iki farklı değer durumuna sahiptir. Bu önermelerin iki farklı değer durumuna sahip olan varyasyonları karşılıklı koşul ve bağdaşmaz seçeneklilik önermelerinin hiçbir varyasyonuna indirgenemez.

7. Karşılıklı koşul ve bağdaşmaz seçeneklilik önermelerinin tüm varyasyonları iki aynı değer durumuna sahiptir. Bundan dolayı karşılıklı koşul önermesinin tüm varyasyonları bağdaşmaz seçeneklilik önermesinin farklı varyasyonlarına; bağdaşmaz seçeneklilik önermesinin tüm varyasyonları da karşılıklı koşul önermesinin farklı varyasyonlarına indirgenebilir. Ancak bu önermelerin hiçbir varyasyonu tümel evetleme, tikel evetleme, koşul, bağdaşmazlık ve tümel değilleme önermelerinin iki farklı değer durumuna sahip olan varyasyonlarına indirgenemez.

## **A Study on Direct Reductions in Terms of Two-Valued Logic -II: Reducing Compound Propositions Composed of the Same Simple Propositions to Each Other**

### *Summary*

**Fikret OSMAN**

Assoc. Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, Bursa, TR.

ORCID: 0000-0003-2542-4515

fikretosman@uludag.edu.tr

Some propositions are formed using propositional joints such as conjunctions and disjunctions. Such propositions are described as compound propositions. A compound proposition can be formed from different simple propositions or the same simple propositions. In addition, a compound proposition may contain a single proposition joint other than negation, or it may contain more than one proposition joint. A compound proposition containing a single propositional joint other than negation can be called non-indirect while a compound proposition containing more than one propositional joint other than negation can be called an indirect proposition. This study discusses all reduction conditions of propositions created from the same simple propositions to each other in the context of two-valued logic. These conditions are examined by making a threefold classification, which are the reduction of propositions formed without using the negation joint to each other, reduction of propositions formed using the negation joint to each other, and reduction of propositions formed without the use of the negation joint to each other and propositions formed using the negation joint. The truth table method is used to determine the reductions mentioned. Within the scope of this method, the following determinations are made:

1. Among the propositions formed without using the negation joint, the conjunction proposition and the disjunction proposition, the incompatibility proposition and the joint denial proposition, and the conditional proposition and the biconditional proposition can be reduced to each other, respectively.
2. Among the propositions formed using the negation joint, the following variations of the conjunction, disjunction, incompatibility and joint denial propositions can be reduced to each other:
  - A negated proposition with both positive components and an affirmed proposition with both negative components.

- An affirmed proposition whose first component is negative and whose second component is positive, and an affirmed proposition whose first component is positive and whose second component is negative.
  - A negated proposition whose first component is negative and the second is positive, and a negated proposition whose first component is positive and the second is negative.
3. The following variations of the conditional proposition formed using the negation joint can be reduced to each other:
- A negated proposition, whose both components are positive and, whose both components are negative.
  - An affirmed proposition with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and a negated proposition with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
  - A negated proposition with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and an affirmed proposition with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
4. The following variations of the biconditional and noninclusive disjunction propositions can be reduced to each other:
- A negated proposition whose both components are positive, and an affirmed proposition whose first component is negative and the second is positive.
  - A negated proposition with two positive components, and an affirmed proposition, whose first component is positive and the second is negative.
  - A negated proposition that has both positive components and a negated proposition that has both negative components.
  - An affirmed proposition whose first component is negative and whose second component is positive, and an affirmed proposition, whose first component is positive and the second is negative.
  - An affirmed proposition whose first component is negative and the second is positive, and a negated proposition whose both components are negative.
  - An affirmed proposition whose first component is positive and the second is negative, and a negated proposition whose both components are negative.
  - A negated proposition whose first component is negative and the second is positive, and a negated proposition whose first component is positive and the second is negative.
  - A negated proposition whose first component is negative and the second is positive, and an affirmed proposition whose both components are negative.
  - A negated proposition whose first component is positive and the second is negative, and an affirmed proposition whose both components are negative.
5. The variants of the conjunction proposition, the negated one with two positive components, and the affirmed one with two negative components, can be reduced to the following variants of other types of propositions:



- Both negated variation with two positive components and affirmed variation with two negative components of the disjunction proposition.
  - The negated variation of the conditional statement, which has a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the affirmed variation, which has a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
  - Negated variations of incompatibility and joint denial propositions whose both components are negative.
6. The affirmed variations of the conjunction, the first component of which is negative and the second is positive, and the first component of which is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:
- Negated variations of disjunction and incompatibility propositions whose first component is negative and the second is positive and whose first component is positive and the second is negative.
  - Negated variations of the conditional proposition, whose both components are positive and both are negative.
  - Affirmed variations of the joint denial proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - Negated variations of the biconditional proposition, whose both components are positive and both are negative, as well as, affirmed variations, whose first component is positive and the second is negative, and the first component is negative and the second is positive.
  - Negated variations of the noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and second component is positive, and whose first component is positive and second component is negative together with affirmed variation whose both components are negative.
7. The negated variations of the conjunction proposition, in which the first component is negative and the second component is positive, and the variations of the negated proposition, in which the first component is positive and the second component is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:
- Affirmed variations of disjunction and incompatible propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - Affirmed variations of the conditional proposition in which both components are negative.
  - Negated variations of the joint denial proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - Negated variations of the biconditional proposition whose pre-ingredient is positive and post-ingredient is negative, and whose pre-ingredient is negative and post-ingredient is positive, and affirmed variations of the biconditional proposition whose both components are negative.
  - Negated variations of an noninclusive disjunction proposition in which both components are positive and both components are negative, together with the affirmed variations in which the first component is positive and

the second is negative and the first component is negative and the second is positive.

8. The negated variation of the conjunction proposition, whose both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The negated variation of a disjunction proposition in which both components are negative.
- The affirmed variation of the conditional proposition, which has a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the negated variation, which has a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- Negated variations of incompatibility and joint denial propositions in which both components are positive, as well as, affirmed variations in which both components are negative.

9. The negated variations of the disjunction proposition, in which both components are positive, and the affirmed variations, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The negated variations of the conjunction proposition with two positive components, and the affirmed variations with two negative components.
- Negated variations of the conditional proposition with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and affirmed variations with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- Negated variations of incompatibility and joint denial propositions in which both components are negative.

10. Affirmed variations of the disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and the first component is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of the conjunction and joint denial propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variation of the conditional proposition in which both components are negative.
- Affirmed variations of the incompatibility proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the biconditional proposition whose first component is positive and the second is negative, and whose first component is negative and the second is positive, together with the affirmed variation whose both components are negative.
- The affirmed variations of the noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, together with the negated variations, whose both components are positive and both are negative.

11. The negated variations of the disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and

the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Affirmed variations of the conjunction and joint denial propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the conditional proposition, whose both components are positive and both are negative.
- Negated variations of the incompatibility proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variations of the biconditional proposition, whose first component is positive and the second is negative, whose first component is negative and the second is positive, as well as, the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.
- The negated variations of the noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, together with the affirmed variation whose both components are negative.

12. The negated variation of the disjunction proposition, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The negated variation of a conjunction proposition in which both components are negative.
- The affirmed variations of the conditional proposition, which have a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the negated variations, which have a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- Negated variations of incompatibility and joint denial propositions in which both components are positive, and affirmed variations in which both are negative.

13. The negated variations of the conditional proposition, in which both components are positive, and the affirmed variations, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Affirmed variations of the conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the disjunction and incompatibility propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variations of the biconditional proposition, whose first component is positive and the second is negative, whose first component is negative and the second is positive, together with the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.
- Negated variations of a noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and second component is positive, and whose first

component is positive and second component is negative, as well as, affirmed variation whose both components are negative.

14. The affirmed variations of the conditional proposition, which have a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the negated variations, which have a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative.
- Negated variations of incompatibility and joint denial propositions in which both components are positive, and affirmed variations in which both components are negative.

15. The affirmed variations of the conditional proposition, which have a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient, and the negated variations, which have a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The affirmed variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative, and the negated variations whose both components are positive.
- Negated variations of incompatibility and joint denial propositions, whose both components are negative.

16. The affirmed variation of the conditional proposition, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of the conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Affirmed variations of the disjunction and incompatibility propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the biconditional proposition whose first component is positive and the second is negative, and whose first component is negative and the second is positive, as well as, affirmed variations whose both components are negative.
- The affirmed variations of the noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, as well as, the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.

17. The negated variation of the incompatibility proposition, in which both components are positive, and the affirmed variation, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative.
- The affirmed variations of the conditional proposition, which have a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the negated

variations, which have a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.

- Negated variations of joint denial propositions in which both components are positive, and affirmed variations in which both components are negative.

18. The affirmed variations of the incompatibility proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of the conjunction and joint denial propositions whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variations of the disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variation of the conditional proposition, whose both components are negative.
- Negated variations of the biconditional proposition whose first component is positive and second component is negative, and whose first component is negative and second component is positive, and affirmed variations whose both components are negative.
- The affirmed variations of the noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, together with the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.

19. The negated variations of the incompatibility proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Affirmed variations of conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- A negated variation of a conditional proposition in which both components are positive and both components are negative.
- Affirmed variations of the biconditional proposition, in which the first component is positive and the second is negative, and the first component is negative and the second is positive, as well as, negated variations, in which both components are positive and both components are negative.
- Negated variations of the noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, together with the affirmed variation, whose both components are negative.

20. The negated variation of the incompatibility proposition, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The negated variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are positive, and the affirmed variations, whose both components are negative.
- Negated variations of the conditional statement with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient and affirmed variations with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- The negated variation of a joint denial proposition in which both components are negative.

21. The negated variations of the joint denial proposition, in which both components are positive, and the affirmed variations, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative.
- The affirmed variations of the conditional proposition, which have a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and the negated variations, which have a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- Negated variations of the incompatibility proposition in which both components are positive, and affirmed variations in which both components are negative.

22. The affirmed variations of the joint denial proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The affirmed variations of the conjunction proposition whose first component is negative and second component is positive, and whose first component is positive and second component is negative.
- Negated variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the conditional propositions, whose both components are positive, and whose both components are negative.
- The affirmed variations of the biconditional proposition whose first component is positive and the second is negative, and whose first component is negative and the second is positive, as well as, the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.
- Negated variations of the noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, as well as, the affirmed variation whose both components are negative.

23. The negated variations of the joint denial proposition whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and

the second is negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- Negated variations of the conjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Affirmed variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variation of the conditional proposition, in which both components are negative.
- Negated variations of the biconditional proposition whose first component is positive and the second is negative and whose first component is negative and the second is positive, as well as, the affirmed variation, whose both components are negative.
- The affirmed variations of the noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative, as well as, the negated variations, whose both components are positive and both components are negative.

24. The negated variation of the joint denial proposition, in which both components are negative, can be reduced to the following variations of other types of propositions:

- The affirmed variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative, and the negated variations, whose both components are positive.
- Negated variations of the conditional proposition with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and affirmed variations with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- The negated variation of an incompatibility proposition in which both components are negative.

25. The following variations of the biconditional and noninclusive disjunction propositions can be reduced to each other:

- A negated biconditional statement whose first component is positive and the second is negative; a negated biconditional proposition whose first component is negative and the second is positive; an affirmed biconditional proposition whose both components are negative; a negated noninclusive disjunction proposition whose both components are positive; an affirmed noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and the second is positive; an affirmed noninclusive disjunction proposition whose first component is positive and the second is negative; and a negated noninclusive disjunction proposition whose both components are negative.
- A negated biconditional proposition whose both components are positive; an affirmed biconditional proposition whose first component is positive and the second is negative; an affirmed biconditional proposition whose first component is negative and the second is positive; a negated biconditional proposition whose both components are negative; an

affirmed noninclusive disjunction proposition whose both components are negative; a negated noninclusive disjunction proposition whose first component is negative and the second is positive; and a negated noninclusive disjunction proposition whose first component is positive and the second is negative.

26. The negated variations of the biconditional proposition, whose first component is positive and the second is negative, the negated variations, whose first component is negative and the second is positive, and the affirmed variations, whose both components are negative, as well as the negated variations of the noninclusive disjunction proposition, whose both components are positive, the affirmed variations, whose first component is negative and the second is positive, the affirmed variations, whose first component is positive and the second is negative, and the negated variations whose both components are negative, can be reduced to the following variations of other propositions:

- Negated variations of conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- The affirmed variation of the conditional proposition in which both components are negative.

27. The affirmed variations of the biconditional proposition, whose first component is positive and the second is negative, the affirmed variations, whose first component is negative and the second is positive, the negated variations, whose both components are positive, the negated variations, whose both components are negative, the affirmed variations of the noninclusive disjunction proposition, whose both components are negative, the negated variations, whose first component is negative and the second is positive, and the negated variations, whose first component is positive and the second is negative, can be reduced to the following variations of other propositions:

- The affirmed variations of conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the conditional propositions in which both components are positive and in which both components are negative.

28. The following variations within the propositions formed without using the negation joint can be reduced to each other with the propositions formed using the negation joint:

- The affirmed conjunction proposition, whose both components are positive, and the negated conjunction proposition, whose both components are negative.



- The affirmed disjunction proposition, whose both components are positive, and the negated disjunction proposition, whose both components are negative.
- An affirmed conditional proposition, whose both components are positive, and an affirmed conditional proposition, whose both components are negative.
- The affirmed incompatibility proposition, whose both components are positive, and the negated incompatibility proposition, whose both components are negative.
- The affirmed joint denial proposition, whose both components are positive, and the negated joint denial proposition, whose both components are negative.
- The affirmed biconditional proposition, whose both components are positive and the negated biconditional proposition, whose first component is positive and the second is negative, the negated biconditional proposition, whose first component is negative and the second is positive, and the affirmed biconditional proposition, whose both components are negative.
- An affirmed noninclusive disjunction proposition, whose both components are positive, a negated noninclusive disjunction proposition, whose first component is negative and the second is positive, a negated noninclusive disjunction proposition, whose first component is positive and the second is negative, an affirmed noninclusive disjunction proposition, whose both components are negative.

29. A conjunction proposition formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of a different type formed by using the negation joint:

- A negated disjunction proposition, whose both components are negative.
- An affirmed conditional proposition with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient, and a negated conditional proposition with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient.
- Negated incompatibility and joint denial propositions, whose both components are positive, and affirmed incompatibility and joint denial propositions, whose both components are negative.

30. A disjunction proposition formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of a different type formed by using the negation joint:

- A negated conjunction proposition, whose both components are negative.
- Affirmed conditional proposition with negative pre-ingredient and positive post-ingredient, and negated conditional proposition with positive pre-ingredient and negative post-ingredient.
- Affirmed variations of incompatibility and joint denial propositions in which both components are negative, and negated variations in which both components are positive.

31. A conditional proposition formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of a different type formed by using the negation joint:

- Negated variations of the conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - Affirmed variations of the disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - Negated variations of the biconditional proposition with positive pre-ingredient and negative post-ingredient, and with negative pre-ingredient and positive post-ingredient, as well as, affirmed variations whose both components are negative.
  - Negated variations of the noninclusive disjunction proposition, whose both components are positive, and whose both components are negative, as well as, affirmed variations, whose first component is negative and the second component is positive, and whose first component is positive and the second component is negative.
32. Incompatibility and joint denial propositions formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of a different type formed by using the negation joint:
- The affirmed variations of conjunction and disjunction propositions, whose both components are negative, and the negated variations, whose both components are positive.
  - The affirmed variations of the conditional proposition with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient, and the negated variations with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient.
  - Negated variations of the incompatibility and joint denial propositions, whose two components are negative.
33. The biconditional proposition formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of different types formed by using the negation joint:
- Negated variations of conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
  - The affirmed variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and the affirmed variations, whose first component is positive and the second is negative.
  - The affirmed variation of the conditional proposition, in which both components are negative.
  - Negated variations of the noninclusive disjunction proposition, whose both components are positive, and whose both components are negative, as well as, affirmed variations, whose first component is negative and the second is positive, and the first component is positive and the second component is negative.
34. The noninclusive disjunction proposition formed without using the negation joint can be reduced to the following propositions of a different type formed by using the negation joint:

- The affirmed variations of conjunction and joint denial propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of disjunction and incompatibility propositions, whose first component is negative and the second is positive, and whose first component is positive and the second is negative.
- Negated variations of the conditional proposition, whose both components are positive, and whose both components are negative.
- Negated variations of the biconditional proposition whose both components are positive, and whose both components are negative, as well as, affirmed variations with a positive pre-ingredient and a negative post-ingredient, and affirmed variations with a negative pre-ingredient and a positive post-ingredient.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Brennan, J. (1961). *A Handbook of Logic* (2nd edition). New York, Evanston & London: Harper & Row Publishers.
- Çüçen, A. K. (2009). *Mantık* (5. Basım). Bursa: Asa Kitabevi.
- Frege, G. (1967). Begriffsschrift: A Formula Language, Modelled upon that of Arithmetic, for Pure Thought (trans. by S. Bauer-Mengelberg). *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* (ed. J. van Heijenoort, pp. 5-82). Massachusetts: Harvard University Press.
- Frege, G. (1972). On the Aim of the Conceptual Notation (trans. by T. W. Bynum). *Gottlob Frege: Conceptual Notation and Related Articles* (ed. T. W. Bynum, pp. 90-100). Oxford: Clarendon Press.
- Gemignani, M. C. (2004). *Basic Concepts of Mathematics and Logic*. New York: Dover Publication Inc.
- Osman, F. (2023). *Mantığın Aritmetik Denklem Dilinin Geleneksel/Klasik Akıl Yürütme Biçimlerine Uygulanması: Frege'nin Begriffsschrift'i Bağlamında Doğrudan ve Dolaylı Çıkarımların İki Boyutlu Notasyonu*. Bursa: Emin Yayınları.
- Thomas, N. L. (1966). *Modern Logic: An Introduction*. New York: Barnes & Noble Inc.



## **KAYGI: YAYIN İLKELERİ**

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



## **KAYGI: PUBLICATION RULES**

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.