

E-ISSN: 2667-7644

FELSEFE ARKİVİ

*Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie*

Sayı/Issue: 61, Yıl/Year: 2024



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS



Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBİAD

The Philosopher's Index

Erih Plus

TR Dizin



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



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Sevtap KADIOĞLU

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

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

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Balabanağa Mah. Ordu Cad. No. 6, Laleli, Fatih, 34134 İstanbul, Türkiye

Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr

<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/felsefearkivi/home>

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

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press

İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,

Fatih / İstanbul, Türkiye

Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca'dır.

The publication languages of the journal are Turkish, English, French and German.

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

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

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

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

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

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

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

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

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

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

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

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

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

Editorial Asistan / Editorial Assistant

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

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

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

Tanıtım Yöneticileri / Publicity Managers

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

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



YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Fenomenoloji Transandantal Olmak Zorunda mı?

Must Phenomenology be Transcendental?

Eylem Hacımuratoğlu 1

Epistemik Kaygı Bağlamında Bilimciliğin Epistemolojik Dışsalıcı Zemini Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme
A Critical Evaluation on the Epistemological Externalist Ground of Scientism in the Context of Epistemic Concern

Alper Gürkan 24

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Şartlı Önermelerde Doğruluk

Truth Conditions of Hypothetical Propositions According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Fatma Karaismail 38

Göç ve Ulus Devlet Üzerine Batailleci Bir Bakış: İndirgenemez Bir Güç Olarak Aktif Maddenin Politikası

A Bataillean Perspective on Migration and the Nation-State: The Politics of Active Matter as an Irreducible Force

Ahmet Er 49

Value in Marx: A Reading of the *Grundrisse*

Marx'ta Değer: Bir Grundrisse Okuması

Kutlu Tuncel 64

On the Philosophical Roots of the Naïve and Axiomatic Set Theories: *Determinatio est Negatio*

Naif ve Aksiyomatik Küme Teorilerinin Felsefi Kökenleri Üzerine: Determinatio est Negatio

Osman Gazi Birgül 73

Singular Predication and the Syllogism

Tekil Yükleme ve Kıyas

Arman Besler 84


ÇEVİRİ / TRANSLATION

Hegel Jena'da: Zamanın Diyalektiği

Hegel in Jena: Dialectics of Time

Arif Yıldız 91

Fenomenoloji Transandantal Olmak Zorunda mı? Must Phenomenology be Transcendental?

Eylem Hacımuratoğlu¹ 

¹Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Eylem Hacımuratoğlu

E-posta / E-mail : eylem.hacimuratoglu@msgsu.edu.tr

ÖZ

Fenomenolojik hareket içinden fenomenolojinin transandantal niteliğine yöneltilen eleştirilerin bir örneğini yakın zamanda Claude Romano sunar. Makalede Romano'nun eleştirisinin neden isabetli olmadığı tartışılacaktır. Birinci başlık, Husserlci fenomenolojinin başlangıçtaki Kartezyen karakterinin ve transandantal dönüşümünün, şüphecilik ciddiye alınmasından kaynaklandığına dair iddiaya ayrılmıştır. Romano, Husserl'i transandantal fenomenolojiye götüren şeyin, felsefenin görevinin şüphecilik karşısında bilimlere temellendirmek olduğunu düşünmesi ve evrensel bir şüpheden hareketle bilinç ile gerçeklik arasında indirgenemez bir ontolojik ayırım varsayması olduğunu ileri sürer. Oysa Romano'ya göre fenomenolojiyi transandantal bir felsefe olmaya zorlayan bu gerekçeler reddedilebilir. Zaten transandantal bir fenomenoloji olanaklı da değildir; çünkü transandantal kuruluş fikri, bilinç ve gerçeklik arasında varsayılan ikinci ontolojik ayırımla ve fenomenolojinin gerçekliğe olduğu haliyle doğrudan erişime izin vermesiyle bağdaşmaz görünür. İkinci başlıkta, bağdaşmaz görünen bu tezlerin, korelasyonun kendisinin bilinç ve dünyaya önceliğini, bedenli bilinçle dünyanın kökenindeki olgusal etkileşimini, zamansal ve çağrışımsal sentezler boyunca anlamın genetik kuruluşunu hesaba kattığımızda transandantal bir fenomenolojiyi nasıl birlikte olanaklı kıldığı gösterilecektir. Üçüncü başlık, Romano'nun transandantal fenomenoloji eleştirisinin dayandığı *sınırlı epokhe*'nin karşısına *evrensel epokhe*'yi koyacaktır. Dördüncü başlıkta Husserl'in şüphecilik yönüne esas ilgisinin, kökensel felsefe idesinden hareketle şüphecilik biçtiği tarihsel role bağlı olduğu açıklanacaktır. Son başlık ise, transandantal fenomenolojinin, şüphecilik alt ederek felsefe idesini gerçekleştirebilecek tek sahici felsefe olduğunu ortaya çıkaracaktır. Sonuç olarak, transandantal fenomenoloji, realizm karşısındaki idealist bir konum olarak değil, her türlü nesnelcilik karşısında, nesnelere varlığının ve bilgisinin olanak koşullarını araştıran bir konum olarak anlaşıldığı sürece, fenomenolojinin özgün bir felsefe olmasının onun transandantal niteliğine bağlı olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Transandantal fenomenoloji, Claude Romano, Husserl, Kartezyenizm, şüphecilik

Başvuru/Submitted : 02.01.2024
Revizyon Talebi/
Revision Requested : 22.08.2024
Son Revizyon/
Last Revision Received : 11.11.2024
Kabul/Accepted : 14.11.2024
Online Yayın /
Published Online : 31.12.2024



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

ABSTRACT

An example of criticism of the transcendental character of phenomenology from within the phenomenological movement has recently been presented by Claude Romano. I argue against Romano's criticism. The first section is devoted to the claim that the Cartesian character of early Husserlian phenomenology and its transcendental turn resulted from taking scepticism seriously. According to Romano, the reasons that force phenomenology to be a transcendental philosophy can be rejected. Moreover, a transcendental phenomenology is already impossible because of the incompatibility of the basic phenomenological theses: Realism, dualism and transcendentalism.

The second section demonstrates how these seemingly incompatible theses together make a transcendental phenomenology possible. The third section deals with the universal *epoché* beyond the idea of a *limited epoché* on which Romano's critique of transcendental phenomenology is based. The fourth chapter argues that Husserl's main interest in scepticism has to do with the historical role assigned to scepticism, depending on the original idea of philosophy as universal, rigorous and first science. The fifth section demonstrates that transcendental phenomenology is the only genuine philosophy capable of realising this idea of philosophy by overcoming scepticism. In conclusion, I argue that phenomenology's originality depends on its transcendental nature, as long as it is understood as a position that investigates the conditions of possibility of being and knowledge of objects in the face of all forms of objectivism.

Keywords: Transcendental phenomenology, Claude Romano, Husserl, Cartesianism, scepticism

EXTENDED ABSTRACT

From within the phenomenological movement, criticism has often been directed at phenomenology's commitment to Cartesian philosophy and its transcendental character. An example of such criticism has recently been presented by Claude Romano, who views transcendental phenomenology as a subjective philosophy and characterises his own phenomenology as "realist". According to Romano, phenomenology should not and cannot be transcendental. I argue against Romano's claim and defend that a transcendental phenomenology is possible and that phenomenology, if it is to be an original philosophy, must be transcendental.

The first section is devoted to the claim that the Cartesian character of early Husserlian phenomenology and its transcendental turn resulted from taking scepticism seriously. Romano argues that what led Husserl to transcendental phenomenology was his belief that the task of philosophy is to ground the sciences in the face of scepticism and his assumption that there is an irreducible ontological distinction between consciousness and reality, based on this universal doubt. However, Romano stated that the sciences do not need philosophy to ground their truths; this is already an outdated idea. Secondly, the fact that we can doubt a singular perception does not make us doubt our perception and the existence of the world as a whole. On the contrary, any illusion is possible only on the basis of the continuity and permanence of a structurally coherent world. If the sciences can solve all their problems without the help of philosophy, and if a universal doubt is already impossible, then phenomenology does not have to be a transcendental philosophy based on the cogito. Moreover, Romano argues that transcendental phenomenology is not even possible, since it tries to bring together three incompatible theses –realism, dualism, and transcendentalism.

In the following sections, I will attempt to explain why Romano's criticisms are unjustified.

The second section is devoted to showing how the theses that Romano claims incompatible can be reconciled and together make a transcendental phenomenology possible. Phenomenology claims to overcome the traditional distinction between appearance and reality through its own notion of phenomena. In this approach, what manifests itself is the thing itself, there is no reality behind its manifestation to which we have no access. Phenomenological intentionality, on the other hand, is to be understood as a mutually constitutive relation or correlation between consciousness and the world on the basis of a factual contact between a sufficiently developed organism and the Earth. Correlation itself precedes consciousness and the world, both of which become what they are by differentiating from each other and within themselves through various syntheses. Taking all this into account, it is possible for phenomenology to be both "realist" and transcendental, and at the same time to recognise the ontological difference between consciousness and worldly objects.

The third section deals with the *universal epoché* that reveals the consciousness-world correlation beyond the idea of a *limited epoché* that leads to pure and absolute consciousness. In this way, consciousness is only one of the constitutive elements of a transcendental sphere in which we can consider the mutual constitution of consciousness and the world at different levels.

The fourth section argues that Husserl's main interest in scepticism has to do with the historical role assigned to scepticism, depending on the original idea of philosophy as a universal, rigorous and first science. According to Husserl, true philosophy begins as a theory of knowledge in the face of sceptical attacks about the possibility of knowledge, and

then necessarily develops into an ontology understood as the science of being. Just as philosophy undertakes the task of grounding scientific knowledge in terms of its possibility, it also undertakes the task of revealing the conditions of possibility for the existence of the world and of the objects, which the sciences take as given from the outset. Thus, philosophy will precede and ground all other sciences, both epistemologically and ontologically.

The final section shows that transcendental phenomenology, with its own method and theme, is the only genuine philosophy capable of overcoming scepticism and realising the original idea of philosophy. For phenomenology opens a transcendental sphere with the *universal epoché* which is imposed by scepticism. By describing the essential structures of correlation operating in this sphere, it can elucidate the conditions of possibility of all beings and their knowledge, and thus epistemologically and ontologically ground all sciences. In conclusion, for Husserl, taking scepticism seriously is not a Cartesian project and ideal, but a matter directly related to what philosophy is and should be at its origin. Phenomenology's originality depends on its transcendental character, as long as it is not understood as an idealist position against realism, but as a position that investigates the conditions of possibility of objects and their objective knowledge in their relation to subjectivity in the face of all forms of objectivism.

Giriş

Husserl'e fenomenoloji içinden sık yöneltilen eleştirilerden biri onun Kartezyen felsefeye olan bağlılığıdır. Kimi zaman buna, Husserlci fenomenolojinin Kantçı anlamda transandantal bir felsefeyi aşmadığı eleştirisi de eklenir. Ayrıca, Husserl'in fenomenolojiyi açıkça transandantal bir felsefe olarak nitelendirmesinden itibaren, doğrudan fenomenolojinin transandantal niteliğinin hedef alındığı da görürüz. Tüm bu eleştirilerin birleştiği temel fikir şudur: Husserlci fenomenoloji, özneyi merkeze alan bir felsefeden, bilincin birincil, mutlak, apaçık ve kurucu olduğu, dünyanın ise ikincil, görelî, şüpheli olduğu ve bilinç tarafından kurulduğu bir özne felsefesinden ibarettir. Husserl *Ideen I*'de *epokhe*'den geriye kalanın saf bir bilinç olduğunu ya da dünyanın ortadan kaybolduğunu varsaydığımızda bilincin varoluşunun dokunulmadan kaldığını söylerken bu fikri destekler gibidir. *Cartesianische Meditationen*'de Descartes'ı transandantal felsefenin başlangıcına yerleştirirken, tüm bilginin ve varlığın transandantal Ben'in mutlak apaçıklığında temellendiğini ileri sürerken yine aynı fikir devrede görünür. Oysa bu durumda, hiç Ben'den bahsetmeden bilinç yaşantıları ile nesnelere yönelik ilişkilerinden, yaşantıların ve nesnelere bu ilişki içinde oldukları şey olmalarından bahseden; bedenli özne ile kurucu işlevini, öznelerarası bir kuruluşu, doğum ve ölümü, normallik ve anormalliği, gelenek ve tarihi fenomenolojinin gündemine getiren Husserl'i nasıl değerlendireceğiz? Onun yazılarında transandantal özne kadar transandantal bir dünyanın, yani ufuk ve yeryüzü olarak dünyanın ve her türlü verilişin zemini olarak önceden verilen yaşam dünyasının da ele alındığını görmezden mi geleceğiz? Peki aynı transandantal gelenek içinde yer aldığımız iddia ettiği Descartes'ı ve Kant'ı eleştiren, kendi transandantal felsefesini onlarınkinden ayırt etmeye çalışan Husserl'i ne yapacağız?

Olanaklı bir yorum Husserl'in dönemleri olduğunu söylemektir. Merleau-Ponty sözcüğü, transandantal fenomenolojinin başlangıçta Kartezyen ve Kantçı bir çizgide olduğunu, ama Husserl'in daha sonradan fenomenoloji yapmak için Kartezyen olmayan bir yol keşfettiğini iddia edecektir. Patočka ise Husserl'in *Ideen I*'deki transandantal felsefesinin, fenomenolojinin *Logische Untersuchungen*'deki başlangıç yönelimlerine aykırı bir şekilde öznel bir fenomenolojiye kaymış olduğunu söyleyecektir. Husserl'in Kartezyen yoldan yaptığı fenomenolojisinin öznesini, dünyasız ve soyut bulan isimlerden biri de Heidegger'dir. Yine de tüm bu yorumların, doğrudan fenomenolojinin transandantal bir felsefe olmasıyla ilgili bir derdi yoktur. Özne felsefesi ile transandantal felsefeyi bir tutmazlar. Bu sayede Merleau-Ponty transandantal öznellik yerine transandantal bir sfer olarak fenomenal sferden, dünya ve bilincin karşılıklı kuruluşundan söz edebilecektir. Patočka öznenin ve dünyanın görünüşünü, görünmenin kendisinden ve onun yapılarından hareketle konu edinen "öznel-olmayan" bir fenomenolojinin olanağını savunacaktır. Keza Heidegger de *Dasein*'in dünya-içinde-varlık olarak transandantal varoluşunu ve deneyimimizin transandantal yapılarını ele alacaktır. Onlar gibi pek çok başka fenomenolog da Husserl'in özne ya da bilinç kadar çok vurgulamadığı dünyanın kurucu katkısını resme daha açıkça dâhil edecektir.

Öte yandan, transandantal bir felsefe olarak fenomenolojiye en erken tepkiler, Husserl'in kendi öğrencilerinden gelmiş ve fenomenolojik hareket içinde "realist fenomenoloji" olarak anılan bir eğilim oluşmuştur. Bu eğilimin yakın zamanlardaki en önemli temsilcilerinden biri de Claude Romano'dur. Ona göre transandantal idealizm, *Ideen I*'deki resmi başlangıcından itibaren Husserl fenomenolojini sonuna kadar aynı şekilde nitelendirir. Oysa fenomenoloji ne transandantal olabilir ne de olmalıdır. Makalede Romano'nun bu iddiasına karşı, transandantal bir fenomenolojinin olanaklı olduğu ve fenomenolojinin, eğer özgün bir felsefe olacaksa, transandantal olması gerektiği savunulacaktır. Bunun için öncelikle Claude Romano'nun transandantal fenomenolojiye yönelik eleştirisi ele alınacak, sonra bu eleştirinin neden isabetli olmadığı gösterilecektir.

1. Claude Romano'nun Transandantal Fenomenolojiye Yönelik Eleştirisi

Claude Romano'nun fenomenolojinin doğasıyla ilgili 2012 tarihli bir makalesi ve 2010 tarihli *Au cœur de la raison* kitabının bir bölümü sırasıyla “Fenomenoloji Kartezyen kalmalı mı?”¹ ve “Fenomenoloji transandantal olabilir mi?”² başlıklarını taşır. Pek çok yerde birbirini tekrar eden bu iki metinde, Claude Romano'nun her iki soruya da yanıtı hayırdır. Ona göre hem Husserl hem de ondan sonra gelen pek çok fenomenolog, *ego cogito*'yu başlangıç noktası olarak aldığından, fenomenoloji Kartezyen felsefeyi aşamaz ve transandantal felsefeye dönüş, Kartezyen felsefeye bağlılığı zayıflatmak şöyle dursun daha da güçlendirir.³ Romano bir söyleşisinde fenomenolojinin transandantal olmasından ne anladığını şöyle açıklar:

“Modern anlamıyla bu ‘transendental’ ifadesi zihin tarafından *a priori* belirtilen bilginin mümkün koşullarıyla ilgilidir. Mefhumun Kantçı anlamı böyledir. Husserl ise, Kant'ın aksine, transendental öznenin tecrübeimizin imkân koşulları üzerine basitçe düşünmenin sonucunda değil, kendine münhasır apaçıklık bahşedilmiş görüsel bir yakalamayla erişilebileceğini öne sürerek transendental merciin anlamını dönüştürmüştür. Husserle göre, dünya dışı bir özne olarak transendental egonun kendi kendisini görüsel bir yakalaması vardır. Bu yakalama fenomenolojik redüksiyonun uygulamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla transendental bir fenomenoloji, öncelikle idealist bir fenomenolojidir; bu varsayım göre bilincin varlığı ‘mutlak’ iken, dünyanın ve nesnelerin varlığı ‘görelidir’, yani bilincin varlığına bağlıdır -bu da, saf bilincin dahli ve vasıtasıyla dünyanın transendental kurulumu sorunsalının tamamına kapı açar. Fakat ayrıca öyle bir fenomenolojidir ki, dünya dışı bir gerçeklik olarak, temelde bir bedene bağlı insandan farklı olarak saf egonun kendine görüsel verilmesini varsayar.”⁴

Bu alıntı açıkça göstermektedir ki Romano'nun gözünde, dünya-dışı, bedensiz saf bir kurucu Ben'i varsayan transandantal fenomenoloji bir özne felsefesinden ibarettir. Böylesi bir felsefenin ortaya çıkışı ise ona göre şüphecilikle karşılaşmaya, şüpheciliğin ciddiye alınmasına bağlıdır.⁵ Geleneksel şüpheci tezin öncülünü Romano'yu izleyerek şöyle ifade edebiliriz: “Eğer bir şeyden şüphe etmek her zaman mümkünse her şeyden şüphe etmek de her zaman mümkündür.” Başka bir deyişle, “Tekil bir şüphenin olanağı evrensel bir şüphenin olanağını zorunlulukla içerir”. Bu durumda şüpheci şunu iddia edecektir: “Her şeyden şüphe ediyorum” ve “Hiçbir doğru yoktur, hiçbir bilim mümkün değildir”. Gelgelelim, şüpheci bu tezleri ileri sürdüğü anda kendi kendisiyle çelişir. Birincisi, her şeyden şüphe etse bile şüphe edişinden ve şüphe eden kendisinden şüphe edemez. İkincisi, hiçbir doğru yoksa eğer, en azından bu, yani hiçbir doğrunun olmayışı, doğru olmalıdır. Şüpheci tez kendi kendisiyle çelişir çelişmesine ama yine de onu bir *sorun* olarak ciddiye alabiliriz. Bunu yaptığımız sürece, bu sorunu çözmek, şüpheciliği alt etmek esas amacımız haline gelir. Romano'nun “şüpheci sorun” dediği şey, evrensel bir şüphe olanağından doğan, dünyanın varolmama olanağına ilişkin sorundur.⁶ Descartes böylesi bir evrensel şüpheye başvurarak dünyanın varolmama olanağını düşünür ve buradan hareketle şüphesiz bir şekilde kendisini sunan *ego cogito*'ya varır. Romano'ya göre Husserl'in fenomenolojisini de başından sonuna kadar aynı şüpheci sorun yönlendirdiği için asla Kartezyen çerçevenin dışına çıkamaz. Brentano etkisiyle betimleyici bir psikoloji olarak başlayan fenomenolojisinin temelinde, Kartezyen şüpheye dayanan ontolojik ayrımlar vardır. Sonraki döneminde de, ne kadar ayırt etmeye çalışırsa çalışsın, *epokhe*'yi Kartezyen şüpheden ayırt edemez ve aynı ikici ontolojik ayrımları yeniden üretir. Sonuçta fenomenoloji transandantal biçiminde de öznenin başlayan, özneyi merkeze alan bir felsefeden ibaret kalır.

Romano bu iddiasını gerekçelendirmek üzere Husserl fenomenolojisinin başlangıcı ve gelişimine ilişkin bir anlatı sunar. Ona göre Husserl'in *Logische Untersuchungen* eserinde henüz transandantal bir felsefe görmeyiz ama yeni başlayan fenomenoloji özünde Kartezyendir.⁷ Hatırlayacak olursak, Descartes bedenimizin de dâhil olduğu tüm dünyadan şüphe ettiğimizde tek şüphe edemeyeceğimiz şeyin, şüphe ediyor oluşumuz ve dolayısıyla şüphe eden

¹ Claude Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendantale?”, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 501-543.

² Claude Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?”, *Les études philosophiques* 1 (2012), 27-48.

³ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendantale?”, 501-502.

⁴ Claude Romano, “Claude Romano ile Söyleşi”, *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıyan Üç Makale* içinde, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 117-118.

⁵ Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?”, 28-29.

⁶ Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?”, 31.

⁷ Bu anlatıyı destekleyen yorumlar kadar onunla uyuşmayan yorumlar da vardır. Landgrebe'e göre Husserl erken döneminde Kartezyendir, ancak genetik fenomenolojiyi keşfetmesinin ardından Kartezyenizmden ayrılmıştır; bkz. Ludwig Landgrebe, “Husserl's departure from cartesianism”, *Edmund Husserl: Critical assessments of leading philosophers. Vol. 1* içinde, Ed. R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (New York: Routledge, 2005), 134-176. Jocelyn Benoist ve Dan Zahavi arasında da Husserl'in erken dönem eseri olan *Logische Untersuchungen*'in statüsü ve Husserl fenomenolojisinin sürekliliği hakkında ilgi çekici bir tartışmaya rastlarız. Benoist eserdeki metafizik tarafsızlık ilkesinden hareketle Husserl'in betimlemelerinde konu edilenin “veriliş” (*Gegebenheit*) olduğunu ileri sürer. Verilişin kendisi, metafizik tarafsızlık ilkesinin uygulanması sonucu ulaştığımız, verilen şeyden ve onun verildiği bilişten önce gelen bir mutlaklıktır; nesnelere ve bilinç yaşantıları arasındaki tüm ontolojik farklar, bu mutlak verilişin betimlenmesinden hareketle ortaya konabilir. Böylece Benoist, *Logische Untersuchungen*'i proto-transandantal bir eser olarak değerlendirir. Zahavi ise eserdeki kimi tutarsızlıklar nedeniyle bu okuma karşısında temkinlidir. Zira Husserl'in eserin ilk baskısında kullandığı ve ikinci baskısında düzelttiği kimi ifadeler, fenomenolojik analizlerin bilinç yaşantularının yalnızca *reel* içerikleriyle sınırlı olduğunu ve yaşantının nesnesinin fenomenolojik araştırma alanının dışında kaldığını belirtmektedir. Oysa metafizik tarafsızlık ilkesine bağlanan bu yöntemsel sınırlama, eser boyunca gerçekleştirilen analizlerde aslında aşılma, yönelimsel edimler yanında yönelimsel içerik ve yönelimsel nesnelere de betimlemelerde hesaba katılmaktadır. Zahavi'ye göre, fenomenolojinin bu erken döneminde yönelimselliği tüm boyutlarıyla ele almak yerine -en azından ilkesel olarak- *noesis* kutbuna odaklanma eğiliminde olması, aslında hem onun metafiziksel tarafsızlık iddiasını zedelemekte, hem de yeni başlayan fenomenolojiyi transandantal bir karaktere sahip olmaktan alıkoymaktadır. Söz konusu tartışma için bkz: Jocelyn Benoist, “Le Statut métaphysique des Recherches logiques (I)”, *Phénoménologie, sémantique, ontologie* (Paris: PUF, 1997), 197-239 ve Dan Zahavi, “Metaphysical Neutrality in Logical Investigations”, *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited* içinde, Ed. Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt (Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002), 93-108. Son olarak, Husserl'in erken dönem fenomenolojisinin transandantal olmadığını savunan Romano ile aynı fikirde olmadığımızı, Benoist'ya katılarak Husserl fenomenolojisinde bir süreklilik gördüğümüzü

kendimiz olduğumu; böylece düşünen Ben ve onun düşüncelerine, her türlü şüpheden muaf, apaçık veriler, ilk doğrular olarak ulaşabileceğimizi söylüyordu. Husserl de betimlemelerinden hareketle benzer bir ontolojik ayrıma varır. Kendisini kalansız ve dolayısıyla upuygun bir şekilde veren şey, bilinçte *reel* olarak içerilen şeydir; kısacası içkin algıda içkin bir nesne olarak verilen bilinç yaşantısıdır. Bilinç yaşantılarını içkin algıda upuygun bir şekilde yakaladığımızda onların var olduğundan ve tam da algıladığımız gibi olduğundan asla şüphe etmeyiz. Kendisini kısmi ve upuygun-olmayan bir tarzda veren şey ise bilinçte içerilmeyen şeydir, yani aşkın algıda aşkın bir nesne olarak verilen uzamlı şeydir. Upuygun-olmayan algılarda verilen uzamlı nesnelere varlıklarından her zaman şüphe edebiliriz, onların varlıkları ve algılandıkları gibi olmaları varsayımsaldır, çünkü daha sonraki algılarda şimdi görüldüklerinden başka türlü oldukları hatta hiç var olmadıkları her zaman ortaya çıkabilir. Fenomenoloji şeylerin varlıkları hakkında hiçbir ön-varsayımda bulunmadan onların kendilerine dönmek ve onları verildikleri haliyle betimlemek, yani metafizik olarak tarafsız olmak ister. Bu durumda aşkın olan, şüpheye tabi olan, varlığı ancak varsayımsal olan her şey, fenomenolojik araştırmanın dışında kalmalıdır. Bu nedendir ki Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in ilk baskısında fenomenolojik veriler olarak adlandırdığı şeyler, sadece bilincin *reel* içkinliğine ait olan, upuygun, şüphesiz ve mutlak bir apaçıklıkla verilen ve Kartezyen *cogito*'dan pek de farklı görünmeyen bilinç yaşantılarıdır (yönelimsel edimler ve duysal içerikler yani *hületik* verilerdir). Böylece metafizik tarafsızlık ilkesi çerçevesinde işleyen ilk fenomenolojik indirgeme, Romano'nun adlandırmasıyla ön-transandantal [*pré-transcendantale*] indirgeme, aşkın ve şüpheli olan her şeyin, yani tüm yönelimsel nesnelere dışarda bırakıldığı, bilincin *reel* içkinliğine geri götüren bir indirgeme biçimini alır. Sonuçta Romano'ya göre Husserl *Logische Untersuchungen*'de transandantal bir felsefe değil, bilincin kurucu yönelimselliğini hesaba katmayan betimleyici bir psikoloji yapmakta ve üstelik metafizik olarak tarafsız olma iddiasındayken bile, bu içkinlik-aşkınlık ayrımı nedeniyle, aslında Kartezyen ontolojiye bağlı kalmaktadır.⁸

Romano anlatısına 1906-1907 yıllarında *epokhe*'nin ve indirgemenin [*Reduktion*] keşfiyle fenomenolojinin transandantal bir dönüşüm geçirdiğini söyleyerek devam eder. Ancak bu durum, Husserl'in Kartezyenizm'ini zayıflatmak şöyle dursun daha da güçlendirmiştir: Ne evrensel şüpheden ne de bu şüpheden sıyrılan Ben'den vazgeçmiştir. Bu dönüşümün gerisinde biri epistemolojik diğer fenomenolojik olan iki sorun vardır Romano'ya göre.⁹ Epistemolojik sorun, Husserl'in o dönemde, tıpkı Descartes gibi, doğrudan bilimsel bilginin olanağını hedef alan şüphecilik alt etmeye çalışmasıyla bağlantılıdır. Ampirik ve *a priori* tüm bilimlerin her türlü şüphecilikten korunabilmesi için nesnel geçerliliklerinin apaçık, koşulsuz ve sarsılmaz doğrularda temellendirilmesi, kısacası nihai olarak gerekçelendirilmesi gerekir. Husserl tam da bilimlerin temellendirilmesine ilişkin bu Kartezyen fikre bağlı olduğu için Ben'den vazgeçmek istemez, vazgeçemez. Çünkü ona yol gösteren şey yine evrensel şüphe ve bu şüphe, her şeyden şüphe etmek de Ben'den ve onun bilinç yaşantılarından asla şüphe edemeyeceğimizi söyler. Öte yandan, bilimleri temellendirmek için gereken ilk doğruları sağlayacak olan bilincin, ampirik ve dünyevi bir bilinç olamayacağı, dolayısıyla söz konusu temellendirici disiplinin -betimleyici ya da değil- psikoloji olamayacağını artık açıkça fark etmiştir. Zira psikolojinin konusu olan bilinç, dünyanın bir parçası olduğu için ve onun psişik yaşantıları da dünyevi süreçler oldukları için, dünyanın kendisi gibi şüpheye tabidirler. Onların ve parçası oldukları bütün bir dünyanın var olduğu varsayımı üzerinde yükselen her bilimsel iddia da nesnel geçerliliği bakımından soru konusu olacaktır. Demek ki psikolojinin kendisinin de sahici anlamda bir bilim olabilmesi için nihai olarak temellendirilmeye ihtiyacı vardır. Bu durumda şüphecilik karşı tüm bilimleri temellendirme girişiminde nihai temel olma görevini yerine getirecek olan Ben, dünyanın hiçbir şekilde parçası olmayan, dünyevi bir şey [*res*] gibi verilmeyen, bu sayede evrensel şüpheden, yani dünyanın bütününe dair şüpheden sıyrılan saf Ben olmalıdır. Saf Ben ve onun saf bilinç yaşantıları, kendinde bir dünyanın varlığına ve bu dünyanın bir parçası olarak kendimizin psiko-fizik varlığına olan inancımızın, kısacası "doğal tavrın" askıya alınmasına karşılık gelen *epokhe* ile görünür olur.

Peki dünyanın parçası olmayan ama dünyasal tüm şeylerin bilgisi için temel olacak saf bir bilinci nasıl düşünebiliriz? Bilinci dünyanın aşkınlığını tamamen kendisinde eriten saf bir içkinlik olarak kavrayan mutlak bir idealizm ve onun saflığını dünyadan mutlak bir bağımsızlık olarak ele alıp ikisi arasındaki ilişkiyi çözümsüz bir bilmece haline getiren Kartezyen ikicilik, Husserl'in çoktan reddettiği geleneksel metafizik konulardır. Bu durumda geriye kalan tek seçenek, yönelimselliği kurucu bir ilişki olarak hesaba katmak ve saf bilinci transandantal bir bilinç olarak kavramaktır. Buna göre, transandantal saf bilinç, kendi kurucu işlemlerinin korelatları olarak tüm dünyayı ve dünyevi nesnelere kendi saf içkinliğinde içerecek ama yine de onlar bu bilincin *reel* içerikleri olmayacaktır. Tüm bunlar kuşkusuz ki başlangıçtaki içkinlik ve aşkınlık kavramlarının dönüşüme uğramasını beraberinde getirir. Böylece bilincin saf içkinliği, *reel* bir içkinlik kadar aşkınlığa karşılık gelen yönelimsel bir içkinliği de kendisinde barındırır. *Epokhe* altında

ekleyelim. *Logische Untersuchungen*'in proto-transandantal bir okumasını sunduğumuz çalışmamız için bkz: Eylem Hacımuratoğlu, "La question de l'idéalité dans les *Recherches logiques* de Husserl: une lecture proto-transcendantale", (Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi & Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2022).

⁸ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 31-33 ve "La phénoménologie peut-elle être transcendantale?," 503-508.

⁹ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 34.

bakışımızı saf içkinliğe çevirdiğimizde, kendisini şüphesiz ve mutlak (*apodiktik*) bir apaçıklıkla veren şey, her biri bir şeyin bilinci olan saf bilinç yaşantılarıdır. Bu durumda betimlemeye konu olacak fenomenolojik veriler, bilincin *reel* bileşenleri yanında yönelimsel bileşenleri de içerecek şekilde genişlemiştir. Transandantal bir dönüşümü zorunlu kılan fenomenolojik sorun, tam da bu noktaya işaret eder. Zira mutlak bir apaçıklık içinde şimdi ve burada olarak yakaladığımız bireysel bilinç yaşantılarımızın varlığı hakkında konuşmamız, tek başına bilimsel bir felsefe yapmaya yetmez. Apaçıklık sferi, yönelimsel saf bilinç yaşantılarının özlerini de kapsayacak şekilde genişlediği sürece eidetik bir bilim olarak fenomenoloji olanaklı olur. Böylece indirgeme de artık sadece bilincin *reel* içkinliğine indirgeme olmaktan çıkar. Zira fenomenolojinin amacı, transandantal bilincin saf içkinliğine geri dönerek, tüm aşkınlığın ve onun aşkın bilgisinin saf yaşantılar içindeki kuruluşunu özsel yapıları bakımından betimlemektir. Başta transandantal felsefeye dönüşün sebeplerinden biri olarak ortaya konan şey, yani bilimlerin nihai olarak temellendirilmesi sorunu da bu betimleyici analizler yoluyla bir çözüme kavuşmuş olur.¹⁰

Romano'nun ilk eleştirisi, felsefenin bilimleri temellendirmesi fikrine yöneliktir. Descartes'tan miras alındığı söylenen bu fikre göre felsefe, birincil ve mutlak olarak apaçık doğruları ortaya koyarak tüm diğer bilimleri temellendirecek olan bilimdir, yani ilk bilim ya da bilimlerin bilimidir. Romano bunun çok eski, çoktan modası geçmiş bir fikir olduğunu iddia eder. Bilimler kendi doğrularını felsefenin temellendirmesine ihtiyaç duymazlar, felsefeden böyle bir beklentileri yoktur, kendi sorunlarını yoldayken kendileri çözebilirler: "Bilim, sürekli bir kendini düzeltme işidir; Otto Neutrath'ın kafamızda canlandırdığı resme göre, 'geminin açık denizde yeniden inşa edilmesi gerekir'. Bilim, her biri ayrı ayrı şüphe edilebilen, ancak hepsinden aynı anda şüphe edilemeyen bir önermeler bütünüdür."¹¹

Romano'nun ikinci eleştirisi, Husserl'in transandantal refleksiyonun birbirini takip eden adımları olan *epokhe* ve indirgeme ile Kartezyen şüpheyi ayırt etme çabasında başarısız olmasıdır: "Gerçek şudur ki fenomenolojik indirgeme, şüpheye karşı olmaktan ziyade onun aracılığıyla, Descartes'inkine alternatif bir yol oluşturmaktan ziyade onu derinleştirerek gerçekleştirilir. Bu nedenle, ilk Husserl'in Kartezyen motifleri transandantal felsefeye dönüşle aşılacak bir yana, doğrulanmış ve güçlendirilmiş olur."¹² İstendiği kadar *epokhe*'nin dünyanın varlığından şüphe etmek ya da onu yok saymak değil, sadece onun kendinde varlığına olan inancımızı askıya almak olduğu söylenebilir; *epokhe* ile dünyayı kaybetmediğimiz, bilince verilmiş tarzını analiz etmek için onu sadece paranteze aldığımız, dünyanın dünyalığının ancak *epokhe* altında analiz edilebileceği iddia edilsin, sonuç değişmez. Amaç eğer şüpheciliği alt ederek tüm bilimleri nihai olarak temellendirmek ise, üstelik de bunun için Kartezyen başlangıç uygun bulunuyorsa -ki Husserl'in *Die Idee der Phänomenologie, Ideen I* ve *Cartesianische Meditationen*'de önerdiği tam olarak budur- *epokhe* ve indirgemeyi, Kartezyen evrensel şüpheden ayırt etmek oldukça zordur. Romano'nun tabiriyle "şüphe, indirgemenin daimi yoldaşdır ve kendi gölgesi gibi ona eşlik eder."¹³ Husserl bilinç ve dünyayı birleştiren yönelimselliği keşfetmiş olsa da, fenomenolojisinin dünyanın parçası olmayan ve hatta dünyasız saf bir bilince varması, Kartezyen ontolojiye bu daimi bağlılığını kanıtlar. *Ideen I*'de evrensel olmayan *sınırlı bir epokhe*¹⁴ sonrasında elde edileceği söylenen saf ya da transandantal bilinç, 49. paragraftaki dünyanın yok oluşu hipotezinden geriye kalan mutlak bilinçten başkası değildir.

Bu meşhur paragrafta Husserl, dünyanın var olmadığını varsayabileceğimiz bir durumda bilincin varlığının yine de dokunulmadan kaldığını iddia eder. Aslında dünyanın var olmama olanağı, dünya deneyimimizin bir rüya ya da koca bir yanılsama olması olanağı değildir. Bu, algısal deneyimlerimizin bize bir ve aynı dünyayı sunacak şekilde uyumlu birbirine zincirlenmemesi, sürekli birbirleriyle çatışması ve sonuçta bizim alışık olduğumuz anlamda bir dünya değil bir kaos deneyimlememiz olanağına karşılık gelir. O halde, öznelerarası deneyimimizin ortak korelatı olan dünyanın var olmama olanağı ilkesel olarak asla dışlanmaz; onun varlığı her zaman şüpheye tabidir. Oysa bilinç, artık bir kaosun bilinci olsa da, varlığından asla şüphe edemeyeceğimiz şekilde var olmaya devam eder.¹⁵ Bu hipotezi işlevi bakımından evrensel şüpheden ayırt etmek zordur; çünkü sonucunda elimizde var olmak için başka hiçbir şey ihtiyacı duymayan, apaçık varlığı içindeki mutlak bir bilinç kalmıştır. Hemen devamında Husserl, hipotezde içerilen yönelimsellik fikrine uygun olarak, bilincin mutlak varlığının karşısına dünyanın var olmak için bilince ihtiyaç duyan görelî varlığını koyar.¹⁶ Bilincin bu epistemolojik ve ontolojik önceliğinin, psiko-fizik özne de dâhil olmak üzere her şeyi kendi saf içkinliğinde kuracak olan transandantal bir bilinç fikrini beraberinde getirmesi de gecikmez.¹⁷ Romano'ya göre, sadece dünyanın şüpheli varlığının karşısına mutlak bir bilincin apaçık varlığının koyulması değil, bu transandantal kuruluş fikrinin kendisi de Kartezyen esinli ikici bir görüşe yaslanmaktadır. Çünkü kurucu bilincin kurulan dünyayla asimetric ilişkisi,

¹⁰ Bkz. Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 33-39 ve "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 508-514.

¹¹ Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 35-36. Aynı zamanda bkz: Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 511.

¹² Romano, "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?," 39. Aynı zamanda bkz: Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 518.

¹³ Romano, "La phénoménologie peut-elle être transcendante?," 525.

¹⁴ Sınırlı *epokhe* için bkz: Husserl, Hua III/1, § 32.

¹⁵ Husserl, Hua III/1, § 49, 103-104.

¹⁶ Husserl, Hua III/1, § 49, 106.

¹⁷ Husserl, Hua III/1, § 50, 107.

bilincin dünyadan bağımsız mutlak varlığı karşısında dünyanın bilince bağımlı görelî varlığını varsaymaktadır. Onun ifadeleriyle, “Saf bilincin kendi içine kapalı bir varlık sferi olduğuna, dünyanınkinden farklı bir varlık tarzına sahip olduğuna ilişkin Kartezyen esinli tez olmaksızın bilincin önceliği olmaz; bu öncelik olmaksızın kuruluş olmaz ve kuruluş olmaksızın transandantal indirgeme de olmaz, çünkü transandantal indirgeme, *kurucu egoya* geri gidilmesi anlamına gelir.”¹⁸ Böylece Romano için, transandantal bir felsefenin kaçınılmaz görünmesinin ve *epokhe*’nin kurucu transandantal bir Ben’e götürmesinin gerisinde, Kartezyen şüphenin dayattığı haliyle bilinç ile dünya arasındaki ikici ontolojik ayırımın ve buradan hareketle de dünyadan bağımsızca var olan mutlak bir bilincin önceliğinin baştan kabul edilmesi vardır. Oysa felsefenin bilimleri temellendirmesi fikri kadar evrensel bir şüphenin olanağını da reddettiğimizde bu ikici ontolojiye mahkûm olmaktan kurtuluruz ve bizi transandantal bir fenomenolojiye zorlayacak hiçbir gerekçe kalmaz.

Gelgelelim, transandantal kuruluş fikri Kartezyen bir çerçeveye bağlı olsa bile aslında onunla uyumsuzdur. Romano’ya göre transandantal fenomenoloji şu üç bağdaşmaz tezi bir araya getirmeye çalıştığı için aslında olanaklı da değildir: 1. Realist tez: algıda şeyin bizzat kendisini algılarız, onun bir imajını ya da kopyasını vs. değil. Algıda şeyin kendisiyle dolaysız bir ilişkimiz vardır; kendini gösteren şey, asıl şeyin aracı rolü oynayan bir temsili değildir. 2. Kartezyen tez: bilinç ile dünya, bilinç yaşantıları ile dünyevi nesnelere ontolojik olarak farklıdır. 3. Kantçı tez: Bilinç dünyayı kendi korelatı olarak kurar. Ama onu kurmakla ne onu kendinden yaratır ne de kendi gerçekliğine indirgeyecek şekilde kendinde eritir. Her türlü varolanın varlık anlamı ve varlık geçerliliği transandantal öznenin kurucu işlemlerinin bir sonucudur.¹⁹ Peki ama, kuruluş bir yandan bilincin anlam verici işlemi [*Sinngebung*] iken diğer yandan nasıl şeyin kendisi olarak görünmesine izin veren bir süreç olabilir? Dünya ve bilinç ontolojik olarak birbirinden bu kadar farklı iken, dünyanın bilincin kurucu işlevinden bağımsız olmaması, yani ancak onun korelatı olarak var olması ve olduğu şey olması nasıl olanaklıdır? Romano’ya göre kuruluşun pasif ve ego-öncesi boyutuna vurgu yapılması da gerçekliğin özneye bağımlı olmasına ilişkin sorunu ortadan kaldırmaz. Ben’in aktif katılımı olmasa bile pasif süreçler yine de öznel işlemlerdir.²⁰ Burada gerçekliğin bir yandan bilincin korelatı olması, diğer yandan hem bilinçten ontolojik olarak farklı hem de kendisini sanki onun kurucu işlevinden bağımsızmış gibi veriyor olması arasında çözülemeyen bir gerilim vardır. Kısacası bu üç eğilimi -realizm, düalizm ve transandantalizm- bir arada tutmak olanaksız görünür.

Romano tüm bu gerilimi, şüpheli çıkarıma, yani bir şeyden şüphe etmek olanaklı diye her şeyden şüphe etmenin de olanaklı bulunmasına bağlar. Şüpheli çıkarıma göre, tekil bir algının bir yanılsama olduğu ortaya çıkabiliyorsa bir bütün olarak tüm algı yaşantımız da yanılsama çıkabilir; bu durumda dünyanın bir bütün olarak varlığından şüphe edebiliriz ancak şüphe eden kendi varlığımızdan asla şüphe edemeyiz.²¹ Romano’ya göre işte Husserl böylesi bir evrensel şüphenin olanağına inanır, inanmakla da kalmaz bunu uygular. Transandantal felsefeye ve onun transandantal kurucu öznesine dönüş tam da buna bağlıdır. Kısacası fenomenoloji, şüpheliği ciddiye aldığı için, realist eğilimleriyle hiç de uyuşmayacak şekilde bir özne felsefesine varır. Oysa buna karşılık Romano, “deneyimin holizmi” fikrinden hareketle evrensel bir şüphenin olanaklı olmadığını savunur.²² Tekil bir algıdan şüphelenemiyor olmamız, bir bütün olarak algımızdan ve dünyanın varlığından şüphelenmeyi beraberinde getirmez. Tersine, herhangi bir yanılsama, yapısal bir tutarlılığa sahip bir dünyanın sürekliliği ve kalıcılığı zemininde olanaklıdır ancak. Böylece tartışmasını şu cümlelerle bitirir: “Transandantal dönüşüm tamamen evrensel bir şüphenin olanağına dayanır. Eğer bu olanak ‘boşsa’, herhangi bir şeyden şüphe etmenin olanağının kendisi, her şeyden şüphe etmeyi *dışlıyorsa, cogito ne bir* başlangıç noktası ne de *a fortiori* gerçek anlamda betimleyici bir felsefenin *başlangıç noktasını* oluşturuyor olabilir. Fenomenolojinin yazgısı Kartezyenizm’in yazgısı ile bir olmayacaktır.”²³

2. Transandantal Fenomenolojinin Olanaklı

Öncelikle Romano’nun bağdaşmaz dediği üç tezin birlikte olanağının, transandantal fenomenolojinin ta kendisine karşılık geldiğini söylemeliyiz. Transandantal bir fenomenoloji olanaklıdır çünkü fenomenoloji, her şeyden önce, bize görüldüğü haliyle şey ve kendinde şeyi karşı karşıya koyan bir fenomen anlayışıyla iş görmez. Fenomenolojiye göre fenomen kendi kendini gösterendir; onun arkasında ona kaynaklık eden ve kendisi görünmeyen bir şey yoktur. Şey bana tam da olduğu gibi görünür. Bu da demektir ki görünüş ve gerçekliği iki farklı dünya sayan bir görüşü savunmaz fenomenoloji. Eğer öyle olsaydı bize görüldüğü haliyle dünyayı incelerken ortaya koyduğumuz *a priori* yapılar sadece öznenin yapılarından ibaret olurdu ve biz fenomenoloji yaparken sadece bir öznellik araştırması yapıyor olurduk. Oysa

¹⁸ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 534.

¹⁹ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 537.

²⁰ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 540-541.

²¹ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 542.

²² Holizm fikri için bkz: Romano, “La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?”, 46-48.

²³ Romano, “La phénoménologie peut-elle être transcendante?”, 543.

fenomenoloji bundan fazlası olduğunu iddia eder; salt görünürdeki şeylerle değil, gerçekliğin ta kendisiyle de ilgili olduğunu söyler. Kısacası fenomenoloji kendisini bir ontoloji olarak sunar.

Bu iddiayı gerekçelendirecek tek şey, şeylerin görünüşlerini onların çok çeşitli görünme tarzları üzerinden anlamaktır. Şeyin bana tam da olduğu gibi görünmesi, görünebilir olduğu ve onu görecektir bir göz olduğu için görünebileceği tarzlardan birinde görünür olması anlamına gelir. Bilinç görünebilecek bir şeyi görünür kılan bir ışık gibi, kendisine ait bir kapasite ile karşısındaki şeydeki bir kapasitenin gerçekleşmesine izin verir. Bu durumda dünyanın ve dünyevi şeylerin kapasiteleri ile bilinçli öznel olarak bizim kapasitemizin örtüşmesinden bahsetmemiz en doğrusu olacaktır. Sözelimi nesneların yüzeyinin ışığı farklı dalga boylarında yansıtırma özelliğı vardır, ama bizde de tam da bu yansıyan ışığı yakalayabilecek farklı koni hücreleri olduğu için spektrumdaki renkleri deneyimleyebiliriz. Sonuçta nesnelar ve onların özellikleri bilincin korelatları olarak göründüklerinde, gerçekte olmadıkları bir şey gibi değil, tam da oldukları gibi, daha doğrusu olabilecekleri şeylerden biri gibi görünürler. Bu nedenledir ki fenomenoloji için görünmek ve olmak arasında bir örtüşme vardır. Fenomenologlar dünyanın ve dünyevi şeylerin göründükleri gibi görünmelerinin ve dolayısıyla oldukları gibi olmalarının olanak koşullarını araştırmaktadır.

O halde bu koşullar asla sadece özneye ait değildir. Çünkü fenomenolojide söz konusu olan şey, birbirlerinden bağımsızca varolan kendinde bir dünya ile kendinde bir bilinç ve onlar arasında sonradan kurulan, tek başına öznenin belirleyici olduğu bir ilişki değildir. Tersine, fenomenolojik yönelimsellik bir korelasyondur ve korelasyonun kendisi ilişkinin öğelerine öncedir. Eğer hâlâ bir mutlakdan bahsedeceksek bu mutlağın korelasyonun kendisi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bilinç ve dünya, her ikisi de korelasyon içinde oldukları şey olurlar ve bu korelasyon dışında birer hiçtirler. Daha özel olarak, her bilinç yaşantısı, ancak bir nesnenin yaşantısı olan bir yaşantıdır ve her nesne, ancak bir bilince görünen bir nesnedir; her ikisi de bu ilişki içinde oldukları şey olurlar ve bu karşılıklı ilişkileri dışında birer hiçtirler. Bu nedenledir ki fenomenolojik betimlemelerde elde edilen yapılar ne salt özneye ne de salt nesneye aittir; ikisi arasındaki korelasyonun *a priori* yapılarıdır. Söz gelimi perspektifli görünme, sadece uzamlı nesneye ait bir şey değildir; bir nesne ancak onunla aynı uzayda bulunan bedenli bir özneye bu şekilde perspektifli görünebilir. Bir yüksekliğe, şiddete ve tınıya sahip olarak kendini gösteren herhangi bir ses, duyulabilir bir şey olması bakımından bu özelliklere sahiptir.

Öte yandan, bilinç ve dünyanın birbirine korelatif olmaları yine de onların birbirine indirgenebileceği anlamına gelmez. Aralarındaki korelasyon, karşılıklı bağımlılıklarına rağmen farklı olabilmelerine, betimlemelerle açığa çıktığı haliyle farklı ontolojik kategorilere ait olabilmelerine dayanır. İkisi arasındaki ilişki, birini diğeri türünden bir varolana indirgeyen parça-bütün ilişkisi değildir asla. Ne bilinç dünyanın *real* bir parçası ne de dünya bilincin *reel* bir parçasıdır. İkisi arasındaki ilişkiyi daha ziyade çokluk karşısındaki bir özdeşlik, çokluktaki bir birlik olarak anlamak gerekir. Bireysel bir bilinç yaşamının parçası olarak akıp giden bir dizi algı yaşantısında bir ve aynı nesne olarak algılanan bir şeyi göz önüne aldığımız zaman yakaladığımız ilişki, tam da bu türden bir ilişkidir. Üstelik bu durum, sadece algı yaşantısı için değil, tüm yaşantı tipleri ve onların farklı tipten nesnelar arasındaki korelasyon için de geçerlidir. Her nesne yaşantı çokluğu içindeki bir birlik, çokluk karşısında bir özdeşlik gibi verilir.

Bilinç çoklusu ve özdeş nesnesi arasında böyle bir ilişkinin olması, ancak art arda gelen bilinç yaşantılarının bir ve aynı nesnenin bilinci olacak şekilde birbirine bağlanmasıyla, kısacası *sentez* yoluyla olanaklıdır. Nesnenin birliği, yaşantıların sentezinin birliğidir, sentetik bir birliktir. Bu durum, korelasyonun kendisini de kurucu bir ilişki olarak düşünmeyi gerektirir. En temelde, yeterince gelişmiş bir organizma ve bir gezegen arasındaki olgusal bir temastan ve bu zemin üzerinde sentezlerle işleyen bir korelasyondan bahsetmek uygun olacaktır. Bu temas ve korelasyon, bilinç ve dünyayı ayrılmazcasına birbirine bağlar. Bedenli bilinç en başından itibaren hep dünyaya açıktır, dünyadadır ve dünya da en başından itibaren hep bilinçtedir, dolaysız bir deneyimde durmaksızın bilince kendisini vermektedir. Fenomenoloji, bu kökensel deneyimden hareketle tüm çeşitliliği içindeki bilinçli yaşamımızın ve korelatif olarak bize görüldüğü haliyle bir dünyanın aşama aşama kurulduğunu iddia eder (genetik kuruluş). Fenomenologlar betimlemeleriyle bu karşılıklı kuruluştaki bilinçli varlıklar olarak bizim payımızı ve dünyanın katkısını açığa çıkarmaya çalışır. O halde fenomenoloji, görünenlerin tam da göründükleri gibi olmalarının olanak koşulları üzerine konuştuğu için transandantal bir felsefedir. Kuşkusuz Romano da bunun farkındadır ve daha önce alıntıladığımız söyleşisinde betimlemelerimizi “transandantal soruların” yönlendirdiğini söyler: “Her zaman açıkça formüle edilmeseler de fenomenolojik betimlemenin altında yatan özün önermeleri temelinde, fenomenolog ‘transandantal sorular’ denilebilecek sorular sormalıdır ve şu formda olmalıdırlar: P özün hakikati ise p’nin doğru olması için gerekli şartlar nelerdir? Örneğin, mekânda yön bulma sağ ile sol arasındaki bir ayrımı varsaydıgından yanallığın tecrübesi nasıl mümkün olabilir? Yine, mekânsal bir nesne sadece siluetler ile algılanabildiğinden bir siluetin tam tamına statüsü nedir ve onun doğasını nasıl betimleriz?”²⁴ Perspektifli görünme algısal deneyimin özsel bir yapısıdır; bu şekilde görünme nasıl olanaklıdır diye sorduğumuzda transandantal

²⁴ Romano, “Claude Romano ile Söyleşi”, 132-133.

bir soru sormuş oluruz ve bu soru sorma tarzı, her türlü aşkınlığın kuruluşunu konu edinen transandantal bir felsefeye özgüdür.

Kuşkusuz ki Husserl’de bilincin kurucu olduğuna ya da anlam verici olduğuna dair ifadelere bol miktarda rastlarız. Buna karşılık olarak, nesnelere ve bütün bir dünyanın bize bir anlamla birlikte verildiğini söylediğini de görürüz. Bilincin şeylere anlam vermesi ve dolayısıyla kurması, aslında onların oldukları halleriyle ve bizim için sahip oldukları anlamla birlikte kendilerini göstermelerine izin vermekten farklı bir şey değildir. Bilincin bu işlevine bakarak, onun dünyanın olduğu haliyle görünüşünün tek olanak koşulu olduğu sonucuna kesinlikle varmamak gerekir. Anlam sadece özneye ait değildir; bilinçle dünyanın korelasyonunun ürünüdür. Anlam, bedenli bilinçle dünyanın olgusal teması temelinde gerçekleşen sentezler boyunca kurulan ve tortulaşan bir şeydir. Bilincin dünya ile etkileşiminde ortaya çıkan hiçbir verinin akıp gitmesine izin vermeyip, zamansal ve çağrışımsal sentezlerle işlemesi sayesinde bu tortulaşma gerçekleşir. Bilinç adeta dünyadan aldığı dünyaya geri verir. Başka bir ifadeyle, yaşanan her deneyim hem bizde hem de nesne de bir iz bırakır ve bu iz, sonraki deneyimlerimizi koşullar. Biz nesneye bu izle, yani belirli bir anlamla yöneliriz ve nesne de bize üzerine giyindiği bu anlamla birlikte verilir. Dünyayı ve nesnelere anlamamızda iş gören kalıplar, kavramsal şemalar, kısacası onların bize birlikte verildiği anlam, zaman içerisinde aşama aşama kurulur. Buna korelatif olarak bilinç yaşantılarımız da zaman içinde çeşitlenir ve karmaşıklaşır. Önce nesnelere algılarız, kullanırız, sonra sayarız ve onlar hakkında bilim yapıp teoriler kurarız. Kısacası ne nesnelere ne de bilinç yaşantılarımız baştan hazır-yapılı olarak verilmezler. Dil-öncesi dolaysız deneyimler ve onlarda verilen nesnelere, daha sonraki ve daha üst dereceden bilinç yaşantılarını ve onlara korelatif olan nesnelere koşullar. Şimdiki her deneyimimiz ve bu deneyimde verilen her nesne, geçmiş deneyimlerimize ve bu nesnenin birlikte verildiği anlamın kuruluşuna gönderim yapar.

Sonuç olarak, fenomenolojinin kendisini realizm karşısında değil, her türlü nesnelcilik karşısında konumlandığına göre görmek gerekir. Dünyanın gerçekliğini, aşkınlığını ve nesneliliğini reddetmek ya da öznelliğe indirgemek değil, onun hesabını verme peşindedir. Kendine özgü yöntemiyle gerçekleştirmek istediği şey, salt bir özne felsefesi değil; tüm olgusalılığı, toplumsallığı, kültürü ve tarihiyle birlikte içinde yaşadığımız bu dünyanın, deneyimlendiği haliyle ortaya çıkışının olanak koşullarını araştıran transandantal bir felsefedir. Yukarıda ana hatlarıyla çizmeye çalıştığımız çerçeve, yani geleneksel görünüş-gerçeklik ayrımının aşılması, organizmayla yeryüzünün kökenindeki olgusal etkileşimi, korelasyonun bilinç ve dünyaya önceliği, hem bilinçte hem dünyada tortulaşan anlamın zamansal ve çağrışımsal sentezler boyunca genetik kuruluşu, bilinçle dünyanın karşılıklı bağımlılık ve kuruluş içinde birbirinden farklılaşması, bunların hepsi hesaba katıldığında, söz konusu üç tezin -realizm, Kartezyen tez ve Kantçı tez- görünürdeki bağdaşmazlığı kaybolur. Tersine, bu anlatılan çerçeve içinde hepsinin birlikte transandantal fenomenolojiyi olanaklı kıldığı söylenebilir.

3. Evrensel Epokhe

Aslında Romano’nun saf ve mutlak bir bilince vardırması bakımından Kartezyen şüpheden ayırt edilemediğini söylediği *epokhe*, Husserl’in deyimiyile *sınırlı bir epokhe*’dir ve transandantal fenomenoloji yapmanın “Kartezyen yol” olarak anılan yoluna ait bir yöntemdir. Oysa transandantal fenomenoloji yapmanın yaşam dünyasından [*Lebenswelt*] başlayan, “ontolojik yol” olarak anılan ve sınırlı olmayan *evrensel bir epokhe*’nin uygulanabileceği başka bir yolu daha vardır. İşte bu yolda evrensel bir *epokhe*’nin açığa çıkardığı şey, tam da bu bahsettiğimiz bilinç-dünya korelasyonu, “dünyanın kendisi ve dünya-bilinci arasındaki evrensel, mutlak olarak kendi üzerine kapalı ve mutlak olarak kendine yeten korelasyon”²⁵ olacaktır. Zira doğal tavrı, yani dünyada süregiden doğal bilinçli yaşamı, tüm pratik ve teorik ilgileriyle bir bütün olarak askıya alan evrensel *epokhe*, hem önceden-verili dünyanın varlığına hem de dünyadan bağımsız bir içsellik olarak, bir şey [*res*] olarak bilincin varlığına olan inancımızı durdurur. Başka bir deyişle evrensel *epokhe* adeta bizi, hâlihazırda yaşamakta olduğumuz ve kesinliği içinde var olan bir dünyayı bize görünür kılan bilinçli yaşamımızın *üzerine* çıkarır ve böylece bizler ile ortak dünyamız arasındaki korelasyonu serbest bırakır.²⁶ Metaforun yanlış anlaşılma riskini üstlenerek diyebiliriz ki bu durum, rüyadan uyanmadan rüya gördüğünü fark etmeye, yani kendisini rüya gören bir ben olarak deneyimlemeye ve böyle bir ben olarak, rüyadaki ben ile onun rüya-dünyasının ortaya çıkışındaki payını apaçık görmeye benzer. Tek farkla, bu kez görülen dünya, bir rüya-dünya değil gerçek dünyadır; rüya gören ben ve rüyadaki ben, bir ve aynı gerçek ben’dir. Kısacası ben ve ben’in gördüğü dünya rüya değil gerçektir. Ben’i gerçeği gören ve onun görünüşünde payı olan bir ben olarak fark etmek, yani kendi kendini transandantal bir ben olarak deneyimlemek ve bu deneyimi betimlemek, işte bu transandantal fenomenoloji yapmaktır. Öte yandan, bu gerçeklikten uyanmak ölmek anlamına gelecektir çünkü gerçeği gören ben, ister bu gerçeğe dalıp gitsin ister kendi kendisini transandantal bir ben olarak fark etsin, her durumda bedenli bir öznedir ve hep dünyadadır. Merleau-Ponty’nin dünya ve bilincin karşılıklı olarak birbirini kurduğu transandantal bir sferden, Patočka’nın özne ve nesnelere

²⁵ Husserl, Hua VI, § 41, 154. Ayrıca bkz: Hua VI, § 48, 168.

²⁶ Evrensel *epokhe* ve uygulaması için bkz: Husserl, Hua VI, § 39 ve § 40; Hua I, § 8.

içinde görüldüğü görünmenin ta kendisinden ve Heidegger'in kökensel bir mevcudiyet olarak dünya-içinde-varlıktan bahsetmesi boşuna değildir. Bunların hepsi, ilişkinin kendisini ilişkinin kutuplarına önce olacak şekilde düşünmekten, yani onları sadece ilişki içinde düşünmekten ibarettir. Ancak böyle bir düşünce bağlamında karşılıklı kuruluştan da bahsedilebilir. Bu sayede indirgeme [*Reduktion*] de, bilinç yaşantılarıyla onlara korelatif dünyevi nesnelere *epokhe*'nin açtığı transandantal sferde karşılıklı kuruluşunu çeşitli düzeylerde betimleyerek analiz etmeye karşılık gelebilecektir.

Oysa Romano Husserl'e yönelik eleştirisinde, böylesi bir evrensel *epokhe* olanağını, dolayısıyla transandantal öznenin kurucu bir ögesi olduğu transandantal bir sfer ve karşılıklı kuruluş fikrini göz ardı ediyor görünür. Eleştirisinin odağındaki sınırlı *epokhe*'nin, varlığı şüphesiz ve mutlak, kurucu bir bilinç ile varlığı şüpheli ve bilince bağlı, kurulan bir gerçeklik arasında ortaya çıkardığı ayırım, Romano'ya göre Husserl'in tartışmadan verili kabul ettiği bir ayırımdır. Başka bir deyişle, *epokhe*'nin transandantal bir özneye erişimimizi sağladığı iddiası ve dolayısıyla transandantal felsefeye dönüşün gerisinde, Kartezyen ikici ontolojinin baştan kabul edilmesi bulunur. Kuşkusuz ki Husserl'in veriliş tarzları üzerinden yaptığı betimlemeler şeyleri ve bilinç yaşantılarını iki ayrı tipten varolan olarak sunar. Ancak bu ontolojik ayırım betimlemelerden çekip çıkarılır, asla baştan verili kabul edilmez. Kendisini perspektiflerle, bir dizi görünüş üzerinden, upuygun olmayan ve dolayısıyla varlığı hep olanaklı bir şüpheye tabi olacak şekilde veren şey ile kendisini perspektifsiz, tek seferde ve varlığından şüphe etmenin olanaksız olduğu bir şekilde veren şeyi birbirinden ayırt edebiliriz. Bu noktadan itibaren, meşru bir şekilde, birine aşkın algıda kendisini veren aşkın nesne olarak şey ve diğerine içkin algıda kendisini veren içkin nesne olarak bilinç yaşantısı diyebiliriz. İki ayrı veriliş tarzından hareketle iki ayrı varolandan, yani yaşantı ve şeyden bahsettiğimizde, bunu pekâlâ aralarında hiçbir öncelik-sonralık ilişkisi kurmadan da yapabiliriz. Betimlemede yakaladığımız bu ontolojik fark, onların birbirinden bağımsızca varolan iki töz olduğunu ilan etmediğimiz sürece bizi Kartezyen yapmaz. Belki de tersinden, Kartezyenizm'in temelinde böylesi bir veriliş farkının olduğunu ve bu veriliş farkından hareketle Descartes'ın hızlıca kimi metafizik sonuçlara vardığını söylemek daha doğru olacaktır. Oysa metafizik bir tarafsızlık içinde kalıp sadece betimlemeyi dikkatle sürdürdüğümüzde, yalnızca bilincin yönelimselliğini keşfetmekle kalmayız, bilincin refleksiyonda bir nesne olarak verilmeden önce hâlihazırda yaşanıyor olmasının onun tematik olmayan, nesne-öncesi kökensel verilişine karşılık geldiğini ve bilincin beden dolayımıyla dünyayla hep iç içe olduğunu da fark ederiz. Bu da bizi doğrudan, bilinçle dünyanın olgusal temasları zeminindeki korelasyonları içinde hem birbirlerinden hem de kendi içlerinde, yani bir bilinçler ve nesnelere çokluğunu oluşturacak şekilde nasıl farklılaştıklarını düşünmeye iter.

Burada esas sorunu, Kartezyen yolun ta kendisi, yani Husserl'in *Ideen I*'de *epokhe*'yi Kartezyen evrensel şüpheden hareketle açıklamaya çalışması ve sonra da *evrensel* bir *epokhe* değil de *sınırlı* bir *epokhe* uygulamaya kalkmış olması gibi duruyor.²⁷ *Epokhe* ile dünyanın kendinde varlığına olan inanç askıya alındığında, bu işlemin fenomenolojik kalıntısı olarak geriye kalan saf bilinç ile dünyanın yok oluşu hipotezinin kalıntısı olan mutlak bilinç bir ve aynı bilinçtir. Gelgelelim, sınırlı *epokhe*'den ve bu hipotezden hareketle, bilincin varlığının gerçeklikten bağımsız yani mutlak olduğu ama gerçekliğin varlığının bilince bağımlı yani görel olduğu iddia edildiğinde, bilinç ve dünyanın farklı türden varolanlar olmasından daha fazlası söylenmiş olur. Zira bu durumda bilinç bölgesi, sadece dünyadan farklı bir bölge oluşturmaz, aynı zamanda varolan diğer her şeyin ikincil ve kendisine bağlı olduğu ilksel bölge [*Urregion*] olur. İndirgemeyi de hesaba kattığımızda, dünyanın parçası olmayan saf bir bilincin tek başına kendi içkinliğinde dünyayı kurduğunu söylemeye kadar varırız. Oysa bir önceki başlıkta transandantal fenomenoloji hakkında ortaya koyduklarımız doğru olarsa, Husserl'in bu sonucu kabul etmek istemeyeceği açıktır. O halde Kartezyen şüpheyi başlangıç noktası olarak alan Kartezyen yolu nasıl değerlendirmeliyiz? Husserl transandantal felsefesini ortaya koymak için neden böyle bir yola başvurmuştur?

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Husserl transandantal felsefeyi realizmin değil her türlü nesnelciliğin karşısına koyar.²⁸ Doğal tavır içinde, yani hem gündelik yaşamda hem tüm bilimlerde ve geleneksel haliyle felsefede de nesnelcilik egemendir. Buna göre, içinde doğal yaşamımızı sürdürdüğümüz dünya, bilinçten bağımsızca ve hazır-yapılı olarak çoktan oradadır, önceden-verilidir. Dünya doğal tavırda bize kendisini tüm aşkınlığı, gerçekliği ve nesneliliğiyle apaçık gösterir. Dahası, bu dünyanın bir parçası olduğumuzun ve onun öznelliğimiz üzerindeki etkisinin de farkındayızdır; bizi zamanla olduğumuz kişi yapan bir çevreye ve bir ilişkiler ağı içine doğmuşuzdur. Tersinden, içinde yaşadığımız dünyayı arzularımız doğrultusunda ve eylemlerimizle dönüştürdüğümüzü de biliriz. Elbette ki aletleri, evleri, köprüleri, sanat eserlerini insanlar yapar; kurumları insanlar kurar; yasaları insanlar yazar ve tüm bunlar hakkındaki bilgiyi de insanlar üretir. Ama bunların hepsi, kendilerini üreten öznel arzuların ve eylemlerin ötesinde çoktan herkes için nesnel olarak erişilebilir olmuşlardır; dünyayla çeşitli şekillerde bütünleşerek her türlü özneliğin izini silen "kendinde" bir görünüm kazanmışlardır. Doğal tavırda kendini gösteren nesnel dünyanın bu kendindeliği, karşıt kutbu olarak, her öznenin

²⁷ Bkz. Husserl, *Hua III/1*, § 31 ve § 32.

²⁸ Bkz. Husserl, *Hua VI*, § 14.

sadece kendi erişimine açık olan biricik bir psişik özneliği dayatır. Bu psişik bilinç tüm biricikliğine rağmen, dünyanın görüntülerinin, seslerinin ve kokularının bombardımanı altındadır. Ben, doğal tavır içinde, en mahrem anlarımda dahi fizik dünyanın etkilerinin bilincime sızdığı psiko-fizik bir öznedenden ibaretimdir. Dünyaya verdiğim her yanıt, bıraktığım her iz, hemen benden bağımsızlığını ilan edip onun anonimliğine katılır; çünkü bana gerçekten ait olan tek şey, geri döndürülemez bir şekilde akıp giden bu psişik içsel yaşantıdır. Öyle ya da böyle, onu oluşturan kimi öğelerin tartışmalı nesnelliklerine rağmen, dünya doğal tavırda bir bütün olarak tüm nesnellığı, aşkınlığı ve gerçekliği ile karşımızdadır ve bizden adeta bütün ilgimizi talep eder. Doğal tavır, dünyanın bu önceden verili varoluşuna koşulsuzca inanma ve kendimizi onda yaşamaya bırakma halimizdir.

Oysa psiko-fizik varlıklar olarak her birimizin dünya deneyimi sırasında ortaya çıkan hiçbir veri aslında kaybolmaz. Bunlar bilincimizde bir şekilde tutularak bizi olduğumuz kişi yaparken, aynı zamanda dünya üzerinde de onu hepimize gördüğü haliyle dünya yapan kalıcı izler bırakır. Her yeni deneyimde karşımıza çıkan, hepimizin canlı psişizminden tortular taşıyan bu yeni dünyadır ve her yeni deneyim, sırası gelince dünya üzerinde kendi tortusunu bırakır. O halde diyebiliriz ki dünyanın nesnellığı ve anonimliği olarak deneyimlediğimiz her şeyde, dünya ile sürekli karşılıklı etkileşimde olan ortak öznelliğimizin payı vardır. Doğal tavırda gizli kalan şey işte tam olarak budur: dünya ile sürekli karşılıklı etkileşim halinde olan ve öznelarası bir ağız parçası olan bilincimizin kurucu boyutu. Kaldı ki, sadece insani amaç, davranış ve eğilimlerin korelatı olan bir değerler ve kültür dünyasının değil, aynı zamanda doğanın kendisinin ve onun bilgisinin de birer “ürün” olduğunu ve kuruluşunda öznelere payı olduğunu fark etmek gerekir. Zira bize görünen bu dünya, ancak bizim sahip olduğumuz türden duyu organlarına, hareket ve bilinç kapasitelerine, arzu ve iradeye sahip canlıların görebileceği türden bir dünyadır. Son olarak, algılarımız ile akıl yürütme, hesaplama, karşılaştırma, genelleştirme vb. daha üst düzey bilinç yaşantılarımız arasında ve onlara korelatif olan deneyim dünyası ile bilim dünyası arasında bir süreklilik olduğunu ve bu durumun, kuruluşun düzeyleri ve nesnellığın derecelerinden bahsetmeyi gerektirdiğini de eklemelidir.

Gelgelelim, dünya kısmen bize ait olanı, hemen bütünüyle kendine mal ettiğinden, onun olduğu haliyle görünmesinde kendi payımızın, yani nesnelere varlık anlamlarının ve varlık geçerliliklerinin kuruluşundaki işlevimizin doğal tavırda farkında olamayız. Dünyanın geçmişte, şimdi ve gelecekte bizden tamamen bağımsızca kendinde var olduğuna ve hep böyle var olacağına inanırız. O halde kurucu öznelliğimizi fark edebilmek ve bize görüldüğü haliyle dünyanın nesnellığının, aşkınlığının ve gerçekliğinin olanak koşullarını araştırabilmek için yeni bir tavra geçmek gerekir. İşte *epokhe*, dünyanın kendinde varlığına yönelik, kurucu öznelliğimizin üzerini örten bu inancımızı paranteze alarak, onun bilincimizin korelatı olduğunun açığa çıktığı transandantal bir tavra geçişi sağlar. Bu durumda denebilir ki, Husserl’in sınırlı *epokhe* ile yapmak istediği şey, dünya zaten göz alıcı parlaklığıyla ortadayken gölgede kalan özneye ışık tutmaktır. Bilincin dünyadaki nesnelere herhangi biri olmadığını, nesnelere bize görünen şeyler iken bizim onların kendilerini gösterdiği şeyler olduğumuzu; kısacası öznenin, görünen her nesnenin görünüşünün koşulu olduğunu ortaya çıkarmaktır. Kartezyen yol, oldukça pratik ve felsefe tarihinden alışıktığımız bir şekilde, bilincin dünyadan ontolojik olarak farklı olduğunu keşfetmeyi sağlar. Bu nedendir ki Paul Ricœur ve Andrea Staiti gibi kimi yorumcular bu yaklaşımı “pedagojik” olarak nitelendirir.²⁹ Ama yine de bu yol, dünya-bilinç ilişkisini tek taraflı kavramaya neden olabileceği için riskli olabilir ve Husserl de bu riski fark ettiğinden, fenomenolojik analize yaşam dünyasından [*Lebenswelt*] başladığımız alternatif ontolojik yolu önermiştir.³⁰

4. Şüpheliğin Ciddiye Alınması ve Kökensel Felsefe İdesi

Husserl’in şüpheliği çok ciddiye aldığı doğrudur. Ancak Romano’nun iddia ettiği gibi Husserl’in şüpheliğe esas ilgisi, Kartezyen felsefeye bağlılığından ve evrensel bir şüpheyi hayata geçirmesinden ileri gelmez. Bir kere önce, Husserl’in *Ideen I*’de evrensel bir şüpheden değil, bir şüphe girişiminden [*Versuch*]³¹ bahsettiğine dikkat etmemiz gerekir. Nasıl ki bizi buna zorlayan koşullar olmadığı sürece, yani kesinliği içinde varolan bir şey onun varlık anlamında ve geçerliliğinde bir değişikliğe yol açacak şekilde kendisini başka türlü sunmadığı sürece tekil bir şüphe özgürlüğümüz dâhilinde değildir, durduk yere evrensel bir şüphe içine düşmekte de özgür değilizdir. Ama şüphe etmeyi her zaman *denebiliriz*, şüphe olanağımızı her zaman hesaba katabiliriz. Husserl’e göre dünyanın varlığının şüpheyeye tabi olması, durduk yere onun varlığından *gerçekten* şüphe edebileceğimiz anlamına gelmez. Deneyimlerimiz uyumlu bir şekilde akıp giderken, onların zincirlenmesi içinde bize bir ve aynı dünya verilirken, yani aksine inanmak için hiçbir makul gerekçe yokken, onun varlığından nasıl şüphe ederiz? Dünyanın bizim için varolması zaten tam da bu demektir: dünya

²⁹ Andrea Staiti, “On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano,” *Husserl Studies* 31/2 (2015), 135-140. Ayrıca Paul Ricœur’ün konuyla ilgili notu için bkz: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, çev. Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 2003), 102.

³⁰ Bkz. Husserl, *Hua VI*, § 43.

³¹ Husserl, *Hua III/1*, § 31, 62.

salt olanaklı [*möglich*] deneyimimizin korelatı olarak değil, mevcut [*aktuell*] öznelarası deneyimlerimizin uyumlu bir şekilde zincirlenmesinin korelatı olarak vardır.³² Dünyanın varlığından *gerçekten* şüphelenmeyiz çünkü mevcut deneyimimiz buna izin vermez; ama yine de böyle bir şüpheyi her zaman *düşünülebiliriz*. Husserl *Ideen I*'de bu durumu şöyle ifade eder: “Dünya, aynı yönde giden deneyimlerin muazzam kuvvetine karşı koyacak makul gerekçeler bulmamız anlamında değil, bir şüphenin her zaman *düşünülebilir* olması anlamında şüpheyeye tabidir ve bu böyledir çünkü var olmama olanağı ilkesel olarak asla dışlanmaz.”³³ O halde evrensel şüphe uygulanabilir değildir; sadece ilkesel olarak bu ideal olanak hep vardır. Oysa tersine, *epokhe* her zaman bizim özgürlüğümüz dâhilindedir. Doğal tavırda bizim için kendiliğinden açık olan [*selbstverständlich*] dünyanın kendinde varlığına olan inancımızı *bile isteye* askıya alabiliriz. Bunu yaptığımızda, bu inancın korelatı olan dünyanın kesin varlığını da temalaştırmak üzere paranteze almış oluruz. Kesinliğin yerine şüpheyi koymayız ve bu şüpheyeye bağlı olarak dünyanın varlığını reddetmeyiz. Fenomenolojinin amacı, dünyanın tam da doğal tavırda bize görüldüğü gibi görünmesinin, yani kesin varlığıyla görünmesinin nasıl olanaklı olduğunu aydınlatmaktır. Varlığının bizim için kendiliğinden açık oluşunu [*Selbstverständlichkeit*], sahici bir apaçıklığa [*Evidenz*] kavuşturur.

Romano Husserl'i evrensel şüpheyi örtük olarak uygulamakla suçlarken, aslında Husserl'in evrensel şüpheyi açık olarak reddettiği pek çok metin vardır. Andre Staiti'nin Romano'nun iddialarını çürütmek üzere bir makalesinde konu edindiği bu metinlerde, evrensel şüphe olanağına karşı iki güvence kaynağı buluruz: bütün algı, şüphe ve yanılısma deneyimlerinde varsayılan geçerlilik zemini olarak *dünya* ve bu deneyimlerime eşlik eden temel bir öge olarak *beden*. Sözelimi çölde vaha görüyorsak, en azından çölü ve kendi bedenimizi, varlıklarının kesinliğinden asla şüphe duymadığımız bir şekilde deneyimliyoruz demektir. Staiti'nin başvurduğu metinsel kanıtlar, evrensel bir şüpheyi uygulamanın olanaksızlığı, yani dünyanın varlığından *gerçekten* şüphe etmenin anlamlı olmayacağı konusunda Husserl ile Romano'nun tamamen anlaşabileceğini gösterir. Ayrıca Staiti, Husserl'in şüphe ve yanılısma analizleri üzerinden, şüphenin tekil şeylerle ilgili ve geçici bir fenomen olduğunu, evrensel ve kalıcı bir şüphenin aslında olanaklı olmadığını; yanılısmanın algı gibi bir edim sınıfına işaret etmediğini, geçersiz kılınmış bir deneyim kesitinin *retrospektif* olarak nitelendirilmesinden ibaret olduğunu açıkça ortaya koyar.³⁴

Aslında Husserl'in şüphecilikle ilgilenirken esas niyeti, bir bütün olarak dünyanın varlığından şüphelendiğimiz evrensel bir şüphenin olanağı üzerine bir tartışma yürütmek değildir. Onun ilgisi çok daha geriye gider; Antik Yunan'da kurulduğu haliyle kökensel felsefe idesine ve bu kuruluşta şüpheciliğin oynadığı tarihsel role dayanır. Peki, nedir bu kökensel felsefe idesi ve şüphecilik onun kuruluşunda nasıl bir rol oynar?

Husserl'e göre tüm insanlık tarihi döngüselidir. Bu döngüsellik, kültürel yapıları üreten istençleri harekete geçiren motivasyonların ve bu motivasyonlardan doğan görevlerin, bu yapıların ilk üretilişinden itibaren hep aynı kalmasına bağlıdır. Dolayısıyla tarihin döngüselligi, onun teleolojik olmasıyla örtüşür: istenen şey her neyse, onun nihai biçimine doğru giden sonsuz sürecin her aşamasında, başlangıcından itibaren tüm yeni biçimleri boyunca, hep aynı istek iş başındadır. *Telos*, hem başlangıcı hem tarihsel gelişimin bütün aşamalarını hem de gidilmesi gereken yönü belirler. Bir kültürel yapının tarihsel gelişimi içinde kuşakları birbirine bağlayarak onun anlam birliğini ya da idesini kuran şey, *telos*'un ta kendisidir. Tarihsel gelişim, kazanımların gelenekle aktarılmasına, söz konusu kültürel yapının sonraki biçiminin öncekiler tarafından motive edilmesine ve onlar üzerinde yükselmesine dayanır. Dolayısıyla kültürel bir yaratının tarihi dediğimizde, ilk kurucuların etkinlikleri ve takipçilerin tekrarlarıyla bir anlamının kökensel olarak kuruluşu [*Urstiftung*] kadar, onu kökensel olarak üreten işlemleri yeni baştan gerçekleştirmeden sadece aktarılması durumunda ortaya çıkan ve her zaman “anlam kaymalarına”³⁵ neden olma riski taşıyan “anlam tortulaşmalarını”³⁶ da kast ederiz. Buna göre, örneğin bir bilimi o bilim yapan şey, yani onun anlamını ya da idesini kuran şey, tarihsel gelişimi içinde anlam tortulaşmalarına bağlı tüm anlam kaymalarına rağmen, ilk kurucularının kökensel motivasyonlarında, bu bilimi ortaya koyma amaçlarında, yani *telos*'ta temellenir.

Kuşkusuz felsefenin de ilk başlangıcından itibaren içerdiği ve tarihsel gelişimi boyunca asla terk etmediği, onu tanımlayan bir amacı, bir *telos*'u vardır. Bu *telos*, Husserl'e göre, filozof atalarımız olan Yunanlıların felsefe yapmaya başlarken kökensel olarak [*ursprünglich*] istemiş olduğu, onları izleyen filozof kuşaklar boyunca istenmeye devam etmiş olan ve nihayet bugün felsefe yapmak isteyen bizlerin de istemesi gereken şeydir.³⁷ İlk kez Yunanlılarda ortaya çıkan istencin belirli bir yönü, belirli bir amaç, tarihte felsefe girişimi olarak rastlayabileceğimiz her şeyi motive eder. Böylece, kuramları arasındaki tüm farklara rağmen filozof kuşaklarını birbirine bağlayan ve felsefe yapan bizleri de

³² Bkz. Husserl, Hua III/1, § 47, 101 ve § 48, 102.

³³ Husserl, Hua III/1, § 46, 98-99. Ayrıca bkz: Hua I, § 7, 57.

³⁴ Staiti, “On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjectivism: A Critical Reply to Claude Romano,” 127-134.

³⁵ Husserl, Hua VI, § 9 I, 58.

³⁶ Bkz. Husserl, Hua XVII, § 94 ve § 97; Hua VI, § 9 g.

³⁷ Husserl, Hua VI, § 7, 15-16.

tarihsel bir zincirin halkası haline getiren anlam birliğini, kısacası “felsefe idesini” kurar. Buna göre, her kim tarihin herhangi bir anında kendisinde bu *telos*’u taşımayı seçerse, o kişi bu kökensel motivasyondan doğan tarihi görevi de, yani ilk kez Yunanlıların icat etmiş olduğu haliyle felsefe idesini gerçekleştirme görevini de üstlenmiş olur. O halde şimdi soralım, antik Yunan’daki filozof atalarımız ilk kez felsefe yaparken ne istemişlerdir?

Husserl Viyana Konferansı’nda gerçekleştirdiği *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* (1935) başlıklı sunumunda, felsefenin ya da kökende onunla aynı anlama gelen bilimin, “bizi çevreleyen dünya karşısında yeni türden bir tavır” olarak ilk kez Yunanlılarda ortaya çıktığını söyler.³⁸ Bu yeni tavır, dünya karşısındaki bir tür şaşırma ya da meraktan hareketle, dünyanın bütününe yönelik tüm pratik ilgilerden sıyrılmış, salt teorik bir ilgiye dayanır. Bu teorik ilgi, insanı adeta dünyayı hiçbir fayda gözetmeden yukarıdan seyreden, dünyayı sadece bilmek için bilmeyi isteyen tarafsız bir gözlemciye dönüştürür. Aynı konferansta Husserl felsefe için şunları söyler: “kökensel anlamıyla evrensel bilimden, dünyanın bütününe biliminden, tüm varolanların toplamının biliminden başka bir şey değildir. Sonra bütüne yönelik ilgi (. . .) varlığın genel biçim ve bölgelerine göre bölünmeye başlar ve böylece felsefe, bu yegâne bilim, çok sayıda tikel bilime ayrılır.”³⁹ Burada felsefenin evrenselliği, varlığın bütününe bilgisi olması, yani varlığın farklı bölgeleriyle ilgili tek tek bilimlerin hepsini birden kendi bünyesinde kapsayan ve bu bilimlerin onun dallarını oluşturduğu yekpare bir bilim olması anlamına gelir.

Öte yandan, yukarıdaki tanımın da çoktan işaret ettiği gibi, felsefeyi özel olarak tanımlayan şey evrensellikten ziyade onun bilimselliğidir. Felsefe *bir* bilimdir, daha doğrusu en başta, bilimin tamamı ve ta kendisidir. Husserl’e göre felsefeyi ya da bilimi, zanaat, tarım, mimarlık gibi bilim-dışı kültürel etkinliklerden ayıran temel şey, *real* nesnelere tamamen farklı *ideal* bir nesnellığe sahip şeyler ortaya koymasındır.

“Bilimsel kazanımlar, başarılı bir şekilde üretilmelerini sağlayacak yöntem bir kez geliştirildikten sonra, tamamen farklı bir varlık tarzına, tamamen farklı bir zamansallığa sahiptir. Onlar geçip gitmezler, yok olmazlar. Üretimin tekrarı, benzer bir şey üretmez; (. . .) aynı kişinin ne kadar fazla üretimi ve ne kadar çok kişi söz konusu olursa olsun, özdeş olarak aynı şeyi, anlam [*Sinn*] ve geçerlilik [*Geltung*] bakımından özdeş olanı üretir. Gerçek bir karşılıklı anlayış içinde birbirine bağlı olan kişiler, benzer bir üretimde hemcinsleri tarafından üretilmiş olan şeyi, kendilerinin ürettikleriyle özdeş olarak deneyimlemekten kendilerini alamazlar. Kısacası bilimsel etkinlikte kazanılan şey, *real* olan değil *ideal* olandır.”⁴⁰

Husserl açısından *ideal* olan, aynı ya da farklı bireylerin farklı zamanlardaki bireysel edimlerinde özdeş olarak tekrar edebilir olan şeydir. Bu nedenle *ideal* olanın üretildiği edebiyat ve bilim gibi kültürel etkinlikler, sadece benzer olanın yeniden üretildiği diğerlerinden ayrılır. Aletler, mobilyalar ve evler örneğin, *real* nesnelere; oluş ve bozuluşa tabidirler. Uzak-zamanda bireyselleştikleri için *özdeşleri* değil ama *benzer* örnekleri pek çok kez yeniden üretilebilir.⁴¹ Buna karşın, belirli bir zamanda ifade ettiğim herhangi bir şeyin, bir sözcük ya da bir cümlenin örneğin, ifade ettiğim ilk andan itibaren her zaman üzerine yeniden dönüp, onu anlamı bakımından özdeş olarak yeniden tekrar edebilirim ve bu olanak, ifadenin anlamını benim için kalıcı bir kazanım haline getirir.⁴² Dahası bu ifadeyi yazılı ya da sözlü olarak aktardığım oranda, başkaları da onun anlamını anlayıp istedikleri zaman özdeş olarak tekrar edebilirler. Dilde cisimleşen anlamın istediğimiz an üzerine dönüp onu özdeş olarak yeniden üretme özgürlüğümüz ve bunu *ideal* olarak *sonsuz* kere yapabilecek olmamız, onu *herkes* ve *her zaman* için özdeş olarak erişilebilir bir varolan haline getirir ve ona *real* nesnelere tamamen farklı *ideal* bir nesnellik kazandırır. Zira *ideal* anlam, bu cisimleşmeye, tek tek öznelere zamansal edimlerinde ortaya çıkmasına rağmen, yine de *real* nesnelere gibi uzak-zamanda bireyselleşmez. *Her zaman* özdeş olarak yeniden üretilebildiğinden, *her seferinde* tamamen aynı kaldığından, zamanda özel bir yeri yoktur; başka bir deyişle onun zamansal varlığı, tüm-zamanlıdır [*Allzeitlichkeit*].⁴³ Edebiyat tam da anlamın bu *ideal* özdeşliğine dayalı *ideal* nesnellığı sayesinde olanaklıdır.

Bu söylenenler çerçevesinde kuşkusuz ki bilimsel etkinliğin tüm ürünleri de -bilimsel kavramlar, önermeler, teoremler ve ilkeler- *ideal* nesnelere sınıfına girecektir. Bilimsel bilgi de özdeş olarak tekrar edebilir bir şeydir; ama alıntıda da belirtildiği gibi, sadece anlam [*Sinn*] bakımından değil geçerlilik [*Geltung*] bakımından da herkes ve her zaman için özdeş olarak yakalanabilir olmalıdır. Oysa genel anlamıyla geçerlilik, salt ifade etmekten her zaman daha fazlasını gerektirir. Edebiyat, bilim değildir. Bilgi, salt bir anlam değil, geçerli bir anlamdır. Ancak doğrulama [*Bewährung*], temellendirme [*Begründung*] ya da gerekçelendirme [*Rechtfertigung*] sayesinde, bir varolanın şöyle ya da böyle olduğunu ifade eden herhangi bir yargının sadece anlamından değil geçerliliğinden de bahsedebiliriz. Başka bir deyişle, bir yargının, salt bir bilgi ya da doğruluk iddiasından ibaret olmayıp, asıl anlamında bilgi ya da doğruluğun ortaya çıktığı bir yaşantı olması,

³⁸ Husserl, Hua VI, 321.

³⁹ Husserl, Hua VI, 321.

⁴⁰ Husserl, Hua VI, 323.

⁴¹ Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, çev. J. Derrida (Paris: PUF, 2010), 179.

⁴² Husserl, Hua XVII, § 73, 193.

⁴³ Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, çev. Denise Souche-Dagues (Paris: PUF, 1991), § 64 c, 315-316.

ancak bu yargının ona geçerlilik sağlayacak bir edimle birleşmesiyle olanaklıdır. Bir şeyin söyle ya da böyle olduğunu dile getiren bir yargının gerekçelendirilmesi ise, yargının hakkında olduğu şeyin kendisinin tam da yargıda hedeflendiği haliyle bize verilmesiyle gerçekleşir. Burada fenomenolojik olarak olup biten şey, başlangıçta salt boş bir yönelim olan yargı yaşantısının, görüsel bir yönelimle birleşerek apaçık bir yargı ya da bir bilgi yaşantısına dönüşmesi ve korelatif olarak da, yargının hakkında olduğu şeyin doğruluğunun yakalanmasıdır. Husserl görüsel yönelimi, yani şeyin kanlı canlı bize kendisini sunduğu ve dolayısıyla onun doğruluğunun yakalandığı bu yaşantıyı, apaçıklık [*Evidenz*] olarak adlandırır.⁴⁴ Apaçıklık ya da görü, her türlü bilginin meşruluğunun ölçütüdür, “ilkelerin ilkesidir”.⁴⁵

Öte yandan apaçıklık, az ya da çok yetkin olabilir. Zira deneyimde nesne bize kendini her zaman belirli bir perspektiften ve o an için gerçekten deneyimlenmeyen taraflarıyla birlikte sunar. Deneyimde nesnenin kendisini bize sunuşu, upuygun olmayan bir apaçıklıktadır; yani kendisi olarak hedeflenmiş olsa da bütün yönleri ve özellikleriyle görüsel olarak kendini bize vermez; daha sonraki deneyimlerde görüsel olarak dolmaya hazır, henüz tamamen belirlenmemiş boş bir ufukla çevrili bir halde verir. Böylece bir yandan, birbiriyle uyuşan deneyimler art arda gelip ufku oluşturan boş yönelimler doldukça ve ufuk her seferinde daha fazla belirlendikçe, deneyimlenen nesne çeşitli özelliklere sahip olarak ve varlığının sürekli doğrulanması keskinliği içinde, kısacası yetkinliği sürekli artan bir apaçıklıkta kendisini gösterir. Diğer yandan, nesnenin verilisindeki bu yetkinleşme süreci her an sekteye uğrayabilir, yani varoluşu ve deneyimlendiği haliyle özellikleri, gelecekteki bir şüphe olanağını hiçbir zaman dışlamaz; sonraki deneyimlerde nesnenin bize o an için görüldüğünden farklı olduğu ve hatta hiç var olmadığı da pekâlâ ortaya çıkabilir. Gündelik hayattaki “bilgimiz”, yani *doksa*, işte böyle upuygun olmayan bir apaçıklığa dayanan, pratik ilgilere göre yetkinliğin belli bir derecesiyle yetinen, her zaman yanlışlanabilir ve değişen ilgilere göre yerine daha apaçık olan bir başkası geçebilir olan, öznel ve görelî bir “bilgi” ya da “doğruluk”tur.

Öte yandan, Husserl’in *Krisis* §12’de, “antik kökeninde felsefe, ‘bilim’ olmak istemiştir; varolanların evreninin evrensel bilgisi olmak, muğlak ve görelî gündelik bilgi (*δόξα*) değil, rasyonel bilgi (*ἐπιστήμη*) olmak istemiştir”⁴⁶ diye yazar. Burada felsefe, filozofun ilgisinin kuşatıcılığından ziyade, ortaya koyduklarının *doksa* değil *episteme* oluşuyla tanımlanmıştır. Elbette ki bilgi peşinde olan filozof da dile getirdiği yargıları gerekçelendirmek isteyecektir. Ancak felsefi ya da genel olarak bilimsel etkinliğin amacı, dünyanın kendisini zamansal, görelî ve öznel olarak sunduğu gündelik deneyimi ve bu deneyimi dile getiren bakış açılarını, inançları, öznel-görelî “doğruları” aşarak, tarafsız bir teorik bakışla, kendinde gerçekten varolduğu haliyle dünyaya ilişkin, herkes ve her zaman için geçerli *nesnel* bilgilere, yani *nihai*, *koşulsuz* ve *kendinde* doğrulara ulaşmaktır.⁴⁷ Bu nedenledir ki yargılarını gerekçelendirerek onlara nesnel bir geçerlilik kazandırmak ve dolayısıyla bilimsel bir doğru ortaya koymak isteyen bilimci, sadece az ya da çok yetkinlikteki bir apaçıklıkla yetinemez, *mutlak* ya da tamamen *yetkin* bir apaçıklığın peşine düşer.⁴⁸ Bu da onun, bir kez elde edilen bir bilginin üzerine geri dönüp tekrar eden doğrulamalarda onu özdeş olarak *sonsuzca* yeniden üretebilme olanağı yanında, nihai bir doğrulamaya eşlik etmesi gereken ikinci tipten bir sonsuzluğu daha varsaymasını gerektirir, yani asla tamamlanmayacak bir sentezin sonsuzluğunu. Zira mutlak ya da yetkin bir apaçıklık, bilgi yaşantısının yönelsel nesnesinin kendisini bütün yüzleri ve belirlenimleriyle kalansız olarak sunacağı, böylece onun başka türlü olma ve hiç var olmama olanağını tamamen dışlayan upuygun bir apaçıklıkla örtüşür.⁴⁹ Oysa nesne deneyimde her zaman kendisini tek yanlı verdiğinden ve onun verilmesine her zaman henüz tam olarak belirlenmemiş boş bir beklenti ufku eşlik ettiğinden, upuygun bir apaçıklık, *sonsuz* bir olanaklı deneyimler dizisine ve onların *sonsuz* sentezine gönderim yapar. Bu yanı sıra mutlak ya da yetkin apaçıklık, Kantçı anlamda düzenleyici bir ide olarak, uyumlu deneyimlerin sentezi boyunca *sonsuzca* yaklaşacağımız ama yine de asla tam olarak ulaşamayacağımız sonsuz bir ide, bir ideal olarak kavranabilir ancak. Benzer şekilde, mutlak ya da yetkin bir apaçıklığın korelatı olan gerçekten varolan şeyin kendisi ile onun herkes ve her zaman için geçerli olan kendinde doğruluğu da tüm bilimsel etkinlikleri yönlendiren bir ideal gibi işler.⁵⁰ İşte Husserl gündelik “bilgi” ile bilimsel bilgi arasındaki ayrımı böyle bir sonsuzluk fikrinden hareketle yapar:

“Bilimsel çalışmanın tekil ürünlerinin, yani doğrulukların idealitesi, salt anlamın ve doğrulamaların [*Bewährung*] özdeşleştirilmesiyle gerçekleşen bir tekrarlanabilirlik anlamına gelmez: bilimsel anlamdaki doğruluk fikri, bilim-öncesi yaşamın doğrularından ayrılır (. . .). O, koşulsuz doğruluk olmak ister. Burada, her olgusal doğrulama ve doğruyu, tam da kendinde doğruluğun adeta sonsuz uzak bir nokta sayıldığı o sonsuz ufka göre, yalnızca görelî ve yaklaşık kılan bir sonsuzluk yatar. Korelatif olarak bu sonsuzluk, bilimsel anlamda ‘gerçekten varolanda’ [*wirklich Seienden*] ve yine ‘herkes’ [*jedermann*] için ‘evrensel’ geçerlilikte de yatar. Bu artık, bilim-öncesi yaşamın sonlu anlamındaki ‘herkes’ değildir,

⁴⁴ Husserl, Hua I, § 4, 50-51 ve § 24, 92-93.

⁴⁵ Bkz. Husserl, Hua XVIII, § 6, 29; Hua III/1, § 24, 51; Hua VIII, Ders 31, 32.

⁴⁶ Husserl, Hua VI, § 12, 66.

⁴⁷ Husserl, Hua VI, 332.

⁴⁸ Husserl, Hua I, § 5, 52-53 ve § 6, 55-56.

⁴⁹ Upuygun apaçıklık için bkz: Husserl, Hua I, § 6, 55, § 27 ve § 28; Hua VIII, ders 31, 33.

⁵⁰ Husserl, Hua I, § 28; Hua VIII, ders 31, 33-34; Hua XVII, § 16 c, not (a), 66-67.

yapılacak temellendirmelerin [*Begründungen*] öznesi olarak herkeştir.”⁵¹

“Değişen ve görelî amaçları olan gündelik yaşam için görelî apaçıklıklar ve doğrular yeterlidir. Oysa bilim, *herkes ve her zaman* için geçerli olan ve geçerli kalan doğrular, buna bağlı olarak da yeni ve nihai olarak gerçekleştirilen doğrulamalar arar. Sonunda kendisinin de kabul etmesi gerektiği gibi bilim, bir mutlak doğruluklar sistemi kurmayı gerçekten başaramasa da ve “doğrularını” tekrar tekrar değiştirmek zorunda kalsa da, yine de mutlak veya bilimsel olarak sahici bir doğruluğun idesini takip eder ve böylece de bu ideye doğru giden sonsuz bir yaklaşıklıklar ufkuna yönelir. Bilim bunlar sayesinde sadece gündelik bilışı değil kendi kendisini de *sonsuzca* aşabileceğine inanır.”⁵²

Ancak burada şunu da eklemek gerekir ki mutlak ya da yetkin apaçıklığın, upuygun apaçıklık dışında Husserl’in *apodiktik* apaçıklık olarak adlandırdığı ve pekâlâ upuygun olmayan apaçıklıkla birlikte de olabilen bir türü daha vardır. *Apodiktik* apaçıklıkta verilen şeylerin var olmadıkları düşünülemez, onların durumunda hayal edilebilecek her türlü şüphe olanaksızdır, varoluşları mutlak bir kesinlik ve şüphesizlikle verilir. Bilimler ilkeler düzeyinde bu tür *apodiktik* apaçıklıklara dayalı *apodiktik* bilgilerin peşindedir ve Husserl’e göre felsefenin doğruları da bu türdür.⁵³ Sonuçta hangi türden apaçıklığa dayanırsa dayansın, bilim açısından gerekçelendirme, sadece bir doğruluğun ilk kez ve sonra tekrar tekrar özdeş olarak yakalandığı değil, bilimcilerin tekrar eden öznel ve öznelarası doğrulamalarda yargılarını hep daha apaçık kılmaya ve onlara nihai bir geçerlilik kazandırmaya çalıştıkları bir sürece karşılık gelir.⁵⁴ Bilimsel etkinliğin ideal amacı, sadece anlamı bakımından değil geçerliliği bakımından da herkes ve her zaman için özdeş olan idealitedir, kısacası mutlak bir apaçıklığın korelatı olan kendinde doğruluktur. Bu da demektir ki sahici bir bilim ya da felsefe, sadece evrensel olmak değil mutlak olarak temellendirilmiş, nihai olarak gerekçelendirilmiş olmak ister. Kısacası, kökensel felsefe idesi, evrensel ve mutlak temelli ya da pekin [*streng*] bir bilim olarak felsefeye karşılık gelir.

Eğer felsefe ya da bilim, nihai bir doğrulamının korelatı olarak kendinde doğruluğu hedefliyorsa, gerekçelendirme sorusunun hiç hesaba katılmadığı, salt bir bilgi iddiası ile genel anlamda bir bilgiyi ya da *doksa* ile *episteme*’yi ayırt eden şeyin ne olduğunun hiç sorgulanmadığı bir durumda, sahici bir felsefeden ya da bilimden söz edemeyeceğimiz açıktır. Husserl’in yukarıdaki alıntıda da belirttiği gibi, bilimsel bilgiler, yani herkes ve her zaman için geçerli olan kazanımlar, onları üretecek uygun bir yöntemi gerektirir. Böyle bir yöntemin yokluğunda, daha açık söyleyecek olursak bilimsel bilginin nihai ilke ve normlarını ortaya koyan bir mantık ve onun olanak koşullarını aydınlatan bir bilgi kuramı elimizde olmadığında, her inanç, her bakış açısı eşit derecede geçerlilik iddia edebilecektir. Bu durumda bilim ile bilim olmayan arasındaki sınır kaybolacaktır. Tam da bu nedenle Husserl, Sokrates-öncesi filozofların teorik bir ilgiyle naifçe dünyaya yönelerek onun bütününe dair ortaya koymaya çalıştıkları evrensel bilimin, sahici bilim ya da felsefe sayılamayacağını savunur.⁵⁵ Zira onlar bir mantık ve bilgi kuramı geliştirme kaygısı içinde hiç olmadıklarından, henüz ellerinde bilgiyi bilgi olmayandan, *episteme*’yi *doksa*’dan ayıracak hiçbir ölçüt yoktur.

Öte yandan, göreliliğin hâkim olduğu böylesi bir ortamda, bir süre sonra bilimsel bilginin ve felsefenin olanağının ta kendisini tehdit eden bir şüpheciliğin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şüpheci, herkes ve her zaman için geçerli olabilecek bir kendinde doğruluk idesini tümünden reddeder; dile gelen her şey sadece *doksa*’dır, yani öznel ve görelî bir doğrudur. Kendinde doğruluk ya da nesnel bilgi idesinin yönlendirdiği bilim ve felsefe de böylece anlamsız bir etkinlik gibi görünür. Bu kışkırtıcı saldırısıyla şüphecilik, felsefecinin kendi bilgisinin naifliğinin farkına varmasını sağlar ve onu bu saldırıya karşı koymak üzere harekete geçiren bir “uyarı”⁵⁶ rolü oynar. Ne zaman ki felsefe tarihindeki ilk şüpheciler olan sofistler sahneye çıkar ve doğrudan bilimsel bilginin ve dolayısıyla felsefenin olanağına saldırırlar, işte o zaman filozoflar bu olanağın hesabını verme, kısacası bir yöntem tartışması yapma ve bir bilgi kuramı geliştirme ihtiyacı hissederler. Bu nedenle Husserl’e göre sahici anlamda felsefe, Sokrates-Platon’un sofistlerin şüpheciliğine karşı verdikleri tepkiyle başlar.⁵⁷ Platon’un başarısı şuna dayanır: “Kendinde geçerli bir bilginin ve akıl sahibi herkesi bağlayan bir bilimin olanağına karşı çıkan sofistlik argümanları hafife almak yerine, onları derinlemesine bir ilke eleştirisine tabi tutar ve bununla birlikte böyle bir bilginin ve bilimin olanağının pozitif araştırmasını da üstlenir.”⁵⁸ Felsefe ilk kez şüpheciliği ciddiye aldığında kendi kendisini gerekçelendirme ihtiyacı hisseder, yöntemi bir sorun olarak keşfeder ve ancak bu andan itibaren her türlü şüpheciliği alt edecek mutlak temelli evrensel bir bilim olmayı ister. Demek ki felsefe idesinin kökensel kuruluşunu şüphecilik motive eder.

Şüpheci saldırılar karşısında kendi kendini gerekçelendirmek, yani bilimsel bilginin olanağının hesabını vermek isteyen sahici bir felsefe, doğallığında bir bilgi kuramı olarak başlayacaktır. Bilgi kuramı olarak sahici bir felsefe, hem

⁵¹ Husserl, Hua VI, 324.

⁵² Husserl, Hua I, § 5, 52-53.

⁵³ Husserl, Hua I, § 6, 56 ve § 9, 62.

⁵⁴ Husserl, Hua VIII, ders 28, 12 ve ders 31, 33; Hua I, § 5, 54.

⁵⁵ Husserl, Hua VII, ders 1, 8 ve 13; Hua XVII, 5.

⁵⁶ Husserl, Hua VIII, ders 30, 20.

⁵⁷ Husserl, Hua VII, ders 1, 8-9.

⁵⁸ Husserl, Hua VII, ders 2, 12.

genel olarak bilginin hem de bilimsel bilginin olanak koşullarını, nihai ilke ve normlarını *apodiktik* doğrular olarak ortaya koyarak başladığında, bunlar sahici anlamda bilinen ilk şeyler olurlar. Zira gerekçelendirmeye dair herhangi bir soruşturmadan önce bilindiği iddia edilen her şey, olsa olsa *doksa*'dır. O halde mutlak bir apaçıklığın korelatı olan *apodiktik* doğrular ortaya koyan mutlak temelli bir felsefe, ilk sahici bilim; onun ilk işi olan bilgi kuramı ise ilk sahici felsefe olur. Bilinebilir diğer her şey, yani diğer tüm bilimler, ancak böylesi bir mutlak temel üzerinde olanaklıdır; kendi *olanakları bakımından* onu varsayarlar. Başka bir deyişle, ilk bilim olan felsefe, bir bilgi kuramı biçiminde başlayıp bilginin olanak koşullarını *apodiktik* doğrular olarak ortaya koymakla, yalnızca kendi kendisini değil aynı zamanda tüm diğer bilimleri de *nesnel geçerlilikleri bakımından* nihai anlamda temellendirir.

Bu noktadan itibaren, antik çağdaki köklerinde bir olan felsefe ile bilim arasında bir ayırmadan ve parça-bütün ilişkisi dışında bir ilişkiden bahsetmeye başladığımız açıktır. Bilinebilir olan ilk şeyler ve ancak onların temelinde bilinebilir olan diğer şeyler arasında yukarıda yapılan ayırım, modern çağda bilimsel devrim, devamındaki uzmanlaşma ve teknikleşmeyle birlikte birbirinden kopan felsefe ve bilimler arasında kurulması gereken ilişkinin bir "temellendirme ilişkisi" olduğuna işaret etmektedir. Ancak burada dikkat etmemiz gereken önemli bir nokta, felsefenin bilimleri temellendirmesi ile bilimsel etkinliğin bir parçası olan temellendirme ya da gerekçelendirmeyi birbirinden ayırt etmektir. Kuşkusuz ki bilimler doğruluk arayışından asla vazgeçmezler ve bu nedenle bilim insanları sürekli olarak yargılarını gerekçelendirme çabası içindedirler. Gerekçelendirme yaparken her zaman geçmişten miras aldıkları yöntem, ilke ve normlara başvururlar. Bazen bilimsel etkinlik sırasında bir çelişki meydana gelir; bir bilgi, başka bir bilgi tarafından iptal edilir gibi görünür. Bu çelişki bazen sadece mantıksal bir çelişki olabilir; o zaman bilim insanı verili mantık ilkelerine uygun yargılar vererek mantıksal çelişkiyi giderir. Bazen de tutarsızlık yeni bir deneyimin sundukları yüzünden ortaya çıkabilir. Bu durumda da önermelerini yeniden gözden geçirir; kendisinin ve başka araştırmacıların gözlem ve deneyleriyle uyumlu olacak şekilde onları düzeltir ya da onlardan tamamen vazgeçer.⁵⁹ Sonuçta bilim insanı, kendi çalışmasına karşı her zaman eleştirel bir tavır içindedir; çalışmalarının sonuçlarına tekrar tekrar geri döner, bu tekrar eden gerekçelendirmeler bilimsel etkinliğin özünü oluşturur. Bilimler gerçekte böyle işlerken, doğal olguları çeşitli yasalarla açıklamakta, gelecek olguları öngörmekte ve onları denetlemek üzere teknolojiler üretmekte ya da matematikte ve geometride olduğu gibi aksiyomlardan tümdengelimle teorik sistemler kurmakta gayet başarılıdırlar. Ama iş bilimlerin gerçek oluşuna değil de olanağına ve nesnel geçerlilikleri bakımından nihai olarak temellendirilmelerine gelince durum değişir. Bilim insanının eleştirel tavrı, ne yargılarını gerekçelendirirken başvurduğu yöntem, ilke ve normların ne de bunları kullanarak elde ettiği bilgilerin nesnel geçerliliğinin kaynağını sorgulamaya gidecek kadar radikal değildir. Bilimlerin hâlihazırda gerçek ve başarılı oluşu, bilim insanı için nesnel bilginin olanağına ilişkin soru sormayı adeta gereksiz kılar. Eğer önermeleri tekrar eden deneyimlerde açık olarak verilenlerle uyumlu ve mantıksal ilkelerle de çelişmiyorsa, nesnel geçerli olarak nitelendirilmeyi çoktan hak eder. Nesnel bilginin olanağı onun açısından kendiliğinden açıktır [*selbstverständlich*], çünkü nesnesine kendinde olduğu haliyle gerçekten ulaştığına inanır. Bu nedendir ki, öznel bilme etkinliği içinde elde edilen doğruların, nesnel bir dünyaya ait nesnel doğrularla örtüşebiliyor olmasının hesabını vermesi gereken disiplin, felsefedir. Olduğu haliyle dünyayı bilmenin peşinde olan tüm bilimlerin, kendi ufuklarına sonsuz bir ideal olarak yerleştirdikleri mutlak apaçıklık ve onun korelatı olan kendinde doğruluğun anlamını aydınlatması gereken de felsefedir. Üstelik, bir kez daha vurgulayacak olursak, tüm bunları yaparken felsefenin ortaya koyduğu bilgiler, mutlak bir apaçıklığın korelatı olan *apodiktik* olma niteliğine sahip olmalıdır. Bilimler, mutlak olarak temellendirilmiş olmayı ideal bir amaç olarak isterken, kendileri her zaman kısmen görelî kalırlar. Felsefe ise kendisini ve bilimleri olanakları bakımından nihai olarak temellendirirken, bu temellendirme etkinliğinin ta kendisi olmakla, mutlak temelli bir bilim, bilimlerin bilimi ya da ilk bilim olur. Bilimler açısından bir ideal olarak kalan şey, felsefe açısından gerçekleşir ve bilimler ancak bu sayede nesnel geçerliliklerinin hesabı verilmiş sahici bilimler olurlar.

Önemli noktalardan bir diğeri ise, felsefenin bilimleri temellendirme görevinin epistemolojik ve ontolojik iki boyutunun olduğunu görmektir. Felsefe, bilginin olanağını aydınlatma görevini üstlenmiş bir bilgi kuramı olarak başlasa da ondan daha fazlasıdır; varlığın bilimi olarak kavranan bir metafizik ya da ontolojiye zorunlulukla evrilir. Neyin *bilenebilir* olduğunu tartışırken birden neye *vardır* diyeceğimizi tartışmaya başlarız. Husserl'in sözleriyle, bilgi kuramından bir metafizik doğar.⁶⁰ Öte yandan, kronolojik olarak epistemoloji ontolojiyi öncelese de aslında ontoloji epistemolojiyi önceler, çünkü onun tarafından varsayılr. Zira bir şeyin olanaklı bir bilginin nesnesi olması demek, gerçekten bilinsin ya da bilinmesin, bu şeyin ilkesel olarak deneyimlenebilir, şu ve ya bu şekilde varolan olarak temsil edilebilir ve bir yargıda konu edilebilir olması demektir. Dahası, tek bir nesnenin deneyimi, ait olduğu ve ancak ondan bir şekilde ayırt edilerek yakalandığı bir bütünün, yani bir dünyanın da deneyimidir aynı zamanda. Nesnenin varlığından bahsetmek, içinde var olduğu bir dünyanın varlığından bahsetmeyi de gerektirir. Kısacası, önce bize kendisini kanlı

⁵⁹ Husserl, Hua II, birinci ders, 17-18.

⁶⁰ Husserl, Hua II, birinci ders, 23 ve 32.

canlı olarak sunan, hakkında *vardır* diyebileceğimiz bir dünya ve nesnelere söz konusudur; gündelik ya da bilimsel bilgi, ancak bundan sonra olanaklıdır. O halde bilmek, var olan olarak deneyimlenen bir dünya üzerinde, var olan olarak deneyimlenen nesnelere bilmektir. Başka bir deyişle, her türlü bilgi, dünyanın ve bilgiye konu olan nesnelere varlığını baştan varsayar ve bilginin nesneliliği, bu varolan dünya ve nesnelere tam da oldukları gibi ulaşılmaya karşılık gelir. Tüm bunlar, bilginin ve bilinebilir olanın olanak koşullarını ortaya koyabilmek için, önce deneyimin ve varlığın olanak koşullarını ortaya koymak gerektiğini söyler. Bilgi kuramı ve varlık kuramı bu nedenle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır; varlığa ilişkin tartışmalar, bilgiye ilişkin olanlardan hareketle, ama yine de onları önceleyecek şekilde yürütülür. Bu durumda bilimler söz konusu olduğunda yapılması gereken ilk iş, bilimlerin varlığa ilişkin varsayımlarını aydınlatmaktır. Zira bilimler için, bilimsel etkinliğin üzerinde gerçekleştiği dünya kadar, kendi çalışma alanlarını belirleyen temel kavramların gönderimde bulunduğu farklı tipten nesnelere de -örneğin fizik için madde, kuvvet, enerji, alan; biyoloji için organik varlık, matematik ve geometri için sayılar ve ideal şekiller- gerçekten var olurlar ve bir şekilde deneyimlenirler. Nasıl ki bilim insanı bilgisinin ve kullandığı yöntemlerin nesnel geçerliliğinin olanağını sorgulamıyorsa, benzer şekilde etkinliğini üzerinden gerçekleştirdiği dünyanın varlığı ve çalışma alanını oluşturan nesnelere varlığını da soru konusu yapmaz. Husserl'e göre antik çağda filozofla aynı kişi olan bilim insanını bir teknisyene dönüştüren bu durum, aynı zamanda filozofun görevinin sınırlarını da kesin olarak çizer. Nasıl ki felsefe, bilimler gerçekten var iken bilimsel bilgiyi olanağı bakımından temellendirme görevini üstleniyorsa, aynı şekilde, bilimlerin varlıklarını baştan verili kabul ettiği bu dünyaya ve kendi çalışma alanlarındaki nesnelere, *vardır ve tam da oldukları gibidir* denmesinin olanak koşullarını ortaya koyma ve bu yolla onların farklı varlık anlamlarını açığa çıkarma görevini de üstlenecektir. Böylece metafizik ya da ontoloji olarak felsefe, tüm diğer bilimlerden önce gelip onları temellendirecektir.

Bu temellendirme ilişkisi, felsefenin evrenselliğini başka türlü değerlendirmeyi zorunlu kılar. Felsefenin evrenselliği, dalları olan tüm bilimleri kendisinde barındıran yekpare bir bilimin evrenselliği olarak kavranamaz artık. Yine de felsefenin, tüm diğer bilimlerin dallarını oluşturduğu bir ağacın kökleri olduğunu düşünebiliriz pekâlâ ve onun evrenselliğini de varolanların bütününe kuşatacak genellikte bir konuya sahip olmasına bağlı olarak değerlendirebiliriz. Zira genel olan ve onun bilgisi, altında kapsadığı şeylerden ve onların bilgisinden önce gelir, hepsi tarafından varsayılır. İlk felsefenin hangisi olduğuna dair Aristoteles'in yürüttüğü tartışmada gördüğümüz de benzer bir kavrayıştır. Buna göre, felsefenin evrensel bir bilim olduğu söylenebilir; çünkü felsefe, evrenselin, genel olanın ya da tümelin bilimidir. Tek tek bilimler farklı varolan bölgeleriyle -örneğin fizik hareketli varolanla, biyoloji canlı varolanla- ilgilenirken, metafizik ya da ontoloji olarak ilk felsefe, varolan olarak varolanla ya da genel olarak varolanla, kısacası varolanların varlığıyla ilgilenir.⁶¹ O halde felsefenin varolanların varlığıyla ilgili ortaya koyacağı bilgiler, farklı varolan tipleriyle ilgilenen ve onların varlığını baştan verili kabul eden tüm diğer bilimleri önceler, onlar tarafından varsayılır. Felsefenin, dallarını çeşitli bilimlerin oluşturduğu bilgi ağacının tümü değil de kökleri olduğunu düşünmemizi öneren metaforun anlamı işte budur.

Şimdi artık, Husserl'e göre felsefenin *telos*'unu temsil eden kökensel felsefe idesini bütün açıklığıyla ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Evrensel ve mutlak temelli bir bilim olarak felsefe, aynı zamanda tüm diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecek olan ilk bilimdir. Antik çağdaki filozof atalarımız, şüphecilik karşısında ilk kez sahici anlamda felsefe yapmaya başlarken tam olarak bu ideyi -evrensel, mutlak temelli ve ilk bilim olarak felsefe idesini- gerçekleştirmek istemişlerdir. Husserl için şüphecilik, kökensel felsefe idesine sahip çıkan sahici bir felsefenin karşı kutbudur; kendisiyle çelişmek pahasına bu ideyi yok sayan, yani bilimsel bilginin olanağını reddeden sözde bir felsefedir. Bu yönüyle de filozofların kapılması değil, alt etmesi gereken şeydir. Onun döngüsel tarih anlayışına göre, sahici anlamdaki her felsefe girişimi, şüpheciliğin şu ve ya bu biçimi karşısında kökensel felsefe idesini gerçekleştirmeye soyunur. Böylece felsefe tarihi, sahici felsefe ile şüphecilik arasındaki bir savaş olarak gelişen, başarısızlıkların ve yeniden başlangıçların bir tarihi olur.⁶² Bu savaşta şüpheciliğe düşen rol, felsefecileri hep sahici bir başlangıç için motive etmektedir. Sokrates-Platon'un şüphecilik karşısında felsefeyi pekin bir bilim olarak kurmaya yönelik istenci ve modern felsefenin başlangıcında Descartes'in, sonra devamında Kant'inki, hep aynı motivasyonun sonucudur.⁶³ Husserl'e göre fenomenoloji de bu istençten doğan aynı tarihsel görevi üstlenir ve üstelik bunu başarabilecek tek felsefedir. Çünkü sadece fenomenoloji, doğrudan şüpheciliği ortaya çıkararak koşulları iptal ederek onu ilkesel olarak alt edebilir. Kısacası, Husserl açısından şüpheciliği ciddiye almak, birebir felsefenin ve dolayısıyla fenomenolojinin yazgısıyla ilgilidir.

⁶¹ Aristote, *La métaphysique Tome I*, çev. Jules Tricot (Paris: J. Vrin, 1986), 1 ve 2.

⁶² Husserl, *Hua VI*, § 6, 13 ve § 5, 11.

⁶³ Bkz. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, çev. Marc B. de Launay (Paris: PUF, 1989), 15; *Hua VI*, § 5, 11 ve § 6, 13.

5. Kökensel Felsefe İdesinin Gerçekleştirilmesi ve Transandantal Fenomenoloji

Peki, bir felsefe girişiminin felsefe idesini gerçekleştirmedeki başarısı ya da başarısızlığı tam olarak neye dayanır? Felsefe evrensel ve mutlak temelli bir bilim olmayı isterken, aynı zamanda diğer bütün bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirme görevini de üstlenir demiştik. Ancak, eğer felsefe diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecekse, onun bu bilimlerden herhangi biri olamayacağı açıktır; çünkü aksi durumda felsefenin de başka bir bilim tarafından temellendirilmesi gerekir. Daha açık söyleyecek olursak, felsefe eğer varlığı baştan verili olan belirli bir varolanı konu edinirse, tekrar eden gerekçelendirmelerde bu varolana kendinde olduğu haliyle ulaştığına sorgulamadan inanır ve diğer bilimlerin nesnel geçerliliklerini kendiliğinden açık kabul ettiği aynı yöntemlere başvurursa, bu bilimlerin olanakları bakımından nihai olarak temellendiremez. Çünkü felsefi bir temellendirme tam da bilimlerin bu varsayımlarının, varlığın ve bilginin olanak koşullarını ortaya koyarak aydınlatılmasına karşılık gelir. O halde felsefenin temellendireceği bilimlerle aynı varsayımlara sahip olduğu, konusu ve yöntemi bakımından diğer bilimlerden birine indirgenmediği her durumda, bir kısır döngüye düşeceğimizi iddia edebiliriz. Zira böyle bir durumda temellendirmeye çalıştığımız şeyleri baştan varsaymış olmakla kalmayız, nihai bir felsefi temellendirmenin anlamını da tamamen yanlış kavramış oluruz. Daha önce de açıkladığımız gibi, tekil bir iddianın, kendinde doğruluk idealine sürekli yaklaştığı tekrar eden bir dizi gerekçelendirme sayesinde bilimsel bir bilgi niteliği kazanması ile genel olarak bilginin ve varlığın olanak koşullarının *apodiktik* doğrular olarak ortaya koyulduğu felsefi bir temellendirme asla aynı şey değildir. Sonuçta eğer felsefe bilimlerini önceleyecek ve temellendirecek ilk bilim olacaksa, (ampirik ve formel) tüm diğer bilimlerden farklı bir düzeyde yer almalıdır, yani kendisini tüm diğer bilimlerden konusu ve yöntemi bakımından ayırt edebilmelidir. Bu da demektir ki felsefenin konusu, tek tek bilimlerin konusunu oluşturan varolanlardan biri olamaz; felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu anlamda ampirik ya da formel bir bilgi sunamaz; felsefi yöntem, tümevarım ya da tümdengelim gibi mevcut bilimlerin yöntemleriyle örtüşemez. Felsefenin konusu, tüm varolanların varlığının ve bilgisinin “kaynağı” olacak, bu nedenle kendisi varolanlardan herhangi biri olmayacak bir şey olmalıdır. Diğer bilimler gibi kendi konusunu, dünyanın varolan bir bölgesi olarak hazır verili olarak bulmamalı, her şeyden önce kendine özgü yöntemiyle kendisini diğer bilimlerden ayırarak kendi çalışma alanını kendisi kazanmalıdır. Yine kendine özgü yöntemlerle, kendi çalışma alanında gerçekleştirdiği temellendirme işi ise, olguları genel yasaların altına getirmek ya da aksiyomlardan yeni önermeler türeterek bir teori ortaya koymak, yani kısacası *açıklama* [Erklärung] yapmak değil, *apodiktik* apaçıklıkta doğrular ortaya koyarak bir tür *aydınlatma* [Aufklärung] yapmak olmalıdır.⁶⁴ Felsefe, ancak tüm bu saydığımız koşullar altında, evrensel, pekin ve ilk bilim olabilir; yani hem varolanların bütününe ilişkin olup, hem de *apodiktik* doğrularla her türlü şüpheciliğe karşı kendi kendisini ve diğer tüm bilimlerini olanakları bakımından nihai olarak gerekçelendirebilir.

O halde felsefe idesini sahiplenmesine rağmen gerçekleştirememiş olan antik çağ felsefelerinin başarısızlığını, bu koşulları aslında sağlayamıyor olmalarına bağlayabiliriz. Husserl’in iddiası odur ki bu koşulları sadece felsefenin modern çağdaki yeniden başlangıcı olan transandantal felsefe sağlayabilir. Bir tek transandantal felsefe, radikal bir tavır değişikliği ile kendisini diğer tüm bilimlerden ayırt edebilir ve böylece kendine özgü bir konuya ve yönetime sahip olabilir. Bütün bunlar kökensel felsefe idesini sadece transandantal felsefenin gerçekleştirebileceği anlamına gelir. Husserl’in transandantal felsefe için, “sadece modern felsefenin temel karakterini değil, (...) genel olarak ve tüm zamanlar için her türlü bilimsel felsefenin temel karakterini belirtir”⁶⁵ demesi bundandır. Bütün bir felsefe tarihi içsel olarak transandantal bir felsefeye yönelmiştir.⁶⁶ Şüpheciliği ilkesel olarak alt ederek evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefe idesini gerçekleştirecek bir transandantal felsefenin geliştirilmesi, felsefe tarihine kayıtlı olan ve felsefenin geleceği için yerine getirilmesi gereken bir görevdir.⁶⁷

Husserl’e göre ilk kez Descartes, Kartezyen şüphe yoluyla *ego cogito*’yu tüm bilgi için mutlak bir temel olarak keşfetmesiyle transandantal bir felsefenin eşğine gelmiştir. Ama gerek *ego*’yu dünyadan tamamen bağımsız bir töz, kendi içsellikine kapalı bir şey [res] olarak kavraması, gerek matematiksel bilimlerin etkisi altında *cogito*’yu bir aksiyom gibi alıp diğer tüm bilgilerin tümdengelimsel olarak onda içkin olanlardan türediğini savunması, transandantal felsefenin kapılarını Descartes’a daha baştan kapatmıştır.⁶⁸ Zira Husserl, tam da “bizi bilincin şeyleştirilmesinden kurtaran kişi, felsefenin kurtarıcısı, hatta yaratıcısıdır”⁶⁹ diye düşünmektedir. Bilinci ancak dünyayla ilişkisi içinde ve transandantal bir sferin ögesi olarak kavradığımız sürece onu şeyleştirmekten kurtulabiliriz ve kendine özgü çalışma alanına sahip sahici bir felsefeye kapı açabiliriz. Husserl’e göre, Kopernikçi devrim ile o ana dek gizli kalmış bu transandantal sferi

⁶⁴ Bkz. Husserl, Hua II, 6 ve Hua XIX/1, § 7.

⁶⁵ Husserl, Hua VII, ders 1, 8.

⁶⁶ Husserl, Hua VI, § 7, 17.

⁶⁷ Husserl, Hua VII, 284.

⁶⁸ Bkz. Hua VI § 16 ve § 17; Hua I, § 10.

⁶⁹ Françoise Dastur, “Husserl”, *La philosophie allemande* içinde, Der. D. Folscheid (Paris: PUF, 1993), 282.

keşfeden ve böylece transandantal bir felsefenin temellerini sahiden atan filozof Kant olmuştur.⁷⁰ Ancak Kopernikçi devrim, bilinç ile dünya arasında tek yönlü bir ilişki varsaydığı için, Kant'ın da transandantal felsefenin kusurlu bir taslağını sunmaktan öteye gidebildiği söylenemez. Bu tek yönlü ilişkide, transandantal saf bir özne sahip olduğu sabit sayıdaki *a priori* form ve kavramlarla dünyayı kurarken, kurulu dünyanın arkasında ona kaynaklık eden ve öznenin asla erişiminin olmadığı bir tür kendinde gerçeklik sferi varsayılır. Böylece Kantçı transandantal felsefe, deneyimin ve bilginin olanak koşullarının salt öznel yapılara indirildiği bir özne felsefesi görünümündedir. Bu felsefe bilinci, değişmez *a priori* özelliklerin ve değişen temsillerin taşıyıcısı olan, kendi içine kapalı bir töz gibi kavradığı için ne bizi bilinci şeyleştirmekten tam anlamıyla kurtarabilir ne de varsaydığı görünüş-gerçeklik ayrımı yüzünden şüpheciliği tam anlamıyla alt edebilir.

Descartes ve Kant'ın kısmen başarısız girişimlerinden sonra Husserl de aynı tarihsel görevi üstlenecektir.⁷¹ Ona göre transandantal fenomenolojisi, transandantal felsefenin doruk noktasını, “nihai biçimi”ni [*Endform*]⁷² oluşturur. Eskilerden miras kalan felsefe idesini ancak transandantal fenomenoloji gerçekleştirebilir ve dolayısıyla tek sahici felsefe ancak transandantal fenomenoloji olabilir.⁷³ Fenomenoloji bunu yapabilir, çünkü birinci olarak, sahici bir felsefenin başlangıç motivasyonlarıyla örtüşecek şekilde, şüpheci argümanlar karşısında bilginin olanağını temellendirme çabası içindeki bir bilgi kuramı olarak başlar. İkinci olarak fenomenoloji, şüpheciliğin adeta dayattığı ve onu ilkesel olarak aşmasına izin veren bir yöntem olan *epokhe* ile kendisini konusu bakımından diğer tüm bilimlerden ayırt edebilir. Tek tek bilimler kendi çalışma alanlarını hazır verili bir şekilde bulurken, fenomenoloji *epokhe* sayesinde kendi çalışma alanını, yani fenomenler ya da görünüşler sferini kendisi açar. *Epokhe* altında kendilerini mutlak bir apaçıklıkta betimlemeye sunan bu görünüşler, tek tek bilimlerin meşgul olduğu şu veya bu görünen şey değil, tüm görünenlerin bir bilince görünüşüdür [*Erscheinung*]. Tüm ontolojik farklar, bu görünüş sferi içinde, bilinç ile dünya arasında işleyen korelasyonda aşama aşama kurulur. Başka bir deyişle, tüm varolanlar -tek tek özneler, nesnelere ve bütün bir dünya- bu işleyen kurucu korelasyon içinde varolur ve tam da oldukları şeyler olurlar. İşte transandantal fenomenolojinin, deneyimin ve bilginin -korelatif olarak deneyimde kendisini varolan olarak sunan ve bilinen nesnenin- olanak koşullarını ortaya koyarken yaptığı şey, görünenlerin bir bilince görünüşlerinin, yani korelasyonun *a priori* yapılarını betimleyerek aydınlatmaktır. Bu durumda açıktır ki korelasyonun *a priori* yapılarının ve onların aşama aşama nasıl kurulduğunun bilgisi, farklı varolan bölgeleriyle ilgilenen tüm diğer bilimleri önceleyecek ve bu tip bir bilgiyi ortaya koyan transandantal fenomenoloji, tüm diğer bilimleri epistemolojik ve ontolojik olarak temellendirecektir. O halde üçüncü ve son olarak fenomenolojinin, sadece konusu bakımından değil, yöntemi bakımından da diğer bilimlerden farklı olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Zira kendine özgü yöntemi ile kendi çalışma alanını kazanması yanında, diğer bilimler gibi şeyleri açıklamaya değil, onların tam da oldukları gibi nasıl görünebildiklerini betimlemeler yoluyla aydınlatmaya çalışır. Sonuçta fenomenoloji -motivasyonları, konusu ve yöntemi bakımından- evrensel, mutlak temelli ve diğer tüm bilimleri temellendirecek bir ilk bilimle pekâlâ örtüşür.

Transandantal fenomenolojiye başlamanın Kartezyen yolunda, kökensel felsefe idesinin gerçekleştirilmesinin, yani evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefenin başlangıcının temel bir modelini buluruz.⁷⁴ Felsefenin bu ideye uygun olarak başlayabilmesinin koşulunun, kendisini konusu ve yöntemi bakımından diğer bilimlerden ayırt etmesi olduğunu daha önce söylemiştik. Fenomenoloji açısından felsefe ve bilimler arasındaki ayrım, *epokhe* sayesinde gerçekleşen bir tür tavrı değişikliğine işaret eder. Bütün bilimler, bizim bilim-öncesi gündelik yaşamımızı da sürdürdüğümüz doğal tavrı içinde iş görürler. Daha önce betimlediğimiz gibi, bu tavrıda dünyanın bizden bağımsızca kendinde varolduğuna dair, deneyimlerimizdeki tüm öznel farklara rağmen ona kendinde olduğu gibi gerçekten ulaştığımızı dair sarsılmaz bir inanç içindeyizdir ve bu inanç, tüm bilinçli yaşamımıza eşlik eder. Kendimizi de diğer öznelerle birlikte bu dünyanın bir parçası olarak, her birimizin sadece kendi erişimine açık birer psişizme sahip psiko-fizik varlıklar olarak deneyimleriz. Bilim insanı da tam olarak böyle bir öznedir ve bilimsel etkinliği sırasında gösterdiği eleştirel tavra bağlı olarak elde ettiği sonuçların nesnel geçerliliğinden, yani bilgisinin nesnesine kendinde olduğu gibi fiilen ulaştığından emindir.⁷⁵ Bilimlerin hâlihazırda gerçek ve başarılı olması, bilmenin nasıl olanaklı olduğunu sormayı adeta gereksiz kılar. Ancak felsefeye yeni başlayan biri, biraz da durduk yere, bilginin olanağını sorgulamaya kalktığında kendisini bir çıkmazın içinde bulur. Bir özneye ait olan psişik bir bilme yaşantısı, nasıl olup da kendi içkinliğinden çıkıp kendinde varolan bir nesneye olduğu gibi ulaşabilmekte ve onu bilebilmektedir? Kendimizin ve nesnelere varlığı, nesnelere kendilerinde oldukları gibi ulaştığımız, onları tam da oldukları gibi bildiğimiz, bizim için doğal tavrıda kendiliğinden açıktır

⁷⁰ Husserl, Hua VII, 240 ve 243.

⁷¹ Husserl, Hua I, § 2, 46.

⁷² Husserl, Hua VI, § 14, 71.

⁷³ Bkz. Husserl, Hua VII, 230-231.

⁷⁴ Bkz. Husserl, Hua VIII, ders 28, 5 ve 8.

⁷⁵ Doğal tavrı için bkz: Husserl, Hua II, birinci ders, 17 ve Hua III/1, § 30, 61.

[*selbstverständlich*]. Oysa nesneleri nasıl bildiğimiz hakkında felsefi bir refleksiyon yapmaya başladığımız ilk anda bir bilmece [*Rätzel*] ortaya çıkar. Bilmece, doğrudan bilginin olanağıyla, yani öznel-psişik bir bilmece yaşantısının onun dışında kendinde varolan bir nesneye nasıl ulaşabildiğiyle ilgilidir.⁷⁶ Kısacası genel olarak bilinç-dünya ilişkisi, olanağı bakımından bir bilmece haline gelir.

Bu bilmeceyi doğuran şeyin, bilginin olanağı üzerine doğal tavır içinde kalarak refleksiyon yapmamız olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “doğal” bir refleksiyonun yakalayabileceği bir bilgi yaşantısı, kendi içkinliğine kapalı Kartezyen bir *cogito*’dan ibarettir. Bu içkinliği, bizim dışımızda var olduğuna inandığımız dünyanın aşkınlığı karşısına koyduğumuzda, bilinç-dünya ilişkisinin nasıl kurulacağı sorusunun bir bilmece haline gelmesi kaçınılmazdır. Filozofların felsefe tarihi boyunca doğal tavra özgü naif ikicilikten kaynaklı bu epistemolojik bilmeceyi çözmeye uğraşırken daha da derinleştirdiğini, Descartes’ın bilincin içkinliği ve dünyanın aşkınlığı arasında aşılabilir bir uçurum açtığını, Hume’un aşkın bir dünyanın sadece bir kurgudan ibaret olduğunu iddia ettiğini ve Leibniz’in tüm aşkınlığı bilincin içkinliğinde erittiğini biliyoruz. Demek ki bilginin olanağı ve genel olarak bilinç-dünya ilişkisi üzerine yürütülen bir refleksiyon, doğal tavır içinde kaldığı ve onun ontolojik ayrımlarından hareket ettiği sürece, birbiriyle uyuşmayan ve birinden diğerine doğru diyemeyeceğimiz çok çeşitli metafizik tezler doğar. Felsefenin doğal tavırdaki bu adeta “yanlış” başlangıcı sonucunda kendimizi sürekli olarak şüpheciliğin çeşitli biçimlerine kapılma tehlikesi içinde buluruz. Çelişkilerle dolu bu metafizik tezleri geride bırakmadan ve genel olarak bilginin olanağı sorusunu *apodiktik* bir apaçıklıkta yanıtlamadan da şüphecilikten kurtulamayız.⁷⁷

Gelgelelim, bu bilmeceyi çözümlenmesinde bilimlerden herhangi bir yardım alamayacağımızı tahmin etmek zor değildir. Çünkü bilimler de doğal tavırda bilinç ile dünya arasında bulunan aynı ontolojik ayrıma yaslanırlar ve kendi alanlarına özgü psişik ve fizik, ruh ve madde, ben ve ben-olmayan gibi nesneleştirilmelerle bu ayrımı daha da derinleştirirler. Öznel bilinç akışının nasıl olup da kendinde varolan bir doğaya ulaşabileceği ve onu bilebileceği gibi nesnel bilginin olanağına ilişkin bir soru, bilim insanının doğal tavırdaki kendi çalışmaları sırasında karşılaştığı ve aynı tavır içinde kalarak yanıtlayabileceği türden bir soru değildir. Bilimler sadece kendi nesnel geçerliliklerinin olanağına karşı kayıtsız oldukları için değil, yaslandıkları varsayımlar nedeniyle zaten *ilkesel olarak* kendi kendilerini temellendiremezler ve bunun için başka bir disipline, yani felsefeye ihtiyaç duyarlar.⁷⁸ Bilimlerden böyle bir temellendirmeyi beklemek -ki bu aslında felsefeyi konusu ve yöntemi bakımından bilimlere indirgemek anlamına gelir- bizi doğrudan şüpheciliğin kucağına bırakacaktır. Genç Husserl’i de düşünce yaşamının en başında desteklediği, felsefeyi psikolojiyle özdeşleştiren hâkim bir yaklaşım olan psikolojizmin düştüğü durum işte tam olarak budur. Psikolojik bir bilgi kuramı, nesnel bilginin idealitesi ile öznel bilgi yaşantılarının realitesi arasında özsel bir ayrım tanımadığından, mantık söz konusu olduğunda örneğin, çelişmezlik ilkesi gibi temel bir mantık yasasını, bir öznenin aynı anda birbiriyle çelişkili iki önermeye inanamayacak olmasıyla açıklamaya çalışır. Bu durum, mantık yasalarının ideal nesneliliği ile uyuşmayacak şekilde onları olumsal insan doğasına bağlı görece yasalara indirger. Sonuçta kaçınılmaz olarak varacağımız yer, bir tez olarak kendisini de iptal etme pahasına, kendinde doğruluğu reddeden bir şüpheciliktir. O halde felsefenin, ancak bilimlerle aynı ontolojik varsayımlara sahip olmadığı ölçüde, konu ve yöntemleri bakımından onlara benzemediği sürece onları temellendirebileceğini söylemek doğru olacaktır.

Bilginin olanağının refleksiyon öncesindeki kendiliğinden açık niteliği, ilk refleksiyon ile bir çıkmaza döndüğüne ve bizi şüpheciliğe mahkûm eden şey, bilginin olanağı üzerine doğal tavır içinde kalarak, bu tavrın verili ontolojik ayrımlardan hareketle “doğal” bir refleksiyon sürdürme ısrarı olduğuna göre, çözüm ne olabilir? Çözümün, bizi çıkmaza sürükleyen doğal tavrı tamamen terk etmek; bilginin olanağı üzerine felsefi refleksiyonu onu bir çıkmaz olarak üretmeyecek, tüm ontolojik varsayımlardan arınmış tamamen yeni bir felsefi tavırda sürdürmek olduğu açıktır. Doğal tavrı aşmak, çıkmazı üreten koşulların ta kendisini iptal etmek anlamına gelecektir. Bu durumda bilginin olanağı sorusu zaten bir bilmece olarak ortaya çıkmayacaktır. Kısacası çözüm bilmeceyi çözmek değil, bilmeceyi hiç ortaya çıkarmayacak şekilde soruyu yeniden sormaktır. İlginç olan şudur ki bizi doğal tavrı aşmak ve yeni bir felsefi tavır benimsemek üzere motive eden şeyin kendisi, tam da bilginin olanağı üzerine doğal bir refleksiyonun bulunduğu çıkmazlar, çelişkiler ve nihayet şüpheciliğidir. Felsefenin şüpheciliğe sürüklenecek şekilde bir kez *yanlış* olarak başlaması, onu şüpheciliği ilkesel olarak alt etmek ve bilginin olanağının hesabını vermek üzere *sahici* olarak yeniden başlamak zorlar. Bu yeni başlangıç için felsefe öncelikle doğal tavrı tamamen aşmalı ve kendisini bu tavırda iş gören tüm bilimlerden konusu ve yöntemi bakımından radikal bir şekilde ayırt ederek tamamen yeni bir boyuta yerleşmelidir.

İşte Husserl’e göre felsefenin doğal tavrı aşmasını sağlayan ve ona kendine özgü çalışma alanını kazandırarak yeni bir boyuta yerleştiren yöntem, *epokhe*’dir. Epokhe felsefenin, doğal tavırdan transandantal tavra geçmesine ve transandantal

⁷⁶ Husserl, *Hua II*, birinci ders, 21 ve 24-25; ikinci ders, 36-37.

⁷⁷ Husserl, *Hua II*, birinci ders, 20-22.

⁷⁸ Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, 26-27.

fenomenoloji olarak yeniden başlamasına olanak verir. Bu noktadan itibaren Kartezyen başlangıcı terk ederek evrensel bir *epokhe*'den bahsetmek daha doğru olacaktır. Kartezyen şüpheyi model olarak *apodiktik* apaçıklığı önce sadece bilincin, daha doğrusu öznel bir bilinç akışının *reel* bileşenlerinin verililiyle sınırlamak, ancak sonradan yönelimselliği ve bilincin yönelimsel bileşenlerini de bu *apodiktik* nitelikteki verilerin arasına dâhil etmek ve dolayısıyla korelasyonu bu şekilde dolaylı bir yoldan ele almak zorunda değiliz. Evrensel bir *epokhe*'nin doğal tavrı askıya almakla yaptığı şey, doğal tavidaki bütün ontolojik varsayımları devre dışı bırakmaktır; yani sınırlı bir *epokhe*'de olduğu gibi sadece dünyanın kendinde varlığını paranteze olarak mutlak bir bilinci değil, dünya ve bilincin her ikisinin de birbirinden bağımsız varlıklarını paranteze olarak korelasyonu görünür kılmaktır. Fenomenolog *epokhe* sayesinde kendi bilinçli yaşamının ve bu yaşamın korelatı olan nesnel dünyanın üzerine çıkar. Bu yukarıdan bakışla ulaştığı şey, tüm varolanların anlamının ve geçerliliğinin kaynağı olan ve bu nedenle de “transandantal” olarak adlandırılmaya hak kazanan görünüşler sferidir. Fenomenolog transandantal bir tavır içinde kendisini *apodiktik* bir apaçıklıkta sunan görünüşleri, görünenlerin bir bilince görünüşleri olarak korelasyonları içinde ele alabilir ve bu korelasyonların özsel yapılarını betimlemeleriyle ortaya koyarak tüm varolanların varlığının ve bilgisinin olanak koşullarını aydınlatılabilir.

Tüm bu anlattıklarımız, fenomenolojinin benzersiz yöntemi ve temasıyla, hem kendi kendisini hem de diğer bilimleri ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirebileceğini ve dolayısıyla evrensel, pekin ve ilk bilim olarak felsefe idesini gerçekleştirebileceğini gösterir. Dahası, transandantal fenomenolojinin, bu idenin gerçekleştirilmesinin tek olanaklı yolu olduğu da açıktır. Çünkü felsefe ancak, şüphecilüğün motive ettiği *epokhe* gibi bir yöntemle kendisini diğer bilimlerden tamamen ayırt edebileceği bir konuya ve yönteme sahip olabilir ve böylece evrensel, mutlak temelli ve ilk bilim olmanın koşullarını sağlayabilir.⁷⁹

Sonuç

Görüldüğü üzere şüphecilüğün ciddiye alınması, felsefenin evrensel ve mutlak temelli bir bilim olması ve bu sayede diğer tüm bilimleri temellendirmesi, Husserl açısından Kartezyen bir proje ve idealden ziyade, doğrudan felsefenin kökeninde ne olduğu ve ne olması gerektiğiyle ilgili bir meseledir. Descartes'ın ve transandantal fenomenolojinin kendi adlarına aynı kökensel felsefe idesini gerçekleştirme görevini üstlendiğini, ama Descartes'ın bunda başarısız olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Vardığımız sonuçlardan birincisi, Husserl için şüphecilüğün, dünyanın varlığından şüphe edip bilincin şüphesiz varlığını kanıtladığımız ve birbirinden bağımsız iki töz olarak bilinci ve dünyayı mutlak olarak ayırdığımız bir yöntemle işaret etmediğidir. Şüpheli ya da soru konusu olan şey aslında dünyanın varlığı değil, doğal tavidaki naif ikicilik bağlamında dünya ile bilincin ilişkisinin nasıl kavranabileceğidir. İkicilik şüphenin değil, şüphe ikiciliğinin sonucudur. Dolayısıyla şüphe bizi doğal tavrın naif ikiciliğini Kartezyen bir ikicilik olarak keskinleştirip onaylamaya değil, onu aşmaya ve bilinç ile dünyanın mutlak ayrılığı yerine bir *mutlak* olarak onların korelasyonunu düşünmeye iter.

İkincisi, bilimlerin temellendirilmesi işi hiç de Descartes'ın anladığı anlamda, şüpheli olan her şeyi yıkıp tüm bilimimizi şüphe edilemez açık doğrular üzerinde yeni baştan inşa etmemiz anlamına gelmek zorunda değildir. Temellendirmenin Kartezyen bilgi ağacı modelinde, felsefe onlar olmaksızın bilim yapmanın olanaklı olmadığı ilk doğruları sağlıyor ve bu doğrular, bilinebilir olan diğer tüm şeylerin kendisinden türetildiği birer aksiyom gibi işliyor görünür. Oysa Husserl için bilimlerin fenomenolojik olarak temellendirilmesi asla böyle bir şey değildir. Elbette ki bilimler felsefeye ihtiyaç duymadan işlerini gayet güzel yapabilirler. Onların amacı dünyayı anlamak ve dünyanın herkes ve her zaman için geçerli bilgisini ortaya koymaktır. Ancak bilimin kendisi öznel bir etkinliktir; bilim insanı da dünyaya belirli bir bakış açısından bakan, tarihsel ve sosyal olarak konumlanmış bir insandır. Yüzünü dünyaya dönmüşken ve teorik ilgisi içinde kaybolmuşken, ne kendi öznelliğinin ne de üzerine eğildiği olguları yapılandıran, kullandığı kavramları ve yöntemleri kuran kendi çağdaşlarının ve atalarının öznelliğinin farkındadır. İşte fenomenoloğun görevi tam da unutulmuş olan bu öznelliği konu edinmektir; bilimsel etkinlikteki örtük varsayımları ortaya çıkarmak, bilim insanlarının kullandığı temel kavram ve yöntemlerin kökenlerine inip onların aşama aşama nasıl kurulduğunu betimlemeleriyle aydınlatmaktır. Zira fenomenolojinin en temel iddialarından biri, bilimsel kavramların aslında bilim-öncesi deneyime gönderimde bulunduğu, hepsinin yaşam dünyasından devşirilmiş olduğudur. Örneğin fiziğin temel kavramı olan maddenin temelinde algı

⁷⁹ Aslında Husserl'i transandantal fenomenoloji yapmaya götüren gerçek yol, bu bölümde betimlediğimiz Kartezyen yol değil, *Logische Untersuchungen* (1900-1) ile başlayan ve *Formale und Transzendente Logik* (1929) ile tamamlanan “mantık yoludur”. Düşünce yaşamının başlangıcında mantığı temellendirmek için psikolojiye başvuran Husserl, zamanla mantığın statüsü ve genel olarak bilginin olanağıyla ilgili öyle çözümsüz ikilemlere sürüklenir ki nihayetinde psikolojizmden kopmak zorunda kalır ve mantığı fenomenolojik bir bilgi kuramına dayandırmaya yönelir (Husserl, Hua XVIII, 6-7.). Mantıkçı psikolojizmin mantıksal olanın idealitesini psikik olanın realitesine indirgeyerek ve buna bağlı olarak da kendinde doğruluk fikrini tamamen reddederek neden olduğu şüphecilik, transandantal fenomenolojinin *Logische Untersuchungen*'deki ilk başlangıçını koşullar diyebiliriz. Bu eserde Husserl'in psikolojizm ile mücadelesi, felsefe idesi için bir mücadeledir. Zira fenomenoloji burada, felsefe idesine uygun olarak, şüphecilik karşısında nesnel bilginin olanak koşullarını aydınlatmaya çalışan fenomenolojik bir bilgi kuramı olarak başlar. Dahası, fenomenolojik analizler, *proto-epokhe* olarak adlandırabileceğimiz metafizik tarafsızlık ilkesi altında idealitelerin kurulduğu bilinç yaşantılarının betimlenmesine dayanır. Bu analizleri pekâlâ kurucu transandantal-fenomenolojik bir analizin ilk örnekleri olarak görebiliriz. Bu iddia için bkz: Eylem Hacımuratoğlu, “La question de l'idéalité dans les Recherches logiques de Husserl: une lecture proto-transcendantale”, 63-121.

ve algıda verilen uzamlı cisim vardır. Geometride uğraştığımız daire, silindir, doğru gibi ideal kusursuz şekiller, gündelik yaşamda karşılaştığımız yuvarlak şeyler, uzun ince ağaç gövdeleri, eğri bükü çizgilerdeki şekillerin idealleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde psikoloji bilimi bize bilinçten, psişik bir içsel yaşamdan bahsedebilir, çünkü bilinçli olmak bizim zaten olduğumuz şeydir, bilinç yaşantılarımız kendi bilinç akışımıza ait olarak deneyimlediğimiz şeylerdir. Aslında fenomenoloji bilimin dünyası ile yaşam dünyası arasındaki bu sürekliliğe ışık tutarak, ikisi arasındaki bağın kopmasını, bilimsel doğruların mutlaklaştırılarak bilimin dünyasının tek gerçek dünya sayılmasını engellemeye ve öznel-görelî yaşam dünyasına hakkını teslim etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla fenomenolojik bir temellendirmeyi, bilimlerin şu anki varlığını ve işleyişini ona borçlu olduğu bir etkinlik olmaktan ziyade, bu etik anlamını göz ardı etmeyecek şekilde kavramak gerekir.⁸⁰ Husserl'in bilimlerin, felsefenin ve nihayet insanlığın krizi olarak nitelendirdiği durum, tam olarak felsefenin bu temellendirme görevini yerine getirmemesiyle bağlantılıdır.

Peki Husserl'e bağlı kalarak verdiğimiz bu yanıtlar bizi ne kadar ikna ediyor? Fenomenoloji transandantal bir felsefe olabilir mi ve olmak zorunda mıdır?

İlk soruya cevap olarak, Romano'nun transandantal fenomenolojinin bağdaştırma girişiminde başarısız olduğunu iddia ettiği tezlerin birlikte olanaklı olduğunu ikinci başlıkta göstermeye çalıştık. Fenomenolojinin, geleneksel görünüş-gerçeklik ayrımını aşmasını sağlayan fenomen kavrayışı, bilinç ve dünya arasındaki ontolojik farkı ikisinin birbirine özsel olarak bağımlı oluşuyla beraber düşünmeye izin veren fenomenolojik yönelimsellik ve bilinçle dünyanın olgusal teması zemininde gerçekleşen karşılıklı bir kuruluş fikri, bunların hepsi bir arada transandantal fenomenolojiyi bizim için yeterince makul kılmaktadır.

Fenomenolojinin yazgısı transandantal felsefenin yazgısıyla bir midir sorusuna gelince, fenomenolojinin bu transandantal karakterinin, onu özgün bir felsefe kılan ve fenomenolojik hareketi nitelendirmeye izin veren bir karakter olduğunu iddia edebiliriz. Mesele eğer Kartezyenizm'e ya da genel olarak bir özne felsefesine düşmemek ise, fenomenolojinin transandantal bir felsefe olmasının zorunlu olarak bu anlama gelmediğini yeterince tartıştık. Husserl'e göre evrensel şüphe bilincin tözleştirilmesine vardığından ve *ego cogito*'nun bir aksiyom gibi işlediği matematiksel modeldeki temellendirme projesi nedeniyle, Kartezyenizm transandantal felsefenin eşliğinden döner. Kantçı transandantal felsefe ise Kopernikçi devrime bağlı olarak bilinç-dünya ilişkisini tek taraflı düşündüğünden bir özne felsefesi olarak kalır. Oysa *evrensel epokhe* korelasyonu açığa çıkardığından ve devamındaki indirgeme karşılıklı kuruluşu çeşitli düzeylerde analiz etmeye izin verdiğinden, bize yine transandantal olarak nitelendirebileceğimiz özgün bir felsefenin kapısını açar. Transandantal felsefeyi realizm karşısında idealist bir konum olarak değil, her türlü nesnelcilik karşısında, nesnellüğün olanak koşullarını öznellik ile ilişkisi içinde araştıran bir konum olarak anlamak gerekir. Bunu iptal ettiğimizde, fenomenolojiden geriye gerçekten ne kalır? Bu durumda Merleau-Ponty fenomenolojisini, Romano'nun yaptığı gibi "realist" olarak nitelendirip⁸¹ aynı anda onun "transandantal" olduğunu söylemekte bizce hiçbir sakınca yoktur.

Son olarak, felsefenin bilimleri temellendirme görevini, Kartezyen bir ideal ile bir tutmayı, çok daha geriye gidip felsefenin kökünde ne olduğuyla ilişkilendirerek anladığımızda, bu görevin aciliyetini koruduğuna ikna olmamız o kadar zor olmaz. Hâlihazırda bilim felsefesi alanında yapılan çalışmalar, ortaya koyduğumuz türden bir kavramsal ve yöntemsel aydınlatma çabası kadar bilimsel etkinliğin öznel ve öznelerarası, yani tarihsel ve toplumsal boyutlarını araştırmayı da içermektedir. Bir temellendirme girişimi olarak fenomenolojik aydınlatma, bundan ne eksiği ne de fazlasıdır. Demek ki felsefenin güncel durumu, Husserl'in felsefe tarihi okumasını küçümsemek ve felsefenin tarihi görevini modası geçmiş ilan etmek için bir gerekçe sunmamaktadır.

⁸⁰ Felsefi bir temellendirme girişiminin etik anlamı dışında bilimlerin ilerlemesiyle de ilgili kurulabilir. Yöntem ve temel kavramlar hakkında felsefi bir temellendirme olarak nitelendirilebilecek kimi refleksiyonlar bazı durumlarda bilim insanları için de kaçınılmaz olur ve o alanda bir ilerlemeyi de beraberinde getirir; söz gelimi Frege'nin aritmetiği mantık üzerine temellendirme girişimi modern mantığın kuruluşunu sağlamıştır. Kuhncu anlamda bilimsel krizler de, normal bilimin bulmaca çözümü olarak artık işlemediği ve bilim insanını, bilimde bir paradigma değişimine götüren bir dizi felsefi refleksiyon yürütmek zorunda bırakan, yani onu bir filozofa dönüştüren durumlardır.

⁸¹ Romano, "Claude Romano ile Söyleşi", 122.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Eylem Hacımuratoğlu 0000-0002-6181-7941

KAYNAKLAR / REFERENCES


- Aristote. *La métaphysique Tome I*. Çeviren Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1986.
- Benoist, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie*. Paris: PUF, 1997.
- Dastur, Françoise. "Husserl." *La philosophie allemande*. Derleyen D. Folscheid. Paris: PUF, 1993.
- Hacımuratoğlu, Eylem. "La question de l'idéalité dans les *Recherches logiques* de Husserl: une lecture proto-transcendantale." Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi, 2022.
- Husserl, Edmund. Hua I. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Editör S. Strasser. Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund. Hua II. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Editör W. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- Husserl, Edmund. Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Editör Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Editör Biemel Walter. Den Haag: M. Nijhoff, 1954.
- Husserl, Edmund. Hua VII. *Erste Philosophie I (1923-24): Kritische Ideengeschichte*. Editör R. Bøhm. Den Haag: M. Nijhoff, 1956.
- Husserl, Edmund. Hua VIII. *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Editör R. Bøhm. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Husserl, Edmund. Hua XVII. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Editör P. Janssen. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Husserl, Edmund. Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Editör Holenstein Elmar. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.
- Husserl, Edmund. Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editör U. Panzer. Den Haag: M. Nijhoff, 1984.
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Çeviren J. Derrida. Paris: PUF, 2010.
- Husserl, Edmund. *La philosophie comme science rigoureuse*. Çeviren Marc B. de Launay. Paris: PUF, 1989.
- Husserl, Edmund. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Çeviren Denise Souche-Dagues. Paris: PUF, 1991.
- Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Çeviren Paul Ricœur, Paris: Gallimard, 2003.
- Landgrebe, Ludwig. "Husserl's departure from cartesianism." *Edmund Husserl: Critical assessments of leading philosophers. Vol. I*. Editör R. Bernet, D. Welton, G. Zavota, 134-176. New York: Routledge, 2005.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Romano, Claude. "La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?." *Les études philosophiques* 1 (2012): 27-48.
- Romano, Claude. *Zamansal Macera: Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*. Çeviren Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Staiti, Andrea. "On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano." *Husserl Studies* 31/2 (2015): 123-141.
- Zahavi, Dan. "Metaphysical Neutrality in Logical Investigations." *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Editör Dan Zahavi ve Frederik Stjernfelt, 93-108. Netherlands, The Hague: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Atf Biçimi / How cite this article

Hacımuratoğlu, Eylem. "Must Phenomenology be Transcendental?" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 1–23. <https://doi.org/10.26650/arcp.1413766>

Epistemik Kaygı Bağlamında Bilimciliğin Epistemolojik Dışsalıcı Zeminine Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

A Critical Evaluation on the Epistemological Externalist Ground of Scientism in the Context of Epistemic Concern

Alper Gürkan¹ 

¹Dr., Ankara, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Alper Gürkan

E-posta / E-mail : gurkanalper@yahoo.com

ÖZ

Bilimcilik, bilgi edinmenin tek yolunun bilimsel yöntem olduğu görüşünü içeren felsefî bir yaklaşımdır. Bilimsel yöntemin uygulanmasında yalnızca maddî gerçekliğin varsayılması nedeniyle bilimcilik metafiziği ve a priori bilgiyi reddeden materyalist ve natüralist bir felsefedir aynı zamanda. İnanışın gerekçelendirilmesinde geleneksel epistemolojide başvurulan normların deneysel olmaları nedeniyle reddedildiği epistemolojik natüralizmde, gerekçelendirme yerine inanç oluşum sürecinin psikolojik bir betimlemesi yeterli görülür. İnanç oluşumunun dayanaklarının yeterince uygun olup olmadığı endişesini ifade eden “epistemik kaygı”, bilimcileri bilgi için somut bir zemin arayışına itmiştir. Gerçeklikle bilgi arasındaki ilişkide söz konusu zemine bağlı olarak güvenilirlik ve nesnel nitelikleri öne çıkar. Bilimcilik savunucuları, sorunun çözümü için geliştirilen içselci yaklaşımlarda gerekçelendirme için üst standartlar belirlenmesinin epistemik kaygıyı gidermeyip epistemik geri gitme sorununa yol açtığını düşünürler. İçselci yaklaşımlarda olduğu gibi bilgi için öznenin bilişsel unsurlara erişimini gerekli görmeyen bilimciler, deneysel yöntemin yeterli sayıldığı dışsalıcı tutumu benimserler. Bilgi için somut bir zemin arayışını ifade eden epistemik kaygının giderilmek istendiği dışsalıcılıkta özellikle normlar, metafizik yargılar ve a priori önermelerden oluşan sorunlar öne çıkmaktadır. Bilginin standartlarının deneyle sınırlandırıldığı bilimciliğin normatiflikten kaçınmaması, bilimsel faaliyetin metafizik varsayımlarla başlaması ve çelişmezlik ilkesinden hareketle a priori bir doğru ortaya konulabilmesi, dışsalıcı epistemolojinin somut zemin arayışına engel teşkil eder. Bu durum, epistemik kaygının dışsalıcı tutumla aşılamadığı ve yanı sıra epistemoloji özelinde felsefenin bilimselleştirilmesi çabasının da başarılı olmadığı sonuçlarını verir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, bilimcilik, epistemoloji, dışsalıcılık, epistemik kaygı

Başvuru/Submitted : 07.10.2024

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 24.11.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 30.11.2024

Kabul/Accepted : 24.12.2024

Online Yayın /
Published Online : 31.12.2024



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

ABSTRACT

Scientism is a philosophical approach that asserts that the scientific method is the only way to acquire knowledge. Since the scientific method only assumes material reality, scientism is inherently a materialistic and naturalistic philosophy that rejects metaphysics and a priori knowledge. In epistemological naturalism, norms are rejected because they are not empirical and a psychological description of belief formation is deemed sufficient. The term ‘epistemic concern’, which reflects doubts about whether the foundations of belief formation are sufficiently appropriate, has driven proponents of scientism to search for a concrete ground for knowledge. In the relationship between reality and knowledge, reliability and objectivity emerge as critical components linked to this foundational ground. Advocates of scientism argue that introducing meta-standards for justification in internalist approaches is not appropriate for knowledge. Consequently, advocates of scientism like externalists who do not find the subject’s access to cognitive elements necessary for knowledge adopt an epistemological attitude in which the empirical method is considered sufficient. However, within externalism, issues such as norms, metaphysical judgements and a priori propositions become prominent. The limitations of scientism, which confines standards of knowledge to empirical method, are evident in its failure to avoid normativity, its reliance on metaphysical assumptions and its use of a priori propositions based on the principles of non-contradiction. These restrictions show that there are obstacles to studying the concrete grounds of externalist epistemology. Therefore, the epistemic concern cannot be resolved through scientific attitude, indicating that attempts to scientize philosophy, particularly epistemology, are ultimately unsuccessful.

Keywords: Philosophy, scientism, epistemology, externalism, epistemic concern

EXTENDED ABSTRACT

Following advancements in physics, 19th-century thinkers strongly endorsed the idea of the scientific method as the only path to attaining knowledge. This view, which has significant philosophical implications, was termed scientism in the 20th century. Beyond epistemology, it fosters materialistic attitudes toward ontological, axiological, and religious understandings. The proponents of scientism argued that non-natural scientific disciplines should also be scientized. One method of elucidating scientism is to evaluate the epistemological foundations underlying this perspective. The uniqueness of scientism, which includes ontological and axiological attitudes as well as social, political, moral, and religious interpretations, lies in its proposed solution to the epistemological problem of knowledge.

Scientism, as a materialistic approach, presupposes material reality. This makes epistemic concerns about the possibility of true knowledge comprehensible. The term ‘epistemic concern’, as used in this article, goes further from the question of the nature of knowledge to worries about the reliability of the elements used in the justification of propositions. Epistemological scientism seeks to address these concerns by identifying reliable basis for propositions while avoiding metaphysical assumptions. The scientific method is considered reliable because it is rooted in material reality, and the processes of forming scientific propositions are regarded as reliable because of their connection to reality. In addressing epistemic concerns, scientism adopts an externalist approach, emphasizing the importance of psychological processes triggered by external stimuli in the formation of knowledge rather than focusing on subjects’ access to cognitive elements. In other words, proponents of scientism overlook epistemic norms, principles, and standards, focusing instead on the reliable or warranted outcomes of experiments. Because the norms employed in traditional epistemology are not based on empirical evidence. In the context of the question of what can truly be known, epistemic concerns emerge from the expectation that knowledge should have an objective external foundation. The epistemic regress problem presents challenges in justifying metaphysical propositions through appeals to a priori principles. Consequently, the scope of genuine knowledge is often considered to be limited to material reality, which can be apprehended through perception and objective experimentation. Within this framework, the resolution of epistemic concerns is sought through the establishment of a reliable, logically structured process for acquiring knowledge, rather than solely addressing the conditions under which the subject is justified. In summary, this reliable knowledge acquisition method aligns with the scientific method as a means of attaining understanding.

This perspective establishes methodological boundaries for disciplines beyond the natural sciences, influencing philosophy, humanities, and social sciences. This article examines the foundations of these limitations and draws philosophical conclusions using a philosophical analysis method. For this reason, it begins by emphasizing scientism, highlighting its central role in the problem of knowledge. It argues that scientism is fundamentally rooted in an epistemic concern, which arises from the question, “How can we know that we know?”. This concern represents the quest for a solid foundation to support the reliability of knowledge acquisition processes. Since the core elements of human beliefs—such as perception and sensation—are derived from reality and objectivity, reliability is considered a characteristic of empirical investigation. The relationship between the ontology of scientism and the externalist approach of epistemological scientism has a central position in this analysis. Therefore, after the general epistemological analysis, epistemological scientism and epistemological naturalism are evaluated in the context of externalism. This evaluation

focuses on three key challenges facing scientific epistemology: normativity, metaphysical judgments, and a priori propositions. This article explores these issues within the context of externalism and analyzes their implications for addressing epistemic concern.

In conclusion, this paper argues that externalist stance and epistemological scientism, as a kind of it, do not effectively address the issues surrounding epistemic concern. This is because the norms of knowledge and rationality cannot be overlooked in the externalist framework. Additionally, both the presence of metaphysical presuppositions in scientific practice and theory and the role of a priori knowledge must be acknowledged. These factors pose significant challenges to defending scientism and the externalist position in the context of epistemic concern. Since the initial problem of epistemic concern remains unresolved, scientism will continue to encounter logical difficulties.

Giriş

İnsanın kendisi ve doğal çevre hakkında bilgi edinme becerisi açısından bakıldığında modern dönemde bilimsel yöntemin öncelikli ve görece daha güvenilir bir konumda bulunduğu aşikârdır. Bilim, bize sunduğu sayısız verilerle yaşantımızı derinden etkilemiş, sadece kuramsal bilgimize değil, pratik alana da önemli katkılar sunmuştur: Hastalıkların teşhisi ve tedavisi, üretim tekniklerinin gelişimi ve refah artışı, enerji edinme yolları ile teknolojinin gelişimi gibi gündelik hayatımıza doğrudan etkileriyle bilim birkaç yüzyıl içinde kültürümüzün egemen ve merkezî ögesi hâline gelmiştir. Bu merkezîleşme süreci, 19'uncu yüzyıldan itibaren yargılarımızın bütününe bilimsel yöntem aracılığıyla ulaşmamız gerektiği normunun ortaya çıkışına imkân tanımıştır. Söz konusu norm ile yargıların, bilimsel yöntem aracılığıyla elde edilebilir veya en azından onunla sınırlanabilir olması doğruluk koşulu sayılır. Zamanla bu yaklaşım “bilimcilik” (*scientism*) adını almıştır. Bilimcilik yaklaşık olarak, sadece bilimsel yöntemle elde edilmiş bilgilerin güvenilir olduğuna dair bir tutumdur. Farklı bilgi edinme yolları olabileceğinin reddi olarak bilimcilikte, felsefenin temel meseleleri hakkında da özgün iddialar ileri sürülerek o da yadsınabilir. Gerçeklikte nelerin var olduğuna dair ontolojik tartışma; doğruluğun, aklîliğin (rasyonalitenin) ve bilginin mahiyeti hakkındaki epistemolojik tartışma; hatta din ve ahlâka dair konular en başından beri bilimcilerin ilgi alanlarında olmaya devam etmiştir. Bu tutumun karşılığı, bir anlamda bilim lehine felsefenin geri çekilmesi veya pozitivistlerin tercih ettikleri ifadeyle “bilimsel felsefe”dir (felsefi meselelerin salt bilimsel atmosferde tutulmasıdır).

“Bilgi” kavramına ilişkin deneysel bir zemin oluşturma çabası, epistemoloji üzerine tartışmalarda güvenilirlik ve nesnellik nitelikleri üzerine bir ilgi ortaya çıkarır. Bilimciliğin bu yönde bir seyre girmesinde, tarihsel açıdan gelişen pozitif bilimlere ilgisiz felsefecilerin ve “metafizik” adı altındaki sonuçsuz tartışmaların mevcudiyetinin rolü vardır elbette. Bu makalede bilimciliği doğuran ve biçimlendiren tarihsel saiklerle meşgul olunmamaktadır. Bunun yerine, bilimciliğin uygun bir biçimde kavranmasının koşulu olarak epistemolojiye ilişkin dışsalıcı (*externalist*) yaklaşımların sahip oldukları epistemik kaygının anlaşılması ve bunun giderilip giderilmediği hususunun açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır. “Epistemik kaygı” kavramı, kısaca, bilgi sorununda hangi türden dayanakların sağlam olduklarına, hangi gerekçelendirme biçimlerini dikkate almanın makul (rasyonel) olduğuna dair “gerekçelendirme” kavramı üzerine endişeleri ifade eder.¹ Bu endişeyi, epistemik inanış sorununun gerekçelendirme ile çözülmek istenmesi ortaya çıkarır. Epistemik kaygı, özneyi, doğruluğu, uygun yöntemi ve belirli bir aklîliği araştırmaya yönlendiricidir. Epistemik kaygının ardında yatan, neyi bilip neyi bilmediğimiz sorunsalından ötede epistemik inanışları gerekçelendirmenin yeterince uygun bir şekilde yapıp yapılmadığıdır. Böyle bir sorunsalı aşmanın bir yolu olarak gerekçelendirmenin dayandırıldığı bir temelselciğin (*foundationalism*) bilindik döngüsel argümanları yerine “gerekçelendirme” kavramının sorunsallaştırıldığı bir epistemolojik yaklaşım, bilimciliğin normatif olmayan epistemoloji arayışlarına daha uygun görünmektedir. Bilimciliğin deneysel bilgiye dayalı yaklaşımı mantıksal olarak normların deneysel olmayan yapısıyla uyumsuzdur. Bu nedenle özellikle Quine tarafından teklif edilen epistemolojik natüralizm söz konusu epistemik kaygıyı giderici bir yaklaşım olarak işlevsel görülebilir. Nihai olarak epistemik kaygının yöneldiği somut gerçeklik, bir şeyin bilgisi için öznenin değer dünyası ile ilgili değildir. Bu durum, nesnel bilgi için gerekli koşulu zihinden bağımsız olarak aramayı gerektirmektedir.

“Bilgi”ye dair bu türden bir yaklaşım gerçeklik, yöntem ve aklîlik hakkında bazı mantıksal sonuçlar içerir. Bunların ilki, deneysel bilginin somut gerçeklikle yüzleşmeye zorlayıcı yönü nedeniyle zihni materyalizme yönlendirmesidir. Bu da bilimciliğin bir karakteristiğini işaret eder. Bilimcilik, bir ontolojiden önce başlangıç olarak epistemolojik kaygıda ortaya çıkmakta, gerçekçiliği içerdiği gibi materyalizmi de içermektedir. Bir diğer sonuç ise belirli türden

¹ “Epistemik kaygı” (*epistemic concern*) kavramı, Peter Ellerton’dan ödünç alınmıştır. Yazar kavramı bir yazıda şu şekilde kullanır: “Mantıksal çıkarımın doğası, niçin bir akıl yürütmeyi diğerine tercih etmemiz gerektiği ve ‘kanıt’ın neliği ve karar verme (yargıya varma) sürecine etkisini nasıl kavradığımız gibi konuların hepsi şüphesiz bir şekilde epistemik kaygılardır.” (Peter Ellerton “How do you know that what you know is true? That’s epistemology”, erişim 1 Ağustos 2024, <https://theconversation.com/how-do-you-know-that-what-you-know-is-true-thats-epistemology-63884>; <https://onculanalitikfelsefe.com/bildiklerinizin-dogru-oldugunu-nereden-biliyorsunuz-epistemoloji-sayesinde-peter-ellerton/>, çev. Beyter, Taner).

Bu çalışmada kavram daha özel bir şekilde kullanılarak gerekçelendirilmenin yapısı ile sınırlanmaktadır.

bir somutluk arayışı olarak epistemik kaygının, bilgi sorununda güvenilirliği odağına alması nedeniyle bilimciliğe yol açmasıdır. Bilgi edinmek için kullanılacak yöntemlerle elde edilecek sonuç arasındaki bağlantı olmak anlamında kanıt, normatif yükü nedeniyle işlevini kaybetmektedir. Nihai olarak “kanıt” kavramı, kuramsal veya pratik olarak özneyi doğru önermelere ulaştıracak bir gerekçelendirme kaynağını işaret eder ve dolayısıyla öznenin epistemik ilke veya standartlarına görelidir. Gerekçelendirmenin, öznenin bilişsel unsurlara erişiminden bağımsız olarak görüldüğü dışsalıcı bir epistemolojide kanıtın yerini deneysel yöntemin sonuçları (psikolojik süreçlerin betimlemesi) almaktadır. Bu ise özellikle yöntem ve doğruluk ilişkisinin biçimlendiği aklilik açısından önemli bir sonuca sahiptir: Bilimci epistemolojinin dışsalıcı karakteri aklılığı (ve makul önermeleri) deneysel bilgi ile sınırlandırır. O hâlde aklılık, bize doğru inanışlar elde etmek için uygun araçları sağlayan özelliğiyle (bir tercih unsuru olarak) çeşitlilik içinde değil, bilginin yegâne yolu olan deneyde yerleşiktir. Bunun öz ifadesi, deneysel yöntemden başka bir yöntemin mevcut olmadığı ve aklılığın tek biçiminin bilimsel aklılık olduğudur.

Bu çalışmada “epistemik kaygı” kavramına başvurmanın altında yatan temel sebep, karşıtlarınca kimi zaman köktenci bir bakış olarak görülebilen bilimciliğin anlaşılabilirliğine odaklanma ve bilimcilerin bilgi sorunundaki endişelerini açık kılma çabasıdır. Her ne kadar son kısımda dışsalıcı epistemoloji özelinde bilimciliğin bir eleştirisi yapılsa da; bilimciliğe bir suçlama gibi yaklaşılabilir veya kavrama pejoratif tarzda başvurulan tutumlara ve onu dogmatik bir biçimde kavrama biçimine mesafeli olma ihtiyacı yönlendiricidir. Bu çerçevede içerisinde dile getirilirse burada öncelikle bilimciliğin temel argümanları (bilimci iddialar ve onların felsefi dayanakları) ele alınmakta ve materyalizmle ilişkisine değinilmektedir. Bu yolla bilimcilik, “epistemik kaygı” kavramı üzerinden anlaşılır kılınmaktadır. Son kısımda bilimci epistemolojinin dışsalıcı karakterinin epistemik kaygıya ilişkin sorunları çözme konusundaki yetkinlik durumu ele alınmaktadır. Yaklaşımın, karşılaştığı üç ana sorun (normatiflik, metafiziksel yargılar, a priori önermeler) üzerinden bir eleştirisi yapılmaktadır. Bilimci epistemolojide ortaya çıkan sorunlar, uygun bir bilimci tutumun imkânı sorunsal hakkında eleştirel bir değerlendirme yapmak için aralamaktadır.

1. Bilimcilik nedir?

Bilimcilik hakkında dile getirilmesi gereken ilk nokta, kavrama ilişkin kargaşadır. Konunun ideolojik düzleme çekilebilir olmasının da etkisiyle bilimcilik, bir metafizik karşıtlığının ve taraftarlığının çekişme alanıyla sınırlı biçimde kavranabilmekte, bu karşıtlıkla sınırlı bir konuma indirgenebilmektedir. Böyle olduğu için de “bilimcilik” ile birbirinden oldukça farklı kavramlara gönderme yapılabilmektedir. Bunda etkili olan durumlardan birisi bilimciliğin yerleşik bir anlamının bulunup bulunmadığına dair kafa karışıklığıdır.² Bir diğeri ise bilimci olarak etiketlenen düşünürlerin bu isimlendirmeye genelde sahip çıkmamaları ve kavramı formüle etmeye yönelik özenli bir çabalarının olmamasıdır.³

Tanımla ilgili belirsizliği aşmanın yolu, bilimciliği özgün kılan noktanın ne olduğunun açığa çıkarılmasıdır. Bunun, doğru önermelere ulaşmakla ilgili olduğu aşikârdır: Bilimcilik, bir önermenin doğru kabul edilebilmesi için onun sadece bilimsel yöntemin bir sonucu olması gerektiği iddiasında temellenir.⁴ Bu iddia farklı alanlarla ilgili yargılar üretmek için iki yönde ilerletilebilir olması açısından kullanışlıdır da: İlk olarak bilgiye ilişkin kavrayışın bütünüyle bilimsellik ölçütünde tutulma eğilimi, ikinci olarak daha önce bilimin alanı içinde görülmeyen kimi konuları değerlendirirken bilime dayanma gerekliliği eğilimi. O hâlde bir bilimcinin özgün bakışı, doğru önermelere ancak bilimsel yöntem aracılığıyla ulaşabileceği kabulü ile bundan türeyen, tüm alanları bu yolla değerlendirmek gerektiği görüşünden kaynaklanır.

Bilimcilik hakkındaki bu kısa değerlendirme, onunla ilgili bazı genel yargılara ulaşmamıza imkân vermektedir. Bunların en başında bilimcilikte, yalnızca bilimsel yöntemle ele alınabilen nesnelere hakkında bilgi edinebileceğimizin varsayılması yer alır. Buna göre bilimsel yöntemle konu edilemeyen, dolayısıyla olgusal olmayan şeyler bilinemezdirler. Pozitivizmden (ve ondaki “doğrulanabilirlik ilkesi”nden) aşına olunan bu yaklaşım benimsendiğinde -sorun ontolojik değil bir bilgi sorunu olduğu için- materyalizme doğrudan ulaşılmazsa da materyalizmin mantıksal sonuçları ile karşılaşılar. Başka bir ifadeyle, gerçeklikte sadece maddî şeylerin var olduğu iddiası, olgusal olmayan şeylerin bilgisinin de olamayacağı sonucunu mantıksal olarak içerir. Dolayısıyla bilimci sonuç, materyalist sonuçla birleşmektedir. Bilimsel yöntemde sadece olgusal nitelikteki şeyler konu edilebileceği için -tıpkı pozitivizmin olduğu gibi- bilimciliğin de materyalizmi varsayması söz konusudur.⁵

² Örneğin Plantinga bunu bir adım ileri götürerek bilimciliğin ne olduğuna dair soruyu da uygun bulmaz (Alvin Plantinga, “Scientism: Who Needs It?”, *Scientism-Prospect and Problems* içinde, Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg (New York: Oxford University Press, 2018) 221-222.

³ Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg, “Introduction: Putting Scientism on the Philosophical Agenda”, *Scientism-Prospect and Problems* içinde, Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg (New York: Oxford University Press, 2018), 2.

⁴ Mizrahi bilimciliğin mahiyeti ve tanımı üzerine kısa ama oldukça verimli tartışmasında “En güvenilir bilgiler bilimseldir.” yargısını bilimci sayar ve bunu kendi savunduğu mutedil bilimci bir tutum olarak teklif eder (Mizrahi, Moti, “What’s So Bad About Scientism?”, *Social Epistemology* 31 (2017), 354).

⁵ Metodoloji sorununu merkeze alarak materyalist felsefenin tarihine baktığımızda onun empirisist gelenekleri desteklediğini görürüz. Ki Lange’in modern felsefede, materyalist olarak

Bilimcilikte, bir önermenin doğruluğu ile bu önermeye ulaşma yöntemi arasında kurulan sıkı ilişki, bir başka genel yargıyı görünür kılar: Amaçlara ulaşmak için uygun araçları seçme pratiği bakımından değerlendirildiğinde bilimciler için aklılık ancak bilimsel yöntemle mümkündür. Amaç olarak doğru önermeye ulaşma çabası uygun yöntemin tatbikini gerektirir. Doğru önermelere uygun yöntemle ulaşılabiliyse felsefe de ancak bilim veya bilimsel yöntem ile yapıldığı zaman rasyonel bir etkinlik olur. Başka bir biçimde dile getirilirse, doğru önermelere *ancak* bilim ile ulaşıldığı görüşü, aynı zamanda aklılığın tek formunun bilimsel aklılık olduğu iddiasıyla bütünleşiktir. Dolayısıyla felsefenin makul bir yolla yapılması da onun sadece bilimsel sonuçları takip etmesiyle mümkündür. Bu, natüralist görüşün yaygın bir anlayışına gönderme yapar: Natüralizm, felsefenin, deneysel araştırma ve bilim ile bir devamlılığı olabileceği düşüncesi olarak⁶ bilimci fikri temellendirmeye imkân sağlar.⁷ Bu nedenle bilimcilik, materyalist tutumuyla bilimsel materyalizme dâhil olabilirken aynı zamanda natüralist bir yaklaşımdır. Bununla birlikte belirtilmelidir ki modern felsefe tarihinde natüralizm içinde kısmen a priori bilgilerin mevcudiyetinden⁸ ve normlara dair kabullerden⁹ söz edilebilmektedir. Bilimcilerin de bu konuda sabit bir tutumları olduğundan söz edilemez.¹⁰ Bilimciler normlara karşı mesafeli tutumlarına rağmen bilgi ve aklılığa dair standartlar belirleme eğilimindedirler. Fakat a priori bilgiyi, bilimsel yöntemle edinilen sonuçlar olmamaları gerekçesiyle yadsırlar. Bunun sonucu, bilimsel bilginin üzerinde temellenebileceği bir *ilk felsefenin* de reddedilmesidir. Böylece sadece metafiziksel yargılar değil, normatif nitelikteki “doğruluk” gibi kavramlar da reddedilmiş olmaktadır.

Bazı bilimcilik karşıtı yaklaşımlarda bu tutum felsefenin yok sayılması olarak okunmak istenmişse de böyle bir sonuca ulaşılmasının önünde mantıksal bir engel vardır: Bilimcilik, kendisinin bilimsel temellere sahip olmaması ya da bilimsel yöntemin sonucu olmaması gibi bir nedenden dolayı bilimsel değil, felsefidir. Öyleyse felsefenin, bilimcilikte yok sayılmasından söz etmek uygun değildir;¹¹ bunun yerine, onun yeniden anlamlandırıldığı görüşünün dikkate alınması gerekmektedir.

Bir bilimci, epistemolojik ve metodolojik noktadan hareketle birçok sonuca ulaşabilir. Söz konusu sonuçlar, ne türden iddialar içerdiği ile ilgili olmak bakımından bilimciliğin farklı türlerde sınıflandırılmasına imkân tanır. Bu türler; bilginin *sadece* bilimsel yöntem ile sınırlı olduğu görüşü olarak “epistemolojik bilimcilik”, sadece bilimsel yöntemle konu edilebilen şeylerin gerçekliklerinin bulunduğu görüşü olarak “ontolojik bilimcilik”, insanların gerçekleştirdikleri faaliyetler arasında *sadece* bilimin değerli olduğu görüşü olarak “aksiyolojik bilimcilik₁”, ahlâkî yargıların doğasının sadece bilim tarafından incelenmesi gerektiği görüşü olarak “aksiyolojik bilimcilik₂” ile insan varoluşuyla ilgili *tüm sorunların* bilim tarafından çözülebileceği görüşü olarak “varoluşsal bilimcilik”tir.¹²

Bilimciliğin neliğiyle ilgili üzerinde durulması gereken son nokta genişletmecilik (*expansionism*) hakkındadır. Genişletmecilik, bilimin sınırlarının genişletilmesi veya bilimsel yöntemin kullanım alanının genişletilmesi gerektiği düşüncesidir. Esasen bilimciliğin bu yönü, yaygın bir biçimde bilimin sınırlarının, tüm disiplinleri içerecek şekilde genişletilmesi olarak bilinir. Bu yaklaşım içerisinde “bilim” sözcüğü ile doğa bilimleri kastedildiğinden genişletmecilik, akademik disiplinlerle ilgili metodolojik tekçilikten daha fazlasına karşılık gelir. Metodolojik tekçilik, tüm disiplinlerde doğa bilimleri yöntemlerinin kullanılması gerektiği fikridir. Buna göre beşerî ve sosyal bilimlerde de doğa bilimleri yöntemleri kullanılması gerekmektedir. Genişletmecilikte ise daha önce bilim dışı olarak görülen kimi alanların da bilimsel yöntem ile ele alınmaları düşüncesiyle karşılaşırlar.¹³ Daha önce bilim dışı sayılan alanlar olarak etik, değer sorunları ve ilahiyat (tanrının varlığı, doğaüstü ve din sorunu) konularında bilimsel yöntemin sonuçlarıyla

nitelendirdiği 17. yüzyıl filozofları Hobbes, Locke ve Bacon bu gelenek içindedirler. Geleneğin geçmişi antik döneme kadar uzansa da materyalizm/maddecilik (*materialism*) kavramı 18. yüzyılda türemiştir (Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 203-204.

⁶ Ladyman, James, “*Scientism With a Humane Face*”, *Scientism-Prospects and Problems*

Bu nedenle örneğin Rosenberg, natüralizmi, felsefi sorunları ele almak ve çözmek için fizik, biyoloji ve nöroloji gibi doğa bilimlerinin olgunlaşmış yöntem ve bulgularına başvurmak gerektiği hakkındaki düşünce olarak niteler: P. Kyle Stanford, “Naturalism without Scientism”, *The Blackwell Companion to Naturalism* içinde, Haz. Kelly James Clark, (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc. Published, 2016), 91. içinde, Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg (New York: Oxford University Press, 2018), 4.

⁷ Kemal Batak, *Natüralizm Çıkamaz-Dennett’ten Dawkins’e Yeni Ateizm’in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 27.

⁸ Örneğin Putnam, aşağıda değerlendirilen a priori bir doğru olduğunu savunur (Hilary Putnam, “There is at Least One a Priori Truth”, *Erkenntnis* 13 (1978), 153–170.

⁹ Natüralist açıklamada her ne kadar normatif sayıldığından “gerekçelendirme” kavramının feshi amaçlansa da “kanıt” veya başka bir isimle gerekçelendirmeye başvurulduğu eleştirileri vardır. Bu nedenle Quine da sonraki çalışmalarında norm karşıtı düşüncesini yenileyerek kısmî bir normatif natüralizme doğru yaklaşmıştır (Peter Godfrey-Smith, *Theory and Reality*, (Londra: The University of Chicago Press, 2003), 152).

¹⁰ Natüralizmin bir doktrin değil, bir yaklaşım olarak ele alınması da söz konusudur. Bunun anlamı, natüralizmin ortaya konulacak bazı cevaplarla değil, sorularla, onları nasıl ele almak gerektiğiyle ilgili olmasıdır. (Bastiaan C. van Fraassen, “Naturalism in Epistemology”, *Scientism: The New Orthodoxy* içinde, Haz. Richard N. Williams ve Daniel Robinson. N., (New York: Bloomsbury Academic, 2015), 66.

Dolayısıyla onu doktrinel bir bütünlük saymadığımız ölçüde bilimcilik de natüralizme dahil olarak kabul edilebilecektir.

¹¹ Elbette bu iddiayı içeren bazı ifadeler bu konuda göz ardı edilemez niteliktedir. Mesela Neurath’ın felsefeyi “dili yozlaştırıcı bir şey olarak nitelemesi” (Tom Sorell, *Scientism*, (Londra: Routledge, 1991), 10), Atkins’in hiçbir felsefecinin doğanın açıklanmasına yardımcı olmadığı görüşü (Hughes, Austin L., (“The Folly of Scientism”), *The New Atlantis-A Journal of Technology & Society* 37 (2000), 32-33) ve Hawking ile Mladinov’un bilimin var olması nedeniyle artık felsefenin öldüğü iddiaları (Stephen Hawking ve Leonard Mladinov, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Ögünç, (İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2010), 11.) dikkatle incelenmesi gereken felsefeyi dışlayıcı iddialardır.

¹² Bu sınıflandırmalarda özellikle şu iki çalışmadan istifade edilmiştir: Mikael Stenmark, *Scientism-Science, Ethics and Religion* (Aldershot: Ashgate, 2001) ve Rik Peels, “A Conceptual Map of Scientism”, *Scientism-Prospects and Problems* içinde, Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg, (New York: Oxford University Press, 2018).

¹³ Stenmark, *Scientism-Science, Ethics and Religion*, 21.

hareket edilmelidir. Bu açıdan metodolojik tekçiliğin aksine genişletmecilikte söz konusu alanlar bilimsel yöntemle ele alınmadığı durumlarda bilgiye konu sayılmamaktadır. Etik ve ilahiyat dışında, insan davranışı ve siyaset gibi konular da daha önce içerikleri sebebiyle doğa bilimsel yöntemlerden başka yollarla ele alınmışlardır. Bu konularla ilgili bir zorluk, tıpkı tarihsel olaylarda olduğu gibi insan özneler ile onların *anlam ve değer* dünyaları hakkında olmalarıdır. Bu noktada, metodolojik tekçilikten daha fazlası olarak genişletmecilik; bilimin sınırlarının, insanî anlam alanı ve değer alanı ile biçimlenen varoluşunu da içermesi gerektiği düşüncesidir. Bunun sonucu da bilimin felsefe, ahlâk, sanat, din veya başka insanî meselelerle ilgili soruları cevaplamaya yetkin görülmesidir. Buna göre bilimcilik, gerçeklikle ilgili istisnasız her şeyin deneyselliğin ya da doğa biliminin söz dağarcığı içinde açıklanabileceği görüşüdür.¹⁴

2. “Epistemik Kaygı” ve Bilimci Epistemoloji

Bilimciliğin –her ne kadar daha temel veya ontolojik bir zemini varsa bile- bilme süreçleri hakkında (epistemolojik) bir kurucu ilkesi mevcuttur. Bu ilke, bilgi ve yöntem arasında kurulan katı ilişki üzerinedir. (“İlke” denmesinin sebebi, bu düşüncenin bilimsel yöntemden çıkarılabilecek bir sonuç olmamasıdır.) Böyle olduğu için bilimcilik, esasen epistemik inanışın neye dayanması gerektiği hakkındaki metodolojik natüralizmin bir türüdür. Metodolojik natüralizm, ontolojik natüralizmin aksine, bilgi alanını sadece doğal türlerin bilgisinin elde edilebileceği yöntemlerle sınırlama yaklaşımıdır.¹⁵ Bilimcilik içerisinde nelerin gerçekte var olduğu sorusuna cevap verecek iddialar mevcutsa da bunlar bilimci olmak için gerekli koşul değildirler. Ancak bir tutumun bilimci sayılabilmesi için gerekli koşul, epistemik inanışların dayanağı hakkındaki söz konusu ilkesel tutumdur. Başka bir biçimde söylenirse, her ne kadar farklı iddialara mantıksal önceliği bulunan ontolojik bir yaklaşıma sahip olsalar da bilimcilerin temel bakış açılarında bilimsel yönetime *mutlak* bir güven yer alır ve bu, bilimciliği karakterize eder.

Metodolojik natüralist çerçeve içerisinde bakıldığında dünya ile ilgili bilgiyi elde etmenin bilimsel yöntemden başka bir yolu bulunmamaktadır. Her ne kadar bilim için vazgeçilmez olan nedensellik ilkesine kuşkucu bir nazarla bakmış olsa da Hume’un¹⁶ bilgiyi deneysel akıl yürütmeye sınırlandırma eğilimi, bilimcilik için tarihsel bir çerçeveye işaret eder. Bu çerçeve, sentetik (ya da analitik olmayan) a priori bilgi ve metafiziğin yadsınmasıyla biçim kazanan empirisizmin¹⁷ metodolojik sınırlandırmalarıyla örtüştürülmüştür.¹⁸

2.1. Epistemik Kaygı Kavramı

Genel olarak epistemolojide bir önermenin tercih edilebilir olmasına ilişkin standartların farklılığı, farklı türden önermelerin gerekçelendirilmesine aracılık eder. Belirli niteliklere sahip önermeler bu yolla “doğru” olarak kabul edilebilir hâle gelir. Bu nokta “epistemik kaygı”nın ortaya çıktığı yeri gösterir: Gerekçelendirilmiş bir önermenin özne tarafından bilinip bilinmediğini nasıl bilebiliriz? Daha genel olarak ifade edilirse bir önermenin bilgi olarak kabul edilmesi için gerekli görülen gerekçelendirmenin standartları nelerdir?

Söz konusu kavramla kastedileni açmak için inanma ve bilgi ilişkisini ayrıntılandırma gereği vardır. Çünkü “bilgi”ye ilişkin geleneksel tanımdaki gerekçelendirilmiş doğru inanışı (GDİ) sıradan bir inanıştan ayıran ölçütlerin neliği sorunu bilgi araştırmacısı için çözüm bekleyen bir konudur. Bu, Platon’un *Menon* diyalogunda ortaya koyduğu bir sorun olarak temel bilgi meselelerinden birisi olagelmıştır. Geleneksel epistemolojide “bilgi” bir inanç formu sayılmaktadır. Bu durum inanışın bilgiden ayrılması için akfî ölçütlerin geliştirilmesi çabasına yol açmıştır. Epistemik

¹⁴ Daniel N. Robinson, “Science, Scientism, and Explanation”, *Scientism: The New Orthodoxy* içinde, Haz. Richard N. Williams ve Daniel Robinson, N., (New York: Bloomsbury Academic, 2015), 28-29.

¹⁵ Nola metodolojik natüralizme, bilgi edinme yöntemlerini, deneysel bilimlerin yöntemleriyle sınırlandırma düşüncesi olarak değinir ve buna bazen deneysel olmayan ya da *a priori* yöntem ilkesinin bulunmadığı görüşünün de ilave edildiğini ifade eder (Robert Nola, *Rescuing Reason: A Critique of Anti-Rationalist Views of Science and Knowledge*, (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003), 125). Bu ayırım metafiziğe yönelim temelinde gerçekleşir. Çünkü ontolojik natüralizmde nelerin var olduğu ile ilgili sınırlama tutumu, “Algıya dayalı deneyime konu edilemeyen şeyler yoktur.” önermesinde olduğu gibi metafiziksel bir iddiaya dönüşebilmektedir. Söz konusu alanın bilgisinden söz edilemediğinde şeylerin var oldukları iddiası kadar var olmadıkları iddiası da metafizikselidir. Oysa metodolojik natüralizm, günümüz doğa bilimlerindeki bir önkabul olarak benimsendiği üzere doğaüstüne ilgisizliğe karşılık gelmektedir (Hugh G. Gauch, *Bilimsel Yöntem*, çev. İbrahim Yıldız, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2016), 146.

¹⁶ Bilginin tecrübeye dayandırılması gerektiğinden hareket eden Hume’un “nedensellik” olarak değerlendirdiğimiz ancak deneyimde karşılığını göremediğimiz “açıklayıcı kavram” a dair tutumu, doğa bilimleri için açıklayıcı değil ancak betimleyici bir işlev belirler. Modern bilimsel yöntem bu çerçevede olguları açıklamaya yönelik bir “Niçin?” sorusuna ilgisizdir, fakat olgular için uygun soru “Nasıl?” sorusudur. Bu da bilimsel önermeler ve kuramlar için betimleyicilik özelliğine karşılık gelir. Bu açıdan Hume, bilim karşıtı değildir elbette, sadece belirli bir bilim anlayışını sorunlaştırmaktadır. Onun bilgiye ilişkin genel tutumu, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*’nın son paragrafında açıkça görülebilir: Hume kozmoloji, metafizik, ilahiyat ve ahlâklılık (*morals*) soruşturmaları için içeriklerin, deneyime dayanmadıklarından yok sayılmaları gerektiği düşüncesindedir:

“Elimize bir cilt, söz gelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel aktılıyürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel aktılıyürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safсата ve kuruntudan başka bir şey olamaz” (David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 135).

¹⁷ Stathis Psillos, *Philosophy of Science A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), s.77.

¹⁸ A priori bilgi ve normatifik hakkındaki sorunları ele alma biçimi, metodolojik natüralizmin en az iki türe ayrılmasına yol açar. Bunlar, Nola’nın adlandırmasıyla “yer veren” (*locationist*) ve “eyleyici” natüralizmdir. Yer veren natüralizm, a priori bilgiyi ve normatifiği kategorik olarak reddetmez. Eyleyici yaklaşım bu iki tür bilgiyi kategorik olarak reddeder. Bu ayrımla yer veren natüralizm, metodolojik natüralizm içerisinde bilimcilğe yol açmayan ve bilimci olmayan bir yaklaşımdır (Nola, *Rescuing Reason: A Critique of Anti-Rationalist Views of Science and Knowledge*, 125).

inanişın aklileştirilmesinin yolu olarak inanişın dayandırılması gereken bir “kanıt” standardı üzerinde uzlaşmıştır. Epistemik kaygının nesnesi de sözü edilen “kanıt”tır: Bir inanişı gerekçelendiren bir kanıtın, bu işlevi yeterince uygun bir biçimde yerine getirdiğini nasıl bilebiliriz? Epistemik kaygı, psikolojik kaygıdan farklıdır ve epistemik inanişlarımızın gerekçelendirilmesi üzerine bir sorgulamanın neticesidir. Bir şeye inanma süreci esasta psikolojik bir olgu olduğundan inanişlara ilişkin kaygı da aynı şekilde psikolojiktir. Ancak hem inaniş hem de inandıklarımızın makul olup olmadığına ilişkin başvurduğumuz standartlar akılcı yapılandırılır. Dolayısıyla safdil bir inanma ile zihnin denetimi altında gerçekleşen epistemik veya felsefî inanmanın farklı¹⁹ olması gibi epistemik kaygı da psikolojik kaygıdan farklıdır; “gerekçelendirmenin gerekçelendirmesi” kaygısı olarak aklî bir zemin arayışından kaynaklanır. Bilimci ve natüralist gelenekte epistemik kaygı özellikle deneysel bir temele sahip olmayan normlar, metafiziksel yargılar ve a priori önermeler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu kategorilerin altına düştüğü ölçüde önermelerin bilgi olamayacağı kabulü, bilgimizin muhtaç olduğu somut bir betimleme arayışına yol açar.

“Gettier sorunu”nun odağında, doğru önermelere yanlış dayanaklarla inanmanın bilgi verip vermediği sorusu bulunur. Bunun yol açtığı tartışma sonrasında bilgi sorunuyla ilgili artan kuşkucu bakış açısı, önermelerin gerekçelendirilmiş olma standartlarını bilmediğimiz müddetçe onları gerçekten bilip bilmediğimizi sorunsallaştırmıştır.²⁰ Bu durumda kaygı hissinin, insanî beklentilerle ve beklentilerin de normlarla ilgili görülmesi nedeniyle normların düzenlenmesinin bir çözüm getirip getirmeyeceği düşünülebilir. Ancak yöntemsel kuşkucu bakış açısından bu yol sadece sonsuz geri gitmeye kapı aralayacaktır. Gerekçelendirici için yeni standartların belirlenmesi, söz konusu standartlar için de standartlar arayışına yol açar. Bu nedenle “bilgi” sorununda geleneksel epistemolojininkinden temelde farklı bir bakış açısına ihtiyaç duyulur.

Söz konusu soruna ilişkin çözüm arayışlarının ortaya çıkardığı iki ana yaklaşım “içselcilik” ve “dışsalcılık” olmuştur. İçselciliğe göre bir inanişı gerekçelendiren, zihne içsel bir şeydir ve kişi içebakışla ona erişebilir. İçsel olanın erişilebilir olmasının anlamı ise öznenin zihnindeki o şeyin bilincinde ya da farkında olması demektir.²¹ Bir içselci, örneğin, algıya dayalı bir gerekçelendirmede, algı aracılığıyla edindiği duysal izlenime başvuruyur ve öznenin bu izlenime sahipliğinin farkında olmasını gerekçelendirmenin bir koşulu olarak kabul eder. O hâlde bir önermeyi bildiğimizi bilmek için onun gerekçelendirilmiş olması yeterli değildir, aynı zamanda gerekçelendirmemizin dayanağına ilişkin içebakışsal bir farkındalığın da sahibi olmamız gerekmektedir. İçselci yaklaşımlar, gerekçelendirmenin gerekçelendirmesi için (hangi tür dayanakların bir inanişı gerekçelendirebileceğini tespit etmek için) standart belirleme eğilimindedirler. Örneğin Clark, Gettier’in makalesini tartışırken bilgi tanımında GDI’na öznenin inanmak için “doğru dayanaklarının olması gerektiği” ilavesinin yapılmasının yeterli olmayacağını; bunun yerine, “öznenin inanişını tam olarak temellendirmesi gerektiği”ni eklemeyi teklif eder.²² Ancak her halükârda söz konusu standartlar, olgusal bir temele sahip olmaksızın daima değer alanına (değerlemeye) ilişkin öznel normlar olarak kalmaya mahkum gözükmektedir.²³ Bu nedenle içselciliğin esasen epistemik kaygıyı ortadan kaldırmadığı ve sürekli ertelediği ileri sürülebilir.

Buna karşın dışsalcı yaklaşımda ise inanişın bilgiye dönüşüm sürecinin, kısmen de olsa zihnin dışındaki unsurlarla biçimlendirildiği görüşü vardır: Bir tarlanın mevcudiyetine dair bilginin gerekçelendirmesi için başvuru alanının, bir sanrı değil de gerçekte ilişkili olduğunun farkına varılabilmesi için içebakıştan fazlası gerekir; mesela başka duylardan gelen kanıtlara ihtiyaç vardır.²⁴ Dışsalcılar, bir inanişın gerekçelendirilmiş olmasında bazı dışsal etkenlerin bulunduğu görüşünü savunurlar: Bu dışsal etkenler; inanişı doğru kılan şeyin inanişına neden olup olmadığıyla, inanişın güvenilir bir inaniş oluşturma süreciyle oluşturulup oluşturulmadığıyla ve inanişın nesnel olarak doğru olup olmadığıyla ilgilidir.²⁵ Söz konusu etkenler dikkate alındığında, bunların, öznenin inanma ve bilme süreçlerinde etkin olmalarına rağmen onun bakış açısı dışında gerçekleşiyor olmasından söz edilebilmektedir. Bir inanişı doğru kılan olgusal durumun inanişına yol açmasında bir bilgi unsuru olarak söz konusu durum, ona dair inaniş veya algıdan ayrı olarak özneye dışsaldır. Benzer şekilde nesnel anlamda bu olgusal durumun mevcut olmasına bağlı olarak konu edinilebilecek olan doğruluk hakkında da öznenin edilginliği ileri sürülebilir. Ayrıca bir inanişın oluşum sürecinde güvenilirliğini ima eden kesintisiz bir nedensellik takip edildiğinde dışsal etkenlerin göz ardı edilemeyeceği değerlendirilmiştir.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-I*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 64-65.

²⁰ Bilme sürecinden şans unsurunu elemeye yönelik “Bildiğimi nasıl bilebiliriz?” sorusu Platon’un *Theaitetos* diyalogunda ele alınırken Gettier’in “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?” başlıklı makalesinde “Biliyor olduğumu bildiğimden emin miyim?” sorusu üzerinde durulur (Hasan Yücel Başdemir, “Başlangıç”, *Epistemoloji-Temel Metinler* içinde, Der. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 10).

²¹ Robert Audi, *Epistemoloji-Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 272-273.

²² Michael Clark, “Bilgi ve Dayanaklar: Gettier’in Makalesi Üzerine Bir Yorum”, *Epistemoloji-Temel Metinler* içinde, Der. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 56.

²³ Burada öznellik niteliği, gerekçelendirmenin öznenin zihinsel içeriğiyle ilgili olması bakımından doğrudan içselcilik hakkında değildir. Söz konusu öznellik, standartların özne tarafından tercih edilmesi nedeniyle bilginin oluşturucu bir unsuru olarak görünen “değer alanı” (öznenin epistemik değerlemesi) hakkındadır.

²⁴ Audi, *Epistemoloji-Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, 273.

²⁵ Ted Poston, “Internalism and Externalism in Epistemology”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, erişim 29 Kasım 2024, <https://iep.utm.edu/int-ext/#H3>

Goldman, bilginin oluşması için öznenin inancı ile nesne arasında sebebe dayalı (*causal*) bir ilişkiden söz etmiştir örneğin: Nesnenin, söz konusu inancıya yol açmak bakımından zihinde erişilebilir bir şey olması gerekmez.²⁶ Bundan daha önemli olan, öznenin söz konusu olguya inanmasına yol açacak uygun bir nedensellik ilişkisinin mevcut olmasıdır. Örneğin yeterince uygun koşullar altında algı ya da hafızaya dayalı olmak, öznenin bir olgu hakkında çıkarım yaparak inanış oluşturmaya yol açtığı ölçüde güvenilirdir. İçselci yaklaşımdaki, gerekçelendirmeye dair standartlar da dahil bilginin unsurlarının öznenin erişimine açık olması (öznenin bildiğini bilmesi) gerekliliği bu yaklaşımda aranmaz. İnanışın zaten sebebe dayalı olması, inanışın oluşturulmasında güvenilir bir süreçle ortaya çıktığı için öznenin gerekçelendirmeye dair farkındalığı önem taşımamaktadır. İnanış teminat altına alan güvenilir süreçlerdir.

Goldman'e göre hem bilgi hem de inanışla ilgili gerekçelendirme, insanın olgunlaşması yoluyla kazanılmış psikolojik süreçlere dayandığı için, psikolojik süreçlerin neliği ve güvenilir olmasıyla ilgili konular empirik olarak ele alınmalıdır: "Bilgi nedir?" ya da "İnanışın gerekçelendirmesi ne demektir?" gibi soruların a priori düşünmeyle cevaplanabilir olmasının aksine "Bilginin kaynakları nelerdir?" veya "Hangi inanışlar gerekçelendirilmiş kabul edilebilir?" gibi sorular bilişsel bilimler yoluyla cevaplanabilir.²⁷ İnanışların gerekçelendirilmiş olmasındaki ölçütlerin deneysel yollarla cevaplanabileceğine dair bu yaklaşımıyla Goldman, öznenin gerekçelendirmişlik değerlendirmesini dışsal olarak ele almaktadır. Bu noktadan hareketle daha genel bir bakış açısıyla dışsalcılığın, inanışın ve bilginin oluşumu hususunda, öznenin farkında olmadığı ve onun karar sürecinin etkin olmadığı koşullar söz konusudur. Bilme süreci bu kapsamda, en azından kimi yönleri itibarıyla, doğal bir süreç olarak gerçekleşmekte ve bu sayede deneye konu olabilmektedir.

Bilimci tutumdaki epistemik kaygının giderilmesine yönelik bir çözüm olan epistemolojik natüralizm, dışsalcı yaklaşımın uygun bir örneğini içerir. Genel çerçevesi itibarıyla bilginin deneysel yöntemin sonucunun betimlemesi olarak görüldüğü epistemolojik natüralizmde, her ne kadar gerekçelendirme kavramı yadsınıyor olsa da²⁸ bilginin oluşum sürecine ilişkin tutum nedeniyle dışsalcılık belirgindir. Zira bilginin unsurlarına öznenin erişiminin olup olmamasının burada ele alınan "bilgi" kavramı açısından bir önemi yoktur. "Bilgi", bir süreç betimlemesi olarak anlaşıldığında²⁹ öznel değer alanın dışında ele alınmasının yolu açılmış kabul edilmektedir. Bu sonuç, epistemolojinin bir doğa bilimi olarak psikolojinin alt bilimi şeklinde kategorize edilmesinden ileri gelir. Epistemolojik meseleler buna göre normatif bir GDİ formülünün dışına çıkarılmakta ve yalnızca tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi "Nasıl?" sorusuna cevap verecek bir biçimde ele alınmaktadır. Quine bunu "doğallaştırılmış epistemoloji" (*epistemology naturalized*) olarak adlandırır.³⁰ Buradaki "doğallaştırma" kavramı bilgi sorununun değer alanından çıkarılmasına, salt olgusal bir süreç olarak kavranmasına gönderme yapar. Böylece temeline deneysel ve aklî betimlemenin yerleştirildiği doğallaştırılmış açıklama³¹ ile geleneksel epistemolojide merkezî bir yer işgal eden normatifliğin yerine epistemik inanışların edinilme biçimleri hakkındaki psikolojik süreçlerin incelemesiyle ilgilenilmektedir.³² Bu durumda öznenin normlarından bağımsız olarak epistemoloji, duysal uyarılmaya bağlı biçimde insanın dünya ile ilişkisini araştırır.³³ Deneysel sonuçların, bu ilişkiyi somut bir biçimde ortaya koyarak öznenin bir önermeyi bilip bilmediği sorunu çözme temin edeceği ileri sürülür.

Bu çözümün epistemik kaygıyı gidermek için yeterli olup olmadığı değerlendirmesinden önce daha geniş bir bağlamda bilimcilikle ilişkilendirilebilecek bir tutum olarak epistemolojik bilimciliğe değinilmesi faydalı olacaktır.

2.2. Epistemolojik Bilimcilik

Bir bilimcilik türü olarak epistemolojik bilimcilik sözü edilen dışsalcı yaklaşım içinde "bilgi"nin yalnızca bilimsel olduğu görüşüdür. Buna göre bilim *tek* bilgi kaynağıdır ve *gerçek* bilgi yalnızca bilimsel bilgidir.³⁴ Örneğin Quine'ın yanı sıra Russell da bilimi nihai otorite olarak kabul ederler, benzer şekilde Sellars, dünyayı açıklamak için tek ölçünün bilim olduğu görüşüne sahiptir.³⁵ Söz konusu olan bilgi olduğunda, onu edinmenin tek yolu bilimse ve bunun için bilimsel yöntemin uygulamasının çıktıkları yeterli görülüyorsa sözü edilen tutum, epistemolojik bilimciliktir. Burada

²⁶ Alvin Goldman, "Bilgide Sebebe Dayanma Koşulu", *Epistemoloji-Temel Metinler* içinde, Der. ve çev. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Adres Yayınları, 2017), s.61-62.

²⁷ Ram Neta, "Quine ve Goldman: Epistemolojide Doğallaştırmanın İki Yolu", *Epistemoloji* içinde, Der. Stephen Hetherington, (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 303-304.

²⁸ Tıpkı "bilgi"nin neliği sorusunda "gerekçelendirme" ve "kanıt" gibi kavramların normatiflik nedeniyle reddedilmesine benzer biçimde gerekçelendirmenin gerekçelendirilmesi olarak formüle edilen sorunda da "bir standart belirleme işi olarak geleneksel epistemoloji anlayışı" reddedilir.

²⁹ Goldman de deneyime dayalı bilgi durumlarında öznenin bir nesneyi bilmesine ilişkin sebebe dayalı ilişkiyi felsefenin değil, özel bilimlerin ilgilenmesi gereken bir konu olarak niteler: Goldman, "Bilgide Sebebe Dayanma Koşulu", s.61.

³⁰ Quine, Willard Van Orman, *Ontological Relativity and Other Essays*, (New York: Columbia University Press, 1969), 69-90.

³¹ Arda Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 1996), 32.

³² Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 201-218.

³³ Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup, *A Companion to Epistemology*, (West Sussex: Blackwell Publishing, 2010), s.543.

³⁴ Mizrahi, "What's So Bad About Scientism?", 353.

³⁵ Peter Michael Stephan Hacker, "Philosophy and Scientism: What Cognitive Neuroscience Can, and What It Cannot, Explain", *Scientism: The New Orthodoxy* içinde, Haz. Williams, Richard N. ve Robinson, Daniel N., (New York: Bloomsbury Academic, 2015), 98.

bilimselliğin deneysellik ve doğa bilimleri ile sınırlandırıldığı görülmekte ve bilimlerin bilgiyi teminat altına alan yegâne insanî girişim olduğu fikri savunulmaktadır.³⁶ Bu nedenle bilimciliğin başlangıcında epistemolojik tutumun bulunduğu düşüncesinin dayanağı da bu tutumda epistemolojik bilimciliğin esas alınmasıdır. Örneğin Stevenson ve Byerly genel olarak bilimciliği bu şekilde anlarlar.³⁷

Sadece bilgi sorunuyla değil, farklı alanlarla ilgili olarak bilimi esas alan bir yaklaşım olarak bilimcilik, natüralist bir düşünce olmasına bağlı olarak yargılarımız hakkında bilimsel gerçekliğin sınırlarını dikkate alır. Dolayısıyla doğa bilimine konu edinilemeyecek şeyler hakkında doğru bir yargıya veya bilgiye ulaşamayacağı varsayılır. Buna göre bilgi de sadece bilimsel yöntem neticesinde elde edilmiş bir çıktıdan ibarettir. Bilimciliğin, bilgi sorunuyla ilgili türü olan epistemolojik bilimci yaklaşım, geleneksel epistemolojinin normatif yönünü yadsıyarak bilimsel yöneme konu edilemeyecek normlar veya standartlarla ilgili değildir. Şayet bilme süreci bilişsel bilimler gibi özel bilimlerin yöntemlerine konu edilmek isteniyorsa, onun değerlendirme gibi öznel yönleriyle değil; inanışa yol açan olgu durumları ve bunlarla ilgili doğruluk gibi dışsal etkenlerle ilgilenilmelidir. Dolayısıyla epistemolojik bilimcilik, bilme sürecinin tıpkı bir doğal olayın incelenmesi gibi nesnel bir şekilde incelenebileceği ve oluşan bilginin doğa olaylarının açıklanması gibi bir neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanabileceği görüşüdür.

Bu çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde epistemolojik bilimcilik, epistemolojik natüralizmin (ya da doğallaştırılmış epistemolojinin) genelleştirilmiş hâlidir. Başka şekilde söylenirse epistemolojik natüralizm, epistemolojik bilimciliğin özel bir biçimidir. Bu ilişkide dikkat çeken nokta, bilimcilerin normatifiğe karşı tutumlarına rağmen epistemolojik bilimciliğin “bilgi”ye ilişkin bir standart belirleme eğilimidir. Bunun açıklanabilir yönü, bilimcilerin bilimciliği formüle etme çabalarının olmaması ve ayrıca natüralizmin normatifiğe yer veren (*locationist*) veya eleyici olmayan bir yorumudur.³⁸ Bununla birlikte Jaegwon Kim’in belirttiği üzere öznedede bir inanışın oluşmasına sağlayacak nedensel süreç, söz konusu inanış için kanıt (ya da bu inanış için *iyi bir neden*) olacağından burada yine gerekçelendirilmeden bahsedilmiş olunmaktadır: Bir şeyin diğerinin kanıtı olması demek, onun haklılığını artırması demektir.³⁹ Kanıt bir gerekçelendiricidir ve böyle olduğu için o inanışı bir tercih ve gerekçelendiriciyi de tercihi yönlendirici unsur olarak görebileceğimiz için doğallaştırılmış epistemoloji de esasen normatiftir. Dışsal epistemolojide başvuru olan “güvenilirlik” veya “teminat altına alınmışlık” gibi kavramlar da normatiftir, olgusal olmayıp değer ifade ederler. Bir yargının, onun zıddı olan bir yargıya göre çeşitli nedenlere dayalı olarak daha değerli sayılması öznenin onu tercih etmesine neden olur. Dolayısıyla yargının güvenilir bir süreç sonucunda edinilmiş olması, zorunluluğun olmadığı koşullar altında, inanış için tercih edilmeye sebep olabilir ve güvenilir bir sürece dayanan önermeler güvenilir olmayanlara göre inanmak için daha iyi nedenler içerir. Zaten güvenilir süreç talebinin amacı da böylesi bir iyi nedene ulaşma fikrinden ileri gelmektedir. Buna benzer şekilde bilimcilerin bilgi edinmede tek yöntem olarak bilimsel yöntemi belirlemiş olmaları, bilginin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir tasavvurun neticesi olduğu için bir standart belirlenmiş olmaktadır. Bilginin ne olduğu sorusunun a priori düşünme ile yanıtlanabileceği fikrindeki Goldman, dolaylı olarak söz konusu standartlarla oluşturulmuş bir a priori bilgi tanımından söz etmektedir.⁴⁰ Nihai olarak kavramların ya da olguların taşınmaları gereken standartlardan söz etmek beklentiler ve normlardan söz etmek anlamına gelir.

Söz konusu bilgi, gerekçelendirme veya doğruluk gibi epistemik kavramlar olduğunda da bunların nasıl olmaları gerektiğinden söz edildiğinde birer standart olarak normlar dile getirilir. Epistemik normlar, bir inanışın doğru ve dolayısıyla özne için gerekçelendirilmiş olma koşulunun yerine getirilmesi işlevine sahip olarak inanışları değerlendirmemizi sağlayan standartlardır.⁴¹ Epistemik özne, karşılaştığı bir önermeyi eleştirel bir değerlemeye sokarak hangi önermelerin inanmaya değer olduğu hususunda bir karar verirken epistemik normlara başvurur. Dışarıdan gelen bir kuş sesinin dışarıda bir kuşun bulunduğu inanışına sahip olmasında olduğu gibi özne bunu mantıksal çıkarımı, çevresel etkenleri ve dikkate aldığı normları göz önünde bulundurarak değerlendirir. Gerekçelendirmeye ilgili epistemik normlar, hangi kanıtların inanış oluşturmada iyi bir neden teşkil edeceğinin değerlendirmesini içerir örneğin. Bilgi için sadece bilimsel yöntemin güvenilir olduğunun kabulü, mantıksal olarak; kişinin hafızasına dayanarak, içe bakış yöntemiyle veya sıradan bir algıyla bilgi edinmeyeceği kabulüne de yol açar. Buna göre hangi okula gittiğimiz, ne hissettiğimiz veya masamızda bir çiçek olup olmadığını bilmek ancak deneysel çalışmalara dayalı olarak mümkün olacaktır. Sağduyuyla çelişen bu sonuç, gerekçelendirmenin veya kanıt kavramının daha geniş bir norm listesiyle ilişkili olacağını düşündürmektedir.

³⁶ Alex Rosenberg, “Philosophical Challenges For Scientism (And How to Meet Them?)”, *Scientism-Prospects and Problems* içinde. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg, (New York: Oxford University Press, 2018), 86.

³⁷ de Ridder, Peels, van Woudenberg, “Introduction”, 1.

³⁸ Nola, *Rescuing Reason: A Critique of Anti-Rationalist Views of Science and Knowledge*, 125.

³⁹ Jaegwon Kim. “What is ‘Naturalized Epistemology’?”. *Epistemology: An Anthology*. Haz. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath. (Malden: Blackwell Publishers, 2000), 306. Aktaran: Şahabettin Yalçın, “Doğal Epistemoloji Mümkün müdür?”. *Epistemoloji-Temel Metinler* içinde. Der. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Adres Yayınları, 2018), 219.

⁴⁰ Hetherington, “Quine ve Goldman: Epistemolojiyi Doğallaştırmanın İki Yolu”, 304.

⁴¹ Martijn Blaauw ve Duncan Pritchard, *Epistemology A-Z*. (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 109.

Bir önermeye inanmak, onun kişi için ikna edici olması veya makul bulunması demektir. İnanış, bilgi kavramının bir unsuru olarak alınmıyorsa, özneyi inanışa ulaştıran kanıtın işlevi göz ardı edilemez. Psikolojik bir hâl olarak inanma, öznenin bilişsel durumundan ayrı olarak değerlendirilmesi gereken bir etkinin neticesidir ve kanıt, bilgi nesnesi hakkında bir yargının oluşması için iyi bir neden sağlayan şeydir. Deneysel çalışma, öznenin bir inanışın doğru olduğu hakkında nedensel enformasyon almasını gösterebilirse de içselci anlamda özne, ona inanmak için makul gerekçelere sahip olmadığı müddetçe onu biliyor sayılmaz.⁴² Esasen dışsalıcı yaklaşımca yadsınsa da özne, aldığı uyarımın nedensel ilişkideki ilgili unsurunu kanıt olarak kavrar. Bu, bilgi için bir temellendirme ihtiyacından ileri gelir. Böyle bir bilişsel ihtiyacın altında yatan, neye inanıp neye inanılmaması hakkındaki verilecek kararın gerekliliğidir. Nihai olarak bilginin o veya şu şartları yerine getiren önermeler olması gerektiği (“bilgi”nin nasıl olması gerektiği) bir beklentiye ifade ettiği müddetçe orada normatif bir yaklaşım söz konusudur. Dolayısıyla “Bilgi deneysel olmalıdır.” ya da “Bilgi makul olmalıdır.” ifadeleri de normatiftir. Buradan çıkarılabilecek bir sonuç, epistemolojik natüralizmdeki norm karşıtı tutumun sözde kaldığı ve bu nedenle de onun da epistemolojik bilimcilik tarafından kapsandığıdır.

2.3. Dışsalıcı Epistemolojide Üç Sorun: Normatiflik, Metafizik Yargılar, A Priori Önermeler

Bilgi ve değer alanının ayrıştırılması fikriyle biçimlenen modern emprisist geleneğin genel bir sorunu, bilgi ve bilim gibi insanî uğraş alanlarında normlara karşı olgu alanında sağlam bir zeminin oluşturulamamasıdır. Natüralist yaklaşımda olduğu gibi farklı bir isimlendirmeye kavramlar için standartlar belirlenebilmektedir. Bu sonuç üzerinden hareket edildiğinde hem epistemolojik bilimcilikte hem de onun özel bir biçimi olan epistemolojik natüralizmde epistemik kaygıyı ortadan kaldırmaya yönelik dışsalıcı yaklaşım, karşıt olduğu içselci yaklaşımdan fazlasını vaat eder görünmez. Zira “gerekçelendirmenin gerekçelendirmesinin nasıl yapılacağı”na ilişkin epistemik kaygıyı çözmek için içselcilik aracılığıyla belirlenen standartların, çözüm yerine bir erteleme yolu olduğu (epistemik geri gitme sorununa yol açtığı) görüldüğü gibi dışsalıcılıkta çözüm olarak somutluğa başvuru yoluna gitmek de yine sonuca ulaştırmamaktadır. Bilimci epistemoloji bağlamında bunun sebebi, içselcilikte açığa vurulan üç soruna da cevap üretilememesidir. Bunlar; normatiflik, metafiziksel yargılar ve a priori önermeler hakkındaki sorunlardır. Şayet “bilgi” kavramı salt bilimsel yöntemin sonucu olabilecek önermelerden müteşekkil ise deneysel bir temeli olmayan bu üç kategorinin tümünden reddi gerekmektedir.

“Bilgi” kavramı bağlamında yeterince ele alınan normatiflik sorunu, doğruluk ve yöntem ilişkisi nedeniyle ayrıca aklilik bağlamında da önem taşır. Bu nedenle kısaca, aklilik açısından bilimciliğin normatiflikten kaçınıp kaçınmama-acağı da değerlendirilmelidir. Genel anlamıyla epistemolojide aklilik bağlamı, psikolojik kökenli olan inanışın iyi veya haklı nedenlerle yapılandırılarak neden ve yargı arasında bağlantı kurulmasıyla ortaya çıkar. (Benzer şekilde epistemik hedefler gibi amaçlara ulaşmak için gerekçelendirici gibi uygun araçları kullanmak da aklilik içinde değerlendirilir.) Makul bir şekilde inanmaya hakkımız olan önermelerin *yalnızca* bilimsel yöntemin sonuçları olarak görülmesi, bilimsel aklilikten başka bir aklilik türünün olamayacağı anlamına gelir. Şayet tek akliliğin bilimsel aklilik olduğu söylenirse o zaman *tüm inanışlarımızın* bilime dayandırılmasının makul olmanın da tek yolu olduğu söylenmiş olmaktadır.

Öncelikle ifade edilmesi gereken, aklilik hakkında bu türden bir standardın belirlenmesinin de normatif oluşudur. Makul olma koşulu olarak “Bilimsel yöntemin sonuçlarına inanılmalıdır.” *kuralı* deneysel bir dayanağa sahip değildir. Bununla birlikte böylesi bir standart, bilgi edinmek amacıyla müracaat ettiğimiz bilişsel kaynakların “güvenilir” olduğu varsayımına dayanır. Öznenin algılaması, inanması, tanıklığa müracaatı, sağduyuyu kullanması, içebakış yöntemi, hafızası veya sezgisi bilme sürecinde kullandığı bilişsel kaynaklardır. Sözü edilen bilişsel kaynaklarımızın güvenilirliğine olan inanış, bu kaynakların kullanımına dayandığı için bir “kanıt döngüsü” sorunu ortaya çıkmaktadır.⁴³ Örneğin güvenilirlik açısından değerlendirilirse bir inanışın oluşumu için inanış ve olgu durumu arasındaki sebebe dayalı olma koşulundan söz edilmiştir. İnanışı oluşturan nedenlerin bir kısmının algı gibi bilişsel kaynaklarla ilgili olması, bunların olguyu resmetme hususunda güvenilir olabilmesi durumunda mümkün olur. Algı haricinde, şayet nedenleri değerlendirme, iyi ve kötü nedenleri ayırt etme veya neden ve sonuç ilişkisini kurma gibi bilişsel faaliyetler güvenilir bulunmasaydılar inanışın sebebe dayalı olma koşulunun bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla özne diğer bilişsel kaynaklarla beraber dışsalıcılıkta bilginin oluşumuna aracılık ettiği kabul edilen algı, duyum ve hafıza gibi bilişsel kaynakların da bilme sürecinde güvenilir olduğu inanışına sahiptir. Burada dikkat çekilen nokta, bu inanışın dayanağının da bilgi edinmede müracaat edilen bilişsel kaynaklar olmalarıdır. Dolayısıyla dışsalıcı yaklaşım açısından bir önermenin güvenilir süreçlerle edinilmiş olması, bilginin oluşumunda önem taşıdığından, güvenilirliği sağlayacak bilişsel kaynaklara sahip olduğu görüşü de aynı bilişsel kaynaklara dayanmış olmaktadır. Bilişsel kaynakların güvenilirliğine yönelik bu inanış

⁴² Yalçın, “Doğal Epistemoloji Mümkün müdür?”, 221.

⁴³ Moser, Paul K., “Genel Ayrımlar ve Tartışmalar”, *Epistemoloji* içinde, Haz. Paul K. Moser, çev. Hasan Yücel Başdemir, (Ankara: Adres Yayınları, 2018). 31.

olmaksızın bilginin oluşumunda duyum veya algının da önemi dikkate alınmayacaktır. Duyum veya algının bilginin oluşumundaki etkinliği dışsalcılıkta dikkate alındığına göre söz konusu inanışın özne açısından farkındalığından söz etmek gerekir. Bu farkındalık da inanışa öznenin erişimini gerektirir.

Dışsalcılıkta karşılaşılan bu durum, aklilik konusunda dışsalcılığın bir türü olan epistemolojik bilimcilikte de mevcuttur. Hem bilimsel yöntemin hem de onu gerektiren duyum, algı, hafıza gibi bilişsel kaynaklarla bilimsel çalışma yapan öznenin, hangi önermelerin makul olacağına ilişkin kararlarında bir normu izledikleri açıktır. Bu norm, makul önermelerin bilimsel yöntemin sonucu olması gerektiğidir. Tıpkı dışsalcılıkta, algının bilgi için güvenilir görülmesinde olduğu gibi epistemolojik bilimcilikte de bilimsel yolla gerekçelendirilemeyecek bir varsayım olarak bilişsel kaynakların kullanımının güvenilir olarak kabulü, gerekçelendirmeye ilişkin bir standart olarak yerleşiktir. Bilimsel yöntem söz konusu bilişsel kaynaklar güvenilir olduğu ölçüde kabul edilebilirdir. Kısacası, “sadece bilimsel yöntemle elde edilmiş önermelere inanmaya hakkımız olduğu” görüşü, deneysel olmayan ve kanıt döngüsü içeren bir yolla ortaya konulan bir aklilik ölçütüne dayandığı için normatif olmaktadır.

Bilimcilerin epistemik kaygılarının kaynaklarından olan metafiziksel yargılar da deneysellik anlayışı çerçevesinde reddedilmek istenir. Metafiziksel yargılarla ilgili ana sorun, bunların gerçekliği olmayan şeylerle ilgili ifadeler içerdiği düşüncesidir. Metafizik, doğa bilimlerinde yapıldığı gibi var olanların zamansal ve mekânsal özelliklerini araştırmadan farklı olarak şeylerin kendisine nedensel yolla bağlı olduğu gerçekliğin akledilir özünü araştırmaz.⁴⁴ “Zamandan ve mekândan bağımsız var olanlar” iddiası deneysel yolla araştırılamayacağı için esasen söz konusu şeylerin var oldukları iddiası kadar var olmadıkları iddiası da metafizikseldir. O hâlde bilimin konu edindiği “doğal türler”in gerçekten var olup olmadıkları da⁴⁵ bilim insanın, dış dünyanın gerçekliğine ilişkin varsayımı da metafiziksel meselelerdir. Bunlarla ilgili kimi yargılara bilimin hem kuramsal yapısında hem de uygulamasında başvurulur. Gerçeklik yanı sıra varlığın anlaşılabilir olduğu varsayımı bilimsel çalışmalar için bir gereklilik olmasına rağmen deneysel olarak bilinemez, gözlemlenemez olmaları nedeniyle kabul düzeyindedirler. Diğer taraftan gen, enzim, parçacık gibi kuramsal kavramlar bilimsel uygulamada açıklayıcı olmaları nedeniyle deneysel olmaksızın benimsenirler. Bunların her birine ilişkin kabul bilimsel yöntemle gerekçelendirilebilir değildir. Bu nedenle Nordgren, birçok bilimsel kuramın içeriğinde kullanılan “artalan varsayımları”ndan söz ederken metodolojik ve aksiyolojik varsayımların yanı sıra metafiziksel varsayımların da mevcudiyetini işaret etmiştir.⁴⁶ Bunların bilim yapmak için gerekliken deneyime dayanmayan kabuller olmaları genel olarak bilimde metafizikten kaçınmanın bir yolu bulunmadığı sonucunu vermektedir. Dolayısıyla bilimsel yöntemle elde edilecek bilginin metafizikten arındırılmasından söz edilememekte ve bu konudaki bilimci epistemik kaygı da esasen giderilememektedir.

Söz konusu dışsalcı yaklaşımda normatiflikten ve metafizikten kaçınmanın mutlak bir yolu bulunmadığı gibi a priori önermelerden de kaçınılamaz. Daha geniş bir bağlamda bilimsel yöntemin gerekçelendirmesinin a priori bir karara dayanmasının gerekliliği⁴⁷ bir yana; Putnam’ın Quine’ı “köktenci” diye eleştirmesinin dayanağı olan çelişmezlik ilkesi örneği de dışsalcı yaklaşım için bir açmaz ortaya çıkarır: Putnam’ın ileri sürdüğü, “Her ifade hem doğru hem yanlış değildir.” önermesi en azından bir tane a priori doğru önermenin mevcudiyetini ortaya koyar.⁴⁸ Şayet a priori bilgi diye bir şey varsa epistemik kaygıyı gidermeye yönelik doğalcı epistemoloji bu konuda da bir çözüm sunamamış olmaktadır. Bilme sürecine ilişkin söz konusu deneysel olmayan yargılar, öznenin bilişsel yapısı dışında temellendirilemezler.

Sonuç

Bu çalışmada epistemik kaygıya ilişkin bir çözüm aranmak yerine, bilimciliğin anlaşılabilirliği odağında bilimci epistemolojinin ve dışsalcılığın bu sorundaki yeri ele alınmıştır. Dışsalcı bir epistemolojik zeminden yola çıkan bilimcilik, epistemik inanışların bilimsel yöntemle dayanılarak elde edilmeleri gerektiğine dair ilkenin farklı alanlara uygulanması gereği üzerinde duran felsefî bir yaklaşım olarak epistemik kaygıyı gidermeye yardımcı olmamaktadır. Bunun başlıca nedeni, dışsalcılık içerisinde özellikle normatiflik, metafizik yargılar ve a priori önermeler hususunda ikna edici bir çözüme ulaşılamamış olunmasıdır. Makul inanışlarla ilgili ortaya çıkan kanıt döngüsü sorunu, dışsalcı epis-

⁴⁴ Walsh, William Henry ve Wilshire, Bruce Withington, *Metafiziğe Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001) 2.

⁴⁵ “Doğal türler gerçekten var mıdır?” Böylesi bir soruyu cevaplamaya girişen birbirine zıt pozisyonların dayanakları deneysel olmayacağı için bunun kabulü de reddi de metafiziksel bir varsayım dayanağı olacaktır. Doğal türler için tartışma için bkz.: Alexander Bird, Emma Tobin. “Natural Kinds”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 03 Şubat 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/natural-kinds/>

⁴⁶ Anders Nordgren, *Evolutionary Thinking: An Analysis of Rationality, Morality and Religion from an Evolutionary Perspective*, (Uppsala: Uppsala University Press, 1994), 24.

⁴⁷ Bonjour, meta-gerekçelendirme olarak andlandırdığı bu işlemin deneysel öncüllere başvurularak çözülemeyeceğini ileri sürer. Bunun nedeni, deneysel öncüllere ya gerekçelendirilmemiş olmaları ya döngüsel bir tarzda gerekçelendirilmiş olmaları ya da nihai olarak tekrar meta-gerekçelendirmeye gitmeyi gerektirecek diğer deneysel gerekçelendirme standartlarına başvuruyu gerektirmeleridir. O hâlde gerekçelendirmede deneysel öncüllere değil *a priori* bir karara başvurmak gerekmektedir (Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 9-10.

⁴⁸ Putnam, çelişmezlik ilkesi olarak ifade edilen (“Hiçbir ifade hem doğru hem yanlış olamaz.”) önermesi yerine “Her ifade hem doğru hem yanlış değildir.” ifadesini kullanarak kuantum mekaniği içerisinde yapılan deneylerde gözlemlenen elektronların dalga ve parçacık şeklinde hareket etmelerinin yorumlanmasında karşılaşılabilecek güçlükleri aşmak istemiştir (Hilary Putnam, “There is at Least One a Priori Truth”, *Erkenntnis* 13 (1978), 153–170).

temolojik bir yaklaşımın kendi dayanağı açısından da bir sorunun mevcudiyetini işaret etmektedir. Bilme sürecinde öznenin başvurduğu diğer bilişsel kaynaklar yanı sıra dışsalcılıkta bilginin oluşumuna aracılık ettiği kabul edilen algı, duyum ve hafıza gibi bilişsel kaynakların da güvenilirliğine inanış, yine bu kaynakların kullanımına dayanmaktadır. Dışsalcılık açısından bir önermenin güvenilir süreçlerle edinilmiş olmasının bilginin oluşumundaki etkinliği dikkate alınırca bunu temin edecek bilişsel kaynakların bulunduğu görüşü, aynı bilişsel kaynakların sunduğu bir teminata dayanmış olmaktadır. Söz konusu bilişsel kaynaklara yönelik bu güvenilirlik inanışı olmaksızın duyum veya algının bilgi oluşumuna yol açması beklenemez. Söz konusu inanışın farkındalığı ise inanışa öznenin erişimini gerektirir. Böyle olduğu için dışsalcılığın, esasen içselci bir temele sahip olması gibi epistemik geri gitme ile açıklanabilir bir durum ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde metafizik yargılardan kaçınılamaması durumu da dışsalcılık için bir sorun teşkil etmektedir. Metafizik önermeler bilimsel yöntemin kullanılabilmesi için başvuru alanı genel ve deneysel olmayan varsayımlar olarak var olanların akledilir özünüyle ilgilidirler. Böyle olduğu için metafizik yargılara ulaşmada sadece bilişsel kaynaklara başvurudan söz edilebilmekte ve bunlar da yalnızca öznenin erişimine açık olmak bakımından içselci bir yaklaşımla gerekçelendirilebilmektedirler. Metafizik yargılar deneysel olmadıkları için onların oluşumunda dışsal anlamda nedensel bir süreçten söz edilemez. Bilginin oluşumunda en azından bazı unsurların zihne dışsal olması beklentisi bu açıdan karşılanamaz. Akledilebilirlikle sınırlı bu alan, deneyimi mümkün ve açıklanabilir kılan varsayımlardan müteşekkildir. Dolayısıyla kaçınılamaz olan bu türden yargıların (makul inanışların) oluşumunda etkin olan unsurların tamamı zihne içseldir. Ayrıca, doğruluğu kaçınılmaz a priori bir önerme ancak öznenin kavramları uygun kullanması ve mantık bilgisine sahip olması gibi gerekliliklerle beraber içsel erişim yoluyla bilinebileceği için dışsalcı yaklaşımın bilgi kavrayışında bir boşluk var etmektedir. En azından bu üç durum, dışsalcı yaklaşımın hedeflediği epistemik kaygıyı giderme konusunda bir çözüm üretmediği sonucunu vermektedir.

Bu makalenin sınırlarını aşan daha genel bir sonuç, içinde nesnellüğün ve gerçekliğin değerlendirilmesi için bir bağlam var etmektir: Dışsal uyarımla başlayan bir bilme süreci, bilişsel süreçlerin etkililiği bakımından doğa veya evren hakkında bizden bağımsız bir resim sunmaz; aksine insan türünün bilişsel yapısına paralel sonuçlar içerir. Bu nedenle dışsalcılığın hedeflediği zihinden bağımsızlığı ima eden nesnellik yerine öznelarasılık hedefi daha makul görünmektedir. Öznelarasılık farklı öznelerce ulaşılan ortak sonuçlarla sınırlı bir niteliktir. Uygulamada bilimin zaten çeşitli mutabakatlara dayalı olarak sürdürülmesi bakımından öznelarası bir gerçeklik alanıyla meşgul olunması söz konusudur. Bilimsel gerçeklik (ontolojik alan), paradigmlar ve üzerinde mutabakata varılmış normlar ile metafizik varsayımlar aracılığıyla kavranır. Neticede kuramlar, yasalar ve deneysel sonuçlar bütünü olarak bilim ve onun yöntemi, belirli değerlerle yapılandırılmış bir aklılık içinde biçimlenmektedir. Bu ise bilimin insan beklentilerinden bağımsız olamayacağı sonucunu vererek epistemik kaygının salt betimleyici psikoloji araştırmalarıyla aşılamayacağı anlamına gelir.

Bu sonuçlarla beraber değerlendirildiğinde bilgi için yalnızca bilimsel yöntemin kullanılması görüşü olarak bilimcilik, epistemolojik bilimcilik örneğinde olduğu gibi, bilimsel yöntemle dayanmayan normatifliği içeren öğelerinin bulunması ve bilimde metafiziğin kullanımı gibi nedenlerle kendi altını oyan bir görüştür. Nihai olarak bilimsel açıklama ve önermeler, doğruluk ya da kanıt gibi normatif unsurlara sahiptir. Bilimsel kuramlar da bilimsel yolla gerekçelendirmenin mümkün olmadığı gerçeklik veya nedensellik gibi bazı varsayımlara dayanılarak bina edilir. Günlük hayatımız içerisinde karşılaştığımız birçok sorunu çözmekle ilgili sayısız fayda sunan bilim, kuramsal yönden bir diğer insanî faaliyet olan felsefeden bağımsız veya onu dışlayarak sürdürülebilir değildir. İnsanî yaşam alanımızın belirleyici unsurlarından olan etik ve estetik alanları bilimsel yöntemle konu edinerek ele alamayacağımız, bu alanlarla ilgili makul yargılara ulaşmak için bilime ihtiyaç duymayacağımız da bütünüyle reddedilebilir bir iddia değildir. Aksine bilimsel araştırmanın normatif değil, betimleyici neticelere ulaşılmasının bir aracı olduğu dikkate alındığında “ ‘olan’dan ‘olması gereken’e yönelim” için normatif bir ilkeye de müracaat mantıksal bir gerekliliktir. Bu, en azından bilimsel önermelerden hareketle ve sadece onlarla değer yargıları oluşturmanın önünde engel olan bir durumu gösterir.

Bu kısa değerlendirme, bilimciliğin kendisinin bilimsel olmadığını fakat felsefî olduğunu da görünür kılar: Bilimsel yöntem, bir bilimcinin savunduğu temel epistemolojik iddiaları temin etmek için tek başına yeterli değildir. “Bilginin bilimsel olması gerektiği” iddiası felsefî ve normatiftir. Üstelik bilimsellik, insanî bir çabanın ürünü olmak bakımından gelişime açık ve paradigmalara dayalıdır. Bulgular ile kuramlar ve eleştiri de dahil bilimde başvuru alanı tüm araçlar arasındaki ucu açık ilişki, bilimsel açıklama amacının hizmetindedir. Bilimsel açıklama daima daha çok sorunun çözüleceği, daha fazla soruya cevap verebilen modeller üzerine tesis edilir. O hâlde bilim, bilimsel değişimin sağladığı eleştirilebilir yönü dikkate alınarak bilişsel çabalarımızın *üzerine* değil, onların *arasında* uygun bir yere yerleştirilmelidir. Bu, bilimin değeriyle ilgili olarak bilimciliğin daha savunulabilir veya mutedil denilebilecek bir biçimi için de fikir verir: Bilim *tek* güvenilir bilgi edinme yolumuz değilse de en güvenilir bilgi edinme yolumuzdur. Böyle bir görüşün bilimcilik içerisinde mümkün olup olmadığı ise ayrı bir soruşturmanın konusudur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Alper Gürkan 0000-0003-0407-769X

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Audi, Robert. *Epistemoloji-Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*. Çeviren Melis Tuncel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Başdemir, Hasan Yücel. "Başlangıç". *Epistemoloji-Temel Metinler*. Der. Hasan Yücel Başdemir. 7-14. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkması-Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Bird, Alexander ve Tobin, Emma. "Natural Kinds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 03 Şubat 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/natural-kinds/>
- Blaauw, Martijn ve Pritchard, Duncan. *Epistemology A-Z*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Clark, Michael. "Bilgi ve Dayanaklar: Gettier'in Makalesi Üzerine Bir Yorum". *Epistemoloji-Temel Metinler*. Derleyen ve çeviren Hasan Yücel Başdemir, 53-57. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Dancy, Jonathan; Sosa, Ernest ve Steup, Matthias. *A Companion to Epistemology*. West Sussex: Blackwell Publishing, 2010.
- Denkel, Arda. *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınları. 1996.
- De Ridder, Jeroen; Peels, Rik; van Woudenberg, René. "Introduction: Putting Scientism on the Philosophical Agenda". *Scientism-Prospects and Problems*. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg. New York: Oxford University Press. 2018.
- Ellerton, Peter. "How do you know that what you know is true? That's epistemology", erişim 1 Ağustos 2024, <https://theconversation.com/how-do-you-know-that-what-you-know-is-true-thats-epistemology-63884>; "Bildiklerinizin Doğru Olduğunu Nereden Biliyorsunuz? Epistemoloji Sayesinde", çeviren Taner Beyter, erişim 13 Ağustos 2024, <https://onculanalitikfelsefe.com/bildiklerinizin-dogru-oldugunu-nereden-biliyorsunuz-epistemoloji-sayesinde-peter-ellerton/>
- Gauch, Hugh G.. *Bilimsel Yöntem*. Çeviren İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.
- Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis* 23 (1963): 121-123.
- Godfrey-Smith, Peter. *Theory and Reality*. Londra: The University of Chicago Press. 2003.
- Goldman, Alvin. "Bilgide Sebebe Dayanma Koşulu". *Epistemoloji-Temel Metinler*. Derleyen ve çeviren Hasan Yücel Başdemir. 59-81. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Hacker, Peter Michael Stephan. "Philosophy and Scientism: What Cognitive Neuroscience Can, and What It Cannot, Explain". *Scientism: The New Orthodoxy*. Haz. Richard N. Williams ve Daniel Robinson. N. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Hawking, Stephen W. ve Mlodinow, Leonard. *Büyük Tasarım*. Çeviren Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2010.
- Hughes, Austin L.. "The Folly of Scientism". *The New Atlantis-A Journal of Technology & Society* 37 (2000): 32-50.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kim, Jaegwon. "What is 'Naturalized Epistemology'?". *Epistemology: An Anthology* içinde. Haz. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath. Malden: Blackwell Publishers, 2000.
- Ladyman, James. "Scientism With a Humane Face". *Scientism-Prospects and Problems*. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg. New York: Oxford University Press. 2018.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Lemos, Noah. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mizrahi, Moti. "What's so bad about scientism?". *Social Epistemology* 31 (2017): 351-367.
- Moser, Paul K.. "Genel Ayrımlar ve Tartışmalar". *Epistemoloji*. Haz. Paul K. Moser. Çeviren Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Neta, Ram. "Quine ve Goldman: Epistemolojiyi Doğallaştırmanın İki Yolu". *Epistemoloji*, Der. Stephen Hetherington. Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Nola, Robert. *Rescuing Reason: A Critique of Anti-Rationalist Views of Science and Knowledge*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Nordgren, Anders. *Evolutionary Thinking: An Analysis of Rationality, Morality and Religion from an Evolutionary Perspective*. Uppsala: Uppsala University Press, 1994.


- Peels, Rik. "A Conceptual Map of Scientism". *Scientism-Prospects and Problems*. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg. New York: Oxford University Press, 2018.
- Plantinga, Alvin. "Scientism: Who Needs It?". *Scientism-Prospects and Problems*. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg. New York: Oxford University Press, 2018.
- Platon. *Menon*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Platon. "Theaitetos". *Diyaloglar II*. Haz. Mustafa Bayka. Çeviren Kolektif. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Poston Ted. "Internalism and Externalism in Epistemology". Internet Encyclopedia of Philosophy. Erişim 29 Kasım 2024, <https://iep.utm.edu/int-ext/#H3>
- Psillos, Stathis. *Philosophy of Science A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Putnam, Hilary. "There is at Least One a Priori Truth". *Erkenntnis* 13 (1978):153–170.
- Quine, Willard Van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Robinson, Daniel N. "Science, Scientism, and Explanation". *Scientism: The New Orthodoxy*. Haz. Richard N. Williams ve Daniel Robinson. N. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Rosenberg, Alex. "Philosophical Challenges For Scientism (And How To Meet Them?)". *Scientism-Prospects and Problems*. Der. Jeroen de Ridder, Rik Peels, René van Woudenberg. New York: Oxford University Press, 2018.
- Sorell, Tom. *Scientism*. Londra: Routledge, 1991.
- Stanford, P. Kyle. "Naturalism without Scientism". *The Blackwell Companion to Naturalism*. Haz. Kelly James Clark. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc. Published, 2016.
- Stenmark, Mikael. *Scientism-Science, Ethics and Religion*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Walsh, William Henry ve Wilshire, Bruce Withington. *Metafiziğe Giriş*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- van Fraassen, Bastiaan C. "Naturalism in Epistemology". *Scientism: The New Orthodoxy* Haz. Richard N. Williams ve Daniel Robinson. N. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Yalçın, Şahabettin. "Doğal Epistemoloji Mümkün müdür?". *Epistemoloji-Temel Metinler* içinde. Der. Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Adres Yayınları, 2018.

Atf Biçimi / How cite this article

Gürkan, Alper. "A Critical Evaluation on the Epistemological Externalist Ground of Scientism in the Context of Epistemic Concern" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 24–37. <https://doi.org/10.26650/arc.1562881>

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Şartlı Önermelerde Doğruluk*

Truth Conditions of Hypothetical Propositions According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Fatma Karaismail¹ 

¹Dr., İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Fatma Karaismail

E-posta / E-mail : fatmakaraismail@gmail.com

*Bu makale, yazarın “Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı” (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

ÖZ

Bu makale, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) mantık sisteminde yer alan bitişik ve ayrık şartlı önermelerin doğruluk kriterlerinin ne olduğu ve bu önermelerin doğruluk işlevli (*truth functional*) olup olmadıkları sorularını ele almaktadır. Bu doğrultuda çalışma iki ana bölüm olarak kurgulanmıştır. Birinci bölümde mesele, lüzûmî ve rastlantısal (*ittifâkî*) bitişik şartlı önermeler, ikinci bölümde ise ayrık şartlı önermelerin üç türü bağlamında tartışılmıştır. Bu tartışma neticesinde lüzûmî bitişik şartlı önermelerin doğruluğunun, bileşenlerinin doğruluk değerlerinin yanı sıra bu önermelerin içermeleri gereken lüzûm ilişkisine sahip olmalarına; ayrık şartlı önermelerin doğruluğunun ise bileşenlerinin doğruluk değerlerinin yanı sıra ifade etmeleri beklenen ayrıklık ilişkisini ifade ediyor olmalarına bağlı olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun sonucu olarak, Râzî'nin sistemindeki lüzûmî bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerin doğruluk işlevli olmadığı ve bu önermelerin, önermeler mantığındaki doğruluk işlevli bileşik önermelerle anlam açısından örtüşmediği belirlenmiştir. Rastlantısal bitişik şartlı önermeler ise bileşenleri arasında gerek-tirme veya ayrıklık ilişkisi bulunmaması nedeniyle doğruluk işlevli olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mantığı, Önermeler Mantığı, Doğruluk İşlevli Önermeler, Şartlı Önermeler, Fahreddin er-Râzî

ABSTRACT

This article examines the truth conditions of conditional (*muttaşil*) and disjunctive conditional (*munfasıl*) propositions in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) logic system and whether these propositions can be classified under truth functional propositional logic. Accordingly, the work is structured in two main sections. The subject is discussed in the first section in the context of implicative (*luzûmî*) and coincidental (*ittifāqî*) conditional propositions, and in the second section within the framework of three types of disjunctive conditional propositions. This study concludes that the truth values of implicative conditional propositions depend not only on the truth values of their components but also on whether they contain the implication relation. Similarly, the truth values of disjunctive conditional propositions are based on whether they include the conflict (*inād*) relation, as well as on the truth values of their components. As a result, it has been established that the implicative conditional and disjunctive conditional propositions in al-Rāzī's system are not truth functional and these propositions do not overlap in meaning with truth functional compound propositions in propositional logic. In contrast, coincidental conditional propositions are considered truth functional due to the absence of any implication or conflict relationship between their components.

Keywords: Islamic Logic, Propositional Logic, Truth Functional Propositions, Hypothetical Propositions, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Başvuru/Submitted : 07.10.2024

Kabul/Accepted : 13.12.2024

Online Yayın /

Published Online : 31.12.2024



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

EXTENDED ABSTRACT

This article analyzes the truth conditions of hypothetical propositions (*qaḍiyya sharṭiyya*) in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's logic system and whether these propositions are truth functional or not. Truth functional compound propositions contain truth functional logical connectives and their truth values are determined based on the truth values of their components. On the other hand, non-truth-functional compound propositions are propositions whose truth values are not determined according to the truth values of their components. al-Rāzī's theory of hypothetical propositions falls under propositional logic, as it examines new propositions formed by combining others through logical connectives and analyzes the relations between their components. However, does this theory also belong to truth functional propositional logic, which is the most comprehensive branch of propositional logic? This question, which points to the purpose of the article, is addressed in the context of conditional propositions (*qaḍiyya sharṭiyya muttasila*) in the first section and disjunctive conditional propositions (*qaḍiyya sharṭiyya munfaşila*) in the second section. In these two chapters, first, the types of conditional and disjunctive conditional propositions according to al-Rāzī are briefly explained, followed by al-Rāzī's explanations of the truth conditions of each of these propositions. In the first section, the problem is examined in two sub-sections for implicative (*luzūmiyya*) and coincidental (*ittifāqiyya*) conditional propositions.

According to al-Rāzī, implicative conditional propositions may be either true or false when the truth values of their antecedents and consequents are true and true, false and false, or false and true, respectively. The fact that the truth value of implicative conditional propositions may also be false when their components have these truth values distinguishes implicative conditional propositions from material conditionals. This is because material conditionals are necessarily true when the components have these truth values. The reason of this difference between implicative conditional propositions and material conditionals is the relation of implication (*luzūm*) that must exist between the antecedent and consequent in implicative conditional propositions. In other words, according to al-Rāzī, implicative conditional propositions mean that the antecedent necessarily entails its consequent and as a result, an implicative conditional proposition cannot be true if the antecedent does not necessarily entail the consequent even if they are both true. According to al-Rāzī coincidental conditional propositions are truth functional because they do not carry the meaning of implication. However, they also do not have the meaning of material implication, as a coincidental conditional proposition with a false antecedent and a false consequent is false.

al-Rāzī categorizes disjunctive conditionals into three types: (i) Real disjunctive conditionals (*ḥaqīqiyya*): According to al-Rāzī, real disjunctive conditionals are propositions in which one component is contradiction of the other. Since it is impossible for two mutually contradictory propositions, such as p and not p, to be true at the same time, one of the components of real disjunctive conditional propositions must be true and the other false. (ii) *Mani'at al-jam'* disjunctive conditionals are propositions in which one of the components has a narrower scope than the contradiction of the other. (iii) *Mani'at al-ḥuluv* disjunctive conditionals are propositions in which one component has a broader scope than the contradiction of the other. In *mani'at al-jam'* disjunctive conditionals, all components can be false but cannot all be true. Conversely, in *mani'at al-ḥuluv* disjunctive conditionals, all components can be true but cannot all be false. In conclusion, according to al-Rāzī, the meanings of disjunctive conditional propositions are determined by the law of non-contradiction. Therefore, the truth values of the components of disjunctive conditional propositions are not the only condition for determining the truth values of these propositions. When determining the truth value of these propositions, we consider not only the truth values of the components but also whether the conflict (*inād*) relationship mentioned by al-Rāzī exists between the components. This shows that the types of disjunctive conditional propositions are also not truth functional.

Giriş

İbn Sînâ (ö. 428/1037), yüklemli önermeler ile şartlı önermeler arasında paralellik kurulabileceği fikrinden hareketle, büyük ölçüde kendine özgü olan yüklemli önerme anlayışına dayanan bir şartlı önerme sistemi geliştirmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın şartlı önerme teorisinin, kendi mantık sisteminin özgün yönlerinden biri olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın en etkili yorumcusu ve eleştirmeni olarak bilinen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta detaylı olarak incelediği ve yüklemli önerme sistemiyle temelde paralellik gösteren bu şartlı önerme sistemini benimseyerek çeşitli yönlerden geliştirmiştir. Bu sebeple İbn Sînâcı mantıktaki yüklemli ve şartlı önerme açıklamalarının gerek müstakil olarak gerekse mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi, İbn Sînâcı mantıkçıların nasıl bir önerme tasavvuruna sahip olduğunun anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

Bu makalede Râzî'nin mantık sistemindeki şartlı önermelerin doğruluk kriterlerinin neler olduğu ve bu önermelerin doğruluk işlevli olup olmadıkları soruları ele alınacaktır. Doğruluk işlevli bileşik önermeler, doğruluk işlevli önerme eklemleri içeren ve doğruluk değerleri, bileşenlerinin doğruluk değerlerinden hareketle belirlenen önermelerdir.¹ Önermeler mantığında incelenen temel doğruluk işlevli bileşik önermelerden bazıları “koşullu (*conditional*)”, “tikel evetleme (*disjunction*)” ve “ya da/dışlayıcı veya (*exclusive disjunction*)” önermeleridir. Bu önermelerin doğruluk değerleri, yalnızca bileşenlerinin doğruluk değerleri ve içerdikleri önerme ekleminin hareketle belirlenir. Doğruluk işlevli olmayan bileşik önermeler ise sıkı gerektirme (*strict implication*) önermeleri gibi, doğruluk değeri yalnızca bileşenlerinden ve önerme ekleminin hareketle tayin edilmeyen önermelerdir. Râzî'nin şartlı önermeler teorisi genel hatlarıyla bu teori bağlamında şart-ceza/cevap ve ayırıştırma edatları aracılığıyla bir araya getirilen önermelerden elde edilen yeni önermelerin ele alınması ve bu önermelerin bileşenleri arasındaki ilişkilerin incelemesi bakımından önermeler mantığı (*propositional logic*) çerçevesinde değerlendirilebilir.² Peki bu teori aynı zamanda önermeler mantığının en kapsamlı dalı olan doğruluk işlevli önermeler mantığına da dahil midir?

Çalışmanın temel amacına işaret eden bu soru, birinci bölümde bitişik şartlı, ikinci bölümde ise ayrık şartlı önermeler bağlamında yanıtlanmaya çalışılacaktır. Bu bölümlerde öncelikle Râzî'ye göre şartlı önerme türleri kısaca izah edilecek, ardından Râzî'nin şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair açıklamaları doğrultusunda konu detaylandırılacaktır. Râzî'nin önermeler mantığına dahil olan olumsuzlama ve tümel evetleme önermelerine dair görüşlerine ise konunun şartlı önermelerle sınırlandırılması nedeniyle yer verilmemiştir. Aşağıda işaret edileceği üzere İslam mantığına dair modern çalışmalarda şartlı önermelerin doğruluğu ve bu önermelerin doğruluk işlevli olup olmadığı konularına değinilmiş olsa da bu konu hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle bu makale, literatürdeki bu boşluğu kısmen doldurmayı amaçlamaktadır.

1. Bitişik Şartlı Önermelerde Doğruluk

İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta bitişik şartlı önermeleri (*eş-şartıyyetü'l-muttasıla*) ikiye ayırmaktadır: (a) önbileşenin özü itibariyle artbileşenin kendisine tâbi olmasını gerektirdiği bitişik şartlı önermeler ve (b) artbileşenin önbileşeni izlemesinin gerektirme şeklinde olmayıp önbileşen doğru olduğunda artbileşenin de doğru olduğu, ancak aralarında özel olarak gözetilmesi gereken bir ilişkinin bulunmadığı bitişik şartlı önermeler.³ Râzî ise bitişik şartlı önermeleri, bir önermenin meydana gelmesi durumunda diğer bir önermenin de meydana gelmesini olumlayan ya da olumsuzlayan önermeler olarak açıklar ve sonrasında bitişik şartlı önermeleri, önbileşenin özü itibariyle artbileşenin kendisini izlemesini gerektirip gerektirmemesine göre sınıflandırır. Buna göre, (i) önbileşeni özü itibariyle artbileşenin kendisini takip etmesini gerektiren bitişik şartlı önermeler lüzûmî bitişik şartlı (*lüzûmiyye*), böyle olmayanlar ise (ii) rastlantısal bitişik şartlı (*ittifâkiyye*) önermelerdir.⁴

Râzî şartlı önermelerde doğruluk konusuyla ilgili görüşlerini *el-Mülahas*'ta dile getirmektedir. O burada öncelikle şartlı önermelerin niteliğinin, bu önermelerin bileşenlerinin niteliğine bağlı olmadığı gibi, şartlı önermelerin doğruluk değerinin yani doğru ya da yanlış olmalarının da bu önermelerin bileşenlerinin doğruluk değerine bağlı olmadığını belirtmektedir. Râzî'nin buradaki kastı, şartlı önermelerin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen temel kriterin, bu önermelerin ifade ettiği *ilişkinin* sağlanması veya sağlanmaması olduğu yönündedir. Râzî bunun devamında bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerine ilişkin şu açıklamalarda bulunmaktadır:

¹ Doğrusal Eklem” ve “Doğrusal Bileşik Önerme”, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, 2003), 41. Önermeler mantığı ve doğruluk işlevli önermelerle ilgili bkz. Curtis Franks, “Propositional Logic”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erisim 13 Aralık 2022); Volker Halbach, *The Logic Manual* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 27-73; Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap, 2016), 243-292; Cemal Yıldırım, *Mantık* (Ankara: Fol Yayınevi, 2019), 144-169.

² Karimullah'ın konuya dair detaylı bir analizi için bkz. Kamran I. Karimullah, Avicenna (d. 1037), *Logical Theory, and the Aristotelian Tradition* (Montreal: McGill University, The Institute of Islamic Studies, Doktora tezi, 2014), 260 vd.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, nşr. Saîd Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1965), s. 233-234.

⁴ Râzî, *Mantıkü'l-Mülahas*, nşr. Ahad Ferâmerz Karâmelekî - Âdine Asgarinejad (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş.), 207. Ayrıca bkz. Râzî, a.g.e. 125. İttifâkî bitişik şartlı önermeler için bkz. Esedullah Fellâhî, “Şart-ı ittifâkî nezd-i mantık-dânân-ı Müselman”, *Mutâlaât-ı İslâmî: Felsefe ve Kelâm*, 43/ 87/2, (1390 ş.).

Doğru bir bitişik şartlı önerme iki doğru ve iki yanlış önermeden oluşabilir. Çünkü doğru bir önerme doğru bir önermeyi gerektirdiğinde *melzûmun* çelişigi de *lâzûmun* çelişiginin *lâzûmı* olur ve o ikisi yanlış olur. [Yine, doğru bir bitişik şartlı önerme], *lâzûmun melzûmdan* daha genel olması ihtimali nedeniyle yanlış bir önbileşen ve doğru bir artbileşenden de meydana gelebilir. Ancak bunun tersinin imkânsızlığı, yanlış bir [önermenin] doğru bir [önermenin] *lâzûmı* olmasının imkânsız olması nedeniyledir. Önbileşen ve artbileşen, “Abdullah yazı yazıyorsa o, elini hareket ettirir” sözünde olduğu gibi, onlarda doğruluk ve yanlışlığın belirlenmemiş olması bakımından da olabilir. Yanlış bir bitişik şartlı önerme ise aynı şekilde beş şekil üzeredir. Fakat iki doğru bileşenden [oluşan] yanlış rastlantısal bitişik şartlı önerme imkânsızdır. Lüzûmî bitişik şartlı önermelerde ise bu mümkündür.⁵

Râzî burada bitişik şartlı önermelerin doğru olduğu dört, yanlış olduğu beş ihtimali incelemektedir. Buna göre doğru bir bitişik şartlı önermenin, (i) önbileşen ve artbileşeninin doğru; (ii) önbileşen ve artbileşeninin yanlış; (iii) önbileşeninin yanlış, artbileşeninin doğru; (iv) önbileşen ve artbileşeninin doğruluk değerinin belirsiz olması mümkündür. Râzî'ye göre (ii) seçeneğindeki, yanlış önbileşen ve artbileşenden doğru bir bitişik şartlı önermenin meydana gelmesi, doğru olan bir önbileşen, doğru olan artbileşeni gerektirdiğinde artbileşenin çelişiginin yanlış olması ve bu yanlış önermenin de önbileşenin yanlış olan çelişigini gerektirmesi nedeniyle mümkündür. Râzî'ye göre (iii) seçeneğindeki gibi, yanlış bir önbileşen ve doğru bir artbileşenden de doğru bir bitişik şartlı önerme meydana gelebilir. Çünkü *lâzûmun melzûmdan* daha genel olması muhtemeldir ve bu durumda bitişik şartlı bir önermenin önbileşeni doğru olmasa bile artbileşen ve bu bitişik şartlı önerme doğru olabilir. Yine, (iv) seçeneğinde belirtildiği üzere, doğru bir bitişik şartlı önermenin önbileşen ve artbileşeninin, doğruluk değerlerinin özü itibariyle belli olmaması da mümkündür. Örneğin “Eğer Abdullah yazı yazıyorsa o, elini hareket ettiriyordur” önermesinde önbileşen ve artbileşenin doğruluk değeri kendinde belli olmamasına rağmen bu önerme yazı yazmanın eli hareket ettirmeyi gerektirmesi nedeniyle doğrudur. Doğru önbileşen ve yanlış artbileşenden ise doğrunun yanlış gerektirmesinin imkânsız olması nedeniyle doğru bir bitişik şartlı önermenin meydana gelmesi imkânsızdır.

Râzî'ye göre yanlış bir bitişik şartlı önerme hakkında ise beş ihtimal söz konusudur, zira yanlış bir bitişik şartlı önerme, bu dört ihtimalin yanı sıra (v) doğru önbileşen ve yanlış artbileşenden de meydana gelebilir. Ancak Râzî (i) seçeneğinde belirtilen, önbileşeni ve artbileşeni doğru olan yanlış bitişik şartlı önermeleri, lüzûmî bitişik şartlı önermelerle sınırlamakta, rastlantısal bitişik şartlı önermeler hakkında ise bu ihtimalin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Zira iki doğru önermeden oluşan bitişik şartlı bir önermenin ancak bu bitişik şartlı önermenin lüzûmî olması halinde yanlış olması mümkündür, rastlantısal olması halindeyse bu mümkün değildir.⁶ Râzî'nin, bu açıklamalarının lüzûmî ya da rastlantısal bitişik şartlı önermelere özgü olup olmadığını belirtmemesi ve yanlış bitişik şartlı önermelere dair açıklamasında rastlantısal bitişik şartlı önermelerin bir türünü açıklamasının dışında tutması, onun burada hem lüzûmî hem de rastlantısal bitişik şartlı önermeleri kastettiğini düşündürse de biraz daha yakından bakıldığında bu açıklamanın, (i) seçeneği haricinde lüzûmî bitişik şartlı önermelere özgü olduğu hemen fark edilebilir. Zira Râzî bu açıklamasında önbileşen ve artbileşeni doğru olan doğru bitişik şartlı önerme dışındaki bitişik şartlı önermelerin doğruluğunu, bu önermelerin ifade ettikleri *lüzûmî* ilişkisi üzerinden izah etmiştir. Bu bakımdan burada Râzî'nin bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair görüşleri öncelikle lüzûmî bitişik şartlı önermeler bağlamında, daha sonra ise rastlantısal bitişik şartlı önermeler bağlamında değerlendirilecektir.

1.1. Lüzûmî Bitişik Şartlı Önermelerde Doğruluk

Râzî'nin bitişik şartlı önermelerin doğru olduğu durumlara dair bu açıklaması ilk aşamada bitişik şartlı önermelerin doğruluk işlevli olduğu ve koşullu önermelerle örtüştüğü, dolayısıyla bu önermelerin maddi içerme anlamı taşıdığı izlenimini uyandırır da bu, lüzûmî bitişik şartlı önermeler için geçerli değildir.⁷ Zira her ne kadar koşullu önermeler de önbileşen ve artbileşenlerinin doğruluk değerlerinin sırayla doğru-doğru, yanlış-yanlış ve yanlış-doğru olması durumunda zorunlu olarak doğru olsalar da Râzî'nin, bitişik şartlı önermelerin burada saydığı durumlarda yanlış olmalarının da muhtemel olduğu yönündeki ifadesi, lüzûmî bitişik şartlı önermeleri koşullu önermelerden ayırır. Lüzûmî bitişik şartlı önermelerle koşullu önermeler arasındaki bu farkın kaynağı ise yukarıda da işaret edildiği üzere, lüzûmî bitişik şartlı önermelerde önbileşenle artbileşen arasında söz konusu olan *lüzûmî* ilişkisidir.

⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 222-223.

⁶ İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ta bu bağlamdaki açıklamalarında önbileşen ve artbileşeni sırasıyla yanlış-doğru, yanlış-yanlış, belirsiz-belirsiz olan bitişik şartlı önermelerin doğru olmasının mümkün olduğunu belirtmekle birlikte önbileşeni ve artbileşeninin doğruluk değeri doğru-doğru olan olumlu bitişik şartlı bir önermenin yanlış olmasının mümkün olmadığını söylemektedir; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 261. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Saloua Chatti, “Syncategoremata in Arabic Logic, al-Fârâbî and Avicenna”, *History and Philosophy of Logic*, 35/2 (2014), 192. Ancak bu açıklama İbn Sînâ'nın lüzûmî bitişik şartlı önerme anlayışıyla, önbileşen ve artbileşeninin doğru olmasının, lüzûmî önermelerde aranan lüzûmî ilişkisinin önermede sağlandığı anlamına gelmemesi bakımından uyumsuzdur. Râzî'nin açıklaması bu uyumsuzluğu tashih eden bir mahiyete sahiptir. Zira Râzî bu hususa işaret edecek şekilde bu açıklamanın rastlantısal bitişik şartlı önermeler için doğru olduğunu, lüzûmî bitişik şartlı önermeler için ise doğru olmadığını belirtmektedir.

⁷ Maddi içermeyle ilgili bkz. Paul Egré, Hans Rott, “The Logic of Conditionals”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erisim 12 Aralık 2022); Esmâ Kayar, “Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu”, *Kaygı*, 20/1 (2021).

Râzî'ye göre lüzûmî bitişik şartlı önermelerin ifade ettikleri *lüzûm* ilişkisi dört çeşittir. Bunlar (i) melzûmun lâzımın illeti olduğu, (ii) melzûmun lâzımın eşit ma'lûl olduğu, (iii) melzûm ile lâzım arasında görelilik ilişkisi bulunduğu⁸ ve (iv) melzûmun lâzımın illetinin ma'lûl olduğu⁹ lüzûmî bitişik şartlı önermelerdir. Yine Râzî bu bağlamda, lüzûmî bitişik şartlı önermelerin ifade ettikleri lüzûm ilişkisinin bedihî olabileceği gibi olmayabileceğini de ifade etmektedir.¹⁰ Râzî'ye göre lüzûmî bitişik şartlı önermelerin ifade ettikleri *lüzûm*, zorunlu yüklemli önermelerin sahip olduğu zorunluluk ile aynı anlamdadır. Dolayısıyla sürekli zorunlu, süresiz zorunlu, nitelik bakımından zorunlu gibi zorunlu yüklemli önerme çeşitleri, lüzûmî bitişik şartlı önermeler için de geçerlidir.¹¹ Râzî bu görüşünü *el-Mûlahhas*'ta şu şekilde ifade etmektedir:

Lüzûm zorunluluktur (*zarûra*) ve zorunluluğun birçok kısma ayrılması gibi *lüzûm* da [birçok kısma ayrılır]: (i) Artbileşenin önbileşenin sürekli lâzımı olması (ii) artbileşenin önbileşenin sürekli olmaksızın lâzımı olması (iii) şartın arkasındaki halin niteliği açıklanmaksızın bir şart bakımından lâzım olması.¹²

Râzî'nin bu açıklamaları, lüzûmî bitişik şartlı önermelerin sahip oldukları *lüzûm* ilişkisinin çeşitlerini ve mahiyetini göstermektedir. Önbileşenle artbileşen arasında olması gereken bu *lüzûm* ilişkisi İbn Sînâ ve Râzî'nin lüzûmî bitişik şartlı önermelerini modern mantıktaki koşullu önermelerden ayırmaktadır. Zira koşullu önermelerde önermenin önbileşen ve artbileşenin doğruluk değerinin sırasıyla doğru-doğru, yanlış-yanlış ve yanlış-doğru olması durumunda önerme zorunlu olarak doğrudur ve bu önermelerde önermenin önbileşenin artbileşenini zorunlu olarak gerektirmesi şartı yoktur. Örneğin " $p \Rightarrow q$ " şeklinde ifade edilen koşullu bir önerme, p ve q 'nun doğru olması durumunda zorunlu olarak doğrudur. Ancak önbileşeni ve artbileşeni doğru olan lüzûmî bitişik şartlı bir önerme, bu *lüzûm* anlamının sağlanmamış olmasının muhtemel olması nedeniyle yanlış da olabilir.¹³

Bu lüzûmî bitişik şartlı önerme anlayışı, İslam mantıkçılarının şartlı önerme teorilerinin kaynağı olması muhtemel olan Stoacı mantıkçı Chrysippus'un (ö. ykl. M.Ö. 206) koşullu önerme anlayışıyla paralellik göstermektedir.¹⁴ Sextus Empiricus (ö. M.Ö. 160) da maddi içermenin problemlerine işaret edecek şekilde Stoacılara göre önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru olan "Eğer Dünya uçuyorsa Dünya vardır" önermesinin doğru olduğunu belirtmiştir.¹⁵ XX. yüzyılda ise Lewis (ö. 1964), Whitehead (ö. 1947) ve Russell (ö. 1970) maddi içermeye eklemeyi, maddi içermeye öncül ile sonuç arasındaki bağın sadece biçimsel bir bağ olması, p ve q önermelerinin birbirinden tamamen bağımsız iki önerme olmasının muhtemel olması bakımından eleştirmiştir. Maddi içermeye, sonuç olarak "doğru bir önermenin her önerme tarafından içerildiği ve yanlış bir önermenin her önermeyi içerdiği" anlamlarına sahiptir. Örneğin maddi içermeye göre "İki tek sayıysa insan canlıdır" ve "İki tek sayıysa insan cansızdır" önermeleri doğrudur. Lewis'e göre bu tür paradoksların temel sebebi, maddi içermeye önbileşen ve artbileşen arasında olması gereken neden-sonuç ilişkisinin göz ardı edilmesidir. Lewis bu nedenle ortaya koyduğu sıkı gerektirme önermelerini maddi gerektirme önermelerinin başına zorunluluk ifade eden \square sembolünü eklemek suretiyle " $\square(p \Rightarrow q)$ " şeklinde ya da sıkı gerektirme ilişkisini gösteren " \prec " sembolünü kullanmak suretiyle " $p \prec q$ " şeklinde ifade etmiştir. Lewis'in sıkı gerektirme önermelerinin doğruluk değeri tablosu ise Râzî'nin burada lüzûmî bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair açıklamalarıyla örtüşmektedir.¹⁶ Ancak Râzî'nin ortaya koyduğu lüzûmî bitişik şartlı önermelerin tam olarak sıkı gerektirme anlamına sahip olup olmadığını söylemek araştırmamızın bu safhasında mümkün değildir.¹⁷

⁸ Tüstî (ö. 672/1274) bu tür illete, babalığın varlığının oğulluğun varlığının illeti olmasını örnek vermektedir; bkz. Tüstî, *Tercemetü Esâsi'l-iktibâs fi'l-mantık*, I, Arapçaya çev. Molla Hüseyin, nşr. Ferruh Özpıncı (Kuveyt: Dâru Fâris, 2023), 221-222. Ayrıca bkz. Harun Kuşlu, *Nasîruddîn Tüstî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul, Klasik Yayınları, 2017), 81-82.

⁹ İbn Sînâ bu tür önermelere bulutun içinde rüzgârın hareketinin gök gürültüsüne ve şimşegün yol açmasını örnek verir; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 234. Bu durumda bu önermenin "Eğer şimşek çakarsa gök gürlür" şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Bu lüzûmî bitişik şartlı önermede şimşegün çakması her ne kadar gök gürlemesini gerektirse de lâzım, melzûmun illetinin ma'lûlüdür.

¹⁰ Râzî, *Mantku'l-Mûlahhas*, 207.

¹¹ Râzî'nin zorunluluk taksimi ve Râzî'ye göre yüklemli zorunlu önermelerin çeşitleri için bkz. Fatma Karaismail, *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 156-157, 216-219. Râzî'ye göre şartlı modal önermelere dair ayrıca bkz. Karaismail, a.g.e., 391-395.

¹² Râzî, *Mantku'l-Mûlahhas*, 235.

¹³ Kayar, koşullu önermelerin doğruluk değerinden ilk bahseden filozoflardan biri olan Megaralı Philon'a (ö. M.Ö. 3. yüzyıl) göre olanaklılık modalitesindeki önermelerin de doğru doğruluk değeri alabildiğini belirtir. Ancak Philon'un koşullu önermelerindeki ne ayrı ayrı önbileşen ve artbileşen ne de koşullunun kendisi zorunlu bir doğruluk değeri almaya da önbileşen ve artbileşen arasındaki doğruluk değeri bağıntısının zorunlu bir ilişki olduğu söylenebilir. Koşulludaki önbileşen ve artbileşen olumsal olarak doğru olabilir ama ikisi de doğru ise koşullu zorunlu olarak doğrudur. Bu zorunluluğun mantıksal bir zorunluluk olduğu ileri sürülebilir. Mantıksal zorunluluk ise nedensellikten farklıdır; bkz. Kayar, "Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu", 330-332. Kayar'a göre Philon'da görmüş olduğumuz koşullu bir önermenin önbileşeni ve artbileşeni arasında nedensel bir bağlantı şartının olmaması Frege'de daha açık hale gelmiştir; bkz. Kayar, a.g.m., s. 335.

¹⁴ Chrysippus'un bu konuda İslam mantıkçılarına muhtemel etkisine dair bkz. Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesine Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 115. Chrysippus'un koşullu önerme anlayışıyla ilgili bkz. Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 169.

¹⁵ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, 168.

¹⁶ Bkz. C. Irving Lewis, Cooper H. Langford, *Symbolic Logic* (New York: Dover Publications, 1932, 199). Konuyla ilgili ayrıca bkz. Egré, Rott, "The Logic of Conditionals"; Çetres, "Sıkı İçerme Sistemleri", *Felsefi Düşün*, 7 (Ekim 2016), 21-31.

¹⁷ Örneğin Fellâhî, konuyla ilgili bir çalışmasında bu konudaki farklı görüşleri değerlendirmiştir; bkz. Fellâhî, "Şart-ı lüzûm-i der mantık-ı cedîd", *Faşnâme-i Teemmülât-ı Felsefi*, 1/1 (1388 ş.).

Bu bakımdan, bitişik şartlı önermeleri doğruluk işlevli önermelerle özdeşleştiren veya bu önermeleri doğruluk işlevli önerme eklemeleriyle sembolleştiren yorumlar problemlidir.¹⁸ Street, Maroth'un *Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik“* adlı kitabına yazdığı değerlendirmede, İbn Sînâ'nın bitişik şartlı önermelerinin doğruluk işlevli olmadığını ilk ifade edenin L. Goodman olduğunu dile getirmektedir.¹⁹ Karimullah da "Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition" başlıklı çalışmasında bitişik şartlı önermeler bağlamında İbn Sînâ'nın doğruluk işlevli bir önermeler mantığına sahip olmadığını iddia etmektedir.²⁰ Chatti ise bu hususa, şartlı önermelere dair "On Some Ambiguities in Ibn Sînâ's Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions" başlıklı çalışmasında işaret etmektedir.²¹

1.2. Rastlantısal Bitişik Şartlı Önermelerde Doğruluk

Rastlantısal bitişik şartlı önermeler ise önbileşenlerinin artbileşenlerini zorunlu olarak gerektirdiği anlamına sahip olmamaları nedeniyle önbileşen ve artbileşenlerinin doğru olması durumunda zorunlu olarak doğru olurlar ve bu bakımdan doğruluk işlevlidirler. Râzî'ye göre rastlantısal bitişik şartlı önermeler, önbileşenin artbileşen ile doğru olmada uyumunun, önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirmemesi nedeniyle bileşenlerinin yanlış olması durumunda yanlıştır. Râzî, rastlantısal bitişik şartlı önermelerde önbileşenin artbileşen ile doğruluktaki uyumunun, önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirmemesinin iki sebebi olduğundan söz etmektedir. Bunlardan ilki, bu önermelerde önbileşenin artbileşen ile doğruluktaki uyumunun önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirmesi durumunda bu yanlış olma hususundaki uyumun ya lüzûmî ya da rastlantısal olmasının gerekecek olmasıdır. Bu konuda lüzûmî bir uyum söz konusu olamaz, çünkü rastlantısal bitişik şartlı önermenin önbileşeni ile artbileşeni arasında doğru ve yanlış olma bakımından gerektirme yoktur. Söz konusu uyum rastlantısal da olamaz, zira rastlantısal bitişik şartlı önermeler, bir şeyin varlığının bir başka şeyin varlığına denk geldiğini ifade eder. Varlığından bahsedilemeyen bir şeyin yani yanlış bir şeyin varlığının başka bir şeye denk gelmesi ise mümkün değildir. Râzî'nin bu konudaki ikinci gerekçesi ise hulfî kıyasla ilgilidir. Râzî'ye göre eğer iki önermenin doğruluktaki uyumu bu iki önermenin yanlışlıkta da uyumunu gerektirseydi hulfî kıyas geçersiz olurdu. Çünkü hulfî kıyasta iki doğru önermeden birinin çelişigi alınır ve sonrasında o önerme ve doğru olan diğer önerme ile kıyas kurulur. Eğer iki önermenin doğru olma bakımından uyumu bu önermelerin yanlış olmada da uyumunu gerektirseydi, bu iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması mümkün olmadığı için hulfî kıyas kurulması mümkün olmazdı.²²

Râzî, önbileşen ve artbileşenleri sırasıyla yanlış-doğru ve doğru-yanlış olan rastlantısal bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerine dair bu bağlamda müstakil olarak bir görüş beyan etmese de şartlı önermelerin düz döndürmeleri bağlamındaki açıklamalarından onun bu konudaki görüşünü tespit etmek mümkündür. Râzî bu bağlamda artbileşeni imkânsız olan tümel olumsuz rastlantısal bitişik şartlı önermelerin düz döndürülemeyeceklerini ifade etmektedir. Örneğin tümel olumsuz "Hiçbir zaman 'insan varsa boşluk vardır' değildir" önermesi doğrudur, ancak "Hiçbir zaman 'boşluk varsa insan vardır' değildir" önermesi doğru değildir, zira insan her türlü varsayımda özü itibarıyla vardır.²³ Râzî'nin bu açıklaması, ona göre "Boşluk varsa insan vardır" önermesi gibi, önbileşenleri yanlış, artbileşenleri doğru olan rastlantısal bitişik şartlı önermelerin doğru olduklarını göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ da önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru olan önermelere "Eğer her eşek düşünense her insan düşünendir" önermesini örnek olarak vermiş ve bu önermenin doğru olduğunu belirtmiştir.²⁴ Bununla birlikte Râzî'nin buradaki "Hiçbir zaman 'insan varsa boşluk vardır' değildir" önermesinin doğru olduğu yönündeki açıklaması, ona göre "İnsan varsa boşluk vardır" önermesi gibi, önbileşenleri doğru, artbileşenleri yanlış olan rastlantısal bitişik şartlı önermelerin yanlış olduğunu göstermektedir.²⁵ Buradan hareketle koşullu ve rastlantısal bitişik şartlı önermeler ven şemasıyla şu şekilde gösterilebilir (Tablo 1):

¹⁸ Bu tür yorumlar için bkz. Nicholas Rescher, "Avicenna on the Logic of "Conditional" Propositions", *Studies in the History of Arabic Logic* içinde (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 76-86; Nabil Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna, A Translation from al-Shifâ': al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, (Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973), 222, 224, 233 vd.; Miklós Maróth, *Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik“*, Almancaya çev. Johanna Till, (Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1989), 38-72; Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009, 252 vd.); Zia Movahed, "A Critical Examination of Ibn-Sînâ's Theory of the Conditional Syllogism", *Sophia Perennis*, 1/1 (2009).

¹⁹ Street, "Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik", Miklós Maróth, (Kitap Değerlendirmesi), *Philosophy East and West*, 45/2 (1995), 285. Goodman'ın bu konudaki görüşleri için bkz. Lenn E. Goodman, *Avicenna*, (London, New York: Routledge, 1992), 188-211.

²⁰ Karimullah, *Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition*, 291.

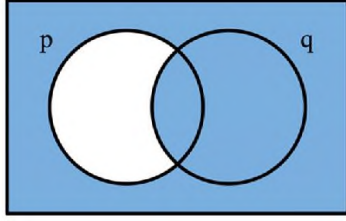
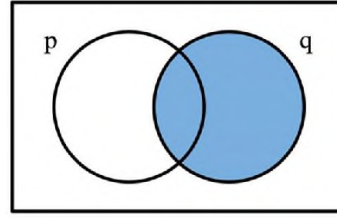
²¹ Saloua Chatti, "On Some Ambiguities in Ibn Sînâ's Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions", *Arabic Sciences and Philosophy*, 32/1 (2022), 71.

²² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, I, (Tahran: Encümen-i Âsâr), 1384 ş., 146. Hulfî kıyas için bkz. Saloua Chatti, *Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes* (Cham: Birkhäuser, 2019), 339-342.

²³ Râzî, *Mantıkü'l-Mülâhhas*, 236.

²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 270.

²⁵ Râzî tümel olumlu rastlantısal önermeler bağlamında bu önermelerin hakikî ve haricî olarak yorumlanmasının, bu önermelerin doğruluk değerinde yol açtığı bir farka değinmektedir. Râzî'ye göre "Her ne zaman insan düşünense eşek anırandır" önermesi gibi tümel olumlu rastlantısal bitişik şartlı önermelerin doğruluk değeri bu önermelerin hakikî ya da haricî anlamda alınmasına göre farklılık gösterir. Tümel olumlu rastlantısal bitişik şartlı önerme hakikî anlamda alındığında bu önermenin anlamı, "İnsanın her var olduğunda düşünen olması bakımından varsayıldığı hiçbir hal yoktur ki onda eşek her var olduğunda anıran olması bakımından varsayılsın" olur. Râzî'ye göre tümel rastlantısal bitişik şartlı önerme ile bu anlam

Tablo 1. Koşullu önermelerin ve rastlantısal bitişik şartlı önermelerin ven şemasıyla gösterimiKoşullu Ö. ($p \Rightarrow q$)Rastlantısal Bitişik Şartlı Ö. ($p \text{ ise } q \text{ dur}$)

Özetle Râzî'nin rastlantısal bitişik şartlı önermelere dair açıklamalarından, ona göre rastlantısal bitişik şartlı önermelerin maddi içermeye ifade etmemekle birlikte doğruluk işlevli olduğu sonucuna ulaşılabılır. Bir başka deyişle, Râzî'ye göre rastlantısal bitişik şartlı önermeler, önbileşen ve artbileşeni yanlış bir rastlantısal bitişik şartlı önermenin yanlış olması bakımından koşullu önermelerden ayrılırlar, ancak koşullu önermelerde olduğu gibi bu önermelerde de önbileşen ve artbileşenin doğruluk değeri zorunlu olarak bu önermelerin doğruluk değerini belirler.²⁶ Buraya kadar yapılan açıklamalar neticesinde lüzûmî bitişik şartlı, rastlantısal bitişik şartlı ve koşullu önermelerin doğruluk tablosunun şu şekilde gösterilmesi mümkündür²⁷ (Tablo 2):

Tablo 2. Lüzûmî bitişik şartlı, rastlantısal bitişik şartlı ve koşullu önermelerin doğruluk tablosu

p	q	Lüzûmî	Rastlantısal	$p \Rightarrow q$
1	1	1/0	1	1
1	0	0	0	0
0	1	1/0	1	1
0	0	1/0	0	1

2. Ayrık Şartlı Önermelerde Doğruluk

Râzî'ye göre ayrık şartlı önermeler (*eş-şartlıyetü'l-munfasıla*) başlıca üçe ayrılmaktadır. (i) Bunlardan ilki, “hakikî ayrık şartlı önerme” olarak isimlendirilen “mâni‘atü'l-cem’ ve'l-hulûv” ayrık şartlı önermelerdir. Bu önermeler iki şekilde oluşabilir. İlki “Bu sayı ya çifttir ya da çift değildir” önermesi gibi bileşenlerinden birinin diğerinin çelişki olduğu ayrık şartlı önermelerdir. İkincisi ise bileşenlerinden birinin, diğerinin çelişkiğinin ona eşit lâzımı olduğu ayrık şartlı önermelerdir. Örneğin, “Her sayı ya çift ya da tektir” önermesi aslında “Her sayı ya çifttir ya da çift değildir” anlamındadır, fakat “tek olma”nın “çift olmama”nın eşit lâzımı olması nedeniyle tek olmak çift olmamanın yerine getirilmiştir. (ii) “Mâni‘atü'l-cem” ayrık şartlı önermeler ise iki bileşeninden biri, diğerinin çelişkiğinin ondan daha özel lâzımı olan ayrık şartlı önermelerdir. Örneğin “Bu şey ya taş ya da ağaçtır” önermesinde “taş olma”nın karşısına onun çelişkiği olan “taş olmama” yerine ondan daha özel olan “ağaç olma” getirilmiştir. Bu nedenle bu önermede önbileşen ve artbileşenin aynı anda doğru olması imkânsız, aynı anda yanlış olması ise mümkündür. (iii) “Mâni‘atü'l-hulûv” ayrık şartlı önermeler de iki bileşeninden biri diğerinin çelişkiğinin ondan daha genel lâzımı olan ayrık şartlı önermelerdir. Örneğin “Bu şey ya taş değildir ya da ağaç değildir” önermesi, önbileşeni ve artbileşeni birbirinin çelişkiği olan “Bu şey ya taş değildir ya da taşır” önermesindeki “taş olma”nın yerine ondan daha genel olan “ağaç olmama”nın

kastedildiğinde bu önerme doğrudur. Tümel olumlu rastlantısal bitişik şartlı önermeyle haricî varlık kastedildiğinde ise bu önerme, “İnsanın dış dünyada var olduğu ve düşünen olma ile nitelendiği hiçbir zaman yoktur ki eşek dış dünyada bulunmasın ve anırmak ile nitelenmesin” anlamındadır. Râzî'ye göre bu anlamdaki tümel olumlu rastlantısal önermelerin doğrulukları açık ve zorunlu değildir. Zira insanın bulunduğu ve hiçbir şekilde eşeğin bulunmadığı bir zamanın olması imkânsız olmadığı gibi önermenin iki parçasından birinin bazı zamanlarda diğeri olmaksızın var olması mümkündür ve bu durumda bu önerme yanlış olur. Bu, tümel olumlu rastlantısal önermelerin hakikî anlamda alınması durumunda ise geçerli değildir zira bu tür önermeler dış dünyadaki varlıktan bağımsız olarak iki mahiyet hakkındaki hükmün, aralarında lüzûm ilişkisi olmasa da birlikte her durum ve şartta söz konusu olduğunu ifade eder. Râzî, *Mantıkü'l-Mülâhhas*, 224-225; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, 145-146. Bu hususun, nicelikli şartlı önermelerin anlamı ve şartlı önermelerde hakikî-haricî ayrımı konularıyla birlikte ele alınması gerekmesi nedeniyle konunun detaylarını başka çalışmalara erteliyoruz.

²⁶ Konuyla ilgili bkz. Fellâhî, “Şart-ı ittîfâkî der mantık-ı cedîd”, *Pejûheşha-yi Felsefî*, 52/214 (1388 ş.). Bununla birlikte Fellâhî, Râzî sonrası İslam mantığında bu kanaati yanlışlayacak şekilde, rastlantısal önermelerin de “lüzûma sahip olmama” gibi bir şarta sahip olduğu yönünde yorumların ortaya çıktığından söz etmektedir; bkz. Fellâhî, “Şart-ı ittîfâkî nezd-i mantık-dânân-ı Müselman”, 126-129.

²⁷ Buradakine paralel doğruluk tabloları için bkz. Fellâhî, “Şart-ı ittîfâkî der mantık-ı cedîd”, 120-121; Chatti, “On Some Ambiguities in Ibn Sînâ's Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions”, 72.

getirilmesi yoluyla elde edilmiştir. “Ağaç olmama”nın, “taş olma”dan daha genel olması nedeniyle de bu ayrık şartlı önermede önbileşen ve artbileşenin aynı anda doğru olması mümkün, aynı anda yanlış olması ise imkânsızdır.²⁸

Râzî'nin bu açıklamaları incelendiğinde onun ayrık şartlı önerme anlayışını, bu önermelerin bileşenleri arasındaki çelişiklik ve daha genel-daha özel olma ilişkileri üzerine inşa ettiği görülür. Lüzûmî bitişik şartlı önermelerde lüzûm ilişkisinin bu önermeler için zorunlu olması gibi, ayrık şartlı önermelerde de bileşenler arasındaki söz konusu ayrıklık ilişkileri aynı şekilde zorunludur. Bu ayrık şartlı önerme anlayışının neticesi olarak Râzî, ayrık şartlı önermelerin ve bileşenlerinin doğruluk değerlerini şöyle açıklamaktadır:

Ayrık şartlı önerme[lerin doğruluğu ve yanlışlığına gelince], hakikî ve mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermeler yanlış olamaz, aksi takdirde, iki çelişğin yanlışlığı lazım gelir. Mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermeler ise yanlış olabilir. Onların bileşenleri[ne gelince], hakikî ayrık şartlı önerme[nin bileşenlerinden] biri doğru, kalanları yanlış olur. Mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermelerin bileşenlerinin hepsinin yanlış olması mümkündür ancak [bileşenlerinin hepsinin] doğru olması mümkün değildir. Mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerin [bu konudaki durumu] ise bunun tam tersidir.²⁹

Râzî'nin, hakikî ve mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerin yanlış olamayacağı, mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermelerin ise yanlış olabileceği yönündeki açıklaması bir belirsizlik içermektedir. Kâtibî (ö. 675/1277) bu hususa *el-Mûlahhas*'a yazdığı şerhte işaret etmiştir. Ona göre Râzî burada iki şeyi kastediyor olabilir. Bunlardan ilki, Râzî'nin burada hakikî ayrılığın (*infisâl*) bir şey ve onun çelişği ya da bir şey ve onun çelişğine eşit olan arasında; mâni'atü'l-hulûv ayrılığın ise bir şey ve onun çelişğinden daha genel olan arasında sürekli olarak sabit olduğunu kastetmesidir. Eğer Râzî bunu kastediyorsa bu, Kâtibî'ye göre doğrudur, zira aksi takdirde hakikî ayrık şartlı önermelerde iki çelişğin aynı anda yanlış ya da doğru olması, mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerde ise iki çelişğin aynı anda yanlış olması gerekir. Ancak Kâtibî, bu durumda aynı şekilde mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermelerin de yanlış olamayacağını ifade eder. Çünkü mâni'atü'l-cem' ayrılık da bir şey ve onun çelişğinden daha özel olan arasında sürekli olarak sabittir. Aksi takdirde daha özel olanın doğruluğunun mümkün olmasının daha genel olanın doğruluğunun imkânını gerektirmesi nedeniyle bu, iki çelişğin aynı anda doğru olma ihtimali anlamına gelir. Kâtibî'nin bu konuda yer verdiği ikinci ihtimal ise, Râzî'nin burada hakikî ayrılığın ve mâni'atü'l-hulûv ayrılığın hiçbir şekilde yanlış olamayacaklarını kastetmiş olmasıdır ki ona göre bunun yanlışlığı açıktır. Çünkü insanın canlı olmasıyla insanın düşünen olması arasındaki hakikî ayrılık ve insanın ağaç olması ve taş olması arasındaki mâni'atü'l-hulûv ayrılık açık bir şekilde yanlıştır.³⁰ Kâtibî'nin bu eleştirisi yerinde görünmektedir. Anlaşılan o ki, bu muğlaklık, Râzî'nin burada bu önermelerin bileşenleri arasında olması gereken çelişiklik ve daha genel-daha özel olma ilişkilerinin doğru bir şekilde sağlanması durumunda hakikî ve mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerin *parçalarının aynı anda yanlış olamayacağını*, mâni'atü'l-cem ayrık şartlı önermelerin ise *parçalarının aynı anda yanlış olabileceğini* kastettiğinin düşünülmesi durumunda ortadan kalkmaktadır.

Râzî'nin, ayrık şartlı önermelerin parçalarının doğruluk değerine dair açıklamaları ise bu önermelerin bileşenleri arasında söz konusu olan çelişiklik ve daha genel-daha özel olma ilişkilerinin bir sonucudur. Buna göre Râzî, iki çelişik önermenin aynı anda doğru olmasının mümkün olmaması nedeniyle hakikî ayrık şartlı önermelerin bileşenlerinden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerektiğini belirtmiştir. Yine mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermelerin, iki bileşeninden biri diğerinin çelişğinin ondan daha özel lâzımı olan ayrık şartlı önermeler olarak tarif edilmesinin bir neticesi olarak bu önermelerin bileşenlerinin hepsinin yanlış olabileceğini ancak bileşenlerinin hepsinin doğru olamayacağını söylemiştir. Mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerin de aynı şekilde, iki bileşeninden biri diğerinin çelişğinin kendisinden daha genel lâzımı olan önermeler olarak açıklanması neticesinde bu önermelerin bileşenlerinin aynı anda doğru olabileceğini ancak aynı anda yanlış olamayacağını ifade etmiştir.³¹

Râzî, ayrık şartlı önermelerin doğruluğuna dair açıklamaları kapsamında bu görüşünü detaylandırmasa da tümel olumsuz ayrık şartlı önermeler bağlamında ayrık şartlı önermelerin bu özelliğine işaret eden önemli açıklamalarda bulunur. Râzî bu bağlamda, önermenin iki bileşeninden birinin doğru, diğerinin yanlış olduğu ancak bu bileşenler arasında *ayrıklık ilişkisinin bulunmadığı* ayrık şartlı önermelerin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Örneğin “İki ya çifttir ya da niteliktir (*keyf*)” önermesinin bileşenlerinden biri doğru, diğeri yanlıştır ancak bu önermenin bileşenleri arasında ayrık şartlı önermenin üç türü bakımından da karşı olmanın bulunmaması nedeniyle bu önerme yanlıştır.

²⁸ Râzî, *Mantku'l-Mûlahhas*, 208-210; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, 167-169. Râzî'ye göre hakikî ayrık şartlı önermelerin esasında iki bileşeni olmasına rağmen lafzen birden çok bileşeni olabilir. Öte yandan mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermeler sonsuz sayıda bileşene sahip olabilirken mâni'atü'l-hulûv önermeler ancak iki bileşenden oluşabilir; Râzî, *Mantku'l-Mûlahhas*, 210-212. Bu makale bağlamında iki bileşenden oluşan ayrık şartlı önermeler üzerinden konu izah edilmektedir ancak aynı açıklamaların ikiden fazla bileşenden oluşan hakikî ayrık şartlı ve mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermeler hakkında da geçerli olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁹ Râzî, *Mantku'l-Mûlahhas*, 223.

³⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, 100a.

³¹ Bu yorumla paralel olarak Bobzien, genel olarak İslam mantıkçılarının şartlı önermeler konusundaki görüşlerinin kaynağı olarak kabul edilen Stoacıların ayrık şartlı önermelerinin de doğruluk işlevli olmadıklarını düşünmektedir; bkz. Bobzien, “Ancient Logic”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 10 Aralık 2022); Chatti, “*Synkategoremata* in Arabic Logic, al-Fârâbî and Avicenna”, 186. Street de benzer bir açıklamayı hakikî ayrık şartlı önermeler bağlamında yapmaktadır; bkz. Tony Street, “Tūsî on Avicenna's Logical Connectives”, *History and Philosophy of Logic*, 16:2 (1995), 259. Ayrıca bkz. Chatti, “*Synkategoremata* in Arabic Logic, al-Fârâbî and Avicenna”, 189; Chatti, *Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes*, 281.

Dolayısıyla Râzî'ye göre bu önermenin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayrık şartlı olan “Hiçbir zaman ‘iki ya çifttir ya da niteliklidir’ değildir” önermesi doğrudur. Yine biri doğru, biri yanlış olmasına rağmen “Ya insan ya da boşluk vardır” ayrık şartlı önermesi de yanlıştır. Zira “İnsan vardır” önermesinin doğruluğu “Boşluk vardır” önermesinin yanlışlığını gerektirmez. Dolayısıyla bu önermenin yanlışlığını ifade eden tümel olumsuz ayrık şartlı önerme doğrudur.³²

Râzî daha sonra, ayrık şartlı önermelerin doğruluk işlevli olmadığı yönündeki tespiti pekiştirecek şekilde açıklamasını sürdürür. Burada Râzî, bu önermedeki önerme eklemi olan ayrıştırma edatıyla önermenin bileşenlerinden birinin diğeri için karşı oluşu (*inâd*) kastedildiğinde bu açıklamasının doğru olduğunu, bu ayrıştırma edatıyla rastlantısal bitişik şartlı önermelerin benzeri kastedildiğinde ise bu açıklamasının geçerli olmadığını belirtir. Rastlantısal bitişik şartlı önermelerin benzeri olan ayrık şartlı önermeler, bileşenleri arasında çelişkilik ilişkisinden kaynaklanan bir ayrılık (*infisâl*) olmadığı halde ayrık şartlı önerme formunda olan doğruluk işlevli önermelerdir. Dolayısıyla ayrık şartlı önermelerin bu anlamda alınması durumunda örneğin “Ya insan ya da boşluk vardır” önermesi doğru olur.³³ Râzî burada işaret ettiği, rastlantısal bitişik şartlı önermelerin benzeri olan ayrık şartlı önermeleri müstakil olarak incelememiştir ancak Râzî'den sonraki İbn Sînâcî mantıkçılar, doğruluk işlevli olan rastlantısal ayrık şartlı önermelere de yer vermişlerdir.³⁴

Dolayısıyla Râzî'nin bu açıklamalarından hareketle hakikî ayrık şartlı önermelerin, dışlayıcı veya önermeleriyle; mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerin, tikel evetleme önermeleriyle; mâni'atü'l-cem' ayrık şartlı önermelerin ise bağdaşmazlık eklemiyle bağlı önermelerle aynı anlama sahip olmadığı söylenebilir. Örneğin “ $p \vee q$ ” şeklinde ifade edilen bir tikel evetleme önermesi, p ve q önermelerinin aynı anda yanlış olamayacaklarını, ancak aynı anda doğru ya da yalnızca birinin doğru olabileceğini ifade etmekle birlikte p ve q önermeleri arasında herhangi bir anlam ilişkisi ifade etmez. “ $p \vee q$ ” önermesinin doğru olduğu yönünde hükümde bulunmak için bu önermelerin bileşenlerinin ikisinin aynı anda yanlış olmaması yeterlidir. Ancak aynı şey “ p veya q 'dur” şeklinde ifade edilen bir mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önerme hakkında, bu önermelerin ayrıklık anlamına zorunlu olarak sahip olması gerekmesi nedeniyle söz konusu değildir. Buraya kadar anlatılanlar neticesinde ayrık şartlı önermelerin doğruluk tablosunun şu şekilde gösterilmesi mümkündür (Tablo 3):

Tablo 3. Ayrık şartlı önermelerin, dışlayıcı veya önermelerinin, tikel evetleme önermelerinin ve bağdaşmazlık eklemiyle bağlı önermelerin doğruluk tablosu

p	q	Hakikî	$p \vee q$	Mâni'atü'l-Hulûv	$p \vee q$	Mâni'atü'l-Cem	$p \uparrow q$
1	1	0	0	1/0	1	0	0
1	0	1/0	1	1/0	1	1/0	1
0	1	1/0	1	1/0	1	1/0	1
0	0	0	0	0	0	1/0	1

Sonuç

Fahreddin er-Râzî'nin mantık eserlerinde incelediği şartlı önermelerde doğruluk ve şartlı önermelerin doğruluk işlevli olup olmadığı konularının ele alındığı bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: (i) Lüzûmî bitişik şartlı önermelerin doğruluğu, bileşenlerinin doğruluk değerlerinin yanı sıra bu önermelerin içermeleri gereken lüzûm ilişkisine sahip olmalarına; ayrık şartlı önermelerin doğruluğu ise bileşenlerinin doğruluk değerlerinin yanı sıra ifade etmeleri beklenen ayrıklık ilişkisini ifade ediyor olmalarına bağlıdır. Râzî'nin, lüzûmî bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermelerin bileşenlerinin doğruluk değerlerine dair açıklamaları, bu lüzûm ve ayrıklık ilişkilerinin doğal bir sonucudur. (ii) Rastlantısal bitişik şartlı önermeler dışında, Râzî'nin sistemindeki diğer şartlı önermeler doğruluk işlevli değildir ve bu önermeler, önermeler mantığındaki doğruluk işlevli önermelerle anlam açısından örtüşmemektedir. (iii) Bununla birlikte, Râzî'nin sistemindeki rastlantısal şartlı önermeler, bileşenleri arasında lüzûm ilişkisi bulunmaması nedeniyle doğruluk işlevli olarak değerlendirilebilirse de bu önermeler de koşullu önermelerle aynı doğruluk tablosuna sahip değildir.

³² Râzî, *Mantku'l-Mülâhhas*, 227; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, 148.

³³ Râzî, *Mantku'l-Mülâhhas*, 227-228.

³⁴ Örneğin bkz. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, nşr. ve çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, 113-115.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Fatma Karaismail 0000-0003-4447-4788

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Bobzien, Susanne. "Ancient Logic". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erisim 10 Aralık 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/>
- Chatti, Saloua. *Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes*. Cham: Birkhäuser, 2019.
- Chatti, Saloua. "On Some Ambiguities in Ibn Sīnā's Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions", *Arabic Sciences and Philosophy*, 32/1 (2022), 67-107.
- Chatti, Saloua. "Syncategoremata in Arabic Logic, al-Fārābī and Avicenna". *History and Philosophy of Logic*, 35/2 (2014), 167-197.
- Çetres, İbrahim Halil. "Sıkı İçerme Sistemleri". *Felsefi Düşün*, 7 (Ekim 2016), 21-31.
- Egré, Paul - Rott, Hans. "The Logic of Conditionals". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erisim 12 Aralık 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-conditionals/>
- Fellâhî, Esedullah. "Şart-ı ittifâkî der mantık-ı cedîd". *Pejuheşha-yi Felsefî*, 52/214 (1388 ş.), 105-133.
- Fellâhî, Esedullah. "Şart-ı ittifâkî nezd-i mantık-dânân-ı Müselman". *Mutâlaât-ı İslâmî: Felsefe ve Kelâm*, 43/ 87/2, (1390 ş.), 111-140.
- Fellâhî, Esedullah. "Şart-ı lüzûm-i der mantık-ı cedîd". *Faslnâme-i Teemmülât-ı Felsefî*, 1/1 (1388 ş.), 7-46.
- Franks, Curtis. "Propositional Logic". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Erisim 13 Aralık 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-propositional>
- Goodman, Lenn E. Avicenna. London, New York: Routledge, 1992.
- Grünberg, Teo, v.d. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, 2003.
- Halbach, Volker. *The Logic Manual*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- İbn Sīnâ. *eş-Şifâ: el-Kıyâs*. nşr. Saîd Zâyed. Kahire, el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1965.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020).
- Karaismail, Fatma. *Fahreddin er-Râzî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karimullah, Kamran I. Avicenna (d. 1037), *Logical Theory, and the Aristotelian Tradition*. Montreal: McGill University, The Institute of Islamic Studies, Doktora tezi, 2014.
- Kâtibî. *el-Münassas*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî. *Şemsiyye Risâlesi*. nşr. ve çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kayar, Esmâ. "Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddî İçerme Kavramının Oluşumu", *Kaygı*, 20/1 (2021), 325-345.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Kuşlu, Harun. *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Lewis, C. Irving, Cooper H. Langford. *Symbolic Logic*. New York: Dover Publications, 1932.
- Maróth, Miklós. Ibn Sīnā Und Die Peripatetische „Aussagenlogik“. Almancaya çev. Johanna Till. Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E. J. Brill, 1989.
- Movahed, Zia. "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism". *Sophia Perennis*, 1/1 (2009), 5-21.
- Özel, Aytekin. *İbn Sīnâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap, 2016.
- Râzî, Fahreddîn. *Mantku'l-Mülahas*. nşr. Ahad Ferâmerz Karâmelekî - Âdîne Asgarînejad. Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necfezâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1384 ş.
- Rescher, Nicholas. "Avicenna on the Logic of "Conditional" Propositions". *Studies in the History of Arabic Logic* içinde. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963, 76-86.
- Shehaby, Nabil. *The Propositional Logic of Avicenna, A Translation from al-Shifâ': al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1973.

Street, Tony. "Ibn Sīnā und die peripatetische „Aussagenlogik“, Miklós Maróth". *Philosophy East and West*, 45/2 (1995), 281-286.

Street, Tony. "Tūsī on Avicenna's Logical Connectives". *History and Philosophy of Logic*, 16:2 (1995), 257-268.

Tūsī, Nasīruddin. *Tercemetu Esâsi'l-iktibâs fi'l-mantık*. nşr. Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. Arapçaya çev. Molla Hüsrev. Kuveyt: Dâru Fâris, 2023.

Yıldırım, Cemal. *Mantık*. Ankara: Fol Yayınevi, 2019.

Atf Biçimi / How cite this article

Karaismail, Fatma. "Truth Conditions of Hypothetical Propositions According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 38–48. <https://doi.org/10.26650/arcp.1562928>

Göç ve Ulus Devlet Üzerine Batailleci Bir Bakış: İndirgenemez Bir Güç Olarak Aktif Maddenin Politikası*

A Bataillean Perspective on Migration and the Nation-State: The Politics of Active Matter as an Irreducible Force

Ahmet Er¹ 

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

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Ahmet Er

E-posta / E-mail : ahmet2019@ogr.iu.edu.tr

*Bu makale “Georges Bataille’in Temel Materyalizm Düşüncesi Bağlamında Ulus Devlet ve Göç Arasındaki Gerilim” başlıklı Yüksek Lisans tezinden türetilmiştir.

ÖZ

Bu çalışma, Bataille’in temel materyalizm kavramı aracılığıyla göç olgusu ve klasik materyalizmin indirgemeci yaklaşımları arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Bataille’in *formsuz* madde anlayışı, klasik materyalizmin kavramsal idealizmine karşı çıkarak, madde teriminin bayağılık ve aşağılık anlamlarını ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, göçün toplumsal bir tehdit olarak değil, homojen kültürün ayrılmaz bir parçası olarak yeniden değerlendirilmesine olanak tanır. Bu çalışma, Bataille’in homojen ve heterojen kavram çiftleri üzerine inşa edilerek, ulus-devlet ve göç arasındaki ilişkiyi politik açıdan yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın amacı maddeyi pasif ve indirgemeci bir biçimde ele alan klasik materyalist görüşler ile göç olgusunun ele alınışı arasındaki paralelliği inceleyerek, göçün sadece bir problem olarak değil, toplumların yapı taşlarından biri olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktır. Bataille’in materyalizm eleştirisi, maddenin formsuz ve bayağı özellikleriyle ele alındığında, göç hakkında yeni bir bakış açısı sunar. Bu bakış açısı, göçü dışsal bir tehdit olarak değil, homojen kültürler içinde temel bir tepki olarak tanıma imkânı sağlar. Çalışma, bu yaklaşımın, göç hareketlerinin daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunacağını ve onların toplumları şekillendirmedeki temel rolünü vurgulayacağını iddia etmektedir. Bataille’in düşünceleri aracılığıyla, bu araştırma, klasik materyalizmin indirgemeci görüşlerini sorgulamakta ve göçü daha incelikli bir perspektiften ele almayı önermektedir. Göçün temel materyalizm merceğinden analiz edilmesinin, toplumsal yapılar üzerindeki karmaşık etkilerini anlamada hayati olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bataille, homojen, heterojen, aktif madde, göç

Başvuru/Submitted : 01.08.2024

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 30.11.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 04.12.2024

Kabul/Accepted : 04.12.2024

Online Yayın /
Published Online : 31.12.2024



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

ABSTRACT

This study explores the relationship between migration and classical materialist reductionist approaches to matter through Bataille's concept of base materialism which focuses on the idea of formless matter. Bataille's notion of formless matter challenges the conceptual idealism of classical materialism by emphasizing the baseness and lowness of matter, understood in its vulgarity. His provocative use of the term "base" serves as a declaration: the baseness of matter is not something to be overlooked or dismissed, but rather embraced as a fundamental characteristic of its irreducible nature. Bataille's idea of formless matter opposes the conceptual idealism of classical materialism, highlighting the notions of baseness and lowness in the sense of vulgarism of the concept of matter. Bataille's provocative usage of the word base is a declaration of the baseness of matter is not. By doing so, it allows for a reevaluation of migration not as a social threat but as an integral part of homogeneous culture. This work draws on Bataille's dualism of homogeneous and heterogeneous concepts to rethink the political philosophy concerning the nation-state and migration. The analogical relationship between passive, reductive materialist views and migration is examined, emphasizing that migration should be understood beyond a mere problem. Instead, it should be seen as a constitutive element of societies. Bataille's critique of materialism suggests that matter, when viewed through its formless and base characteristics, can offer a new perspective on migration. This perspective allows for the recognition of migration as an essential response within homogeneous cultures rather than an external threat. The study argues that this approach provides a more profound understanding of migration movements, acknowledging their foundational role in shaping societies. By integrating Bataille's theories, this research aims to challenge the reductionist views of classical materialism and propose a more nuanced interpretation of migration. It contends that migration, analyzed through the lens of base materialism, is vital for comprehending its complex impact on social structures.

Keywords: Bataille, homogeneous, heterogeneous, active matter, migration

EXTENDED ABSTRACT

Migration, one of the predominant issues of our contemporary world, is a human movement that, despite its disruptive nature, plays a foundational role in the formation of human culture. Before the entrenched concepts of society, state, citizenship, and homeland, there lies migration, whose problematic status in today's world needs to be critically questioned. This study draws an analogical relationship between migration, often perceived as a problem to be eradicated, and the passive and reductionist material approaches in classical materialist views. This relationship is highlighted through the ideas of Georges Bataille, emphasizing the cyclical nature of dualistic approaches such as problem-solution and cause-effect. Consequently, Bataille's notion of base materialism, which focuses on the irreducible aspects of matter, allows for considering migration not as an external threat but as an integral part of internal, or homogeneous, human culture.

Approaching migration movements through Bataille's base materialism necessitates focusing on the formless aspect of matter, contrary to the matter-form dualism. Explicitly, the term "base" in Bataille's materialism, which includes meanings of baseness and vileness, should be understood as a counteraction against the conceptual idealism in classical materialist views. Bataille illustrates the foundational function of the human toe dipped in mud to emphasize the grounding role of matter, in contrast to the overemphasis on the head, symbolizing reason and authority in modern civilization. This perspective critiques the tendency to disregard foundational but lowly perceived elements that significantly contribute to human culture and civilization.

This study examines migration through the lens of Bataille's base materialism, exploring concepts such as irreducibility, logical difference, baseness, and active matter. The primary objective is to investigate what insights and conclusions might be derived when Bataille's perspective is applied to migration, particularly through the example of refugees. By employing Bataille's ideas, this study argues that base materialism provides a conducive framework for understanding migration movements as a foundational element rather than merely a problem to be solved.

Bataille's dualistic and relational dialectical dynamic (homogeneous/heterogeneous, mana/taboo, etc.) aims to reveal a similar dualistic relationship between the nation-state and migration. The prevalent understanding of migration as a problem is often one-sided, focusing on migration itself. From a broader perspective, the notion that a solution requires a problem is explored through the dialectic relationships of form and matter, master and slave, as interpreted by Bataille as an alternative to Hegelian idealism. Staying true to this perspective, the cyclical nature of reconciliation is examined through the homogeneous/heterogeneous dichotomy, emphasizing the political nature of the problem itself. This suggests that migration can be seen as a form of self-critique of the nation-state and society.

In the homogeneous system where matter is grounded by form, the dialectical relationship between these concept pairs implies that the solution does not create the problem. This draws attention to the possibility of using the problem as a rational tool of homogeneous power in the practical derivatives of the heterogeneous. This can be understood as

an alternative interpretation of the state's self-identity in Hegelian philosophy when re-examined through Bataille's concept pairs of heterogeneous/homogeneous.

When these concepts are applied to the terms nation-state and migration, the state rationalizes its existence around the nation, functionalizing the nation as its meaning (elevated heterogeneity/sacredness). Thus, while the state regulates its taboos that threaten its homogeneity through laws, elevated national values manifest as right-wing heterogeneity. The state's ideals, established for grounding homogeneous productivity, are violated by left-wing, base heterogeneity. However, homogeneity creates the extreme or wasteful heterogeneous elements it designates as threats. Reducing everything to productivity and economic utility also determines which elements are considered threats based on homogeneous functionality.

The tension between the nation-state's homogeneity and migration is framed by identifying migration as a crisis and a threat, stemming from state-originated decisions. The state creates migration as a threat while integrating this base, left-wing heterogeneity into the right-wing heterogeneity it justifies. This duality reveals the tension between the elevated heterogeneity of the right-wing and the unassimilable base heterogeneity of the left-wing. Thus, the issue of migration, particularly through refugees, signifies the irreducible and sensitive left-wing heterogeneity that the homogeneous system cannot assimilate.

In this context, the relationship between causality dissolves, and one does not become the problem or solution of the other. The fixed ideal perspective of seeing migration as a problem is a judgment of the abstraction method emphasized in base materialism. Therefore, approaches proposing the solution of migration as a problem by the nation-state resemble the dynamic of abstracting and subjugating the impossible in idealist/materialist presuppositions. Bataille's perspective, free from fixed constants, highlights the transformative aspect of threats in coexistence, showing that migration cannot be merely dismissed as a surplus needing elimination, reform, or integration.

Giriş

Göç hareketlerini, Bataille’ın temel materyalizm görüşü ile ele almak, madde-form dualizmine karşı, *formsuz* olana odaklanmayı gerektirmektedir. Açıkça ifade etmek gerekirse, bu görüşteki Fransızca bas ya da İngilizce base kelimesi bayağılık, aşağılık¹ gibi anlamları içerir. Maddeyi bu anlamlarla ele almak, klasik materyalist görüşlerdeki kavram idealizmine bir karşı çıkış olarak düşünülmelidir. Bataille, *formsuz* madde anlayışı için insanın çamura bulanmış ayak baş parmağını örnek göstererek insanı iki ayağı üzerinde yürüyebilir hale getiren bu uzvun temellendirme işlevine dikkat çeker.²

Fakat Bataille için insan buna rağmen ayaklarına değil, en çok başına³ değer vererek kendisini bugünkü medeniyeti oluşturmasını sağlayan baş parmaklarından arındırır. Bu fikir, insanın kültürü temellendirmede etkisi olan bir uzvu reddedip akıl ve otorite ile özdeş tuttuğu başını yüceltmesine bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Çünkü bu bakış açısı ile düşünülürse, insanın antropolojik ve dolayısıyla kültürel olarak temel bir işleve sahip olan baş parmağını bayağı ve aşağılık olarak görüp onu yerinden ettiği çıkarımına ulaşılabilir. İnsanın bedenini önem hiyerarşisine koyarak aldığı bu tavır ya da konum, yapısal olarak en altta ve aşağıda olanın temel olma işlevinin göz ardı edilmesine karşılık gelir. Bu sebeple Bataille’ın materyalizm görüşündeki bas kelimesini “temel” olarak çevirmek hem insanın bu konumlanışına hem de bundan dolayı klasik materyalizmde geliştirdiği madde düşüncesindeki temellendirmeyi ihlal (transgression) etmesine dikkat çekmek amacı taşımaktadır. Ayrıca bas kelimesinin “aşağı” anlamının “yukarı” kelimesi ile dualist bir ilişki içinde olmadığı da belirtilmelidir. Buradaki “aşağı” dualist bir karşıtlık içinde değil, onun da aşağısında bir zemin olarak düşünülmelidir. Böylece, Bataille “aşağı”yı maddenin bir niteliği olarak ele alırken klasik materyalizmin indirgemeci bakış açısından uzaklaşmaktadır. Diğer bir deyişle yineleyecek olursak, Bataille’ın temel materyalizmdeki madde, klasik materyalizmdeki maddenin en altta ve aşağıda olma konumundan farklıdır.

Göç hali hazırda içinde yaşadığımız toplumların temeli olarak anlaşılabilen bir olgudur.⁴ Ancak diğer yandan günümüzdeki göç hareketleri ya da göç edenlerin durumu, büyük baş parmağa karşı alınan tavır ile paralellik teşkil etmektedir. Göçün toplumların oluşumundaki temellendirici yönünün göz ardı edilmesine karşılık gelen bayağılık kendini, göçün ıslah edilmesi gereken bir fazlalık olarak değerlendirilmesinde gösterir. Çalışmada, Bataille’ın maddeyi ele alırken vurguladığı indirgenemezlik, mantıksal olmayan fark, bayağılık, aktif madde gibi kavramları incelenmektedir. Çalışmanın asıl amacı ise Bataille’ın önerdiği bu görüş, göçe ve özellikle daha tutarlı olmak adına mülteciler örneğine uygulandığında, ne tür sonuçlara ulaşılabilirliğine dair sorgulama yapmaktır. Dolayısıyla bu çalışma temel materyalizmin mülteciler üzerinden göç hareketlerini düşünmek için elverişli olduğunu iddia etmektedir.

1. Aktif Madde: Formsuzluk

Bataille’ın genel olarak felsefi anlayışına bakıldığında öz, köken, özdeşlik tamamlanmışlık gibi idealist kavramlara karşı eleştirel bir tavrın hâkim olduğu görülür. Bir örnek vermek gerekirse, Bataille, “Yalnızca tamamlanmamış bir evren olsa da, her bölümün anlamı bütününekinden daha az değildir.”⁵ derken tamamlanmış, sistematik bir bütün tasarımı karşı çıktığını göstermiş olur. Bu bütün düşüncesi ya da özdeşlik Bataille’ın felsefesinde, dualist kavramların birbiri içinde çözünüp aynışmasına karşılık gelir. Bu çözünmenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği ile ilgili sorgulamaları ise Bataille’ın perspektifinin ana motifi durumundadır. Bu özdeş felsefeye karşı tutum, Bataille’ın Hegel⁶’ın tin felsefesine karşı bir eleştirisidir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse,

¹ Denis Girard, Gaston Dulong, *Cassell's New French-English English-French Dictionary*, (London: Cassel and Company LTD, 1964), 80.

² Georges Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., *Theory and History of Literature*, Vol. 14, (US: University of Minnesota Press, 1985), s. 20.

³ “*Acéphale*, başsızdır; bu sadece insanın düşüncelerinden kaçışını değil, aynı zamanda başsız bir organizasyonu, hiyerarşiyi reddeden bir yapıyı simgeler. Bataille, Sürrealistleri hiyerarşik olmakla eleştirmiştir ve hiyerarşi, faşist organizasyonların belirgin özelliğidir. Çizimi yapan Andre Masson, hemen başsız bir figür gördüğünü ifade eder: “Ona hemen başsız olarak baktım, bu ona uygun olurdu, ama bu ağır ve kuşkuyla başla ne yapmalıydım? – Karşı konulamaz bir biçimde, kendini cinselliğin üzerine yerleştiriyor, ‘ölümün başı’ ile onu maskeliyor. Şimdi kollar? Otomatik olarak bir el (soldaki!) bir hançer tutuyor; diğer el ise yanan bir kalbi yoğuruyor (bu kalp, Çarınha Gerilen’e ait değil, bizim efendimiz Dionysos’a ait). (. . .) Pektoral kaslar keyfe göre yıldızlanmış. İyi, bu kadar tamam, ama mideyi ne yapmalı? O boş kap, burada başka bir yerde bizim sembolümüz haline gelen Labirent’i taşıyacak.” Bu çizim, Georges Bataille’in gözleri önünde anında yapılmış ve ona oldukça hoş gelmiştir.” Bkz. Georges Bataille, *Encyclopedia Acephalica*, çev. Iain White, (London: Atlas Press, 1995), 12.

⁴ Göçün sabit toplumsal hareket üzerinden değerlendirilmesine ilişkin eleştirel değerlendirme için bkz: “Göçmen A ülkesinden B ülkesine, yani sabit toplumsal noktadan ötekine giden kişi olarak tanımlanır. Toplumsal noktaların sabit olduğu esas alınır, göçmen de geçici ya da kalıcı olarak sabitliğini ya da toplumsal üyeliğini kaybedendir. Böyle bir tanımın politik sonuçları da vardır. Mekân-zaman bağlamındaki tanımda hareket AB çizgisi olarak düşünüldüğünden, bu çizgi sonsuz sayıda sabit mekân-zaman birimine bölünebilir ve nihayetinde hareket sistem içinde temsil edilemez: Göçmen de, temsil edilmeyen, ama sistemde toplumsal açıdan temsil edilmeyen kişi olarak yine de var olan politik figürdür.” Thomas Nail, *Göçmen Figürü*, çev. Dilşâ Ritsa Eşli, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2022), 26.

⁵ Georges Bataille, *Lanetti Pay*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 9.

⁶ Hegel, geliştirdiği diyalektik mantık, fenomenoloji ve tin düşüncesi ile kendisi hakkında birbirine zıt birçok yorumla sahip bir filozoftur. Dolayısıyla, bu çalışmada bahsi geçen Hegel de Bataille’in Kojève’den aldığı derslerden mütevellittir. Ali Şahin’in tanınma diyalektiğini tasnif ettiği Hegel felsefesinde Bataille şu kategoriye girmektedir: “Güç ve Tahakküm içeren ilişkiler (köle-efendi ilişkisi adı altında sembolleştirilen- aslında Fransız filozoflarında bu minvalde en azından Kojève dolayısıyla Marksist bir söylemi de ardına alarak, tamamıyla Hegel’i bundan dolayı yorumladıkları – patron-işçi ilişkisi olarak da yorumlanabilecek karşılıksız her türlü ilişki).” Bkz. Alıntılardan Özlem Derin, “Bataille’da İhlal Kavramı”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), 105.

Onun [Hegel'in insanı] içinde birey ölmüştür, yüksek gerçekliğin ve devlet hizmetinin içinde emilmiştir: geniş anlamda, “devlet insanı” tarih nehrinin döküldüğü denizdir. İnsan devlete katıldığı ölçüde hayvanlığı ve bireyselliği terk eder; evrensel gerçeklikten ayrı değildir. Dünyanın tek başına bırakılabilir her kısmı bütünlüğe gönderme yapar, ama dünya devletin yüce mercii ancak kendine gönderme yapabilir.⁷

Hegel'in insanı bir parça olarak ele aldığı ve bir bütünde, diğer bir deyişle devlette, anlam kazandığı felsefesi, Bataille için mümkün değildir. Şöyle ki her şeyin özdeşlikte çözünerek tamamlandığı bir ideal sistemde bilme sorunu da olmayacağından dolayı Bataille'a göre Hegel her şeyi bilmek uğruna indirgenemez olanı yani öteki'yi yok saymak durumunda kalmıştır. Bataille bu yorumunu *İç Deney* isimli kitabında şöyle belirtir:

Hegel'in yapısı, çalışma ve “tasarı” felsefesidir. Hegel insanı, –Varlık ve Tanrı– tasarının içinde tamamlanıyor, bitiyor. Her şey olmak isteyen ipse başarısızlığa uğramıyor, gülünç, yetersiz olmuyor ama özel kişi, çalışmanın yollarına bağlanmış köle, birçok zikzaktan sonra evrenselin tepesine ulaşıyor. Bu bakış biçiminin tek engeli (zaten eşi olmayan ve ulaşılamayan bir derinlikteki) insandaki tasarıya indirgenemeyen şeydir: İnsanı –en son noktada– tasarının yadsınmasına (bununla birlikte insan tasarıdır) bağlayan, yargılamaya dayanmayan varoluş, gülüş, esrime –insan en sonunda olduğu şeyin ve insansal tüm olumlamının yok olmasının içinde kaybolur.⁸

Bataille, ifadeden de anlaşılacağı üzere, Hegel'in tanınma diyalektiğindeki insanın bu dünyada “kendini evinde hissetmek”⁹ için kendine yabancı geleni temellük etmesine karşı çıkmaktadır. Başka bir deyişle Bataille, insanın ya da tinin öteki olanı kendine mal ederek bir özdeşliğe ulaşamayacağını ve bu *Aufhebung*¹⁰ felsefesinin sürekli sekteye uğrayacağı konusunda ısrarcıdır. Çünkü bu özdeşliğin gerçekleşmesini engelleyen, indirgenemeyen bir öteki her zaman söz konusu olacaktır.

Dennis Hollier, Bataille'ın madde'si ile ilgili olarak “şeylerinin oluşumunun zirvesinde felsefi ve dini idealizmin yerini almak isteyen, Marksist anlamda bir tutuma sahip olmadığını belirtir.¹¹ O halde, bunun öncelikle insanın yerleşik kültür ve medeniyetine karşı eleştirel bir tavır olduğu kesindir.

Bataille'ın madde karşısında aldığı bu konum, onun tüm fikirlerinde görülebilir. Şöyle ki madde ile ilgili bu karşı çıkış aslında felsefenin, düşüncenin ve bilmenin başat niteliklerine dairdir. Düşünce en genel haliyle, Bataille için insanı kısıtlayan ve tahakküm altına alan bir özelliğe sahiptir; düşüncenin bu etkisi Hegel yüzündendir: Bataille kavramların her birini bir hapisaneye, filozofları ise “zihnin görkemli yapılarının gardiyanları”na benzeterek Hegel'i en başa koymaktadır.¹² Buradaki madde anlayışı ile Bataille, madde-form dualitesini yıkarak düşüncüyü, felsefenin sınırlarından taşımaktadır. Bu ise “formsuz madde”yi düşünmek ile mümkündür. Yukarıdaki benzetme ile ifade edecek olursak, maddeyi formsuz düşünmek, hapisanesiz bir madde düşüncesine karşılık gelir. Bu durumda dikkati çeken şey, bunun imkânsız oluşudur. Bataille'ın vurgulamak istediği felsefenin soyut düşünce zemininde bir etkinlik olarak kalmasının bu tür bir çelişkiye neden olacağıdır. İndirgenemez, söylenemez, telaffuz edilemez, gösterilemez gibi kavramlar ya da nitelikler, Bataille'a göre felsefenin ve düşüncenin bu idealist yönü ile ilgilidir: “Soyut olan, homojen sistemin asimile edilemeyeceğini düşünme girişimi, form ile benzerliğidir.”¹³ Bu türden bir soyutlama ile maddeye yakınlaşmanın sonucunda karşılaşılan açmazlara dikkati yönelten temel materyalizm, Bataille'ın Gnostisizm ile ilgili görüşlerinde daha açıktır. İyi ve kötü kavramlarının dualist ilişkisine dikkat çeken Bataille, bu iki kavram arasındaki zıtlığın Hegel'in diyalektik felsefesinin temelinde olduğunu belirtir.¹⁴

Gnostisizm, Bataille'ın aktif madde düşüncesini geliştirdiği en önemli referanslardan biridir. “Materialism” adlı kısa yazısında Bataille, çoğu materyalist düşüncenin tinsel varlıkları tedavülden kaldırmaya yönelik eğilimleri olmasına rağmen şeylerin düzenini hiyerarşik olarak idealize ettiğini belirtir. Bununla birlikte Bataille, maddenin kendisinde ideal ve değişmez olanı aramanın, materyalizm ve idealizm arasında bu yönden bir fark olmadığını tespit eder. “Base Materialism and Gnosticism” adlı yazıda ise maddede idealize edilemeyen, diğer bir deyişle form verilemeyen bir yanın olduğu vurgulanır. “Temel madde (*base matter*)” insanın yüksek amaçlarına yabancı ve dışsaldır.¹⁵ Bu da ontolojik bir makineye indirgenemeyen bir madde düşüncesine karşılık gelmektedir. “Madde, kendisinin ve düşüncenin dışında ona boyun eğilendir”¹⁶ derken Bataille, temel materyalizmin maddenin formu ile birlikte bozulduğuna, maddenin yıkıcı

⁷ Georges Bataille, *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 144.

⁸ Bataille, *İç Deney*, 68.

⁹ Karl Löwith, Hegel'den Nietzsche'ye, çev. Reyhan Ay, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2021), s. 197.

¹⁰ Hegel olumsuzlama ve ortadan kaldırma ile muhafaza etmenin, özneleri eşitleyeceğini savladığı bu kavram ile adaptasyon ve entegrasyonun, üstesinden gelmekle (*aufheben*) mümkün olduğunu da belirtmiş olur. Bkz. Derin, “Bataille'da İhlal Kavramı”, 122. *Aufhebung*'un tamamlanması imkânsız özdeşliğinin Agamben üzerinden politik olarak yorumu için ayrıca bkz. Andrew Norris, “Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead.” *Diacritics* 30, 4 (2000), 42.

¹¹ Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, trans. Betsy Wing, (USA: The MIT Press, 1992), 135.

¹² Rodolphe Gasché, *Georges Bataille: phenomenology and phantasmatology*, trans. Roland Végső, (California: Standord University Press, 2012), 240.

¹³ Gasché, *Georges Bataille*, 241.

¹⁴ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 45.

¹⁵ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 51.

¹⁶ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 50. Egemenlik ve güç iddiasında bulunmayan otoriteye boyun eğmek ile ilgili “Tek Otorite Olarak Deneyim” alt başlığına ayrıca bkz. Georges Bataille, *İç Deney*, 28-31.

olduğuna dikkat çeken bir anlayış olduğunu gösterir. Bu madde anlayışına Bataille'in şu kıyaslaması da örnek olarak gösterilebilir: "Gerçekten de madde ancak *mantıksal olmayan farklılık* tarafından tanımlanabilir; yasa karşısında suç neyse, evrenin ekonomisi karşısında bu da onu temsil eder."¹⁷ Şöyle ki "Formless" isimli yazısında, form veren olarak tanımlamanın "*formsuz(formless)*" kelimesinin sözlük tanımını yapmasının çelişkili olduğuna dikkat çeker.¹⁸ Bahsettiği "mantıksal olmayan farklılık" a karşı mantık tarafından tanımlanacak bir madde kavramı, bir sözlüğün "formsuz" terimini tanımlamasına benzer bir absürtlük içermektedir. Bu kısa yazıda, formsuz teriminin kendi anlamından ötürü tanımlanmaya elverişli olmaması, evrenin hiçbir şeye benzetilememesine rağmen tanım dahilinde form kazandırılması ile ilişkilendirilir. Evreni düşünebilmek için, evrenin tanımlanması için gereken referansın olmaması görmezden gelinerek evren tanımlanır; evrene form verilir.

Bu tanımlama mekanizmasının Gnostisizm içindeki iyi ve kötü arasındaki fark ve onun mantığın dışında olarak değerlendirilmesine ilişkin şu açıklama yerinde olacaktır: "İki Tanrı'nın [iyi ve kötünün] zıtlığı değil, fakat Tanrı ve maddenin zıtlığı, madde kendi özgül doğası ile ikinci ilke olarak ruhtan farklı ve ondan türemeyen[dir]."¹⁹ Böylece "maddeyi düşünmek", idealizmin dışında, kendini olumsuzlayabileceği herhangi bir form-kavram (Tanrı, tin, akıl, v.b.) ile mantıksal fark içinde düşünülmemen ve *Aufhebung* mekanizmasının inşacılığından uzak bir bakış açısının olanaklılığına yönelir.²⁰ O halde temel materyalizmi şöyle özetlemek mümkündür:

Aslında temel madde yüksek'in kökenidir ve yüksek'e azap vermeyi sürdüren ve onu aşağı'ya geri getiren olduğunda, bu temel maddeyi, aşağı olarak reddeden yüksek'in pozisyonundan kaynaklanır. Bu da temel maddeyi yüksek ve aşağı'nın onların paylaştıkları olarak onlardan ve zıtlıklarından bağımsız bir pozisyona yerleştirir.²¹

Bu durum önceden de anlatıldığı üzere Bataille'in "Big Toe" isimli çalışmasında ayak baş parmak uzvu üzerinden temellendirmenin, eleştirilen soyut düşüncedeki indirgemeci yöntem ile ilgili bir görmezden gelmeye işaret eden bir tür başkaldırı olduğu açıktır. Şimdi bu madde anlayışının diğer düşüncelerde nasıl uygulandığına bakarak işlevi üzerinde düşünmek gerekmektedir. Böylece bu türden bir madde anlayışının referans aralığı ve ortaya çıkabilecek söylem ve tasarıları açısından nasıl değerlendirildiği de anlaşılır olacaktır.

Allan Stoekl'in *Bataille's Peak: Energy, Religion and Post Sustainability* adlı çalışması, bu bakımdan, Bataille'in madde anlayışını Giordano Bruno ve Marquis de Sade ile ilişkisi açısından bir yeniden düşünme girişimidir. Buradan yola çıkarak Bataille'in madde ve enerji arasında kurduğu ilişkinin Bruno'nun Tanrı ve Sade'in doğa-enerji düşüncelerinde benzerliklerine bakmak önemlidir. Bruno'nun Tanrı anlayışında, formsuz madde, form verilmiş maddeyi önceler.²² Bu bakımdan Bataille'in madde düşüncesine yakın olmakla birlikte bölünebilir/bölünemezlik gibi dualist Tanrı anlayışının olmadığı Bruno'nun Tanrı kavrayışı, birbirine indirgenebilir zıtlıkların öncesinde bir madde anlayışını esas alır. Stoekl'a göre Bruno, pasif/formlu ve aktif/formsuz bir madde anlayışı ile bu muğlak Tanrı anlayışını Kopernik devrimindeki güneş merkezli kozmogoni ile açıklar.²³ Bruno, güneş merkezli anlayışa ilişkin olarak maddenin kendisinin merkezde olduğu bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışta madde, algılanabilir ve algılanamayan dualitesi ile ele alınır.²⁴ Algılanabilir olan madde, zanaat ve sanat ile maddenin form almış ya da verilmiş, yapay (artificial) ve pasif hali iken maddenin formsuz, doğal ve aktif hali maddenin temelidir; maddenin bireysel form almasını sağlayandır. Maddenin aktif olarak dönüştürücü (oluşturucu ve bozucu) hareketi, Bruno'ya göre doğanın bir eylemidir. Bu bakımdan, Bruno'nun Tanrısı, Tanrının sadece formdan ibaret olduğu geleneksel metafizik görüşlerden farklıdır. Bu görüşte Tanrı, maddenin oluş ve bozulmasına dahil edilmektedir. Tanrı, maddenin dualitesi üzerinden, yani ona hiyerarşik olarak karşı bir konumda olamayacak bir dualite içinde, yorumlandığı için doğanın hareketi de aşkın olabilecek bir niteliğe sahip değildir.

Bu türden bir dualist anlayışı, Bataille'in Gnostisizm açısından madde ile kurduğu ilişkide de görmek mümkündür. Çünkü Bataille, Gnostisizm içinde de birbirine zıt olarak kavranan kuvvetlerin (iyi-kötü, aydınlık-karanlık) birbirine

¹⁷ Georges Bataille, *Lanetti Pay*, 35.

¹⁸ Bataille, "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939", 31.

¹⁹ Denis Hollier ve Hilari Allred. "The Dualist Materialism of Georges Bataille." *Yale French Studies*, 78 (1990), 127.

²⁰ Bu türden bir düşünme etkinliği için karşılaştırmalı olarak Blumenberg'in fikirlerine bakmak önemlidir. Kavramsal olmayan üzerine düşünme, Blumenberg'in kavramı nesne eksikliği ve nesnenin ikamesi olarak ele aldığı bir anlayıştır. Bu eksiklik ve ikameye dair, görmenin diğer duyuların eksikliği ile ilişkisinde bir önceliği olduğundan bahseder. Dokunsal ya da işitsel bir mesafe, görme duyusuyla tamamlanmaya çalışılır. Kavram ve nesne arasındaki ilişki de buna benzerdir. Görmeye konu olan zaman ve mekânın büyüdüğü bir durumda ise tüm duysal erişilebilirliğin yerini kavram alır. Dolayısıyla akıl, dünya, ben, zaman, mekân gibi nesne kipine ait olmadığı için hiçbir yerde mevcut hale gelemeyen şeyleri tamamlayan bir işlev ile ön plana çıkar. Fakat akıl, kavramla bu eksikliği tam olarak ikame edemez. Blumenberg, kavramın, ona yüklenmiş felsefi beklentileri hüsrana uğratacak şekilde, aklın niyetlerini gerçekleştirmediğini, sadece niyetlerinin seyrini, yönelimlerini yerine getirdiğini belirtir. Bkz. Hans Blumenberg, "The Theory of Non-Conceptuality", *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader*, edit. Hannes Bajohr, Florian Fuchs, Joe Paul Kroll, (Ithaca: Cornell University Press, 2020): 257-295.

²¹ Benjamin Noys, "Georges Bataille's Base Materialism," *Journal for Cultural Research* 2, 4 (1998), 501.

²² Allan Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Genorosity", *Bataille's peak: energy, religion, and postsustainability*, (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007), 9.

²³ Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Genorosity".

²⁴ Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Genorosity", 4.

karşıt biçimde bir ilişkisi olmadığını, kendi madde görüşünü destekleyecek bir açıdan ele alır. Buna göre, Gnostisizmdeki “ana motif ya da nakarat (*leitmotiv*)” maddenin aktif bir ilke olması ile anlaşılır.²⁵ Bu görüşte öne çıkan aktif olma ilkesi, Bruno’nun madde anlayışındaki formsuzluk ve indirgenemezlik ile paralellik oluşturur. Bataille için, örnek vermek gerekirse, maddenin indirgenemezliğinden ötürü bize göre bir otonomiye karanlık olarak sahip olması, *aydınlığın yokluğuna* bağlı bir sahip olma durumu olarak anlaşılabilir. Başka bir örnek daha vermek gerekirse, maddenin *kötülüğü, iyiliğin yokluğuna* bağlı değildir. Böylece *karanlık ve kötülüğün, aydınlık ve iyiliğin yokluğuna* bağlı olarak belirmediği bu anlayış, otoriter bağlılık ilişkisini ortadan kaldırma amacı taşır. Daha önce de belirtildiği üzere bir düşünce geleneğinin eleştirisi olarak ele alınan bu madde anlayışı aslında Helenistik tinin maddeyi ve kötüyü üstün ilkelerin bozulması olarak tanımlamasına karşı çıkan hiyerarşik olmayan bir perspektif içerir. Kopernik devrimine geri dönerek Bruno’nun Tanrı-madde düşüncesiyle bu alternatif dualist düşünceyi ele aldığımızda, güneş merkezli felsefenin, insanın merkeziliğini, dolayısıyla aklın (*baş*) otoriterliğini ortadan kaldırmaya yönelik olduğu çıkarılır.

Stoekl, Sade’ın materyalist felsefenden bahsederken Bruno’nun aşkın olmayan Tanrı anlayışının Sade’ın madde ve hareket düşüncesi ile neredeyse aynı anlama geldiğine dikkat çeker. Sade’ın Tanrısız ya da kurgusal Tanrılı materyalizmindeki fark ise Bruno’nun maddenin dönüştürücülüğündeki “simya etkisi”nin yerini Sade’da “duyusal haz” zın almasıdır.²⁶ Bruno’nun hiyerarşik olmayan madde anlayışının sonsuz hareketi, Sade’da “duyusal haz” zın tüm bedenlerde dolaşması ile gerçekleşir. Maddenin hareketinin dolaşma şeklinde gerçekleşmesi Stoekl’a göre madde ile enerjinin²⁷ eşesli olduğunu gösterir.²⁸ Bu hiyerarşik olmayan anlayışı enerjinin hareketine uygularsak, aşağı-yukarı şekilden ziyade, yan yana (*lateral*) bir devinim ile karşılaşılır: Bir türün başka bir türe evrilmesinde türler arası bir üstünlüğün olmaması. Maddenin sürekli form ve biçim olarak ya da vererek devinmesinde bir sabitlik olmayıp sürekli oluşan bir transmutasyon vardır. Stoekl’e göre maddenin burada anlatılan döngüsü, yasanın, toplumların, şeylerin yeniden kullanımının sürekli olarak bozulması ve yeniden oluşmasında da görülebilmektedir.²⁹ Maddenin ya da enerjinin bu döngüsü Sade’a göre mutlak olanın kendisidir. Yukarıda bahsedilen kurgusal Tanrılı materyalizm adlandırmasının da sebebi budur. Sade enerjinin tahakküm altına alınamayan, bağımsız, indirgenemez, her şeyin temellendirildiği ve yok edildiği kaynak gibi niteliklerini enerjinin mutlak oluşu ile gerekçelendirir. Bu mutlaklık, enerjiye, görüldüğü üzere, kaynak olarak karşıtlıklar üzerinden anlaşılmasına direnen bir kuvvet verir. Ancak bu mutlaklık niteliği, Bataille’in madde görüşü ile uyumsuz. Tahakküm altına alınamaması yönünden benzer olsa da, otoriter bir kuvvet niteliğine varan mutlaklık “temel madde”de bulunmaz. Sade’ın felsefi anlayışındaki bu mutlak ve otoriter nitelik Bataille’da bulunmamasına rağmen temel materyalizmdeki madde teriminin egemenliğine ilişkin ipuçları vermektedir. Sade’ın mutlak güç olan enerjisinden farklı olarak Bataille aşağıda olana, “hiçbir otoriteyi taklit ederek bir hizmette bulunamayacak olana boyun eğdiğini” söylemektedir.³⁰ Örnek vermek gerekirse, maddenin tahakküm altına alınamamasının açık bir şekilde algılanabildiği doğal afetlerin egemen olma durumundan bahsetmek mümkündür. Şöyle ki boyun eğenin bakış açısından kendisinin maruz kaldığı güç, bir doğal afet olarak insanın yüksek ideal amaçlarına yabancı ve dışsal olan, aşağıda ve bayağı olarak algılanan maddeden kaynaklanmaktadır.

2. Aktif Maddenin Politik Yönü

Stoekl, aktif maddeyi soruştururken Durkheim ve Mauss’un antropolojik tabu nesnelere değinerek bu düşüncenin toplumsal ve politik olarak okunabilirliğini irdeler. Buna göre “kutsal ya da tabu nesnelere özel bir statüyü tanıtmaktan ziyade, bir şok ve kıvılcım ile enerjisini başka bir yere aktaran elektrikle şarj edilmiş metal bir nesne gibi bulaşıcı bir güçle aşılacaktır.”³¹ Bu nesnelere, topluluğun temeli ve kurucusu olmakla birlikte elektriksiz enerjileri, onları ayınlarına dahil eden belirli bir gruba ya da klana özgüdür. Dahası gündelik düzende dokunulamayan, tehlikeli ve bulaşıcı

²⁵ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 47.

²⁶ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 12.

²⁷ Bu konuda doğanın temel meselesinin madde değil de enerji olduğu kabul edildiğinde karşımıza çıkan termodinamik kanunları ile bu düşünmenin geçirdiği dönüşüme ilişkin Simondon’un çalışmaları son derecede önemlidir. “1925-26’da Heisenberg, Louis de Broglie ve Schrödinger atomaltı parçacıkları, parçacık olarak değil; dalga denklemleri olarak gösteren kuantum mekanikini geliştirdiler. Dalga-parçacık ikilemi olarak bilinen ikileme yol açan bu keşif, tüm maddelerin yalnızca kütleli olan bir parçacık gibi değil, aynı zamanda enerji geçişleri yapabilen bir dalga olduğunu gösterir. Simondon’un ayrıncı özelliği bu noktada ortaya çıkar. O, sadece varlıklar sorusunu ortaya atmaz, aynı zamanda felsefi bir sorunu da ortaya koyar: Doğanın (fizik) temel meselesinin madde değil, enerji olduğunu kabul eder etmez, zihnimizin bu fenomeni ve bileşenlerini anlama kapasitesini sorgulamaya başlar. Bu anlamda, termodinamik Simondon’un temel referanslarıdır. [...] Simondon’un entropiden çok ilgisini yoğunlaştırdığı enerji geçişleri onun bireyleşme sorununa dahil ettiği yarı-kararlı dengenin anlaşılması açısından belirleyicidir. [...] Simondon, bu anlamda bireyleşmenin hiç tamamlanmadığını ve faz değişiminin birey-öncesi gerilimleri bir seferde tüketmediğini, bu nedenle de birey-öncesi varlığın tüm bireyleşmeler çokluğuna eşlik ettiğini vurgular. Bu anlamda, bireyleşme bireylerin oluşumuna için, asla tamamlanmayan, asla sabitlenmeyen ve istikrarlı olmayan ancak süreç içinde onları yapılandıran bir işlemdir. [...] Simondon ana tezin [*L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information- Biçim ve Bilgi Nosyonlarının Işığında Bireyleşme*] girişinde birey olarak varlığın gerçekliğine yaklaşan iki geleneksel yoldan bahseder. Birincisi varlığı kendi birliğinden ibaret, kendine özdeşlikle tanımlayan tözcü açıklama, ikincisi bireyi bir form ve maddenin teknik aracılığıyla birleşmesi (biçim kazanması) olarak kabul eden açıklamadır.” İlgili Türkçe kaynak için bkz: Hüsamettin Çetinkaya, *Gilbert Simondon Bireyleşme Felsefesi*, (Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024): 24-27.

²⁸ Stoekl, “Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity”, 4.

²⁹ Stoekl, “Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity”, 13.

³⁰ Bataille, “Visions of Excess Selected Writings 1927-1939”, 50.

³¹ Stoekl, “Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity”, 18.

olmakla birlikte sadece özel günlerde çeşitli biçimlerde (yiyerek, kırarak, çalarak, oynanarak, vb.) temas edilebilen şeylerdir. Stoekl'e göre Durkheim, bu nesnelere aktarılan mana adlı enerjinin irrasyonelliğinin, rasyonel bir birlik-teliği izole edebilme işlevi olduğunu savunmuştur. Öte yandan Bataille, maddenin irrasyonel tabu nesnelere sosyal enerjinin ilksel, modern, rasyonel temellerini arayan Fransız antropologlarının aksine, tabuları rasyonel olandan kurtarmaya çalışmaktadır.³² Çünkü tabular heterojen olmak bakımından aynı zamanda uyumlanamayan, uzlaşamayandır. Bataille'a göre bu antropolojik yöntem, "maddenin idealize edilerek araştırılması ile, onun indirgenemez, anlaşılabilir ya da bilinmeyen olduğu durumlarda bile geriye hiçbir gizemin kalmamasını" amaç edinir.³³ Bu da maddenin heterojen kısımlarının çıkarılarak her şeyin kesin, belirli, bilinebilir, kontrol edilebilir, tahmin edilebilir olduğu homojen bir sistemi oluşturur. O halde Bataille'ın temel materyalizmi, maddenin bu yönüne dikkat çekmesi bakımından bir heterolojidir; ötekinin, dışlanmışın bilimidir. Böylece Bataille'ın temel materyalizminin maddesi, heterojen ve homojen, tabu ve ihlal gibi kendi kavramsal sarmalları içinde incelenecek olursa, onun aşağıdan yukarıya idealize bir hareket değil lateral yani yanal bir ivme ile devindiği görülecektir.

Rasyonel toplumların nasıl faşizme³⁴ evrilebildiğini "homojen ve heterojen", "kutsal ve gündelik" nosyonları ile tespit etmeye çalışan Bataille'ın temel araştırma bağlamı, sistemin diyalektik³⁵ dinamiğinin "artık"larıdır. Dolayısıyla toplumun biraradalığı ve devlet ile güvenliğinin sağlanmasındaki mekanizmanın ortak değerleri söz konusu olduğunda Bataille, bahsedilen kavram sarmalları doğrultusunda, Marksist materyalizmdeki madde anlayışında yer alan altyapının üst yapı ile olan ilişkisine alternatif bir yorum getirmektedir. Bataille, maddenin Durkheim'ın mana dediği tabu nesnelere rasyonelliği temellendiren irrasyonel işlevine karşı, maddeyi aklın tahakkümünün dışında konumlandırır. "Psychological Foundations of Fascism" adlı yazısında Bataille, maddenin temel hareketinin ekonomik dinamiklerini, harcama ve israf düşünceleri üzerinden inceleyerek Marksist materyalizmdeki alt ve üst yapı ilişkisine karşılık maddenin heterojen ve homojen bağıntıları ile toplumsal yapıyı inceler.³⁶ Bu iki kavram arasındaki dualistik gerilim, temel materyalizmin yukarıda olanın aşağıda olan ile, içeride olanın dışarı olan ile ilişkisini ortaya çıkarmasındaki dinamikte gizlidir. Dünyanın bayağılığı, aşağılığı ya da temel oluşu (*baseness*) Bataille'a göre, aydınlanmış insanın ve kültürünün uçuculuğunu ortaya çıkarmaktadır. Akli temel alan modern insan, Bataille'a göre aklın otoritesinde olmayan maddenin heterojen temelini, İkarus³⁷ gibi sürekli olarak zemine çekilmektedir.

Bataille'ın "bayağı", "canlı" ve "aktif" madde nosyonunun politik olarak okunabilmesini elverişli hale getiren birtakım öneriler vardır. Hirsch, Bataille'ın felsefesindeki israfın sömürgeci rejimlerin faydasız ve beraberliği parçalayan egemenlik pratikleri üzerinden okunabileceğini belirtirken³⁸ diğer yandan Besnier Bataille'ı Max Weber'in "büyüsü bozulmuş dünya" görüşü ile ilişkilendirir.³⁹ Kutsaldan yoksun dünyada, modern ulus devletin sömürgeci egemenliği

³² Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity", 19.

³³ Stoekl, "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Generosity".

³⁴ *The Unavowable Community* isimli kitabın çevirmen önsözünde Stoekl'dan aktaran Pierre Joris, Bataille'ın faşizm ile ilişkisinin karmaşıklığına dair birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Faşizm tartışmalarının anlaşılması için Bataille'ın 1935-1940 dönemindeki yazıları esastır. Dikkat edilmesi gereken husus, dönemin koşullarının, entelektüel topluluğu, faşizm ve komünizm arasında seçim yapmaya zorlaması idi. O dönemdeki ilgili tartışmalarda demokrasi bir seçenek değildi; faşizm ve komünizm iki alternatif olarak tartışılmakta idi. Bu hususta sürrealistler (Breton) ve Bataille arasındaki tartışmalara ilişkin "surfacism" terimi oldukça önemlidir. Pierre Joris'in Blanchot'nun *The Unavowable Community* isimli kitabına yazdığı önsöze göre, "surfacism" terimi, Andre Breton tarafından Bataille'ı, komünist çevreden ayrılması üzerine faşist olarak suçlamak için kullanılmıştır. Yine devamında Joris, Blanchot'nun "sur-philosophie" terimini kullanırken "düşüncenin başkaldırısı" (*insurrection of thought*) anlamında, Heidegger'i Bataille'dan ayırmak amacı ile kullandığını ve Bataille'ın "sur" eki ile ilgili "The Old Mole and the Prefix 'Sur'" isimli bir yazı kaleme aldığı belirtir. Bkz. Pierre Joris, "Translator's Preface", *The Unavowable Community*, trans. Pierre Joris, (New York, Station Hill Press, 1988): xvi-xvii. Ayrıca, "Acéphale" in son sayıları Nietzsche'nin faşist olmadığını, olmayacağını kanıtlamaya çalışır. . . Bataille 1944 yılında bunu yeniden kanıtlamaya kalkmışsa, savaş onun umduğu etkiyi göstermediğindedir: Berraklaştırıcı bir etki. Nietzsche'den kuşku duyulduğu müddetçe, Bataille'dan da kuşku duyulacaktır. Nietzsche'nin, olması gerektiği gibi, Nazi ideolojisine kölelikten kurtulacağı gün, Bataille'ın da konuşma zamanı geri gelmiş olacaktır." Bkz. Michel Surya, "Faşizmin Son Mabedi", *Georges Bataille Ölüm Uğraşı*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: 2013), 481.

³⁵ Buradaki diyalektik, daha önce belirtilen Hegel'e ve *Aufhebung*'a ilişkin açıklamalara ilişkindir."

³⁶ Bataille, "Psychological Foundations of Fascism", "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939", çev. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., *Theory and History of Literature*, Vol. 14, (US: University of Minnesota Press 1985), 137.

³⁷ Will Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, (UK, Bloomsbury Academic Publishing, 2017), s. 387. Güneş, insan bakış açısından (başka bir deyişle, öğle vakti (*noon*) nosyonu karıştırıldığında) en yüksek kavramdır (*conception*). Aynı zamanda en soyut nesnedir, çünkü o saatte güneşe sabit bir şekilde bakmak imkansızdır. Güneş nosyonunu, zayıf gözleri onu güneşi içiği etmeye (*emasculate*) zorlayan birinin zihnine göre tanımlarsak, o güneşin şirsel anlamının matematiksel dinginlik ve ruhsal yücelik olduğu söylenmelidir. Öte yandan, birisi inatla ona odaklanırsa, belli bir delilik ima edilir ve nosyonun anlamı değişir çünkü ışıkta artık üretim değil, bir parlak ark lambasından yayılan dehşetle yeterince ifade edilen artık (*refuse*) ya da yanma (*combustion*) görünür. Pratikte, incelenen güneş zihinsel bir boşalma, dudaklarda köpük ve bir epileptik krizle özdeşleştirilebilir. Önceki güneş (bakılmayan güneş) mükemmel derecede güzel olduğu gibi, incelenen güneş korkunç derecede çirkin olarak kabul edilebilir. [...] İkarus'un miti bu açıdan [...] güneşi açıkça ikiye böler- İkarus'un yükseldiği anda parlayan ve İkarus çok yaklaştığında balmumunu eritip başarısızlık ve çığlıklarla düşüşe neden olan güneş. [...] Bu insan eğilimi, iki güneşi ayırt etme eğilimi, bu durumda, tanımlanan psikolojik hareketlerin ikincil unsurlar tarafından sapıtılmadığı veya hafifletilmediği gerçeğinden dolayı özel bir öneme sahiptir. Ancak bu, böyle hareketlerin kesin karşılıklarını, resim gibi karmaşık bir etkinlikte belirlemeye çalışmanın *a priori* olarak saçma olduğunu da gösterir. Yine de akademik resmin, ruhun aşırı olmayan bir yücelmesiyle az çok örtüştüğü söylenebilir. Bkz. "Rotten Sun", "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939", trans. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., *Theory and History of Literature*, Vol. 14, (US: University of Minnesota Press 1985): 57-58.

³⁸ Arap Baharı ya da ABD'deki İşgal (*The Occupy*) Hareketindeki mücadele türlerini örnek göstererek Hirsch, protestoların toplumun alt tabakasından kaynaklandığına işaret eder. Bu eylem türlerinin dışlanmış ya da alt tabakadaki kesimlerden gelmesi durumunun anlaşılması için ise Hirsch alternatif bir egemenlik anlayışına başvurmayı önerir. Bu yeni bakış açısı için ise Bataille'ın egemenlik kavramının politik yönden işlevli olduğunu belirtir. Bkz. A. Hirsch, "Sovereignty surreal: Bataille and Fanon beyond the state of exception", *Contemporary Political Theory* 13, (2014): 287-306.

³⁹ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 137.

de yine Sheldon Wolins'in "firari demokrasi"⁴⁰ tabiri ile yorumlanır.⁴¹ Will Strong'un Wolins'i değerlendirmesine göre günümüzde Bataille açısından demokrasi, politikanın nerede olduğundan çok (özel-kamu, diktatör-halk vb.), nasıl deneyimlendiği ile ilgilidir. Bataille'in politik yanı ise homojen sistemin saf ve hijyenik kalabilmek için dışarıya ya da aşağıya ittiği, temel materyalizme göre, "artık" ya da "fazlalık"larda ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu heterojen unsurun tehdit olarak algılanması da yine Bataille'in tespitlerince incelenmektedir.

Bataille, iki ana hareketin ilişkisi ile toplumsal olguları inceler: atılım (*excretion*) ve temellük/kendine mal etme (*appropriation*). "The Use Value of D. A. F. De Sade" adlı yazısında belirttiği üzere Bataille'a göre kendine mal etme süreci, kendine mal etmenin müellifi ve kesin sonuç olarak nesnelerin homojenliği ile nitelendirilir.⁴² Atılım ise, bir heterojenliğin sonucu olarak kendini sunar ve daha büyük bir heterojenliğin doğrultusunda hareket edebilir.⁴³ Dahası homojenlik, sahip olan özne ve sahip olunan nesne arasındaki bir kendine mal etme işlemine karşılık gelir. Bataille yine aynı kısımda, bu durumu şehrin kralı ve şehirde oturanlar arasındaki ilişki ile örneklendirir. Bu örnekte de kralın kendine mal etme süreci, homojenliğin atılım aşaması ile şehirde oturanları kontrol etmesinde gerçekleşir. Bu bağlamda bilim, felsefe ya da ortak duyu (common sense), her zaman karşılaştığı ayaklanmaları ve skandalları homojen bir dünya kurma amacı ile atılım olarak belirler. Buna göre homojenlik, a priori olarak kavranamayan nesnelerin, tasnif edilmiş fikir ve kavramlar serisi ile yer değiştirdiği her yer olan dış dünya boyunca kurulmasıdır.⁴⁴ O halde homojenlik, tahmin edilebilir, ölçülebilir, analiz edilebilir, pasif ya da "ölü madde"⁴⁵ nin deney alanıdır. Bataille'a göre homojenliğin artıkları olan atılımın heterojene tekabül etmesi, dinin ilahi, kutsal, üstün ve değişmez olan ile bozulan, şeytani ve aşağılık olan ayrımında ortaya konmaktadır.⁴⁶ Böyle bir düzende Tanrı kavramı, acımasızlığını ya da "ölü bir kadavra" oluşunu kaybederek sadece bayağı/aşağılık olanın direnç gösterdiği evrensel bir homojen düzenin ilerlemeci yanına işaret eder hale gelmektedir.⁴⁷ Böylece dünyevi ve kutsal olan arasındaki ayrımın zeminini oluşturan din, heterojenin iki yönünü göstermektedir.

Heterojen ve homojen kavramlarının birbirine zıt gibi görünen dinamiklerinin dualizmi, Bataille'a göre birbirlerine karşıt değil, birbirleri ile dolaşıktır. Heterojenliğin homojen olmayan olarak belirlendiği ilk aşamada, Bataille, bunu dışlayan bir homojenliğin bilgisinin varsayıldığını belirtir.⁴⁸ Bir başka deyişle, heterojen, homojenin varsayımsal sonucudur. Böylece, bu iki kavramın bağıntısal ve zıt olmayan ilişkisi özetlenmiş olur. Buna göre, toplumsal homojenliğin üretime dayalı bir sisteme tekabül etmesi bakımından, ekonomik gelişimde yükselen her çatışma, homojen toplumun kendi varoluşundan kopma yönünde bir eğilim teşkil etmektedir. Bu kopma süreci ise homojen toplumun muhafaza etmeye değer gördüğü homojenliğin kendi karakterini kaybetmesi ile kendinden bir önceki, kendisine heterojen olana doğru gelişir.⁴⁹ Dolayısıyla homojen toplumdaki heterojene doğru eğilim gösteren bu kopma, pozitif yönde değil negatif yöndedir. Bunun anlamı ise pozitif yönde güncel homojenliğin güçlendirilmesine dönük olmayan, aksine kendi homojenliğini olumsuzlayan negatif yönde bir kopuşa karşılık gelmesidir. Bu eğilim negatif homojenlikten pozitif heterojenliğe doğrudur. Yani homojenliğin olumsuzlanması ile gerçekleşen bir sonraki ilerleme ya da gerilemede heterojenlik olumlanır. Bu süreçte heterojen, yeni homojen düzenin temeli olarak işlev kazanır. Bu işlev, homojen düzen tarafından tayin edilir. Ancak görüldüğü üzere toplumsal unsurlar heterojen tarafa geçmiş olsa bile Bataille'a göre bu geçiş yine varolan sistemin belirlenmesine göre gerçekleşmiş olur. Bu tespitinde Bataille, homojenliğin bahsedilen bu geçiş dinamiğinin, homojen toplumun kendini materyal olarak ayırık (*dissociated*) bulunduğu gerçeğini göstermektedir.⁵⁰ Bu da tahmin edileceği üzere üretime dayalı burjuva toplumunun maddeye dayalı işlevselliğinde

⁴⁰ Wolin, Ranciere'e paralel olarak demokrasinin bir rejim olarak anlaşılması gerektiğini, demokrasinin halihazırda yer alan yasaların ve kurumların eleştirilebilmesine imkân tanıyan bir başkaldırı olarak yorumlanabileceğini belirtir. Hirsch, bu demokras anlayışının Bataille'in egemenlik fikri ile benzer nitelikler barındırdığını belirtir. Bkz. Hirsch, "Sovereignty surreal: Bataille and Fanon beyond the state of exception", 300.

⁴¹ Will Strong, Georges Bataille and Contemporary Thought, 138.

⁴² Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade", "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939", çev. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14, 1985, 95.

⁴³ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade".

⁴⁴ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade", 96.

⁴⁵ "Ölü madde"ye ilişkin şu ek açıklama oldukça faydalıdır: "Onlar [çoğu materyalist] ölü maddeyi, çeşitli olguların alışılagelmiş geleneksel hiyerarşisinin zirvesine yerleştirerek, bu şekilde madde kavramının ideal formuna, yani maddenin olması gereken formuna saptanlı olduklarını fark edemediler. Aslında ölü madde, saf *idea* ve Tanrı aynı soruya aynı şekilde (yani mükemmel bir şekilde ve sıftaki yumuşak başlı bir öğrenci gibi dümdüz) cevap verirler- filozofların sorabileceği bir soru olan şeylerin özü sorusuna, yani şeylerin akledilir hale geldiği *idea* sorusuna. Klasik materyalistler aslında nedenselliği *olması gerekenin* yerine (yani *quamobrem* [hangi sebepten dolayı-gündelik ve kaderci zorunluluğa ilişkin nedensellik] yerine *quareyi* [hangi nedenle-teknik nedensellik] determinizmi kaderin yerine, geçmiş geleceğin yerine) ikame bile etmediler. Aslında dışsal otoriteye duydukları ihtiyaç, bilim fikrine bilinçsizce yükledikleri işlevsel role 'tüm görüşlerin olması gerekeni' ni yerleştirmiştir. Tanımladıkları şeylerin ilkesi, bilimin görünüşte sarsılmaz bir konum oluşturmaya izin veren sabit unsur ise, bu seçim şansa bağlanamaz. Ölü maddenin bilimin fikrine uygunluğu, çoğu maddeci arasında, önceden ilahi varlık ile onun yaratıkları arasında kurulan dini ilişkilerin yerine geçmiştir, biri diğerlerinin fikri olmaktadır." Bkz. Georges Bataille, "Materialism", "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939", çev. Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr., Theory and History of Literature, Vol. 14, 1985, 15.

⁴⁶ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade", 97.

⁴⁷ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade".

⁴⁸ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade", 140.

⁴⁹ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade".

⁵⁰ Bataille, "The Use Value of D. A. F. De Sade".

pragmatist bir problem olup olmaması ile ilgilidir. Bu ilişki, Bataille'a göre, bilinç ve bilinçdışı arasında da benzerdir. Bilinçdışı, heterojenliğin sadece bir yönünü göstermekle beraber, "açıklanamayan fark" terimi ile anlaşılacak olursa, aslında bilinçdışı, bilincin indirgeyemediği ve dışladığı alandır.⁵¹ Hatırlanacağı üzere mana ve tabu gündelik rutinde dokunulamayana karşılık gelen, heterojenliğin kısıtlanmış formu olan kutsaldır. Tabu, gündelik ve dünyevi olan ile mana/kutsal olan arasında bir aracı işlevi gören yasaklardan oluşmaktadır. Ancak Bataille bu uygun görülmuş pozitif yöndeki heterojen kutsal anlayışın aksine, homojenliğin "artık" olarak dışladığı üretken olmayan her şeye karşılık gelen heterojenin bilgisine odaklanır. Bunlar vücudun belirli yerleri, rüya ve nevroz gibi çeşitli bilinçdışı süreçler, homojen toplumun asimile etmekte güçsüz kaldığı birçok toplumsal biçim ve unsur, mücahitler, çeteler, aristokratik ve yoksul (fakirleştirilmiş) sınıflar, şiddete eğilimli ya da kuralları reddeden şair, lider ya da delilerdir.⁵² Bunun yanında homojen tarafından dışlanan heterojen hem iğrenme hem de çekicilik içerir. Bataille'a göre iğrenilen herhangi bir heterojen unsur cezbedici bir hale de gelebildiği⁵³ için zıt olmamakla birlikte dualistik bir biçimde işlenir.

Bataille politik açıdan heterojenliği dört açıdan değerlendirmektedir: faşizm, monarşi, ayaklanmalar ve isyanlar, toplumsal ve politik dışlamanın heterojenliği. Şiddetli ve ölçsüz enerjinin bir insanda birikmesi, yani bir insanın *manaya* dönüşmesi olan faşizm, enerjinin yararlı olmaktan uzak bir "kendisi içinlik"te akışıdır.⁵⁴ Bu da heterojen toplumsal ilişkilerin enerjisini insanlık için pozitif yönde oluşturmanın aksine, insanlığa karşı negatif yönde oluşturmaya karşılık gelmektedir. Enerjinin monarşik akışı, tarihi süreçte belirlenmiş tanımlarıyla, demokrasi ve kardeşlik ilkelerinden yoksundur.⁵⁵ Yine devamında Bataille enerjinin bu otoriter hareketinin "kendisi içinlik"inin (negatif), isyan eden ayaklanmış insanları işaret eden "kendisi içinlik"ten (pozitif) farklı olduğunu belirtir. Faşizmdeki ilgi çekici ve cezbedici heterojen tarafın yüksekliğinin yanında, toplumun insanlık tarafından asimile edilemeyen kısmındaki tiksindirici yan, heterojenin aşağılığına (*baseness*) işaret eder. Toplumun alt tabakasının heterojenliği hususunda Bataille, Hindistan'daki "dokunulmazlar"ı örnek gösterir. Buna göre Bataille, insanın materyal yoksunluğunun aşırı sonuçları olduğuna⁵⁶ kanıt olarak toplumun en alt tabakasına dikkat çeker ve bu kesimin de tıpkı kutsal şeyler ile temas kurmanın gündelik olarak yasaklanmasında olduğu gibi bir tabu ile sınırlanmış bir nevi mana olduğunu vurgular.

Homojenin bakış açısından, Bataille, heterojen ve homojen kavramlarının diyalektik olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Faşist, monark egemenliğin yüksek heterojenliği ve heterojenliğin negatif kutbu olarak belirlenmiş toplumun alt tabakası (dokunulmazlar, lümpen proletarya v.b.) iki karşıt olarak konumlanmaktadır: saf (*pure*) ve saf olmayan (*impure*). Bir başka deyişle efendinin heterojenliği, kölenin kendi materyal durumunun onu mahkûm ettiği yaşamın kirli heterojenliğine karşı, saftır. Efendinin heterojenliği, kölenin kirliliğinin "sadistik bir form"da dışlanmasıdır.⁵⁷ Heterojen gücün, homojen toplumsallığa geçişi konusunda ise Bataille, bir kralın gücünün meşruiyetini onun "kendisi içinlik"i ve homojen toplumun "kendisi içinlik"i arasındaki dışlama (*exclusion, excretion*) dinamiği ile açıklamaktadır. Buna göre kral, homojen toplumun kendi varoluşunu temellendirme nesnesi olarak tıpkı yine bir mana gibi yasalar ve sözleşmeler ile garanti altına alınır. Daha önemlisi ise bu heterojen güç, faşizm bahsinde değinildiği üzere yıkıcı sadist yönünü, yabancı toplumlara ya da kendi toplumu içindeki yoksullar gibi tüm homojenliğe düşman olanlara doğru yöneltilir. Yani, homojen toplum, kendi varoluşu için bir neden olarak, kendini belirleyememektedir. O yüzden kendini, temeli olarak varsaydığı heterojen unsur/kralın atılımına (*excretion*) göre belirler. O halde devlet bir aracı olarak hijyenik homojenliğinde hem aşırıyı üreten hem de onu atılım aracılığıyla nötralize edendir.⁵⁸

Bataille'ın kendi madde yorumunda, maddeyi heterojen olarak belirlemesinin politik açıdan anlamı insan ve hayvanın uzlaştırıldığı tanrı figürlerine karşı çıkışında da görülebilir. Buna göre insan ve hayvanın uzlaştırıldığı idealist materyalizm, maddenin aktif oluşunu, dolayısıyla egemenliğini yadsımaktadır. Teresa Pullano, Bataille'ın bu görüşüne dikkat çekerek maddenin nasıl uyumsuz olarak düşünülebileceğini soruşturur.⁵⁹ Uyuşmazlıktan kasıt, Hegel'in idealist özdeşi diyalektiğine karşı bir anlayış olmakla birlikte, Pullano Bataille'ın madde anlayışının içkin bir materyalizm olduğunu belirtir. Bu çıkarım ise Hegel'in monist ontolojik anlayışındaki madde ve formun diyalektik harmonisi ile kıyaslama sonucu ortaya konmaktadır.⁶⁰ Bu harmoni Pullano'nun görüşüne göre madde ve formun Hegel'in felsefesinde zıt konumlarda olmasına karşı diyalektik ilişkilerinin mutlak birlikte tamamlanmasına ilıskindir. Böylece bu mukayese ile Pullano, Bataille'ın, Hegel'in üstesinden geldiğini belirttiği, "birleşik olmayan birlik" felsefesini detay-

⁵¹ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade", 141.

⁵² Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade", 142.

⁵³ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade".

⁵⁴ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade", 143.

⁵⁵ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade", 144.

⁵⁶ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade".

⁵⁷ Bataille, "The Use Value of D. A. F De Sade", 145.

⁵⁸ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 140.

⁵⁹ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 153.

⁶⁰ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 154.

landırır. Bu kısımda unutulmaması gereken aslında Bataille’da olduğu gibi Hegel’in diyalektik sistemi de dualizme karşıdır. Diyalektik Hegel’in dualist düşünceye karşı geliştirdiği ve Bataille’in da dualizmin üstesinden gelmek için kullandığı bir yöntemdir. Bu yüzden Bataille’in Hegel’e karşı oluşunun da diyalektik bir nitelikte olduğuna dikkat etmek gerekir. “Base Materialism and Gnosticism” adlı yazısının ilk paragraflarında, iyinin ve kötünün sürekli mücadelesinin Hegel’in diyalektiğinde bittiğine, tamamlandığına dikkat çeken Pullano, Bataille’in bu zıtlığın birliğine karşı, ayrılığını destekleyen farka odaklandığını vurgulamaktadır. Böylece, Hegel’in uyuma davet eden diyalektiğinin yanında, Bataille’in fark felsefesinin heterojenin diyalektiğine karşılık geldiğini belirtir. Fakat eklenmesi gereken Bataille’in Hegel’in yöntemini özellikle *İç Deney* isimli kitabında “Hegel” başlığında adım adım uygulayıp farklı bir sonuca varması durumudur. Bataille öncelikle, Hegel’in refleksif felsefesini bilginin daireselliği olarak kabul eder. Hemen sonrasında refleksif düşünmeye devam ederken bilmek-bilmemek, bilgi-bilgisizlik gibi terimler arasındaki diyalektik ilişkileri tespit eder. Şöyle ki Bataille, Hegel için “Hiç kimse onun kadar zekânın olanaklarını derinliğine yayamamıştır (hiçbir doktrin onunkiyile karşılaştırılmaz, bu, yapıcı zekânın tepesidir)”⁶¹ derken insanın bilmek isteğini, bilginin kendisi olduğu kabul eder. Ama diğer yandan bu kabul, Bataille için, varoluşun bilgiden oluştuğu anlamına gelmez.⁶² Bilmeye ve tanımlamaya karşı bu tutumuna örnek vermek gerekirse, “Formless” adlı kısa yazısında, Bataille’in “formsuz” kelimesi üzerinden değindiği, sözlüğün şeyleri tanımlarken onların işlevini belirlediğine dikkat çeker. Bu kısa yazıda, formsuz teriminin kendi anlamından ötürü tanımlanmaya elverişli olmaması, evrenin hiçbir şeye benzetilememesine rağmen tanım dahilinde form kazandırılması ile ilişkilendirilir. Denis Hollier, Bataille’in dil ve anlamın yalnızca sözlük tanımı gibi sınırlı bir biçimi olmasına karşı pozisyonuna ilişkin tespiti bu hususta önemlidir. Şöyle ki Bataille’in tanıma ve dolayısıyla anlamlı olmaya karşı duruşu, Hollier için bir nevi “glossolia(anlamı olmayan bir dilde konuşma)”dır.⁶³ Bu yorumun devamında Hollier, Bataille’in bu duruşunu yazılarında görebileceğimizi belirtir. Buna örnek olarak şu pasaj:

Bize verilen ip olmadan bu kumlardan çıkamayız. Sözcüklerin hemen hemen içimizdeki tüm yaşamı kendine çekmesine karşı –elkonmuş, sürüklenmiş, yığılmış bu yaşamda karıncaların (sözcüklerin) işi çok kalabalığının tek bir dal parçası yoktur –içimizde suskun, gizlenmiş, kavranamaz bir parça varlığını sürdürür. Sözcüklerin ve söylemin bölgesinde bu parça bilinmez. Aynı şekilde genel olarak bize uzaktadır. Ancak belirli koşullarda ona ulaşır veya sahip oluruz. Bunlar hiçbir nesneye dayanmayan belirsiz içsel devinimlerdir ve amaçları yoktur. Başka durumlarda göğü, odası olan –ve bu konuda dikkati kavradığı şeye yönlendiren– dilin, yoksun kalmış olmasına, bir şey söyleyememesine, bu durumları dikkatten gizlemesine rağmen (yoğunlukların azlığından yararlanan dil hemen dikkati başka yöne çekiyor) bir odanın kokusuna, göğün arılığına bağlı olan diğer durumlara benzer bu durumlar tanımlanabilir hiçbir şeyle güdülenmemiştir. [...] Ama eğer bu yasaya [dil yasası] çarpıyorsak, geçerken bilinci bu durumların birinde durdurabilir ve içimizdeki söylemi susturarak bize verdiği sürprize takılabiliriz. O halde en iyisi kendi içine kapanmak, geceyi gerçekleştirmek, içinde bir çocuğun uykusunu bulduğumuz askıya alınmış bu sessizlikte kalmaktır. Biraz şansla, bu durumda dönüşü kamçılayan ve şiddeti arttıran şeyi fark ediyoruz. Ve kuşkusuz bundan dolayı, bir annenin çocuğunun yanında hastalıklı bir tutkuyla gece boyunca kılması aşırı bir şey değildir.⁶⁴

Hollier’in bir tez önermekten ziyade anlamı bilinmeyen bir dilde konuşmak dediği, ya metnin sonunda ya da bazı yerlerinde anlamın tamamen bağlamını yitirmek üzere olduğu esrime, coşku (*ejaculation*) hali için bu pasajdaki geçişlere bakılabilir. Bataille dil üzerine eleştirel bir betimleme ile başladığı yazıda karıncalar, sözcükleri nitelemektedir. Sonrasında ise dil ile ifade edilemeyen öznel deneyimlere işaret eden örnekler olarak “odanın kokusu” ve “göğün arılığı” gibi genel durumlardan bahseden metin, dilin tanımlama ile sınırlı olmasına işaret etmektedir. Fakat bu anlaşılabilirlikta ilerleyen yazı verdiği genel örneklerden hemen sonra Bataille’in “bir annenin çocuğunun yanında hastalıklı bir tutkuyla gece boyunca kılması”ndan bahsetmesi, aşırılık içeren bir bağlılığa ve dilin ötesine geçişi göstermektedir. Böylece bu yazıda Bataille’in, aşırılığa dayalı ve kelimelerle anlatılamayan deneyimlere olan ilgisini görebiliriz. “*Glossolia*”, bu tür aşırılıkların, dile ve mantığa dayalı normal iletişimden sapmanın bir tür örneği olarak düşünülebilir. Pasajdaki bu “sessizlik”, dilin anlamını ve yapısını çözüp, “suskun” ve “gizlenmiş” olanı ortaya çıkarma çabası, “*glossolia*”nın ve “anlamdan arınmış” bir dilin izlerini taşır.

Formsuz (*informe*) kelimesinin tanımlanamaz oluşunun altını çizmesi Pullano için formsuz bir diyalektiktir. Bu bağlamda diyalektiğin formsuzluğu, insan ve doğa arasındaki boşluğa, farka karşılık gelerek insanın kendini ortak bir ölçüye uygun hale getirmesini sorunsallaştırır.⁶⁵ Yine devamında bu bakış açısı, Pullano’ya göre, insan aklının ortak bir ölçüye indirgenmesine binaen, Gnostik gelenekteki yarı insan yarı hayvan figürlü olan tanrıların birleştirici bir gerçekliğin tüm imkanlarını engellemesinde görülür.

O halde aktif bir ilke olarak madde zıtlıkların ötesinde bir hareket teşkil etmesi dolayısıyla, ihlalin kendisini anlatır

⁶¹ Bataille, *İç Deney*, 138.

⁶² “Ben bilgiyim, bu benim varoluşumdur. Ama bu varoluş bilgiyi indirgenemez: Bu indirgeme varoluşu, bilinenin amaç olmasını değil, bilinenin varoluşun amacı olmasını isteyecektir” Bkz. Bataille, *İç Deney*, 139.

⁶³ “From Beyond Hegel to Nietzsche’s Absence”, *On Bataille Critical Essays*, edit. çev. Leslie Anne Bold-Irons, (USA: The State University of Newyork, 1995), 75.

⁶⁴ Bataille, *İç Deney*, 36.

⁶⁵ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 155.

niteliktedir.⁶⁶ Pullano, maddenin bu şekilde yorumlanmasını Bataille'in israf/harcama ve "lanetli pay" nosyonları ile açıklar. Buna göre madde, "mantıksal olmayan farklılık" olarak israfa, birinin bir başkası ile ilişkisindeki tüketimine ve tükenmesine tekabül etmektedir. Şöyle ki madde yukarıda bahsedilen insan ve doğa arasındaki boşluğun açıklığında, insan figürünü yaralayan ve bozan yıkıcı bir enerji üretmesi ile bireyi hiçbir şeyin sahibi olmadığı bu "mülksüzlük" (*dispossession*) boşluğuna fırlatır. Maddenin ihlalinin bu şekilde etki etmesi, Pullano'ya göre, maddenin kendine mal etme (*appropriation*)nin ötesine erişen hareketi ile ortaya çıkmaktadır.⁶⁷

Bu materyal hareket, Pullano'ya göre, bağıntısal/geçişli (*relational*) bir nitelik barındırmakla birlikte, homojenliğin tümüyle ekonomik faydaya indirildiği devletin ekonomik rasyonel fonksiyonunun, işlevselliğe indirgenemez olan heterojen egemenlik tarafından alt üst edildiğini ortaya çıkarır. Pullano, temel materyalizm nosyonunun politik olarak yorumlanabilmesinin, aktif maddenin felsefi bir sistemde oynadığı rolün (formsuzluk ve referanssızlık), bir topluluğun sosyal ve politik alanındaki heterojen güçlerin etkisi (faydanın rasyonelliğinin ihlali) ile analogik bir ilişki içermesi aracılığıyla mümkün olduğunu belirtir.⁶⁸ Politik düzlemde de bu heterojen etki, Bataille'in Nazi faşizminde gördüğü mitik ideolojidedir.⁶⁹ Buna göre, mit bir ideolojinin amaçları doğrultusunda (üstün ırk) kullanılırken diğer yandan mit, kendi ve öteki arasında sınır çeken özdeşliği de dağıtabilir. Yani mit bu muğlak niteliğinde ya/ya da mantığına indirgenemez işlevini faşizmin hem rasyonel hem de irrasyonel oluşunda göstermektedir. Bu bağlamda egemenlik, taşkınlık ve dağılmaya dair olması ile herhangi bir baş ya da lider figürü de barındırmamaktadır. Bu egemenlik anlayışı Bataille'in 1930'lardaki ekonomik bunalım döneminde faşizme karşı ve komünizme yakın alternatif yorumlarında kendini göstermektedir. Pawlett'in aktardığına göre Bataille, proleter devrim görüşündeki aşağıda olanın yukarıda olanı alt ederek yerine geçmesi amacına karşı çıkar.⁷⁰ Çünkü yukarıda olmak, homojen sistemin, daha önce belirtildiği gibi, yeniden enerjiyi biriktiren (israfı yadsıyan) sistemini olumsuzlamak anlamını taşıdığından, devrim sadece aşağıda olanın yukarıda olanı aşağıya çekmesi ile mümkündür. Homojen sistemde burjuva toplumunun Bataille'a göre toplumun alt tabakasını dışlaması ya da onları homojenin artıklarının idaresine vermesi eğilimi bu karşıtlığı oluşturmaktadır. Bataille homojenliğin bu eğilimini Tanrı'nın ölümünü politik olarak değerlendirmesinde de ortaya koymaktadır. Bataille'a göre bu ölüm, kutsalın yani dünyanın büyüünün burjuva tarafından gündeliğe indirgenerek bozulmasıdır. Şöyle ki burjuvanın yeni tanrısının para ya da kapital olması, tinsel isteklerin tüketim malları ve yaşam tarzlarının arzusuna kanalize edilmesi anlamına gelmektedir.⁷¹

Pawlett, Bataille'in heterojen olana dair görüşlerini sağ ve sol iki kutup olarak incelemeyi önermektedir.⁷² Böylece maddenin kutsallığı, ihlali ve heterojenliğinin iki yönlü oluşu daha anlaşılır hale gelerek faşizmin yüksek heterojenliği ile "dokunulmazlar"ın bayağı heterojenliği arasındaki, Pullano'nun deyişiyle, bağıntısal diyalektik somut bir hale gelir. Böylece bu iki kutup arasındaki ilişkinin *Aufhebung* dinamikli bir diyalektiğe tekabül etmediği, aksine yükseltilmiş olan sağ kutuplu kutsallığın tamamen alt üst edilmesi olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilir. Homojenin üretken sistemi, heterojenliğin kutsallığını kendi varoluşu için devlet aracılığı ile araçsallaştırdığında bu kutsallık sağ kutuplu olarak belirir. Homojenin bu tutumu bünyesinde barındırdığı her unsuru işlevsellik üzerinden değerlendirmesine neden olurken yararlı olmayan sol kutuplu heterojenliğe karşı da bir hassasiyet geliştirmiş olmaktadır. Böylece, Pawlett'in çıkarımına göre homojen olan, indirgenemeyen her şeye karşı tedbirli olmak zorundadır.⁷³ Bu durumda faşizmde bahsi geçen heterojenliğin sağ kutuplu olması, irrasyonelliği bir baş etrafında yoğunlaştırması ile ilgilidir. Bu tür bir sağ kutuplu heterojenlik, her zaman için homojen olan ile bağ içinde olmak zorundadır. Şöyle ki, faşizmin, köle-efendi diyalektiğini anımsatan heterojen tutumunda, gücün bireyselliğini sağlaması aşağıda olanın kolektif bir güce dönüştürülmesini gerektirir.⁷⁴ Bu da aşağıda olan heterojenliğin sol kutbunun sistem içinde çözünmesine işaret eder. Böyle bir düzende, örneğin ordu bütünüyle öteki olmayı sürdürürken bunu, tahakküm etme olarak egemenlik ile, liderin emir veren eşsiz karakterinin askerlere aktarımı ile gerçekleştirir. Bu da homojen unsurlar ile heterojen olanın, egemenlikle devletin en katı anlamda birleşmesidir.⁷⁵ O halde, faşizmde gücün tek bir şahısta heterojenleşmesi, her bir askerin lideri ile kendini var edebilmesine benzer biçimde, sınıfsız ve özdeş bir topluluğu gösterir. Bunu da her sınıfı özgürleştirerek değil sınıfların kendi doğasını değilleyerek birleştirme yolu ile yapar.⁷⁶ Bütün sınıflar tek bir liderin varlığından başka hiçbir anlam ifade etmez. Bataille, bu tespitiyle faşizmin Marksist yorumundaki ekonomik koşulların

⁶⁶ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 156.

⁶⁷ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*.

⁶⁸ Strong, *Georges Bataille and Contemporary Thought*, 158.

⁶⁹ William Pawlett, *Georges Bataille: The Sacred and Society*, (New York: Routledge, 2016.), 43.

⁷⁰ Pawlett, *Georges Bataille*, 44.

⁷¹ Pawlett, *Georges Bataille*, 45.

⁷² Pawlett, *Georges Bataille*, 47.

⁷³ Pawlett, *Georges Bataille*, 49.

⁷⁴ Pawlett, *Georges Bataille*, 51.

⁷⁵ Bataille, "Psychological Foundations of Fascism", 155.

⁷⁶ Bataille, "Psychological Foundations of Fascism", 154.

temel olarak hizmet teşkil etmesine dair görüşünün yetersiz olduğunu, faşizmin ekonomik koşullara ek olarak psikolojik yapısına da odaklanmak gerektiğini belirtir. Yukarıda bahsedilen Bataille'in homojenin kendi varoluşunu monarşik bir heterojenlik ile sağladığını belirttiği görüşü bunu gösterir. Böylece faşizm, heterojenliğin topluma faydalı hale getirildiği ve sağ kutuplu kutsallığın politikası olarak kendini var eder. Heterojenin sol kutbu ise anında bir tabu haline gelir. Topluluğun etrafında şekillendiği sağ kutuplu kutsallığın (kilise) merkeziliğinde sol kutup, aynı zamanda kutsallığa tepki ile oluşan bir harekettir. Heterojenin, bir başka deyişle ihlal eden aktif ilke olarak maddenin, bu kutuplar arası hareketi de genellikle soldan sağa doğru⁷⁷ ya da aşağıdan yukarıya doğru homojenlik içinde kullanışlı hale getirilir: "Çürüyen cesedin en çarpıcı sol kutuplu korkusu bile, zamanla, kanlı madde yavaş yavaş ortadan kayboldukça, ahlak bozucu yanını kaybeder, önünde sonunda bir atanın kemikleri olarak sağ kutuptaki yerini alır."⁷⁸

Sonuç

Dualistik ve ilişkisel/bağıntısal (*relational*) bir diyalektik dinamiğe sahip olan Bataille'in kavram çiftleri (heterojen/homojen, mana/tabu, vb.) ulus devlet ve göç arasında da bu doğrultuda bir dualistik ilişkinin varlığını ortaya koyma amacı taşımaktadır. Çünkü bahsi geçen gerilimin bir problem olarak anlaşılması çoğunlukla tek taraflı olup göçün kendisine dönük gerçekleşmektedir. Daha geniş bir açıdan ifade edilecek olursa, çözümün bir problem gerektirmesi bu anlamda formun madde, efendinin köle gerektirmesi ilişkileri üzerinden, Bataille'in yorumladığı haliyle, Hegel'in idealizmine alternatif bir bakış açısının politik felsefe açısından düşünülebilir olup olmadığı sorgulanmıştır. Dolayısıyla değinilen perspektife sadık kalarak uzlaşmanın kısır döngüsü homojen/heterojen kavram çifti ile incelenirken problemin kendisinin politik olduğu vurgulanmıştır. Yani göçün halihazırda ulus devletin ve toplumun öz eleştirisi olarak düşünülebilen imkanları sorgulanmıştır. Maddenin form ile temellendiği homojen sistem açısından, bu kavram çiftleri arasındaki geçişli diyalektik ilişkide, problem iddiasının çözümü var etmediği çıkarsanır. Bunun için problemi, heterojenin pratik türevlerinde, kendi varlığını varsayan bir işlev olarak kullanan homojen bir gücün rasyonel aracı haline getirebilme imkanına dikkat çekilmiştir. Bu da kendi düşmanını yaratarak bireyselliğe ulaşım tanınırlığını sağlayan devletin Hegel'in özdeşlik felsefesindeki yorumlanışına alternatif olarak Bataille'in heterojen/homojen kavram çifti ile yeniden ele alındığında anlaşılmaktadır.

Belirtilen kavramlar ulus devlet ve göç terimlerine uygulandığında, ulus devlet kendi varoluşunu ulus etrafında rasyonalize ettiği için devlet, ulusu kendi manası (yükseltmiş heterojenlik/kutsallık) olarak işlevselleştirmektedir. Böylece, ulusu korumak için kendi homojenliğini tehdit eden tabularını yasalar ile kontrol altına alırken referans olarak yükseltmiş ulusal değerler sağ kutuplu heterojen olarak kendini göstermektedir. Çünkü devletin kendi ideallerini homojen üretkenliği temellendirmek için tayin ettiği heterojen unsurlar, kendisini tehdit eden sol kutuplu ve bayağı (base) olan heterojen unsurlar tarafından ihlal edilir. Fakat homojenlik kendi varoluş mekanizmasında tehdit olarak belirlediği aşırı ya da israf olarak adlandırılacak heterojen unsurları da değinildiği üzere kendisi oluşturmaktadır. Giderek her şeyin üretkenliğe ve ekonomik faydaya indirgenmesi ile hangi unsurların tehdit teşkil ettiği de yine homojenliğin kendi işlevselliğe dayalı ölçütlerince belirlenmektedir. Öyleyse ulus devletin homojenliği ve göç arasındaki gerilim, göçün bir kriz olarak adlandırılmasıyla birlikte, bir tehdit edenin belirlenmesi ile mümkün olmaktadır. Bu tehdit, tahmin edileceği üzere, devlet kaynaklı egemence verilmiş kararlardan kaynaklandığı için devlet hem göçü tehdit olarak meydana getirmekte hem de bu sol kutuplu heterojenliğin aşağıdaki konumunu, kendini gerekçelendirdiği sağ kutuplu heterojenliğe entegre etme eğilimi göstermektedir. Bu durumda da sol kutuplu tarafı ile göç olgusu, yalnızca yükseltmiş heterojen değerlerin içinde çözünmesi gereken ve göç etmenin ya da göçmenin anında tabu halini almasının gerekli olduğu indirgemeci bir tutumla karşılaşır. Diğer yandan, bu gerilimin kontrol edilebilirliğinin muğlaklığı, göç ve mülteciler hususunun homojen sistemin indirgeyemediği ve dolayısıyla hassasiyet gösterdiği sol kutuplu bir heterojen olduğunu da göstermektedir. Çünkü mülteciler üzerinden konu edilmiş göç, kültür, medeniyet ve hukuk gibi bütün insan yapımı unsurlardan ayrı değerlendirildiğinde görünür hale gelen salt insan yaşamını anlatır durumdadır:

İnsan yaşamı, hukuksal varlıktan ayrı ve aslında göksel uzarda günden geceye, bir ülkeden diğerine, tek başına bırakılmış bir yerkürede cereyan ettiği haliyle insan yaşamı, akli anlayışların atfettiği kapalı sistemlerle hiçbir biçimde sınırlandırılmaz.⁷⁹

Bu açıdan bakıldığında, bu tür bir göç hareketinin ihlal eden özelliğinin, içinde bulunduğu kapalı sistemlerin kronolojik olarak öncesinde oluşundan dolayı da bu sistemler ile sınırlanamayacağı görülmektedir.

Göçün bir fazlalık olarak ulus devlet içinde gerilim oluşturması bahsinde Bataille'in iktisadi görüşleri oldukça

⁷⁷ Pawlett, *Georges Bataille: The Sacred and Society*, 32.

⁷⁸ Pawlett, *Georges Bataille: The Sacred and Society*.

⁷⁹ Bataille, *Lanetli Pay*, 12.

önemlidir.⁸⁰ Temel materyalizmde, madde enerji olarak bir fazlalığa doğru eğilim göstermektedir.⁸¹ Bu eğilim dünya merkezli homojen ve kısıtlı olanın, güneş merkezli Kopernikçi bir anlayışla genelleştirilmesi durumudur.⁸² Böylece, maddenin enerji olarak devinimi, kısıtlı ve genel ekonomi anlayışları içinde ele alınır. Bu fazlalık, bir sistemin ya da organizmanın büyümesini veya uzamsal olarak genişlemesini sağlar.⁸³ Yine de bu büyüme, fazlalığa karşı alınan geçici bir çözümdür. Çünkü büyümenin de sınırı vardır.⁸⁴ Bu sınıra ulaştıktan sonra fazlalık, yararlı biçimde harcanamaz ve israf edilmek zorundadır; kârsız yitirmek zorundadır.⁸⁵ Bir başka deyişle, kârsız yitirme için heterojen olarak belirtilmiş bu fazlalığın sağ heterojen kutupta dahi işlevselleştirilmesinin imkânsız olduğu bir doygunluğa ulaşmak gerekir. Bu aşamada, örneğin üreten olduğu halde paydaş olmadığı için heterojen bir sınıf olarak işçi, emeğinden faydalanılmadığında işten atılabilir. Böylece, sistem açısından bu işlevselleştirilemeyen fazlalık, onun artığı olarak heterojenliğin sol kutbunda yer alır.

Göçün kendi heterojen durumunun yararsızlığı, insanın iş, seyahat, yatırım gibi üretken amaçların dışında, göçe itilmesinde saklıdır. İşten atılmanın, çalışmanı zorunlu olarak dışsallaştırması ile bu yönden göç de, “artık” olarak üretkenliği tehdit eden heterojen bir unsurdur. Burada da heterojen bir ögenin sağ kutup içinde yine üretkenlik açısından işlevsiz olarak harcanması ve dolayısıyla homojenin kendi var oluşunu devam ettirmesinde bir referans görevi teşkil etmesi, sol kutuptan farkını ortaya koyar. Fakat yine de bu kutupluluk değinildiği üzere geçişken bir diyalektik içindedir. O halde, fazlalığın sistem içinde doygunluğa ulaşması, onun aynı zamanda sağ heterojen unsurlarca da israf bakımından sınıra ulaştığını gösterir. Geriye hiçbir formda indirgenemeyecek yalnızca sol heterojen öğelerin kaldığı bu süreçte, bu fazlalık homojenliğin içsel dinamiğini bozan bir tehdit haline gelir. Bu süreç ise bir sonraki homojen düzenin temelini oluşturabilecek potansiyeli kendindeki ihlal niteliğinden almaktadır. Şöyle ki göç olgusu bu bağlamda hem medeniyeti temellendiren hem de tahrip eden niteliği, enerjinin dualistik ihlaline dikkat çekilen temel materyalizmin kavram sarmalları dolayısıyla açıklığa kavuşmaktadır.

Ulus devletin neoliberal ekonominin etkisi ile egemenliğinin değişime uğraması, devletin homojenliğine etki etmektedir. Birliklilik ideali olarak değişim içinde olan homojenlik, refah devletindeki kolektif normlardan, bireysel girişimci bir düzene eğilim göstermektedir. Bu değişim ve dönüşüm yeni heterojen unsurları da beraberinde getirmektedir. Başka deyişle her aşamada fazlalık olan toplumsal unsurlar değişime uğramaktadır. Temel materyalizm görüşü, yükseltilmiş heterojen değerlerin yanında, sol kutuplu heterojen unsurlar ile sınır güvenliği arasındaki ilişkinin anlaşılmasına böylece katkıda bulunmaktadır. Şöyle ki ticaretin küresel dolaşımı açısından ekonominin artan önemi sınırların güçlendirilmesinde rol oynamaktadır. Sınır güvenliği yaşam enerjisinin büyümenin limitleri açısından değerlendirildiği Bataille’in harcama ve genel ekonomi fikirlerince düşünülebilir. Göç hareketlerinin heterojen bir unsur olarak sisteme etki etmesi, homojen ve üretken toplum idealinin büyüme enerjisinin hangi açıdan kendi limitine ulaştığını anlamada verimlidir. Örneğin 1970lerde kapitalizmin enflasyon ve durgunluk ile karşı karşıya kalması sonucu petrol krizi ile ekonominin serbest piyasaya eğilimli hale gelmesi büyümenin kendi limitini aştığını göstermektedir. Bu limit aşımı ile yaşanan ekonomik-politik değişim, kısıtlı ekonominin ortadan kalktığını değil, üretkenlik değerlerinin dönüştüğünü açığa çıkarmaktadır. Diğer yandan göçün de günümüzde sistemi tehdit eden bir kriz olarak anlaşılması yine homojen büyümenin limitine işaret etmektedir. Göçün mülteciler üzerinden bir fazlalık olarak incelenmesi, üretkenliği amaçlayan homojen ekonominin heterojen unsurları belirlediğine dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı aynı zamanda temel materyalizmin insanın yüksek ideallerinin dışında bir madde anlayışı olduğunu vurgular niteliktedir.

Bu bakımdan iki kavram arasındaki nedensellik ilişkisi de çözüldüğü için biri diğerinin problemi ya da çözümü olmak hükmünde değildir. Diğer bir deyişle göçün sabit ideal bakış açılarıncı problem olarak düşünülmesi temel materyalizm görüşünde vurgulanan soyutlama metodunun yargısıdır. Dolayısıyla göçün bir problem olarak ulus devlet tarafından çözümünü öneren yaklaşımlar, temel materyalizm görüşünde, imkânsız olanın soyutlanarak tahakküm altına alınmasında görülen dinamiğe benzer biçimde, idealist/materyalist olarak nitelenen sabit ön varsayımlara ihtiyaç duymaktadır. Böylece sabit değişmezlerden uzak olan Bataille’in bakış açısı, birlikte yaşama biçimlerinde tehdit unsuru

⁸⁰ Bu çalışmada Bataille’in iktisadi görüşlerindeki fazlalık terimi, “genel-kısıtlı ekonomi” düşüncelerini merkeze almaktansa, homojen ve heterojen terimleri üzerinden ele alınmıştır. Gerek madde ve temel materyalizm (base materialism) ile ilgili gerekse faşizm ile ilgili düşüncelerinde Bataille’in bu terimleri kullanması bu durumun gerekçesidir. Bu doğrultuda birincil kaynak olarak, Bataille 1927-1939 arası yazıları esas alınmıştır. “Genel ve kısıtlı ekonomi”, çalışmanın sonunda “homojen-heterojen” terimleri ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Ayrıca, kronolojik olarak Bataille’in yazılarında, “homojen-heterojen” terimlerinin kullanımı (1927-1939), genel-kısıtlı ekonomi düşüncesini (*Lanetli Pay*, 1949) incelemektedir.

⁸¹ Bataille *Lanetli Pay*, 15. Bu iktisadi görüşe ilişkin: “Yeryüzündeki enerji oyunlarının belirleyiciliği altındaki canlı organizma, prensip olarak, yaşamın sürmesi için gerekenden daha fazla enerji alır: Fazla enerji (zenginlik) bir sistemin (örneğin bir organizma) büyümesi için kullanılabilir; eğer sistem büyüyemezse ya da fazlalık onun büyümesi içinde bütünüyle kapsanamazsa, bu fazlalığı hiç yarar sağlamadan yitirmek, gönüllü ya da gönülsüz, zafer kazanmış gibi ya da bir felaket gibi harcamak şarttır.” Bkz. Bataille, *Lanetli Pay*, 49.

⁸² “Kısıtlı iktisat perspektiflerinden genel iktisat perspektiflerine geçiş aslında bir tür Copernicus değişimidir: Düşünce ve ahlak tersine döner. Öncelikle, zenginliklerin bir bölümünün, kabaca hesaplanarak, yok edilmesi kesin olsa da ya da hiç kâr olmadan, üretim dışı kullanıma yöneltile de, malların karşılıksız verilmesi de vuku bulur, hatta bu kaçınılmazdır. Bundan böyle, piramitlerin inşası gibi doğrudan savurganlıktan söz edememek bile, büyümeyi devam ettirme olasılığının kendisi bağışa tabidir: Dünyanın bütününe sanayi gelişimi, Amerikalıların, kendilerinin gibi bir ekonomi için kârsız bir işlemler marjına sahip olma zorunluluğunu açık seçik kavramalarını gerektirir [...]” Bkz. Bataille, *Lanetli Pay*, 52.

⁸³ Bataille, *Lanetli Pay*, 50.

⁸⁴ Bataille, *Lanetli Pay*.

⁸⁵ Bataille *Lanetli Pay*, 54.

oluşturan etkenlerin dönüştürücü yönüne de dikkat çekerek göçün sadece ortadan kaldırılması, ıslah ya da entegrasyona tabi kılınması gereken bir fazlalık ifadesi ile geçiştirilemeyeceğini göstermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Ahmet Er 0000-0002-2527-4484


KAYNAKLAR / REFERENCES

- Bataille, Georges, *Encyclopedia Acephalica*, trans. Iain White, London: Atlas Press, 1995.
- Bataille, Georges. *İç Deney*. Çeviren Mehmet Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Bataille, Georges. *Lanetli Pay*. Çeviren Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Bataille, Georges. "Visions of Excess Selected Writings 1927-1939". Çeviren Allan Stoekl – Carl R. Lovitt – Donald M. Leslie Jr. *Theory and History of Literature*, Vol. 14. US: University of Minnesota Press, 1985.
- Blumenberg, Hans. "The Theory of Non-Conceptuality". History, Metaphors, *Fables: A Hans Blumenberg Reader*. edit. Hannes Bajohr, Florian Fuchs, Joe Paul Kroll. Ithaca: Cornell University Press, 2020: 257-295.
- Çetinkaya, Hüsamettin. *Gilbert Simondon Bireyleşme Felsefesi*. Çanakkale, Akademim Yayınları, 2024: 24-27.
- Derin, Özlem. "Bataille'da İhlal Kavramı". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Gasché, Rodolphe. *Georges Bataille: phenomenology and phantasmatology*. Çeviren Roland Végső. California, Standord University Press, 2012.
- Girard, Denis, Gaston Dulong. *Cassell's New French-English English-French Dictionary*. London, Cassel and Company LTD, 1964.
- Hirsch, A. "Sovereignty surreal: Bataille and Fanon beyond the state of exception". *Contemporary Political Theory* 13 (2014): 287–306.
- Hollier, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*. Çeviren Betsy Wing. USA: The MIT Press, 1992.
- Hollier, Denis. "From Beyond Hegel to Nietzsche's Absence". On Bataille Critical Essays. Edit. Çeviren Leslie Anne Bold-Irons, USA: The State University of Newyork, 1995: 61-79.
- Hollier, Denis ve Hilari Allred. "The Dualist Materialism of Georges Bataille". *Yale French Studies*. 78 (1990): 124–39.
- Joris, Pierre. "Translator's Preface", *The Unavowable Community*. Çeviren Pierre Joris, Newyork: Station Hill Press, 1988: xvi-xvii.
- Löwith, Karl. *Hegel'den Nietzsche'ye*. Çeviren Reyhan Ay. İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021.
- Nail, Thomas. *Göçmen Figürü*. Çeviren Dılşa Ritsa Eşli. İstanbul, İletişim Yayınları, 2022.
- Norris, Andrew. "Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead." *Diacritics* 30. 4 (2000): 38-58.
- Noys, Benjamin. "Georges Bataille's Base Materialism". *Journal for Cultural Research* 2. 4 (1998): 499-517.
- Stoekl, Allan. "Bruno, Sade, Bataille: Matter and Energy, Death and Genorosity". *Bataille's peak: energy, religion, and postsustainability*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007: 3-32.
- Strong, Will. *Georges Bataille and Contemporary Thought*. UK: Bloomsbury Academic Publishing, 2017.
- Surya, Michel. "Faşizmin Son Mabedi". *Georges Bataille Ölüm Uğraşı*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul, 2013: 480-486.
- Pawlett, William. *Georges Bataille: The Sacred and Society*. New York, Routledge, 2016.

Atf Biçimi / How cite this article

Er, Ahmet. "A Batailleian Perspective on Migration and the Nation-State: The Politics of Active Matter as an Irreducible Force" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 49–63. <https://doi.org/10.26650/arcip.1526247>

Value in Marx: A Reading of the *Grundrisse* *Marx'ta Değer: Bir Grundrisse Okuması*

Kutlu Tuncel¹ 

¹Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara, Türkiye

**Corresponding author /
Sorumlu yazar :** Kutlu Tuncel
E-mail / E-posta : kutlu.tuncel@metu.tr

ABSTRACT

Marx's concept of value has been subject to significant criticism. Robinson argues that the concept is awkward and obscure, as it is meant to explain the prices of commodities and thus must be a kind of price, but it is not. Consequently, Robinson holds that the concept of value makes no sense. Furthermore, according to Harvey, Marx in the *Grundrisse* confuses value with price. It seems to me that both Robinson's criticism and Harvey's exegesis are based on serious misunderstandings. In this article, I first unpack Marx's criticism of Darimon's proposal concerning time chits. The upshot is that, for Marx, production relations enjoy a priority, and a monetary reform like Darimon's cannot fulfill the function of revolutionary change. So, time chits become a triviality. Second, I suggest a reconstruction of what I call Marx's "nonconvergency thesis." The thesis states that there is a supervenience between value and price. Marx says that Darimon is ignorant about this thesis, and his proposal relies on the delusion that the two are convergent. Therefore, I maintain that Harvey's claim is misleading, as he overlooks the nonconvergency thesis articulated in the *Grundrisse*. And Robinson's condemnation of the concept of value should be dismissed because her understanding is very much the same as Darimon's, in that she ignores the two-layered ontological structure between value and price.

Keywords: Harvey, Marx, Price, Robinson, value

Submitted/Başvuru : 16.04.2024
**Revision Requested/
Revizyon Talebi** : 06.11.2024
**Last Revision Received/
Son Revizyon** : 12.12.2024
Accepted/Kabul : 24.12.2024
**Published Online /
Online Yayın** : 31.12.2024



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

ÖZ

Marx'ın değer kavramı birtakım eleştirilerin hedefi olmuştur. Robinson, kavramın tuhaf ve muğlak olduğunu savunmaktadır; buna göre değer metaların fiyatlarını açıklamayı amaçladığı için kendisi de bir tür fiyat olmalıdır, ancak değer fiyat değildir. Bu nedenle Robinson değer kavramının bir anlamı olmadığını savlamaktadır. Ayrıca Harvey'e göre Marx *Grundrisse*'de değer ile fiyatı birbirine karıştırmıştır. Buna öyle gelmektedir ki hem Robinson'un eleştirisi hem de Harvey'in söz konusu yorumu bazı ciddi yanlış anlamalara dayanmaktadır. Bu makalede, birinci olarak, Marx'ın Darimon'un zaman çekleri önerisi hakkındaki eleştirisini analiz edeceğim. Bu eleştirinin ana fikri şudur ki, Marx'a göre, üretim ilişkileri bir önceliğe sahip bulunmaktadır ve Darimon'unki gibi bir parasal reform devrimci bir değişimden beklenen işlevi yerine getirmek bakımından başarısız olmaktadır. Buna binaen zaman çekleri önemsiz bir mertebeye inmektedir. İkinci olarak, Marx'ın "çakışmama tezi" adını verdiğim şeyin yeniden bir inşasını önermekteyim. Bu tez değer ile fiyat arasında üstgelim ilişkisinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Marx Darimon'un bu tezden bihaber olduğunu ve bunun neticesinde Darimon'un önerisinin bu ikisinin çakışık olduğu yanlışlığına dayandığını söylemektedir. Dolayısıyla savunmaktayım ki Harvey'in iddiasının yanıltıcı olduğu ortaya çıkmaktadır çünkü *Grundrisse*'de dile getirilen "çakışmama tezi"ni gözden kaçırmaktadır. Ve Robinson'un değer kavramı hakkındaki suçlaması bir kenara bırakılmalıdır çünkü onun anlayışı değer ile fiyat arasındaki iki katmanlı ontolojik yapıyı göz ardı etmesi bakımından Darimon'un anlayışı ile büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Harvey, Marx, Fiyat, Robinson, Değer

Introduction

Marx's concept of value, to be sure, is an intricate part of his work, which has led to some serious misunderstandings. For instance, Robinson considers Marx's concept of value nonsensical. To her, the concept is awkward and obscure: it is meant to explain the movement of market prices, but it is not a price. If not, what is it? According to Robinson, it is a metaphysical concept, resisting analysis and containing no explicit meaning. She states, "Like all metaphysical concepts, when you try to pin it down it turns out to be just a word."¹ It is, as she puts it, "a mere rigmarole of words."² As a result, Robinson advocates that we should dismiss all value-talk in Marx.³

Another objection comes from Harvey, who is not concerned with the concept at stake in general but with its employment in a wide range of contexts. Harvey argues that Marx in *Capital*, Volume I, operates with three fundamental categories: use value, exchange value, and value, but such a precise classification is absent in the *Grundrisse*. According to Harvey, Marx, by means of the three fundamental categories in the former case, is able to distinguish two different types of value: the value that consists of socially necessary labor time and the exchange value based on prices realized in the market. In the latter case, however, Harvey asserts that value "is equated with exchange value as it emerges out of some sort of fusion of labor inputs realized as market prices."⁴ In other words, Harvey claims that the value category in the *Grundrisse* "internalizes both labor inputs and market prices."⁵

Harvey's reading of the *Grundrisse* seems to align with Robinson's more general and destructive objection. To wit, the issue is this: what is value, if it is not a market price? Robinson asserts that it is a "metaphysical" entity and, therefore, we should avoid using it. Harvey suggests that Marx sometimes confuses value with price. I admit that Harvey's interpretation does not necessarily endorse Robinson's skepticism about the concept of value in general. However, it seems that Harvey's interpretation—according to which Marx confuses value with exchange value and, eventually, price—mischievously espouses the view that the concept of value contains no particular meaning or function.

Some might naively ask what harm arises if one gives up the category of value. In terms of Marxist philosophy and political economy, the impact of such a move would be enormous. As Rosdolsky reminds us, since the heart of Marx's analysis of capitalism is the theory of surplus value, renouncing the concept of value entirely deprives us of the opportunity to analyze capitalism.⁶ On the face of it, some might argue that it is sufficient to consider the phenomenon of "exploitation" and the antagonism between the ruling minority (i.e., capitalists) and the ruled majority (i.e., proletariat) in capitalism. However, it is my contention against this that we should clarify scientifically the way in which exploitation takes place in *a specific and complex form* under capitalism, while exploitation *as such* is common to all forms of class-based societies.⁷

¹ Joan Robinson, *Economic Philosophy* (New York: Routledge, 2021), 25.

² Robinson, *Economic Philosophy*, 34.

³ Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics* (Thetford: Macmillan, 1966), 20.

⁴ David Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse* (New York: Verso Books, 2023), 85.

⁵ Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse*, 85.

⁶ Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'*, Trans. Pete Burgess (Bristol: Pluto Press, 1977), 544.

⁷ Cf. Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'*, 545-546.

Therefore, we need to articulate the *whatness* of value in Marx's lexicon, particularly its difference from price, and thus respond to the misunderstandings mentioned above. The basic idea of this paper is that Marx provides material for answering these issues in the *Grundrisse*. Contrary to Harvey's suggestion that Marx confuses value with price, I argue that Marx distinguishes value clearly from price in this text. The pertinent part of the *Grundrisse* for this project, which I undertake to reconstruct, is Marx's criticism of Darimon concerning time chits. In this context, I maintain that Marx posits a supervenience relationship between value and price. Harvey's failure to recognize this supervenience leads to his mistaken claim that Marx in the *Grundrisse* confuses value with price.

The structure of the paper is as follows. In Section 1, I unpack Marx's criticism of Darimon. In Section 2, I discuss Marx's charge that Darimon fails to properly understand the nonconvergence between value and price. Here, I offer a reconstruction of Marx's "nonconvergence thesis" on an ontological basis, according to which there is a supervenient relation between the two. As a result, I propose an answer to the question of the *whatness* of value by situating it within Marx's ontological structure that I describe. In doing so, I also argue that neither Robinson's general criticism of Marx nor Harvey's exegetical claim about the *Grundrisse* is justified.

1. Marx's Criticism of Darimon

If we skip the Introduction (Notebook M), the *Grundrisse* opens with the *Chapter on Money* (Notebooks I and II). Such an opening seems to be a blatant mistake, as Marx later admits.⁸ The building block, or the ontologically primary element of capitalism is value, not money. One might find two reasons for this mistake. First, the *Grundrisse* is a work in progress; it is an unpublished manuscript. As Choat puts it, "It may be that Marx begins with money simply because he is still working out the correct order of categories."⁹ Second, Marx wrote the *Grundrisse* during a time of monetary crisis. Thus, his writing does not wish to be pedantic or contemplative but instead seeks to intervene in the actual situation. In particular, he wants to "combat socialist solutions to such crises."¹⁰ The target of Marx's endeavor is Darimon, a Proudhonist, who proposes a solution to the monetary crisis.

Darimon argues that the ultimate cause of monetary crises is the privilege accorded to gold and silver.¹¹ The upshot is that, according to Darimon, if we eliminate the gold standard, we can avert crises. Marx somewhat summarizes this view as follows: "Abolish the privilege of gold and silver, degrade them to the rank of all other commodities. [. . .] [So,]you abolish all evils."¹²

I have mentioned that Darimon is a follower of Proudhon. As Harvey notes, the main objection of Proudhonists to the monetary system is that "the prices of commodities did not properly reflect labor effort and input."¹³ At the time, the economic system depended on the gold standard. For Proudhonists, this resulted in a "lack of liquidity and inaccessibility of credit [that] played a crucial role in the impoverishment and bankruptcy of the artisan working classes and small business in general."¹⁴ Therefore, it seems that the demand of Proudhonists was for monetary easing and credit expansion, which they believed could be achieved by cutting loose money from the metallic base. According to Darimon, "[t]he privileged position of gold and silver [. . .] [is] the greatest barrier to the fluidity and adaptability of monetary circulation to the needs of the direct producers."¹⁵ The objective of this demand was to preserve the *petit bourgeoisie*. Therefore, we can very well assume what Harvey calls "direct producers" refers to the *petit bourgeoisie*.

Instead of the gold standard, Darimon proposes a form of money detached from its metallic base, the so-called "time chits." According to Darimon, the bank would issue time chits which, purportedly represent accurately the exchange value of a commodity as determined by the labor time that the object contains.¹⁶ Following Marx's analysis, we can imagine a picture like this:

The bank which issues the time chits buys commodities at their cost of production, buys all commodities, and moreover this purchase costs the bank nothing more than the production of snippets of paper, and the bank gives the seller, in place of exchange value which he possesses in a definite and substantial form, the symbolic exchange value of the commodity.¹⁷

⁸ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Trans. Martin Nicolaus, (London: Penguin Books, 1993), 151.

⁹ Simon Choat, *Marx's 'Grundrisse': A Reader's Guide*, (Fakenham: Bloomsbury, 2016), 47.

¹⁰ Choat, *Marx's 'Grundrisse': A Reader's Guide*, 47.

¹¹ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 155.

¹² Marx, *Grundrisse*, 126.

¹³ Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse*, 39.

¹⁴ Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse*, 38.

¹⁵ Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse*, 46.

¹⁶ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 153.

¹⁷ Marx, *Grundrisse*, 154.

Marx admits that “exchange value as such can of course exist only symbolically.”¹⁸ This means that money is not a natural entity but rather depends essentially on a symbolic agreement within society, which is to say, money is a societal entity. He states, “[n]ature does not produce money, any more than it produces a rate of exchange or a banker.”¹⁹ However, for Marx, the fact that money is societal rather than a natural entity does not imply that it is “merely an ideal notion”²⁰ as if it were to be regarded as pure fiction. Instead, Marx asserts that money is something that “possesses an objective existence.”²¹

One may observe a transition in Marx’s view of money. In his early writings, Marx portrays money as a Feuerbachian alienated symbol.²² By contrast, in his mature works, Marx adopts a different position. “[I]n Marx’s mature theory of the money commodity, [. . .] money [. . .] is quite explicitly not meant to be simply a mental measure or a mere thought-form.”²³ The crucial point is that money corresponds to an objective role in circulation. This means that money is intertwined with the social atmosphere.

In the case of time chits, the social atmosphere within which money operates would be limited to only the bank itself. Marx points out that this entails two things. First, “the bank is the general buyer, the buyer of not only this or that commodity, but all commodities.”²⁴ Second, “[the bank] has to be the general seller; not only the dock where all wares are deposited, not only the general warehouse, but also the owner of the commodities.”²⁵ Put in contemporary terms, if one adheres to the logic behind monetary easing and credit expansion, one must also defend the view that private property should be abolished. In other words, monetary easing cannot be fulfilled without dismantling the free market economy.

One can feel Marx’s mockery tone about Darimon’s suggestion, as Darimon does not appear to have much of a revolutionary proposal in mind. Rather, Darimon seems to wish for, to some extent, a moderate reform. Furthermore, Marx gives the example of Scotland, in which “the supposed chains of the metallic money commodities”²⁶ are abolished. However, the issue is that this abolition in Scotland makes no difference in terms of social practices. In Scotland, as Marx notes, “the monetary system can be completely regulated on the present basis—all the evils Darimon bewails can be abolished—without departing from the present social basis.”²⁷ This suggests that if Darimon does not wish for a revolutionary dismantling of capitalism but rather a moderate reform, his offer makes no difference in terms of social conditions. Simply put, capitalism can proceed on its way without the gold standard. Therefore, Darimon faces a dilemma: either his proposed solution requires a widespread revolution for the existing production relations, which Darimon does not want since the scope of his proposal is circumscribed within circulation relations, or his purported solution becomes trivial in terms of social conditions, making no difference for capitalism.

Therefore, Marx woefully asks:

Can the existing relations of production and the relations of distribution which correspond to them be revolutionized by a change in the instrument of circulation, in the organization of circulation? Further question: Can such a transformation of circulation be undertaken without touching the existing relations of production and the social relations which rest on them?²⁸

As Harvey puts it, Marx rejects the idea that “the monetary system [is] the primary locus of revolutionary transformation.”²⁹ For Marx, the primary site is instead the production relations. Offering a full-fledged argument for the “priority of production thesis” is a demanding work that goes beyond the scope of this article. However, it should be underscored that the priority thesis can never amount to a mechanistic or technologist approach toward class struggle and historical change. As I understand it, Cohen’s understanding of historical materialism, based on the “1859 Preface,” maintains such a mechanistic view.³⁰ According to Cohen, the productive forces, which are equivalent to technology, determine the production relations in the sense that, once the latter becomes a “fetter” for the former, the latter is changed. This approach is particularly unsatisfactory because Marx clearly denies the view that science and technology lead to capitalism or a specific mode of production. Instead, he endorses the opposite type of relationship. Marx states

¹⁸ Marx, *Grundrisse*, 154.

¹⁹ Marx, *Grundrisse*, 239.

²⁰ Marx, *Grundrisse*, 154.

²¹ Marx, *Grundrisse*, 154.

²² Karl Marx, “On the Jewish Question”, in *Early Writings*, Trans. Rodney Livingstone & Gregor Benton (London: Penguin Books, 1992), 239.

²³ Anitra Nelson, *Marx’s Concept of Money, The God of Commodities* (London: Routledge, 1999), 6. Also see. Rosdolsky, *The Making of Marx’s ‘Capital’*, 113-114.

²⁴ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 154.

²⁵ Marx, *Grundrisse*, 154.

²⁶ Harvey, *A Companion to Marx’s Grundrisse*, 47.

²⁷ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 133.

²⁸ Marx, *Grundrisse*, 122.

²⁹ Harvey, *A Companion to Marx’s Grundrisse*, 48.

³⁰ Gerald Allan Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Defence, Expanded Edition*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 134-172.

that “political economy is not technology.”³¹ This means that we cannot simply take technological advancement for granted when explaining the adjustment of social relations. Moreover, Marx argues that capitalism is responsible for shaping the conception of nature as we find it in the natural sciences. In this sense, capitalism creates the natural sciences and their basic conceptions, which precede technology. As Marx puts it, “capitalism creates [. . .] the universal appropriation of nature [. . .] [and] the theoretical discovery of its autonomous laws, [which] appears merely as a ruse so as to subjugate it under human needs.”³²

Instead of the technologist view, one may appeal to what I call the “holistic view.” This perspective, as Žižek correctly points out, suggests that production operates in two senses. The first is production in the narrow sense, which Marx sometimes calls “immediate production.” The second is production in the broader sense, which Marx describes as the complex whole or unity, referring to it as “production as a process.”³³

Immediate production refers to production in the mundane sense; for instance, a worker in the factory is within the domain of immediate production. Moreover, immediate production, as a moment of a complex totality, flows towards and dialectically determines the other moments without collapsing over and replacing them.³⁴ For instance, consumption, such as eating meat, is different from hunting an animal, the act of immediate production. However, the latter has some impact on the former. As Marx notes, “Hunger is hunger, but the hunger gratified by cooked meat eaten with a knife and fork is a different hunger from that which bolts down raw meat with the aid of hand, nail, and tooth.”³⁵ In a nutshell, the specific ways in which consumption takes place—its style and form—are determined by production, in that immediate production goes above itself and becomes production as a process, thereby denoting the whole of social-economic relations. Such denoting is equivalent to determining.

Therefore, production relations enjoy a special priority in Marx’s view. So, Darimon’s solution is ridiculed and dismissed as trivial. Marx says, “The money question [is] entirely secondary, [just as] the question whether the tickets should be blue or green, paper or thin, or whatever other form social accounting should take.”³⁶

2. Value Distinguished from Price

One may object to Marx’s response to Darimon as follows: if this is the whole story, there is no reason to *reject* time chits at all; rather, all that can be concluded is that time chits do not make a difference. This could be a reason not to endorse time chits, but it does not justify rejecting them. In other words, if we accept what Marx has argued so far, we may conclude that time chits are not worth defending; however, it is not obvious why we should rule them out. Marx’s position, however, is the latter. So, is there a gap in Marx’s reasoning? In my view, this is not the case, as Marx has something to add to the story I have told so far.

Money, Marx says, is an instrument of circulation, the universal commodity by which every other commodity is measured.³⁷ It follows that “convertibility [. . .] remains a requirement of every kind of money whose title makes it a value-symbol, i.e. which equates it as a quantity with a third commodity.”³⁸ In other words, the definitive attribute of money is its convertibility, which amounts to possessing purchasing power. This also implies that money must have some standard or standardized value. Simply put, if money is too volatile, those who hold it will, of course, run away.

In Marx’s time, gold was an excellent choice for ensuring convertibility. He states: “Gold is labour time accumulated in the past, labour time defined. Its title would make a given quantity of labour as such into its standard.”³⁹ Therefore, according to Marx, it is not accurate to say that gold and silver are commodities like all others in every respect. They are privileged commodities because they are used for exchange. In this context, Darimon’s proposal, as Marx sees it, intends to abolish the privileged position of the metallic base of money. However, Marx argues that it follows from

³¹ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 86.

³² Marx, *Grundrisse*, 409-410.

³³ Slavoj Žižek, “Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!”, in *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, (New York: Verso Books, 2000), 96.

³⁴ The most notable problem with the infamous base-superstructure model, to which mainstream Marxism appeals in explaining the determination of social life by economic relations, is that the model of determination in question is overly crude. (Jarek Paul Ervin, “Rethinking base and superstructure, yet again”, *Journal of Socialist Theory*, 48 no. 4, 375.) Eagleton warns that such a simplistic model might bring about the danger of reification of the political. (Terry Eagleton, “Base and Superstructure Revisited”, *New Literary History*, 31 no. 2, 239.) By contrast, in my opinion, what I call the “holistic view” does not appeal to direct causal and one-directed explanations. Instead, it advocates for a more subtle model of determination, in that particular moments of the complex totality have their autonomous life, which is to say, they are empirically independent. But their positive identity is a result of the deep mechanism of differentiation and negation of one another throughout the totality, which is to say, they are theoretically interdependent. In a nutshell, the difference between the “holistic view” and the orthodox base-superstructure model is this: the former allows only (dialectical) determinations that are reciprocal and mediated, referring to the social organism as a whole, whereas the latter seems to allow one-directed and immediate determinations, which is exactly what renders the model at stake crude.

³⁵ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 92.

³⁶ Marx, *Grundrisse*, 153.

³⁷ Marx, *Grundrisse*, 165.

³⁸ Marx, *Grundrisse*, 134.

³⁹ Marx, *Grundrisse*, 134.

this that all commodities, under Darimon's proposal, pass to the monopoly position.⁴⁰ As a result, by being detached from the gold standard, Marx contends that Darimon's time chits are not capable of possessing standard value and convertibility.

Here, it is necessary to provide some clarifications on what Marx thinks. For instance, consider that John and Paul each knit a sweater separately. These sweaters would be identical in use. Now suppose that Paul is considerably less skilled at knitting. Consequently, Paul's actual labor time to produce one sweater is, say, 2 hours more than John's. However, this does not mean that Paul's sweater is 2 hours more valuable than John's. This is so because value is not determined by the actual labor of an individual worker in isolation but by socially necessary labor, or Marx states in the *Grundrisse*, "the amount of labour time necessary at a given moment."⁴¹

This is the core of Marx's critique of Darimon. We can now see what is wrong with time chits. According to Darimon, John's and Paul's sweaters would have two distinct exchange values, even though they are identical commodities. As a result, time chits have no standard value. For Marx, due to this, they cannot fulfill the money role in a complex society.

The fundamental mistake of Darimon, it might be said, is that he overlooks the social character of labor and considers labor as if it were an ahistorical entity. As Hunt correctly identifies, emphasizing the social character of labor and, therefore, historicizing capitalism is one of the main advantages of the labor theory of value, particularly of Marx's approach.⁴² Bluntly put, if one rejects the labor theory of value, one is more likely to lapse into an incomplete set of prices and attempt to complete the set by appealing to asocial and ahistorical "folk psychology."⁴³

With regard to convertibility, Marx argues that time chits cannot sustain their convertibility due to the increasing productivity of labor. As Harvey correctly indicates, "a time chit received five years ago at a particular level of productivity means something radically different from that received for an identical commodity today."⁴⁴ That is to say, as the productivity of labor time increases, time chits are subject to constant depreciation. Marx states: "In order to maintain its convertibility, the productivity of labour time would have to be kept stationary."⁴⁵

Most importantly, Marx diagnoses that "the delusion on which the time chit rests"⁴⁶ is Darimon's confusion between value and price. We have seen that Robinson criticizes Marx on the basis that value is a metaphysical concept, arguing that while it is required to function as a kind of price, it is not, as it is assigned to an explanatory role over market prices. Moreover, Harvey claims that in the *Grundrisse*, Marx confuses value with exchange value and, ultimately, price. I contend, however, that in the *Grundrisse*, Marx most clearly distinguishes value from price. Some might argue that the terminology Marx employs and his presentation seem somewhat sloppy. However, we should remember that the *Grundrisse* is a work in progress and remains unpublished. Nevertheless, in my view, Marx's ideas are clear and need only a little reconstruction.

I argue the following two-layered structure is what Marx has in mind. According to Marx, "the real [. . .] value"⁴⁷ refers to the labor input in commodities, more precisely, "the [social] labour time required to produce them."⁴⁸ In contrast, price is not real but nominal value, expressed in money. The latter always—or rather, mostly—differs from the former due to "the driving force and the moving principle of the oscillations."⁴⁹ Price is, as Marx says, "market value."⁵⁰ Therefore, I maintain that value and price in Marx refer to two distinct ontological categories. Price is nominal. It is that which is expressed and oscillates. By contrast, value is real. It is that which determines and persists. In a nutshell, we can say that value is the essence-like entity, which manifests through the surface sphere of monetary existence. This means that value is distinct from price. Marx in *Capital*, Volume I, writes: "The possibility [. . .] of a quantitative incongruity between price and magnitude of value, i.e., the possibility that the price may diverge from the magnitude of value, is inherent in the price-form itself."⁵¹ In sum, value and price are nonconvergent, or even if they converge this is rare and sheer coincidence. I call this the "nonconvergency thesis."

Darimon's most fatal error is his ignorance of the "nonconvergency thesis." According to this thesis, as I understand it, Marx establishes a two-layered ontological structure in which the fore layer corresponds to price and the deep layer corresponds to value. Thus, Darimon's desire for time chits to function both as an instrument of exchange (i.e., a kind of

⁴⁰ Marx, *Grundrisse*, 126.

⁴¹ Marx, *Grundrisse*, 135.

⁴² Emery Kay Hunt, "Joan Robinson and the labour theory of value," *Cambridge Journal of Economics* 7, no. 3-4 (1983), 340-341.

⁴³ Hunt, "Joan Robinson and the labour theory of value," 333-334.

⁴⁴ Harvey, *A Companion to Marx's Grundrisse*, 49.

⁴⁵ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 135.

⁴⁶ Marx, *Grundrisse*, 136.

⁴⁷ Marx, *Grundrisse*, 136.

⁴⁸ Marx, *Grundrisse*, 136.

⁴⁹ Marx, *Grundrisse*, 137.

⁵⁰ Marx, *Grundrisse*, 137.

⁵¹ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, Trans. Ben Fowkes, (London: Penguin Books, 1992), 196.

money and price) and as a kind of value appears inadmissible to Marx. For one thing, it violates the “nonconvergency thesis.” According to Marx, like all other forms of money, time chits can only be the former and “would never correspond to be or be convertible into actual labour time.”⁵² Instead, as we have seen, they can only behave like other kinds of prices. What’s worse, they fall into the category of “bad” prices, i.e., they are too volatile and have no standard value.

The upshot is that we cannot directly converge value with price. In other words, we cannot immediately insert “the value-determining element [. . .] [namely] labour time”⁵³ into the fore layer of the ontological structure. As Rosdolsky puts it, Darimon’s mistake lies in his “lump[ing] together value and price and fail[ing] to understand the necessary antagonism of these two forms.”⁵⁴

One might ask why value and price fall into two different categories and are even antagonistic. Marx explains in the *Grundrisse* that we should not think of value and price as immediately identical; rather, the relationship between them requires mediation. “The commodity *is* value, but it *has* a price.”⁵⁵ Similarly, he states in *Capital*, Volume 1, that price is an “external attribute” of a thing like a “name.”⁵⁶ By contrast, value reflects a thing’s internal nature, determined by socially necessary labor time, being “inherent in the process by which its value is created.”⁵⁷ However, the price requires a set of contingent social factors as a medium; so, it is only mediately identical to the commodity.

Marx in his dense terminology indicates:

Although price, being the exponent of the magnitude of a commodity’s value, is the exponent of its exchange-ratio with money, it does not follow that the exponent of this exchange-ratio is necessarily the exponent of the magnitude of the commodity’s value.⁵⁸

To paraphrase, Marx says that value determines price, but the reverse is not true. Therefore, I argue that the mediative identity at stake can be classified as supervenience. In short, we can say that price *supervenes on* value. This means that value, according to Marx, is the ontological source from which price is differentiated, and price is a derivative entity. In his classical article, Jaegwon Kim defines the notion of supervenience as follows: A supervenes on B if and only if, necessarily, for every x and every property F in A, if x has F, then there is a property G in B such that x has G; and necessarily if any y has G, it has F.⁵⁹ In other words, the supervenience relation says that the foundational thing, like value, grounds the supervenient thing, like price.

To illustrate, we might say that, for a physicalist, the mind is nothing but the brain; however, their identity is somehow mediated. We call this mediated identity between mind and brain supervenience. In this context, to say that the mind supervenes on the brain is to commit to the idea that any change in the state of the mind can, at least in principle, be traced back to the state of the brain, with the latter serving as the ground or foundation for the former.

In my view, another type of relation does not seem appropriate for understanding the relationship between value and price. Consider causation, for instance. Causation implies temporal succession, in that one thing brings about another. However, it is obvious that value and price are not related in this way, as though value comes first, and price is somehow created by it. The ontological fundamentality of value does not involve temporal terms but instead suggests a hierarchical division of two categories, i.e., value and price. Value is “constitutive” of price, and therefore price is an “illustration” of value. Yet, price is also somehow a dialectically quasi-autonomous category, mediated by external factors, such as the driving forces and oscillations of the market.

In Hegelian terms, value and price are identical and non-identical at the same time. To reiterate, value is constitutive of price, meaning price is not independent from value. Otherwise, Darimon’s proposition would not be trivial. But also, the relation is mediated and includes antagonism, as price is divergent from value due to some external factors. In my opinion, the identity and non-identity of value and price can be understood as supervenience. Or what amounts to the same thing, we can say, following Langton, the relationship at stake is a form of “a unilateral reducible relation.”⁶⁰ Langton indicates, for instance, that Simmias’s relation of being taller than Socrates is bilaterally reducible; that is to say, a relationship of this sort, being taller than someone, can be considered collectively.⁶¹ By contrast, unilaterally reducible relations are different from this sort; in such cases, the relationship can be considered not collectively but distributively.⁶² This means that the relation can only be approached from one side. If being taller were this sort of

⁵² Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 139.

⁵³ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 140.

⁵⁴ Rosdolsky, *The Making of Marx’s ‘Capital’*, 102.

⁵⁵ Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, 190.

⁵⁶ Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*, 195.

⁵⁷ Marx, *Capital*, 195.

⁵⁸ Marx, *Capital*, 196.

⁵⁹ Jaegwon Kim, “Concepts of Supervenience,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 45 no. 2 (1984), 165.

⁶⁰ Rae Langton, *Kantian Humility, Our Ignorance of Things in Themselves*, (New York: Oxford University Press, 1998), 87.

⁶¹ Langton, *Kantian Humility*, 85.

⁶² Langton, *Kantian Humility*, 86.

relation, as Langton says, “[o]ne would need to be able to tell, from looking at the intrinsic properties of Socrates alone, that Simmias is taller than Socrates.”⁶³ It seems to me the relationship between value and price is like this. That is to say, one side of the relationship—value—permits us to reduce the relationship, while the other side—price—does not. Thus, by proposing time chits as a way to converge value and price, Darimon, according to Marx, fails to recognize the supervenience or unilateral reducibility of the relationship, in which value is the foundational and price is a derivative entity.

Conclusion

In this paper, I have attempted to reconstruct Marx’s criticism of Darimon. In doing so, I have maintained that Marx distinguishes value from price in what I call the “nonconvergency thesis.” My targets have been Robinson’s general criticism of the labor theory of value and Harvey’s exegetical claim on the *Grundrisse*. In my opinion, both positions should be cast out. We have seen that Harvey’s interpretation—that Marx allegedly confuses value and price in the *Grundrisse*—turns out to be wrong. On the contrary, I have suggested that Marx argues for a very specific distinction between value and price. Furthermore, we have seen that Robinson’s complaint that Marx’s value is nonsensical is misleading. It seems to me that Robinson attempts to reduce value to price and, as a result, dismisses value as redundant vis-à-vis market prices. This critique arises because Robinson assumes that value must be a kind of price, believing that prices are the only relevant entities in the political economy. Therefore, Robinson’s understanding is very much the same as Darimon’s, in that she overlooks the two-layered ontological structure between value and price.

Nevertheless, one might, in some sense, maintain Robinson’s basic intuition, that is, Marx’s labor theory of value is redundant. Such a position is held by those who remain at bay Marx’s so-called “economism,” i.e., the view according to which Marx’s political economic analysis is too reductionistic. For instance, Laclau and Mouffe argue that society is heterogeneous and cannot be reduced to some form of homogeneity through economic reductionism and universalist dichotomies, such as proletariat versus bourgeoisie. According to them, social and political identities are open to discursive construction and self-creation. Thus, social struggles are pluralistic, and essentialist pigeonholes based on Marxist concepts, such as class and economy, are inadequate for understanding them. Consequently, they argue that we should abandon Marx’s so-called “economism.”⁶⁴ In the remainder of the article, I would like to respond shortly to this charge.

First, it is important to underscore that Marx, as we have seen, focuses on the social and historical characteristics of modes of production, particularly capitalism. Without the labor theory of value, it seems impossible to make sense of the contingent dimensions of social units and events, lapsing instead into one way or another “folk psychology” and garrulity about alleged human nature.

Second, as we have seen, Marx does not endorse what I call the technologist view. The nub of the problem lies in certain statements about the base-superstructure model, which seem to suggest a crude form of determination and mechanical materialism. Nevertheless, in my opinion, the base-superstructure model is not without its merits. Most importantly, the model provides a conceptualization for our intuition that society is class-based. However, it is difficult to pretend that the model is without problems. A detailed analysis of its pros and cons, along with an interpretation or revision of the model, lies beyond the scope of this paper. Here, I simply wish to emphasize that the technologist view is not a necessary component of Marxism. Instead, we might adopt what I call “the holistic view.” In this view, production is not confined to immediate production, i.e., production in the mundane sense, but rather it flows dialectically towards the whole social life, particularly social re-production.

Third, if the economism charge amounts to an accusation of mechanical materialism, we need to emphasize that Marx’s ultimate and decisive position is *not mechanical but historical materialism*. So, economic elements that seem to smack of mechanical materialism in Marx’s corpus, if there are any, should not be considered conclusive in Marx’s thought. Instead, they must be reinterpreted in a manner compatible with historical materialism. At this point, we should resist some “culturalist” or “idealist” temptations.

⁶³ Langton, *Kantian Humility*, 87.

⁶⁴ See Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, (London: Verso Books, 1992).

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

ORCID ID of the author / Yazarın ORCID ID'si

Kutlu Tuncel 0000-0002-8669-9160

REFERENCES / KAYNAKLAR


- Choat, Simon. *Marx's 'Grundrisse': A Reader's Guide*. Fakenham: Bloomsbury, 2016.
- Cohen, Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defence, Expanded Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Eagleton, Terry. "Base and Superstructure Revisited," *New Literary History* 31 no. 2 (2000): 231-240.
- Ervin, Jarek Paul. "Rethinking base and superstructure, yet again." *Critique Journal of Socialist Theory* 48 no. 4 (2021): 369-385.
- Harvey, David. *A Companion to Marx's Grundrisse*. New York: Verso Books, 2023.
- Hunt, Emery Kay. "Joan Robinson and the labour theory of value." *Cambridge Journal of Economics* 7 no. 3-4 (1983): 331-342.
- Kim, Jaegwon. "Concepts of Supervenience." *Philosophy and Phenomenological Research* 45 no. 2 (1984): 153-176.
- Laclau, Ernesto. & Mouffe. Chantal. *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso Books, 1992.
- Langton, Rae. *Kantian Humility, Our Ignorance of Things in Themselves*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Marx, Karl. "On the Jewish Question." *Early Writings*. Trans. Rodney Livingstone & Gregor Benton, 211-241. London: Penguin Books, 1992.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy, Volume One*. Trans. Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1992.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.
- Nelson, Anitra. *Marx's Concept of Money, The God of Commodities*. London: Routledge, 1999.
- Robinson, Joan. *Economic Philosophy*. New York: Routledge, 2021.
- Robinson, Joan. *An Essay on Marxian Economics*. Thetford: Macmillan, 1966.
- Rosdolsky, Roman. *The Making of Marx's 'Capital'*. Trans. Pete Burgess. Bristol: Pluto Press, 1977.
- Zizek, Slavoj. "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!" *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, 90-135. New York: Verso Books, 2000.

How cite this article / Atıf Biçimi

Tuncel, Kutlu. "Value in Marx: A Reading of the *Grundrisse*" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 64–72. <https://doi.org/10.26650/arcpc.1469484>

On the Philosophical Roots of the Naïve and Axiomatic Set Theories: *Determinatio est Negatio*

Naif ve Aksiyomatik Küme Teorilerinin Felsefi Kökenleri Üzerine: *Determinatio est Negatio*

Osman Gazi Birgül¹ 

¹Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Manisa, Türkiye

Corresponding author /
Sorumlu yazar : Osman Gazi Birgül
E-mail / E-posta : gazibirgul@gmail.com

ABSTRACT

The principle *determinatio est negatio*—that determination is achieved through negation—has philosophical roots extending back to Plato and Aristotle, and it later influenced early modern thinkers such as Francisco Suárez and Spinoza. This paper has two aims. The first demonstrates how the principle of negation functions as a tool for conceptual determination across various philosophical frameworks, and the second demonstrates that the principle plays a key role in the analysis and resolution of the Burali-Forti paradox within the context of the naïve and axiomatic set theories. In the first section, the analysis focuses on the evolution of the principle from ancient philosophy to early modern metaphysics, examining Plato’s dialectics, Aristotle’s metaphysical distinctions, Suárez’s scholastic theories, and Spinoza’s monist metaphysics. The second section shifts to mathematics, where *determinatio est negatio* plays a key role in resolving set-theoretical paradoxes, particularly the Burali-Forti paradox. By exploring Cantor’s solution and its reliance on the distinction between consistent and inconsistent sets, this study demonstrates how this principle is essential for avoiding self-referential inconsistencies. The contributions of Zermelo and von Neumann, who developed axiomatic frameworks to address these paradoxes, further elaborate the philosophical foundations of set theory. Ultimately, the study reveals a deep connection between metaphysical principles and the mathematical treatment of paradoxes, emphasizing the ongoing relevance of *determinatio est negatio* in both domains.

Keywords: *Determinatio est negatio*, The Burali-Forti paradox, Cantor, set theory, self-reference

Submitted/Başvuru : 01.10.2024
**Revision Requested/
Revizyon Talebi** : 04.12.2024
**Last Revision Received/
Son Revizyon** : 04.12.2024
Accepted/Kabul : 08.12.2024
**Published Online /
Online Yayın** : 31.12.2024



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

ÖZ

Determinatio est negatio ilkesi—yani belirlemenin olumsuzlama yoluyla gerçekleştirildiği anlayışı—Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan felsefi köklere sahiptir ve daha sonra Francisco Suárez ve Spinoza gibi erken modern düşünürleri etkilemiştir. Söz konusu ilkeyi analiz eden bu çalışmanın iki amacı vardır. İlki, olumsuzlama ilkesinin çeşitli felsefi sistemler boyunca kavramsal belirleme aracı olarak nasıl işlediğini göstermek; ikincisi ise ilkenin, naif ve aksiyomatik kümeler teorisi bağlamında Burali-Forti paradoksunun analizinde ve çözümünde önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktır. İlk bölümde, analiz bu ilkenin antik felsefeden erken modern metafiziğe olan evrimine odaklanmakta ve Platon'un diyalektiği, Aristoteles'in metafiziksel ayrımları, Suárez'in skolastik teorileri ve Spinoza'nın monist metafiziği incelenmektedir. İkinci bölümde ise, *determinatio est negatio* ilkesinin özellikle Burali-Forti paradoksunu çözmedeki rolü vurgulanarak matematik alanına geçiş yapılmaktadır. Cantor'un çözümü ve tutarlı ve tutarsız kümeler arasındaki ayrımı *determinatio est negatio* bağlamında incelenerek, bu ilkenin öz-referanssal paradokslardan kaçınmada oynadığı önemli rol gösterilmektedir. Zermelo ve von Neumann'ın Burali-Forti paradoksu için geliştirdikleri aksiyomatik çerçeveler, kümeler teorisinin felsefi temellerini daha da aydınlatmaktadır. Sonuç olarak, çalışma, metafizik ilkeler ile paradoksların matematiksel çözümü arasındaki derin bağlantıyı ortaya koyarak *determinatio est negatio* ilkesinin her iki alandaki devam eden önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Determinatio est negatio*, Burali-Forti paradoksu, Cantor, kümeler teorisi, öz-referans

Introduction

The principle *determinatio est negatio*—that determination is achieved through negation—has deep roots extending back to classical philosophical traditions. While it may not have been explicitly named as such in ancient philosophy, its influence can be traced through the works of Plato and Aristotle, whose foundational ideas resonate with early modern thinkers like Francisco Suárez and Spinoza. At its core, this principle involves the conceptual distinction of objects by negating certain properties in one object that are affirmed in another, thereby enabling the differentiation of objects. The first section of this paper examines how this shared rationale appears in different philosophical frameworks from different historical periods. By tracing its evolution from ancient to early modern metaphysics, I explore how *determinatio est negatio* shapes conceptual determination. Specifically, I analyze the role of negation in Plato's dialectics, Aristotle's metaphysical distinctions, Suárez's scholastic theories, and Spinoza's monist philosophy. This analysis reveals the enduring significance of negation in shaping our understanding of concepts and existence. The second section transitions from metaphysics to mathematics, exploring how *determinatio est negatio* plays a crucial role in addressing a well-known foundational set-theoretical paradox, i.e., the Burali-Forti paradox. By examining the paradox in detail, this section demonstrates how various solutions to self-referential inconsistencies, including those by Cantor, Zermelo, and von Neumann, draw on this same principle.

To introduce the first section, I begin with Plato's application of negation as a tool for generating conceptually determinate definitions. In *Sophist*, the Eleatic Visitor critiques early philosophers' treatment of non-being, arguing that negation functions not to oppose concepts but to differentiate them. Plato's dialectical approach emphasizes that negation can be used to distinguish mutually exclusive concepts without leading to contradiction. This method of conceptual differentiation, later formalized as logical disjunction, plays a fundamental role in subsequent metaphysical and mathematical thought. Following this analysis, I turn to Aristotle, whose exploration of negation in logic and metaphysics furthers the discussion. In his *Metaphysics*, Aristotle distinguished between contradictions, which are logically unrepresentable, and contraries, which are representable and essential for understanding conceptual determination. Through examples such as the negation of qualities, Aristotle demonstrates how the absence of certain properties clarifies the nature of a being, thus reinforcing negation's role in defining objects.

This section then moves on to Suárez, who bridges Aristotelian thought with early modern philosophy. In his nuanced theory of predication, Suárez distinguishes between intrinsic and extrinsic denominations, showing how negative predicates like indivisibility or blindness establish conceptual distinctions by marking privation or absence. His analysis offers insights into conceptual distinctions achieved through these forms of predication.

The exploration culminates in Spinoza's metaphysics, in which *determinatio est negatio* takes on a central role. Spinoza's assertion that determination is synonymous with negation, particularly in his distinction between substance and modes, highlights the integral role of negation in defining the essence of things. Spinoza's concept of substance as *causa sui* and its paradoxical misinterpretations illustrate how negation not only helps in resolving philosophical paradoxes but also lays the groundwork for understanding self-referential mathematical paradoxes like the Burali-Forti paradox within his metaphysical framework.

The second section of the article delves into the intersection of philosophy and mathematics, particularly in the treatment of set-theoretical paradoxes. Cantor's approach to the Burali-Forti paradox exemplifies how *determinatio est negatio* underpins the resolution of these foundational issues. This section provides both symbolic and natural language

explanations of the paradox and Cantor's solution, which is rooted in distinguishing between consistent and inconsistent multiplicities. This distinction, influenced by Spinoza's metaphysical ideas, offers a framework for understanding and mitigating self-referential paradoxes.

In addressing the Burali-Forti paradox—where contradictions arise from the assumption of a set of all ordinals—Cantor's solution relies on redefining sets to avoid such inconsistencies. His approach, grounded in *determinatio est negatio*, distinguishes well-defined sets from those that are inherently contradictory. This principle not only resolves specific paradoxes but also paves the way for the development of axiomatic set theory. The final section of the section examines the evolution of set theory in response to these challenges. The contributions of Zermelo and von Neumann, who formalized axiomatic solutions to avoid self-referential paradoxes, reflect the enduring influence of *determinatio est negatio*. Zermelo's axiom of separation and von Neumann's hierarchical approach illustrate how logical and ontological insights derived from this principle were carried forward into modern set theory.

In conclusion, this study demonstrates that *determinatio est negatio* lies at the heart of both the philosophical and mathematical solutions to the Burali-Forti paradox, revealing the deep connections between metaphysical principles and the foundations of set theory.

1. Genesis and Rationale of the Principle *Determinatio Est Negatio*

Although not explicitly formulated as *determinatio est negatio*, the rationale behind the principle can be traced back to the classical logic of the philosophical traditions of ancient philosophers such as Plato and Aristotle.¹ Plato discusses the significance of conceptual delineation to determine the content of concepts in his *Sophist*, where the rationale of the principle plays a crucial role in the dialectic concerning the concepts of non-being and being without falling into contradiction.² The debate begins with the Eleatic visitor's claim that earlier philosophers have avoided or misunderstood the nature of non-being or nothing, which is closely related to being (or something) rather than being its opposite.³ The visitor argues that when “we say something is not, it seems, we're not saying that it is the opposite of what is, we're just saying it is different”.⁴

The central point made by the visitor is that the function of negation is to distinguish between extensionally exclusive concepts. As can be noticed, the basic idea is later developed as a case of disjunction, where concepts without shared objects are differentiated. The visitor underscores the point when says that when a “negation is uttered we will not concede that it signals an opposite, but only this much, that ‘not’ and ‘not-’ when prefixed to the names that follow them point to something other than those names—or rather other than the things to which the names following the negation relate”.⁵ When these considerations are applied to the debate on nothing and being, negation of being does not refer to absolute nothing but to something that differs from a particular being or a mode, or a type of being.⁶ Plato presents an early exploration of how negation can imply some kind of positive determination by distinction. Distinction can be made through predicates affirmatively, or negatively by the negation of predicates. Mesquita, providing examples of both affirmative and negative sentences, highlights the role of negation in determination as follows:

Thus, to say, for instance, “the table is brown” or “the table is not green” is always to say “that which it is”, for it always involves speaking, either affirmatively or negatively, of something that is. In light of this, we can say that the outcome of the Sophist is the discovery of negation as a fundamental determination of being itself.⁷

Aristotle also explored the function of negation as determining and distinguishing the extension of concepts in *Metaphysics*, interpreting the role of negation not merely a form of non-being but an absence of a quality that is integral to defining what a thing is or could be. Aristotle focused on the principle of *determinatio est negatio* in terms of the negation of predicates whereby the qualities of a being are determined by distinction through negation. Making a clear

¹ It is possible to list numerous philosophers from various traditions and eras; e.g., see Plotinus, *The Enneads*, eds. Lloyd P. Gerson & et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), specifically the enneads V. 3. 14, VI. 7. 17-18 and VI. 9. 3-4; and also see Proclus, *Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds (Oxford: Oxford University Press, 1971), specifically the propositions 23, 25, 89, 91 and 92. Yet, I think Plato, Aristotle and Suárez should suffice to illustrate the principle and its function within different conceptual systems as well as providing some foreknowledge about its significance in Spinoza's system. More on the function of negation and the relations between Platon, the medieval philosophers and Spinoza, see Friedrich Heinrich Heinemann, “The Meaning of Negation,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 44 (1943): 127–152.

² Plato, “Sophist”, In *Theaetetus and Sophist*, ed. & trans. Christopher Rowe (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 237b-259d. To facilitate the reader's ability to locate the quotes, I reference passages according to their original pagination in all texts when available.

³ See Plato, “Sophist”, 237b-c.

⁴ Plato, “Sophist”, 257-b1.

⁵ Plato, “Sophist”, 257b5-c5.

⁶ Plato, “Sophist”, 190c5-d1. The principle plays a crucial role in Plato's distinction among the terms *apeiron*, *mikton* and *peras*, which later helps Cantor to design the hierarchy and the ontology of his set theory. Yet, for brevity, I contend myself with referencing the relevant texts: see Plato, *Philebus*, trans. C. B. Gosling (London: Oxford University Press, 1975); Georg Cantor, *Foundations of a General Theory of Manifolds (Grundlagen einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre)*, trans. Uwe Parpart (New York: Campaigner Publications, 1976), 93; Karl Hauser, “Cantor's Concept of Set in the Light of Plato's Philebus,” *The Review of Metaphysics* 63 (4) (2005), 783-805.

⁷ António Pedro Mesquita, “Plato's Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being”, in *Plato's Sophist Revisited*, Eds. Beatriz Bossi & Thomas M. Robinson (Berlin: De Gruyter, 2013), 179.

distinction between contradictions and contraries,⁸ Aristotle argued that negating the quality of a being “involves the addition of the differentia to the single thing and not just the negating factor, since the negation of a thing in this way marks an absence [of a quality]”.⁹ To elaborate, while a contradiction has the form $F(x) \wedge \neg F(x)$, contrariness is in the form $F(x) \vee \neg F(x)$. While the former is conceptually unrepresentable, the latter is representable and underscores the logical possibility of distinction by negation of a quality, thus determining $\neg F(x)$ in contrast to $F(x)$.

Aristotle provides two clear examples of this. The first is that if “to be a man just is either to be a non-man or not to be a man, then it will be something else other than what it is to be a man”.¹⁰ By negating the quality or property of being a man, one does not deny the property by something possess, which eventually determines it as a non-man thing by the principle *determinatio est negatio*. The second example involves a situation where “someone is asked whether something is white and replies that it is not, he has not denied anything other than its so being, and this not so being is a negation”,¹¹ which eventually determines and distinguishes the thing in question by non-whiteness and in accordance with the principle. Aristotle scholars support this interpretation, contending that his arguments “support the notions that: any character and its denial divide all beings into two discrete classes, instances of only one of these classes can be predicated essentially of any individual subject”.¹²

Suárez was a prominent scholastic philosopher who bridged the gap between Aristotle and early modern philosophers. Despite belonging to different philosophical traditions, the rationale behind the principle *determinatio est negatio* underpins many metaphysical debates in Suárez’s and Spinoza’s works. By Suárez’s time, the scholastics had developed a nuanced theory of predication that distinguished between extrinsic and intrinsic denominations. Intrinsic denominations refer to cases in which an object is predicated based on its intrinsic properties, such as predicating a human being with the predicate ‘thinking animal’. In contrast, extrinsic denominations are transcendental and phenomenological in essence, i.e., they pertain not to the essence of the object but to how it appears to us or how we predicate it based on properties that are not essential but accidental. In other words, intrinsic denominations refer to properties inherent to the object, such as mobility in animals, and extrinsic denominations refer to properties attributed to an object based on its relation to something external, e.g., calling a person a stranger in relation to the native inhabitants of a place.

Suárez, dividing extrinsic denominations into two types, defines one type as that which “includes those things which consist in a negation or privation, for in this way we say that a thing, is indivisible, that a moral act is evil, that a human being is blind, and the like”.¹³ Note that Suárez uses negative predicates as examples, i.e., indivisible, evil, and blind. Indivisibility is the negation of divisibility; evil is the negation of goodness and blindness is the negation of sight. All these negative predicates create contrariety in the Aristotelian sense and determine the other or the opposites based on privation or lack. Without negation, as one might expect, we encounter oneness, or *unitas ultima*, which, according to Suárez “signifies a negation of division in a being”.¹⁴ In such a case, there is no determination of the other through negation because there is no negation. In other words, without negation, it is impossible to determine the others and create conceptual distinctions.

Regarding Spinoza’s framework, let me begin with the passage in which he explicitly states the principle. Spinoza argued that

With regard to the statement that figure is a negation and not anything positive, it is obvious that matter in its totality, considered without limitation, can have no figure, and that figure applies only to finite and determinate bodies. For he who says that he apprehends a figure, thereby means to indicate simply this, that he apprehends a determinate thing and the manner of its determination. This determination therefore does not pertain to the thing in regard to its being; on the contrary, it is its non-being. So since figure is nothing but determination, and determination is negation, figure can be nothing other than negation, as has been said.¹⁵ (*italics mine*).

As is evident from the passage, almost all properties such as ‘having a figure’ carry geometric connotations and function as limiting, therefore negative properties. In the case of an object with a figure, there is geometric determination that distinguishes it from *the other*—a point Spinoza makes when he asserts that determination does not pertain to the thing in relation to its being but rather to its non-being. When considered in its totality, matter without limitation—hence without negation—is indeterminate with respect to the property of having a figure. In other words, as in the frameworks of Aristotle and Suárez, determination is achieved through negation. Consequently, indeterminate objects such as

⁸ See Aristotle, *The Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 1998), 1055b.

⁹ Aristotle, *The Metaphysics*, 1004a.

¹⁰ Aristotle, *The Metaphysics*, 1007a.

¹¹ Aristotle, *The Metaphysics*, 1012a.

¹² Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009), xx-xxi.

¹³ Francisco Suárez, *Metaphysical Disputations III & IV*, trans. Shane Duarte (Washington: The Catholic University of America Press, 2023), 17.

¹⁴ Suárez, *Metaphysical Disputations III & IV*, 101.

¹⁵ Baruch Spinoza, “Letters”, in *Spinoza Complete Works*, Ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002b), 892.

substance or the totality of matter—i.e., the attribute of extension considered as the sum of all extended objects—cannot possess a figure because they lack determination through negation.

When analyzed in the context of Spinoza’s metaphysics, the principle *determinatio est negatio* is integral to (1) his distinction between modes and substance, as well as in (2) his conception of substance as *causa sui*. Beginning with the first point, as is known, Spinoza’s monist metaphysics posits that there is only one substance, which he identifies as God or Nature (famously *Deus sive Natura*), and everything else is a mode or expression of this single infinite substance. Spinoza’s proposition that “Two or more distinct things are distinguished from one another either by the difference of the attributes of the substances or by the difference of the affections of the substances”,¹⁶ makes clear that he differentiates things either by their essential properties and intrinsic denominations—i.e., by the difference of the attributes of the substances—or by the accidental properties and extrinsic denominations, that is, by the difference in the affections of the substances. While the former distinction has an essentialist character, the latter takes on a transcendental and phenomenological character.

In this framework, any finite thing is not an independent entity but a determined modification of the infinite substance. Spinoza’s proposition that “Absolutely infinite substance is indivisible”,¹⁷ makes it obvious that, for him, to define something is identical to conceptually limiting and determining it by negation. A finite thing can only be understood in terms of what it is not, in contrast to the infinite substance. Determination, therefore, entails negation, because to define something or give it boundaries is to distinguish it from everything else—to negate all other possibilities. Arguing that there is no vacuum in Nature, Spinoza concludes that “the parts cannot be distinct in reality; that is, corporeal substance, insofar as it is substance, cannot be divided”.¹⁸ Similar to Suárez’s conception of *one*, which is implied by the negation of division in being, Spinoza negates division concerning the essence of substance. This renders concepts like *modes* in his system transcendental and phenomenological. Because substance is indivisible in essence, we conceptually rely on negation and extrinsic denomination to determine and distinguish modes from substance.

It is crucial to note that, similar to Aristotle and Suárez, the distinction between modes and substance is not based on the notion of contradiction but on the notion of contrariety. Spinoza distinguished modes from substance with reference to the concept of *cause*. He asserts that “Substance cannot be produced by anything else (Cor. Pr. 6) and is therefore self-caused [*causa sui*]; that is (Def. 1), its essence necessarily involves existence; that is, existence belongs to its nature”.¹⁹ There are two basic themes in his proposition. The first is Spinoza’s distinction between *causa sui* and *causatum ab alio*, that is, between substance as own cause and the things caused by external causes. *Causa sui* denotes an intrinsic denomination, whereas *causatum ab alio* denotes an extrinsic denomination. This leads to the second theme: modes do not exist as objects distinct from the substance. Their distinction is purely conceptual and is grounded in the negation of the intrinsic property of *causa sui*. This is why Spinoza contends that “we can have true ideas of them [nonexistent modifications] since their essence is included in something else, with the result that they can be conceived through that something else, although they do not exist in actuality externally to the intellect”.²⁰ In other words, distinguishing between modes and substance through the negation of the conception of *causa sui* leads to the concept of *causatum ab alio*, which does not correspond to any being that exists outside the intellect. It is a conceptual determination and distinction based on negation.

In light of these considerations, when one analyzes (2), namely Spinoza’s conception of substance as *causa sui*, it becomes clear that his conception is not rooted in contradiction. However, in a cursory reading, the term *causa sui* may appear paradoxical in two ways. First, it may seem to imply that for something to be its own cause, it must come into existence at a particular time, say, at T. Yet, for the very same thing to be brought into existence at T, it would also have to be non-existent at that time, which seems to suggest the simultaneous existence and non-existence of the object in question at T. However, Spinoza defined *causa sui* as an intrinsic property that negates the notion of an external cause is negated. He states that “By that which is self-caused [*causa sui*] I mean that whose essence involves existence; or that whose nature can be conceived only as existing”.²¹ Second, the term *causa sui* may sound as though substance is a cause and it is its own cause. This interpretation leads to the following contradiction: where the substance is both the caused and the cause. Before it comes into existence as a caused being, it must exist as a cause, even if it does not yet exist as a caused being. Friedman highlights the inference gap in the misinterpretation of the term *causa sui*, noting that the conclusion that substance cannot be caused by anything other than itself does not imply that it is caused by itself

¹⁶ Baruch Spinoza, “Ethics”, in *Spinoza Complete Works*, Ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002a), 218.

¹⁷ Spinoza, “Ethics”, 224.

¹⁸ Spinoza, “Ethics”, 226.

¹⁹ Spinoza, “Ethics”, 219.

²⁰ Spinoza, “Ethics”, 220.

²¹ Spinoza, “Ethics”, 217. Also see Spinoza, “Letters”, 766.

in a mechanistic sense. While it is not contradictory to claim that substance has no external cause and that existence is its essential property, it is contradictory to infer that substance is its own mechanistic cause from the fact that it has no external cause.²²

Spinoza's definition of *causa sui* is a negative definition that draws not only on his notion of causality in relation to substance and modes but also on his distinction between finite and infinite beings, where finite beings correspond to modes and the infinite being corresponds to substance. Spinoza elaborates on this distinction by being finite and being infinite in his well-known *Letter on Infinity*, where he identifies three common failures in distinguishing between the finite and infinite. As two of these failures are relevant to the aims of the study, let me quote Spinoza, omitting the third:

The question of the infinite has universally been found to be very difficult, indeed, insoluble, through failure to distinguish between that which must be infinite by its very nature or by virtue of its definition, and that which is unlimited not by virtue of its essence but by virtue of its cause. Then again, there is the failure to distinguish between that which is called infinite because it is unlimited, and that whose parts cannot be equated with or explicated by any number, although we may know its maximum or minimum.²³

To elaborate on these failures, Spinoza provides definitions for *mode*, *substance*, and *eternity*, all of which are grounded in the principle *determinatio est negatio*. Spinoza argues that

The affections of Substance I call Modes. The definition of Modes, insofar as it is not itself a definition of Substance, cannot involve existence. Therefore, even when they exist, we can conceive them as not existing. From this it further follows that when we have regard only to the essence of Modes and not to the order of Nature as a whole, we cannot deduce from their present existence that they will or will not exist in the future or that they did or did not exist in the past. Hence it is clear that we conceive the existence of Substance as of an entirely different kind from the existence of Modes. This is the source of the difference between Eternity and Duration. It is to the existence of Modes alone that we can apply the term Duration; the corresponding term for the existence of Substance is Eternity, that is, the infinite enjoyment of existence or—pardon the Latin—of being (*essendi*).²⁴

When scrutinized, Spinoza's definition of mode distinguishes modes from substance based on the idea that while modes exist contingently, substance exists necessarily. In other words, necessary existence is an intrinsic property of substance, whereas this mode of existence is negated in the essence of modes, rendering them to contingent beings. A key point to approach with caution in Spinoza's distinction is that the definition of mode is based on extrinsic denominations, and their relationship with substance is not a part-whole relation. Those who fail to distinguish the nature of existence of modes and the nature of the existence of substance may mistakenly interpret this relationship as one of part and whole. Attributing such a relation to modes and substance occurs when one conflates the transcendental and phenomenological (the extrinsic essence of modes' existence) with the essential and intrinsic nature of substance's existence. In this context, substance should never be understood as composed of parts. Spinoza strongly criticizes this misinterpretation, calling it "bordering on madness".²⁵ He provides a compelling counterexample: "It is as if, by simply adding circle to circle and piling one on top of another, one were to attempt to construct a square or a triangle or any other figure of a completely different nature".²⁶

2. *Determinatio Est Negatio* and The Solutions For The Burali-Forti Paradox

The failure to distinguish between modes and substance based on the nature of their distinct modes of existence plays a significantly pivotal role in Cantor's treatment of paradoxes within his system. Before delving further into this topic, it is useful to briefly highlight Spinoza's philosophical influence on Cantor. As mentioned in the introduction, Cantor was an attentive reader of Spinoza.²⁷ He studied *Ethics* in detail, documenting his notes in a separate notebook. Bussotti and Tapp inform us that "Cantor began to study the Ethics in detail in 1871. He copied the text of Spinoza's definitions, axioms, and propositions onto the left-hand sides of the pages of a notebook and added his own summaries and commentaries on the right-hand sides".²⁸ Further evidence for Spinoza's influence on Cantor is found in Cantor's reading of *Spinoza's Letter on Infinity*, which he described as "'most important' (*höchst bedeutend*) and found it 'full of content' (*inhaltsvoll*)".²⁹ These connections between Cantor and Spinoza suggest that Cantor's treatment of set-theoretical paradoxes, particularly the Burali-Forti paradox, is rooted in the principle *determinatio est negatio*.

²² See Joel I. Friedman, "Was Spinoza fooled by the ontological argument?," *Philosophia* 11 (3-4) (1982), 315-316.

²³ Spinoza, "Letters", 787.

²⁴ Spinoza, "Letters", 788.

²⁵ Spinoza, "Letters", 788.

²⁶ Spinoza, "Letters", 788.

²⁷ See Christian Tapp, "On Some Philosophical Aspects of the Background to Georg Cantor's Theory of Sets," *Philosophia Scientiae* 5 (2005), 157-173, and Lester Stauffer, "Spinoza, Cantor, and infinity," *Southern Philosophical Studies* 15 (1993), 74-81.

²⁸ Paolo Bussotti; Christian Tapp, "The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory," *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 40 (1) (2009), 25 (fn. 3).

²⁹ Bussotti & Tapp, "The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory", 25 (fn. 5).

Cantor applies the principle *determinatio est negatio* in his set theory and distinguishes between what he calls *inconsistent multiplicities* and *consistent multiplicities*. Accordingly,

A multiplicity can be such that the assumption that all of its elements are ‘together’ leads to a contradiction, so that it is impossible to understand the multiplicity as a unity, as ‘a completed thing’. I call such multiplicity absolutely infinite or inconsistent multiplicity. . . . If, on the other hand, the totality of the elements of a multiplicity can be thought of as being ‘together’ without contradiction, so that it is possible to combine them into ‘one thing’, I call them a consistent multiplicity or a ‘set’.³⁰

The concept of indeterminate totality found in Aristotle, Suárez, and Spinoza reappears in Cantor’s theory as the notion of inconsistent multiplicity. Cantor observes, “Most people even confuse the transfinite with the undifferentiated One, the so-called Absolute, i.e., the absolute maximum, which is, of course, not subject to any determination and thus not within the realm of mathematics”.³¹ Clearly, Cantor recognizes that due to the absence of determination through negation, such objects cannot be considered complete, as there is no limiting property by which they can be defined.³² Unlike consistent multiplicities, inconsistent multiplicities cannot be understood as complete multiplicities, doing so leads to self-referential paradoxes. Cantor explains that the paradoxical nature of inconsistent multiplicities arises from their lack of determination, highlighting his awareness of the dangers of incorporating such multiplicities into his system:

For the totality of all alephs is one that cannot be conceived as a determinate, well-defined, completed set. If this were the case, then this totality would be followed in size by a determinate aleph, which would therefore both belong to this totality (as an element) and not belong, which would be a contradiction.³³

Cantor’s analysis of the indeterminate, and thus inconsistent, multiplicity of the totality of alephs reveals that such multiplicities are paradoxical because they simultaneously affirm and negate the property of ‘being followed in size by a determinate aleph’. The aleph numbers are arranged in a hierarchy of size, with each aleph succeeded by a larger one—of course assuming the continuum hypothesis. The aleph that would follow the totality of all alephs would, by definition, be larger than this totality. Consequently, this larger aleph cannot be contained within the totality of alephs, which creates a contradiction. According to the definition of the totality of all alephs, this totality must contain the larger aleph, yet it cannot, which, when combined with the first contradiction, eventually results in a paradox. The paradox exemplifies impredicative definitions in which negation fails to determine the object in question. For comparison, consider the two misinterpretations of Spinoza’s conception of *causa sui*. In the first misinterpretation, a substance must be both existent and non-existent at a given time *T*. In the second misinterpretation, it must exist as a cause only when it does not exist as a caused being.³⁴ Both cases arise from an inappropriate application of negation, leading to contradictions similar to those found in Cantor’s analysis of the inconsistent multiplicity of alephs.

To avoid paradoxes, Cantor employs the principle *determinatio est negatio* and explains that “by removing the predicate ‘finite’ while retaining the predicate ‘definite,’ one obtains what I call the actually infinite number, starting with ω , and then extending to $\omega+1$, $\omega+2$, and so on”.³⁵ Note that removing the predicate ‘finite’ does not necessarily entail the removal of the predicate ‘definite’. Cantor distinguishes his transfinite ordinal and cardinal numbers from the Absolute in three key respects, reflecting Spinoza’s influence on his thinking as follows:

First, as it pertains to the transcendent, eternal, omnipotent God, or *Natura Naturans*, where it is referred to as the Absolute; second, as it manifests in concrete reality or *Natura Naturata*, which I term the Transfinite; and third, as it can be considered in the abstract, that is, as it is conceptualized by human cognition in the form of actual infinities, or as I have referred to them, transfinite numbers, or in the even broader context of transfinite order types (e.g., cardinal or ordinal numbers).³⁶

In light of the analyses above, I will now examine the Burali-Forti paradox and demonstrate that the solutions proposed by Cantor, Zermelo and von Neumann share the rationale of the principle *determinatio est negatio*. In 1897, Burali-Forti published a paper that provided a thirty-five-step proof of a self-referential paradox in Cantor’s set theory.³⁷

³⁰ Georg Cantor, *Briefe*, eds. Herbert Meschkowski & Winfried Nilson (Berlin: Springer Verlag, 1991), 407.

³¹ Cantor, *Briefe*, 181.

³² See Anne Newstead, “Cantor on Infinity in Nature, Number, and the Divine Mind,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (4) (2009), 533-553, and Ignacio Jané, “The Role of the Absolute Infinite in Cantor’s Conception of Set,” *Erkenntnis* 42 (3) (1995), 375-402.

³³ Cantor, *Briefe*, 388.

³⁴ The same applies to the transfinite ordinals as well. Cantor contends that the first transfinite ordinal number ω “does not refer to the Absolute, i.e., the absolutely greatest (or God), which can only be determined by itself and not by us. Rather, each transfinite number is capable of further increase. The smallest of all transfinite whole numbers is denoted by ω , followed by $\omega+1$, $\omega+2$, and so on. Each of these numbers has a specific meaning as the cardinality of well-ordered sets” (Cantor, *Briefe*, 174). See also Georg Cantor, “Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten”, in *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts*, ed. E. Zermelo (Berlin: Julius Springer, 1932), 407.

³⁵ Cantor, *Briefe*, 139.

³⁶ Cantor, *Briefe*, 252. For more on Cantor and God and the inconsistent multiplicities, see Alasdair R. Thomas-Bolduc, “Cantor, God, and Inconsistent Multiplicities,” *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*. 44 (57) (2016), 133-146.

³⁷ See Cesare Arzelà Burali-Forti, “Question on Transfinite Numbers”, in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, ed. Jean van Heijenoort (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1897), 105-117.

This proof assumes a set U , which is the set of all ordinals, and that U is a well-ordered set. According to Cantor's conception of well-orderedness, a set is well-ordered if it has a smallest element, a largest element, and intermediary element(s).³⁸ Cantor, *Briefe*, 407. For example, consider a set $A = \{a, b, c\}$, where a is the smallest, b is the intermediary, and c is the largest element. The set can be ordered as $a < b < c$. When we assume the existence of a set of all ordinals U in Cantor's theory and that U is a well-ordered set, the paradox arises. For brevity, rather than detailing Burali-Forti's thirty-five-step proof,³⁹ This section illustrates the structure of the paradox through a simpler version based on the ordinal structure of the von Neumann construction. The simpler version is as follows:

1. $\forall x (x \in \omega \leftrightarrow \text{Ord}(x))$
2. $\forall x (\text{Ord}(x) \rightarrow (\forall y (y \in x \rightarrow \text{Ord}(y))))$.
3. $\forall A (\forall z (z \in A \rightarrow z \in \omega) \wedge A \neq \emptyset \rightarrow \exists x (x \in A \wedge \forall y (y \in A \rightarrow (x \in y \vee x = y))))$.
4. $\forall x (x \in \omega \rightarrow \text{Ord}(x)) \wedge \forall x, y (x \in \omega \wedge y \in \omega \wedge x \in y \rightarrow x \neq y)$
5. $\omega \in \omega$
6. $\forall x (x \in \omega \rightarrow x \notin x)$.
7. \perp

The first step reads that ω is the set of all ordinals. The second step states that because of the transitivity of ordinals, every element x of ω contains their elements, that is, y , which are also in ω . In other words, every element of the elements of ω is in ω . The third step asserts that ordinal numbers are well-ordered, meaning they can be arranged in a sequence in which each has a distinct position. The fourth step reads that as ω is transitive and well-ordered, it is an ordinal itself and must behave as an ordinal, i.e., it can be ordered in a sequence as well. The fifth step is where the paradox is unfolded, i.e., since ω is an ordinal and the set of all ordinals, it must be smaller than itself in terms of its rank in the order, which is the first problem. The sixth step asserts that no set can be its own element,⁴⁰ implying that ω cannot be smaller than itself in terms of its rank in the order. Combining steps 5 and 6 leads to the paradox, where ω is smaller than itself and not smaller than itself in terms of its rank in the order. Burali-Forti's formulation of the paradox concludes that " $\Omega + 1 > \Omega$ and $\Omega + 1 \leq \Omega$ ".^{41,42}

The crux of the Burali-Forti paradox lies in two key assertions: first, there is a set of all ordinals, and second, by definition, this set is an element of itself. To analyze the paradox further, it is useful to recall two elements from Spinoza's metaphysics: (1) the two misinterpretations of Spinoza's conception of *causa sui*, and (2) the absoluteness of substance.

Starting with (1), in the first misinterpretation, substance is interpreted as both existent and non-existent at a given time T because of the self-referential nature of substance being both a cause and a caused being. In the second misinterpretation, substance is said to exist as a cause only when it does not exist as a caused being, which similarly arises from self-reference. The Burali-Forti paradox reflects this self-referential reasoning, where ω is considered both an element of itself and the set of itself. Thus, the structure of the paradox mirrors the structure of the paradoxical misinterpretations of Spinoza's *causa sui*.

Regarding (2), the Burali-Forti paradox assumes ω as the ultimate set of all ordinals, analogous to the absolute substance in Spinoza's metaphysics. The all-comprehensive notion of substance in Spinoza's system is one cause of the misinterpretations, as it leads to a self-referential conclusion. In set theory, assuming such an all-encompassing set results in the paradox that ω is the element of itself and the set of itself, akin to how substance is misinterpreted as being its own cause in the two misinterpretations mentioned above.

In this regard, the main question is whether Cantor made such mistaken assumptions of considering ω to be an all-comprehensive set and that it contained itself as an element. In fact, he did neither of these. He never asserted that ω is the set of all ordinals nor that it is an element of itself. On the contrary, he explicitly defines ω as "not the maximum of the finite numbers (there is no such thing), but ω is the minimum of all infinite ordinal numbers".⁴³ Cantor was aware of the paradoxical outcomes that could arise from assuming and including an all-comprehensive set in the ontology of

³⁸

³⁹ For more on the Burali-Forti paradox, see Irving M. Copi, "The Burali-Forti Paradox," *Philosophy of Science* 25 (4) (1958), 281–286; Barkley Rosser, "The Burali-Forti Paradox," *The Journal of Symbolic Logic* 7 (1) (1942), 1–17; Christopher Menzel, "CANTOR AND THE BURALI-FORTI PARADOX," *The Monist* 67 (1) (1984), 92–107; and Geoffrey Hellman, "On the significance of the Burali-Forti paradox," *Analysis* 71 (4) (2011), 631–637.

⁴⁰ In Zermelo-Fraenkel set theory, this point is an axiom, called the *regularity axiom*, which is $\forall x (x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge y \cap x = \emptyset))$, meaning that no element is an element of itself.

⁴¹ Burali-Forti, "Question on Transfinite Numbers", 111.

⁴² In the notation ω , Ω , and U denote to the same number, i.e., the first transfinite ordinal number.

⁴³ Cantor, "Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten", 407.

his theory. Instead of allowing for an indefinite absolute totality, he adhered to the principle of *determinatio est negatio* by determining ω through negating the predicate ‘finite’ and affirming the predicate ‘definite’.⁴⁴

This principle, which Cantor used to address the paradoxes in his set theory, evolved into what is known as *the unrestricted comprehension principle*. This principle prevents the inclusion of excessively large and inconsistent multiplicities in formal systems, thereby avoiding self-referential paradoxes. In response to these concerns, Zermelo and Fraenkel axiomatized this rationale in their axiomatic set theory, encapsulating it in what is called *the axiom of separation*. This axiom restricts the formation of sets to avoid inconsistencies by allowing the creation of subsets from only existing sets based on specific criteria, thus preventing the creation of problematic self-referential sets. To illustrate how the philosophical heritage of Plato, Aristotle, Suárez, Spinoza, and other philosophers has influenced the development of axiomatic set theories, I first discuss Zermelo’s solution to prevent self-referential paradoxes and then analyze von Neumann’s approach.

Zermelo formulated the axiom of separation as follows: “Axiom III. (Axiom of separation.) Whenever the propositional function $\mathbf{F}(x)$ is definite for all elements of set M , M possesses a subset M_F , containing as elements precisely those elements x of M for which $\mathbf{F}(x)$ is true”.⁴⁵ The rationale of the axiom is akin to Plato’s distinction between *apeiron* and *peras*⁴⁶ as well as Spinoza’s conceptual distinction between the absolute substance and its determinate modes. It also mirrors Cantor’s distinction between consistent and inconsistent multiplicities. In axiomatic set theory, absolute totalities are considered to be illegitimate. In contrast, only sets that contain definite elements determined by a function are considered legitimate. A function, in this context, affirms a property for a specific set of elements that negates the same property for the others. This aligns with the principle *determinatio est negatio*, which stipulates that sets are determined by the properties they affirm and those they negate. By this principle, a set is defined by its membership criteria, which involve the negation of properties for elements that are not part of the set.

As previously mentioned, von Neumann developed a solution for self-referential paradoxes that aligns with the principle *determinatio est negatio*. Von Neumann’s approach integrates this principle into his system in a manner that parallels Spinoza’s ideas, demonstrating a clever adaptation of Spinoza’s original strategy.

Just as Spinoza incorporates the absolute being, the all-inclusive substance, into his metaphysics, von Neumann introduces an all-inclusive object into his system, which he designates as V . In von Neumann’s framework, there are two kinds of objects: sets and classes. A class is defined as a set if it is a subclass of a higher class. While all classes can be subclasses of some higher class and thus categorized as sets, there is one notable exception: the non-set class of all sets, denoted V .⁴⁷ The reason for this is that V is the ultimate or absolute class of all sets. Note that it is not the set of all sets but the non-set class of all sets. Designed in this way, V cannot result in any paradoxes because it is not a set, it cannot be a subclass of itself. This design ensures that V , being the ultimate or absolute class of all sets, avoids paradoxes because it is not a set itself and thus cannot be a subclass of itself. The Burali-Forti paradox arises because it allows ω to be its own element. Von Neumann addressed this issue by asserting, “Rather than being completely prohibited, they are only declared incapable of being arguments (they are not I-objects!). This suffices to avoid the antinomies”.⁴⁸

Von Neumann’s strategy successfully eliminates the self-referential paradoxes that arise from allowing inconsistent multiplicities or an absolute totality into a system. When examined in relation to Spinoza’s system, it becomes clear that the success of von Neumann’s approach is due to its shared rationale with Spinoza’s ideas. Although there is no direct textual evidence that von Neumann read Spinoza and explicitly adapted his system, the fundamental rationale underlying von Neumann’s hierarchy mirrors that of Spinoza’s system. Spinoza includes the concept of substance as *causa sui*, but he avoids paradox by ensuring that the term *causa sui* is not interpreted paradoxically. In Spinoza’s system, substance is an absolute, all-inclusive entity; however, it does not lead to paradoxes because of its non-self-referential nature. Similarly, von Neumann permitted the non-set class of all sets in his system. This class, V , is defined negatively, similar to Spinoza’s *causa sui*. By ensuring that V is not a set itself but a non-set class, von Neumann’s approach avoids paradoxes. This agrees with the principle *determinatio est negatio*, where the definition of V excludes it from being a subclass of itself, thereby preventing paradoxical situations. In other words, both systems integrate an

⁴⁴ See Cantor, *Briefe*, 139.

⁴⁵ Ernst Zermelo, “Investigations in the foundations of Set Theory”, in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, ed. I. Jean van Heijenoort (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1908), 202.

⁴⁶ See Cantor, *Foundations of a General Theory of Manifolds (Grundlagen einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre)*, 93, and Plato, *Philebus*.

⁴⁷ John von Neumann, “An Axiomatization of Set Theory”, in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, ed. I. Jean van Heijenoort (Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1925), 403.

⁴⁸ Von Neumann, “An Axiomatization of Set Theory”, 401.

absolute entity into their frameworks without resulting in paradoxes through a definition that negates self-referential implications.

Conclusion

In conclusion, the principle *determinatio est negatio*—the idea that determination is achieved through negation—plays a fundamental role in both philosophical and mathematical thought. This study has traced its evolution from the metaphysical inquiries of ancient philosophers like Plato and Aristotle, through the scholastic theories of Francisco Suárez, to Spinoza’s monist metaphysics, illustrating how negation serves as a crucial tool for conceptual differentiation across various frameworks. In philosophy, this principle has been instrumental in shaping how thinkers across different eras approached the problem of defining and distinguishing concepts. Plato’s dialectical use of negation, Aristotle’s metaphysical distinctions between contradictions and contraries, and Suárez’s nuanced theory of predication all underscore the centrality of negation in conceptual determination.

The second section demonstrated that *determinatio est negatio* is not limited to philosophical discourse; it also plays a pivotal role in the development of set theory, particularly in resolving self-referential paradoxes like the Burali-Forti paradox. Cantor’s solution, which distinguishes between consistent and inconsistent sets, is deeply rooted in this principle. Moreover, the contributions of Zermelo and von Neumann to axiomatic set theory further exemplify how philosophical insights into negation have influenced the logical frameworks used to address foundational mathematical problems.

Ultimately, this study shows that the principle of *determinatio est negatio* creates a profound link between metaphysical inquiry and mathematical formalism, highlighting its enduring significance. Whether in the realm of philosophical metaphysics or in the formal structures of modern set theory, the principle continues to shape our understanding of how distinctions are made, paradoxes are resolved, and concepts are defined.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

ORCID ID of the author / Yazarın ORCID ID’si

Osman Gazi Birgül 0000-0003-2089-848X

REFERENCES / KAYNAKLAR

- Aristotle. *The Metaphysics*. Trans. Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Books, 1998.
- Burali-Forti, Cesare Arzelà. “Question on Transfinite Numbers”, in *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. ed. Jean van Heijenoort, 105-117. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1897.
- Bussotti, Paolo & Tapp, Christian. “The influence of Spinoza’s concept of infinity on Cantor’s set theory.” *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 40 (1) (2009), 25-35.
- Cantor, Georg. “Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten”, in *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts*. ed. E. Zermelo, 378-440. Berlin: Julius Springer, 1932.
- Cantor, Georg. *Briefe*. Eds. Herbert Meschkowski & Winfried Nilson. Berlin: Springer Verlag, 1991.
- Cantor, Georg. *Foundations of a General Theory of Manifolds (Grundlagen einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre)*. trans. Uwe Parpart. New York: Campaigner Publications, 1976.
- Copi, Irving M. “The Burali-Forti Paradox.” *Philosophy of Science* 25 (4) (1958): 281–286.
- Friedman, Joel I. “Was Spinoza fooled by the ontological argument?.” *Philosophia* 11 (3-4) (1982): 307-344.
- Halper, Edward C. *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- Hauser, Karl. “Cantor’s Concept of Set in the Light of Plato’s Philebus.” *The Review of Metaphysics* 63 (4) (2005): 783-805.
- Heinemann, Friedrich Heinrich. “The Meaning of Negation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 44 (1943): 127–152.
- Hellman, Geoffrey. “On the significance of the Burali-Forti paradox.” *Analysis* 71 (4) (2011): 631–637.

- Jané, Ignacio. "The Role of the Absolute Infinite in Cantor's Conception of Set." *Erkenntnis* 42 (3) (1995): 375-402.
- Menzel, Christopher. "CANTOR AND THE BURALI-FORTI PARADOX." *The Monist* 67 (1) (1984): 92-107.
- Mesquita, António Pedro. "Plato's Eleaticism in the Sophist: The Doctrine of Non-Being." In *Plato's Sophist Revisited*. Eds. Beatriz Bossi & Thomas M. Robinson, 175-187. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Newstead, Anne. "Cantor on Infinity in Nature, Number, and the Divine Mind." *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (4) (2009): 533-553.
- Plato. "Sophist." In *Theaetetus and Sophist*. Ed. & trans. Christopher Rowe, 99-179. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Plato. *Philebus*. Trans. C. B. Gosling. London: Oxford University Press, 1975.
- Plotinus. *The Enneads*. Eds. Lloyd P. Gerson & et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Proclus. *Elements of Theology*. Trans. E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Rosser, Barkley. "The Burali-Forti Paradox." *The Journal of Symbolic Logic* 7 (1) (1942): 1-17.
- Spinoza, Baruch. "Ethics." In *Spinoza Complete Works*. Ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, 213-283. Indianapolis: Hackett, 2002a.
- Spinoza, Baruch. "Letters." In *Spinoza Complete Works*. Ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, 755-961. Indianapolis: Hackett, 2002b.
- Stauffer, Lester. "Spinoza, Cantor, and infinity." *Southern Philosophical Studies* 15 (1993): 74-81.
- Suárez, Francisco. *Metaphysical Disputations III & IV*. Trans. Shane Duarte. Washington: The Catholic University of America Press, 2023.
- Tapp, Christian. "On Some Philosophical Aspects of the Background to Georg Cantor's Theory of Sets." *Philosophia Scientiae* 5 (2005): 157-173.
- Thomas-Bolduc, Alasdair R. "Cantor, God, and Inconsistent Multiplicities." *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 44 (57) (2016): 133-146.
- Von Neumann, John. "An Axiomatization of Set Theory." In *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Ed. I. Jean van Heijenoort, 393-414. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1925.
- Zermelo, Ernst. "Investigations in the foundations of Set Theory." In *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Ed. I. Jean van Heijenoort, 183-189. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1908.

How cite this article / Atf Biçimi

Birgül, Osman Gazi. "On the Philosophical Roots of the Naïve and Axiomatic Set Theories: Determinatio est Negatio" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 73-83. <https://doi.org/10.26650/arcp.1559355>

Singular Predication and the Syllogism

Tekil Yükleme ve Kıyas

Arman Besler¹ 

¹Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Nevşehir, Türkiye

Corresponding author /

Sorumlu yazar : Arman Besler

E-mail / E-posta : armanbesler@gmail.com; armanbesler@nevsehir.edu.tr

ABSTRACT

Aristotle's categorical syllogistic is the first formal deductive system in the history of formal sciences. Most parts or elements of the system are validated by modern (first-order) mathematical logic, but the system is quite limited in scope, as it is incapable of analyzing inferences other than the 'figure syllogisms' consisting of a couple of *a-e-i-o* premises and an *a-e-i-o* conclusion, containing three 'moderately' universal terms – terms that express neither a highest genus nor a lowest species – each of which is common to a different couple of propositions out of the three. Logicians in the following ages dealt with various questions concerning the addition of various (novel) logical forms into this limited system, among which are singular predications, i.e. categorical propositions with a singular term as subject, and the most common choice has been interpreting singular predications as *universal* predications. This paper tries to take a strictly formal perspective on the system of categorical syllogisms, and argues in detail for a much simpler and fairly effective assimilation or translation scheme for singular predications. The key to the proposed scheme is the preservation of the supposed inferential relation between opposite singular predications, namely *contradiction*. It is argued that the resulting *singularized* syllogistic moods, which are also validated by first-order logic (under its standard renderings of *a-e-i-o* and singular predications), promote in turn the mentioned type of treatment, since they call for the employment of two of the four subaltern moods of the system, disregarded by Aristotle, which are *formally* there.

Keywords: Singular predication, syllogism, contradiction, subalternation, formalism

ÖZ

Aristoteles'in kategorik kıyas kuramı (veya kıyâsiyâtı), biçimsel bilimler tarihindeki ilk biçimsel türetim sistemidir. Sistemin birçok kısmı veya ögesi modern (birinci seviye) matematiksel mantık tarafından da geçerliliği, ama sistemin kapsamı çok dardır, çünkü bir çift *a-e-i-o* öncülüyle yine *a-e-i-o* tipinde bir sonuç önermesinden oluşan ve bünyesinde, her biri, farklı bir çift önermeye ortak olan üç tane 'orta dereceden' tümel terim – yani, ne bir en yüksek cinsi ne de bir en aşağı türü ifade eden üç terim – barındıran 'şekil kıyasları' dışındaki çıkarımları çözümlenmeye kabiliyetli değildir. İzleyen çağların mantıkçıları bu sınırlı sisteme çeşitli yeni mantıksal biçimlerin eklenmesiyle ilgili çeşitli sorunları tartışmışlardır ki bunlardan bir tanesi de tekil yüklemeler, yani öznesi tekil terim olan kategorik önermeler sorundur. En yaygın kabul gören tercih de tekil yüklemeleri tümel yüklemeler olarak yorumlamak olmuştur. Bu çalışma, kategorik kıyaslar sistemine katı bir tarzda biçimci (formalist) bir açıdan bakmaya çalışmakta ve tekil yüklemeler için çok daha yalın ve oldukça verimli bir tercüme planını ayrıntılı olarak savunmaktadır. Planın anahtarı, karşılıklıdaki tekil yüklemelerin arasında bulunduğu kabul edilen çıkarımsal bağıntının, yani çelişkinin muhafazasıdır. Tercümenin sonucu olarak elde edilen ve birinci seviye mantık tarafından da (*a-e-i-o* yüklemelerinin ve tekil yüklemelerin standart karşılıklarını kabul edersek) geçerli kılınan tekilleştirilmiş kıyas kipleri de tercümenin dayandığı tavrın kendisini teşvik etmektedir, çünkü tekilleştirilmiş kıyaslar, Aristoteles'in kayıtsız kaldığı ama biçimsel olarak orada duran dört altıklamalı kipten ikisinin kullanılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tekil Yükleme, Kıyas, Çelişki, Altıklama, Biçimcilik

Submitted/Başvuru : 20.10.2024

Accepted/Kabul : 26.12.2024

Published Online /
Online Yayın : 31.12.2024



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

Introduction

Aristotelian syllogistic is primarily an instrument for Aristotelian science.¹ That's the most probable reason why this theory is designed as the formal theory of inferences covering only (assertoric or modal) categorical propositions of the *a-e-i-o* type. Although mentioned/classified – along with indefinite categorical propositions – in earlier logical texts (esp. *De Interpretatione*²), singular categorical forms – or more properly, syllogisms containing singular premises or a singular conclusion – are absent from the categorical syllogistic of the *Prior Analytics*.

Later authors writing on the subject proposed assimilating singular predications to *general* (i.e. quantified) types of predication, namely the *a-e-i-o* forms – for example, by interpreting the singular as *universal* predication.³ But it is the syllogistic theory, and not the early ontology/semantics of *kategorein* in isolation, that should say the last word on whether the singular form can be accommodated, and syllogistic theory does not *seem* to favor singular categorical reasoning.⁴ However, as the discussion below is meant to show, syllogistic theory *can* accommodate singular categorical reasoning (i.e. reasoning from or to singular predications) effectively, once attention is paid to its *formal* nature.

1. The Problem: Syllogisms From/To Singulars

First of all, the theory of categorical syllogisms, presented in the chs. 4-7⁵ of the *Prior Analytics* incorporates a certain element of analysis that instantly problematizes singular predication: the recognition that syllogistic reasoning comes in different *figures* (*skhemata*), each figure corresponding to a specific ordering of the syllogistic terms – i.e. of the *meson* (middle term) and the *horoi* (boundaries, extremes etc.) of the syllogism – in the premises. Now that there are different syllogistic figures suggests that a syllogistic term in general should be capable of holding both the subject and the predicate position in the (relevant) predication;⁶ of course, there's nothing unacceptable about a universal term's being the logical subject of a categorical proposition (thanks to Aristotle's liberal reading of the 'being-said-of' relation), but no singular term can be a *logical predicate*, since it is positioned as the lowest bound of predication (or Porphyrean *specification*):

Now of all the things there are, some are such that they cannot be predicated truly and universally of anything else (for instance, Cleon or Callias, that, what is individual and perceptible), but other things may be predicated of them (for each of these is both a man and an animal). Some things are themselves predicated of others, but nothing else is prior and predicated of them. And some things are both predicated themselves of others and others of them, as man is predicated of Callias and animal of man⁷

Although singular terms, terms that pick out a single referent or nominee, can 'accidentally' hold the predicate position in certain sentences of natural language, this does not mean that they can be the *logical* predicates of categoricals.⁸ The complications of this final point should not concern us, since Aristotle's maxim-like imposition is perfectly clear: singular terms cannot hold the predicate position in categorical propositions, period.

However, even under this imposition about categorical propositions, categorical syllogistic, ironically, again thanks to the presence of different term positions and different figures, seems able to accept singular terms into certain positions. Clearly, a singular term cannot hold the major term position in any syllogism; but it can hold the minor position in the first two figures and both the minor and middle positions in the third.⁹ Thus the thesis (mentioned above) that categorical syllogistic requires that every syllogistic term should be capable of holding either position in a proposition is too broad, too uncarved to be correct.

¹ Although, we should add, the standard view of a Peripatetic logic presents *sullogismos* as at equal distance to its demonstrative, dialectical and sophistical applications. However, even the presence of analytical syllogism in Aristotle's dialectical work is far from being certain. The early dialectical theory nevertheless comes at certain points very close to the later syllogistic analysis; see William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 36-37. See Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic* (New York: Columbia University Press, 1942), 6-7 for the chronological order of Aristotle's logical works, and 16-17 for the origination of the idea of syllogism as a formal entity out of Aristotle's semi-theoretical thinking on dialectical practice.

² 17b26-36; Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, tr. Jonathan Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1963), 48.

³ Jonathan Barnes, *Truth etc.: Six Lectures on Ancient Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 155.

⁴ George Englebretsen, "Singular Terms and the Syllogistic", *The New Scholasticism* 54, 1 (1980), 68.

⁵ Aristotle, *Prior Analytics: Book I*, tr. Gisela Striker (Oxford: Oxford University Press), 4-12.

⁶ Cf. Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1957 [1951]), 6-7.

⁷ *An. Pr.* 43a25-32; Aristotle, *Prior Analytics*, 43. Note that it is almost clear that the word 'universally' here does not express its usual sense according to which it is the polar of 'particularly', as when it is used to specify the quantity of a predication (i.e. "B is universally/particularly said of A"). Gisela Striker in her Commentary (p. 189) on the translated text says: "The word 'universally' (καθόλου) is puzzling, since Aristotle is speaking of individual objects that cannot be predicated at all, whether universally or not". Striker evaluates the earlier interpretations of this sentence, and none seems tenable (enough) to her. However, Smith's interpretation of the locution as 'genuinely as a universal' – i.e. as something *predicable* – seems to neutralize the vagueness in Aristotle's idiom.

⁸ Aristotle's examples (*An. Pr.* 43a30-35; Aristotle, *Prior Analytics*, 43): "...for we do sometimes say that the white thing there is Socrates, or that what is approaching is Callias". Interestingly, the same is true of the upper bound of logical predication, namely of highest genera, which is also admitted by Aristotle.

⁹ Günther Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*, tr. Jonathan Barnes (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968), 8. Let us remind ourselves that there is no fourth figure in Aristotle's syllogistic; see Lynn E. Rose, "Aristotle's Syllogistic and the Fourth Figure", *Mind* 74, 295 (1965), 382-89.

Of course, there are further restrictions on the acceptance of the singular, imposed by the nature of either the syllogism or the categorical proposition itself, which forces us to specify the available forms of inference with more detail, on the lower level of the *moods*. We will turn to these restrictions and try to understand the philosophical import of what they yield for the singular term and singular proposition. But before that, we should first block a possible misunderstanding of what we are trying to do, by clarifying our perspective on the question of the accommodation of singularity by the syllogistic theory.

Syllogistic theory of the *Prior Analytics* is first and foremost a *deductive, formal* theory of reasoning, irrespective of its limitations on the types of reasoning it can analyze. It may be too restricted in its actual (or intended) scope, namely to Aristotelian dialectics of the *Topics* and, more importantly, Aristotelian essentialist science which employs only (non-modal or modal) categorical propositions, and is definitely incapable of analyzing even the simplest forms of reasoning with composite propositions, like instances of the Stoic indemonstrables.¹⁰ Nevertheless, syllogistic is *formal science* in its general outline, since it abstracts from the content of propositions by substituting variable-like letters for the content-providing terms, the *categoremata*, in order to arrive at the basic forms of *being-said-of* and thereby at the moods and figures; and it is deductive science, since it offers formal *proofs* for the intuitively validated moods on the basis of a couple or quadruple of syllogistic forms – the ‘perfect’ moods – and several rules of ‘immediate’ inference for the *a-e-i-o* types, or indirect proofs, again employing certain immediate inference rules and the method of *reductio ad absurdum*.

So the problem of assimilating singulars to syllogistic does not have to take the shape of a philosophical investigation of, say, the *notional* connections between singularity and the general quantities, universality and particularity, or of whether singular terms express an eccentric type of concept, the so-called *individual* concept¹¹ – a concept that applies only to a single individual substance, and contains in it whatever is predicable truly of that individual substance – or of whether the primary ontic units of reality are individuals or universals, or whether general predications are modeled after singular predication and so on. The only thing that matters is the pre-logical intuitions or presuppositions about singular predication, and the formal-deductive impositions by the syllogistic theory. Fortunately, when specified clearly, these two types of limitation are enough to integrate syllogistic reasoning with singular propositions into syllogistic as it is, i.e. as a theory of reasoning exclusively with *a-e-i-o forms*.

2. The Singular in Syllogistics: Restrictions

Now, although it may have become customary to speak of *the* singular form of proposition (as in the other quantities), there is actually no *single* form of singular predication, but a couple of forms, the singular *affirmative* and the singular *negative*: every predication is either an affirmation or negation, and, more importantly, for every affirmation (negation) there exists an opposite negation (affirmation) – i.e. a negation (affirmation) with the same logical subject and logical predicate – as Aristotle says in the *De Interpretatione*. So to be able to judge sensically of an individual that, say, it is a living being, requires also to be able to judge sensically of it that it is *not* a living being.

Of course the same holds of quantified subjects, or more in line with the Aristotelian idiom, universal¹² subjects taken universally or particularly, as in “All bodies are extended” and “Some bodies are living beings” – the opposites being “No body is extended” and “Some bodies are not living beings”, respectively. Aristotle specifies two logical relations, *contradiction* and *contrariety*, by means of the resulting four forms of predication, namely, *a-i-e-o* categoricals. Contradiction is the relation between an affirmation about a universal taken universally and the opposite negation about the same universal taken particularly, or the other way round, an affirmation about a universal taken particularly and the corresponding negation about the same universal taken universally. Contrariety is then the relation between an affirmation and the corresponding negation about the same universal subject taken universally.

Aristotle of the *De Interpretatione* is perfectly clear on the logical relation that holds – or should hold – between a singular affirmative predication and its opposite negation: *contradiction*.¹³ So any proposition of the form ‘S is P’, where ‘S’ is a singular term, is contradictorily opposed to that of the form ‘S is not P’, which means that at least and at most one of them can be true in each possible ‘interpretation’ (i.e. assignment of contentful terms to the logical positions). Another pre-analytical limitation is that there is some sort of semantic asymmetry in the singular proposition, specifically in the singular affirmative, which we do not necessarily find in general categorical propositions, since while the logical predicate of the singular (affirmative) proposition is undoubtedly a universal (or signifies one), its logical

¹⁰ See especially Kneale and Kneale, *The Development of Logic*, 44, for the connection of Aristotle’s conception of a demonstrative science of essences, genera and species etc. with his formal science of syllogistic reasoning.

¹¹ i.e. G. W. Leibniz’s *notion individuelle*. See DM §§8-9 in Leibniz, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, ed. Michel Fichant (Paris: Gallimard), 159-62.

¹² See footnote 7 above.

¹³ Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, 48.

subject is definitely an individual substance, a ‘this’, which cannot ever be the logical predicate of any proposition. (In somewhat obscurer terms, the individual, unlike the universal, cannot be *been* by anything, if ‘to be been’ is understood as ‘to be instantiated’.) These are two *proprieties* of the singular form of predication which we would also find to agree with our intuitions.

What do these tell us about the translation of the singular forms into the *a-e-i-o* forms? As is well known, Aristotle presents four instead of two logical (or predicative) quantities in the *De Interpretatione*, one of which, the indefinite, he himself later assimilated to the particular;¹⁴ but the other ‘irregular’ quantity, *singularity*, just disappears in the logic of the *Analytics*.¹⁵ Philosophers of much later periods, such as Petrus Ramus and G. W. Leibniz, thought it natural to interpret singular forms as universals, mainly because of the *notional* similarity between an individual as a whole and a secondary substance ‘as a whole’, that is, in its full extension.¹⁶ Maybe I. Kant can be added to these names, since although he treated the singular predicative form as a distinct, third moment under the title of *Quantity* in the table of judgmental forms – and, parallel to that, Unity as a distinct, third *category of quantity* alongside Totality and Plurality – in the *Critique of Pure Reason*, he clearly endorsed (A71/B96) the traditional assimilation in the exact same manner: “The logicians rightly say that in the use of judgments in syllogisms singular judgments can be treated like universal ones. For just because they have no domain at all, their predicate is not related to some of what is contained under the concept of the subject while being excluded from another part of it. The predicate therefore holds of that concept without exception, just as if the latter were a generally valid concept with a domain with the predicate applying to the *whole* of what is signified.”¹⁷

Well, since the problem is to translate the singular forms into the ‘language’ of a formal deductive system, it should be some *deductive* aspects (if any) that we can grasp from our pre-logical conception of singularity that are to shape the correct translation. And fortunately, each of the two proprieties of Aristotelian singular predication – that there is some ontic asymmetry to singular affirmative predication, and that singular opposites are contradictories (not contraries) – takes a purely formal, deductive shape, when considered under the light of the syllogism.

First, the semantic asymmetry in the singular affirmative proposition between the logical subject, which is a singular term, and the logical predicate, which is a universal, finds a correlate in the *a-e-i-o* types by means of the simple medieval doctrine of *distribution* (of terms). The doctrine is nothing more than an allocation of distributive statuses to the logical terms of a given *a-e-i-o* categorical, according to which the subjects of universal predications and the predicates of negative predications are *distributed* – i.e. taken in their whole extension – while the subjects of particulars and predicates of affirmatives are *undistributed*, i.e. taken particularly. Assuming that we decided to translate the singular affirmative to an affirmative general categorical, the two options available differ critically in this respect: while the *a*-form preserves the imbalance between the statuses, the *i*-form is perfectly symmetric. Moreover, a regular *i*-predication is simply convertible, where being a converse is an instance of the inferential relation of logical equivalence; translating a singular affirmative as an *i*-form will then force the singular term holding (naturally) the subject position to *be able* to hold, without any change in distributive status, and without any change in inferential potency, the predicate position alike.¹⁸

In other words, because of the semantic-inferential symmetry of the regular *i*-form, if we translate the singular affirmative to the *i*-form, not only the singular subject of the affirmation loses its singular character with respect to its universal predicate, but the singular subject’s holding the subject position becomes accidental, contra Aristotle’s commentary on the margins of the Porphyrean tree. Therefore, it is the *a*-form that will translate a predication of the form ‘S is P’ (or ‘P is said of S’), where ‘S’ is singular.

This might seem to be the same proposal as the one(s) made by the philosophers mentioned above, but it is not. For the idea here is to interpret the singular affirmative as universal affirmative predication on the grounds of a semantic resemblance, not between a singular *term* and a universally quantified universal term (or between Unity and Totality!), but between singular affirmative predication as a whole and universal affirmative predication as a whole, which finds expression in a traditional doctrine, the doctrine of term distribution. The importance of this nuance immediately comes to light with the question of how to interpret the singular *negative* form. The historical proposal, since it focuses on the relation between singular and a universally quantified term, should choose, for consistency, the *e*-form. However, since

¹⁴ Jean-Pierre Belna, *Histoire de la Logique* (Paris: Ellipses, 2014), 13.

¹⁵ Belna, *Histoire de la Logique*, 13.

¹⁶ Kneale and Kneale, *The Development of Logic*, 323-24.

¹⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 207 [italics mine]. For the parallelism between *forms* and *categories* of quantity, see Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. Charles T. Wolfe (Princeton: Princeton University Press, 1998), 247-49.

¹⁸ Actually, medieval logicians defined certain principles of conversion for singular predications, but this has nothing to do with our discussion: they just did not interpret singular predications as *a-e-i-o* predications, but thought them to have their own inferential order. See Terence Parsons, *Articulating Medieval Logic* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 67.

our proposal considers the semantic and inferential significance of the predicative forms themselves instead of their singular or quantified terms in isolation, it will definitely choose the *o*-form, since the supposed inferential relation between singular opposites is not contrariety but contradiction.

The *o*-form is also distributively asymmetric, but in a different order: it is the predicate and not the subject that is distributed in this case. Now, the predicate of the *o*-form obtains its distributive status irrespective of the quantity either of the subject or the proposition as a whole (which are always the same). So what is going on with the subject? *Why should the subject of a singular negative predication be thought to be quantified particularly?* Well, it is not, for the same reason above. The subject of a singular affirmative or negative has no exact correlate in the form of a syllogistic term, so it is not the singular term that is particularly quantified in a singular negative, but the *dummy* syllogistic term of the regular *o*-proposition ('D') which it is *interpreted as*:

S is P » *Every D is P.*
S is not P » *Some D is not P.*

Thus the presence of an asymmetry, in whichever order, in the *o*-form as *a whole* is sufficient for preserving the original asymmetry in singular predication.

3. Singularized Syllogistic Moods

We have noted above that a singular subject in principle can hold the minor term position in the first two figures, and the middle or the minor term position in the third. This restriction immediately filters out Darii in the first figure, Camestres in the second, and Datisi and Disamis in the third. But even under this restriction, not every remaining Aristotelian mood can be singularized *sensically*, or productively, if you will. Ferio, for instance, although it has an *o*-conclusion, has no *a*-premise with the same dummy syllogistic subject as that conclusion:

No M is P; some D is M; therefore some D is not M.

Syllogistically, the minor and the conclusion predicate the universal M, in different qualities, of the dummy D, but only the conclusion as a whole can be taken as the correlate of a singular negation, so the minor cannot be about the same individual substance as the one the singularized conclusion is about. The reason is obvious: once singularized, the conclusion is not about the dummy universal D, but about a singular S, of which the universal M is negated. From the perspective of analyzing singular reasoning, a singularized Ferio is utterly useless.

Same holds for Celarent in the first figure, Cesare and Festino in the second, and Felapton in the third. The remaining four Aristotelian moods, Barbara, Baroco, Bocardo, and Darapti, are perfectly singularized; and each of these forms is obviously validated by our intuitions about reasoning to/from singulars, and also by first-order logic under the standard translation of traditional predicative forms:

Barbara^{sg}: All M is P; but S is M; therefore S is P.
 $(x)(Mx \rightarrow Px)$; Ms; therefore Ps.

Baroco^{sg}: All P is M; but S is not M; therefore S is not P.
 $(x)(Px \rightarrow Mx)$; but $\neg Ms$; therefore $\neg Ps$.

Bocardo^{sg}: S is not P; but S is M; therefore some M is not P.
 $\neg Ps$; but Ms; therefore $\exists x(Mx \ \& \ \neg Px)$.

Daraptis^g: S is P; but S is M; therefore some M is P.
 Ps; Ms; therefore $\exists x(Mx \ \& \ Px)$.

The productivity problem with Celarent and Cesare mentioned above can be solved if they are replaced by their subalterns, Celaront and Cesaro, which are likewise validated on both grounds:

Celarent^{sg}: No M is P; but S is M; therefore, S is not P.
 $(x)(Mx \rightarrow \neg Px)$; but Ms; therefore, $\neg Ps$.

Cesaro^{sg}: No P is M; but S is M; therefore, S is not P.
 $(x)(Px \rightarrow \neg Mx)$; Ms; therefore, $\neg Ps$.

4. An Alternative Perspective on Aristotelian Science

Now these six singularized moods, two of which are actually non-Aristotelian, form two groups of inter-convertibility according to the logic of *conversio syllogismi* (conversion of the syllogism, CS) which Aristotle applies to his standard list of 14 moods in *An. Pr. B.*¹⁹ The logic of CS is actually propositional and simple: if $A, B \mid - C$ then $A, \neg C \mid - \neg B$. Using this, Aristotle transforms each mood in one of the three figures to two moods, each being in a distinct figure. For instance, regular Barbara transforms into a Baroco by negating the minor and into a Bocardo by negating the major. Aristotle considered this an alternative method of reducing the imperfect to perfect moods, but of course it enables various choices of *initial* moods, even those that pick out moods from different figures. But the fact is that Aristotle's particular application of CS lacks symmetry, in that Darapti and Felapton transforms into the four subaltern moods of the system, Barbari, Celarent, Cesaro, Camestrop, which Aristotle disregards²⁰ in his syllogistic corpus. Aristotle's strategy is to use an incorrect (invalid) version of the principle of CS, by which means Darapti and Felapton converts to principal, Aristotelian moods. Assuming 'X' means 'the contrary of X' (which of course does not express any logical *operation* in the strict sense, for contrariety, unlike contradiction, is not instantiated by any couple of unary truth-functions²¹), the incorrect version runs: If $A, B \mid - C$ then $A, \neg C \mid - B$.²²

Aristotle's motivation in disregarding or blocking subalternation in his syllogistic system at the expense of falling into logical error may be explained in terms of the redundant character of subaltern moods in the context of dialectical engagement *and* demonstrative science. (After all, why arrive at the weaker categorical when the strong one is available?) But whatever his real motivation is, this attitude towards the subaltern moods, which are irresistible consequences of his system under CS, is one that is not shared by those who have really focused on the deductive formal character of categorical syllogistic, primarily by G. W. Leibniz.

Leibniz, in complete agreement with his mastery of formal science, not only extended – or better, completed – Aristotelian categorical syllogistic to its formal limits by specifying 24 moods evenly distributed to 4 figures,²³ including of course the subalterns, but he also employed syllogisms, which are mediate inference schemata, to validate *immediate* inferences, specifically the conversion inferences. The latter he managed by means of slipping into immediate inferences a logically true formula of the *a-e-i-o* type such as 'Some P is P' or 'Every S is S' as an additional premise, hence expand them to mediate inferences albeit with a doubly functioning term, nevertheless fitting flawlessly into syllogistic figures. For instance, the conversion inference from the particular affirmative 'Some S is P' to 'Some P is S', is expanded to a 3rd-figure syllogism (Datisi) by the addition of the logically true 'Every S is S':

i-conversion: Some S is P; therefore, some P is S.

Datisi^{exp}: *Every S is S*; but some S is P; therefore, some P is S.

where the syllogistic term 'S' functions both as the major and the middle term.

The relevant point here is his particular treatment of the syllogistic theory, which is a solid historical paradigm for our justification of the proposed translation of the singular forms under the same kind of treatment: he employs the theory purely as a formal apparatus for proof, even for immediate inferences.²⁴ This is the perspective we have argued for

¹⁹ Günther Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*, tr. Jonathan Barnes (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968), 152-54.

²⁰ Jozef M. Bochénski, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam: North-Holland Publishing, 1951), 49.

²¹ Same for sub-/super-alternation and subcontrariety. Note that the truth-functional binary connective '∣' can only be a *material* projection of the binary relation of contrariety, and it actually corresponds to a ternary relation, between the two arguments and their truth-function.

²² Aristotle's difficulty in grasping the correct logic of contrariety is first instantiated in the *Topics*. See Bochénski, *Ancient Formal Logic*, 36.

²³ See, for instance, his paper "Of the Mathematical Determination of Syllogistic Forms", in G. W. Leibniz, *Logical Papers*, tr. G. H. R. Parkinson (Oxford: Oxford University Press, 1966), 105-11.

²⁴ However, Leibniz's position on the interpretation of the singular predicative forms, although still formalist in essence, is centered around the equivalence (which he supposes to hold) between any singular term 'S' with the quantified terms 'some S' and 'Every S', instead of the inferential relation between a singular predication and its opposite. See his paper "Some Logical Difficulties" (which begins with the question of singular predication) in Leibniz, *Logical Papers*, 115-21.

above in order to show the deductive capability of categorical syllogistic beyond inferences consisting of affirmations and negations of mediate universal terms of mediate universal terms.

Conclusion

Aristotelian categorical syllogistic can accommodate singular ‘syllogistic’ reasoning, if the accommodation is provided by a translation scheme that pays regard to pre-syllogistic conditions about the semantic (distributive) statuses of, and inferential relations between, the singular opposites. So the classical assimilation of singular predications to universal predications fails for inferential, while the other available option of translation, the *i-e*, fails for semantic reasons. The only tenable translation, the *a-o*, better represents the effectivity of categorical syllogistic as a formal deductive system – it not only confirms that syllogistic can handle certain ‘irregular’ types of reasoning, but it also draws attention to the convenience of non-Aristotelian but perfectly regular forms, the subaltern moods, in this endeavor.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

ORCID ID of the author / Yazarın ORCID ID’si

Arman Besler 0000-0002-0553-9131

REFERENCES / KAYNAKLAR

- Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Translated by J. L. Ackrill. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Aristotle. *Prior Analytics: Book I*. Translated with an introduction by Gisela Striker. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Barnes, Jonathan. *Truth etc.: Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Belna, Jean-Pierre. *Histoire de la Logique*. Paris: Ellipses, 2014.
- Bochénski, Jozef Marie. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1951.
- Englebretsen, George. “Singular Terms and the Syllogistic”, *The New Scholasticism* 54, 1 (1980): 68-74.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kapp, Ernst. *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York: Columbia University Press, 1942.
- Kneale, William; Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers*. Translated and edited with an introduction by G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Lukasiewicz, Jan. *Aristotle’s Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Parsons, Terence. *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Patzig, Günther. *Aristotle’s Theory of the Syllogism: A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics*. Translated by Jonathan Barnes. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1968.
- Rose, Lynn E. “Aristotle’s Syllogistic and the Fourth Figure”, *Mind* 54, 295 (1965): 382-389.

How cite this article / Atıf Biçimi

Besler, Arman. “Singular Predication and the Syllogism” *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 84–90.
<https://doi.org/10.26650/arcph.1570889>

Hegel Jena’da: Zamanın Diyalektiği*

Hegel in Jena: Dialectics of Time

Arif Yıldız¹ 

¹İstinye Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Arif Yıldız

E-posta / E-mail : arifyildzmail.com

*Bkz., Christophe Bouton, “La dialectique du temps,” *Hegel à Jéna* içinde, Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault (ed.), Lyon, ENS Editions, 2015, s. 125-141. Fransızca aslından çevirilen bu çalışmanın Türkçeye çevrilmesi ve yayımlanması için izin veren Bordeaux Montaigne Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim üyesi Prof. Dr. Christophe Bouton’a ve ENS Yayınları’na teşekkürü borç biliriz, (çev. not.).

ÖZ

Hegel’in Jena döneminde zamanın diyalektiği sorununu yalnızca *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Duyusal Kesinlik” bölümünde ele aldığına yönelik genel anlayış, geçtiğimiz yüzyılda orta Jena dönemi derslerine ait el yazmalarının yayımlanmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. 1804-1805 ile 1805-1806 yıllarına ait olan “Jena Sistem taslakları”nda Hegel’in doğanın zamanın üç boyutuna dair kapsamlı bir diyalektik geliştirdiği görülür. Bu çalışmada Christophe Bouton, söz konusu iki sistem taslağında doğanın soyut zamanına ait momentlerin ürettiği sonlu diyalektiğin Hegelci mantıksal ikili sonsuzluk teorisiyle nasıl aşıldığını inceler. Bouton’a göre orta Jena dönemi taslakları sadece Hegel’in düşünsel gelişim sürecine ışık tutmaz, aynı zamanda Hegel’in Berlin döneminde açıkça ortaya koyacağı doğanın zamanı ile Tinin zamanı olarak tarih arasındaki ilişkiyi de temellendirir. Bu bağlamda Heidegger, Koyré ve Bloch gibi yorumcuların aksine Bouton, Hegelci zaman diyalektiğinin kökeninde geçmişin ya da geleceğin önceliği tezini reddeder. Bouton’a göre Hegel felsefesinde zamanın anlamı, zamanın diğer iki boyutundan yalıtılmış olan geçmişte değil, üç zamansal boyutu kendinde içeren somut şimdidedir. Bouton, zaman ve zamana tabi olan hadiselerin yarattığı açmazın yanı sıra, ezeli ve ebedilik ile somut şimdi arasındaki ilişkiyi Jena dönemi ile Berlin dönemine ait dersler ışığında inceler.

Anahtar Kelimeler: Hegel, zaman, diyalektik, doğa felsefesi

ABSTRACT

The general understanding that Hegel dealt with the problem of the dialectic of time in the Jena period only in the "Sense-Certainty" chapter of the *Phenomenology of Spirit* has taken on a new dimension in the last century with the publication of manuscripts from the middle Jena period. In the so called "Jena System-Drafts" (1804-1805/1805-1806), Hegel develops a comprehensive dialectic on the three dimensions of natural time. In this study, Christophe Bouton analyzes how the finite dialectic produced by the moments of the abstract time of nature is overcome through Hegel’s logical concept the true and spurious infinity. According to Bouton, the drafts of the middle Jena period not only shed light on the process of Hegel’s intellectual development, but also ground the relation between the time of nature and history as the time of the Spirit, which Hegel will elaborate in greater detail in the Berlin period. In this context, unlike commentators such as Heidegger, Koyré and Bloch, Bouton rejects the thesis of the primacy of the past or the future in the Hegelian understanding of time. According to Bouton, time finds its meaning not in the past, which is an isolated moment from the other dimensions of time, but in the concrete present, which contains the three temporal dimensions in itself. Bouton examines then the aporia created by time and events subjected to time, as well as the relationship between eternity and the concrete present in the light of the lectures of the Jena and Berlin periods.

Keywords: Hegel, time, dialectic, philosophy of nature

Başvuru/Submitted : 08.04.2024

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 15.10.2024

Son Revizyon/
Last Revision Received : 20.10.2024

Kabul/Accepted : 22.10.2024

Online Yayın /
Published Online : 25.11.2024



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

Hegel, 1801-1806 yılları arasında Schiller, Fichte ve Schelling gibi meşhur isimlerle taçlanan bir kurum olan Jena Üniversitesi'nde dersler verdi. Biyografik bir anekdot olarak, önce *Privatdozent* daha sonra ise professor extraordinarius gibi neredeyse çok az para kazandıran bir konumda olduğunu ve bu durumun ekonomik açıdan kendisini epey zorladığını hatırlatalım ; öyle ki Hegel'in bu dönemine “*Jenenser Hungerprofessur*” adı verilmişti.¹ Bu dönemde verdiği derslerden günümüze ulaşan ve ölümünden çok sonra “Jena dönemi sistem taslakları” (*Jenaer Systementwürfe*) başlığıyla yayınlanan el yazmalarının da gösterdiği gibi bu zor yaşam şartları, yoğun kavramsal yaratıcılığına engel olmamıştır. 1807 yılında yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi* bu yaratıcılığın en parlak ürünü olsa da döneme dair sadece kısmi bir bakış sunar. Zaman sorununa gelince, bu konuya dair *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Duyusal Kesinlik* bölümündeki incelemeler, bu makalede yeniden ele alacağım.²

1804-1804 ile 1805-1806 dönemlerine ait *Doğa Felsefesi*'ndeki incelemelerden daha az zengindir. Hegel'in zaman anlayışının özgünlüğü, zamanı incelemesindeki diyalektik karakterinden ileri gelir. Uzaydan farklı olarak zaman, üç farklı momentte kendini açan bir olumsuzluktur: gelecekte kendini olumsuzlayan şimdiki yeni bir ana³ yol açmak için geçmişte kendini olumsuzlar. Tam da burada karşımıza bir dizi soru ortaya çıkar: bu diyalektiğin anlamı nedir? Bu diyalektik, kavramsal ve soyut bir oyun mudur yoksa zaman fenomenine içkin olan bir betimleme mi? Hegel'in 1804-1805 ile 1805-1806 yıllarında geliştirdiği iki farklı yaklaşım arasında bir devamlılık söz konusudur yoksa bir kopuş mu? Hegel, *Ansiklopedi*'deki *Doğa Felsefesi*'nde zamanın üç boyutuna dair diyalektiği niçin bir kenara bırakır?

Zamanın diyalektiği, birinci sistem taslağı (1804-1805)

1804-1805 Jena derslerine göre zaman, *Doğa Felsefesi*'nin birinci momenttir. Doğa kendisine karşıt olarak Tin, “kendinden başka olarak Mutlak Tin” ya da “gizli Tin”dir (GW, 7,185).⁴ Doğa kendine, kendi kendisinin olumsuz bir momenti olarak, yani Tin'in başka-varlığı olarak karşıttır. Fakat aynı zamanda doğa ile Tin arasında örtük bir özdeşlik ilişkisi de mevcuttur. Çünkü *Tin'in* başka-varlığı olarak doğa, kendinde zaten Tin'in yaşamını içerir ki Tin, doğayı inceleyerek kendini tanıyabilir. *Doğa Felsefesi*, Tin'in kendi başka-varlığında aşamalı olarak kendini tanıması bakımından Tin aracılığıyla ulaşılan doğanın bu hermenötik bilgisidir. Doğanın tinselliği, başta uzay ve zaman olmak üzere doğanın tüm temel belirlenimlerinin neden *Doğa Felsefesi* aracılığıyla bilinebileceğini açıklar.

Zaman, “sonsuz” ve “olumsuz” (GW, 7, 194) gibi iki kavramla tanımlanır. Olumsuz, zamanın yıkıcı veçhesine, özellikle de ileride *Ansiklopedi*'de incelenecek olan olumsuzluğa işaret eder; dahası olumsuz, şimdikiye ait bütün hadiselerin sürekli olarak geçmişin hiçliğinde kaybolup gitmesi fenomenini adlandırır. Sonsuzluk ise, doğal zamanın diğer birçok veçhesini bir araya getirir: doğal zamanın belirsizliği (belirsizdir çünkü zaman asla durmayan bir süreçtir) ile bu belirsizliğin neden olduğunu sonlunun olumsuzlanması (çünkü sonsuz, sonlu olmayandır), sonlu her şeyin zaman aracılığıyla olumsuzlanması anlamına gelir. Böylece sonsuzluk, zamanın olumlu bir belirlenim edinme imkânını sağladığı gibi, zamanın, kendisi de sonsuzluğun bir formu olan Tin ile uzlaşmasını elverişli kılar. Bunun ardından Hegel, bu kavramı maddenin Herakleitosçu doğasını vurgulamak için kullanır: “Bu mutlak akışkanlık her şeyin anasıdır, üretmenin ilkesi olan sonsuzluğu kendinde içerir” (GW, 7, 248). İşte bu ikili belirlenimden zamanın üç boyutunun diyalektiği doğar.

Şimdiki an⁵

Zamanın birinci momenti, Hegel'in Aristoteles'in izinden giderek “nokta” ya da “sınır” (GW, 7, 194) olarak nitelendirdiği somut şimdidir (*Gegenwart*).⁶ “Zamandaki mutlak bu” olarak “bütün çokluğu mutlak olarak dışlayan” şimdikiye ise Hegel, daha ziyade “an” (*Jetzt*) adını verir. An noktasal ve dışlayıcıdır, geçmişte ve gelecekte reddedilen diğer tüm anlara yer bırakmayan yoğun bir noktadır. An, geçmişle geleceğin, önce ile sonranın arasındaki sınırdır.

¹ Kelimenin tam anlamıyla “Jena'nın açkıktan sürünen hocası.” P. Osmo'nun çevirisiyle: “Hegel kuşkusuz ki 1805 yılında *professor extraordinarius*'luk hakkını kazanmıştı fakat sadece bir hocaydı, yani karın tokluğuna çalışıyordu,” (bkz., R. Haym, *Hegel et son temps*, çev. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008, s. 328).

² Bu makale, zaman sorununa dair önceki çalışmalarımın bir tür sentezi ve devamı niteliğindedir, bkz., “La conception hégélienne du temps à l'éna”, *Philosophie*, 49, 1996, s. 19-49; *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à l'éna*, Paris, Vrin, 2000, ve “Temps et négativité dans la philosophie hégélienne de la nature”, *Hegel et la philosophie de la nature* içinde, C. Bouton, J.-L. Vieillard-Baron (ed.), Paris, Vrin, 2009, s.81-101. Jena döneminde zaman sorunu için ayrıca bkz., A. Koyré, “Hegel à l'éna” (1934), *Études d'histoire de la pensée philosophique* içinde, Paris, Gallimard (Tel), 1995, s. 147-189; V. L. Waibel, “Raum und Zeit in den Jenaer Systemkonzeptionen”, *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels* içinde, H. Kimmerle (ed.), Berlin, Akademie Verlag, 2004, s. 99-116; W. Griefßer, *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, s. 23-159; 212-269.

³ Bu çeviride *Gegenwart* (*le présent*) kavramını *şimdi* ve *şimdiki zaman*, zamanın en dolayimsız ve soyut momentini ifade eden *Jetzt* (*le maintenant*) kavramını ise an kavramlarıyla karşılamayı uygun bulduk, (çev. not.).

⁴ Bkz., G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 7, Jenaer Systementwürfe II*, hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann-Heinrich Trede, Hamburg, Felix Meiner, 1971, (çev. not.).

⁵ *Le présent maintenant*, (çev. not.).

⁶ Bkz., A. Stevens, “De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel,” *Revue de philosophie ancienne*, 2, 1991, s. 153-157. (*Gegenwart* kavramının, şimdi ya da şimdiki zaman anlamına geldiği gibi şimdiki zamanda *mevcut* olmayı imlediğinin de altını çizmek gerek. Bu çeviride iki terimi de kullanmayı uygun bulduk (çev. not.).

Dolayısıyla sınır, kendi ötesinde konumlanan bir alan tayin edecek şekilde bir varlığı koyarken aynı zamanda da onu olumsuzlar. Sınır, sınırın kaldırılmasıdır; an sürekli olarak kendini, kendi başkasında kaldırır. Çünkü olumsuzlama, esas itibarıyla daima *bir şeyin* olumsuzlaması, yani “belirli” olumsuzlamadır; an, “kendi olumsuzlama faaliyetinde, dolaysız olarak başka ile bağıntı kurar” ve “kendini olumsuzlar” (GW, 7, 194). Olumsuzlama faaliyeti olarak an, aslında bir yandan olumsuzladığı ile bağıntı,⁷ yani anın kendi ötesine koyulmuş olan “karşıtıyla bağıntı”dır (*a.g.e.*). Fakat öte yandan anın olumsuzladığı şey, anın olumsuzluğunun bu şeyde kendini göstermesi, yani anın ta kendisidir. Böylece an, “dolaysız olarak kendisinin karşıtı, kendini olumsuzlama faaliyetidir,” an “kendini kaldırır” (*a.g.e., sich selbst aufhebt*). Başka bir deyişle *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele alınan anın varlığı “varken çoktan var olmayan”dır.⁸ An, dolaysız olarak kendi kendini kaldırma faaliyetidir, gelip geçiciliği sürekli olarak bizden kaçıp gider.

Şimdinin olumsuzlaması: Gelecek

An kendi kendini olumsuzladığı ölçüde kendi karşıtına, yani esasen bağıntılı olduğu başkasına geçer. Anın yokluğu⁹ artık kendi olumsuzluğu değil, olumsuzluğun dolaysız olarak kendini olumsuzlamasıdır ki, anın yokluğu “ona karşıt bir etkin yokluğa,” yani geleceğe dönüşür (GW, 7, 194). Böylece gelecek, şimdinin kendini olumsuzladığı ölçüde “şimdinin özü”dür; gelecek, şimdinin kendi kendini kaldırmasının sonucudur (*a.g.e.*). Zamanın olumsuzluğu, gelecekte kendine karşı döner ve kendi kökenini olan şimdiyi olumsuzlar. Anın dolaysız olarak yitip gitmesine neden olan şey, gelecek yoluyla kendini olumsuzlamasıdır. Eğer ki an, “geleceğe karşı koyamıyor”sa (*a.g.e.*), varolan hiçbir şey gelecek eliyle ortaya çıkan kendi olumsuzlanmasına direnemiyorsa bunun nedeni, geleceğe ait olumsuzluğun şimdideki varlığa dışarıdan müdahale etmesinde değildir. Aksine bu olumsuzluk, şimdideki varlığın içinde mevcuttur ve şimdinin olumsuzluğu hem kendini hem de kendi özünü olumsuzlar. Ayrıca kendini kaldıran şimdi “bu geleceğin kendisidir” (*a.g.e.*); gelecek ise olumsuzlanan şimdi, yani kendi yokluğundaki andır. Gelecek, şimdiyi olumsuzlayandır. Olumsuzlayan olumsuzladığıyla, olumsuzlanan da ancak olumsuzlayanla varolduğundan, gelecek şimdiden, şimdi de kendi başkası olan gelecekte ayrılmaz. O halde kendi başlarına ele alındığında ne şimdi ne de gelecek tek başına vardır, varolan sadece “birbirleriyle arasındaki ilişki”dir (*a.g.e.*).

Anın olumsuzlamasının olumsuzlaması: Geçmiş

Olumsuzluğun özüne uygun olarak “şimdinin olumsuzlaması aynı zamanda kendi kendini olumsuzlar” (*a.g.e.*). Burada söz konusu olan şimdinin, yani kendisini olumsuzlayarak başkasına geçen geleceğin olumsuzlamasıdır. Geçmiş zamanı üreten, geleceğin bu kendi kendini olumsuzlamasıdır¹⁰: “[. . .] ikisi [yani şimdi ve gelecek] arasındaki ayrım geçmişin dinginliğine indirgenir” (GW, 7, 194-195). Gelecek aracılığıyla olumsuzlanan anın “içinde” kaybolduğu şey, artık varolmayan yattığı bir mezar, yani geçmiş zamandır. Geçmiş sabittir; hiçbir güç olmuş olanı olmamış kılamaz, kimse olmuş olanı değiştiremez. Ancak bu dinginlik yanıltıcıdır, çünkü geçmiş aynı zamanda olumsuzluğun faal bir formudur. Sadece mantık açısından bakılırsa geçmiş, anın olumsuzlamasının olumsuzlamasıdır. Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak da olumsuzlamadır, çünkü anın olumsuzlamasının olumsuzlaması, anın olumsuzlamasıdır. Anın olumsuzlamasının olumsuzlaması olarak geleceğin dolaysız başkası olan geçmiş, böylece “şimdidir” (GW, 7, 195). Geçmişle birlikte an, şimdiye dönüşür. Peki bunun anlamı nedir?

Hegel, bu noktayı açıklamak için *şimdinin iki kipini* birbirinden açıkça ayırır. Aslında geçmiş, başlangıçta varsayılan “ilk an” değildir (*a.g.e.*). Öyle olsaydı başlangıçtaki ilk momente geri dönerdik, bu nedenle de zamanın diyalektiği ezeli ve ebedi bir dönüş hareketi haline gelirdi. İlk an momenti, aslında “şimdinin kavramı”ndan başka bir şey değildir (*a.g.e.*), yani gerçekleşmemiş ve soyut olan şimdi, yalın *Jetzt*'dir. Zamanın bu ilk momentini belirleyen şey, sürekli olarak başka olana geçişten fazlası değildir. Şüphesiz ki geçmiş, bu türden bir an değildir. Bu anın, yani somut şimdinin hakikati aksine “geleceğin dolayısıyla şimdiden ileri gelen bir an, içinde hem gelecek hem de geçmişin kaldırıldığı (*aufgehoben*) bir andır” (*a.g.e.*). Böylece bu somut şimdi, içinde an ve gelecek momentlerinin “muhafaza edildiği” ve her ikisinin de “kendiyile eşitliğe indirildiği” bir bağıntıdır. Hegel'in, yitip giden andan (*Jetzt*) ayırmak için sıkça *Gegenwart* terimiyle karşıladığı somut şimdi, bu bakımdan an ve geleceğin varlığını sürdüren eşitliğidir. Bununla birlikte bu birlik, her iki terimin “mutlak olarak ortadan kaldırıldığı” saf bir füzyon da değildir. Şimdi, an ve geleceğin *diyalektik* özdeşliğidir. Şimdi, bu zamansal iki momente ait ayrımları muhafaza ederek birleştirdiği için şimdidir. Zamanın üçüncü momenti olan bu şimdi aracılığıyla zaman, yalın ve saf ana düşmeden, yeniden ilk momenti olan ana

⁷ Bu çeviride *Beziehung* kavramını bağıntı, *Verhältnis* kavramını ise ilişki diye çeviriyoruz (çev. not.).

⁸ Bkz., GW, 9, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg, Felix Meiner, 1980, s. 67; *Phénoménologie de l'esprit*, çev. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 88.

⁹ *Nichtsein* (çev. not.).

¹⁰ *L'auto-négation* (çev. not.).

geri döner. Kendine dönen zaman olarak somut şimdi, basit an değil, kaldırılmış an, yani geçmiştir. Başka bir deyişle geçmiş, gelecek tarafından mutlak olarak olumsuzlanmamış an olmakla birlikte, aynı zamanda bu olumsuzlamada varlığını sürdürür. Geçmiş, anın içinde kaybolduğu ve muhafaza edildiği şeydir. Geçmiş, diyalektik olarak şimdide muhafaza edilen kaldırılmış andır. Geçmiş, Hegelci *Aufhebung*'un üç anlamını da içerir: aynı zamanda hem anın olumsuzlaması hem de muhafaza edilmesi ve şimdiye yükselişidir.

Her ne kadar şimdinin, hakiki anlamda şimdi ve an olmak üzere iki kipi olsa da “geçmişin iki kere ele alındığı”¹¹ söylenebilir. Aslında geçmiş, her şeyden önce zamanın üçüncü boyutu, üçüncü momenti ve geleceğin kendini olumsuzlamasıdır. Fakat geçmiş, an ve geleceğin diyalektik birliği olarak anlaşılabilir, öyle ki “kendinde zamanın ilk iki boyutunu kaldıran, zamanın bütünlüğünün boyutudur” (*GW*, 7, 195). Aslında geçmiş, zamanın üçüncü boyutu olduğu kadar zamanın üç boyutunun diyalektik birliğidir; bunlardan biri olduğu ölçüde diğeridir de. Anı kaldırma faaliyeti olarak anlaşılabilir bu somut geçmiş, Hegel'in “kendine yansımış ya da olgusal zaman” (*a.g.e.*) adını verdiği zamandır. Olgusal zaman, birbirleri arasındaki diyalektik ilişki sayesinde varolan anın, geleceğin ve geçmişin üç momentinin diyalektik bütünlüğüdür; böylece olgusal zaman, *geçmişe geçen gelecek tarafından kaldırılmış anın* sürecidir.¹² Bir bütün olarak zamanın niteliği, geçmiş şimdinin, geçmişin şimdiliği olarak mevcut olmasına dayanır.

Bu aşamaya ulaşıldığında zamanın diyalektiği bir çıkmaz ile karşı karşıya gelir. Olumsuzlama, zamanın olumsuzluğuna uygun olarak, daima kendini olumsuzlar. Ancak her ne kadar şimdi kendini geçmişte, gelecek de kendini geçmişte olumsuzlasa bile, geçmiş kendini zorunlu olarak başkalıkta¹³ olumsuzlar; böylece kendini yeni bir ana kaldırır. “Bir bütüne dönüşmüş” olsa da olgusal zaman, yeniden “birinci ya da edilgin moment”e, yani soyut ana dönüşür (*GW*, 7, 196). Daha doğrusu “sonsuz olarak zaman, bu şekilde, kendi bütünlüğü içinde yalnızca bir moment ya da yeniden ilk moment olduğu için, aslında bütünü kendisi olamaz” (*a.g.e.*). Olgusal zaman, kendi olumsuzluğuyla kendi bütünlüğünü dağıtan bir bütündür. Eğer geçmiş, yeni bir anın ortaya çıkmasıyla yıkılıyor ve kesin olarak hiçliğe gömülüyorsa, zaman yeniden yalın, uçup giden ana düşer, böylece de bütünlüğü yok olur.

Hegel zamanın bütünlüğü ve olumsuzluğu arasındaki bu gerilimi çözmek için sonsuzluğu ikiye ayıran mantık teorisine dayanır.¹⁴ Zaman, sadece dağılmış bir bütün olarak tekrar yalın an seviyesine indirgenmiş bir biçimde varolmaz, “karşıt olana geçiş ve bu karşıttan yeniden ilk terime dönüş, sonsuz kereler kendini yeniden üreten bir gel-git hareketinin tekrarı, dolayısıyla hakiki sonsuz değildir” (*GW*, 7, 196). Birbirine karşıt iki sürecin tekrar edecek biçimde birbirini izlemesi olarak tanımlanan bu türden bir zaman, kötü sonsuzluğun bir formudur. Buna göre an, karşıtı olan ve kendini olumsuzlayarak geçmişe geçen geleceğe geçiştir. Ancak geçmiş, muhafaza edilmeden soyut bir biçimde kendini olumsuzladığı için karşıt olana geçiş, ilk terim olan ana geri dönüştür. Bu zamansallık kipinde hiçbir şey muhafaza edilmez. An iz bırakmadan, kendini bir şimdi içinde toparlayamadan sürekli olarak kaybolup gider. Sürecin geri döndüğü an ise, bu sürece uygun olarak yeniden kendini olumsuzlar; bu soyut zaman her ne kadar an ve gelecek arasında gidip gelme hareketini tekrar etse de aslında an (koyma) ve gelecek (koyulmuş olanın soyut kaldırılması) arasındaki *belirsiz* bir gidip gelmedir. Bu soyut zaman, anın belirsiz ve yalın bir tekrarıdır. Çalışmanın başında tanımlanan zamanın üç boyutunun diyalektiği, soyut zamanda kendini somut olarak açmaktan yoksundur, bu yüzden zaman kendi soyut formunda, anın bir tutsağı olarak kalır.

Soyut zaman başlangıçtaki yalın ana geri dönüştür, bütünlüğü kalıcı olarak dağılmış ve bütünü momentlerinden sadece birine indirgenmiştir. Eğer diyalektik bu aşamada kalsaydı, zamanın ıslahı mümkün olmazdı. Fakat Hegel'in özgünlüğü, zamanın muğlaklığını ayırt etmesi ve zamanın yalnızca kötü sonsuzluğun bu soyut formuna indirgenemeyeceğini anlamasındadır, çünkü zaman aynı zamanda “sonsuzun bütünlüğü”nü, yani hakiki sonsuzluğu da ifade edebilir (*GW*, 7, 196). Zamanın ıslahı, Janus'taki gibi bir zaman anlayışı pahasına gerçekleştirilir. Hakiki sonsuzluk olarak anlaşılabilir zamana göre şimdi, kendini düzenli olarak kendi başkasında, yani geçmişte bulur. Şöyle yazar Hegel: “önceki zaman ana dönüşüğü ölçüde olgusal zaman, ilk momentte üretilmiştir; bu anı kaldırdığında, kendisini yalnızca kendisine dönen bir moment olarak sunmuştur” (*GW*, 7, 197). Olgusal zamanın vardığı somut geçmiş, bu nedenle hala-mevcut-olan-andır ki bu da “aslında şimdidir” (*a.g.e.*). Hakiki sonsuzluk olarak olgusal zaman, dört momentin bir dizisidir: 1) an koyulur ve 2) gelecekte olumsuzlanır. 3) Gelecek, geçmişte olumsuzlanır. 4) Geçmiş de kendini olumsuzlar ve yeni bir an ortaya çıkar. Zamanın bütünlüğünün gerçekleşmesi, yeni bir ihtimali yaratan bu dördüncü momentte ortaya çıkar. Ortaya çıkan yeni an, ya soyut, yani *geçmiş olmayan bir an*dır: bu durumda zaman, daima kendine özdeş olan anın belirsiz bir tekrarıdan başka bir şey değildir, çünkü dayandığı geçmiş- çizildikçe iz bırakmadan kaybolan belirsiz bir doğru gibi-, anı asla zenginleştirmez. Yeni anın doğuşu, yalnızca önceki anın kaybolması anlamına gelir.

¹¹ Bkz., D. Souche-Dague, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986, s.156.

¹² *Le processus du maintenant-dépassé-par-l'avenir-devenant-passé* (çev. not.).

¹³ *L'être-autre*, yani Almancasıyla *Anderssein*, (çev. not.).

¹⁴ Bkz. *GW*, 7, 28-36.

Ya da bu yeni an, *geçmişten gelen bir an*dır, yani kendisini zenginleştiren zamanın önceki momentlerini kendisinde somut olarak içeren, geçmişin bir şimdisi. Anın geçmişte kaybolup gitmesi, bu durumda aslında bir şimdinin ortaya çıkmasıdır. Zamanın üç boyutunun diyalektiğini yalnızca olgusal zaman kendi somut formunda açar, çünkü olgusal zaman, zamanın olumsuzluğu ile bütünlüğünün uzlaşması, zamanın bütünlüğünün yeniden bütünlüşmesidir. Olgusal zamanda momentlerin durmaksızın kaybolup gitmesine şimdide zorunlu olarak muhafaza edilmeleri eşlik eder ki, geçmişin mevcudiyeti olarak şimdi, zamanın bütünlüğünü kurar. Geçmişte kalan an, geri dönmeden silinip gitmek yerine şimdide yeniden ortaya çıkar; doğru, çember ya da daha uygun bir ifadeyle spiral haline gelir.

Dolayısıyla mantıksal iki sonsuz teorisi, zamanın karmaşık mantıksallığını anlamayı sağlayan bir anahtardır. Buna göre zaman, doğal soyut zamanının iki figürüne göre birbirine karşıt iki yönde açılır, yıkıcı zaman ve yaratıcı olan olgusal zaman. Zaman yalnızca anların belirsiz bir tekrarı, doğaya özgü kötü sonsuzluğun art arda gelişi değildir; o aynı zamanda, anı, geleceği ve geçmişi diyalektik olarak kendinde yeniden birleştiren ve hakiki sonsuzluk olarak betimlenen yaşayan bir şimdidir. İki tür sonsuzluk, zamanın iki formu denk gelir. Doğal zamanın anı, şimdi ile gelecek arasında gelip gelici yalın bir sınırdır, olgusal zamanın anı ise aksine geçmişle dolu ve geleceğe gebedir. Zamanın serimlenmesi *Doğa Felsefesi* çerçevesinde yapılır. Bu nokta göz önüne alındığında, ortaya konan zamanın bu iki kipinin her ikisinin de doğal zamanın belirlenimleri olduğu sonucu çıkar. Doğa, her şeyden önce ayrılık ve fark bakımından soyutlanan, başka-varlığındaki Tin olduğu için, doğada hakiki sonsuzluğun ve dolayısıyla olgusal zamanın ortaya çıkması mümkün değildir. Doğadaki sonsuzluk, yalnızca kendini tekrar eden zamana ait kötü sonsuzluktur. Doğaya özgü olan zaman, anın belirsiz tekrarı ve sürekli kaybıdır. Hegel'in ilerleyen yıllarda, Berlin döneminde söyleyeceği gibi “doğada, güneşin altında yeni hiçbir şey yoktur”.¹⁵ Hegel bu soyut ve tekrar eden zamanı, sonlu varlıklar üzerine çöken bir tür kader olarak betimler:

“Sonlunun sonluluğu, momentlerin kendi-için-varlık formuna girmesindedir, [sonlunun] sonsuzluğu ise [momentlerin] aynı şekilde özsel olarak zamansal olmasında ya da [momentlerin] belirlilik olarak kaldırılmasındadır. Bu nedenle zaman, doğanın mutlak ama kör gücüdür; zaman, doğaya ait olan hiçbir şeyin karşı koyamadığı, sadece Tin kendini gerçekleştirdiğinde gecenin sınırına itilen en eski tanrılardan biridir” (GW, 7, 204-205).

Olgusal zaman geçmişin unutkan bir tekrarı değil, muhafazası ve diyalektik olarak yakalanması olarak zamanın tarihsel bir taslağıdır. Tarihselliğin ilkesi de aslında olgusal zamandan çıkar ki bu ilke, geçmişin şimdide yeniden canlanmasıdır. Tek tip tekrar her türlü yeniliği dışlarken, olgusal zamanın momentlerinin arasındaki somut ilişki değişimleri, geçmiş ile şimdinin kıyaslanmasını, dolayısıyla da ilerlemeyi ve gerilemeyi mümkün kılar. Alexandre Koyré, Jena metnini tarihsel zamanın serimlenmesi olarak yorumlarken, kökensel olarak tarihsel zamanı varsayan bu soyut belirsiz zamandan söz etmez:

“Zira ‘geçmiş’ yeniden ‘ana’ dönüşerek şimdide eklendiği ve kaldırıldığı için, Tinin kendi kendini inşa edebilmesi ve *tarihsel* gelişimle zenginleşebilmesi, yani Hegelci sisteme özgü olduğunu gördüğümüz mantık ile tarihin özdeşliği, mümkün olur.”¹⁶

Oysa tarihsel zamanın açılmasını mümkün kılan ve doğal zamandan tarihe geçişi sağlayan doğa değil Tindir. Bu derslerin devamında Hegel, “zamanın kötü gerçekliğini” kaldıran sonsuzun “Tin ilkesi” olduğunu doğrular (GW, 7, 248-249). Doğayı anın tiranlığından kurtararak olgusal zamanı ancak ve ancak Tin yaratabilir.

İkinci versiyon (1805-1806)

1805-1806 yılları arasında kaleme aldığı *Doğa Felsefesi*'nde Hegel, zamanın diyalektiğini yeniden ele almıştır. Bu versiyondaki ilk değişiklik, gelecekteki *Ansiklopedi*'deki dizilimde olduğu gibi zamanın artık uzaydan önce değil sonra gelmesidir. Uzay, 1804-1805 *Doğa Felsefesi*'yle hemen hemen aynı niteliklere sahiptir; temel belirlenimi “kendi kendisiyle özdeşlik (GW 7, 197; GW 8, 5: *Sichselbstgleichheit*)¹⁷ ve buna eklenen “kayıtsızlık”tır (GW 8, 5: *Gleichgültigkeit*). Uzamsal konum daima kendi kendine eşitken zamansal konum durmaksızın değişir. Masanın üzerinde duran kitap, yerini değiştirmediğim sürece daima aynı yerde durur, bu anlamda da kendi kendine eşittir. Uzamsal belirlenimler birbirlerine karşı kayıtsızken, zamansal belirlenimler, daha önce gördüğümüz gibi, durmaksızın birbirlerini olumsuzlarlar. Masanın üzerinde duran nesnelerin yerleri, birbirlerini olumsuzlamadan bir arada varolan konumlarının çeşitliliğini kurar. Buna karşın şimdi ise sürekli olarak gelecek aracılığıyla geçmişe kovulur. Uzay, durağan halde var olan kayıtsız dışsallıktan zaman, aynı dışsallığın tedirginliğidir. Zaman birlikte varolmanın imkânsızlığı, doğaya içkin olan olumsuzlamanın kazandığı evrensel formdur. Uzay ve zaman arasındaki ayrım, yanyanalık ile ardardalık, özdeşlik

¹⁵ Bkz., Hegel, *La philosophie de l'histoire*, çev. M. Bienenstock, C. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, D. Wittmann, N. Waszek, M. Bienenstock (ed.), Paris, Le Livre de poche, 2009, s. 88.

¹⁶ A. Koyré, “Hegel à l'éna”, *Études d'histoire de la pensée philosophique* içinde, Paris, Gallimard (Tel), tekrar basım 1995, s. 178; italik benim.

¹⁷ Bkz., Hegel, GW, 8, *Jenaer Systementwürfe III*, hg. v. Johann Heinrich Trede, Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1976, s. 5. Mantık momenti olarak kendi kendisiyle eşitlik, henüz dolaylanmamış soyut bir özdeşliğin ifadesidir (çev. not.).

ile fark, varlık ile olumsuzluk arasındaki karşıtlığa dayanır. Şüphesiz ki tam da bu nedenle Hegel *Doğa Felsefesi*'nde uzayı zamandan önce gelen bir konuma yerleştirmiştir. Ontolojik olarak uzayın özdeşliği, kendinde farkı da içererek onu önceler. Aslına bakılırsa uzay kendinde olumsuzluğu içerir: “dolaysız olarak kendinde mutlak olumsuzluğa” sahiptir ancak bu olumsuzluk “saf bir iz”dir (GW, 8, 5). Uzaydaki içsel farklar, olumsuzluğun bir formu olsa da kendilerini bu şekilde göstermezler. Hegel, yüzeyin doğrunun olumsuzlaması, doğrunun ise noktanın olumsuzlaması olduğunu belirtir. Ancak bu üç kavram, gerçekten kendilerini olumsuzlamadan uzayda birlikte varolurlar. Yükseklik, uzunluk ile genişlik, yukarı ile aşağı, sağ ile sol, ön ile arka gibi uzamsal farklar da aynı şekilde birbirlerine kayıtsız olarak varolurlar; istenildiği gibi birbirleriyle değiştirilebilirler.

Hareketsiz haldeki (*paralysée*) olumsuzluk olarak uzay, içinde zamanı taşıyarak zamana karşıttır. Uzaydan zamana esrarengiz geçiş, zamanın bastırılmış olumsuzluk formunda uzayda zaten içerilmiş olduğu ve ortaya çıkmayı beklediği gerçeğiyle açıklanabilir. Zaman, uzayın artık kendinde koyulmuş olumsuzluğu değil, kendi için olumsuzluğudur. Her ne kadar mantıksal arka planı olan iki tür sonsuz teorisi daha az belirgin olsa da 1805-1806 yılına ait zamanın üç boyutunun diyalektiği bir önceki yılın diyalektiğine sadıktır. Hegel bu diyalektiğe sadece üç yeni fikir eklemekle yetinir.

Zamanın, varlık ve yokluğun dinamik kesişmesi olarak tanımlanması

“Karşıtlık kayıtsızlığını kaybettiği ölçüde [zaman], dolayimsız olarak varolmayan varolan ve dolayimsız olarak varolan yokluktur; [zaman] varolan saf çelişkidir; çelişki kendini kaldırır, [zaman] tam da bu durmaksızın kendini kaldırma faaliyetinin *belirli* varlığıdır” (GW, 8, 11).

Bu zaman tanımı, *Ansiklopedi*'nin 258 numaralı paragrafındaki tanıma yakındır. Zaman “*varken yok, yokken var olan varlıktır*”. Zamanın olumsuzlaması, uzayda kayıtsız bir biçimde var olan olumsuzlamadan farklı olarak sürekli kendisiyle ilişki kurar ve sürekli kendi momentlerini olumsuzlar. Zaman ne yokluk ne de varlıktır, zaman birinden diğerine, yani varlıktan yokluğa, yokluktan da varlığa sürekli ve karşılıklı bir geçiştir. Zamanın olumsuzluğu işte bu çifte geçiştir. Hegel, zamanın tanımı ile zamanın üç boyutunun diyalektiği arasındaki bağın ne olduğunu ise açıklamaz. Bu bağ birçok şekilde anlaşılabilir. Geçmiş, varlığın yokluğa geçişi ve gelecek yokluğun varlığa geçişidir. Zamanın diyalektiği ışığında daha açık bir şekilde söylemek gerekirse: varlığın yokluğa geçişi, şimdiden henüz var olmayan geleceğe geçiş anlamına gelir, daha sonra da bu dolayım ile artık varolmayan geçmişe geçilir. Yokluktan varlığa karşılıklı geçiş, geleceğin şimdide devrilmesi kadar, geçmişten şimdide geçişi tanımlar: ya geçip gitmiş bir an, yeni bir ana yer açmak için kaybolur gider ya da an, Tin tarafından daha geniş bir şimdide muhafaza edilir. Her iki durumda da zamanın diyalektiği geçmişin yokluğundan şimdinin varlığına geçer. Bu zaman anlayışı, *Ansiklopedi*'de açıkça formüle edilecek olan şimdinin ontolojik üstünlüğünü¹⁸ varsayıyor gibidir. Çünkü an, varlık olarak kavranır – “tekel an dışında hiçbir şey yoktur”¹⁹, anın olumsuzlaması olan geçmiş ve gelecek de yokluk olarak anlaşılır.

Zamanın hakikati olarak geçmiş

Hegel, *Doğa Felsefesi*'nin 1805-1806 versiyonunda geçmişin olgusal zamanın diyalektiğindeki temel rolünü daha da derinleştirir. Geçmiş, zamanın yalnızca bir boyutu değil, “bütün olarak zaman”dır, böylece geçmiş “zamanın hakikati,” ve sonucudur (GW 8, 13). Hegel, derslerin devamında bunu açıkça dile getirir: “zamanın hakikati budur, [zamanın] hedefi gelecek değil geçmiştir” (GW, 8, 21). Tam da bu nedenle Koyré gibi “zamanın ağır basan ‘boyutu’ gelecektir”²⁰ demek mümkün değildir. Heidegger’in²¹ ya da Bloch’un²² Hegel’de geçmişin önceliğini gören tam tersi okumaları da tümüyle hatalıdır. Hegel’e göre zamansallığın anlamı, zamanın [diğer boyutlarından] yalıtılmış bir momenti olan geçmişte değil, zamanın üç boyutunun bütünlüğü, yani somut şimdi olarak geçmiştir. Bu nedenle geçmiş, ancak üç zamansal boyutu kendinde içeren zamanın bütünlüğü olan şimdinin önceliği açısından bir anlama sahiptir. Bu somut şimdi, kendi imkânlılığı içinde anlaşılabilir tarihtir.

Zamanın felsefi ıslahı

Şimdinin önceliği, ezeli-ebediliğe verilen bir taviz midir? Eğer öyleyse şimdi, devinimsiz ve mutlak bir şey olarak anlaşılabilir ezeli-ebediliğe en yakın zaman boyutu olacaktır. Şimdi ile zaman, *Timaios*'taki (37d) Platoncu formülasyon-daki gibi, devinimsiz ezeli-ebediliğin devinen bir imgesi olacaktır. Ezeli-ebedilik, tıpkı uzay gibi zamana dair felsefi

¹⁸ Bu konuda bkz., Jacques Derrida, “Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*,” *Marges de la philosophie* içinde, Paris, Minuit, 1971, s. 59.

¹⁹ Bkz., Hegel, *Werke*, 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, hrs. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, §258, *Zusatz*, s. 50 (çev. notu).

²⁰ A. Koyré, “Hegel à Iéna,” s. 177.

²¹ Bkz., M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1976, §21, s. 65.

²² Bkz., E. Bloch, *Sujet-objet. Éclaircissements sur Hegel*, çev. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977, s. 445-461. Bu eleştiri, eserin 1962 yılındaki ikinci baskısına (ilk yayınlanma tarihi 1951, çev. notu) eklenen “*Hegel ve anımsama. Anımsamadan duyulan büyülemeye karşı*” başlıklı bölümde geliştirilmiştir.

incelemelerin geleneksel bir parçası olan bir kavramdır. Bu bakımdan Hegelci düşünce de bir istisna değildir. Ancak Hegel'in amacı zaman ile ezeli-ebedilik arasındaki hiyerarşiyi tersine çevirmektir. Hegel şöyle yazar: “mutlak olarak mevcut ya da ezeli-ebedi olan, şimdi, gelecek ve geçmişin birliği olarak zamandır” (GW 8, 13). Zamanın sistemliliği, zamanı ezeli-ebediliğe tabi kılan geleneksel anlayışı sorgulamayı sağlar. Zamanın hakikati mutlak bir ezeli-ebedilik değildir, çünkü tam tersine ezeli-ebediliğin hakikati somut bir forma yükseltilmiş zamandır. Dolayısıyla ezeli-ebediliğin anlamı *saf zamansızlık*²³ ya da *tözleştirilmiş*²⁴ yalın an değil, şimdiyi sistematik tek bir birlikte toparlayan zamandır. Böylece 1805-1806 derslerindeki zamanın diyalektiği, zamanın felsefi ıslahında yeni bir aşamaya işaret eder:

“[Varolanların] mutlak değerlendirmesinde zamanın yıkıldığı söylemek, bir yanıla aslında gelip geçiciliği (*Vergänglichkeit*) ya da olumsuz niteliği yüzünden zamanı değersizleştirmek demektir. Oysa bu olumsuzluk, uzayın nesnel olarak koyulmuş saf kendinde-varlık olması gibi, mutlak kavramının, sonsuzun, kendi-için-varlığın saf Kendisi'dir- bu nedenle zaman, varolan her şeyin en yüksek kuvvetidir. Bu yüzdendir ki varolanlara dair tek hakiki değerlendirme, onları zamanda, yani her şeyin kaybolup giden birer moment olduğu kavramında ele almaktır. Öte yandan gerçeğin momentleri zamanda birbirinden ayrıldığı için de zaman değersiz bir şey olarak görülür çünkü biri *andır*, diğeri *olmuştur*, bir diğeri ise *olacaktır*; [oysa] aslında her şey birbirinden ayrı olduğu kadar, dolayimsız olarak *bir ve aynı birlik içindedir*” (GW, 8, 13).

Zaman ve kavramın uzlaştırılması, zamanı “varolan kavram” (*Der daseiende Begriff*) olarak eliptik bir biçimde – yani önce başlangıçta daha sonra da sonda- tanımlayan *Tinin Fenomenoloji*'sinde yeniden ileri sürülecektir.²⁵ Bu özdeşlik, yalnızca doğanın dışsallığına koyulmuş kavramın olumsuzluğu olan doğal soyut zamanı değil, aynı zamanda Tinin tarihi olarak tamamlanan kavramın olumsuzluğunu, yani gerçek somut zamanı hedefler. Zamanı “değersizleştirmek” yani “yıkamak” isteyen felsefelerle karşı – burada Hegel'in hedefinde özellikle Schelling vardır²⁶ – hem varlığın zamansallığını (zaman bütün varlıklara kendini dayatan en yüksek kuvvettir) hem de bu zamansallığın akılsallığını (varlıklara dair hakiki bir bilgi bunları tarihselliği içinde ele almalıdır) olumlamak gerekir. Zaman ve kavram arasındaki bu uzlaşma gereğince felsefi bilme, ezeli-ebediliğin teması değil, varlığa özgü olan zamansallık nedeniyle varlığın “zamanında”ki bilgisidir. Kavram, kaybolan momentlerin zamansal ardışıklığı içinde ortaya çıkar; kendi başına momentlerin hiçbirisi sürecin bütünlüğü ve bir sonucu olan hakikati barındırmaz. Hegel, hakikatin zamanın kızı olduğuna dair antik deyişi yeniden formüle eder. Alıntılıdığımız el yazmasına “zaman her şeyi ortaya çıkarır” (GW, 8, 13: *die Zeit offenbart alles*) notunu düşer. Hakikatin zamansallığı tezi, tüm Tin felsefesini betimleyen Hegelci tarihsellik düşüncesinin, yani nesnel Tinin tarihinin (Dünya Tarihi felsefesi), sanat tarihinin, din tarihinin ve felsefe tarihinin temelini oluşturmuştur.

Hegel, *Ansiklopedi*'deki *Doğa Felsefesi*'nin 1830 tarihli edisyonundaki 257-260 numaralı paragraflarında zamanın diyalektiğini niçin yeniden ele almamıştır? Somut olgusal, tarihsel zaman Tin felsefesinde ele alındığı için, en azından doğal soyut zamanı *Ansiklopedi*'de yeniden ele alabilirdi. Elbette ki temel kavram olan olumsuzluk burada da vurgulanmaktadır. Doğal zaman, “her şeyi yaratan ve yarattıklarını ortadan kaldırır”²⁷ tanrı Kronos ile kıyaslanır. 1805-1806 yılında “uzay ve zamanın tözü” ve birliği (GW, 8, 14) olarak tanımlanan süre kavramı ise *Ansiklopedi*'de ortadan kalkar, hatta eklerde eleştirilir. Süre, sadece zamanın aşındırıcı olumsuzluğunun geçici ve göreceli olarak kaldırılmasıdır, Tin açısından bakıldığında ilgiye değmeyen alelade bir izdir. 259 numaralı paragraftaki zamanın üç boyutu ise diyalektik olarak incelenmeden ele alınır. Bunun olası nedenlerinden biri, zamanın doğada “sonlu şimdi”ye, ana odaklanması olabilir, öyle ki burada zamanın diğer iki boyutu somut olarak açılmaz. Geçmiş ve gelecek, örneğin hafıza ve umut gibi, sadece Tin ile vardır; doğada “olumsuzlanmış zaman”²⁸ olarak uzamsallaşır. Geçmiş, jeolojik izlerde taşlaşır. Geleceğin uzamsal formunun ise ne olabileceği açık değildir. Zamanın üç boyutu somut bir biçimde açılmasa bile, yine de doğada mevcuttur. Fakat Hegel bu ayrılaşmayı bilincin öznel zamanına indirgemez. Sadece bu farkın, öznel temsilde “kalıcı bir biçimde” var olduğunu açıklamakla yetinir (*a.g.e.*). O halde zamanın üç boyutunun diyalektiği, neden burada kendi soyut formunda, anın belirsiz tekrarı olarak geçerli değildir?

Hegel'in tereddüdü Jena derslerinde ele alınan zamanın diyalektiğine özgü bir zorluktan ileri geliyor olabilir. Bu diyalektiğe göre şimdi, geçmişte olumsuzlanan gelecekte olumsuzlanır. Zamanın üç boyutunun diyalektiği, bu süreci bir tür daimî kendini kaldırma hareketi, belirsiz bir “döngü” (*Kreislauf*) haline getirir. Gelecek şimdiye “dönüşür” (GW 7, 194), an gelecek “olur” (*wird sich*) (GW 7, 195), geçmiş “geleceğin dolayımıyla şimdi halinde gelen bir andır” (*a.g.e.: ein sich aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt*), “olgusal zaman anda gerçekleşir (*ist sich [...]*)

²³ *Atemporalité*, (çev notu).

²⁴ *Hypostasié*, (çev not.).

²⁵ Bkz., GW, 9, 33; 428.

²⁶ Bruno diyalogunun yazarı Schelling, zamansal sonlu bilgi ile mutlağın tamamen ezeli-ebedi bilgisini birbirine karşıt kılar (*Werke*, IV, s. 219).

²⁷ Bkz., Hegel, GW, 20, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg, Felix Meiner, 1992, §258, s. 248 (çev. not.).

²⁸ Bkz., GW, 20, §259, s. 249 (çev. not.).

geworden) (GW, 7, 197), böylece olgusal zaman “kendine döner” (*a.g.e.*). Ancak zamanı bu şekilde anlamak bizi zorlu bir açmaz ile karşı karşıya getirir. Her değişim zamansaldır. Eğer zaman bir tür değişim, oluşan bir şey haline gelirse, o halde zamanın hangi zamanda ortaya çıktığı sorusu karşımıza çıkar; sonsuz gerilemeye sürükleniriz.²⁹ Kant, bu tür bir açmazdan kaçınmak için şöyle bir çözüm önerir: fenomenler “devinimsiz ve sabit olan” “zamanda” değişirler. Başka bir deyişle, “Zaman geçmez, ama değişebilir olanın varlığı onun içinde geçer.”³⁰

Hegel ise, hiçbir şekilde zaman ile zamansal şeyleri birbirine karıştırmamak gerektiğini kabul eder: “değişime uğrayan şey bir şekilde somuttur ve bu bakımdan da zamandan ayrıdır.”³¹ Ancak Hegel, zamanın devinimsiz bir taşıyıcı ya da kap olduğuna yönelik temsili reddeder. Olumsuzluğuna uygun olarak zaman, kendinde her türlü kalıcılığı yasaklar. Elbette ki bazı varlıklar sürekliliğini korur ancak süreleri her zaman göreceli bir kalıcılık, “zamana meydan okuduğu”³² söylenen şeyler için bile ertelenmiş bir ölümdür. Zira zamana tabi olan “hiçbir şey kalıcı değildir”, dinginlik yoktur.³³ Hegel’e göre zamana tabi olan şeylerin kalıcı olmaması, zamanın kendisinin kalıcı olmamasından ileri gelir. Aslında zaman “geçştir (*das Übergehen*), kendini kaldırır, kendi kendinin diyalektiği, [yani] kendini olumsuzlama faaliyetidir.”³⁴ Zamanda kalıcı olan tek şey kalıcılığın olmayışıdır. Zaman, çevresindekiler de dahil olmak üzere “her şeyi önüne katıp uçuruma sürükleyen bir akıntıdır.”³⁵ Burada söz konusu olan nihayet bir imgedir. Hegel, zamanı akış gibi zamana tabi bir hareket olarak tanımlamaktan kaçınmak adına adlaştırmalar kullanır: zaman bir geçştir (*das Übergehen*), doğadaki tikel bir oluş değil, tinsel ve doğal her türlü oluşun koşulu olan “sezilen oluş”tur (*das angeschaute Werden*).³⁶

Yukarıda değinilen açmaz göz önünde bulundurulduğunda Jena derslerinde ortaya konduğu şekliyle, kendini şimdiye kaldırıp, önce geçmişte daha sonra da geçmişte üreten bir an betimlemesine, sonsuzluğa gerileme itirazıyla karşı çıkılabilir. Şimdi sadece şimdidir ne geleceğe ne de geçmişe geçer. Aynı şekilde gelecek sadece gelecektir, geçmiş olmak için şimdiye devrilmez. Geçmiş ise kesin olarak sadece geçmiştir, şimdiye dönmez. Ancak bu anlayış zamanın diyalektiğini geçersiz kılmak, olumsuzluğunu dondurmak anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Geleceğin dolayısıyla şimdide geçmişe giden şey an değil, anda meydana gelen hadisedir. Dolayısıyla zamanı, zamana tabi olan hadiselerden ayırmak gerekir. *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel, varlığı var iken artık varolmamak olan anın uçup giden niteliğinin altını çizer. “An” dediğimde bu an, çoktan benden uzaklaşmıştır. Daha açık söylemek gerekirse burada anlaşılması gereken nokta şudur: kaybolan an değil, şimdinin ufkuna konumlanan hadisedir (örneğin “an”ı ifade etme faaliyeti). Böyle olmasaydı an, hangi zamana geçebilirdi ki? Şimdi ezeli-ebedi olarak şimdidir, asıl geçip gidenler, kaybolanlar kendilerine içkin olan zamanın olumsuzluğu gereğince şimdide konumlanan hadiselerdir. Hegel bu noktayı, zamanın hadiselerin mezarı olduğunu söylediği Berlin dönemindeki derslerinden birinde şöyle açıklar:

“Gelecek ve geçmiş sadece düşüncemizde birbirinden ayrıdır, doğada ise bir tek şimdi vardır. Tarih sadece Tinde yaşar; olup biten her şey geçmişte kalmıştır, zaman olmuş olanın mezarıdır, bir tek Tin geçmişi muhafaza eder.”³⁷

Zaman, özellikle de geçmiş, olmuş olanın, yani şimdide meydana gelen hadiselerin mezarıdır. Zamanın diyalektiği, doğadaki hadiselerin süreci için geçerlidir. Şimdide gerçekleşen hadise zamansaldır, içinde gelecek tarafından olumsuzlanıp geçmiş olmasını sağlayan zamanın olumsuzluğunu taşır. Bu noktadan itibaren ya gömülmeden ‘ölen’ çoğu doğa hadiseleri gibi bir daha geri dönmek üzere yok olur, ya da Tin tarafından tarihte muhafaza edilir. Jena derslerinde tarif edilen doğanın tekrar eden hafızasız zamanı ile Tin’in yaratıcı zamanı arasındaki bu ayrım Hegel’in Jena dönemi sonrası felsefesi için de geçerlidir; ancak unutulmamalıdır ki şimdiden geçmişe geleceğin dolayısıyla geçen zamanın kendisi değil yalnızca zamana tabi olan hadiselerdir.

²⁹ Bu açmaz hakkında bkz., C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, P.U.F., 1999, s. 12-22.

³⁰ Bkz., I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AK IV, 102, A 144/ B 183.

³¹ Bkz., Hegel, *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1821/22*, G. Marmasse, T. Posch (ed.), Frankfurt, Peter Lang, 2002, s. 38, (çev. not.).

³² Bu konuda bkz., D. Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes*, Paris, Vrin, 1994, s. 146.

³³ *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1821/22*, s. 41.

³⁴ *Naturphilosophie*, Bd. I, *Die Vorlesungen von 1819/1820*, K. H. Ilting, M. Gies (ed.), Naples, Bibliopolis, 1982, s. 21.

³⁵ *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823/24*, G. Marmasse (ed.), Frankfurt, Peter Lang, 2000, s. 110.

³⁶ GW, 20, §258, s. 247.

³⁷ *Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1821/22*, Nachschrift von Boris von Uexküll, Thomas Posch, Gilles Marmasse (ed.), Frankfurt, Peter Lang, 2003, s. 37.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer Review: Externally peer-reviewed.

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

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

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Arif Yıldız 0000-0002-9461-4614

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Bloch, E. *Sujet-objet. Éclaircissements sur Hegel*. Çeviren M. de Gandillac. Paris: Gallimard, 1977.
- Bouton, Christophe. "La conception hégélienne du temps à Iéna." *Philosophie*, 49, (1996):19-49.
- Bouton, Christophe. "Temps et négativité dans la philosophie hégélienne de la nature." *Hegel et la philosophie de la nature*, ed. C. Bouton, J.-L. Vieillard-Baron, 81-101. Paris: Vrin, 2009.
- Bouton, Christophe. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel, De Francfort à Iéna*. Paris : Vrin, 2000.
- Derrida, Jacques. "Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit," *Marges de la philosophie*, 31-78. Paris: Minuit, 1971.
- Grießer, W. *Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Haym, R. *Hegel et son temps*. Çeviren P. Osmo. Paris: Gallimard, 2008.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke 8, Jenaer Systementwürfe III*, hg. v. Johann Heinrich Trede, Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke 9, Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Wolfgang Bonsiepen, Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- Hegel, G.W.F. *La philosophie de l'histoire*. Çeviren M. Bienenstock, C. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, D. Wittmann, N. Waszek, M. Bienenstock. Paris: Le Livre de poche, 2009.
- Hegel, G.W.F. *Naturphilosophie, Bd. I, Die Vorlesungen von 1819/1820*, ed. K. H. Ilting, M. Gies. Naples: Bibliopolis, 1982.
- Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Çeviren J. Hyppolite. Paris: Aubier, 1940.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1821/22*, ed. G. Marmasse, T. Posch. Frankfurt: Peter Lang, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Werke, 9, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, hrsg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke 7, Jenaer Systementwürfe II*, hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Johann-Heinrich Trede. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin 1821/22*, Nachschrift von Boris von Uexküll, ed. Thomas Posch, Gilles Marmasse. Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823/24*, ed. G. Marmasse. Frankfurt: Peter Lang, 2000.
- Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt: V. Klostermann, 1976.
- Koyré A. "Hegel à Iéna." *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 147-189. Paris: Gallimard 1995.
- Romano, C. *L'événement et le temps*. Paris: P.U.F., 1999.
- Souche-Dague, D. *Le cercle hégélien*. Paris: P.U.F., 1986.
- Souche-Dague, D. *Recherches hégéliennes*. Paris: Vrin, 1994.
- Stevens, A. "De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel." *Revue de philosophie ancienne*, 2, (1991): 153-157.
- Waibel, V. L. "Raum und Zeit in den Jenaer Systemkonzeptionen." *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, ed. H. Kimmerle, 99-116. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

Atf Biçimi / How cite this article

Yıldız, Arif. "Hegel in Jena: Dialectics of Time" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 61 (2024): 91–99. <https://doi.org/10.26650/arcip.1466900>