



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

The Philosopher's Index
(<https://philindex.org>)

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

Mart 2025 | March 2025

Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

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

BAŞ EDITÖR | EDITOR-in-CHIEF

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
m_fatihelmas@hotmail.com

EDİTÖRLER | EDITORS

Dr. Öğretim Üyesi / Assist. Prof. Dr. Ali Han BABUÇÇU

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, TR | Kahramanmaraş Sütçü İmam
University, Kahramanmaraş, TR
alihanb@ksu.edu.tr

Dr. / Dr. Mehmet ÇİÇEK

mehmetcicek3521@gmail.com

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER

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

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN

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

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT

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

YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE

Mart 2025 | March 2025

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

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

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

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

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

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

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

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

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



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

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

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

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

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

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

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

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



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- AKCAN Gizem (Mudanya Üniversitesi, Bursa)
AKTAŞ Onur (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı)
AKTOK Özgür (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir)
BABUÇÇU Ali Han (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş)
BALANUYE Çetin (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
BECERMEN Metin (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
BEKALP Bilal
BERKE Zeynep (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
BİRCAN Ufuk (Ankara Hacı Bayram Veli, Ankara)
ÇAKAN Harun (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep),
ÇANKAYA Gaye (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)
ÇETİN Rahime
ÇİÇEK Mehmet (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
DAĞ Enes (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
DEMİR Abdullah (Iğdır Üniversitesi, Iğdır)
DEMİRCAN Bayer (Üsküdar Üniversitesi, İstanbul)
DİLMAÇÜNAL Asım (Bingöl Üniversitesi, Bingöl)
ERSÖZLÜ Suat Soner (Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta).
ESENİYEL Adnan (Düzce Üniversitesi, Düzce)
ESENİYEL Zeynep (Düzce Üniversitesi, Düzce)
GÖKALP Nurten (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)
GÜLAY Peyami Safa (Samsun Üniversitesi, Samsun)
GÜLENC Kurtul (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul)
GÜNGÖR Recep Batu (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)
GÜZELOĞLU Tuğsat (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
HACIMURATOĞLU Eylem (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul)
HANOĞLU Derya Sakin (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş)
KAR Erman (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı)
KOT Zeynep Münteha (İstanbul Üniversitesi, İzmir)
KUŞÇU Egemen Seyfettin (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)
KÜÇÜKALP Kasım (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
NAHUM Alber Erol (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)
ÖZÇELİK Fatmagül Kale (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
ÖZTÜRK Armağan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)
SEV Yasin Gurur (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu)
SOMUNCUOĞLU Seda Özsoy (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
SOYSAL Özgür (Ege Üniversitesi, İzmir)
TARHAN Diler Ezgi (İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul)
TOKA Tanju (Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum)
TUROWSKI Günsoy Funda (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
TÜRER Celal (Ankara Üniversitesi, Ankara)
TÜRKBAĞ Ahmet Ulvi (Medipol Üniversitesi, İstanbul)
UTKU Ali (Erzurum Atatürk Üniversitesi, Erzurum),
UZUNLAR Bahattin (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman),
YAVUZ Mustafa (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
YILDIRIM Mustafa (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı)
YILMAZ Erdal (Marmara Üniversitesi, İstanbul)
YILMAZ Muhsin (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
YORGUN Faruk (Bingöl Üniversitesi, Bingöl)



KAYGI

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 24, Sayı 1, 2025 | Volume 24, Issue 1, 2025

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Ufuk Özen BAYKENT, Sena TAVACI. “Bridging Thought And Reality: Frege's Enduring Impact On Philosophy Of Language” [*Düşünce ve Gerçek Arasında Köprü: Frege'nin Dil Felsefesi Üzerindeki Kalıcı Etkisi*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 1-17.

[2]. Arif YILDIZ. “Le Langage, Le Temps Et La Possibilité De La Médiation : Remarques Sur La Dialectique De La Certitude Sensible Chez Hegel” [*Dil, Zaman ve Dolayımın İmkânı: Hegel'de Duyusal Kesinlik Diyalektiği Üzerine Düşünceler*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 18-42.

[3]. Nazım GÖKEL, Simay İKİER. “Hayvanlar Düşünebilir Mi?” [*Can Animals Think?*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 43-77.

[4]. Adnan ESENYEL. “Wagner Schopenhauer'in Metafiziğinde Ne Buldu?” [*What Did Wagner Find In Schopenhauer's Metaphysics?*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 78-110.

[5]. Ahmet EKER. “Foucault'da Bir Sessizleştirme Düzenegi Olarak Akıl: Rönesans'tan Modern Çağ'a Delilik ve Sessizliğin Arkeolojisi” [*Reason as a Silencing Dispositif in Foucault: The Madness and Archeology of Silence From The Renaissance to The Modern Age*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 111-138.

[6]. Canan YARAR. “Foucault'da Eleştirel Düşünce ve Etik: Sokratik Parrhesia ve Sapere Aude İlişkisi” [*Critical Thought and Ethics in Foucault: Socratic Parrhesia and Sapere Aude*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 139-174

[7]. Gülsu ÇİVRİL. “Sartre's Project Of Understanding Pure Consciousness: A Reading On His Critique Of Husserl's Ego” [*Sartre'in Saf Bilinci Kavrama Projesi: Husserl'in Ego Kavramına Eleştirisi Üzerinden Bir Okuma*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 175-199.

[8]. Oğuz DÜZGÜN. “Adaletin İmkânına Dair Poetik Bir Yorum: Kant'la Birlikte Sonsuza Bakmak” [*A Poetical Comment on the Possibility of Justice: Looking Towards The Infinity With Kant*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 200-231.



- [9]. Ayşe Gül ÇIVGIN. “Akıl ve Tutkunun Mücadelesi: Humecü Bir İrdeleme” [*The Combat of Reason and Passion: A Humean Analysis*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 232-254.
- [10]. Ekin ERDEM. “F. A. Hayek’in Evrimsel Rasyonalizm Yönteminin Entelektüel Kaynakları” [*The Intellectual Origins of F.A. Hayek’s Method of Evolutionary Rationalism*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 255-285.
- [11]. Semiha KÜÇÜK. “Tocqueville Perspektifinden Demokratik Devletlerdeki Bireylerin Huzursuzluğu” [*The Restlessness Of Individuals in Democratic States From The Perspective Of Tocqueville*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 286-316.
- [12]. Mustafa DİKMEN. “Pierre Hadot’nun Felsefe ve Filozof Algısı: Teori ve Pratik Arasında Ruhani Alıştırmalar” [*Pierre Hadot’s Perception of Philosophy and Philosopher: Spiritual Exercises Between Theory and Practice*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 317-334.
- [13]. Melih Can KIZMAN, İbrahim Halil POLAT. “Is Climate Change Ugly? Considering Climate Change as an Aesthetic Problem” [*İklim Değişikliği Çirkin midir? İklim Değişikliğini Estetik Bir Problem Olarak Düşünmek*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 335-358.
- [14]. Oya GÜLER. “Towards an Ecological Philosophy of Education: Eco-Education Against Cartesian Understanding of Nature” [*Ekolojik Bir Eğitim Felsefesine Doğru: Kartezyen Doğâ Anlayışına Karşı Eko-Eğitim*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 359-387.
- [15]. Ezgi SARIKAYA. “Hayvanları Koruma Kanunu’ndaki Düzenlemelere Nussbaum’un Yapabilirlikler Yaklaşımı Üzerinden Bir Bakış” [*A View at The Regulations in the Animal Welfare Law Through Nussbaum’s Capabilities Approach*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 388-417.
- [16]. Murat ÖNER, İnan KALAYCIOĞULLARI. “Şerafettin Tevfik Tertemiz ve Kendiliğinden Üreme” [*Şerafettin Tevfik Tertemiz and Spontaneous Generation*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 418-456.
- [17]. Mehmet Türkan. “Platon ve Aristoteles’te “Varolmayan” Kavramı Üzerine Bir İnceleme” [*A Study on The Concept of “Non-Being” in Plato and Aristotle*], *Kaygı*, 24(1) / 2025: 457-488.

“Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 24(1) / 2025: 489-490.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygi, 24 (1), 1-17.

Makale Geliş | Received: 29.12.2024
Makale Kabul | Accepted: 05.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1609558

Ufuk ÖZEN BAYKENT

Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi İngilizce Öğretmenliği, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Faculty of Education, English Language Teaching, Bursa, TR.
ORCID: 0000-0001-9496-7922
ufukozen@uludag.edu.tr

Sena TAVACI

Yüksek Lisans Öğrencisi | Master of Arts Student
Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İngilizce Öğretmenliği, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Institute of Educational Sciences, English Language Teaching, Bursa, TR.
ORCID: 0009-0002-5716-0534
802393009@ogr.uludag.edu.tr

Bridging Thought and Reality: Frege's Enduring Impact on Philosophy of Language

Abstract: This paper delves into the pivotal contributions of Gottlob Frege to the philosophy of language, emphasizing his distinctions between sense (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*) and his formal logical systems. Frege's foundational works, including *Begriffsschrift* and *Grundlagen der Arithmetik*, are examined to contextualize his philosophical framework. Central to Frege's theory is the distinction between sense and reference, exemplified in his analysis of proper names and definite descriptions, which has profoundly influenced the understanding of meaning and truth in linguistic expressions. The paper further explores Frege's impact on analytic philosophy, highlighting his contributions to logical positivism, formal semantics, and principles of compositionality. Lycan's, Schiffer's, and Schellenberg's perspectives on Frege are also considered to demonstrate the lasting relevance of his theories. Despite criticisms, Frege's theories remain essential for analyzing the logical structure of language and understanding the relationship between language, thought, and reality. His legacy underscores his enduring significance as a foundational figure in the study of language and meaning.

Keywords: Philosophy of Language, Linguistic turn, Frege, Sense, Reference, Artificial Intelligence.

Düşünce ve Gerçek Arasında Köprü: Frege'nin Dil Felsefesi Üzerindeki Kalıcı Etkisi

Öz: Bu çalışma, Gottlob Frege'nin dil felsefesine yaptığı çok önemli katkıları ele almakta ve onun anlam (*Sinn*) ile gönderge (*Bedeutung*) arasındaki ayrımlarını ve formel mantık sistemlerini vurgulamaktadır. Frege'nin felsefi çerçevesini bir bağlama oturtmak için *Begriffsschrift* ve *Grundlagen der Arithmetik* gibi temel eserleri incelenmiştir. Frege'nin teorisinin merkezinde, özel adlar ve belirli betimlemeler üzerine yaptığı analizle somutlaşan anlam ve gönderge arasındaki

ayrım yer almakta olup, bu ayrım dilsel ifadelerde anlam ve doğruluk anlayışını derinden etkilemiştir. Makale ayrıca, Frege'nin analitik felsefe üzerindeki etkilerini araştırarak, onun mantıksal pozitivizm, biçimsel anlambilim ve tümleme ilkelerine katkılarını öne çıkarmaktadır. Lycan, Schiffer ve Schellenberg'in Frege üzerine görüşleri de onun teorilerinin kalıcı önemini göstermek amacıyla ele alınmıştır. Eleştirilere rağmen, Frege'nin teorileri, dilin mantıksal yapısını analiz etmek ve dil, düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlamak için vazgeçilmez olmaya devam etmektedir. Frege'nin mirası, onun dil ve anlam çalışmalarında temel bir figür olarak taşıdığı kalıcı önemi vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil Felsefesi, Dilbilimsel Dönüş, Frege, Anlam, Gönderim, Yapay Zekâ.

Introduction

The late 19th century marked a transformative era in philosophy, characterized by a heightened focus on the fundamental nature of language and meaning. Philosophers began to grapple with essential questions: What do words and sentences signify? How do they convey meaning? And what is the relationship between language, thought, and reality? These inquiries ushered in a period of profound intellectual transformation that sought to bridge the gap between linguistic analysis and broader philosophical concerns (Kenny 2007: 121).

Amidst this intellectual upheaval, Gottlob Frege emerged as a towering figure whose work reshaped the philosophy of language and laid the groundwork for analytic philosophy. Frege's inquiries into the logical structure of language and his innovative distinction between sense (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*) fundamentally redefined how philosophers approached meaning and truth. His seminal contributions, exemplified in works like *Begriffsschrift* and *Grundlagen der Arithmetik*, not only provided new tools for logical analysis but also forged pathways that influenced subsequent generations of thinkers.

Frege's pioneering distinction between sense and reference offered a nuanced framework for understanding linguistic expressions. By elucidating the cognitive pathways through which language connects with the external world, Frege revolutionized semantic theory and paved the way for developments in formal semantics and truth-conditional approaches. His focus on precision and logical rigor resonated with the broader aims of the linguistic turn, a movement that emphasized

the centrality of language in addressing philosophical problems (Baykent 2016: 69). Schiffer (1972: xi, xii) later built on Frege's ideas, emphasizing the intricate relationship between meaning and speaker intent, thereby highlighting how Frege's theories continue to inform debates on linguistic communication and cognitive processing. Schellenberg (2012: 165-168) expanded these discussions by examining the sameness of Fregean sense, delving into its implications for reference, meaning, and cognitive access to linguistic content.

This paper examines the depth and breadth of Frege's contributions to the philosophy of language, exploring how his theories have shaped contemporary discourse. By analyzing key concepts such as sense, reference, and compositionality, the study highlights Frege's role in bridging linguistic theory with formal logic. Furthermore, it considers the enduring relevance of Frege's work, as interpreted by scholars like Lycan, Schiffer, and Schellenberg, in contemporary debates surrounding meaning, cognition, and the relationship between language and reality. Through this exploration, the article underscores Frege's position as a cornerstone in the ongoing philosophical investigation of language and its complexities.

Frege's Philosophical Framework

Gottlob Frege was born on November 8, 1848, in Wismar, Germany, into an academic family that fostered his intellectual growth. Frege's 1879 publication of *Begriffsschrift* introduced a formal logical system that surpassed earlier frameworks, marking the beginning of his systematic exploration of the logical structure underlying language and mathematics. Frege's rigorous approach in *Begriffsschrift* demonstrated his commitment to the formalization of thought, a theme that would pervade his entire career.

Frege's philosophy is grounded in the logical analysis of language and mathematics. Rejecting psychologism, Frege argued for the objectivity of mathematical truths, independent of human cognition. Frege's anti-psychologism laid the foundation for his broader philosophical approach, emphasizing logic's

independence from subjective mental states. His distinctions between sense and reference and between concepts and objects provide a robust framework for analyzing meaning and truth in linguistic expressions (Baykent 2016: 71). Fodor (1975: 33) aligns with Frege's emphasis on compositionality, positing that the systematic structure of meaning reflects the architecture of thought itself.

Frege's commitment to precision and clarity is further exemplified in his analysis of mathematical reasoning. In *Grundlagen der Arithmetik*, Frege critiqued contemporary views that conflated arithmetic with psychological processes, instead asserting that mathematical truths are grounded in logic. Lycan's reflections on Frege's anti-psychologism highlight its significance in distinguishing formal semantics from cognitive psychology, further solidifying Frege's influence on modern linguistic theory.

Sense and Reference

In *On Sense and Reference* (*Über Sinn und Bedeutung*), Frege introduced his seminal distinction between sense and reference. He writes, "The reference of a proper name is the object itself which we designate by its means; the idea, which we have in that case, is wholly subjective; in between lies the sense, which is indeed no longer subjective like the idea, but is not yet the object itself." Reference is the actual object or entity denoted by a term. Sense is the mode of presentation of the object, providing the cognitive pathway to its reference. For instance, "the morning star" and "the evening star" both refer to Venus (same reference) but differ in sense due to their distinct modes of presentation (Frege 1948: 214). Frege's distinction elucidates how expressions with the same reference can convey different cognitive content, a revelation that has had profound implications for semantic theory. Lycan (2008: 32-35) notes that Frege's theory of sense and reference not only bridges linguistic expressions with their corresponding entities but also establishes the cognitive processes underlying understanding. Pinker (1995: 347) builds on this

foundation, exploring how humans construct meaning through cognitive and linguistic mechanisms.

Frege extended this analysis to entire propositions, arguing that the sense of a sentence—its thought (*Gedanke*)—determines its truth conditions. He explains that a proposition contains a thought. This thought is the sense of the proposition. And it is by means of this sense, in particular, that the proposition is connected with the reference (Frege 1948: 214). His emphasis on the logical structure of propositions revolutionized the study of meaning, offering tools to analyze linguistic expressions with unparalleled rigor. Frege's approach to understanding how language represents reality has been pivotal in bridging the gap between linguistic theory and philosophical inquiry. Frege also noted the importance of context, stating, "If one wants to say something about an actual object, it does not suffice to use the name, but one must be able to grasp the reference through the sense."

Frege's Influence on Analytic Philosophy

Frege's contributions significantly shaped analytic philosophy, influencing figures such as Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, and the logical positivists. His pioneering work laid the foundation for subsequent developments in the field and continues to inspire philosophical inquiry today. The foundational ideas of Frege profoundly influenced Russell's theory of descriptions. Frege's distinction between sense and reference became a cornerstone of logical analysis, as reflected in Russell's seminal work, *On Denoting* (1905: 152-155). Russell's acknowledgment of Frege's contributions underscores their enduring impact on analytic philosophy. Russell, who sought to address the complexities of reference in language, built on Frege's insights to advance a theory that clarified the logical structure of propositions involving definite descriptions. This collaboration of ideas between Frege and Russell highlights a significant moment in the evolution of linguistic analysis.

The groundbreaking ideas of Frege served as a foundation for Wittgenstein's early work. *Tractatus Logico-Philosophicus*, which explores the relationship between language and reality, bears the mark of Frege's influence. Wittgenstein's (1922: 149) approach to logical form, particularly his assertion that "the limits of my language mean the limits of my world," reflects the rigor and clarity introduced by Frege's philosophy. By emphasizing the logical structure of language, he advanced Frege's ideas into a broader philosophical context that questioned the very boundaries of linguistic meaning.

The logical rigor introduced by Frege laid the groundwork for a movement that emphasized empirical verification and clarity in semantic analysis. This movement, later known as logical positivism, gained momentum through figures like Rudolf Carnap, who extended Frege's principles into formal semantic systems. Frege's insistence on clarity and precision became guiding principles for this tradition, which sought to merge empirical science and philosophical analysis through a unified framework of logic and language. Carnap's use of Fregean logic to systematize knowledge representation highlights the adaptability of Frege's ideas to diverse intellectual domains.

Frege's emphasis on the compositionality of meaning—that the meaning of a complex expression derives from its components and their combination—remains a foundational principle in linguistic and cognitive science. This principle has influenced the development of truth-conditional semantics and other formal approaches to meaning. Contemporary scholars, such as Lycan, elaborate on this principle by demonstrating how Frege's framework continues to underpin discussions about the systematic nature of language and its interpretation. Frege's contributions to compositionality not only shaped theoretical linguistics but also provided a model for analyzing how meaning is constructed and understood in natural and artificial languages.

Why Frege's Views are Considered a Milestone

Gottlob Frege's contributions to the philosophy of language are widely regarded as a milestone due to their transformative impact on both theoretical and practical dimensions of linguistic analysis. His work introduced concepts and frameworks that not only redefined the study of meaning and reference but also laid the foundation for the modern fields of analytic philosophy, formal semantics, and logic.

Revolutionary Distinction Between Sense and Reference

Frege's distinction between sense and reference represented a breakthrough in understanding how language operates. By separating the cognitive content of an expression (its sense) from its denotation (its reference), Frege provided a way to resolve longstanding puzzles in semantics, such as the informativeness of identity statements (e.g., "The morning star is the evening star"). This framework has influenced countless philosophical and linguistic theories, as it clarified how meaning can remain stable even when different terms refer to the same object.

Foundation for Formal Semantics

Frege's emphasis on the logical structure of language was pivotal in establishing the principles of formal semantics. His insight that the meaning of a sentence derives from the meanings of its parts and their syntactic arrangement (compositionality) became a cornerstone of semantic theory. This principle not only advanced theoretical linguistics but also provided a model for computational applications, including natural language processing and artificial intelligence.

Bridging Logic and Language

Frege's work forged a critical connection between logic and language, demonstrating that the principles of formal logic could be applied to analyze linguistic expressions. By introducing a symbolic language in *Begriffsschrift*, Frege enabled philosophers and mathematicians to represent the structure of arguments

with unprecedented precision. This innovation directly influenced the development of mathematical logic and underpins modern computational logic systems.

Influence on Analytic Philosophy

Frege's theories served as the intellectual foundation for the analytic tradition, shaping the work of philosophers like Russell, Wittgenstein, and Carnap. Russell's theory of descriptions, Wittgenstein's exploration of the relationship between language and reality, and Carnap's formal systems of semantics all trace their origins to Frege's groundbreaking ideas. His insistence on clarity, precision, and logical rigor continues to define the methodological standards of analytic philosophy.

Enduring Relevance and Interdisciplinary Impact

Frege's ideas remain highly relevant, as they address foundational questions about meaning, truth, and reference that resonate across disciplines. Contemporary scholars like Schiffer (1972: xi, xii) and Schellenberg (2012: 165-168) have expanded and refined Frege's theories, applying them to topics ranging from pragmatics and speaker intention to cognitive accessibility and epistemology. Moreover, Frege's principles have found applications in computer science, cognitive psychology, and linguistic philosophy, underscoring their versatility and enduring significance.

Frege's views are considered a milestone because they provided the tools to analyze language with unparalleled precision and rigor. His theories not only resolved pressing philosophical problems of his time but also created a framework that continues to shape how we understand the relationship between language, thought, and reality.

Contemporary Applications, Criticisms and Continuing Relevance

Frege's theories have had a profound and lasting influence across diverse fields, shaping foundational concepts and methodologies in philosophy, linguistics, computer science, and cognitive science. His contributions to *formal semantics* can

be listed as clarification of quantifiers, predicate calculus, and the systematic linkage of syntax to semantics. Frege is widely regarded as the founder of formal semantics due to his pioneering work on the relationship between language, logic, and truth. His distinction between sense, the mode of presentation of an expression, and reference the object or concept an expression refers to, revolutionized the study of meaning. This framework allows for the resolution of puzzles like how two expressions (e.g., "the morning star" and "the evening star") can have the same reference (Venus) but different senses.

Frege's approach directly influenced truth-conditional semantics, where the meaning of a sentence is analyzed in terms of the conditions under which it would be true. Philosophers like Davidson built on Frege's insights to explore the relationship between linguistic meaning and logical truth, while Montague (2003: 94-95) formalized these ideas to create a unified framework that bridges natural language and formal logic. Montague grammar, for instance, adapts Fregean principles to describe how complex sentence meanings emerge systematically from their parts. This work laid the groundwork for computational semantics, enabling applications like natural language understanding in computers.

His possible contributions *Artificial Intelligence* are related to his foundations for formal knowledge structures, compositional meaning in NLP, and logical reasoning in AI systems. Fregean logic is foundational in AI, particularly in areas like knowledge representation, reasoning, and natural language processing (NLP). His development of predicate logic provides a powerful framework for encoding information about the world in a machine-readable format. For example, first-order predicate logic, derived from Frege's work, enables AI systems to model facts, relationships, and rules about entities in a domain. In knowledge-based systems, Fregean principles are used to structure logical rules that allow machines to draw inferences and reason about complex problems. This logic is also integral to automated theorem proving, which demonstrates the validity of logical

statements—a capability critical for verifying mathematical proofs and software correctness.

Frege's emphasis on compositionality has direct implications for natural language processing. NLP systems leverage this principle to understand and generate human language. For example, sentiment analysis, machine translation, and semantic search engines all rely on models inspired by the structured logical relationships outlined by Frege. Modern advancements, like neural symbolic AI, aim to combine Fregean logic with machine learning, creating systems that are both statistically powerful and logically interpretable. His work laid the groundwork for formal logic, which is essential for the computational processes that underlie AI systems. Frege's formalization of logic, particularly his introduction of quantifiers and the distinction between sense and reference, has influenced the way AI systems understand and process language (Hull, 2023: 195). The significance of Frege's ideas is evident in the way they have been integrated into modern computational logic, which serves as a backbone for various AI applications, including natural language processing and knowledge representation. The historical context of Frege's work is crucial to understanding its relevance to AI. The Dartmouth Conference in 1956, often regarded as the birthplace of AI, was heavily influenced by the logical foundations established by Frege and his contemporaries. This conference aimed to explore how machines could exhibit intelligent behavior through logical reasoning, a concept that Frege's work directly supports (Trunk et al. 2020: 880). Furthermore, the philosophical inquiries into the nature of intelligence and reasoning highlight the ongoing relevance of Frege's contributions in addressing contemporary challenges in AI, such as the alignment of AI systems with human values and ethical considerations. Moreover, Frege's influence extends to the development of cognitive architectures in AI, which aim to replicate human-like reasoning processes. His formalization of logical rules has been foundational in creating systems that can perform complex reasoning tasks, thereby bridging the gap between human cognition and machine intelligence. The integration of Fregean logic into AI systems

has enabled advancements in areas such as automated theorem proving and intelligent decision-making, showcasing the practical implications of his theoretical contributions (Siekman 2014: 15). In summary, Frege's contributions to logic and philosophy have been instrumental in shaping the theoretical underpinnings of Artificial Intelligence. His work not only influenced the early pioneers of AI but continues to inform contemporary research and applications in the field. The interplay between Frege's logical frameworks and modern AI technologies underscores the enduring significance of his ideas in the ongoing evolution of intelligent systems.

His contributions to *cognitive science* are related to explanation of compositionality, foundations for linguistic competence, and insights into human reasoning and meaning construction. Frege's insights into the logical structure of language and the principle of compositionality have deeply influenced cognitive science, particularly in the study of how humans process and generate meaning. Compositionality posits that the meaning of complex expressions (e.g., sentences) arises systematically from the meanings of their parts (e.g., words) and their syntactic arrangement. This principle aligns with empirical studies in psycholinguistics that examine how humans parse sentences and resolve ambiguities in real time.

Frege's work provides a theoretical basis for understanding linguistic competence—our innate ability to grasp and produce meaningful language. His ideas resonate with Chomsky's (1965: 75-79) generative grammar, which explores the deep structures underlying language, as well as cognitive models like those developed by Fodor, who argued for a "language of thought" that mirrors Fregean logical principles. Cognitive scientists use Frege's frameworks to explore phenomena like semantic priming, lexical access, and sentence comprehension. Neuroimaging studies investigating the neural correlates of language processing

also often reference his principles to interpret findings on how meaning is represented and manipulated in the brain.

Frege's contributions to cognitive science are foundational, particularly in the realms of semantics, logic, and the philosophy of language. His pioneering work on the distinction between sense and reference has been instrumental in shaping our understanding of cognitive significance and how meaning is processed in the mind. Frege posited that the cognitive content of a sentence—its "sense"—is distinct from its reference, which is the object it denotes. This distinction has profound implications for cognitive science, as it suggests that understanding language involves more than merely mapping words to objects; it requires an appreciation of the mental representations that underlie linguistic expressions (Yablo 2023: 205-207). Frege's informativity thesis, which asserts that logic is a science because it is deductively informative, further illustrates his influence on cognitive science. This perspective emphasizes the role of logical structures in shaping thought processes and cognitive functions. By establishing that logical principles govern the norms of correct thinking, Frege laid the groundwork for understanding how cognitive processes can be structured and analyzed through formal logic (Schmidt 2023: 132). This has implications for cognitive models that seek to replicate human reasoning and decision-making processes, as it provides a framework for how logical reasoning can be integrated into cognitive architectures. Moreover, Frege's work has been pivotal in discussions surrounding psychologism—the idea that logic should be grounded in psychological processes. He argued against psychologism, advocating for a clear distinction between logical laws and psychological phenomena. This stance has influenced the analytic tradition in cognitive science, promoting a view that separates cognitive processes from the formal structures of logic. This distinction is crucial for cognitive scientists who aim to model human thought without conflating it with the formal rules that govern logical reasoning. Frege's contributions also extend to the principle of compositionality, which posits that the meaning of a complex expression is determined by the meanings of its parts

and their syntactic arrangement. This principle is fundamental in cognitive science, particularly in the study of language acquisition and processing, as it informs how individuals construct meaning from linguistic inputs. The implications of compositionality are evident in computational models of language understanding, where the structure of language is analyzed to derive meaning systematically. It is true to say that Frege's work has significantly shaped cognitive science by providing essential insights into the nature of meaning, the structure of logical reasoning, and the relationship between language and thought. His distinctions and principles continue to inform contemporary research in semantics, cognitive modeling, and the philosophy of language, making his contributions vital to the field.

Generally, his impact is cross-disciplinary. Frege's theories have not only shaped these individual fields but have also fostered interdisciplinary approaches. For example, his work is at the heart of computational linguistics, which merges formal semantics and AI to create models for understanding and generating human language. Similarly, his influence on philosophy of language and logic continues to inform debates about the nature of meaning, reference, and truth. By addressing fundamental questions about how we use language to think and communicate, Frege's legacy extends far beyond his initial contributions, providing enduring tools and concepts for analyzing both human cognition and artificial systems.

Frege was also criticised for his arguments. One of these criticisms is about anti-psychologism. Critics like Edmund Husserl argue that Frege's dismissal of psychological processes neglects the cognitive underpinnings of meaning. Frege's strict separation of logic from psychology remains a contentious aspect of his philosophy. He was also criticised for ideas related to existence as a second-level concept. Frege's view that existence applies to concepts rather than objects has been contested as counterintuitive. This interpretation has sparked debates on the nature of existence within philosophical discourse. Another criticism was about the objectivity of meaning. Opponents claim that meaning is inherently tied to

subjective intentions and mental states, challenging Frege's assertion of its independence from individual cognition. Additionally, challenges arise in addressing linguistic phenomena like fictional names or theoretical terms lacking clear referents, highlighting limitations in Frege's framework. However, these criticisms often serve to underscore the depth and complexity of Frege's ideas, which continue to inspire rigorous analysis and debate.

Despite the criticisms, Frege's influence endures across philosophy, linguistics, and artificial intelligence. His logical framework has shaped formal theories of syntax and semantics, facilitating advances in computational linguistics and generative grammar. For example, Chomsky's generative grammar, which explores the deep structure of language, is deeply indebted to Fregean principles of compositionality and logical form. Similarly, the development of formal semantics, as spearheaded by Montague (2003: 93), directly incorporates Frege's distinction between sense and reference, providing a robust foundation for analyzing linguistic meaning.

Modern implementations of Fregean logic in AI enable systems to process and understand human language, demonstrating the versatility of his ideas. Predicate logic, derived from Frege's work, serves as a critical tool for building knowledge representation systems and natural language processing frameworks (Russell & Norvig 1995: 11-13). Semantic parsing algorithms, for instance, use Fregean principles to map natural language inputs to formal logical representations, enabling tasks such as question answering and machine translation (Jurafsky & Martin 2023: 586).

Frege's legacy is evident in ongoing debates about meaning, reference, and the interplay between language and thought. Philosophers continue to explore his concepts of sense and reference to address issues in epistemology and metaphysics, such as Kripke's (1980: 48) work on rigid designators and theories of naming. Linguists and cognitive scientists also build on Frege's insights to investigate how

meaning is structured and understood, reinforcing the centrality of his ideas in theoretical and applied contexts. Lycan's (2008: 4-6) analysis reaffirms Frege's contributions, suggesting that his theories provide a critical foundation for understanding the complexities of language. Frege's rigorous analysis, particularly his systematic approach to logic and meaning, continues to inspire innovative approaches to philosophical and scientific inquiries, cementing his role as a pivotal figure in modern intellectual thought.

Conclusion

Gottlob Frege's contributions to the philosophy of language are both foundational and transformative, encompassing profound insights into the nature of meaning, logic, and linguistic structure. His distinctions between sense and reference laid the groundwork for modern semantic theory, allowing for rigorous analysis of how language relates to thought and reality. Frege's innovations, including his formalization of logic in *Begriffsschrift* and his exploration of the logical underpinnings of arithmetic, revolutionized the study of philosophy, mathematics, and linguistics. By emphasizing the importance of precision and clarity, Frege introduced methodological standards that continue to shape analytic philosophy and adjacent disciplines.

Despite facing criticisms—notably regarding his anti-psychologism and his views on the objectivity of meaning—Frege's theories have inspired ongoing debates, driving intellectual progress in fields as diverse as cognitive science, artificial intelligence, and epistemology. Scholars such as Chomsky, Davidson, and Pinker have extended Frege's insights, demonstrating their relevance to contemporary issues like language acquisition, computational semantics, and the representation of knowledge in machines. Frege's principles of compositionality and logical form remain central to understanding how humans process and generate meaning, bridging philosophical inquiry with empirical research in psycholinguistics and AI.

Moreover, Frege's enduring legacy underscores the interdisciplinary impact of his ideas. His influence spans computational linguistics, where his formal logic provides the basis for natural language processing systems, to epistemology and metaphysics, where his theories inform questions about meaning, reference, and truth. The integration of Fregean principles into AI highlights their adaptability and importance in addressing modern challenges, such as ethical decision-making in autonomous systems and the alignment of machine reasoning with human values.

Frege's intellectual rigor and systematic approach continue to inspire scholars seeking to unravel the complexities of language, thought, and reality. His work not only enriched the analytic tradition but also established a framework for interdisciplinary research, demonstrating the unifying power of logic and language. As new technologies and theories emerge, Frege's contributions provide an enduring foundation, ensuring his relevance in both theoretical and applied contexts. In a rapidly evolving intellectual landscape, Frege's legacy remains a testament to the transformative power of clear and precise thinking. Frege's place in the history of philosophy is firmly secured as a thinker who bridged the gaps between disciplines and epochs. His unwavering commitment to addressing foundational questions about meaning and truth has left an indelible mark, ensuring that his ideas continue to resonate and inspire across generations of scholars and practitioners.

REFERENCES | KAYNAKÇA

- Baykent, U. Ö. (2016). *An Introductory Course to Philosophy of Language*. Cambridge Scholars Publishing.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press.
- Fodor, J. A. (1975). *The Language of Thought*. Harvard University Press
- Frege, G. (1948). *On Sense and Reference*. *Philosophical Review*, Vol. 57, No. 3 pp. 209-230.
- Hull, G. (2023). Unlearning Descartes: sentient ai is a political problem. *Journal of Social Computing*, 4(3), 193-204
- Jurafsky, D., & Martin, J. H. (2023). *Speech and Language Processing* (3rd Edition). Pearson.
- Kenny, Anthony. (2004) *A New History of Western Philosophy: Volume 1, Ancient Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Lycan, W. G. (2008). *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Montague, R. (2003) *Universal Grammar in Semantics: Foundational issues* edited by Javier Gutiérrez-Rexach. Routledge.
- Pinker, S. (1995). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. Penguin Books.
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479-493.
- Russell, S., & Norvig, P. (1995). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* Prentice Hall.
- Schellenberg, S. (2012). Sameness of Fregean Sense. *Synthese*, 189(1), 163-175.
- Schiffer, S. (1972). *Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, J. (2023). Not coped with by a machine: on frege's conception of logic as science. *Revista Ética E Filosofia Política*, 1(26), 129-149.
- Siekman, J. (2014). Computational logic. In *Handbook of the History of Logic*. J. Siekman (ed.) pp.15-30. Elsevier.
- Trunk, A., Birkel, H., & Hartmann, E. (2020). On the current state of combining human and artificial intelligence for strategic organizational decision making. *Bur- Business Research*, 13(3), 875-919.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Harcourt, Brace and Company.

Yablo, S. (2023). Leverage: a model of cognitive significance., *In Oxford Studies in Philosophy of Language Volume 3*. Ernest Lepore and David Sosa (eds.), 205-248, Oxford University Press



Makale Geliş | Received: 15.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1516562

Arif YILDIZ

Dr. | Ph.D.
İstinye Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR.
İstinye University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.
ORCID : 0000-0002-9461-4614
arif.yildiz@gmail.com

Le Langage, Le Temps Et La Possibilité De La Médiation : Remarques Sur La Dialectique De La Certitude Sensible Chez Hegel

Résumé : Le but de cet article est de tenter d'expliquer les enjeux fondamentaux de la figure de la certitude sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. L'article examine tout d'abord ce que Hegel entend par la certitude sensible et son attitude à l'égard du savoir immédiat en général. Puis il examine successivement les manières par lesquelles la conscience accède à la compréhension de la négativité qui est à l'œuvre même dans son expérience la plus ordinaire. L'hypothèse est le double : l'article montre, d'une part, que par la certitude sensible Hegel n'entreprend pas une construction purement philosophique qui présuppose ce qui est à démontrer, mais il se propose d'écarter d'une manière phénoménologique l'attitude pré-philosophique de la conscience naturelle pour qui l'être singulier se donne d'une manière immédiate. D'ailleurs, c'est par sa propre formation que la conscience distingue l'apparence du donné de l'apparition, l'être-là de l'essence, etc. D'autre part, l'article examine en quoi la médiation, en tant que résultat du processus dialectique, surgit dans l'expérience de la conscience. Il s'agit alors de montrer que la genèse de la médiation ne se trouve pas dans l'élément du langage en raison de son caractère abstrait. En appuyant sur l'analyse du rapport simple dans la logique et dans philosophie de la nature d'Iéna, l'article entend démontrer que la véritable genèse de la médiation doit être cherchée dans l'expérience de la différenciation des dimensions du temps, parce que celle-ci permet à la conscience d'éprouver le travail de la négativité en dépassant l'alternance de position et de négation.

Mots-clés : Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Conscience, Expérience, Médiation

Language, Time and The Possibility of Mediation: Remarks on Hegel's Dialectic of Sense-Certainty

Abstract: The aim of this article is to attempt to explain the fundamental issues at stake in the figure of sense-certainty in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The article begins by examining Hegel's understanding of sense-certainty and the attitude to immediate knowledge in general. It then successively examines the ways in which consciousness comes to understand the negativity at work

even in the most ordinary forms of experience. The hypothesis is twofold: on the one hand, the article shows that Hegel's sense-certainty is not a purely philosophical construction that presupposes what is to be demonstrated, but rather a phenomenological description of the pre-philosophical attitude of natural consciousness, for which singular being gives itself in an immediate way. Moreover, it is through its own formation that consciousness distinguishes the illusion of the given from the appearance, the determinate being from the essence, and so on. On the other hand, the article examines how mediation, as the result of the dialectical process, arises in the experience of consciousness. It argues that the genesis of mediation is not to be found in the element of language, because of its abstract nature. By analyzing the simple relation in Jena Logic and Philosophy of Nature, the article aims to demonstrate that the true genesis of mediation is to be found in the experience of differentiating the dimensions of time, because it allows consciousness to grasp the work of negativity by overcoming the alternation of position and negation.

Keywords: Hegel, Phenomenology of spirit, Conscience, Experience, Mediation

Dil, Zaman ve Dolayımın İmkânı: Hegel'de Duyusal Kesinlik Diyalektiği Üzerine Düşünceler

Öz: Bu çalışmanın amacı, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki duyusal kesinlik figüründe ortaya konulan temel meseleleri açıklamaya çalışmaktır. Çalışma, Hegel'in duyusal kesinlik ile ne kastettiğini ve genel olarak bilincin dolaysız bilme tutumunu inceleyerek başlar; daha sonra ise bilincin en olağan deneyimlerinde bile mevcut olan olumsuzluğun nasıl anlaşılması gerektiğini inceler. Çalışma, iki hipotezi savunur: ilk olarak Hegelci duyusal kesinliğin, kanıtlanacak tezi önceden varsayacak türden felsefi bir tasarım değil, doğal bilincin tekil varlığın dolaysız olarak verili olduğu yönündeki felsefi olmayan tutumunun fenomenolojik bir betimlemesi olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak bu çalışma, diyalektik sürecin bir sonucu olarak dolayımın, bilincin deneyiminde nasıl ortaya çıktığını incelemektedir. Dolayımın kökenini dilin soyut doğasında arayan yaygın okumanın aksine bu çalışma, Hegel'in erken Jena dönemi Mantık ve Doğa Felsefesi eserlerinde ele alınan yalın ilişki kavramından yola çıkarak dolayımın gerçek kökeninin zamanın boyutlarının farklılaşması deneyiminde aranması gerektiğini göstermeye çalışır, çünkü doğal bilinç, dil yoluyla değil, doğal zamanın akışını deneyimleyerek olumsuzlama ve dolayım hareketini kavrar.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tinin Fenomenolojisi, Bilinç, Deneyim, Dolayım

Le Langage, Le Temps Et La Possibilité De La Médiation : Remarques Sur La Dialectique De La Certitude Sensible Chez Hegel

La *Phénoménologie de l'esprit*, dont le but principal est d'exposer le savoir de chaque figure de l'esprit tels qu'ils apparaissent, commence avec une expérience la plus vulgaire possible que Hegel nomme « la certitude sensible ». On peut dire sans hésitation que cette toute première figure que Hegel place à l'origine de toute expérience ultérieure est l'un des parties le plus étudié de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cet intérêt peut être expliqué à la fois par la richesse de son contenu et par sa fonction fondatrice. Car sous le titre de la certitude sensible, Hegel traite non seulement la confiance en l'immédiateté du savoir de l'être de la

conscience naturelle, mais aussi la *genèse* du savoir conceptuel, provenant du travail de la négativité. Saisir la médiation comme genèse commune tant au sujet qu'à l'objet et qui se réalise, d'une part, à travers l'expérience de la spatio-temporalité de l'être et à travers les différents moyens d'expression (comme le langage, l'écriture et le geste) de l'autre, telle est donc la tâche que Hegel assigne à ce commencement du processus phénoménologique.

Pourtant la spécificité de l'exposition phénoménologique de l'auto-formation de la conscience pose plusieurs problèmes d'interprétation. En premier lieu, est-ce que le commencement phénoménologique avec l'expérience du « pur ceci » (Hegel 1941: 82) qui est l'être sensible singulier est un point de départ véritablement immédiat et indéterminé ? Autrement dit, est-il possible de commencer, comme le prétend Hegel, par « simplicité » de la sensation pure et singulière alors que toute expérience ordinaire semble déjà reposer sur la perception de l'être qualifié, à savoir de l'être déjà déterminé ? En second lieu, quelle place convient-il d'accorder à l'expérience du langage ? Dire le ceci joue-t-elle un rôle aussi central dans l'émergence de la détermination, ou bien l'acte de l'énonciation n'est qu'une simple expérimentation ou encore un moyen seulement linguistique dont le rôle consiste essentiellement à montrer l'existence de la négativité au sein de l'immédiateté présupposée de l'être ? Il nous semble que c'est autour de ces deux questions, intimement liées l'une à l'autre, que se cristallise toute objection adressée à la certitude sensible hégélienne. En nous appuyant sur une telle perspective, nous examinerons dans ce qui suit tout d'abord les traits essentiels de savoir du sensible comme point du départ, puis nous nous proposons de montrer pourquoi ce n'est pas par le moyen du langage mais dans et par l'expérience du temps naturel que Hegel pense trouver l'origine de la médiation.¹

¹ À notre connaissance cette hypothèse n'a jamais fait l'objet d'une étude particulière dans les études hégéliennes.

1. L'ambiguïté Du Commencement Phénoménologique : La Certitude Sensible Est-Elle Un Faux Départ Ou Une Présupposition Hégélienne ?

Le commencement est toujours le plus difficile chez Hegel. Pour lui, la systématisme du penser ne permet de présupposer aucun principe, aucun critère qui prédéterminerait et conditionnerait le développement de déterminations de pensée d'une manière extérieure et contingente. Dans la logique, tout comme dans la *Phénoménologie*, la saisie de la vérité dépend de l'auto-développement et la non-séparation de ce qui pense et de ce qui est pensé. Alors la seule manière de ne pas tomber dans le formalisme dans la philosophie est de commencer par un point de départ pur, ou mieux *purifié*, de toute présupposition. Pourtant un tel commencement (qui n'est rien d'autre que la certitude de la sensibilité phénoménale) fait l'objet de critiques constantes : dans quelle mesure est-il légitime de commencer la « science de *l'expérience de la conscience* » (Hegel 1941: 77) par le savoir *immédiat* venant de la sensation de l'objet singulier donné ? Toute expérience naturelle ne commence-t-elle pas par la multiplicité et les propriétés de l'être déterminé au lieu d'une telle « abstraction artificielle » (Westphal 1998: 93) ? Hegel ne commet-il pas une erreur, intentionnellement ou non, lorsqu'il ne prend pas en considération cet élément commun à l'expérience de la vie ordinaire qui est la perception ? Ne s'agit-il pas, en ce sens, d'un « faux départ » phénoménologique (Maldiney 2012: 399) ? Et si tel est le cas, peut-on dire que Hegel présuppose *déjà* ce qui est à démontrer, et ce faisant, se contredit-il avec lui-même ? Finalement, si ce point de départ est une abstraction arbitraire et seulement présupposé par Hegel lui-même, qu'en est-il alors pour l'auto-fondation du savoir absolu ? Est-il déjà présupposé dès le départ ? On peut multiplier les objections, mais examinons tout d'abord la description phénoménologique de cette expérience de plus près.

Il est vrai que par cette figure de la conscience Hegel veut désigner une expérience à la fois très spécifique et le plus général possible. *Le plus général*, parce

que la certitude sensible décrit une attitude selon laquelle la conscience est certaine de la réalité inébranlable d'un objet singulier qui se trouve devant elle ou simplement qui *est*. Comme la pure rencontre avec *ce qui est*, est éprouvée par la conscience naturelle toujours comme un accès direct à la réalité concrète du monde sensible, l'être devient la pierre de touche de toute sa connaissance. Mais si la connaissance venant de l'immédiateté de l'être est pour la conscience « *la plus riche* » et « *la plus vraie* » (Hegel 1941: 81), c'est parce que l'être *apparaît*, pour Hegel, comme ce qui se donne comme tel, à savoir, comme ce qui est *en soi*. Bref, c'est dans et par cet entêtement dans l'apparence de la donation immédiate que caractérise Hegel « le *savoir de l'immédiat* » de cette conscience.

Pourtant on remarque d'emblée la modalité très spécifique de la dialectique de la certitude sensible : dès le début Hegel fait dépendre l'ensemble de cette figure de la singularité du sujet et de l'objet d'une telle manière que chacun est posé dans leur ponctualité radicale, comme s'il n'y avait rien, ni au-delà ni en-deçà, du sujet et de l'objet dans l'expérience de la vie ordinaire. Il déclare que « la conscience est moi, *rien de plus*,² un pur *celui-ci* ; le singulier sait un pur *ceci* ou sait *ce qui est singulier* » (Hegel 1941: 82). Rien de plus (*weiter nichts*), mais seulement l'être pur limité ou *le ceci* (que Hegel nomme d'une manière tout à fait ambiguë) qui est purifié de toute différence interne, de toute relation à une autre chose.³ Comme Hegel le précise « la chose n'a pas la signification d'une multitude de caractères distincts » (*ibid.*). À ce caractère exclusif de la ponctualité de l'être pur, s'ajoute la passivité et la réceptivité du sujet. Le moi qui se croit être également singulier est certain de n'avoir aucune différence dans lui-même, et cela sans aucune réflexion préalable. Cela n'implique donc nullement une hypothèse philosophique de la part de conscience, car il s'agit bien plutôt une *confiance*

² Nous soulignons.

³ Tel sera en effet l'indétermination logique de l'être pur : « (...) il n'a aucune diversité à l'intérieur de lui-même, ni en rapport avec le dehors. Du fait d'une détermination ou d'un contenu quelconque qui serait différencié dans lui ou moyennant lequel il serait posé comme différencié d'une autre chose, il ne serait pas maintenu ferme dans sa pureté » (Hegel 2015: 103).

aveugle dans l'immédiateté pure. Mais si la conscience est réduite à l'incapacité du « représenter » et du « penser » (*ibid.*), c'est pour bien établir cette certitude de la sensibilité qui est exempt de toute altérité qui pourrait y introduire une différenciation.

Outre que la dialectique concernant les procédures de l'énonciation et de la visée que nous allons étudier plus tard, telle est la spécificité du commencement phénoménologique qui suscite tant de controverses : Hegel semble nous contraindre d'adopter à un point de vue où l'apparence de l'immédiateté est tellement fragile qu'il suffit, pour la conscience, de faire un seul pas pour y affirmer l'existence de la médiation et réfuter sa propre hypothèse sur la réalité de son savoir immédiat. Tout le problème devient alors de déterminer si Hegel prend « la phénoménalité » du ceci pure « comme elle se donne » ou pas.⁴ Autrement dit, si la pure donation immédiate dans la sensibilité est une abstraction⁵ faite de la *perception* par le phénoménologue lui-même et donc une construction philosophique,⁶ qu'on ne peut pas se rencontrer dans la vie ordinaire, tout le développement ultérieur serait affecté de cet présupposition, contrairement à tout ce que prétend le projet hégélien.

Bien entendu, Hegel est conscient de cette ambiguïté. Mais trouver un point de départ absolument simple et non-arbitraire implique de commencer là où il est impossible d'aller en deçà de la conscience singulière et sa prétention à l'égard de l'objectivité. Rien d'étonnant si Hegel écrive « un court traité de la certitude sensible sans rien développer au sujet des sens, ni même de la leur organes » (Heidegger 1984: 99), parce que la phénoménologie, au sens hégélienne du terme, n'est pas une anthropologie où l'on traite comment les facultés de l'esprit fini

⁴ Comme le remarque Maldiney, « au début de la *Phénoménologie*, la phénoménalité n'est pas prise comme elle se donne, mais accommodée à la perspective théorique - qui en transforme l'apparaître selon les vues de la philosophie moderne du savoir » (Maldiney: 328).

⁵ Cf., « Apparaissant ainsi, elle [la certitude sensible] apparaît bien *elle-même*, mais elle apparaît alors dans la lumière d'un regard qui l'envisage *seulement* immédiatement, en *faisant abstraction* de tout voir médiatisant qui lui appartient déjà » (Heidegger 1984: 102).

⁶ Sur ce point, voir, Bonsiepen (1977: 228, n. 4).

s'émergent au sein de l'âme et comment ils fonctionnent⁷ : la phénoménologie hégélienne ne s'intéresse pas à la *genèse* de la subjectivité et de l'objectivité (et ni de l'espace et du temps et du langage, etc.), mais seulement aux structures et aux manières qui permettent à la conscience d'appréhender chaque contenu dans sa propre expérience suivant la mode de l'apparition de son objet.

Il est clair que l'on ne peut pas se retirer en deçà de cette conscience phénoménale tant que la question de la constitution de la subjectivité ne concerne pas la phénoménologie. Mais on ne peut pas non plus aller *au-delà* du champ de la sensibilité en commençant immédiatement par la perception. L'un reste au-dessous la pureté singulière du ceci, alors que l'autre l'excède. Alors commencer par l'expérience de la perception, en disant que ce n'est pas sur ceci pur mais sur l'être *qualifié* que toute expérience ordinaire est fondée, est évidemment impossible aux yeux de Hegel. Parce qu'au niveau de la perception on est *déjà* dans la sphère de la négation simple entre telle ou telle qualité. Donc commencer par la perception revient à affirmer l'existence de la négativité et de l'universalité sans les éprouver, c'est-à-dire à les présupposer.

En plus, contrairement à la sphère de la perception où l'expérience de l'être particulière de ce qui perçu est *commune* à tous les sujets, dans celui du sentir la conscience est plongée dans un point de vue qui lui est *unique*. Hegel décèle la relation entre le caractère unique du sentir et de l'apparition (et donc de son apparence) du donné par un jeu de mots : la passivité *de ce qui est senti* (*Empfinden*), apparaît pour la conscience toujours comme ce qui est *trouvé devant* (*Vorfinden*),⁸ donc sous la forme de la singularité donnée. Ainsi, par la certitude sensible du ceci, Hegel entend l'irremplaçabilité et l'irréductibilité non seulement de la conscience naturelle unique, mais aussi du contenu unique que le sujet croit trouver immédiatement devant lui-même. Dans l'économie de la *Phénoménologie*,

⁷ Sur ce point, voir les moments de l'anthropologie hégélienne, (Hegel 1988 : 199-210).

⁸ Sur ce point, voir la section de la *Psychologie* de la *Philosophie de l'esprit*, surtout § 302, et §402 (Hegel 1988 : 100, 198) ; cf., aussi l'excellent commentaire de B. Mabille sur la contingence et la nécessité du donné dans la *Philosophie de l'esprit*, (Mabille 1999: 85-147).

l'indétermination de la certitude sensible (en tant que le point = x non présupposé) est tellement grande qu'il s'agit seulement d'une soi-disant « certitude *objective* » (Hegel 1988: 520) d'un *il y a (es ist)* et que même la conscience, du moins au début, se montre comme *inconscient* d'elle-même et de son dédoublement comme la conscience de soi-même et la conscience de l'objet.⁹ En somme, pour Hegel le ceci pure doit être le point zéro de la conscience et du processus de la négativité.

Il ne faut pas oublier que l'objet apparaît d'abord sous la forme du donné singulier, non seulement pour la conscience, mais aussi *dans une certaine* mesure pour *nous*, les phénoménologues,¹⁰ –avec cette différence que *nous* savons que l'objet est *posé* comme tel grâce au mouvement de la médiation réflexive entre l'existence immédiate et l'effectivité essentielle¹¹ tandis que la conscience le méconnaît encore. Comme le remarque Hegel, « cette différence de l'essence et de l'exemple », à savoir *l'essence* du ceci (comme l'universalité et la particularité) et de son *l'existence* (comme la singularité), et « de l'immédiateté et de la médiation, nous ne la faisons pas seulement nous, mais nous la *trouvons* dans la certitude sensible elle-même » (Hegel 1941: 83).¹² La donation du ceci pure est donc loin d'être une construction spéculative. Elle est plutôt son mode d'apparition, et on la trouve comme telle même si, logiquement parlant, « l'effectivité se situe aussi plus haute que *l'existence* » (Hegel 2016a: 189). Bien sûr, *nous* savons que c'est dans et

⁹ Il est vrai qu'à ce stade la conscience ne se prend pas encore elle-même pour objet, car elle ne réfléchit pas encore sur propre son existence. À cause de cette méconnaissance, c'est seulement dès le deuxième moment de la dialectique de la certitude sensible que commence « la réflexion de la conscience en soi-même » (Hegel 1941: 75). Car, comme le déclare Hegel dans le passage de l'*Anthropologie* à la *Phénoménologie* de l'*Encyclopédie*, « le Moi est cet [être] universel, cet [être] simple qui, en vérité, *n'existe que lorsqu'il a lui-même pour ob-jet* », (Hegel 1988: 518), (nous soulignons). Autrement dit, pour pouvoir parvenir à la certitude d'elle-même, le sujet doit tout d'abord se différencier lui-même de l'être qui est son objet premier ; ce qui est parfaitement compatible avec la nécessité de commencer par « l'entière *absence de présupposition* » (die *gänzliche Voraussetzungslosigkeit*), (Hegel 1994: 342).

¹⁰ Cf., « (...) il n'y a rien, rien au ciel ou dans la nature ou dans l'esprit, ou bien où que ce soit, qui ne contienne pas aussi bien l'immédiateté que la médiation », (Hegel 2015 : 78).

¹¹ Cf., « L'effectivité est formelle dans la mesure où, en tant que *première* effectivité, elle est seulement *immédiate, non réfléchie* (...) elle n'est, de la sorte, *rien de plus* (*weiter nichts*) qu'un être ou une *existence* en général », (Hegel 2016a: 190), (nous soulignons).

¹² Nous soulignons.

par la négativité que le médiatisé apparaît comme immédiat et que pour briser la confiance qu'on a en l'immédiateté, il suffit de comparer chaque ceci à tous les autres,¹³ mais non pas la conscience. Tout paraît identique et égale à soi-même si l'on refuse de le comparer avec les autres ; mais la conscience n'éprouve ici que « l'immédiateté du *non-être* qui constitue l'apparence » (*ibid.* : 22).

L'horizon de la conscience est tellement serré qu'il nous paraît échapper et c'est pourquoi il paraît difficile de commencer avec le pur ceci sensible. Par contre il n'est nullement impossible car il s'agit d'une conception du monde naturelle. Ce n'est pas sans raison que Hegel détermine la première figure de l'esprit par la *Meinung* de la conscience que l'on peut traduire à la fois par l'opinion et la visée. Celle-ci constitue la confiance en donation immédiate qui est une attitude *pré-philosophique*.¹⁴ On sait que pour Hegel toute *certitude*, que ce soit sensible ou pas, se présente toujours dans son opposition à la *vérité* dans laquelle toute attitude unilatérale est supprimée. La certitude ne digne alors d'être appelée philosophique, elle désigne plutôt *l'absence* de toute considération philosophique dans la mesure où « une certitude simplement subjective ne surgit pas de la *vérité* et n'est qu'opinion » (Hegel 1998: 349, 350). En fin de compte, si le commencement doit être fait à partir d'un tel « point de vue non cultivé (*von seinem ungebildeten Standpunkte*) » (Hegel 1941: 25)¹⁵ la nécessité s'impose alors de débiter la formation (*Bildung*) de la conscience avec ses convictions et ses préjugés les plus primitifs. Et ceux-ci peuvent être résumés par deux présuppositions de la conscience : 1) toute expérience sensible est nécessairement une expérience des singularités, 2) par conséquent, le savoir de « la réalité des

¹³ Cf., « Réfléchissons-nous sur cette différence », c'est-à-dire la différence entre une certitude effective et son *exemple*, « elle nous révèle que ni l'un ni l'autre ne sont dans la certitude sensible *immédiatement*, mais y sont en même temps comme *médiatisés* ; j'ai la certitude par la médiation d'un autre (*durch ein anderes*) », (Hegel 1941: 82).

¹⁴ Sur ce point, voir, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel : « « une opinion est une *représentation subjective*, une *pensée arbitraire* (...) que je puis former de telle ou de telle manière, et qu'un autre individu formera autrement ; une *opinion* est *miennne*, (...) cependant la philosophie ne renferme pas d'opinion – il n'y a pas d'opinions philosophiques » (Hegel 2004a: 35).

¹⁵ Traduction modifiée.

objets sensibles » (Hegel 1941: 90) doit être sans aucun doute un savoir *immédiat*, ce qui veut dire que chaque contenu sensible se donne sans aucune médiation.

Si, comme nous avons essayé de montrer, le ceci pure en tant que commencement absolu n'est pas un faux départ, mais une nécessité dérivant de la structure de la conscience phénoménale elle-même, tout le problème est alors de savoir *comment* la conscience parvient à saisir la négativité. Dans ce qui suit, nous étudierons les enjeux et les critiques concernant l'émergence de la médiation comme véritable genèse du savoir conceptuel.

2. Le Langage Comme L'ineffabilité De La Visée Et L'expérience De La Temporalité Naturelle : Où Se Trouve La Véritable Genèse De La Médiation ?

Nous avons vu qu'appréhender l'être pur et le savoir pur qui en découle, tels qu'ils se présentent, est le grand défi que la conscience de la certitude sensible se propose. Mais du point de vue de la méthode phénoménologique, toute prétention à la *vérité* ne saurait être détachée de son processus de la *vérification*. On ne peut expérimenter la vérité du ceci sensible que suivant son mode d'apparition. Et si le ceci ne se donne que dans la ponctualité de l'espace et du temps¹⁶ déclare Hegel, il faut alors comprendre en quoi consiste, *pour la conscience*, le fait d'exister *ici et maintenant*. Pour bien adopter le point de vue de la conscience phénoménale, le phénoménologue s'efforce d'engager dans un dialogue avec lui en lui posant successivement les questions suivantes : « *qu'est le maintenant* » et « *qu'est l'ici* » dans lesquels le ceci se donne immédiatement ?

On sait que depuis la fameuse attaque de Feuerbach, on ne cesse de critiquer le rôle et l'usage spécifique du langage dans la certitude sensible. Pour lui, Hegel force-t-il les limites du langage ordinaire de la conscience (pour qui « tous les sont des nom propres » (Feuerbach 1973: 38), lorsqu'il lui demande ce que c'est

¹⁶ Comme le souligne Hegel dans la remarque du paragraphe 254 de la *Philosophie de la nature*, la détermination de l'espace et du temps en tant que quantités pures « n'est pas, comme l'être logique, ce qui est abstraitement premier et immédiat, mais essentiellement déjà ce qui est *médiatisé* dans soi-même », (Hegel 2004b: 194).

le maintenant, l'ici, le ceci et le moi au lieu de lui demander simplement la signification de *l'existant-ici*, de *l'existant-maintenant* qu'elle pense éprouver immédiatement. Pour Feuerbach la raison en est la suivante : pour écarter la prétention de la certitude sensible, Hegel déplace intentionnellement le sens phénoménologique de l'apparition spatio-temporelle de l'être vers celui de la *logique* en mettant l'accent surtout sur la *pensée pure* du ceci, de sorte que ce qui est réfuté par des « opérations métalinguistiques » (Taminiaux 1969: 364)¹⁷ n'est pas la subsistance de l'expérience du ceci phénoménal, mais bien la prétendue subsistance de l'être *pur logique*.

À travers l'expression ambiguë du *das Diese*, on retrouve, une fois de plus, le doute à l'égard de la possibilité de l'expérience de la certitude sensible. Mais cette fois la critique est dirigée contre la présupposition de la structure logique *derrière la conscience*¹⁸ qui se présente sous la forme d'une manipulation par le langage chez Hegel. Selon la critique feuerbachienne, dans la contradiction de l'acte de dire le sensible, l'écart séparant le dit (*gesagt*) (ou la forme) de la visée (*gemeint*) (ou du contenu), provient des limites du langage et non pas de l'expérience de la certitude sensible. Parce qu'en énonçant l'être singulier de cette manière (*le maintenant est nuit, etc.*), la conscience est amenée à se *contredire* et à éprouver le passage inévitable de la singularité visée à l'universalité sous-jacente. Mais en vérité on ne réfute pas de cette manière la réalité subsistante du ceci mais le langage et son pouvoir de référer l'objet sans négativité,¹⁹ et cela à cause des

¹⁷ Nous soulignons.

¹⁸ Cf., Feuerbach 1973 : 39 : « Il réfute la *pensée* de l'être-*ceci*, *l'haecceitas* ; il montre la non-vérité de l'être singulier *fixé dans la représentation* comme réalité (théorique). La Phénoménologie n'est rien d'autre que la Logique phénoménologique ». Il est vrai que dans l'*Introduction* de la *Phénoménologie*, Hegel parle de cette structure logique de l'expérience lorsqu'il explique comment surgit un nouvel objet pour la conscience. Celui-ci se pose, dit Hegel, pour ainsi dire *derrière son dos* » (Hegel 1947: 77). Mais cela nullement implique une application de la logique spéculative à la phénoménologie dans la mesure où il s'agit d'une connaissance « pour nous » et non pas pour la conscience elle-même. Sur ce point, voir, Jarczyk (2007: 137).

¹⁹ Pour Feuerbach, non seulement « le langage n'a absolument *rien* à voir avec *la chose* », il est « pour la conscience » ce qui est « irréel, le nul », (Feuerbach: 38). Autrement dit, c'est uniquement le langage qui introduit l'indéterminité au ceci alors qu'au sphère de l'existence, l'être singulier

conditions imposées, que nous avons mentionnées, à la conscience par Hegel lui-même. En somme, pour Feuerbach, tant que la conscience est située dans un tel contexte abstrait, le langage ne peut qu'énoncer l'universalité.

Face à cette critique on pourrait être tenté de penser que le but de Hegel est de montrer que la vérité de l'être singulier dépend du domaine du langage. Par contre, comme l'observe à juste titre E. Cattin (2010: 97) le langage n'est même pas une figure proprement dite de l'esprit. À y regarder de près, on verra que la fonction assignée au langage en effet est plus modeste : dans le domaine de la sensibilité, la vérification à partir de la parole et de l'écriture en tant que processus linguistiques ne nous donne pas la médiation spéculative, mais seulement le *renversement* de l'être pur du ceci dans un « non-étant (*Nichtseiendes*) ». Il s'agit alors seulement du « *négatif* en général » (Hegel 1941: 84) et non pas de la médiation réfléchie.

Cela est clair dès le premier moment de la dialectique de la certitude sensible où, pour analyser la subsistance du ceci sensible, on écrit la proposition simple « *le maintenant est la nuit* » en déclarant qu'« une vérité ne perd rien à être écrite » (Hegel 1941: 83). On connaît la démarche dialectique : en notant la vérité du maintenant-ci comme la nuit, la conscience phénoménale est poussée à voir que *le maintenant* singulier sensible en tant que nuit disparaît immédiatement. D'une part, il est à la fois la nuit et le jour, mais de l'autre, il n'est ni la nuit et ni le jour. Cela veut dire que la contradiction du maintenant simple se révèle sous la forme de l'« indifférence » qui est le signe de la différenciation interne. Que ce soit la vérité

subsiste sans subir aucune modification pour la conscience : « L'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci. La nature réfute bien ainsi *ce* singulier-ci, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau ; elle réfute la réfutation (...) et c'est pourquoi c'être sensible qui l'être permanent et immuable pour la conscience sensible » (*ibid.* : 39). On voit en effet que Feuerbach accepte implicitement la thèse hégélienne de l'ineffabilité de la visée à l'égard du ceci. Mais pour discréditer la fonction du langage Feuerbach semble tomber dans le piège du temps naturel : comme le montrera Hegel, la conscience parvient à appréhender la négativité du ceci par l'expérience des dimensions du temps. Pour la conscience sensible aussi, rien ne reste fixe et permanent car l'objet est subi à une différenciation temporelle où la différence entre le passé et le présent pose le passage médiateur au sein de la succession des maintenant. Nous reviendrons sur ce point.

prononcée ou écrite, le ceci sensible temporel disparaît sans cesse dans son « être-autre », quoique la conscience vise toujours le même l'être ponctuel sensible qu'elle pense trouver devant elle-même. En d'autres termes, aux yeux de Hegel, tant que nous nous situons dans la perspective très limitée de l'être sensible singulier, il est impossible de le saisir tel qu'il apparaît et de le savoir dans son immédiateté : le ceci singulier qu'on vise nous s'échappe à chaque fois tandis que son ceciété reste, parce que c'est dans l'élément universel qu'il se donne en vérité.

C'est en ce sens précis que pour Hegel, on n'a affaire par le moyen du langage qu'à l'émergence de l'universalité « simple ». Autrement dit l'universalité n'est pas encore posée comme *réfléchie* par un mouvement de la négation de cette négation partielle. Elle y est posée encore comme un terme opposé à la singularité. Ainsi la *simplicité* de l'universel n'est que l'absence de la différenciation interne et donc l'unilatéralité. On peut objecter en soulignant le fait que, dès le début, c'est le langage qui apporte la détermination au sein du ceci sensible et que « l'origine de la détermination » et « l'origine du langage » (Souche-Dagues 1982: 28) est en quelque sorte identique. Par conséquent, lorsqu'on parle et écrit, s'ouvre immédiatement la dimension du sens (*Bedeutung*) et donc de l'idéalisation dont manque le ceci sensible, parce que, comme le dira Hegel dans la *Psychologie*, « c'est dans le *nom* que nous *pensons* », (Hegel 1994 : 261)²⁰ et cela d'une telle manière que « l'on connaît », même au niveau du langage ordinaire, « dans les noms les choses » (Chiereghin 2020:104).

Une telle lecture est légitime sans doute, mais encore trop étroite pour deux raisons. 1/ en faisant appel aux moyens linguistiques, le but de Hegel n'est pas d'affirmer que le langage énonce toujours déjà la *vérité absolue*.²¹ Au contraire le langage est seulement le côté « le plus vraie (*das wahrhaftere*) » (Hegel 1941: 84) que la visée de la conscience. Ici le comparatif est capital, parce que le dit, ainsi que

²⁰ Cf., aussi le paragraphe 20 : « (...) le langage est l'œuvre de la pensée » (*Ibid.* : 287).

²¹ Ce point est bien souligné par Bodammer (1969: 78).

l'écrit, ne fait que dévoiler l'indéterminité propre au ceci spatio-temporel. Dire que *le maintenant est la nuit*, c'est dire qu'il est *disparu* dans le non-nuit, et vice versa. Pour Hegel, l'énonciation, en introduisant le mouvement de la disparition de l'être dans le non-être, fait déclencher la dialectique du devenir. Alors si le langage est le plus vrai, c'est parce qu'il « réalise ce qui est à réaliser » (Hegel 1941: 69), c'est-à-dire qu'il met en évidence la nécessité de la disparition, dotée d'un caractère universel.

Pourtant la disparition en question a aussi une signification pour la méthode phénoménologique. Grâce à son pouvoir de « renverser »²² le contenu du savoir phénoménal, le langage fait renverser en même temps la direction du mouvement dialectique. Sa fonction consiste alors de *guider* la conscience de la présupposition de la donation immédiate de l'objectivité (le premier moment du pur ceci) vers la subjectivité comme visée de mienne (le deuxième moment du moi pur) et finalement vers l'unité entre le sujet singulier et l'objet singulier (le dernier moment de l'achèvement de la certitude sensible). Le langage détruit successivement la prétention d'une saisie immédiate de la singularité sensible à tel point qu'à la fin, la conscience refuse l'appréhension du ceci par les moyens linguistiques. Par la renonciation à parler, la conscience, sans le savoir, se met en route pour connaître la médiation. Mais l'émergence de la médiation ne peut s'effectuer que par la *disparition* de cette disparition initiale.

2/ Même si, grâce au langage, la conscience parvient à connaître ce mouvement d'alternance et que cela marque un véritable progrès dans sa formation, l'universalité en question n'est encore qu'*abstraite*, et elle reste non remplie jusqu'au dernier moment de la dialectique. Ce n'est qu'à la fin, le langage épuise toute possibilité du savoir immédiat et quitte la scène, en laissant la place à l'expérience du temps naturel. Au niveau de la conscience, la disparition que le langage produit ne disparaît définitivement qu'au moyen d'une *expérience non*

²² Hegel emploie *umkehren* et *verkehren* pour souligner qu'il s'agit à la fois d'un changement de direction et d'un renversement du mouvement dialectique.

linguistique, à savoir celle de l'acte d'indiquer. Pourquoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce à dire pour le langage ?

Le problème est complexe. Il nous semble que c'est dans ce moment précis, c'est-à-dire dans son absence que l'on peut trouver la véritable fonction du langage : la conscience recule devant les moyes linguistiques non seulement à cause du mouvement de la disparition, mais aussi et surtout parce que *le langage révèle la structure contradictoire de l'espace et du temps dont l'être sensible singulier dépend*. Dire l'être sensible singulier, c'est en vérité dire l'être comme « être-hors-de-soi » (Hegel 2004: 193), ce qui veut dire que c'est l'être spatio-temporel qui est extérieur à lui-même. L'être se manifeste sous la forme de l'extériorité dont la ponctualité nous donne une universalité plus riche que celle du langage. Méconnaissant cette négativité propre à l'espace et au temps, c'est sur le langage que la conscience rejette la faute de disparition de sa visée. Comme nous l'avons vu, pour arriver à la nullité du ceci, il suffisait de l'exprimer. La tâche du langage s'accomplit là où il nous démontre l'existence de l'universalité dans cette disparition. Mais en vérité, dès le début, la conscience a affaire par le moyen du langage à cette structure du ceci qui le rend extérieur à lui-même, et qui le force à aller sans cesse au-delà²³ de cette limite précaire que la conscience lui s'impose : mais non pas parce que le ceci échappe aux limites du langage (comme le croit Feuerbach), mais parce que c'est l'être singulier sensible s'échappe à lui-même.

Cependant la défaite du langage est aussi une victoire pour la conscience, malgré elle. Elle est désormais en mesure d'éprouver *la double négation* qui a lieu dans le ceci alors que jusqu'ici elle ne connaît que la négation partielle qu'en se répétant indéfiniment pose le ceci seulement d'une manière négative (*le ceci n'est pas cela*, etc.). Dans l'absence du langage, c'est à la structure de la spatio-temporalité qu'il faut en revenir pour retrouver le véritable foyer de la médiation.

²³ Cf., Hegel 1941: 71 : « Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même ».

Nous avons vu qu'on fait appel au langage parce qu'elle est un moyen toujours déjà donné, et que, comme la conscience est toujours déjà parlante, il est naturel de commencer l'expérimentation avec lui. Cependant rien ne nous autorise à affirmer qu'en s'appuyant sur le langage Hegel cherche à saisir le ceci comme *le produit de la pensée*. Dans la certitude sensible, le langage n'est qu'un instrument naturel qui démontre l'émergence de l'universalité *abstraite*. Certes, il anticipe certaines dimensions qui se déploient dans des développements ultérieurs,²⁴ mais pour la conscience naturelle, il « a fonction normale de signaler un contenu déjà donnée » en tant qu'« un quasi-reflet de la chose » (Lebrun 1972: 82). La raison en est simple : le sens et le limite de la figure de la certitude sensible interdit toute interprétation anticipatrice, généalogique et spirituelle du langage. La conscience parle et sa visée se renverse immédiatement dans son opposé par le langage, parce que c'est le ceci temporel qui se renverse. Le langage en est témoin, telle est sa fonction et « nature » soi-disant « divine » (Hegel 1941: 92).

3. L'expérience Du Temps Naturel : L'avènement De La Médiation ?

Avant d'analyser la dialectique du temps naturel, et d'en dégager ce qui intéresse la véritable détermination du ceci, examinons la description phénoménologique de l'ultime moment de la certitude sensible. Après avoir éprouvé successivement l'inévitable universalisation abstraite de l'objet et du sujet sensible singulier, la conscience en arrive à l'unité. Mais en quoi consiste cette unité ?

L'unité en question exprime le durcissement de la résistance à la médiation : refusant tout moyen qui pourrait y introduire un mouvement de la disparition et de la négation, la conscience dirige son attention uniquement sur le « rapport immédiat (*unmittelbare Beziehung*) » (*ibid.* : 88) entre l'objet singulier et

²⁴ En fin de compte, le langage ouvre la dimension de l'intersubjectivité de la communauté des moi, ou encore dans le moment du savoir absolu, il atteint une dimension *spirituelle* et devient le *logos* de l'esprit. Pourtant du point de vue de la figure de la certitude sensible, rien ne nous permet encore de les présupposer.

la conscience singulier qui le vise. Pourtant, en raison de la disparition qui a lieu dans le langage, la conscience est désormais muette. Le seul moyen qui reste est alors de chercher refuge dans l'acte d'indiquer. Pour la conscience, un tel moyen non-linguistique²⁵ semble avoir la possibilité d'annuler définitivement la distance qui sépare la chose-ci, visée par un moi-ci.²⁶ Dans ces conditions, rien ne semble pouvoir l'empêcher de recourir à son hypothèse initiale, parce que toute altérité (le devenir incessant d'un *ceci* devenant *cela* et l'émergence d'un autre *moi* par rapport au moi visé, etc.,) y est désormais entièrement exclue : « le maintenant est jour » (*ibid.* : 87), mais avec cette différence qu'il s'agit désormais du *rapport immédiat* entre le maintenant visé singulier et le moi singulier qui le vise. Evidemment le retour au commencement n'est nullement une simple répétition de ce qui a été. Comme tout mouvement réflexif chez Hegel, il s'agit d'un approfondissement du contenu, et dans le cas de la conscience sensible, il s'agit du moment où la conscience comprend-conceptuellement de ce qui « apparaît comme simple fait d'arriver » (Hegel 2016b: 28).

Dans un passage dense, Hegel résume ainsi la dialectique de l'indication qui mérite d'être cité intégralement :

1) j'indique le maintenant et il est affirmé comme le vrai ; mais je l'indique comme un passé, ou comme ce qui est supprimé, je supprime la première vérité ; 2) maintenant j'affirme comme la seconde vérité qu'il est passé, qu'il est supprimé ; 3) mais ce qui est *passé* n'est pas, je supprime l'être-passé ou l'être supprimé, en d'autres termes la seconde vérité : je nie ainsi la négation du maintenant et reviens par là à la première affirmation, que le maintenant est (Hegel 1941: 88).

Comment comprendre ce « mouvement » du maintenant qui produit la médiation ?

²⁵ On peut se demander si l'acte de montrer avec son index « appartient-il au langage » en tant que moyen « pré-linguistique », (Lyotard 1971 : 37 et sq.). Et, comme le remarque très bien G. Lebrun, « le mot, en réalité, récuse la nécessité de l'acte d'indication », ce qui veut dire que l'indication provient *toujours déjà* du langage lui-même, car elle est sa condition de la possibilité (1972: 82). Nous laissons cette question ouverte dans cette étude.

²⁶ Voir, Hegel 1941: 88 : « (...) car la vérité de ce rapport immédiat est la vérité de ce moi-ci qui se limite à un *maintenant* ou à un *ici* ».

On pourrait être tenté d'y voir, à la manière de Feuerbach, une sorte d'*auto-réfutation* de la différenciation par le temps dont le mouvement semble réhabiliter la conviction initiale de la conscience. Selon Feuerbach, pour la conscience sensible le maintenant se pose comme un élément stable : n'est-il pas vrai que c'est cette structure de la stabilité du ceci que la conscience cherche à viser s'est affirmée ?²⁷ Mais une telle lecture est un contresens. Ce qui échappe à cette critique, c'est le mouvement stérile du temps naturel qui empêche la conscience d'y reconnaître de l'avènement de la médiation. En effet, il s'agit ici d'une considération unilatérale de la temporalité. La réflexion extérieure de l'entendement est incapable de dépasser l'apparence du mouvement par lequel le maintenant paraît se répéter sans produire une différenciation. Dans ce cas, tout dépend de la *reconnaissance* du dédoublement du temps naturel (comme le maintenant disparaissant et le présent réflexif) où l'on passe du rapport simple limitatif et exclusif de l'indication à la position de la négation de la négation. Mais pour bien comprendre l'enjeu de ce problème, il faut remonter aux projets de système des années d'Iéna qui précèdent la *Phénoménologie* où Hegel étudie la logique du rapport simple et le dédoublement du temps naturel qui en dépend.

Il est frappant de voir que déjà dans la logique d'Iéna Hegel définit le rapport simple par la dialectique entre ce qu'il appelle le « et » et le « est », c'est-à-dire entre la limite et la position de l'être par la négation simple. L'être²⁸ de la relation simple provient du « et de la limite », parce que la subsistance de l'*unité* de l'être dépend de l'exclusion de la *multiplicité* extérieure. Cependant pour le Hegel de 1804, la soi-disant positivité de cette relation simple est en effet une « rapport *négative* », en ce sens que le fait de « n'être-en-relation-qu'à-soi-même » implique qu'être « en relation à ce qu'elle exclut » (Hegel 1980: 30). Autrement dit, l'identité

²⁷ Voir, Feuerbach : 39 : « L'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci. La nature réfute bien ainsi *ce* singulier-ci, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau ; elle réfute la réfutation (...) et c'est pourquoi c'être sensible qui l'être permanent et immuable pour la conscience sensible. »

²⁸ C'est-à-dire « la réalité » selon la terminologie hégélienne de cette époque.

et l'égalité pure de l'être n'est pas intelligible qu'être en relation avec être-autre. Alors le devenir le contraire de soi-même (ou la relation avec l'autre par l'auto-différenciation) d'une part et le retour à soi-même par la négation de la négation initiale constitue la véritable essence du « est » de la relation simple.

C'est ici que Hegel introduit sa théorie de deux infinis pour la première fois. À ce dépassement de la contradiction par l'auto-négation de l'être, Hegel nomme la *véritable infinité* qui « est dans cette immédiateté de l'être-autre et de l'être-autre de cet autre, en d'autres termes de l'être-rétabli du premier ; c'est la *duplex negatio*, laquelle est à nouveau *affirmatio*, relation simple, égale à soi dans son inégalité absolue » (*ibid.* : 56). Par contre, à cela s'ajoute « l'alternance du poser et du sursumer de la limite » qui reproduit indéfiniment la contradiction de la relation simple du « est » par une série de la négation simple répétitive que Hegel nomme la *mauvaise infinité*. La théorie de deux infinis est alors révélatrice de la manière dont Hegel comprend la relation simple de la dialectique de l'indication. Et c'est cette logique de deux infinis qui se trouve derrière la considération du temps naturel dans *Philosophie de la nature* d'Iéna et dans la *Phénoménologie*.

Hegel y distingue deux modalités de la temporalité suivant l'infinité de la logique du rapport simple. Sans entrer dans les détails de l'analyse propre aux années 1804/1805, résumons-en l'essentiel. D'une part, il s'agit du temps naturel en tant que le maintenant (*das Jetzt*) dont le caractère disparaissant est défini par Hegel comme « le *ceci* absolu du temps (*das absolute dieses der Zeit*) » (Hegel 2000: 299). Ici le parallélisme entre la *Philosophie de la nature* de Iéna et la *Phénoménologie* est frappant : en tant que rapport *négatif*, le maintenant est « ce qui exclut » la multiplicité des dimensions du temps. Hegel fait dépendre la ponctualité négatrice du maintenant de la mauvaise infinité de la limite. Dès que le maintenant se pose comme limite exclusive, il ne fait que se nier lui-même. Mais au lieu de se rapporter aux moments opposés comme l'avenir et le passé, il se pose de

nouveau comme limite exclusive de l'altérité, et, ce faisant, il se répète *ad infinitum*, sans dépasser sa contradiction interne.

On peut désormais affirmer que lorsque Feuerbach tombe dans ce piège de la mauvaise infinité du temps naturel lorsqu'il déclare que « l'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci » (Feuerbach : 39). La soi-disant *réfutation de la réfutation* feuerbachienne de l'être sensible temporel n'est qu'« une répétition du mouvement de va-et-vient » (Hegel 2000 : 300) entre la position et la négation de l'être du maintenant qui rend en vérité la temporalité absolument incompréhensible. Hegel, à son tour, dépasse l'aporie du maintenant disparaissant par sa logique de la véritable infinité. Contrairement au maintenant répétitif, le mouvement circulaire du présent (*Gegenwart*) n'est pas exclusif, mais inclusif de l'altérité : le présent « n'est pas ce premier maintenant » qui est vide, c'est-à-dire le *ceci* absolu du temps, mais il est celui qui est médiatisé à la fois par l'avenir et le passé, et qui se retourne dans ce moment initial comme une *totalité réfléchie*, conservant en soi les moments de sa différenciation.²⁹ Loin de se répéter d'une manière indéterminée, le présent concret dépasse la contradiction du maintenant abstrait par la reconnaissance de l'altérité inscrite au sein de la finitude du temps naturel. En bref, on accède au présent concret, qui est le véritable concept du « temps réel », (*ibid.* : 302) en dépassant la finitude contradictoire du maintenant du temps naturel, et cela n'est possible que par le mouvement réflexif de la temporalité dont le retour au moment initial produit la véritable détermination du temps.

²⁹ *Ibid.* : 300 : « Le maintenant a son non-être en lui et s'engendre immédiatement en un autre, mais cet autre [moment], l'avenir, dans lequel le présent s'engendre, est immédiatement l'autre de lui-même, car il est, maintenant, présent; mais il n'est pas ce premier maintenant, ce concept du présent, il est au contraire un maintenant qui s'est engendré à partir du présent par la médiation de l'avenir, un maintenant dans lequel l'avenir et le présent se sont également dépassés, un être, qui est un non-être des deux, l'activité dépassée et absolument en repos des deux l'un contre l'autre. Le présent n'est que la limite simple se niant elle-même, qui, dans la séparation de ses moments négatifs, est une relation de son acte d'exclure à ce qui l'exclut elle-même ».

À la lumière de ces éclaircissements, on peut comprendre en quoi la dialectique de l'indication phénoménologique ouvre l'accès à la foyer originaire de la médiation. Trois points sont affirmés ici par Hegel. Premièrement, la conscience muette indique le maintenant comme le rapport simple qui rend possible l'immédiateté de son savoir et prend cet acte de l'indication comme *référence* immédiate à la ponctualité de l'être visé. Mais dès que le maintenant est indiqué, il disparaît, il n'est plus. Ce qui est indiqué devient le passé qui n'est que le maintenant se supprimant. Contrairement à la mauvaise infinité des moments précédents, la conscience est contrainte d'aller jusqu'au bout de son expérience : face à la disparition de l'être dans le non-être, il lui est désormais impossible de déplacer arbitrairement la négation du maintenant visé, car toute la possibilité, dans le côté subjectif ainsi que dans le côté objectif, est déjà épuisée. Au lieu de reproduire le mouvement du va-et-vient, la conscience se voit ainsi dans la nécessité d'accepter que ce qui *est* se montre comme ce qui *a été*.³⁰

Deuxièmement, le temps ne consiste pas dans une simple succession de l'être et du non-être. Le fait que le passé se nie lui-même n'implique pas que la véritable nature du maintenant consiste dans un passage de l'un dans l'autre. Si tel était le cas, il serait impossible de sortir de la mauvaise infinité du maintenant au sens du rapport simple.

Troisièmement, le devenir du temps montre, au contraire, que le nouvel maintenant qui prend la place du passé se rapporte d'une manière circulaire au maintenant initial : lorsque la négation du maintenant premier par la conscience est niée un deuxième fois par la disparition du passé,³¹ elle produit un nouveau

³⁰ Un jeu de mot intraduisible entre l'*avoir été* (*Gewesen*) et l'essence (*Wesen*) montre clairement que, la prétendue essentialité du maintenant est en vérité inessentielle.

³¹ Comme Hegel le souligne, la nature du maintenant consiste dans le fait qu'il n'est « déjà plus quand il est » (Hegel 1941: 88).

maintenant qui contient en soi à la foi l'être et le non-être, qui est le *présent concret*.³²

Le retour au commencement sous la forme du rapport à soi reprend en effet le *duplex negatio* de la logique de Iéna : dans un premier temps la *négation* du maintenant par le passé, dans un deuxième temps la négation de cette négation par la suppression du passé. L'être du maintenant se pose alors moyennant un avant et un après, ce qui permet le temps de devenir « *quelque chose de réfléchi en soi-même* » (Hegel 1941 : 89). Ce qui revient à dire que le temps se montre comme *l'autre de lui-même*.³³ C'est de cette manière que la conscience parvient à appréhender la négativité interne du *ceci*; et elle comprend que rien n'est immédiat dans son savoir, puisque l'immédiateté du rapport simple est médiatisée par les dimension du temps qui pose la réunion rationnelle au sein de la succession illusoire des maintenant.

On comprend par-là la déficience de l'universalité provenant du processus du langage : comme Hegel précise à la fin de la dialectique de l'indiquer, « le vrai maintenant »³⁴ est un universel qui contient en soi une multiplicité de « beaucoup de maintenant », « rassemblés et unifiés » (Hegel 1941: 89). Cela veut dire qu'il s'agit non pas d'un simple *renversement* de la singularité phénoménale à l'universalité seulement abstraite (comme c'était le cas dans le processus du langage), mais d'une universalité toute nouvelle, *remplie* avec les moments de sa propre différenciation interne que Hegel définit comme « un complexe simple (*eine einfache Complexion*) » de multiplicité (*ibid.*).

La différence est cruciale pour déterminer le foyer de la médiation : l'universel médiatisé de l'expérience du temps est celui qui « reste ce qu'il est »

³² D'après la logique de 1812, il s'agit alors du « disparaître du disparaître lui-même », c'est-à-dire l'auto-suppression du devenir qui donne naissance à l'unité des moments différents « devenue simplicité en repos » (Hegel 2015: 138).

³³ Dès la *Philosophie de la nature* de Berlin (1827/1830) Hegel thématise ladite altérité interne du temps naturel par le concept de « l'être-hors-de-soi », en ce sens que l'être du maintenant reste extérieure à lui-même et va au-delà de lui-même (Hegel 2004: 193).

³⁴ Il s'agit du *présent concret* que Hegel distingue du *maintenant* disparaissant à 1804/1805.

« dans l'être-autre » (*ibid.*) en tant que l'autre de lui-même tandis que l'universel de l'expérience du langage ne réfute que la singularité visée. Ce dernier est *non réfléchi* et ne se donne que sous le mode de la disparition dans l'autre en sorte qu'il produit une apparence pour la conscience de l'inexprimabilité du ceci sensible. C'est en ce sens que Hegel qualifie, à la fin de la dialectique de la certitude sensible, ce qui est « l'inexprimable », à savoir le ceci visé, comme « non-vrai » ou « non-rationnel » (*ibid.* : 91). Une chose sensible singulier « est inaccessible au *langage* », tant qu'elle est séparée de son universalité qui constitue son intelligibilité.³⁵ Alors son intention n'est pas d'approuver l'inaccessibilité des choses sensibles, mais de rejeter la possibilité d'un accès *immédiat* à l'être sensible. L'expérience du langage démontre seulement les déficiences de l'immédiateté à laquelle la conscience sensible aspire, mais c'est l'expérience du temps qui satisfait le besoin de comprendre-conceptuellement l'apparence du donné immédiat. Et ce n'est pas sans raison que Hegel parle, à la fin de la *Phénoménologie*, du temps comme « le concept seulement intuitionné »³⁶ puisque la conscience sensible accède à la véritable détermination du sensible surtout par la simple expérience du temps.

Conclusion

Le but de cette étude était double : en premier lieu, nous avons tenté de montrer que le figure de la certitude sensible n'est pas une construction philosophique arbitraire, ni un « faux » point de départ phénoménologique, parce qu'elle désigne un point de vue pré-philosophique de la conscience naturelle pour qui l'être s'apparaît comme singulière et immédiate. En ce sens, le commencement phénoménologique ne présuppose rien, ne détermine rien, et c'est pourquoi il ne concerne pas la *genèse* de la subjectivité et de l'objectivité, mais seulement la

³⁵ De la même manière Hegel affirme, dans la *Science de la logique*, que le fini, *séparé* de l'infini, est lui-même « le non-vrai » est donc « inconcevable », car « l'inséparabilité » des termes opposés en général « est leur concept » (Hegel 2015: 217).

³⁶ Voir, Hegel 1941 : 305 : « Le temps est le concept même qui est là et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps ».

manière dont la conscience parvient à la négativité. Autrement dit, saisir l'émergence médiation au sein de l'apparence de la donation, telle est la perspective dans laquelle se situe l'attitude phénoménologique de Hegel. En seconde lieu, nous avons examiné le rôle que jouent la discursivité du langage ordinaire et l'expérience du temps naturel dans de l'apparition du savoir phénoménal. Nous avons montré que la véritable médiation ne se donne pas dans l'élément du langage, car toute expression linguistique ne fait que dévoiler la disparition de la visée de la conscience sous la forme de l'universalité non-réfléchie. C'est dans et par l'expérience de la temporalité que la conscience parvient à reconnaître l'élément médiateur dans la singularité. Parce que c'est la rétention du passé au sein du présent qui donne accès à la véritable négativité dans laquelle est rempli l'universalité réfléchie. Ce qui nous permet de dire ceci à propos de l'origine de la méditation phénoménologique : elle ne provient ni seulement de la subjectivité (ou de la pensée), ni de l'objectivité (ou de la sensibilité), mais de l'expérience de leur totalité, saisie dans leur relation mutuelle.

BIBLIOGRAPHIE | KAYNAKÇA

Bodammer, Theodor (1969). *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Hamburg: Felix Meiner.

Bonsiepen, Wolfgang (1977). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 16, Bonn: Bouvier.

Cattin, E. (2010). « Langue », in *Vers la simplicité, Phénoménologie hégélienne*, Paris : Vrin, 97-120.

Chiereghin, Franco (2020). *Relire la Science de la Logique de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes*, trad. Charles Alunni, Paris : Hermann.

Feuerbach, Ludwig (1973). « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques, Textes choisis (1839-1845)*, trad. Louis Althusser, Paris : P. U. F., 11-56.

Hegel, G. W. F. (1941). *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier Montaigne.

- (1994). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I, La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. II, Philosophie de la nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. III, Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2004). *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, trad. Gilles Marmasse, Paris : Vrin.
- (1980). *Logique et métaphysique, (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris : Gallimard.
- (2015). *Science de la logique, t. I, L'Etre*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2016 a). *Science de la logique, t. II, L'Essence*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2016 b). *Science de la logique, t. III, Le Concept*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2003). *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris : P.U.F.
- (2000). « Manuscrits d'Iéna sur le temps (1804/05) », in *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel, de Francfort à Iéna*, trad. Christophe Bouton, Paris : Vrin, 299-302.

Heidegger, Martin (1984). La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, trad. Emmanuel Martineau, Paris : Gallimard.

Jarczyk, Gwendoline (2007). « Logique derrière la conscience », in *Revue internationale de philosophie*, n° 240, 121-137.

Lebrun, Gérard (1972). *La patience du concept, Essai sur le discours hégélien*, Paris : Gallimard.

Lyotard, Jean-François (1971). *Discours, figure*, Paris : Klincksieck.

Mabille, Bernard (1999). *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris : Aubier.

Maldiney, Henri (2012). « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la phénoménologie de Hegel », in *Regard, Parole, Espace*, Paris : Ed. Cerf, 323-399.

Souche-Dagues, D., (1982). « La dialectique de l'intentionnalité », in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, éd. Guy Planty-Bonjour, Paris : CNRS Éditions, 25-36.

Taminiaux, Jacques (1969). « Le langage selon les écrits d'Iéna », in *Tijdschrift voor. Filosofie* n° 31, 362-377.

Westphal, Merold (1998). *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 43-77.

Makale Geliş | Received: 31.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 05.01.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1525718

Nazım Gökel

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kilis, TR
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kilis, TR
ORCID: 0000-0003-4356-8563
E-mail: ngokel@yahoo.com

Simay İkier

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.
Marmara University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul, TR
Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-3810-0958
E-mail: simay.ikier@marmara.edu.tr

Hayvanlar Düşünebilir Mi?

Öz: Birçok kişi, hayvanların insanlar kadar olmasa da en azından sınırlı bir düşünce yetisine sahip olduğuna inanır. Dennett'e göre ise, hayvanların düşünebildiğini söylemek oldukça zordur. Zeki hayvan davranışları *düşünmeyen yönelimsellik* örnekleri olarak betimlenebilir. Bazen insanlar da düşünmeden eyleme geçer; yalnız, hayvanlardan farklı olarak insanlar bu otomatikleşmiş davranışların yerleşmesinden önce uzun ve bilinçli bir öğrenme sürecinden geçerler. Dennett, hayvan düşüncesi karşıtı fikirlerini geliştirdikten sonra hayvan düşüncesini destekleyen köklü fikirleri rahatsız etmek için bu fikirleri geliştirdiğini itiraf eder (Dennett 1996). Yalnız, Dennett'in seçtiği örnekler ve geliştirdiği argümanlar makul bir şüpheyi yerleştirmeye çalışırken beklenmedik sorunlar çıkarır. Örnekler ağırlıklı olarak işlemsel bellek süreçleriyle ilgili örneklerdir; halbuki hayvanların düşünüp düşünemediği ile ilgili bir şüphe yaratmak için bakılması gereken süreçler işlemsel bellek süreçleri değil, olaysal bellek süreçleridir. Ayrıca, Dennett'in iddiasının aksine, insanlarda da her işlemsel bellek sürecinin öncesinde bilinçli bir öğrenme süreci gerekmemektedir. Özetle, hayvanların düşünmesi konusundaki şüphecilik hala haklı olabilir, ancak bu Dennett'in öne sürdüğü nedenler ve en çok tercih ettiği örnekler yüzünden değil, başka nedenlerden dolayıdır. Bizim görüşümüze göre ise, şu andaki veriler doğrultusunda kesin olarak hayvanların ne düşünebildiği ne de düşünemediği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, Düşünce, Temsil, Olaysal Bellek, Dennett.

Can Animals Think?

Abstract: While not as much as humans, many believe that animals have at least a limited capacity for thought. According to Dennett, it is very problematic to assert that animals are capable of thinking. Intelligent animal behaviors can be described as instances of *unthinking intentionality*. Sometimes people act without thinking, but unlike animals, humans go through a prolonged and conscious learning process before those automatic behaviors become established. Dennett, having developed his ideas opposing animal thinking, confesses that he aimed to disturb some of the deeply rooted views supporting animal thinking (Dennett 1996). Still, Dennett's chosen examples and developed arguments present unexpected issues when trying to establish a reasonable doubt. The examples primarily focus on procedural memory processes, yet, to cast doubt about whether animals think, the focus should be on episodic memory processes, not procedural memory processes. Furthermore, not all procedural memory processes, contrary to Dennett's view, require conscious process of learning beforehand in humans. In summary, the skepticism regarding animal thinking may still be warranted, not because of Dennett's reasons and examples Dennett favors most, but for other reasons. In our opinion, based on the current data, it is not possible to state definitely whether animals can think or cannot think.

Keywords: Consciousness, Thought, Representation, Episodic Memory, Dennett.

Giriş

Felsefe tarihindeki önemli tartışmalardan birisi diğer zihinler sorunudur. İnsan söz konusu olduğunda, bir insanın zihnini en iyi bilen kişinin muhtemelen kendisi olduğu söylenebilir; zira kendi zihinsel dünyasına kendi dışındaki diğer zihinlere kıyasla dolaysız bir erişimi vardır. Zihinsel bir varlığın kendi dışındaki diğer zihinlerin zihinsel hal içeriklerine ise dolaysız bir erişimi yoktur. Sonuç olarak, diğer zihinlerin varlığına dair eldeki tek kanıt karşıdaki varlığın zeki görünen davranışları olacaktır. Zeki davranışları sadece taklit eden insan görünümünde bir robot karşısında o robotun bir zihinselliği olduğu kanaatine ulaşabiliriz; fakat birçok felsefeciye göre bu taklit oyununda başarılı olan robot aslında zihinsel bir varlık olarak sınıflandırılmaz (Searle 1980).

Hayvanların¹ zihni de diğer zihinler olarak görülebilir. Birçok kişi hayvanların insanlar kadar olmasa da yine de çok daha düşük seviyede birtakım düşünceleri olduğuna inanır. Ancak, Dennett'e göre, hayvanların düşündüğünü söylemek oldukça zordur; çünkü bir varlığın düşünebilmesi için o varlığın ürettiği

¹ Metinde bu sözcük Dennett'in çalışmaları ile tutarlı olarak insan dışındaki hayvanları (İng., "nonhuman animals") ifade etmektedir.

ve kullandığı temsili kendisine ait olduğunu bilmesi, kendi içinde o temsili temsil ediyor olması gerekir (Dennett 1996, Heil 2013). Bu makalenin ilk bölümlerinde Dennett'i bu görüşe götüren düşüncenin arka planı, daha sonra ise bu tezin ayrıntıları açıklanacaktır. Tartışma bölümünde ise, Dennett'in bu düşüncesini desteklemek için öne sürdüğü bazı örnekler ve yardımcı düşünceler özellikle bilişsel bilim perspektifi kullanılarak mercek altına alınacaktır. Genel hatlarıyla özetlemek gerekirse, düşünceyi dil üzerinden kurmaya çalışmak sorunlu bir yaklaşım gibi görünmektedir. İkincisi, hayvanların düşünüp düşünemediği sorusu işlemsel bellek örnekleri üzerinden değil, Dennett'in de takdir edeceği üzere, olaysal bellek örnekleri üzerinden tartışılmalıdır. Sonuç olarak, şu aşamadaki görgül verilere bakıldığında, Dennett'in söylediğinden çok daha fazla ileri gidilmediği görünmektedir. Henüz hayvanların ne kesinlikle düşünebildiği ne de kesinlikle düşünemediğini söyleyebilecek bir noktada değiliz.

1. Zihnin Türleri

Bir noktada, zihin sahibi varlıklar üzerine düşünürken esasında kendimiz de dahil olmak üzere yaşadığımız içsel halleri ve bu içsel hallerin neticesinde oluşan davranışsal örüntüleri gözlemleriz; fakat doğaya baktığımızda her türden canlının aynı evrimsel süreçlerden geçmediğini, türlerin farklı zihinsel yetileri olduğunu fark ederiz. Bazı organizmalar evrimsel süreçleri içerisinde sadece kendi içlerindeki ve yakın çevrelerindeki bilgileri toplayıp kendi sistemleri içinde bu bilgileri başka bir medyaya dönüştürüp (İng., "transduce") davranış boyutunda uygun tepkiler üretirken, diğer bazı tür organizmalar mikroajanların belirli aşamalarındaki mutasyonlarının bir sonucu olarak daha karmaşık işlevleri yerine getirmeye başladığını, sadece etrafta olan biteni temsil etmediklerini, geleceği de temsil ettiklerini gözlemleriz. Diğer bazı türler ise bu aşamayı da geçip temsili de temsil etmeye başlarlar (Dennett 1996: 57-83; Heil 2013: 138). Bu doğrultuda yaptığımız gözlemler neticesinde bu organizmaları sınıflandırma eğiliminde oluruz. Bu sınıflandırma bütün evrimsel süreçleri mükemmel bir şekilde betimlemez; ama her

idealizasyonda olduğu gibi buradaki ana hedef zaten zihin türleri hakkında “sinoptik bir kavrayış” geliştirmektir, dolayısıyla kaba bir çerçeve de iş görecektir (Dennett 1996: 83).

Bu hiyerarşinin en alt katmanına baktığımızda Darwin’in öngördüğü süreçleri görürüz. İlk aşamada tesadüfi bir şekilde bir araya gelen ve mutasyona uğrayan genlerin oluşturduğu yaratıklar bulunur; bunların arasında çevresel koşullara en iyi uyum sağlayan fenotipe sahip olan tasarımlar seçilir ve bu fenotipteki varlıkların çoğalması gerçekleşir. Dennett, bu türden varlıklara “Darwinci yaratıklar” der (Dennett 1996: 83-84). Bu türden organizmaların tasarımları tamamıyla doğuştan belirlenmiş haldedir; donanımsal olarak çevresel değişkenlere kendilerini adapte edebilecek bir esneklikleri yoktur. Bu Darwinci yaratıklar arasında yeni bir tasarım ortaya çıkar; bu tasarımda ise çevresel koşullar gereği davranışlarını deneme ve yanılma yoluyla test edip o çevresel koşullara en uygun davranışları üreten bir zihinsel esneklik söz konusudur (Dennett 1996: 85; Heil: 138-139). Darwinci yaratıkların bir altkümesini oluşturan bu varlıklara “Skinnerci yaratıklar” diyelim (Dennett 1996: 85). Deneme ve yanılma yoluyla öğrenme elbette öğrenmenin en temel halidir (Dennett 1996: 85-88); fakat bazı hayati durumlar söz konusu olduğunda kuru bir deneme ve yanılma yolunu seçmek organizmanın ölümü ile sonuçlanabilir. Bu durumlar söz konusu olduğunda, hayatını şansa bağlamaktansa yaşama şansını daha akıllı seçimlere bağlamak daha yerinde bir davranış olacaktır (Dennett 1996: 88). Gelecekteki davranışının olası sonuçlarını öngören ve buna göre davranışlarını düzenleyen bir tür daha olmalıdır; Dennett bu tür varlıklara “Popperci yaratıklar” der (Dennett 1996: 88). Bu Popperci yaratıklar dış dünyada karşılaşılabilecekleri durumları bir şekilde içlerinde temsil ediyor olmalıdır (Dennett 1996: 90). Nasıl ki bir pilot gerçek bir uçak kullanmadan önce uçuş simülatörü kullanarak uçuş esnasında karşılaşılabileceği gerçek durumları daha öncesinde tecrübe ediyorsa, bu türden Popperci organizmalar da dış dünyada karşılaşılabilecekleri tehlikeleri kendi içlerinde temsil etmeli ve bu durumlara yönelik akıllı çözümleri öngörmelidir (Dennett 1996: 89-90; Heil 2013: 139). Peki,

bütün bunlardan sonra hiyerarşinin en üst basamağında hangi tür yaratıklar bulunur?

Dennett, belki de birçok kişinin üstünde durmadığı bir meseleyi özellikle ayrıntılı bir biçimde ele almayı tercih eder: alet kullanımı ve zihinsellik arasındaki bağlantı. Herhangi bir zihinsel topluluğun bir bireyi veya bireyleri bir alet icat ettiğinde, bu alet o toplumun diğer bireylerine tanıtıldığında ve diğer bireyler bu aleti kullanmaya başladığında, bu aletin kullanımının toplum bazında yaygınlaşması sadece o dönemdeki topluluğun genel anlamdaki zihinselliği üzerinde değil, topluluğun gelecekteki üyelerinin zihinselliği üzerinde de önemli izler bırakacaktır. Bir aletin icadı haddi zatında önemli bir zihinsellik göstergesidir; bu aletin kullanımına (alet yapımı, tamiri, geliştirmesi, vb.,) dair bilgiler yeni nesle aktarıldığı zaman aslında o aletin üzerine adeta mühürlenmiş olan “potansiyel zekâ” (İng., “potential intelligence”) da transfer edilmiş olur; böylece yeni nesildeki topluluk üyeleri kendilerine eskilerin sunduğu zihinsel olanakları geliştirme fırsatı elde etmiş olurlar (Dennett 1996: 99-100). İşte bir aletin icadından, topluluk içindeki kullanımının yaygınlaşmasına, gelecek nesillere alet yapımı, kullanımı ve geliştirmesine dair bilgilerin aktarılmasına ve topluluk üyelerinin yeni nesil üyelerinin bu esin kaynaklarını kullanarak kendilerine armağan edilen aletleri geliştirmeleri ve yeni alet icat etmelerine değin süren bu halkayı bir küme olarak kabul edelim, bu kümenin canlı üyelerine “Gregoryan yaratıklar” diyelim ve bu türden yaratıkların ürettikleri alet edevata “zihin aletleri” veya “zihin araç gereçleri” diyelim (Dennett 1996: 98-100). Popperci yaratıklardan farklı olarak, kendi içlerinde oluşturduğu temsilin farkına varan, temsilin temsilini oluşturan, öz-bilinçli olarak temsil üreten Gregoryan varlıkların içlerindeki temsil ve hamle olanaklarının artık çok daha çeşitlenmiş olduğunu, daha akıllıca davranışlar sergilediklerini fark ederiz. Gregoryan varlıkların bu özelliği ise, diğer kullandıkları zihin araç

gereçlerinin yanı sıra icat ettikleri en önemli zihin aleti olan dili kullanmaları ile açıklanabilir (Dennett 1996: 100; Heil 1013: 139-140).²

2. Zihnin Evrimi: Zihnin Araç Gereçleri ve Düşünce

Etrafımızdaki hayvan davranışlarını gözlemlediğimizde, hayvanların çevresel faktörler karşısında geliştirdikleri taktikler karşısında kısa bir şaşkınlık yaşayabilir ve hayvanların da aynı bizim gibi sofistike düşünce süreçlerine sahip olduğunu sanabiliriz, oysa bu davranışsal örüntüler çok önemli bir noktanın da gözden kaçmasına sebep olabilir. Davranışsal örüntülerin arka planında olduğu düşünülen bu zihinsel süreçler orada *gerçekte* bulunmayabilir, var olmayabilir:³

Birçok hayvan saklanır, ama saklandıklarını *düşünmez*. Birçok hayvan sürü halinde dolaşır, ama sürü halinde dolaştıklarını *düşünmez*. Birçok hayvan kovalar, ama kovaladığını *düşünmez*. Bu hayvanların hepsi bu zeki ve uygun davranışların kontrolünü sağlayan sinir sistemlerinin mirasçılarıdır; bu sinir sistemleri sahiplerinin kafalarına *düşünceler* veya—biz düşünürlerin düşündüğü *düşünceler*

² Bu noktada, Dennett'in dikkat çektiği bir mesele vardır: Etrafımızda davranışları ile bizi etkileyen, bu davranışlarının altında önemli zihinsel süreçler olduğu izlenimini veren birtakım varlıklar olabilir; bütün bu süreçler neticesinde o varlıklara çeşitli türde zihinsel haller atfetme eğiliminde olabiliriz (Dennett 1996: 100-117). Örneğin, bir köpeğin veya bir yunusun bir durum karşısında sergilediği zeki davranış bizi çok etkilemiş olabilir, bu yüzden de ona üstün bir zihinsellik atfetme eğiliminde olabiliriz (Dennett 1996: 114-117); fakat diğer taraftan da onların normal şartlar altında kolayca gerçekleştirebilecekleri bazı davranışları (örneğin bir köpeğin ağacın etrafında koşarken ağaca dolanan tasma kayışını bir türlü çözmemesi veya etraflarını saran balıkçı ağının üzerinden kolayca sıçrayıp kendi güvenliklerini sağlamak varken yunusların bu ağlara takılması)—ortalıkta herhangi bir fiziksel engel olmadığı halde—gerçekleştirmediklerini gözlemlediğimizde onlara atfettiğimiz o zihinselliğin boşluklarını, açmazlarını görürüz, görmeliyiz. İnsanların kolaylıkla gerçekleştirdikleri bazı davranışların temelinde gözlemlerden hareketle genellemeler yapmak, mantıksal çıkarımlar üretmek gibi yetiler gelir; bütün bunlar ise esasında bizim diğer yaratıklardan farklı olarak zihin aleti olarak dile sahip oluşumuz ve dili kullanma becerilerimiz ile açıklanabilir (Dennett 1996: 117).

³ Ana hatları ile sunulan bu düşünceyi Dennett'in birçok benzer tartışmada kullandığını görebiliriz; neredeyse bir düşünce kalıbı şeklindeki bu düşünceyi şu şekilde formüle edebiliriz: (i) Bir takım davranışsal örüntüleri (İng., "patterns") gözlemleyerek bu doğrultuda gözlemlediğimiz diğer bir nesnenin –"X" diyelim— benzer bir davranışının bu davranışsal örüntüye uyduğu durumlarda X'in bu davranışsal örüntüye neden olan düşünce sürecinden (örneğin, Veziri Erkenden Çıkarma Kuralı'nın doğru olduğunu düşüncesi) geçtiğini, onun rasyonalitenin gerektirdiği geçerli ve sağlam bir çıkarım biçimine (örneğin, *modus ponens* teoreminin doğruluğuna) *gerçek anlamda* inanarak eylemini gerçekleştirdiğini düşünebiliriz; (ii) Fakat, bu düşüncede pekala yanıltıcı da olabilir; davranışsal örüntülerin sunduğu görünüş yanıltıcı da olabilir; (iii) Herhangi bir teoremin doğruluğunu bilerek, inanarak eylemde bulunmak ile o teoreme uygun olarak eylemde bulunmak aynı şeyler değildir. Özellikle bkz., Dennett 1996: 122; Dennett 1978a/2017: 9-11. Ayrıca bkz., Dennett 1978c/2017: 113-117; Fodor 1989: 35-38.

türünden—*düşünceler* olduğu tartışmaya açık olan şeyler yüklemekten bu kontrolü sağlarlar. Yakalamak ve yemek, saklanmak ve kaçmak, sürü halinde toplanmak ve dağılmak gibi davranışların hepsi *düşünmeyen mekanizmaların* yetkinliğinde gibi görünürler. Fakat, acaba zekice düşüncelerin incelemek, kontrol etmek ve eşlik etmek zorunda olduğu zekice davranışlar var mıdır? (Dennett 1996: 119) (Bu pasajdaki italik vurgular bize aittir)

Dennett’in de dahil olduğu bir görüşe göre (Dennett 1978d/2017: 287-306; Dennett 1996: 120-121; Humphrey 1978: 900-904), yüksek düzey yönelimsellik⁴ zihin türleri arasındaki önemli bir gelişimin göstergesidir. İlk önce yönelimsellik düzeylerini kısaca açıklayalım. Birinci düzey yönelimselliğe sahip olan sistemler, etrafında bulunan nesnelere dair inanç ve arzu içerisinde olabilirler;⁵ ama bu inançları ve arzuları hakkında bir üst düzeyde inançları ve arzuları yoktur. İkinci düzey yönelimselliğe sahip olan sistemlerin ise, birinci düzey yönelimsellik sergileyen sistemlerden farklı olarak, kendilerinin veya diğerlerinin inanç ve arzuları hakkında inanç ve arzuları olabilir. Eğer şu anda hem ben hem de Ayşe masanın üzerindeki beyaz kaleme bakıyorsak, Ayşe’nin masanın üzerinde beyaz bir kalem olduğuna inandığına inanabilirim [Ben *inanıyorum* ki Ayşe *inanıyor* ki şu anda masanın üzerinde beyaz bir kalem duruyor]. Bu durumda, ikinci düzey bir yönelimsellik faaliyeti gerçekleştirmiş olurum. Üçüncü düzey yönelimsellik

⁴ Bu çalışmada birçok yerde geçecek bir terimi kısaca okuyucuya takdim etmek ilerisi için faydalı olacaktır. İngilizcede üç kelime vardır: “Intentionality [of actions]”, “Intentionality [of mental states]”, “Intensionality [of linguistic utterances]”. Bunlardan ilk ilkinin yazılış ve okunuşları aynıdır, üçüncüsünün okunuşu aynı olsa da yazılışı farklıdır. Genelde birbirleriyle karıştırılan bu üç terimin anlamları ise apayrıdır. Bu terimlerden özellikle birisi bu çalışma boyunca yoğun bir şekilde kullanılacaktır: “Intentionality [of mental states]”. Bu terimin Türkçedeki karşılığı “Yönelimsellik” terimidir; bu terim (eylemdeki) amaçsallık/kasıtlılık ile karıştırılmamalıdır, ayrıca yine semantik bağlamlarda kullanılan “İçlemsellik” terimi ile de karıştırılmamalıdır. Peki yönelimsellik nedir? Çoğu durumda, bilişsel olarak nitelendirilen bir zihinsel halin her zaman kendisine yöneldiği, hakkında olduğu bir nesnesi vardır. Sözgelisi, eğer bir inanç zihinsel halindeysem muhakkak o inanç zihinsel halinin hakkında olduğu bir inanç nesnesi vardır; eğer bir arzu zihinsel halindeysem muhakkak o arzu zihinsel halinin hakkında olduğu bir arzu nesnesi vardır ve bu inanç veya arzu nesnelerinin fiziksel alemde birer gerçekliğinin olması gibi bir zorunluluk da yoktur. Burada kastedilen, genel anlamda, herhangi bir düşünsel faaliyetin boş bir içeriği olamayacağı, bir düşünsel faaliyetin her zaman hakkında olduğu bir *düşün nesnesi* ile birlikte ele alınması gerektiğidir. İşte zihinsel hallerin bu özelliğine “Yönelimsellik” denir. Ayrıntılar için bkz., Dennett 1996: 36; Brentano 1973/1995.

⁵ İnanç zihnin hali ve arzu zihnin hali genellikle zihin hallerinin paradigmatik örnekleri olarak gösterilir. Yukarıdaki satırlarda sadece bu iki halin örnek olarak kullanılmasından hareketle aynı durumun diğer zihin halleri için geçerli olmayacağı gibi bir kaniye varılmasın; zira inanç ve arzu için yukarıda söylenenlerin hepsi diğer yönelimsel haller olan korkma zihinsel hali, niyet zihinsel hali, öfke zihinsel hali, vb., için de geçerlidir.

sergileyen sistemler ise diğer iki sistemden farklı olarak, yönelimsel halleri sergileme noktasında üçüncü seviyeye çıkabilen varlıklardır. Sözcüğü, eğer bir yönelimsel sistem olarak ben diğer bir yönelimsel sistemin benim havaların günlük güneşlik olmasını *arzu ettiğime inanmasını arzu* edersem, üçüncü düzey bir yönelimsellik faaliyeti gerçekleştirmiş olurum [Ben *arzu* ediyorum ki diğer yönelimsel sistem—“Y” diyelim—*inanıyor* ki ben *arzu* ediyorum ki *p*]. Dördüncü düzey yönelimsellik faaliyetinde ise, düşünce faaliyetinde bir üst düzeye çıkılarak daha üst bir seviyeden alt düzeydeki düşüncelerle bir ilişki kurulur. Bir poker oyununda, kendimize “X” yönelimsel sistemi ve diğer kişiye de “Y” yönelimsel sistemi diyelim. Eğer *Y*, *X* ile poker oynarken, [benim elimde oyun kazandıracak bir el olmadığı halde] oyun kazandıracak bir ele sahip olduğuma *inandığıma* onun da *inanmasını arzu ettiğime inanırsa* [*Y* inanıyor ki *X* *arzu* ediyor ki *Y* inanıyor ki *X* inanıyor ki *q*], dördüncü düzey bir yönelimsellik faaliyeti gerçekleştirmiş olur (Dennett 1996: 121).⁶ Dennett’e göre, bu düzeyler arasındaki en önemli geçiş evresi ise birinci düzeyden ikinci düzeye geçiştir (Dennett 1996: 121).

Diğer yandan, bazı hayvan davranışlarına baktığımızda, onların davranışlarını yorumlamaya çalıştığımızda, onların davranışlarında ikinci düzey bir yönelimselliğin olduğu kanaatine ulaşabiliriz (Dennett 1996: 121). Alçak yerlerde yuva yapan kuşların dikkat dağıtma gösterisi davranışını incelediğimizde, bu türden kuşların yuvalarına yaklaşan bir tehlikeyi fark edince yuvalarından uzaklaştığını, kanadı kırılmış gibi yerde sürüklendiğini, canı yanmış bir hayvan gibi sesler çıkardığını, avcı hayvanın bütün dikkatini çekerek yavrularını tehlikeden koruduğunu, bu avcı hayvan bütün bu gösteriden etkilenip ona yaklaşıp güzel bir ziyafet çekmek için hamle yaptığında ise kanatlarını cırparak olay yerinden uzaklaştığını gözlemleriz. Bazı türlerde, bu stratejinin avcı hayvanın şekli ve büyüklüğü, yarattığı tehlikenin derecesi gibi değişkenlere göre daha da incelikli bir şekilde uygulandığına şahit olabiliriz (Dennett 1996: 121-123; Dennett 1987a: 237-

⁶ Dennett’in yönelimsellik düzeyleri üzerine çok daha ayrıntılı bir çalışması için bkz., Dennett 1987a: 237-268.

268). Yırtıcı ve av arasındaki davranışlara baktığımızda bu tip taktiklere sık sık rastlarız. Buradaki önemli mesele ise şudur: Bu hayvanlar kendi davranışlarının altında yatan mantığı kendi zihinlerinde temsil ederek mi bu davranışı gerçekleştirirler; yoksa bu davranışlar hiç böyle bir içsel temsil faaliyetine girişmeden mi şekillenmiştir? Onların aynı insanlar gibi kendi davranışları üzerinde fikir yürüttüklerine, karşıdaki zihinsel varlığın davranışını kendi içlerinde temsil ettiklerine, bu davranışa karşı geliştirdikleri tepkinin nedenini kendi içlerinde temsil ettiklerine dair kanıt yok denecek kadar azdır (Dennett 1996: 123-124). Bu türden karmaşık davranışları sergileyen hayvanların davranışları Skinnerci mekanizmalardan yardım alınmış olsa da genel olarak Darwinci mekanizmalara bağlı olan ağlar vasıtasıyla çözümlenebilir (Dennett 1996: 130). Eğer durum böyleyse, yani “etkileşim halinde olduklarının zihinlerini” kendi zihinlerinde “temsil etmiyorlarsa”, bu varlıklar düşünmeyen varlıklar⁷ olmalıdır (Dennett 1996: 124; 119).

Kuşların ve yaban tavşanlarının—ve hatta şempanzelerin—iptidai olan daha yüksek düzey yönelimselliklerini açıklayan serbest gerekçeler onların sinir sistemlerinin tasarımlarında karşılık bulur, fakat biz bundan daha fazlasını, onların sinir sistemlerinde *temsil edilmiş olan* gerekçeleri arıyoruz. (Dennett 1996: 131)⁸

⁷ Dennett’in metin içinde kullandığı “unthinking mechanisms”, “unthinking natural psychologists”, “unthinking intentionality” gibi terimler bu makale bağlamında okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla genel olarak “düşünmeyen varlıklar” olarak ele alınmıştır.

⁸ Dennett’in sık sık yazılarında kullandığı bir terimden kısaca bahsetmeliyiz: “free-floating rationales”. Bu terimi biz çevirirken “serbest gerekçeler” şeklinde çevirdik; çünkü Dennett’in tam da kastettiği anlama yakın bir çeviri olacağını düşündük. Dennett, aynı Aristoteles’in “neden” kavramının çok anlamlılığından hareketle dört ayrı nedensel açıklama sunması gibi, İngilizce dilindeki neden kelimesinin aslında iki ayrı anlamı olduğunu iddia eder: bir şeyin nasıl meydana geldiğini soran neden sorusu (İng., “how come”) ve bir şeyin hangi amaçla meydana geldiğini soran neden sorusu (İng., “what for”). Bunu açık bir örnekle açıklamak için de termitlerin inşa ettiği yapı ile ünlü mimar Gaudi’nin *La Sagrada Familia* eserini karşılaştırır. Sonuç olarak her ikisinde de bir tasarım vardır; ama ilkindeki tasarımdaki nedenler bizatihi termitler tarafından düşünülmüş, temsil edilmiş nedenler değildir. “Termitlerin kalesinin mimari yapı ve şekillerinin arkasında *nedenler mevcuttur*; fakat bu nedenler herhangi bir termit tarafından temsil edilmez... Ağaçların dal çıkarmalarının altında nedenler vardır; ama herhangi bir güçlü anlamda ağaçların nedenleri değildir” (Dennett 2014: 56). İşte evrimsel süreçlerde esasında o sürecin içerisinde gizli olarak bulunan evrimsel mekanizmanın nedenselliğine Dennett “serbest gerekçeler” (İng., “free-floating rationales”) der. Ayrıntılar için bkz. Dennett 2014: 47-62.

Peki, herhangi bir şeyin benim sinir sistemim içerisinde bizatihi temsil edilmesi ne anlama gelir? Diğer bir deyişle, çevreden gelen bilginin sinir sistemi vasıtasıyla benden habersiz bir şekilde davranışımı etkileyecek kontrol mekanizmaları tarafından dönüştürülmesi ve kullanılması ile bu bilginin benim için temsil edilebilir bir bilgi haline dönüşmesi, *benim* bizatihi *kullandığım bir bilgi* haline gelmesi, benim yapıp ettiklerim hakkında bir farkındalığa ulaşmamı sağlaması arasındaki bu önemli fark nasıl açıklanabilir? Bir guguk kuşu yavrusunun davranışını gözlemlediğimizde, onun yumurtasından çıkar çıkmaz yuvadaki rakiplerini dışarı attığını gözlemleriz. “Guguk kuşunun sinir ağlarının içine dokunmuş bilgeliği takdir edebilmesi, anlayabilmesi ve kullanabilmesi için onun berimsel mimarisine ne eklenilmeliydi?” (Dennett 1996: 132). Bu oldukça zor soru karşısında Dennett pragmatik bir yol önerir: Eğer herhangi bir alet yapımının nasıl bir şey olduğunu anlamak isteseydik, büyük ihtimalle bu yolu anlamanın en iyi yönteminin o aleti sıfır noktasından başlayarak üretmekten geçtiğini görürdük. Yukarıdaki soru karşısında biz de benzer bir yol izleyebiliriz (Dennett 1996: 133). Eğer bir varlığın davranışını belirleyen gerekçeleri nasıl temsil edebildiği sorusu ile uğraşacaksak, o zaman ilk başta bu varlığın onu nasıl *yaptığını/ürettiğini* incelemeliyiz. Sahiden, “böylesine harika bir şeyi”, davranışın altında yatan nedeni temsil etmeyi nasıl becerdik? (Dennett 1996: 133).

Doğadaki değişkenlerin sayısı ve niteliği gibi özelliklere bakıldığında bir canlının hayatta kalması, çevreye uyum sağlaması ve neslinin devamı için en önemli unsurun şu olduğu görülür: Bir canlı bütün bu karmaşık çevresel değişkenler karşısında zamanı çok iyi bir şekilde kullanarak kendi bilişsel kaynaklarını idareli ve verimli bir şekilde değerlendirmek zorundadır (Dennett 1996: 134).⁹ Peki,

⁹ Zamanı “akıllıca” kullanmak evrimsel açıdan belki de en önemli yetidir. Burada gerek Dennett’in gerekse diğer düşünürlerin hemfikir olduğu nokta şudur: Bir temsil sisteminin *fazlaca vakit harcayarak* en doğru, en kusursuz temsil içeriğini kullanıcıya sunmasından ziyade *çok daha kısa bir zaman diliminde* kullanıcısının canı için sadece önemli sayılacak temsil içeriğini kullanıcıya sunması evrimsel olarak her zaman daha avantajlıdır; zira doğru kusursuz temsil içeriği üretene kadar geçen zaman diliminde o temsil sisteminin kullanıcısı başka bir canlının avına dönüşebilir. Evrimsel açıdan asıl önemli olan, [zamanın kısalığı, çevresel değişkenlerin karmaşıklığı vs.,

canlılar bunu nasıl gerçekleştirir? Birçok canlı, evinden çok uzaklara yolculuklar gerçekleştirirler, bu yolculuklar sırasında yol üzerinde birtakım özel iz ve işaretler bırakırlar ki eve dönüş yollarını bulsunlar. Diğer bazı tür canlılar ise kendi bölgelerine diğer canlıların girmesini engellemek için—veya başka nedenlerle—idrarlarındaki özel aromatik karışımı kullanarak işaretlemeler yapar. Her iki durumda da, bu işaretleme faaliyeti açıkça görünen amacın ötesinde bir anlam taşır: Karmaşık çokluktaki çevresel değişkenlerin her birini akılda tutmak veya beyindeki algı ve bellek kapasitesinin kaldırabileceği yükü aşmak ve bu kapasiteleri kötü kullanmak yerine, bu yükü hafifleterek bizzatıhi kullandığı çevreye aktarmak, çevreye hatırlayabileceği işaretler/etiketler bırakarak çevreyi de bilişselliğinin bir parçası haline getirmek (Dennett 1996: 135).¹⁰ Peki, bu etiketleme/isimlendirme faaliyeti insanlarda nasıl gerçekleşir?

Bir evin anahtarının evdeki kutulardan birisinin içinde olduğunu bildiğimizi, ama evdeki binlerce kutu arasında hangi kutuda olduğunu bilmediğimizi varsayalım (Dennett 1996: 135-136). Zamanı ve enerjiyi boşa harcamamak için birkaç strateji üretebiliriz. Bu stratejilerden birisi şu olabilir: İçine bakılan her kutunun üzerine bir işaret koymak ve işaretlenen kutuları bir daha kontrol etmemek. İlk olarak, kontrol edilen kutulara konulan işaretin *ayırt edici* bir özelliği olmalıdır. Sözgelisi, kontrol edilen her kutunun köşesine hafifçe bir omuz atıp bir iz bırakmış olduğumuzu varsayalım; fakat bu etiketleme faaliyeti başarılı olmayabilir, zira sonradan karşılaştığım kutu benim omuz atmam neticesinde değil de başka bir dış faktör

nedenleriyle yanlış temsiller üretilse bile] neslin devamını sağlayacak temsil içeriklerinin *hayati bir zaman diliminde* üretilmesidir.

¹⁰ Özellikle İşlevselci Zihin Kuramı'nı yakından ilgilendiren bir sorun vardır: dar içerik—geniş içerik tartışması (İng., “narrow content vs. wide content”). Bu konuya bir giriş yapabilmek için artık bir klasik haline gelmiş olan Putnam'ın “The Meaning of ‘Meaning’” makalesi okunabilir; bkz., Putnam 1975: 215-271. Bu tartışmanın ileriki bir safhasında, bir noktada bazı felsefeciler zihinselliğin ve bilişselliğin karakterizasyonundaki eski tip yakıştırmalara karşı çıkarak beyin veya daha doğru bir ifadeyle merkezi sinir sistemi üzerinden gidilerek zihnin anlaşılamayacağını, kullanılan araç ve gereçlerin, çevresel öğelerin de ana resme katılarak zihnin ancak “aktif” uzantıları ile birlikte doğru bir şekilde anlaşılabilceğini savundular. Bu görüşün bir örneği olarak bkz., Clark, & Chalmers 1998: 7-19.

nedeniyle tesadüfen öyle bir ize sahip olmuş olabilir. Bu durumda, bırakılan işaret ayırt edici nitelikte bir işaret olmayacaktır. İkinci olarak ise, bırakılan işaretin *daha sonradan hatırlanabilecek* nitelikte bir işaret olması şarttır. Eğer ana amaç çevreyi bilişsellüğimin bir parçası haline getirmek ve böylece bilişsel yükü hafifletmekse, hatırlanması beklenen işaretin de bu doğrultuda kolay hatırlanabilecek bir işaret olması gerekmektedir (Dennett 1996: 136-137). O halde, etiketleme/isimlendirme faaliyetinin belirlenen optimal amaç doğrultusunda başarıyla sonuçlanması için (i) etiketin bizatihi etiketleme faaliyetini gerçekleştiren varlığın eylemi neticesinde oluşan bir *ayırt ediciliğinin* olması ve (ii) *hatırlanması kolay* olan bir şey olması gerekmektedir (Dennett 1996: 136).¹¹ Dennett'e göre, yukarıda sunulan bu strateji doğrultusunda dünyaya kasıtlı izler bırakmak yazı faaliyetinin en ilkel örneği olarak gösterilebilir. Yalnız, bu ilkel işaretleme yönteminin işlemesi için sistematik bir dil gerekmez; henüz bir dil olarak nitelendirilmeyen herhangi bir sistem bu ilkel işaretleme yönteminin işleyişi için yeterli olabilir (Dennett 1996: 137). Bu düzeydeki işaretleme yöntemi çoğu canlı davranışında gözlemlenebilir. Örneğin, bazı kuş türleri daha öncesinde sakladıkları tohum erzakını uzun bir süre geçtikten sonra sakladıkları yerde bulma konusunda oldukça maharetlidir. Bu aslında evrimsel açıdan oldukça önemlidir, çünkü bir canlının enerjisini ve zamanını boşa harcaması o canlının hayatına mal olabilir (Dennett 1996: 137). Tabi, bunu doğal ortamda gözlemek oldukça zordur; zira kuşlar bir yerden diğer bir yere göç ederler, uzun bir süre sonra da geri dönerler; kuşların geri döndüğünde sakladıkları

¹¹ Burada en azından dipnotta birkaç tespiti aktarmak konunun daha iyi anlaşılmasına hizmet edebilir: (a) Dennett'e göre, yukarıda sunulan bu strateji doğrultusunda dünyaya kasıtlı izler bırakmak yazı faaliyetinin en ilkel örneği olarak gösterilebilir; (b) yalnız, bu ilkel işaretleme yönteminin işlemesi için sistematik bir dil gerekmez; henüz bir dil olarak nitelendirilmeyen herhangi bir sistem bu ilkel işaretleme yönteminin işleyişi için yeterli olabilir (Dennett 1996: 137). Bu düzeydeki işaretleme yöntemi çoğu canlı davranışında gözlemlenebilir. Örneğin, bazı kuş türleri daha öncesinde sakladıkları tohum erzakını uzun bir süre geçtikten sonra sakladıkları yerde bulma konusunda oldukça maharetlidir; bu aslında evrimsel açıdan oldukça önemlidir, çünkü bir canlının enerjisini ve zamanını boşa harcaması o canlının hayatına mal olabilir (Dennett 1996: 137). Fakat, Dennett'e göre, bu ve benzeri sofistike örnekleri gerekçe göstererek, bu işaret/etiketleme yöntemini kullanan varlıkların da aslında bir dile sahip olduğunu, bir dil kullandıklarını iddia etmek yanlış bir iddia olacaktır.

erzaklarının yerini tespit edememesi, aynı yerleri tekrar tekrar boş yere ziyaretleri enerji ve zamanın boş yere tüketilmesi anlamına gelecektir. Yine de bütün olumsuz doğa koşullarına rağmen birçok kuşun bu zorlukların üstesinden geldiği bilinmektedir (Dennett 1996: 137). Dennett, bu noktada laboratuvar ortamında yapılan bir deneyden bahseder. Bu deneyde fındıkkıranlar, çamurlu veya kumla doldurulmuş birçok delik barındıran bir zemini olan geniş bir odada incelenmiştir. Fındıkkıranlara, kendilerine sağlanan tohumları kullanarak bir erzak deposu yapmaları sağlanmıştır. Deneyi yapanlar, işaretlerin bazılarının yerini değiştirdiğinde, hatta ortadan kaldırdığında fındıkkıranlar birçok ipucunu kullanarak erzaklarının çoğunun yerini tespit etmişlerdir. Yine de bu deneyde birçok fındıkkıran hata da yapmıştır ve daha önce baktıkları yere tekrardan bakmak gibi bu tür hatalar, doğal yaşamda ölümcül sonuçları olabilecek hatalardır (Dennett 1996: 137).

Doğal yaşamlarında, kuşların erzak deposunun yanında ziyafet çektiği ve orada aynı insanların piknik kalıntıları gibi tohum kalıntıları bıraktığı gözlenmiştir. Deneyciler, bunların kuşların geri döndüklerinde erzak deposunu bulabilmek için özellikle geride bıraktıkları izler olup olmadığından şüphelenmiş ve bunu araştırmak istemişlerdir. Deneyciler, bu gözlem üzerinden hareket ederek bir hipotez oluşturmuşlardır. Araştırmacılar, bu hipotezi test etmek için, koşulların birinde kuşların ziyaret ettikleri yerde bıraktıkları hatırlatıcı izleri silmişler, diğerinde ise hatırlatıcı izleri özellikle bırakmışlardır. Fakat, beklenen gerçekleşmemiş, önemli bir başarı kaydedilmemiştir. Deneyin yürütücüsü olan Balda, bu tür izlerin doğal ortamlarda iklim koşulları nedeniyle çok hızlı bir şekilde silindiği için kuşların bu ipuçlarına göre hareket etmeyebileceğinden, ayrıca laboratuvar ortamında yapılan deneylerden kesin çıkarımlar yapmanın zor olduğundan bahseder. Zira laboratuvar ortamındaki başarısızlık ölümle sonuçlanmaz, halbuki doğal yaşamda başarısızlık çoğu zaman canlıların hayatına mal olabilir (Dennett 1996: 137-138).

İnsanlara baktığımızda ise, aslında insanların gündelik alışkanlıklarında birçok kültürel mirasın kullanıcısı olduklarını görürüz (Dennett 1996: 139). Mağara duvarlarına kazıdığımız resimlere, daha sonraları sıkça kullandığımız haritalara, diyagramlara, bir şeyleri hesaplarken kullandığımız yöntemlere, kamera gibi icat ettiğimiz araç gereçlere baktığımızda aslında bu kullandığımız zihin araç gereçlerini sadece zihnimizdeki bilişsel yükü azaltmak için değil (Dennett 1996: 139-141), ayrıca “bir enformasyonu başka bir format içinde yeniden temsil ederek onu özel amaçlı bir algısal beceri veya başka bir yeti için uygun hale getirmek” için de kullanırız (Dennett 1996: 141). Kameralar icat edilmeden önce doğa ile ilgili gözlemlerimizi kaydetmek için diyagramları ve haritaları kullanıyorduk; fakat kameranın icadı aslında bilimin ilerlemesine çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Kameralar bizim duyu eşliğimiz nedeniyle yakalayamadığımız, farkına varamadığımız birçok ayrıntıyı da kaydettiği için aslında doğayı daha iyi bir şekilde gözlemlememiz için bize önemli bir fırsat sunmuştur (Dennett 1996: 143). Dennett’e göre, işte kamerayı ve zihin araç gereçlerini bu amaçla kullandığımızda dünyada hatırlanacak izler bırakmanın bir öte noktasına geçerek, doğayı bizim duyuşal/bilişsel yetilerimize uygun hale getirecek yeniden temsiller (İng., “re-representations”) üreterek dünyayı daha anlaşılabilir ve manipüle edilebilir bir yer haline getiririz (Dennett 1996: 143). Bu yeniden temsil etme teknolojilerini geliştirdiğimiz ölçüde bilişselliğimizin de buna bağlı olarak adım adım geliştiğini görüyoruz (Dennett 1996: 144). Etrafımızda bilişsel olarak idare edeceğimiz çevresel değişkenlerin, problemlerin nicelikleri arttıkça, nitelikleri değiştikçe (i) “dış dünya” diye nitelendirilen alanda yüksek miktarda *ayırt edici* nitelikte zihin izleri/etiketleri bıraktığımızı, (ii) diğer yandan, “iç dünya” diye nitelendirilen zihinlerimizde *kolay hatırlanır* türde işaretçiler yarattığımızı, yani [her iki alanı da kapsayacak bir biçimde] genel anlamda zihin araç gereçleri icat ettiğimizi görüyoruz.

Doğal olarak, bilişselliğinin bir parçası haline gelen dış dünyadaki zihin izlerine ve gelişen teknoloji doğrultusunda dış dünyada kullandığı zihin araç

gereçlerine bağımlı bir hale gelen insan zihni çok önemli bir yeteneğinin de farkına varır: Zihnimizin periferik donanımı haline gelen bu nesnelerle iyice haşır neşir olduğumuzda, bir noktada onlar olmadan da bazı problemleri çözebilmeyi, bazı şeyleri kolayca tahayyül etmeyi öğrenmiş oluyoruz (Dennett 1996: 143-145). Zaman gibi soyut bir şeyi nasıl kavramsallaştırdığımıza baktığımızda, etrafımızdaki zaman ile ilgili kullandığımız aygıtlara baktığımızda zamanı aslında uzamsallık cinsinden açıklamaya çalıştığımızı görürüz. “Geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek” gibi zaman kiplerini bazen bir kâğıt üzerine çizilen düz bir çizgideki soldan sağa sıralanmış noktalar halinde düşünürüz, “önce” ve “sonra” mefhumunu analog bir saatin kadrındaki akrep ve yelkovan vasıtasıyla bizim için anlaşılabilir bir formata dönüştürerek anlamlandırırız; zamanın akışını bir uzam hissiyatı üzerinden görmeye, yeniden temsil etmeye çalışırız (Dennett 1996: 145). Dennett, işte tam bu noktada, kendi kuramı için önemli bir tespitte bulunur. Yukarıda sayılan bu zihin araç gereçleri ile alakalı hiçbir görsel ipucu verilmediği halde, nasıl oldu da bütün bunları hayal edebildik? Gregoryan zihnin bir marifetini daha keşfetmiş olduk: Gregoryan zihinler kullandıkları, aşına oldukları zihin araç ve gereçleri bizatihi onlara görsel olarak sunulmasa da artık öyle bir düşünce gelişimine ulaşırlar ki *zihin gözleriyle* bazı şeyleri çizmeye, soyut düşünmeye başlarlar (Dennett 1996: 145-146). Peki, bu bahsi geçen zihin araç gereçlerinden en önemlisi acaba hangisidir?

Kültür yığınları ile beyinlerimizi geliştirdiğimiz esnada edindiğimiz zihin araçlarından hiçbirisi elbette ki kelimelerden—konuşulan, sonra yazılan kelimelerden—daha önemli değildir. Nasıl ki uyarı sinyalleri ve işaret noktaları basit yaratıkların dünyadaki seyirlerini daha kolaylaştırıyorsa, kelimeler de aynı şekilde (hatta kat be kat daha fazla bir şekilde) bilişi daha kolaylaştırarak bizi daha zeki varlıklara dönüştürür. İdeaların çok katmanlı soyut diyarında dolaşmak, farklı perspektiflerden görülebilecek, kaydedilebilecek, eleştirilebilecek, paylaşılabilecek olan hatırlanabilir ve hareket ettirilebilir işaret noktalarından müteşekkil dev bir yığın olmadan açık bir şekilde imkansızdır (Dennett 1996: 146-147).

3. Zihinselliğin Açılımı: Dil

Dennett’e göre, zihnin tarihçesine bakıldığında dilin icadından daha önemli başka bir dönüm noktası bulunamaz. Dilin icadına dairse iki soru ön plana çıkmaktadır: (i) Herhangi bir dili konuşmayı nasıl öğrendik ve (ii) herhangi bir dil

konusma ihtiyacı neden hasıl oldu?... Bir insan yavrusunun dil öğrenme sürecine baktığımızda, okula gidip o dilin gramerindeki incelikleri, yani formel yapıyı öğrenmezden önce onun başardıkları şeyler tek tek sıralandığında nutkumuz tutulabilir; adeta genetik olarak önceden tasarımılanmış bir dil öğrenme makinası ile karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz (Dennett 1996: 148).

Dennett'e göre, bu süreçteki en dikkat çekici olay ise çocuğun aile üyeleri ile girdiği dilsel etkileşimine ek olarak kendi kendilerine çıkarttıkları, çoğu zaman hiçbir anlamı olmayan farklı tonlardaki seslendirmelerdir (Dennett 1996: 148). Çocuklar gerçek anlamda kendi kendilerine konuşur gibi görünürler. Peki, böyle bir durum söz konusu olmuş olsaydı bunun açıklaması nasıl olabilirdi? Bu noktada, Dennett net bir açıklama sunmaktan kaçınarak bir araştırma projesine yönelik birtakım önerilerde bulunur. Bir çocuğun dil öğrenmedeki ilk safhalarına odaklanalım. Anne "Sıcak, sobaya sakın dokunma!" gibi bir cümle kurar, çocuk ise bu cümlede geçen kelimelerin hiçbirisinin anlamını bilmez. Bu sözcükler henüz onun için sestten başka bir şey değildir; çocuk ise bu sesleri aslında yaşadığı durum ile, belirli bir olay tipi ile ilişkili olarak kodlamıştır -sobaya yaklaşma ve sobadan kaçınma davranışı-. Böyle bir olay tekrar vuku bulduğunda, çocuğun annesini taklit ederek anlamına hiç vakıf olmadığı bu sesleri çıkarttığını tahayyül edelim; hatta bazı durumlarda bu olay tipiyle alakasız olaylarda ve zamanlarda da bu sesleri çıkarttığını varsayalım. En azından, bu noktada şu tespitte bulunabiliriz: Bu sürecin esasında bir prova süreci olduğu düşünülürse, aslında çocuk duyduğu sesleri tekrar çıkartarak bu seslerin hangi bağlamlarda doğru kullanıldığını, hangi bağlamlarda ise yanlış kullanıldığını prova etmiş olur; yani provayı izleyen dil öğreticisinin (anne, baba, vs.) yönergeleriyle olay tipi ve kelimeler arasındaki bağlam bir çağrışım kanalıyla kurulmuş olacaktır (Dennett 1996: 148-149). Bu durum gerçekleştiğinde, aslında şu da olur: Henüz nesnelere, olaylara takılan etiketlerin anlamına tümüyle veya kısmen de olsa vakıf olamamış olan bu dil öğrenen varlık, en azından nesnelerin/olayların aslında birer etiketi niteliğinde dile getirilen kelimeler ile onların işaret ettiği nesneler/olaylar arasındaki bağlantıyı bizatihi anlayarak bir

öğrenme alışkanlığı edinmiş olur (Dennett 1996: 149). Bu alışkanlık bir olgunluk kazandığında—kelimeler doğru bağlamlarına göre kullanılmaya başlandığında—hafızadaki yeri ve önemi derinleşir. Bu noktada da beyinde ayırt edici bir işaretçi özelliğine kavuşur. Ayakkabı kutusunun köşesindeki göçük izi gibi ayırt ediciliği kişinin amaçlı yaratımından bağımsız olarak gerçekleşebilecek çevreye bırakılan alelade bir iz olarak değil, bizatihi beynin nöral ağında içsel ayırt edici bir etiket olarak yerini sabitleyerek sağlamlaştırır (Dennett 1996: 149-150). Bu alışkanlıkta ustalaştıkça, etiketleri çok daha incelikli bir biçimde kullanmaya başladığımızda, yeni ihtiyaçlar doğrultusunda farklı etiketler icat ettiğimizde çok ilginç başka bir ilerlemeye, diğer hiçbir canlının kaydedemediği bir başarıya imza atmış oluruz: Kendi kendimize yarattığımız bu dilsel nesnelerin aynı zamanda anlayıcıları, yorumcuları oluruz ve ürettiğimiz temsiller hakkında üst temsiller üreterek davranışlarının nedenlerini diğer canlılardan farklı olarak temsil edebilen, düşünebilen, düşündüğünü bilen ve açıklayabilen Gregoryan varlıklar oluruz (Dennett 1996: 150-152; Heil 1013: 136). Daha öncesinde, Dennett saklanan ama saklandığını düşünmeyen, sürü halinde dolaşan ama sürü halinde dolaştığını düşünmeyen canlılardan bahsetmiş ve bunların görünüşteki zeki davranışlarının altında yatan rasyonel nedenleri kendi zihinlerinde (evrimsel faktörler dolayısıyla) bizatihi temsil etmedikleri için, bu türden varlıkların *düşünmeyen varlıklar* olduğunu iddia etmişti (Dennett 1996: 119-124). Şimdi, bizim diğer canlılardan özellikle bu düşünme faaliyeti konusunda nasıl ayrıldığımızı daha ayrıntılı olarak inceleyebileceğimiz bir noktaya da ulaşmış olduk. Dennett’e göre düşünme nedir ve herhangi bir varlığın düşünme faaliyetinde bulunması için hangi koşul veya koşulları sağlaması gerekir?

Ben başlangıçtaki bu tür “aptalca” pratiklerin—etiketlerin yerli yersiz durumlarda sadece seslendirilmesi/ağza alınması— kısa bir zaman içinde bir kişinin kendi hallerini ve eylemlerini kendisine yeni bir yolla temsil etme alışkanlığına dönüşebileceğini öne sürüyorum. (Dennett 1996: 149)

Biz geliştikçe, etiketlerimiz her zamankinden daha incelikli, daha anlaşılır, çok daha iyi telaffuz edilmiş olurlar ve başlarken zikrettiğimiz neredeyse sihre yakın hünere yaklaştığımızda, nihai noktaya da ulaşılmış olur: Bir temsil hakkındaki *sade tefekkür* akla gelebilecek uygun tüm dersleri açığa çıkarmak için yeterlidir. Bizler yaratmış

olduğumuz nesnelerin *anlayıcılarına* dönüşmüş oluruz. Belleklerimizdeki bu yapay düğümlere, duyulan ve telaffuz edilen kelimelerin bu soluk gölgelerine *kavramlar* diyebiliriz. Bir kavram, o halde, pek çok çağrışımı arasından (kamusal veya özel olan) bir sözcüğün işitsel ve söylemsel özelliklerini içerebilen veya içermeyebilen içsel bir etikettir. (Dennett 1996: 151)

4. Dil ve Düşünce

Dennett'e göre, düşünen canlılar henüz tarih sahnesinde yerini almadan önce sadece çevresel değişkenleri izlemeye ve ayırt etmeye yarayan mekanizmalara sahip olan, çok kısıtlı yönelimsel sistemlerden bahsedilebilir (Dennett 1996: 154). Bu varlıklara dair genel tespit ise şudur: Onlar dış dünya nesnelerini ve olaylarını çok kaba bir şekilde de olsa temsil etme yetisine sahiptirler ve bu temsilleri doğrultusunda serbest gerekçelere *uygun bir biçimde* zekice eylemlerde bulunurlar; yalnız bu eylemlerin arka planında bulunan bu serbest gerekçeleri kendi zihinlerinde ayrıca temsil etmezler (Dennett 1996: 154).¹² Dennett'in bu tür varlıkları çeşitli yerlerde betimlerken, "... avlandılar ama avlanıyor olduklarını düşünmediler, kaçtılar ama kaçıyor olduklarını düşünmediler" derken tam da kastettiği işte budur: Bu türden varlıkların sergiledikleri yönelimsellik *düşünmeyen bir yönelimselliktir* (İng., "unthinking intentionality") (Dennett 1996: 119-124; 154). Bizler genelde hayvanların bizler kadar olmasa da yine de düşünen canlılar olduğuna, "ağız var dili yok" derken bir dil konuşamaları da yine de düşünebildiklerine inanırız (Dennett 1996: 159-161);¹³ peki o zaman Dennett'i genel kanının aksine böylesi bir düşünceye sevk eden neden veya nedenler nedir?

¹² Bunun nedeni olarak şu söylenebilir: Evrimsel süreçler içerisinde belki de böylesi bir ihtiyaç özellikle hiç baş göstermediği için bu tür yaratıklarda eylemlerin gerekçeleri temsil edilmemiş olabilir.

¹³ Dennett, "konuşamaları da yine de düşünürler" tezine büyük destek sağladığını düşündüğü Thomas Nagel'in görüşünü eleştirir. Dennett'in yorumuna göre, Nagel'in önerisi çok yanlış bir noktadan başlanmasını gerektirir: Bir kuş için yuva inşa etmek nasıl bir şeydir sorusu direkt olarak biz insanların kendi zihinlerinde bir yuva inşa etmenin bizler için nasıl bir şey olduğunun tahayyülünü gerektirir, sonrasında da bir kuşun yuvasının inşası ile kendi yuvamızın inşası arasındaki ayrıntıları karşılaştırmaya çalışırız. Bu görüş, Nagel'in baştan uyardığı bir meseleyi ıskaladığı için bence yanlış bir yorumdur; çünkü Nagel daha makalesinin başlarında F halinde olmanın mahiyetinin yanlış anlamaya müsait bir terim olduğunu belirterek kendi kullanımının ne anlamda kullanılacağını çok net bir şekilde belirtmiştir. Bkz., Nagel 1979/2013: 169-170.

İnsan dışındaki varlıkların, yani dil konuşmayan zihinsel varlıkların insanlar kadar olmasa da yine de çevreye ve beyinlerine işaret bırakarak hafızadaki yüklerini hafiflettikleri, bu yöntem vasıtasıyla da çeşitli tehlikelerden korunduklarını, yaşam şartlarını kolaylaştırdıklarını söyleyebiliriz (Dennett 1996: 154). Bu durumda, bu canlıların temsil ürettikleri ve bu temsili kullandıkları söylenebilir; ama bu faaliyete “düşünme” denilebilir mi? Dennett’e göre, onlara düşünme fiilini atfettiğimiz anda şunu da söylemek zorunda kalırız: Onlar düşünürler ama düşündüklerini bilmezler (Dennett 1996: 154). Dennett’e göre ise, bu paradoksal formülasyonu, “Bilinçsiz düşünme”¹⁴ fikrini kabul etmemiz için herhangi bir gerekçe yoktur; zira, hiçbir yanlış anlamaya mahal vermeden bu durumu şu şekilde de ifade edebiliriz: “*zekice ama düşünmeyen davranış*” (Dennett 1996: 154). Dennett’e göre, birçok hayvanın davranışı bu şekilde değerlendirilmelidir, zira bu türden bir davranış “... düşünceli olmamasının yanı sıra ayrıca üzerine düşünülebilecek” bir şey de değildir (Dennett 1996: 154). Bu bağlamda, şu tespitte bulunabiliriz: Dennett’e göre, herhangi bir varlığın *gerçek anlamda* düşünme¹⁵ faaliyetini gerçekleştirdiğini söyleyebilmek için

¹⁴ Dennett’e göre, zihinsel içerikler beyin özel bir bölgesine girerek, mistik bir aracı tarafından dönüştürülerek ve kutsanarak bir bilinç kazanmazlar; herhangi bir zihinsel içeriğin diğer zihin içeriklerine göre bilinçli olmasının tek nedeni davranışın kontrolü yarışında onun diğerlerine galebe çalmasından ibarettir (Dennett 1996: 155). Bunun en temel nedenlerinden birisi ise zihinsel içeriklerin bir şekilde beyin dil kullanan bölgelerinde işlenmesinden kaynaklanır (Dennett 1996: 155). Bu görüşe şu itiraz ile karşılık verilebilir: Dennett’in açıklamasına göre, bilinçli süreçler üçüncü şahıs perspektifinden sunularak verilmiştir; halbuki asıl önemli olan herhangi bir zihinsel sürecin diğer süreçlere göre bilinç/dikkat yarışını kazanmasından ziyade o zihinsel süreçleri yaşayan kişinin özellikle o bilinçli süreci nasıl bildiğidir (Dennett 1996: 155-156). Dennett baştan bu itirazı yok sayar; zira, ona göre, bu itirazın arka planında bir öznenin beyin-beden aktivitesinin haricinde bu beyin-beden aktivitesinin var olmasını sağlayan düşünen bir töz olduğu varsayımı bulunur. Dennett’e göre, bizim asıl anlamamız gereken nokta ise bize şimdilik mucizevi gibi görünen bu zihinselliğin milyarlarca yıl öncesinden getirdiği tasarımsal değişimler neticesinde şu anki mucizevi görünüşüne kavuştuğudur. Bilinç, işte bu beyin-beden organizasyonunun nihai ürünüdür, bunun haricinde başka bir yerde bilinci aramak hatadır (Dennett 1996: 153-154). Bkz., Dennett 1978b/2017: 30-32. Ayrıca krş., Ryle 1949a/2009: 7-8; Ryle 1949b: 69-76. Dennett, çağdaş zihin felsefesi literatüründe özellikle bilinç ile ilgili meselelerde hala Kartezyen sezgilerin etkili olduğunu ve bu etkilerin “tehlikeli” olmaları nedeniyle bertaraf edilmeleri gerektiğini savunur. Ayrıntılar için bkz., Daniel C. Dennett 1992: 3-18.

¹⁵ Heil, Dennett’in bu düşüncesini yorumlarken bir ayırmada bulunur: ilkel/öndüşünce (İng., “proto-thought”) ve hakiki düşünce (İng., “genuine”). Burada biz de Heil’in Dennett yorumunu hiç değiştirmeden aktarmaya çalıştık; yalnız en azından bir dipnotta da şunu belirtmek isteriz: Dennett’in üçlü açıklama biçimi olan Yönelimsel Duruş, Tasarım Duruşu ve Fiziksel Duruş üzerine düşündüğümüzde şu ortaya çıkar. Yönelimsel Duruş, karşımızdaki varlığı rasyonel bir varlıkmiş gibi

o varlığın “daha yüksek düzeyde bir temsil yetisine: temsillerin temsiline—veya kendisini temsil eden bir şey olarak temsiline” sahip olması gerekir (Heil 2013: 136-137; Dennett 1996: 154-155). Bu da ancak Yönelimsel Duruş'u¹⁶ hem kendilerine hem de kendi dışındakilere yönelik bir açıklama biçimi olarak kullanan varlıklar tarafından, yani insanlar tarafından yapılabilir (Dennett 1996: 119-120; Heil 2013: 136-138).

Bu noktada Dennett, insanların düşünmeden yaptığı zekâ gerektiren eylemlerle hayvanların düşünmeden yaptığı zekâ gerektiren eylemleri karşılaştırır. Evet, biz de aynı hayvanlarda olduğu gibi ayakkabı bağcıklarını bağlamaktan araba sürmeye, merdiven çıkarken bir şarkı mırıldanmaya kadar birçok eylemi hiç düşünmeden yapabiliyoruz. Fakat, Dennett'e göre, hayvanlardan çok önemli bir noktada ayrılıyoruz. Diğer yaratıklar, düşünmeyen davranışlarını *düşünemezler*;

ele alıp onun davranışlarını rasyonel bir şekilde analiz etmekten ibarettir; fakat bu açıklama biçiminin ontolojik bir bağlayıcılığı yoktur; sadece pragmatik gerekçelerle kullanılır. Söz gelişi, bir bilgisayarın davranışını analiz ettiğimizde bilgisayar ekranında “yazıcıda kâğıt yok” uyarısı çıktığında, bilgisayarın bağlı olduğu yazıcıda yeterli miktarda kâğıt olmadığına *inandığı*, eğer yazıcıya yeterli miktarda kâğıt konulursa bilgisayarın kendisine gönderilen emri seve seve yerine getirmek *istediği* şeklinde yorumlayabiliriz. Yönelimsel Duruş açıklama biçimi karşıdaki varlığın “gerçek anlamda” inançlara, arzulara, niyetlere sahip olup olmadığı ile ilgilenmez. Dolayısıyla, Yönelimsel Duruş açıklama biçiminde kalındığı sürece Heil'in öngördüğü biçimde ontolojik ayrımlar yapılamayacağı kanaatindeyiz; diğer açıklama biçimlerine geçildiğinde ise “düşünce” dediğimiz süreçler en nihayetinde tasarımsal ve fiziksel parçalar üzerinden analiz edileceği için düşünce kaybolur gider. Fakat, Heil'a şu noktada katılıyoruz: Dennett'in anlayışında herhangi bir şeyin düşünce olarak kabul edilmesi için o canlının etrafındaki nesneleri basit düzeyde temsil etmesi yeterli değildir; o varlığın aynı zamanda ürettiği ve kullandığı temsillerinin kendisine ait olduğunu da temsil etmesi gerekmektedir.

¹⁶ “Yönelimsel Duruş” açıklama biçimi Dennett'in öne sürdüğü üç temel açıklama biçiminden birisidir. Bu açıklama biçimi Dennett'in diğer açıklama biçimleri olan Fiziksel Duruş ve Tasarım Duruşu ile birlikte ele alınıp anlaşılabilir. Kısaca belirtmek gerekirse, Yönelimsel Duruş, karşıdaki varlığın fiziksel ve tasarım donanımı bilinmediğinde veya bilinmesi özellikle gerekmediğinde, karşıdaki varlığın davranışlarını rasyonel bir varlık olarak ele alıp çözümlemekten geçer. Söz gelişi, satranç oynayan bir makinenin tasarım ve fiziksel ayrıntılarını bilmesek bile, onunla satranç oynarken onun yaptığı hamleleri rasyonel bir şekilde yorumlayıp ona bazı inançlar, arzular ve amaçlar atfederiz. Onun yaptığı hamlelerin arkasında bu inanç, arzu ve amaçların olduğunu varsayarak ve oyunu kazanabilmek için oyun boyunca onun yaptığı hamleleri bu doğrultuda analiz ederiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Yönelimsel Duruş açıklama biçimi tamamıyla pragmatik bir araçtır, ontolojik bağlayıcılığı yoktur. Diğer bir deyişle, bir robota yönelimsel haller atfettiğimizde *gerçek anlamda* onun inançları, arzuları ve amaçları olduğunu söylemiş olmayız. Ayrıntılar için bkz. Dennett 1987b.

halbuki biz insanlar düşünmeden gerçekleştirdiğimiz böylesi otomatikleşmiş davranışları *düşünebiliriz* (Dennett 1996: 155). Dennett, bu düşünceyi desteklemek için şu iddiayı ortaya atar: Bütün bu bilinçsiz bir şekilde gerçekleştirilen görevler insanlar tarafından ilk başta icra edilirken oldukça bilinçli bir şekilde öğrenilir, bu öğrenim uzun bir dönem içinde iyice yerleştikten sonra ise görevler düşünülmeden yapılmaya başlanır; hayvanlarda ise böyle bir durum söz konusu değildir (Dennett 1996: 154-155). Dennett, esasen burada şu ayrımı yapar: (i) bir canlının zeki davranışının rasyonel bir gerekçeye *uygun bir biçimde* gerçekleşmesi ve (ii) bir canlının bu rasyonel gerekçeyi bizzat kendi zihninde temsil ederek rasyonel bir şekilde davranması. Bir makinenin veya bir hayvanın davranışını incelediğimizde, bir noktada çok zekice bir hamle yaptığını fark ederek içindeki fiziki ve tasarım ayrıntılarının ötesinde ona çok ayrıcalıklı bir statü yakıştırabiliriz; halbuki durum sandığımızın çok aksine hiç de öyle olmayabilir. Bir varlığın davranışında yakaladığımız *modus ponens* çıkarımı onun illa ki *modus ponens* teoremine inandığı anlamına gelmez; onun sadece ama sadece kendi fiziksel ve tasarımsal donanımı gereği *modus ponens* teoremine *uygun bir biçimde* bir hamlede bulunduğu da söylenebilir (Dennett 1978a/2017: 3-13). İnsanlar ise hem rasyonel davranışlar sergilerler hem de (icat ettikleri dilin imkanlarını kullanarak) bu sergiledikleri rasyonel davranışların bilincinde olarak bu davranışların gerekçelerini kendi zihinlerinde temsil edebilirler (Dennett 1996: 155).

Dennett, insan zihni ile diğer zihinler arasındaki farklılıklara odaklanmaya devam ederek, ilk önce hayatımızda ilk defa duyduğumuz bir olayı hayalimizde canlandırmamızı ister: “... beyaz bir laboratuvar önlüğü giymiş bir adamın dişleriyle kırmızı plastik bir kova tuttuğu halde elleriyle bir ipe tutuna tutuna tırmandığını biraz ayrıntılı bir biçimde hayal edin” (Dennett 1996: 156). İnsan için oldukça basit gibi görünen bu görevi acaba şempanzeler de yerine getirebilir mi? Dennett, bu örneği seçerken özellikle laboratuvar ortamındaki bir şempanzenin de ortak olarak görebileceği bazı öğeleri seçer -insan, ip, tırmanma, kova, dişler-. Dahası, Dennett, bu şempanzelerin bunları “bir insan, bir ip, bir kova, vb., *olarak* görebildiğinden” de

emindir (Dennett 1996: 156-157). Diğer bir deyişle, Dennett onların bu kavramlara sahip olabileceğini belirtir. Bu noktada, Dennett şu soruyu sorar: “Bir şempanze sahip olduğu kavramlarla ne yapabilir?” (Dennett 1996: 157). Dennett, bu sorunun cevabını aramak için Kohler’in şempanzelerle yaptığı meşhur deneyleri inceler. Yaygın inanışa göre, Köhler’in şempanzeleri onların uzanamayacağı kadar yükseklikteki bir tavana asılmış olan muzları iki sopayı daha uzun bir sopa haline gelecek şekilde bağlayarak tavandaki muzları aşağı düşürmeyi başarmışlardır. Sanılanın aksine, bu şempanzelerin sadece bir kısmı çok uzun süren deneme yanılma sürecinden sonra bu görevi başarıyla yerine getirmiştir, bazıları ise hiç başarılı olamamıştır. Şimdi, kısa bir süreliğine bütün bu aksaklıklara rağmen şempanzelerin verilen görevde başarılı olduğunu, bunu da ancak görev için gerekli olan ipuçlarının “gözle görülebilir ve el altında olması -deneme ve yanılma manipülasyonuna uygun olması koşuluyla” (Dennett 1996: 157) gerçekleştirebileceklerini varsayalım. “Bir şempanze, bir çözümün öğeleri o şempanzeye kendilerinin gözle görülür hatırlatıcılarını sunmak üzere ortalıkta mevcut olmadığı zaman o öğeleri aklına getirebilir mi?” (Dennett 1996: 157). Dennett’e göre, bizler birçok sorunu hayalimizde canlandırır, çeşitli sorunları ve çözüm yollarını bu tahayyül sürecinde düşünürüz.¹⁷ Dennett, bu açıdan bakıldığında, insan olmayan zihinlerin her ne kadar çeşitli basit sorunlara çözüm üretmeleri söz konusu olsa da insanların sahip olduğu hayal gücünün imkanlarından yoksun olduğu için insanların kolaylıkla yapabileceği birçok şeyi hayvanların yapamayacağını iddia eder (Dennett 1996: 157-158).

Diğer yandan, insan olmayan bir canlının, sözgelişi bir köpeğin ya da bir kutup ayısının bir kavrama sahip olmasından bahsedebilir miyiz? Dennett, bu soruya hem evet hem de hayır diyerek cevap verir. Evet, çünkü, bir köpeğin ve bir

¹⁷ Gerçekten de aynı Dennett’in söylediği gibi, çoğu zaman bir hayal kurduğumuzda hayal kurduğumuz şeyler etrafımızda yoktur; bu birçok kişiye göre insan bilincinin en ayırt edici özelliğidir. Bu özellik literatürde “Yönelimsel İç-varlık” (İng., “Intentional In-existence”) olarak geçer. Bkz. Brentano 1973/1995.

insanın bir kedi gördüğünde ayırt ettikleri şeyler birbirine yakın olabilir; tabi burada kedi kavramını kaplamsal olarak incelersek. Yalnız, Dennett'e göre, bir köpeğin sahip olduğu kedi kavramı ile bir insanın sahip olduğu kedi kavramı arasında çok önemli açıdan bir ayrım da vardır; köpek sahip olduğu kedi kavramı hakkında düşünemez (Dennett 1996: 159). Köpek, yalnız kalıp derin düşüncelere dalıp kendisine şu soruları sormaz: "Acaba benim sahip olduğum kedi kavramı kaplamsal açıdan ele alındığında doğru kurulmuş bir kavram mıdır? Kediler memeli midir?" Dennett bu noktayı şöyle vurgular: "Kavramlar, köpeğin dünyasında kediler gibi şeyler değildir. Kavramlar bizim dünyamızda birer şeydir, çünkü bizim bir dilimiz var" (Dennett 1996: 159). Peki, bütün bu iddiaları nasıl yorumlamak gerekir? Dennett, çok keskin bir şekilde hayvanların düşünebileceğini ret mi eder, yoksa yukarıda sunulan bütün iddialar vasıtasıyla okuyucularının zihnindeki temel inançları sarsmayı mı amaçlar? Biz, Dennett'in kimi yerde çok keskin bir dil kullanmasına rağmen, ikinci yolu tercih ettiğini düşünüyoruz.

Konuşamıyor olabilir, ama kesinlikle düşünüyor!" -bu kitabın ana hedeflerinden birisi bu aşına tepkiye olan inancınızı sarsmak olmuştur. Muhtemelen, insan olmayan hayvanların zihinsel yetkinlikleri konusuna açıklık getirme girişimlerimizin önündeki en büyük engel bizim neredeyse karşı konulamaz hayal etme alışkanlığımızdan, insan olmayan varlıkların zekice etkinliklerine, bizimkine benzer *bir şeyin*, düşünceli bir bilinç akışının eşlik ettiğini hayal etme alışkanlığımızdan kaynaklanır. Onların böylesine bir şeyi yapmadığını şu anda *biliyor değiliz*; asıl önemli olan araştırmalarımızın bu erken döneminde onların böylesi bir şeyi yaptığını varsaymamalıyız (Dennett 1996: 160).¹⁸

5. Hayvanlar Düşünebilir Mi?

Dennett, birçok yerde çok keskin bir dille hayvanların düşünemediğini iddia etmiştir; sonunda da aslında bunu özellikle okuyuculardaki kimi yerleşik inançları sarsmak için yaptığını söylemiştir (Dennett 1996: 160). Bu durumda karşımıza şöyle bir soru çıkar: Dennett'in şüphe çekmek için kullandığı araçlar veya yol gerçekten de şüphe yaratacak kadar kuvvetli midir? Bu bölümde, Dennett'in öne

¹⁸ Bu düşünceye karşıt bir görüş için, bkz. Fodor 1975; Fodor 1989.

sürdüğü bazı iddialar ayrı ayrı incelenecek, özellikle bilişsel bilim perspektifiyle bu soruya bir cevap aranacaktır.

Dennett'ın bahsettiği “düşünmeden yapılan davranışlar”, çoklu bellek sistemleri kuramında (İng., “multiple memory systems model”; Schacter ve Tulving, 1994) işlemsel belleğe (İng., “procedural memory”) denk düşmektedir. İşlemsel bellek, bilginin bilinçsiz ve istemsiz, yani otomatik olarak edinilmesini ve geri getirilmesini sağlayan bir bellek sistemidir. Dennett'ın bahsettiği araba sürme, ayakkabı bağcığı bağlama gibi görevlerin basamakları da yine işlemsel belleğin bir parçasıdır. Dennett, özellikle insanlar söz konusu olduğunda bu otomatikleşmiş davranışların yerleşmesinden önce çok uzun süren bilinçli bir öğrenme sürecinden bahsetmiştir; yalnız diğer bir olasılık daha vardır: Bir kişi, bu otomatikleşmiş davranışlarını gerçekleştirdikten bir süre sonra geriye dönüp o davranışları tekrardan düşünebilir. Gerek davranışlar yerleşmeden önceki bilinçli süreçteki düşünmemiz gerekse davranış yerleştikten sonra geriye dönüp o davranış düşünmemiz, aynı bellek sistemleri modelinde olaysal belleğe (İng., “episodic memory”) denk düşmektedir ve bu işlemsel bellekten farklı bir süreçtir. Olaysal bellek, bilginin edinildiği ana geri dönülerek neyin, nerede ve ne zaman gerçekleştiğinin bilinçli ve istemli olarak geri getirilmesini içerir. Örneğin, araba sürme, işlemsel bellekten bilinçsiz, otomatik olarak geri getirilen öğrenilmiş bir davranış sırasını içerirken, araba sürdüğümüz esnada gerçekleşen bir olay hakkında düşünmek bir olaysal bellek sürecidir ve bilinçlidir. Dolayısıyla bu alternatif bakış açısında, esas soru aslında hayvanlarda olaysal belleğin varlığıyla ilgili olan, güncel bir tartışmaya indirgenebilir. Dennett'in verdiği örneklerin önemli bir kısmı en nihayetinde hem hayvanlar hem de insanlar tarafından paylaşılan işlemsel bellek süreçleri neticesinde gerçekleşen davranışlardır. Sadece bu tür örnekleri kullanarak bir dayanak noktası oluşturmak, bu tartışmaya yanlış bir yerden başlamak anlamına gelir; çünkü gerçek anlamda düşünme diye bir faaliyetten bahsedilecekse esas olarak bakılması gereken yer olaysal bellek süreçleri olmalıdır.

Hayvanlarda olaysal belleğin varlığıyla ilgili tartışmada, evrimsel açıdan devamlılıkçı (İng., “continuist”) ve devamsızlıkçı (İng., “discontinuist”) olarak nitelendirilebilecek iki görüş bulunmaktadır. Devamlılıkçı bakış açısı, hayvanlarda da insanlarınkine benzer bir olaysal bellek olduğunu savunur (Corballis, 2013). Bu bakış açısını destekleyen bulguları iki ayrı grupta toplayabiliriz: (i) davranışsal deneyler ve (ii) nöral aktivasyon araştırmaları. İlk tipteki deneyler, hayvanların geçmiş deneyimleriyle ilgili olayı, yani neyin, nerede ve ne zaman gerçekleştiğiyle ilgili bilgileri geri getirebildiklerini gösterdiği düşünülen davranışsal deneylerdir. İkinci tipteki araştırmalarda ise, hayvanların daha önce dolaştıkları alansal mekanlardaki konumları temsil eden nöral aktivasyonlar gösterdikleri düşünülmektedir.

Hayvanların insanlardakine benzer bir olaysal belleğe sahip olabileceğini gösteren mihenk taşı niteliğindeki bir araştırmada, olaysal belleğin temel yapı taşları olan neyin, nerede ve ne zaman gerçekleştiğinin hatırlanması, bir karga türünde incelenmiştir (Clayton ve Dickinson, 1998). Kargalar için solucan fıstığı göre daha çok tercih edilen bir yiyecektir. Ancak kumun altına gömülen solucan, fıstıktan daha hızlı çürür. Bu deneyde, kargalar eğitilerek besinleri kumun altında belli çeşitli noktalara saklamayı öğrenmişlerdir. Kargaların sadece bellekleri yardımıyla yiyecekleri bulmalarının sağlanması için daha sonra deney kafesindeki kum değiştirilerek karganın yiyeceği gömdüğü yerdeki görsel ve kokusal ipuçları yok edilmiştir. Sonuçlar, kargaların yemeği gömmelerinin üzerinden dört saat gibi kısa bir süre geçtikten, yani solucanlar henüz çürümeden önce yemeği almalarına izin verilirse solucanları gömdükleri yere, ancak 124 saat gibi uzun bir süre geçtikten sonra izin verilirse solucan çürümüş olacağından fıstıkları gömdükleri yere gitmeyi tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Bulgular, kargaların yiyeceği gömdükleri anı bir olay olarak, neyin, nerede ve ne zaman gerçekleştiğini içerecek şekilde hatırladıkları, yani olaysal belleklerinin olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Benzer sonuçlar, başka hayvanlarla yapılan araştırmalarda da elde edilmiştir (bir derleme için bkz. Crystal, 2010).

Beyindeki hippocampus bölgesinde, konum bilgisini saklayan özel hücrelerin (İng., “place cells”) aktivasyonunun incelendiği klasik bir araştırmada ise, sıçanların labirent içinde o gün ziyaret ettikleri konumlara özel aktivasyonlar gösterdikleri bulunmuştur (Karlsson ve Frank, 2009). Bu aktivasyonların deneyimlenen olayların bellek izinin nöral düzeyde sağlamlaşmasını sağladığı düşünülmektedir ve gözlemlenen aktivasyonlar, insanların yaşadıkları olayları hatırladıkları esnada gözlemlenenlerle benzerdir (Schacter ve Addis, 2007). Bu bulgular da hayvanlarda insanlardakine benzer bir olaysal belleğin olduğu yönünde yorumlanmakta, hayvanlarla insanların bellekleri arasındaki farkın niteliksel değil, niceliksel bir evrimsel farktan ibaret olduğu fikrini desteklemektedir.

Ancak bu bulgular, elbette bazı varsayımlara dayanmaktadır ve Dennett’in muhtemelen uygun bulmayacağı şekilde hayvanlara düşünce atfetmeyi içeriyor olabilir. Nöral bulgular ise, beyin aktivasyonu ve bilişsel faaliyet arasındaki korelasyonel bir ilişkiye dayanarak ve beyin aktivasyonundan yola çıkarak hayvanlara bilişsel faaliyet atfetmeyi içermektedir. Beyin aktivasyonu benzer ise bilişsel süreçler de benzerdir gibi bir argüman da oldukça sorunludur.

Alternatif bir yaklaşım olarak nitelendirilebilecek devamsızlıkçı bakış açıları ise hayvanlarda olaysal belleğin varlığından bahsedebilmenin, varsayılan olaysal bellek gözlemleri esnasında hayvanın öznel deneyimini ve benlik bilincinin olup olmadığını bilmememiz nedeniyle mümkün olmadığını vurgular. İnsan ve hayvan zihninin işleyişi arasında fonksiyon düzeyi açısından farkların olması, nitelik açısından da farklar olmadığı anlamına gelmez. (Suddendorf, 2013). Bu bakış açısında, insan zihninin evriminde bir noktada hayvanlarla olan farkların artık niceliksel olmaktan çıkıp niteliksel farklara dönüşmüş olabileceği vurgulanmaktadır.

Bu bulgulara ve bakış açılarına dayanarak hayvanlarda olaysal belleğin olduğunu kesin olarak söylemek şu anda zordur. Ancak Dennett’in bazı yerlerde ifade ettiği gibi kesin bir şekilde olmadığını söyleyebilmek de oldukça zordur, ki

Dennett bunu da en sonunda kabul eder (Dennett 1996: 160). Yine Dennett'in üzerinde durduğu önemli bir nokta, hayvanlarda insaninkine benzer bir dilin olmaması, bu sorunun yanıtını almayı zorlaştırmaktadır. Diğer bir taraftan ise, dil bariyerini aşarak bilinçli süreçleri hem tür içindeki hem de türler arasındaki farklılıklara odaklanarak, algısal zenginlik, değerlendirme zenginliği, deneyimlerin zaman içindeki birliği, zihinsel zaman yolculuğu, benlik gibi ölçütler üzerinden giderek ölçmeye çalışmak, çok boyutlu bir çerçeve oluşturmak hiç de imkânsız gibi görünmüyor (Birch et al 2020).

Bunun yanında, Dennett'in iyice yerleştikten sonra bilinçsiz bir şekilde gerçekleştirilebilen davranışların ilk etapta bilinçli olarak edinildiğine dair düşüncesi de bellek alanyazınıyla örtüşmemektedir. Örneğin, nöropsikoloji alanyazınının en meşhur hastalarından biri olan medial temporal lob amnezi hastası H.M., olaysal bellekte yeni bilgi edinmemesine karşın, işlemsel bellek görevlerinde bir sorun yaşamamaktadır. Bir işlemsel bellek görevini daha önce de yapmış olduğunu hatırlamamasına karşın, bu tür görevlerdeki performansı sonraki denemelerde iyileşmektedir (bir derleme için bkz., Squire, 2009). Dolayısıyla H.M., bilgiyi otomatik olarak edinmektedir. Örneğin, nöropsikoloji alanyazınında ayna çizimi görevi olarak adlandırılan bir görevde, kâğıt üzerindeki bir yıldız şeklinin ardına diklemesine bir ayna yerleştirilir. Kâğıdın önüne ise bir panel konularak hastanın kâğıdın üzerindeki şekli görmesi engellenir. Hastadan şekle ve eline aynadan bakarak, kâğıt üzerindeki şeklin dış çizgilerinin üzerinden geçmesi istenir. H.M., bu görevi birbirini izleyen üç gün boyunca gerçekleştirmiş ve üç günün sonunda yıldızı çizgileriyle uyumlu, çok daha hatasız çizmeye başlamıştır. Örtük bir öğrenmenin gerçekleştiği bu görevde performans iyileştiği halde, hasta görevi daha önce yaptığını olay bazında hatırlamamıştır (Akt., Pinel ve Barnes, 2019)

Nörolojik bozukluğu olmayan normal örneklerle yapılan araştırmalar da bilginin otomatik edinilebileceğini göstermektedir (Roediger III, 1990). Hazır olma etkisi (İng., "priming effect") olarak bahsedilen bu durum, farkında olmadan

edinilen bilginin geri getirilme olasılığını arttırır, davranışı etkileyebilir. Televizyon dizilerinde subliminal düzeyde ürün reklamlarının yerleştirilmesinin nedeni budur. Örneğin farkında olmadan maruz kalınan bir ürün markasının bilinirliği ve akla gelme olasılığı bu şekilde artabilir. Bunun yanında, önceden maruz kalınan bilgiler, sonraki bilgilerin daha hızlı hatırlanmasını, daha kolay algılanmasını ya da belli bir doğrultuda algılanmasını sağlayabilir. Önceden verilen bilgiye bağlı olarak, belli belirsiz sunulan uyarılar, bir şekilde veya başka bir şekilde algılanabilir. Örneğin, net olmayan bir yüz ifadesinin olumlu duygu ifade eden “mutlu” gibi sözcüklere maruz kalındıktan sonra daha olumlu, “üzgün” gibi olumsuz duygu ifade eden sözcüklere maruz kalındıktan sonra ise daha olumsuz algılanması gibi. Dolayısıyla, daha önce bilinç sürecinden geçmemiş tamamen bilinçsiz bir düşüncenin mümkün olmadığını savunuyor gibi görünen Dennett’e karşı olarak bunun pekâlâ mümkün olabileceği görülmektedir.

Sonuç olarak, görgül alanyazına bakıldığında, Dennett’in terminolojisiyle daha önceden bir bilinç sürecinden geçmemiş bir “bilinçsiz düşünce”nin mümkün olabileceği görülmektedir. Eğer bilinçsiz düşünce mümkünse, bunun hayvanlarda da olma olasılığı vardır. Bulgular, hazır olma etkilerinin hayvanlarda da sıkça gözlemlendiğini göstermektedir (Koch, 2016).

Sonuç

Dennett, birçok yerde çok açık bir biçimde hayvanların saklandıklarını ama saklandıklarını düşünmediklerini, sürü halinde dolaştıklarını ama sürü halinde dolaştıklarını düşünmediklerini, kovaladıklarını ama kovaladıklarını düşünmediklerini, avlandıklarını ama avlandıklarını düşünmediklerini, kaçtıklarını ama kaçtıklarını düşünmediklerini ifade eder (Dennett 1996: 119, 154). Her ne kadar bazı hayvan davranışları gerektirdiği zekâ itibariyle bizi büyülese de onlara atfetmek istediğimiz yüksek düzey yönelimsellik statüsü için ortada yeterli miktarda güçlü bir kanıt yoktur. Bizim onlara atfetmek istediğimiz yüksek düzey yönelimselliğin nedeni daha çok bizlerin hayal gücünden kaynaklanmaktadır

(Dennett 1996: 121-124; Dennett 1987a: 237-268). Bizler, oldukça zeki olan hayvan davranışlarını gözlemlediğimizde bu davranışlara eşlik eden düşünceli bir bilinç akışının olması gerektiğini hayal ederiz (Dennett 1996: 160). Dennett, esasında okuyuculardaki konuşamaları da hayvanlar düşünebilir fikrini sarsmak amacıyla bazı örnekler üzerinden giderek hayvanların düşünemeyeceği yönündeki şüphe tohumunu okuyucularının zihnine yerleştirmek ister (Dennett 1996: 160). Fakat, Dennett'in şüphe oluşturmak için seçtiği örneklerin önemli bir kısmı esasında iyi örnekler değildir; çünkü hayvanlarda düşünmenin olup olmadığı sorusu işlemsel bellek süreçlerinde insanların ve hayvanların hangi açıdan farklı olabileceğinden daha çok, hayvanlarda insandakine benzer bir olaysal belleğin olup olmadığı tartışması ile ilgilidir. Ayrıca, Dennett'in hayvanlardaki işlemsel bellek süreçlerinden farklı olarak insanlardaki işlemsel bellek süreçlerinin öncesinde hep bilinçli bir öğrenme sürecinin yattığı yönündeki iddiası da bellek alinyazısıyla örtüşmemektedir. Bilinç sürecinden geçmemiş bir "bilinçsiz düşünce" insanlarda mümkünse, bulgulara bakıldığında bu bilinçsiz düşüncelerin hayvanlarda da olabileceği görülmektedir. Sonuç olarak, Dennett'in okurların zihinlerinde şüphe yaratmak için seçtiği örnekler ve düşünce yolunun istediği amaca hizmet edip etmediği tartışmalıdır. Hayvanların gerçek anlamda düşünebilen varlıklar olup olmadığından şüphelenebiliriz, fakat Dennett'in seçtiği örneklerin önemli bir kısmı ve gittiği düşünce yolu bu şüpheyi derinleştirmekten uzaktır. Bizim görüşümüze göre ise, şu andaki veriler doğrultusunda kesin olarak hayvanların ne düşünebildiği ne de düşünemediği söylenebilir.

Can Animals Think?

Summary

Nazım Gökel

Assoc. Prof. Dr.

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kilis, TR

ORCID: 0000-0003-4356-8563

E-mail: ngokel@yahoo.com

Simay İkier

Assoc. Prof.

Marmara University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul, TR

ORCID: 0000-0003-3810-0958

E-mail: simay.ikier@marmara.edu.tr

Introduction

It is a common belief among many that animals, though less advanced than humans, engage in some form of thought processes, albeit on a lower scale. In contrast, Dennett argues that it is quite difficult to attribute thoughts to animals because in order for a being to think, it needs to have awareness that the representations it generates and utilizes are its own, and it must have the ability to reflect on those representations. That is, it must be capable of representation of oneself as representing (Dennett 1996, Heil 2013). The initial sections of this article will delve into the background of the idea that influenced Dennett's position, followed by an in-depth exploration of the specifics of this position. Within the discussion section, there will be an analysis of the examples and supporting arguments employed by Dennett to reinforce his position, particularly through the viewpoint of cognitive science. To summarize our view, relying solely on language for constructing thought processes appears to be a flawed strategy. Furthermore, Dennett's arguments of unthinking behavior rest on examples of procedural memory, but the debate on whether animals are capable of thinking should focus on examples of episodic memory. In conclusion, the current empirical data indicates limited progress beyond Dennett's position. We have not reached a stage where it is possible to definitively state whether animals can or cannot think.

1. Kinds of Minds

According to Dennett, different evolutionary processes have led to varying levels of mental complexity across species. Darwinian creatures (Dennett 1996: 83–84) exhibit genetically hardwired behaviors shaped by natural selection, while Skinnerian creatures (Dennett 1996: 85–88; Heil 2013: 138–139) learn through trial and error, a method fraught with risks. Popperian creatures (Dennett 1996: 88–90; Heil 2013: 139) advance by simulating outcomes internally to make better predictions and decisions. At the highest level are Gregorian creatures (Dennett 1996: 100; Heil 2013: 139–140), who utilize tools and language as cognitive artifacts to enhance both individual and collective

intelligence. Unlike other creatures, they are self-aware, capable of creating representations of representations, with language being their most powerful mind tool, greatly expanding their cognitive abilities.

2. The Evolution of Mind: Mind Tools and Thought

Dennett argues that while animals display behaviors that may seem indicative of complex thought, these actions often lack second-level intentionality, a key step in cognitive evolution (Dennett 1996: 121). He explores whether behaviors like distraction displays in birds, where they feign injury to divert predators, involve representation of their strategies for acting. Dennett argues there is little evidence that animals engage in reflective thought or represent the behavior of the other in order to produce an appropriate response (Dennett 1996: 123-124). Dennett concludes that such behaviors are generally explainable by Darwinian mechanisms (Dennett 1996: 130). Therefore, animals lacking the capacity to represent other minds are classified as non-thinking beings (Dennett 1996: 124; 119).

3. The Expansion of Mentality: Language

According to Dennett, the development of language represents a pivotal moment in cognitive evolution, fundamentally distinguishing human minds from those of other creatures. He addresses two critical questions: how humans acquire language and why language emerged. Rather than attributing language acquisition to an innate mechanism, Dennett emphasizes the dynamic interaction between children and their social environment. As children associate words with objects or events, they form habitual learning patterns that evolve into neural markers within the brain's network, independent of conscious control (Dennett 1996: 148-150). This process enables the creation of linguistic and meta-representational skills, marking the transition to Gregorian beings—entities that think, know that they think, and can explain their reasons for action (Dennett 1996: 150-152; Heil 2013: 136).

4. Language and Thought

About limited intentional systems prior to the emergence of thinking beings, Dennett states that these beings “hunted, but didn't think they were hunting, fled but didn't think they were fleeing,” emphasizing that their intentionality was unthinking (Dennett 1996: 119-124; 154). Non-human beings, while not as cognitively advanced as humans, still leave marks on their environment and brains, thereby easing their memory burdens and protecting themselves from danger (Dennett 1996: 154). But, the question is whether this can be considered “thinking”. The moment we attribute the act of thinking to them, we must also say that they think, but they do not know that they are thinking (Dennett 1996: 154). Dennett rejects the idea of “unconscious thinking,” suggesting instead that their behavior can be seen as “*intelligent but unthinking* behavior” (Dennett 1996: 154). For him, genuine thinking requires a higher-level capacity for representation, such as the ability to represent representations or recognize oneself as a being capable of representation (Heil 2013: 136-137; Dennett 1996: 154-155).

Dennett compares the intelligent actions performed unconsciously by humans to those performed by animals. While humans, like animals, can perform various tasks automatically, such as tying shoelaces or driving a car, Dennett argues that humans differ in a crucial way. Other creatures cannot think about their unthinking behaviors; whereas we humans can think about such automatic behaviors we perform without

thinking (Dennett 1996: 155). Dennett supports this idea with the claim that all these tasks carried out unconsciously are initially learned consciously by humans. Once this learning process is well established over a long period, the tasks can be performed without thinking, but this does not occur in animals (Dennett 1996: 154-155).

5. Can Animals Think?

Dennett has frequently asserted in sharp terms that animals are incapable of thought. Ultimately, he has claimed that he did this specifically to challenge certain ingrained beliefs in his readers (Dennett 1996: 160). This raises the question of whether the tools or the strategy Dennett uses to provoke doubt are strong enough to create skepticism. In this section, some of Dennett's claims will be examined, and a response to this question will be sought, particularly from the perspective of cognitive science.

Dennett's concept of "unthinking behavior" corresponds to procedural memory in the multiple memory systems model (Schacter and Tulving, 1994). Procedural memory is a memory system that facilitates the unconscious and involuntary, i.e., automatic acquisition and retrieval of information. The acquired steps such as driving a car and tying shoelaces mentioned by Dennett are also part of procedural memory. Dennett talks about a long conscious learning process before these automatic behaviors are established; however, another possibility exists: after humans perform these automatic behaviors for some time, they can also subsequently reflect on those behaviors. Both the conscious processes before the behavior becomes automatic and the reflective thinking about the behavior after it is established align with episodic memory in the same memory systems model, which differs from procedural memory. Episodic memory involves the conscious and voluntary retrieval of information by returning to the moment the information was acquired, recalling what, where, and when something occurred. For example, driving a car involves a learned sequence of behaviors that is retrieved unconsciously, but thinking about an event that occurred while driving is an episodic memory process and is conscious. Therefore, in this alternative perspective, the real question becomes whether animals have episodic memory. Many of Dennett's examples refer to behaviors resulting from procedural memory processes, which are shared by both animals and humans. Using only these types of examples to build an argument would be an incorrect starting point for the debate. To discuss thinking, the primary focus should be on episodic memory processes.

The debate about the presence of episodic memory in animals has two viewpoints that could be described as "continuist" and "discontinuist." The continuist perspective states that animals have episodic memory similar to humans (Corballis, 2013). Findings supporting this perspective can be grouped into two categories: (i) behavioral experiments and (ii) neural activation studies. The first type of experiments demonstrates that animals can retrieve information about past experiences, such as what happened, where it occurred, and when. The second type involves studies showing that animals exhibit neural activation representing the locations they previously visited in spatial environments.

A landmark study by Clayton and Dickinson (1998) investigated the presence of episodic memory in a species of crow by examining the recall of what, where, and when about an event, the core components of episodic memory. In the experiment, crows were trained to bury worms and peanuts in sand. Worms, although more preferred,

decayed faster than peanuts. To prevent reliance on visual or olfactory cues, the sand in the cages was replaced before retrieval. The findings revealed that when crows retrieved food after a short delay (4 hours), they chose the worms, but after a longer delay (124 hours), they selected the peanuts, knowing the worms would have decayed. This behavior suggests that crows recalled specific events involving the type of food, its location, and the timing of burial, demonstrating that they have episodic memory. Similar results have been obtained in other animals (see Crystal, 2010 for a review).

In a classic neural study, rats showed specific hippocampal activations for the locations they had visited in a maze on a particular day (Karlsson and Frank, 2009). These activations are thought to correspond to the neural trace of the experienced events and are similar to those observed in humans when remembering events (Schacter and Addis, 2007). These findings support the idea that animals have episodic memory similar to humans, suggesting that the difference between animal and human memory may be a quantitative rather than qualitative evolutionary difference.

Of course, these findings rely on certain assumptions and may involve attributing thought to animals in a manner Dennett would likely find problematic. Neural findings infer cognitive processes in animals based on the correlational relationships between brain activation and cognitive activity. The argument that similar brain activations indicate similar cognitive processes is also problematic.

Discontinuist perspectives, as an alternative approach, state that discussing the presence of episodic memory in animals is not possible because we do not know whether animals have subjective experiences or self-awareness during the presumed episodic memory observations. The functional differences between human and animal minds do not necessarily imply a lack of qualitative differences (Suddendorf, 2013). This viewpoint suggests that at some point in the evolution of the human mind, the differences from animals may have shifted from quantitative to qualitative differences. Based on these findings and perspectives, it is currently difficult to definitively say that animals possess episodic memory. However, as Dennett himself admits in some of his writings, it is also hard to definitively claim that they do not (Dennett 1996: 160). Another important point emphasized by Dennett is that the lack of language similar to humans in animals makes it difficult to answer this question. Nevertheless, to overcome the language barrier and measure conscious processes through a focus on differences both within species and across species, using criteria such as perceptual richness, evaluative richness, the unity of experiences over time, mental time travel, and selfhood offers a promising multi-dimensional framework (Birch et al., 2020).

Dennett's argument that behaviors are first learned consciously and after being practiced well, they are retrieved unconsciously does not align with findings in memory research. A well-known example from neuropsychology is patient H.M., who, despite medial temporal lobe amnesia preventing him from forming new episodic memories, exhibited intact procedural memory. H.M.'s performance on procedural tasks improved with practice, even though he could not consciously recall having performed the tasks before (for a review, see Squire, 2009). This case illustrates that H.M. acquires information automatically.

Research with neurologically healthy individuals also demonstrates that information can be acquired automatically (Roediger III, 1990). This phenomenon, known as the

priming effect, increases the likelihood of retrieving information and influences behavior without conscious awareness. For instance, subliminal product placements in television shows aim to boost brand recognition and recall. Exposure to certain information can facilitate faster recall, easier perception, or biased interpretation of subsequent stimuli. Subtle cues, like ambiguous facial expressions, may be perceived more positively after exposure to “happy” words or more negatively after exposure to “sad” words. These findings challenge Dennett’s argument that thoughts must necessarily undergo conscious processing, suggesting that unconscious thought processes are indeed possible.

In conclusion, based on the empirical literature, what Dennett refers to as “unconscious thought”—a thought that has not previously undergone a conscious process—appears to be possible. If unconscious thought is indeed possible, it may also exist in animals. Findings show that priming effects are frequently observed in animals as well (Koch, 2016).

Conclusion

Many of the examples Dennett uses to provoke doubt about whether animals think are not particularly strong because the question of whether animals think is more closely related to whether animals possess episodic memory similar to that of humans. We may question whether animals are truly capable of thinking, but Dennett's examples and the route he takes are far from deepening this doubt. In our view, based on current data, it is impossible to definitively say whether animals can or cannot think.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Birch, J., Schnell, A. & Clayton, N. (2020). Dimensions of Animal Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 24 (10), 789-801.
- Brentano, F. (1973/1995). *Psychology from an Empirical Standpoint* (tr., A. C. Rancurello, D. B. Terrell & L. McAlister). London: Routledge
- Clark, A. & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis* 58/1, 7-19.
- Clayton, N. S., & Dickinson, A. (1998). "Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays." *Nature* 395, 272-274. <https://doi.org/10.1038/26216>
- Corballis, M. C. (2013). "Mental time travel: a case for evolutionary continuity." *Trends in Cognitive Sciences*, 17 (1), 5-6.
- Crystal, J. D. (2010). "Episodic-like memory in animals." *Behavioural Brain Research*, 215 (2), 235-243.
- Dennett, D. C. (1978a/2017). Intentional Systems. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (pp. 3-23). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1978b/2017). Reply to Arbib and Gunderson. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (pp. 25-41). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1978c/2017). A Cure for the Common Code? *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (pp. 99-118). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1978d/2017). Conditions of Personhood. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (pp. 287-306). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1987a). Intentional Systems in Cognitive Ethology: The 'Panglossian Paradigm' Defended. *The Intentional Stance* (pp. 237-268). Cambridge, London: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1987b). Evolution, Error and Intentionality. *The Intentional Stance* (pp. 287-321). Cambridge, London: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1992). *Consciousness Explained*. New York, Boston, London: Back Bay Books,
- Dennett, D. C. (1996). *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*. New York, NY: BasicBooks.
- Dennett, D. C. (2014). The Evolution of Reasons. *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications* (ed. B. Bashour & H. Muller, pp. 47-62). New York, London: Routledge
- Fodor, J. A. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Fodor, J. A. (1989). Why There Still Has To Be a Language of Thought. *Computers, Brains and Minds: Essays in Cognitive Science* (ed., P. Slezak & W. R. Albury, pp. 23-46). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Heil, J. (2013). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*, Third Edition. New York, USA: Routledge.

Humphrey, N. (1978). Nature's Psychologists. *New Scientist* 29, 900-904.

Karlsson, M. P., and Loren M. F. (2009). Awake replay of remote experiences in the hippocampus. *Nature neuroscience* 12 (7), 913-918.

Koch, M. (2016). Comparative aspects of learning and memory. *The Wiley Handbook of Evolutionary Neuroscience* (ed., S. V. Shepherd, pp., 410-421).

Nagel, T. (1979/2013). What is it like to be a bat? *Mortal Questions* (pp. 165-180). Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press.

Pinel, J. P. J., & S. J. Barnes. (2019). *Biopsychology*. Pearson Higher Education.

Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning. *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers Volume 2* (pp. 215-271). Cambridge: Cambridge University Press.

Roediger, H. L. (1990). Implicit memory: Retention without remembering. *American Psychologist* 45 (9), 1043-1056.

Ryle, G. (1949a/2009). *The Concept of Mind*. New York, USA: Routledge.

Ryle, G. (1949b). Meaning and Necessity. *Philosophy* 24, 69-76.

Schacter, D. L., & Addis, D. R. (2007). The cognitive neuroscience of constructive memory: remembering the past and imagining the future. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 362 (1481), 773-786.

Schacter, D., & Tulving, E. (1994). What are the memory systems of 1994? *Memory Systems 1994* (ed. D. L. Schacter, & E. Tulving, pp. 1-38). Cambridge, MA: MIT Press.

Searle, J. (1980). Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences* 3, 417-458.

Squire, L. R. (2009). The legacy of patient HM for neuroscience. *Neuron* 61 (1), 6-9.

Suddendorf, T. (2013). Mental time travel: continuities and discontinuities. *Trends in cognitive sciences*, 17 (4), 151-152.



Makale Geliş | Received: 21.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 03.02.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1589072

Adnan ESENYEL

Doç. Dr. | Assoc. Professor
Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, TR
Düzce University, Faculty of Arts and Science, Philosophy Department, Düzce, TR
ORCID: 0000-0001-8089-3459
adnanesenye@duzce.edu.tr

Wagner Schopenhauer'in Metafiziğinde Ne Buldu?

Öz: Richard Wagner'in Schopenhauer'in metafiziği ile karşılaşması müzik ve sanat tarihindeki en önemli hadiselerden birisi olarak karşımıza çıkar. Öyle ki Wagner'in sanatı büyük oranda Schopenhauer'dan önce ve sonra olarak iki aşamaya bölümlenebilmektedir. Wagner'in erken dönem sanat anlayışı her ne kadar Schopenhauer'in dünya görüşü ile tümüyle bir tezatlık sergilese de, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı okuduktan hemen sonra Wagner'in tam anlamıyla Schopenhaueri sanat anlayışına bağlandığını görmekteyiz. İlk başta imkânsız gibi görünen bu etkilenmenin nasıl meydana gelebildiğini açıklayabilmek için mevcut çalışma Wagneri sanatın geçirdiği aşamaları irdelleyerek esasında Wagner'in örtük olarak daha ilk eserlerinde bile Schopenhaueri eğilimler içerisine bulunduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlamda Wagner'in Schopenhauer'da tümüyle yeni ve farklı bir dünya görüşü değil fakat sadece kendi yaratıcı kişiliği altında gizli kalmış özsel karakterini keşfettiği ortaya çıkmaktadır. En nihayetinde bu karşılaşmanın Wagner'in sanatında meydana getirdiği dönüşümü görünür kılmak isteyen çalışma Wagner'in Schopenhauer ile karşılaştıktan sonra yarattığı Tristan ve İzolde ile Parsifal eserlerine odaklanır ve bu eserlerdeki Schopenhaueri temaları gün yüzüne çıkarır.

Anahtar Kelimeler: Wagner, Schopenhauer, Sanat, Müzik, Metafizik.

What Did Wagner Find In Schopenhauer's Metaphysics?

Abstract: Richard Wagner's encounter with Schopenhauer's metaphysics appears as one of the most important occurrences in the history of music and art. Such as, that it is largely possible to divide Wagner's art as before and after Schopenhauer. Although Wagner's early understanding of art is entirely opposed to Schopenhauer's worldview, we see that right after reading *The World as Will and Representation* Wagner was fully committed to Schopenhauer's conception of art. With the aim to explain how this at first seemingly impossible influence could have occurred the present study by examining the various stages of Wagnerian art tries to show that even in his earlier work Wagner tacitly possessed Schopenhauerian tendencies. In this context it becomes clear that Wagner did not discover an entirely new and different worldview in Schopenhauer but only his own essential character which was hidden under his creative personality. Ultimately this study which aims to make visible the transformation that this encounter brought about in Wagner's art, focuses on *Tristan and Isolde* and *Parsifal*.

Isolde and Parsifal that Wagner created after his encounter with Schopenhauer and brings to light the Schopenhauerian themes in these works.

Keywords: Wagner, Schopenhauer, Art, Music, Metaphysics.

Giriş

Batı dünyasının düşünce ve sanat tarihinde meydana gelen pek az kesişme, Schopenhauer'ın felsefesi ve Wagner'in sanatı arasında kendisini gösteren birliktelikte olduğu kadar yoğun ve derin bir etkiye yol açmıştır. Bu etkinin bir bakıma günümüzde bile hala sürdüğü ve klasik müziği, operayı belirlemeye ve genel olarak sanata şekil vermeye devam ettiği söylenebilir. Bugün sanatın geldiği noktaya ilişkin tatmin edici ve derinlikli bir değerlendirme sunabilmek için 19. yüzyılın ortasında meydana gelen bu “olayın”, yani Wagnerci sanatın Schopenhauer'ın metafiziği ile karşılaşmasının aydınlatılması gerekmektedir. Bu karşılaşmadan bağımsız olarak ele alındığında bile Wagner'in kendisi 19. yüzyılın belirleyici figürlerinden birisi olarak birçok tartışmaya, çalışmaya ve farklı görüşe konu olmuştur. Bir başka deyişle Wagner'in sanatı, düşüncesi ve kişiliği başlı başına 19. yüzyılı şekillendiren bir olay haline gelmiştir (Ekren 2016: 77). Fakat diğer taraftan birçok yorumcunun da dile getirdiği gibi Arthur Schopenhauer'ın felsefesi ile tanışması, kuşkusuz Wagner'in sanatsal ve entelektüel hayatının en belirleyici hadisesi olmuştur. Büyük bir sanatçı olmanın yanı sıra aynı zamanda önemli bir düşünür ve sanat teorisyeni de olan Wagner'in hayatında elbette Hegel ve özellikle de Feuerbach gibi filozofların etkisinden bahsedilebilir. Toplumda sanat aracılığıyla köklü bir dönüşüm meydana getirmek isteyen bir sanatçı olarak Wagner bu dönüşümün teorik çerçevesini kurabilmek için sık sık filozofların çalışmalarına başvurmuştur. Dolayısıyla hem felsefe ve hem de sanat tarihi Wagner'in hayatı boyunca beslendiği zengin bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda birçok düşünürün etkisinden bahsedilebilse de bunların hiçbiri Wagner üzerinde, Schopenhauer'ın sebep olduğu derin ve belirleyici etkiye sahip olamamıştır (Magee 1997: 360). Gerçekten de Schopenhauer'ı okuduktan sonra

Wagner'in temel bir dönüşüm geçirdiği ve buna bağlı olarak sanat ve özellikle de müzik kavrayışında köklü bir değişim yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla Wagner'in sanatsal gelişimini Schopenhauer felsefesinden ayrı bir biçimde ele almak mümkün olmadığı gibi, bu felsefenin etkisini göz önünde bulundurmadan Wagner'in *Tristan ve Isolde* ile *Parsifal* gibi son dönem eserlerini değerlendirmek de olanaksızdır. Wagner 1854 yılında Schopenhauer'ın temel eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* okuduktan sonra geçen neredeyse 30 yıllık yaşam süresi boyunca Schopenhauer felsefesinin sadık bir takipçisi olarak kalmış ve onun metafiziksel dizgesinin sanatsal bir karşılığını yaratmaya çalışmıştır. *Tristan ve Isolde* ile *Parsifal* bu bakımdan doğrudan Schopenhauer'ın metafiziksel dünyasını sanatsal bir biçim içerisinde ifade eden eserler olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan Schopenhauer'ın felsefesi ile Wagner'in sanatı arasında gelişen ilişki, hiç olmadığı kadar felsefe ile sanatı bir araya getirmekte ve neredeyse onları bir bütün içerisinde eritmektedir.

Bu çalışma, Wagner'in Schopenhauer felsefesinde ne bulduğunu ve ondan nasıl etkilendiğini araştırmak için ilk olarak Wagner'in Schopenhauer öncesinde hangi sanat anlayışına bağlandığını göstermeye çalışacak, daha sonra ise temelde sahip oldukları farklı sanat görüşlerine rağmen Wagner'in nasıl olup da *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* okuduktan sonra Schopenhauer'ın sanat anlayışına döndüğünü anlaşılır kılmaya uğraşacaktır. Mevcut makale son olarak, Schopenhauerci etkileri somutlaştırmak için *Tristan ve Isolde* ile *Parsifal* örneklerini irdedeleyecektir.

1. Schopenhauer Öncesi Dönemde Wagnerci Sanatın Görünümleri

Schopenhauer ile karşılaşmamış olsaydı bile Wagner açıktır ki sanat tarihinin en yaratıcı ve etkin dehalarından birisi olmaya devam ederdi. Bu yüzden onun sanatsal başarısı elbette sadece Schopenhauer metafiziğinin etkisine indirgenemez. Zira *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* okumadan önce de Wagner büyük bir sanatçı ve aynı zamanda önemli bir sanat teorisyeniydi. Sadece bu dönemde yarattığı

operalar bile hala müzik tarihinin en önemli eserlerinden bazıları olarak değerlendirilmektedir. Fakat Schopenhauer'ı okuduktan sonra Wagner'in sanatı temel bir dönüşüm yaşıdıysa onun Schopenhauer metafiziği ile karşılaşmadan önce sahip olduğu görüşler bizim için önem kazanmaktadır. Peki, Wagner Schopenhauer öncesi dönemde hangi sanatsal eğilimler içerisindeydi? Schopenhauer ile tanışana kadar Wagner'in üç ayrı sanatsal tarzda eserler verdiği görülmektedir. Bu dönemde kendi stilini bulmak için uğraş veren Wagner, farklı akımlar arasında bir arayış içerisindeydi. Örneğin, 1834 yılında bestelediği *Periler (Die Feen)* adlı eseri Wagner, Alman Romantik gelenek içerisinde yaratır. Bu dönemde Alman Romantik opera geleneğinin büyük bestekârı olan Carl Maria von Weber'in müzikal tarzından etkilenen Wagner, *Periler* operasında romantik gelenekte sıkça kullanılan Ortaçağ dönemine ait unsurları ve Alman folklorunun temel öğelerini hayata geçirir. 1836 yılında ise Bellini tarzı İtalyan opera geleneği içerisinde *Yasak Aşk'ı (Das Liebesverot)* besteler. Bir komedi olarak karşımıza çıkan *Yasak Aşk* operasında Wagner özellikle o dönemki İtalyan ve Fransız operalarının sıklıkla kullandığı komedi tarzını örnek alır. *Rienzi* ise Paris tarzı *Grand Opera* akımına uygun şekilde 1840 yılında bestelenmiştir. Bu eserinde Wagner'in *Grand Opera* tarzını örnek alarak 5 perdelik bir dram sahnelediğini ve geniş bir oyuncu kadrosu ile oldukça kalabalık bir orkestra kullandığını görmekteyiz. En nihayetinde Wagner bu üç tarz arasında Alman Romantik geleneğinde karar kılar ve 1840'lı yıllarda art arda belki de romantik geleneğin en büyük üç operasını besteler. Bunlar *Uçan Hollandalı (Der Fliegende Holländer, 1841)*, *Tannhäuser (1845)* ve *Lohengrin'dir (1848)*. Bu eserlerde romantik temalar olarak mitolojik öğelerin sıklıkla tekrarlandığını görmekteyiz. Ayrıca insanın doğa karşısında ve yine ilahi güçler karşısındaki çaresizliği ile trajedisi de sıklıkla vurgulanır.

Lohengrin operasını besteledikten sonra bir dinlenme ve düşünüm sürecine giren Wagner yaklaşık 6 yıl boyunca hiçbir şey besteleyemez. Sonraki yaratıcı yılları için bir hazırlık dönemi olarak adlandırılabilir bu süreçte operanın, müziğin ve genel olarak sanatın ne olması gerektiğine dair teorik çalışmalar kaleme alır. *Sanat*

Eserinin Geleceği (1849), *Sanat ve Devrim* (1849), *Opera ve Drama* (1851) bu dönemin önemli bazı çalışmaları olarak Wagner'in sanata ilişkin perspektifini tüm yönleri ile açık hale getirir. Wagner'in bu çalışmalarda operaya, müziğe ve genel olarak sanata biçtiği son derece hayati görev çok ses getirmiştir. Örneğin, Wagner'in Schopenhauer öncesi bu dönemde sahip olduğu sanat anlayışından oldukça etkilenen genç Nietzsche ilk eserlerinde (özellikle de *Tragedyanın Doğuşu*'nda) hem Wagner'in o dönemki sanatına hem de onun teorik çalışmalarına büyük bir önem atfeder ve Wagner'in müziğini, yitip giden Antik Yunan'ın trajik sanatını adeta yeniden canlandıracak öge olarak görür (Nietzsche 1999a: 127). Gerçekten de Wagner, Schopenhauer öncesi dönemde, trajik sanata yoğun bir ilgi gösterir ve artık kaybolmuş olan bu sanat anlayışını yeniden canlandırmaya uğraşır. Gerçi Wagner Schopenhauer'ı okuduktan sonra belli ölçülerde bu projeden vazgeçecek ve kendisini Schopenhauercı bir dünya görüşüne bağlayacaktır ki bu durum daha sonraları Nietzsche ile Wagner'in dostluğuna öldürücü bir darbe vuracaktır. Zira her ne kadar ilk başlarda Nietzsche, Wagner ile beraber Schopenhauer'ın metafiziğine bağlansa da, Nietzsche'nin olgunluk dönemi düşüncesi tümüyle Schopenhauercı eğilimlerin üstesinden gelmek ve yaşamı değersiz gösteren her tür görüş ile derinden hesaplaşmak üzerine kuruludur. Bu yüzden örneğin Nietzsche, büyük oranda Schopenhauer öncesi dönemin Wagner'ini idealize eder. Zira bu Wagner henüz kendisini yaşam karşısı eğilimlere teslim etmemiş ve tam tersine yaşamı olumlamaya, onu kutsamaya çalışan biri olarak hala trajik sanat anlayışına bağlıdır. Peki, bu dönemde Wagner'i trajik sanata bağlayan nedir?

Wagner'in, sanatı Antik Yunan'daki trajik köklerine geri döndürme isteğinin altında, 19. yüzyılda kendisini bir kriz içerisinde bulan sanatı ve genel olarak Batı kültürünü kurtarma çabası yatmaktadır (Magee 1997: 352). Ona göre endüstriyel üretimin ve kapitalizmin yanı sıra tüketim toplumunun da giderecek güç kazanması, kültürel bir krizi gündeme getirir. Kültür dünyası Wagner'e göre birliğini, varoluş amacını ve yüksek idealini kaybetmiş haldedir. Bu da kültürün, had safhada bir yozlaşma yaşadığını ve bütün bir Batı medeniyetinin adeta nihilizmin pençesine

düşmek üzere olduğunu ima eder. Bütünden kopmuş ve birbirinden izole edilmiş bireyler, toplumsal yapı tarafından yalnızca tüketime dayalı olan özünde “anlamsız ve hedefsiz” bir varoluşa mecbur edilmişlerdir. Endüstri toplumunun hegemonyası altında yaşam, bitap düşürücü ve insanlıktan çıkarıcı bir biçimde çalışmaktan ibaret hale gelmiş ve bireyler büyük bir makine düzeninin devam etmesini mümkün kılan araçlara indirgenmişlerdir. Bu düzenli çalışmanın sürebilmesi için verilen dinlenme aralarında bireyler, sıkıntıdan boğulmamak için yalnızca bir eğlence aracı olarak sanata sığınmışlardır. Buna göre sanat eserleri bu noktada sadece eğlence için tüketilen parçalara dönüşmüştür. Böylesi bir toplumsal düzende müzik, tiyatro gibi etkinlikler artık sadece “kafa dağıtmak” ve hoşça vakit geçirmek için vardır (Young 2015: 167).

Böylece Wagner'e göre modern toplumun yozlaşması ile sanatsal yozlaşma el ele gider. Wagner bu yüzden, bir yandan kapitalist düzenin doğurduğu toplumsal dejenerasyonun üstesinden gelebilmek için sosyal bir devrimin imkânını arar ve diğer yandan da sanattaki parçalanmayı ve yozlaşmayı gidermek için Antik Yunan'daki trajik sanatı rol model olarak kullanmaya karar verir (Wagner 2023: 83). Modern çağda sanat dallarının parçalanmasını ve birbirleri ile alakasız birer eğlence aracına dönüşmüş olmasını kabul edilemez olarak değerlendiren Wagner, tragedyanın beş temel özelliğini gündeme getirerek *sanatların birliğini* (*Gesamtkunstwerk*) yeniden oluşturabileceğini ve böylece toplumun sanat aracılığıyla yeniden bir bütünlük kazanabileceğini tasavvur eder. Kapitalist toplumun birbirinden kopmuş bireylerini, sanatın duyusal gücü ile yeniden organik şekilde bir bütün içerisinde bir araya getirebilmek için tragedya sanatını inceleyen Wagner, böylece bir anlamda yitip gitmiş bu kültürün bir benzerini modern dünyada hayata geçirmeye çalışır (Ülger 2014: 206). Elbette ki Antik Yunan'daki trajik kültürü olduğu gibi diriltmek mümkün değildir. Üstelik amaç bu trajik kültürün bir kopyasını yaratmak da değildir. Burada hedef bu trajik kültürün başarılarını örnek alarak modern toplumun ve sanatın krizine bir çare bulmak ve çağdaş toplumun yeniden estetik bir yönelim almasını sağlamaktır (Magee 1997: 352). Zira yaşamla

sadece tüketime dayalı bir ilişki kuran yozlaşmış toplumun bireylerini nihilistik bir varoluştan kurtaracak yegâne öge yaşamın tüm yönleri ile estetize edilmesidir. Dolayısıyla kültürün, sanatsal bir eğilime kavuşmasını sağlamak ve bireyleri estetize edilmiş bir varoluş içerisinde bir araya getirmek burada sanatın en önemli misyonu haline gelir. Nihai hedef; yaşamla rasyonel, bilimsel, iktisadi ya da tüketime dayalı bir ilişkiye alternatif olacak şekilde sanatsal bir ilişkinin olanağını hayata geçirmektir.

Wagner için tragedyanın en önemli özelliği belki de çok sayıda sanatı bir bütünlük içerisinde tek bir amaç doğrultusunda bir araya getirmiş olmasıdır. Trajik sanat, izleyicinin duygularını manipüle edebilmek ve gerekli etkiyi olanaklı kılabilmek için şiir, drama, enstrümantal müzik, kostüm, dans, şarkı gibi farklı sanat dallarını bir bütün içerisinde bir araya getirir. Tüm sanatların organik bir bütün içerisinde birleşmesi fikri, Wagner'in *Gesamtkunstwerk* ile ulaşmaya çalıştığı hedef için olağanüstü bir örnektir. Sanat ancak bu birlik içerisinde bireyler üstü birleştirici bir güç haline gelebilir, aksi durumda sanat dalları tek başlarına ve ayrı olarak böylesi bir etki uyandırmada açıkça yetersiz kalmaktadır. Wagner için tragedyayı önemli kılan bir başka özellik, konusunu mitolojik öykülerden almış olmasıdır. Bir başka deyişle tragedyada söz konusu olan, insan varoluşunun ebedi ve evrensel sorunlarıdır. Zaten sanat Wagner için 19. yüzyılda olduğu gibi bir tüketicinin “hoşça vakit geçirmesi” adına icra edilen bir eğlence aracı değildir, tam tersine sanat bizatihi insanın yaşamla girdiği özsel ilişkinin aldığı biçimdir. Wagner için hakiki sanat, bir bütün olarak tıpkı Yunanlıların trajik çağında olduğu gibi insanın sonlu varoluşunu ve onun yaşamla ilişkisini konu edinen, dahası yaşamın anlamı ve değeri sorusuna olumlu bir yanıt sunmak isteyen bir etkinlik biçimidir. Tragedyanın aynı zamanda dini bir yönelime de sahip olduğu açıktır, ancak buradaki dini unsur, öte dünyacı ve aşkın değil, tam tersine içkindir. Bir başka deyişle tragedyaya, yaşamın içinde kalarak yaşamın anlamını yaratmaya çalışır ve böylece insan ile yaşam arasındaki ilişkiyi estetik biçimde tesis eder. İnsanın yaşamla sahip olduğu ilişkiden doğan bir perspektif olarak tragedyaya; yaşama ve varoluşa anlamını vererek, yaşamın

nasıl olup da kutsal bir sürece dönüşebileceğine işaret eder. Wagner için de buna benzer şekilde sanat; insanı ve yaşamı yücelten bir yapı içerisinde anlam ve “idealler” yaratan bir faaliyet haline gelmelidir. Fakat işte bu güce sahip olabilmek için tüm sanatlar tek bir amaç altında birleşmeli ve bu bütünlük içerisinde uyumlu bir yapı sergilemelidir. Son olarak tragedya Wagner’e göre sadece birtakım seçkinler ya da bireyler için değil fakat toplumun tamamını içine alan bir etkinlik olarak icra edilmiştir. Bir başka deyişle tragedya aslında bir anlamda tüm toplumun sahip olduğu belli bir yaşam tarzının ve hayata bağlanma biçiminin tezahürü olarak görülebilir (Wagner 2023: 212). Wagner için trajik çağda Yunan toplumu bu sebeple yaşamla estetik bir ilişki kurabilmiş ve muazzam bir kültürel ortam yaratabilmiştir. Dolayısıyla tragedya bir toplumun hayata bakışını ve ona anlam verişini ifade eder. İşte buna benzer şekilde Wagner sanatların birliğini sağlayarak, modern toplumun da yaşamla estetik bir ilişki içerisinde girmesini amaçlar. Batı kültüründeki trajik ögenin yeniden canlandırılması o halde tüketim toplumunun atomize olmuş bireylerinin yitirdiği anlamın ve değerin yeniden elde edilmesini amaçlar. Bir başka deyişle Wagner, sanatların birliğini sağlayarak bütün bir batı toplumunun yaşamla ilişkisini estetize etmeye çalışır. Zira tüketim toplumunun doğurduğu kriz, ancak varoluşun estetik bir hal alması ile aşılabılır. Daha sonra Nietzsche’nin de Şen Bilim’de söyleyeceği gibi yalnızca sanat, varoluşun doğurduğu ıstırapı haklılandırabilir. Sanat olmasaydı varoluşun acısına dayanmamız olanaksız olurdu ve bu yüzden varoluşa ancak estetik bir fenomen olarak katlanabiliriz (Nietzsche 1999b: 107. Bölüm).

Fakat Antik Yunan’daki trajik kültürün ortadan kalkması ile sanatlar arasındaki uyum ve birliktelik kaybolmuş ve hepsi bir anlamda kendi yoluna gitmiştir. Üstelik zamanla güç kazanan bazı dini öğretiler temelde sanat karşıtı bir eğilim içerisine girmiş ve böylece varoluşun kendisine ilişkin estetik tavır almak oldukça zor hale gelmiştir. Dahası Wagner kendi çağında sanatsal ve toplumsal dejenerasyonun en uç noktaya ulaştığını düşünür. Sanat sadece bir eğlence aracına ve opera da içi boş sözlerden ibaret bir etkinliğe dönüşmüş haldedir. Sanatlar

arasındaki bu ayrılaşma toplumsal atomizasyona ve kültürel parçalanmışlığa neden olmuştur. İşte bireyleri yeniden kültürel bir ideal veya değer etrafında bir araya getirecek olan husus bu sebeple sanatların birliğidir. Daha önce de söylendiği üzere Wagner'in girişimi körü körüne eskiye bir dönüş olarak yorumlanamaz ve bu bağlamda Antik Yunan'daki trajik sanat elbette tüketilmiş bir projedir. Önemli olan Yunanlıların bir zamanlar yaptığını, bu yeni koşullarda daha iyi bir biçimde hayata geçirmektir (Magee 1997: 353). Bu Wagner'e göre mümkündür zira Shakespeare'in dramı Yunanlıların oldukça ilerisinde, keza Beethoven'ın müziği de Yunanlıların önünde yer almaktadır. Dolayısıyla bütün mesele bu iki ögeyi birleştirmektir ki Wagner'in müzikli draması tam da bu amaçla ortaya çıkar. Geleceğin sanatçısı kültürün ayakta kalabilmesi için bu birleşimi yapmak durumundadır. Bu birleşim sağlandığında nihai hedef olarak sanatsal eğilime sahip olan bir kültür yaratmak da olanaklı hale gelebilir. Sanatların birliğini ve aralarındaki uyumu her şeyden önemli gören Wagner bu dönemde müziğin ve melodinin ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasını kabul etmez. Ona göre eser hiçbir zaman müziğin kaprisi tarafından belirlenemez. Burada tasarlanan, söz ile müziğin bütüne hizmet eden uyumdur. Wagner'in hedefi kendi eserlerinde bu uyumu yaratmak ve böylece kültür dönüştürücü bir sanatı hayata geçirmektir. Schopenhauer ile karşılaşmadan önce Wagner'in sanat ve müzik hakkında düşünceleri genel çerçevede bunlardır. Bu düşüncelerin Schopenhauer'ı okuduktan sonra nasıl köklü bir şekilde değiştiğini ve müziğin nasıl belirleyici bir rol üstlendiğini ise bir sonraki bölümün konusunu meydana getirmektedir.

2. Wagner'in Schopenhauer ile Karşılaşması

Schopenhauer'ın metafiziğine, sanat ve müzik anlayışına aşina olanlar, bu anlayışın daha önce yukarıda söz konusu edilen Wagnerci sanat kavrayışına ne kadar uzak olduğunu hemen fark edip Wagner'in nasıl olup da kendi teorik görüşlerini bir kenara bırakarak tümüyle zıt fikirlere teslim olduğuna hayret edeceklerdir. Dolayısıyla ilk başta tuhaf gibi görünen Wagner'in fikirlerindeki bu

değişim bir şekilde açıklanmalı ve bu görünen zıtlığın Wagner tarafından nasıl aşıldığı gösterilmelidir. Wagner 1854 yılında Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'sını* okur okumaz düşünürün etkisine girer. Etkinin derecesi öyle derin ve çarpıcıdır ki, Wagner bu kitabı arka arkaya 4 defa baştan sona okur ve Schopenhauer'ın metafiziği tarafından adeta soğurulur. Aralık 1854 yılında arkadaşı Liszt'e yazdığı mektupta Wagner, Schopenhauer ile karşılaşmasından şu şekilde bahseder:

Son zamanlarda yalnızlığımı adeta göklerden gelen bir hediye gibi, sadece tek bir adamla meşgul oldum. Bu, Kant'tan sonra gelen en büyük filozof olan Arthur Schopenhauer'du, ki kendisinin de söylediği gibi o Kant'ın düşüncelerini en uç noktasına kadar götürmeyi başarmıştır. Alman profesörler 40 yıldır kendisini büyük bir dikkatle görmezden gelmiştir; fakat yakın zamanlarda, Almanya için utanç verici olacak bir şekilde Schopenhauer, İngiliz eleştirmenler tarafından keşfedilmiştir. Ona göre tüm Hegelciler şarlatandır. Ana düşüncesi olan, yaşam arzusunun nihai olarak olumsuzlanması son derece ciddi gibi görünmektedir ama bu belki de kurtuluş için yegâne olanağı göstermektedir. Bu benim için elbette yeni bir düşünce değildir ve gerçekten de bu fikrin, önceden ona sahip olmayan birisi tarafından kavranması zaten olanaksızdır. Fakat işte onu tüm açıklığıyla önüme seren filozof, Schopenhauer oldu: Hakiki bir ölüm özlemi, mutlak bilinçsizlik ve gerçek yok oluş. Tüm düşlerimizden özgürleşmek, kurtuluşun yegâne yoludur (Magee 1997: 379).

Bu mektuptan Wagner'in nasıl bir heyecanla Schopenhauer'ın metafiziğini karşıladığını görmekteyiz ve çok daha önemlisi Wagner'in aslında *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* okumadan önce bile ciddi oranda yaşam-karşıtı bir takım metafiziksel eğilimler içerisinde bulunduğunu anlamaktayız. Bir başka deyişle Wagner için Schopenhauer'ın iddialarında bir yenilik olmamasına rağmen, kendisi söz konusu iddiaların sunuluş biçimi tarafından etkilenmiş ve ikna olmuş durumdadır. O halde Schopenhauer kendi metafizik sistemi ile zaten Wagner'in sahip olduğu yaşam karşıtı eğilimleri ve içgüdüleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Wagner'in kendi mektubunda da ifade ettiği bu eğilimler, aynı zamanda Wagner'in sanatın anlayışında meydana gelen keskin değişimi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu noktada dile getirilmesi gereken başka bir husus da Wagner ile Schopenhauer arasındaki etkilenmenin tek taraflı olduğudur. Zira Wagner bir sanatçı olarak her ne kadar filozofun görüşlerine büyük bir hayranlık beslese de buna karşılık Schopenhauer'ın Wagner'in sanatından çok da etkilenmediğini görmekteyiz.

Filozofun, *Uçan Hollandalı* ve *Tannhäuser*'i dinlediğini fakat bu eserler hakkında çok olumlu düşüncelere sahip olmadığını biliyoruz. Dahası Schopenhauer Wagner'in bir şair olarak değerli ama bir besteci olarak vasat olduğunu düşünmüştür. Schopenhauer'ın bu değerlendirmesinin altında, büyük oranda romantik müzikten duyduğu hoşnutsuzluk yatmaktadır. *Uçan Hollandalı* ve *Tannhäuser* Wagner'in yoğun bir biçimde romantik geleneğinin etkisi altındayken bestelenmiştir ve Schopenhauer her ne kadar düşünsel anlamda romantizm akımına yakın bir duruş sergilese de müzik söz konusu olduğunda romantik öğelerden hiç hazzetmez. Örneğin romantik müzikte sık sık gördüğümüz harmoninin melodinin önüne geçmesinden ve belirsizliğin, kopukluğun vurgulanmasından hiç hoşlanmaz. Zaten Schopenhauer, çağdaşı olduğu müzisyenlerden yalnızca İtalyan besteci Rossini'nin müziğini takdir eder (Hall 2012: 176). Zira ona göre sadece Rossini'nin müziği, kendi metafizik görüşlerinin bir sanatsal yansımasını sunmaktadır. Diğer taraftan Wagner, filozofa duyduğu hayranlık sebebiyle 1854 yılında *Ring* için yazdığı librettoyu Schopenhauer'a gönderir ama ondan bir yanıt alamaz. Yine Wagner'in 1860 yılında, Schopenhauer'ın da o sırada ikamet etmekte olduğu Frankfurt'a gittiğini bilmekteyiz, ancak Wagner filozofla bir buluşma ayarlayacak cesareti kendisinde bulamaz.

3. Schopenhauer'da Metafizik ve Sanatın Rolü

Wagner bu düşüncelere maruz kaldıktan kısa bir süre sonra Schopenhauer'ın en büyük takipçilerinden birisi haline gelerek kendi sanatını kökten bir şekilde dönüştürür. Felsefe tarihinde çok az düşünür Schopenhauer kadar sanata ve özellikle de müziğe bu kadar merkezi ve önemli bir konum ayırmıştır. Öyle ki Schopenhauer'ın metafizik sisteminde, müziğin ve felsefenin görevinin önemli ölçüde kesiştiğini ve örtüştüğünü görmekteyiz. Zira Schopenhauer için hem müzik hem de felsefe bir yandan görünüşün aldatıcı perdesi altında bizden gizlenmiş olan "nağış hakikati" ifşa etme görevini üstelenirken, diğer yandan her ikisi de keşfedilen bu hakikati özünde olumsuzlamak ve ona adeta sırt çevirmek için birer araç haline

gelir. Peki, önce keşfetmemiz gereken ve sonra da olumsuzlamamız beklenen bu Schopenhauerci “nahoş hakikat” nedir?

Her gün tecrübesine sahip olduğumuz dünyanın kendisi ve aslında varoluşun tamamı, Schopenhauer'ın “*Isteme*” (*der Wille*) adını verdiği kör, bilinçsiz, bu yüzden de nihai bir amaçtan yoksun olan sonsuz bir çabanın tezahürü olarak belirir (Schopenhauer 1977a: 154). Görünen evrendeki her şey o halde bu bilinçsiz ve kör bir gücün (istemenin) farklı basamaklarda ortaya çıkan bir görünüşü olarak var olmaktadır ve işte bu hakikat bütün bir yaşamı, dünyayı ve bizzat kendi varlığımızı özünde “anlamsız” bir sürece indirger. Dolayısıyla esas olarak bu hakikat pek de hoş karşılayamayacağımız bir hakikattir. Zira bu hakikate göre içinde ikamet ettiğimiz dünya özünde, rasyonel öğelerin hüküm sürdüğü bir yer değil fakat tam tersine irrasyonel bir itkinin ve hiçbir nihai hedefi olmayan sonsuz bir çabanın dışavurumudur. Dahası, nihai gerçekliğin sahip olduğu bu hedefsiz, irrasyonel varoluş, esasında bir amacı varmış gibi görünen görünüşler dünyasının kendisini de bir illüzyona dönüştürür. Yaşam dediğimiz şey bu anlamda uzam, zaman ve nedensellik formları aracılığıyla gözümüze çekilmiş bir perdedir. Öyle bir perde ki, arkasında bulunan nahoş gerçeği, yani varoluşun özünde anlamsız ve saçma olduğu gerçeğini bizden gizler. Schopenhauer için yaşamın getirdiği sonsuz çaba, didinme ve acı aslında tatmin edilmesi ve doyurulması olanaksız olan ebedi bir açlığın (ya da Schopenhauer'ın terminolojisi ile konuşacak olursak kör ve hedefsiz bir istemenin) vücuda gelmesinin bir sonucudur. Büyük bir çabayla ulaştığımız hedeflerin kısa bir süre sonra artık bizi neredeyse hiç ilgilendirmiyor oluşu ve bizlerin can sıkıntısı içerisinde arzulanacak, istenecek yeni hedefler peşinde koşmamız tam da istemenin akıl dışılığını ve anlamsızlığını gün yüzüne çıkarır. Tüm zorlukların aşılarak ulaşılan hedefin ya da elde edilen bir objenin buna rağmen kalıcı ve nihai mutluluk getirmemesi ve fakat kişinin bu kalıcı huzuru ve mutluluğu bir şekilde getireceği umuduyla sürekli olarak istemelerinin ve arzularının peşinden koşması, onun acı dolu trajik yazgısı olarak ortaya çıkar. Bu yüzden Schopenhauer açısından tek çare bu istemenin ve onun nesneleşmesi olarak var olan yaşamın olumsuzlanması,

istemenin susturulması ve yaşam denilen bu illüzyonun reddedilmesidir. Yaşam adını verdiğimiz rüyadan uyanmak insanın bu anlamda tek kurtuluştur. İnsanı bu hakikatle karşı karşıya getirerek onun yadsınmasını sağlayacak etkinliklerin başında ise Schopenhauer'a göre sanat ve özellikle de müzik gelir. Dolayısıyla müzik, bu dünyanın acısından kurtuluşu kısa bir süre için de olsa sağlayan en önemli faaliyetlerin başında gelmek durumundadır (Schopenhauer 1977a: 335).

Schopenhauer'ın Kantçı terminolojiyi kullanarak *kendinde-şey* (*Ding an sich*) olarak adlandırdığı bu nihai gerçeklik kör ve hedefsiz bir isteme olsa da ve esasında müzik tam da bu gerçekliği konu etse de; bu gerçekliğin nesneleşme basamaklarına karşılık gelen farklı bilme türleri ve dereceleri de vardır. Buna göre "isteme" kendisini, bir görünüş biçiminde önümüzde duran tasarım dünyası olarak nesneleştirmeden önce, bu görünüşlerin ideal birer örneği olacak şekilde *Platonik idealar* olarak nesneleştirir (Schopenhauer 1977a: 228). Bir başka deyişle *kendinde-şey* olarak *isteme* ile onun tekil görünüşleri arasında bir de *idealar* bulunur. Tek olandan çokluğa geçişin bir ara basamağı olarak bu idealar, farklı sanat dalları tarafından ifade edilir. Bu idealar uzam, zaman ve nedensellikten bağışık birer nesneleşme basamağı olarak Schopenhauer'a göre yaşam dünyasında bulunan çokluğun asli ve orijinal formlarını meydana getirir. Cins ve türler bu anlamda birer idea olarak var olmaktadır. İşte bu idealar sanatın nesnesini meydana getirir. Farklı sanat dalları bu bakımdan, sırasıyla en alt aşamadan yani inorganik doğadan başlayarak canlı/organik doğaya geçen, oradan da hayvanlar âlemine ve en üst aşamada insan olarak ortaya çıkan nesneleşme hiyerarşisinin Plâtoncu anlamdaki ideal halinin bilgisini verir (Esenyel 2020: 76). Her nesneleşme basamağının karşılık geldiği bir idea ve bu ideanın bilgisini bize veren bir sanat türü karşımıza çıkmaktadır. Örneğin mimari, cansız doğanın en asli özünü bize sunarken, tragedya ise en üst nesneleşme basamağı olarak tepede yer alan insanlık ideasının bilgisini verir. Fakat burada önemli olan husus, aslında farklı sanat dallarının kendinde-şey olarak istemeyi (yani tüm varoluşun en içsel özünü) bu idealar vasıtasıyla sadece dolaylı bir şekilde konu edindiğidir. Diğer taraftan tüm sanatlardan farklı olarak

müzik bu ideaların ve hiyerarşinin tüm nesneleşme basamaklarını aşarak kendinde-şey olarak istemenin dolaysız bir kopyası haline gelir. O halde müziğin nesnesi dolaysız bir biçimde *kendinde-şey* olarak istemedir ve müziğin başarısı onun doğrudan bir temsilini sunmaktır (Alperson 1981: 157). Bu yüzden Schopenhauer örneğin pastoral ve taklit temelli müziğe karşıdır. Zira müzik görünüşlerle ilgili değil fakat bizatihi bu görünüşlerin özünde olduğu şeyle ilgilidir ve bu yüzden doğanın bir taklidini değil onun özünü sunmalıdır (Hall 2012: 172).

Müziğin diğer sanat dallarından çok daha derin ve öze dokunan bir etkiye sahip olduğu söylenmelidir. Bu iddiasını temellendirebilmek için Schopenhauer müzik ile istemenin nesneleşme basamakları arasında var olduğunu düşündüğü paralelliği ve benzerliği göstermeye çalışır. Schopenhauer'a göre müzik her nesneleşme basamağını ifade edebilecek ve böylece her nesneleşme adımını bir bütün olarak istemenin kendisine bağlayabilecek bir güce sahiptir. Müzikte en pes sesler Schopenhauer'a göre inorganik doğadaki kütlelerin hareketlerini ifade eder. Tıpkı cansız doğanın, maddenin ve onun kütesinin tüm evrenin dayandığı en alt basamak olması gibi, pes sesler de her müzik eserinin dayanmak durumunda olduğu temeli meydana getirir (Schopenhauer 1977a: 325). Basların ve tizlerin bir araya gelmesi ile oluşan armoni ile birlikte, kademeli olarak doğadaki canlılığa geçişin izleri görülür. Schopenhauer'a göre daha yüksek sesler ise bitki ve hayvan dünyasını temsil eder. Bas ve tiz seslerin armonisinden doğan melodinin işaret ettiği bütünsel yapı ise insanın ait olduğu ve bilincin devreye girdiği en üst nesneleşme basamağına karşılık gelir. Bu yüzden melodi aslında insan yaşamının özünde ne olduğunu ifade eder ve onu kaçınılmaz bir şekilde kendinde-şey olarak istemenin vücuda gelmesi biçiminde gösterir. Melodi Schopenhauer'a göre insan istemesinin her çabasını ve her devinimini esasen sıradan bilincin kavramayacağı bir tarzda sunar. Bu yüzden de sözcükler ve kavramlar aklın dilini meydana getirirken, müzik ise daima duyuların dili olarak ifade edilir (Esenyel 2020: 77).

4. Wagner'in Schopenhauer'a Dönüşü

O halde denilebilir ki Schopenhauer'ın felsefi sisteminde sıkı bir sanat hiyerarşisi söz konusudur ve müzik, bu hiyerarşinin zirvesinde yer alır. Bu bağlamda ilk bakışta doğal olarak Schopenhauer'ın sanat görüşü ile Wagner'in sanat anlayışı mutlak biçimde bağdaşmaz görünmektedir. Zira yukarıda da dile getirildiği üzere Wagner'in Schopenhauer ile karşılaşmadan önce yazdığı teorik eserlerde sanatın amacı yaşamı kutsamak, olumlamak ve yaşama anlam verecek bir ideal yaratmaktır. Zaten kendisi bu yüzden sık sık tragedya sanatına öykünür ve bu bağlamda eserler yaratmaya çalışır. Oysa Schopenhauer'da sanatın ve müziğin esas amacı insanda yaşamın reddini sağlayacak algıyı ve duyguyu ortaya çıkarmaktır ve bu bağlamda varoluşun kendisi kutsanacak bir şey değil fakat esasen kurtulmak durumunda olduğumuz bir yükür. Wagner'in erken dönem yazılarında sanat büyük oranda toplumsal bir olaydır ve bu yazılarda temel mesele toplumsal birliği sanat aracılığıyla tesis etmek ve yaşamla estetik ilişki kuracak bir cemaat yaratmaktır. Fakat Schopenhauer'da sanat ve müzik, insandan gizlenen hakikati keşfederek ona karşı bir tavır alabilecek sadece seçkin bireyler için vardır. Sanat sadece dehaların işidir ve yalnızca seçilmiş bireylerin dâhil olabileceği bir etkinlik türüdür. Bir başka temel ayrım da sanat dallarının birbiriyle olan ilişkisinde kendisini göstermektedir. Bilindiği üzere Wagner'de sanat dalları arasında bir hiyerarşi olmadığı gibi kendisi de zaten sanatların birliğini tesis ederek trajik toplumun yeniden doğuşunu sağlamak ister. Bunun için hiçbir sanat dalı diğerine bir üstünlük kuramayacağı gibi hepsi de kendine has özellikleriyle birlikte bütünün bir parçası olmak uğruna diğer sanat dallarıyla bir uyum içerisinde hareket etmelidir. Oysa Schopenhauer için müzik, sanat dalları içerisinde ayrıcalıklı bir konumda, bir başka deyişle tüm sanatların zirvesinde yer almaktadır. Ona göre sanat dalları arasında oldukça açık olan bir hiyerarşi söz konusudur. Fakat tüm bu bariz farklara rağmen Wagner Schopenhauer ile karşılaştıktan çok kısa bir süre sonra kendi teorik çerçevesinden vazgeçerek Schopenhauer'ın estetiğine teslim olur. Bu geçişi mümkün kılan ne olmuştur?

Bryan Magee'nin de dile getirdiği üzere Wagner'in teorik bir açıklıkla olmasa dahi örtük ve belki de bilinç dışı şekilde daha en baştan itibaren Schopenhauerci eğilimlere sahip olduğu söylenebilir. Bu eğilimler Schopenhauer ile karşılaşmadan önce bile Wagner'in eserlerinde görülebilir durumdadır. Operalarındaki birçok karakter adeta farkında olmadan Schopenhauer felsefesinin sözcülüğünü yapmakta ve yaşam karşıtı eğilimler sergilemektedir. Örneğin *Uçan Hollandalı* ebedi yaşam döngüsünü kırmak ister. Aynı şekilde sanat ve cinsel aşk arasında kalan *Tannhäuser* yaşam dünyasını yok sayma ve ondan vazgeçme duygusu tarafından ele geçirilir. Keza *Lohengrin*'de kahramanımız, eserin başında görünüşler dünyasına Schopenhauervari metafiziksel bir gerçeklikten gelir ve en nihayetinde operanın sonunda yine oraya döner. Kısaca Wagner'in bu karakterleri fenomenal dünyadan kaçma ve kurtulma içgüdüsü tarafından yönlendirilir. Yine *Yüzük'te Valkyrie'nin* II. Perdesinde Wotan'ın meşhur monoloğu, temelde Schopenhauer'ın dünya görüşünü dile getirir. Hatta daha sonra Wagner'in kendisi, bu durumla ilgili memnuniyetini dile getirecek ve Schopenhauer'ın hakikatini bizzat Schopenhauer'ı tanımadan önce Wotan aracılığıyla ileri sürdüğü için kendisiyle övünecektir (Magee 1997: 369).

Tüm bunlar bize aslında Schopenhauer ile karşılaşmadan önce Wagner'in sanat, müzik ve opera hakkında kaleme aldığı teorik çalışmalar ile bestelediği operalar arasında bir tezatlık ve örtük bir çelişki bulunduğunu göstermektedir. Zira yukarıda gördüğümüz gibi, yaşam kutsayıcı bir etkinlik olabilmesi adına tragedyanın bir hedef olarak tüm sanat dallarını birleştirmesinden etkilenen ve yaratılan *bir ideal/değer* aracılığıyla tragedyanın toplumu bir araya getirişini örnek alan Wagner'in bu sanat kavrayışını eserlerine pek aktaramadığını, hatta eserlerinin büyük oranda bu teorik çerçeveye zıt bir şekilde geliştiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde teorisyen Wagner ile sanatçı Wagner'in içsel çatışma yaşadığı ve onun, aklındaki sanatı hayata geçirirken kendisini çelişkili bir konum içerisinde bulduğu söylenebilir. Wagner'in bu dönemdeki eserlerinde, geliştirdiği teorik söylemlere tezatlık oluşturan bariz örnekler vardır. Schopenhauer öncesi dönemde onun eserleri bir bakıma, öngördüğü ve ortaya koymak istediği sanata uygun değildir. O

dönem söz konusu olduğunda Wagner'in teorik açıdan öngördükleri ile pratik açıdan uyguladıkları arasında bir tutarlılık ve örtüşme bulmak oldukça zordur. Tasarladığı sanat teorisiyle yaşamı kutsayan, evetleyen ve hatta bunun için bir anlam yaratmak isteyen Wagner, eserlerine gelince tam tersi eğilimler sergileyen bir sanatçıya dönüşür.

İşte bu çatışmalı hal içerisinde Schopenhauer'ın felsefesi ile karşılaşan Wagner nihayet bir çözüme de kavuşmuş olur. Zira Schopenhauer'ı okuduktan sonra, Wagner'in teorisi ve eserleri arasında görünen karşıtlık bir anlamda çözümlenmiş olur. Esasında Wagner'in fark etmiş olduğu şey; kendi eserleri için Schopenhauerci bir teorik çerçevenin çok daha uygun olduğudur. Schopenhauer'ı okuyan Wagner zaten yaratıcı kişiliğinin altında gizlenmiş olan eğilimleri tam olarak açığa çıkarma fırsatı yakalar. Bir anlamda burada artık Wagner'in kendi içgüdüleri ile barışma fırsatını bulduğunu ve sanatçı kişiliği ile teorisyenliği arasında bir uyum elde ettiğini görmekteyiz. Bir başka açıdan, Wagner'in Schopenhauer felsefesinde aslında kendisini bulduğu da söylenebilir. Zira Schopenhauer, Wagner'e tümüyle yabancı olduğu bir dünya görüşü sunmamıştır. Üstelik zaten Wagner bunu açıkça belirtir. Wagner yalnızca gizli ve örtük bir şekilde inandığı şeyin Schopenhauer tarafından açığa çıkarıldığını düşünür. Böylece Schopenhauer ile birlikte Wagner, kendi bilinçaltının derinlerinde bastırılmış olarak duran ve her eserine şöyle ya da böyle dışarıya sızan "varoluşun özünde reddedilmesi gereken bir süreç olduğu" fikrini artık bilinçli bir şekilde de benimser ve bir sanatçı olarak sahip olduğu belki de bütün potansiyeli hayata geçirir (Magee 1997: 372). Bu durum Schopenhauer'ı okuduktan sonra bestelediği *Tristan ve Isolde*'de çok iyi görebilir. Bu eserin, Wagner'le en çok özdeşleşen eser olması boşuna değildir. Zira burada kendisiyle barışmış, içgüdülerini ve eğilimlerini tümüyle benimsemiş ve tüm yaratıcı dehasını bilince çıkarmış bir sanatçının eseri ile karşı karşıya geliriz.

Böylece Wagner'in Schopenhauer estetiğini neredeyse tüm yönleri ile benimsediğini görmekteyiz. Wagner bundan sonraki eserlerinde bir anlamda

Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım olarak Dünya*'da kavramlar aracılığıyla anlattığı dünya görüşünü sanatsal olarak imgeler aracılığıyla ifade etmeye çalışacaktır. Hem *Tristan ve Isolde* hem de *Parsifal* büyük oranda böylesi bir çabanın ürünüdür. Böylece Wagner için artık müzik tıpkı Schopenhauer için de olduğu gibi en önemli sanat dalı olarak diğerlerine kıyasla bir önceliğe sahiptir. Artık Wagner'in sanatında da müzik, metafiziksel gerçekliği ifade eden ve görünüşlerin aldatıcı yapısı altında gizlenen gerçeklikle bizi karşı karşıya getiren bir etkinlik olup çıkar. Dahası müzik bundan böyle yaşamı kutsayan bir etkinlik değil fakat tam tersine yaşam istemini yadsımak için icra edilen bir sanat dalına dönüşür. Schopenhauer'ı okuduktan sonra müziğin belirleyiciliği Wagner için öyle bir boyuta ulaşır ki kendisi Opera'nın Kaderi'nde, "benim dramalarım müziğin görünüşe gelmesinden ibarettir" diyecektir (Magee 1997: 374). Dramayı yaratan öge, Wagner için artık böylece bizatihi müzik olacaktır. Artık söz ile müziğin kusursuz bir uyumunu aramak esas mesele olmaktan çıkar ve söz sadece müziğin anlattığı hakikate uymak durumunda olan bir araca dönüşür. Eski projesini terk etmiş olan Wagner'de sanat bundan böyle toplumu yaşama bağlayacak bir araç değil fakat özünde acı ve ıstırap olan yaşamdan kaçmanın ve alternatif bir gerçekliğe ulaşmanın yolu olacaktır (Reginster 2012: 350). Müzik bir anlamda bizi yaşam dediğimiz rüyadan uyandırmak için vardır. Schopenhauer ile karşılaştıktan sonra yarattığı eserlerine baktığımızda Schopenhauerci temaların sık sık Wagner'in eserlerinde yer aldığını görmekteyiz: Her şeyden önce görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım en önemli vurgulardan birisi olmak durumundadır. Burada müzik bizi görünüşlerden kurtaran ve algımızı gerçekliğe yükselten bir faaliyet haline gelir. Çok daha önemlisi Wagner için görünüşler dünyasının kendi başına sahip olduğu anlamsızlık ve boşluk sık sık tekrar eden bir olguya dönüşür. Aynı şekilde Wagner'in eserlerinde, görünüşler dünyasının doğurduğu hayal kırıklığı, acı ve ölüm ve buna bağlı olarak bireyin trajedisi karşımıza çıkar. Bunlardan bir kurtuluş olarak ise istemenin reddedilmesi ve şefkate dayalı bir ahlaki tutum önerilir ki bunlar Schopenhauer'ın etik görüşleri ile son derece uyumludur. Bu teorik konuların pratikte nasıl işlendiğini görebilmek

için Schopenhauer düşüncesinin en çok görüldüğü eserler olarak *Tristan ve İsolde* ile *Parsifal*'e bakmak gerekir.

5. Tristan ve İsolde'de Schopenhauer Metafiziğinin Etkileri

Tristan ve İsolde Schopenhauer'ın dünya görüşünden adeta büyülenen ve tümüyle bu dünya tarafından soğrulan bir sanatçının yaratımı olarak görülebilir. Gerçekten de *Tristan ve İsolde*'nin Wagner tarafından Schopenhauer'ı keşfetmenin verdiği coşku ve heyecanla bestelendiğine dair hiçbir şüphe yoktur. Zira bizzat kendisi mektuplarında, *Tristan ve İsolde* ile birlikte Schopenhauer'ın metafiziksel dünyasını tüm içerimleri ile birlikte hayata geçirmeye çalışacağını dile getirir (Magee 1997: 379). *Tristan ve İsolde* böylece Wagner'ın, Schopenhauer'ın estetiğini neredeyse tümüyle benimsediğini doğrudan kanıtlayan bir opera haline gelir. Eser, göreceğimiz gibi baştan sonra Schopenhauerci temalarla doludur. Schopenhauer'ın kötümserliği ile örülmüş bir eser olarak iki aşığın trajik sonuyla neticelenen *Tristan ve İsolde*'de müziğin temel ve belirleyici olduğunu, bunun da özellikle "Tristan akoru" aracılığıyla sağlandığını fark ediyoruz (Ekren 2016: 146). Bu devrimsel akor aracılığıyla Wagner, Schopenhauer'ın metafiziğini dinleyicide duyumsatmak ve özünde kör bir isteme olan dünyanın tecrübesini sunmak ister. *Tristan akoru* böylece tonal uyumu engelleyen, gerginliğin çözümlenmesini sürekli olarak erteleyen ve tatminsizlik hissini yaratan bir akor olarak Wagner tarafından, bizzat doyumsuz istemeyi ve insanın tatmin edilmesi olanaksız olan arzularını, özelemlerini ve bunun doğurduğu acıyı dinleyicide de doğurtmak için yaratılmıştır. Yaşamın özünde nasıl bir süreç olduğunu dolaysız bir şekilde dinleyiciye tecrübe ettiren bu akor böylece hakikatle yüz yüze gelmemizi sağlar. Yaşamın özünde acı, sıkıntı, tatminsizlik ve hayal kırıklığı barındırdığını düşünen Schopenhauer için kurtuluş temelde arzu etmemek, istemeyi sessizleştirmek ve yaşama bizzat sırt çevirmektir. Bu görüşü dile getirmek isteyen *Tristan ve İsolde*, dört saat boyunca *Tristan akoru* aracılığıyla dinleyicide sürekli olarak tatmin edilmesi olanaksız bir his ve gerginlik yaratır. Dinleyici her seferinde bu tatminin hemen bir sonraki nota aracılığıyla

“şimdi” sağlanacağını hissederek duygusal olarak bir sonraki aşamaya sürüklenir ve fakat her seferinde uyumsuz bir nota ile dinleyicide bir hayal kırıklığı yaratılır. Bu akor, yay gibi gerilen dinleyicinin duygularını adeta ele geçirir ve onu opera boyunca sürekli olarak nihai tatminden mahrum ederek doğrudan Schopenhauer'ın dünyasına dâhil eder. Bu duygusal gerilim içerisinde her notada bir rahatlama arzulayan dinleyicinin beklentisi ertelenmek suretiyle aslında her aşamada daha da yükseltilir. *Tristan akoru* bir türlü çözülmez, bitiş ve rahatlama sağlamaz. Dinleyicinin rahatlama arzusu, eser devam ettiği sürece hiçbir şekilde tatmin edilmez. Öyle ki, duyguları Wagner'ın dehası tarafından manipüle edilen dinleyici dört saat süren bu eser boyunca acı ve sıkıttan ibaret olan yaşamın adeta bir kopyası ile karşı karşıya gelir. Böylece eser bütününde, müziği istemenin doğrudan bir kopyası olarak gören Schopenhauer'ın görüşleri ile tümüyle uyuşmaktadır. *Tristan ve Isolde* bir anlamda *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* kavram yoluyla dile getirdiğini imgeler aracılığıyla ifade eder. Peki dinleyici ne zaman rahat nefes alır? İnsan ruhuna eziyet veren bu akor ne zaman çözümlenir? Dört saatlik gergin bekleyişin sonunda tümüyle bir çözümsüzlük duygusuna itilen dinleyici, kurtuluşu ve katharsis sonrasındaki rahatlama eserinin en sonunda, yani bizzat *Tristan ve Isolde* ölünce elde eder. Bir başka deyişle ölüm bizi görünüşler dünyasının sonu gelmez acılarından kurtaran bir imgeye dönüşmüş olur. Böylece çok uzun bir süre için gergin bir şekilde tutulan dinleyici bu süre sonunda gelen kurtuluşun anlamını çok daha güçlü bir şekilde hissedecek noktaya taşınmış olur. *Tristan ve Isolde* bize nihai kurtuluşun başka ve alternatif bir gerçekliğe geçmekle elde edilebileceğini anlatır (Tetik 2019: 71).

Schopenhauer felsefesini imgeler aracılığıyla dile getirmek isteyen Wagner bunu *Tristan ve Isolde*'de sık sık gündeme gelen gündüz ve gece metaforları ile gerçekleştirir. Eserde görünüş ya da fenomenal dünya gündüz ile simgelenirken, gerçeklik ya da numenal dünya gece imgesi ile özdeşleştirilir. Gündüz ışıkla, gözle ve görmeyle; bir başka deyişle uzam ve zamanla ilintili olarak sadece görünüşler dünyasını bizlere sunar. Uzamın ve zamanın bize sadece dış deneyimi verdiğini ve

aslında içsel gerçekliği ve varoluşun özünü bizden sakladığını düşünen Schopenhauer böylece sıradan insan bilincinin, bir illüzyona kendisini teslim ettiğini ve rüyadan daha fazlası olmayan görünüşler dünyasını gerçek dünya ile karıştırdığını düşünür. Işık ve gündüz her şeyin farklı şekillerde ayrıştığı ve görünüşe geldiği mekân olarak acının ve tatminsizliğin vuku bulduğu yerdir. Buna karşın gece metaforu ile Wagner Schopenhauer'ın metafiziksel dünyasını, yani her şeyin içsel özünü meydana getiren bir bütün olarak ayrışmaz ve kör istemenin kendisini ifade etmek ister. Işıksız ve karanlık gecede nesnelerin ayrışmadığını ve her şeyin zamansız ve mekânsız biçimde bir ve aynı olmasını vurgulayan Wagner böylece gündüzün illüzyonunu gecenin hakikati ile ortadan kaldırır. Tüm varolanları kendisinde bir araya getirerek tüm ayrımları ortadan kaldıran ve dahası her şeyin ortak kökeni ve özü olan kör istemeyi ifade etmeye çalışan Wagner, gece metaforu ile birlikte illüzyonun kaybolmasını ve her şeyin tek bir ilke altında birleşmesini gündeme getirir (Magee 1997: 382). Bu durum aslında Batı kültüründe de bir istisna meydana getirir zira, Antik Yunan'dan beri yüceltilen hep ışık, görme ve akıl olmuştur oysa bunlar Schopenhauer'a göre hakikate erişimimizi engelleyen birer perde görevi görmektedir. Işığın ve aklın yarattığı illüzyon ancak akıl dışı bir kendinden geçme ve esrime ile ortadan kaldırılabilir ki Tristan ve İsolde'nin gecenin karanlığında yaşadıkları tutkulu aşk onları bir bütün haline getirir ve aralarındaki ayrımı tümüyle yok eder. Böylece eser boyunca gece ile gündüz arasındaki ilişki sürekli gündeme gelir ve Tristan ile İsolde gerçek anlamda gündüzleri birbirinden ayrı düşerken ancak geceleri büyük bir aşkla bir araya gelir.

Burada tüm konular genel olarak Schopenhauercı olsa da *Tristan ve İsolde*'de önemli bir motif hala Schopenhauer felsefesi ile bir tezatlık içerisinde bulunmaktadır. Bu tezatlık özellikle ölümden sonra bir araya gelme konusunda ve görünüşler dünyasının ıstırabından kurtuluşun sağlanması noktasında cinsel aşka Wagner tarafından verilen son derece önemli rolde kendisini belli etmektedir. Şimdi *Tristan ve İsolde*'de Wagner nihai kurtuluşun ölüm ile elde edildiğini vurgulasa da, o Tristan ile İsolde'nin ölümden sonra ebedi bir aşk ile birbirine kavuşacaklarını

söyler. Oysa bu fikir temelde Schopenhauer'ın metafiziğine aykırılık teşkil eder. Zira ölüm ile beraber her tür ayrışma ortadan kalkacağı için iki kişinin bir araya gelmesinden söz etmek olanaksızdır. Dahası ölüm ile birlikte her şeyin eşitleneceği ve tüm varolanların bizatihi kör istemenin kendisi haline geleceği göz önünde bulundurulursa Tristan ve İsolde'nin ölüm ile birlikte gerçek manada kavuşmaları söz konusu olamaz. Bu yüzden kavuşmak ve gerçek anlamda bir araya gelmek ancak fenomenal dünyada olanaklı bir edim olabilir. Bu kavuşmanın olanaklı olabilmesi için ise Schopenhauer, merhamet dolu bir sevgiyi, adeta istemeyi susturan bir sevgiyi şart koşar. Herkesin aynı kadere (istemenin vücut bulmasına) bağlı olduğunu gören birisinin duyacağı merhamet, hakiki bir biçimde iki kişiyi bir araya getirebilir. Oysa Wagner, Tristan ve İsolde'yi erotik bir aşk içerisinde bir araya getirir ve merhametten ziyade cinselliği vurgulayan bir tutkuyu gündeme taşır. Bu konuda Wagner ile Schopenhauer'ın anlaşamadığı oldukça açıktır. Zira Schopenhauer'a göre cinsel ilişkiye duyulan ilgi tümüyle bir illüzyondan ibarettir ve yaşam istemenin devamını (türün devamını) sağlamak için ortaya çıkmış bir mekanizma olarak bizatihi uzak durulması gereken bir edimdir (Schopenhauer 1977b: 664).

İki cins arasındaki erotik ilişki biçimi, yaşam istemini onaylamak durumunda olduğuna göre Schopenhauer tarafından temelden reddedilecektir. Bu ilişki biçimi insanları hakiki manada bir araya getirmez çünkü bir aldatmaca üzerine kuruludur. Cinsel ilişki, bireyleri türün devamı için ayartan bir mekanizma olarak aslında istemenin bir oyunudur ve bu oyuna teslim olanlar istemeyi susturmak veya onu aşmak bir yana, tam tersine tümüyle istemeyi onaylayan varlıklar haline gelir. Oysa Wagner cinsel aşkın istemeyi aşacak bir öge barındırdığını düşünerek Tristan ve İsolde'yi erotik bir ilişkinin tarafları olarak bize sunar (Magee 1997: 388). Wagner bu tezatlığın farkındadır ama yine de en azından *Tristan ve İsolde*'de kendi görüşünde diretir. Fakat göreceğimiz üzere ise bu tezatlık *Parsifal*'de büyük oranda çözümlenecek ve Wagner bir anlamda Schopenhauer'ın haklı oluşunu teslim edecektir.

6. Parsifal ve Schopenhauerci Etik

Parsifal'in de özünde tıpkı *Tristan ve Isolde* gibi Schopenhauerci bir eser olduğu kuşkusuz doğrudur. Ne var ki *Parsifal*'de, *Tristan ve Isolde*'den farklı bir ruh ile karşı karşıya kalırız. Burada temel vurgu erotik aşka yönelik değil, fakat merhamete, yani empati duygusuna yöneliktir. Merhamet Schopenhauer için bütün bir ahlakın temelinde yer alır ve insanlar arasındaki ilişkinin hakiki bir etik boyut kazanması için bir ölçüt haline gelir. Schopenhauer'ın etik görüşünde merhamet, görüşler dünyasının yarattığı egoizm odaklı bireylerin kendi davranışlarını başkalarını da gözetebilecek noktaya yükseltebilmeleri için olmazsa olmaz koşul olarak karşımıza çıkar. İşte *Parsifal*'de Schopenhauer'ın bu görüşünü ön plana çıkaran Wagner şeylere ilişkin en derin kavrayışın zekâ aracılığıyla değil ancak merhamet aracılığıyla elde edilebileceğini vurgulamaktadır (Magee 2001: 250).

Burada göz önünde bulundurmamız gereken şey merhametin, kişinin kendisinden kötü ve aşağı durumda olan birisine yönelik basitçe bir acıma duyması anlamına gelmediğidir. Schopenhauer'da merhamet duygusu, temelde ontolojik ve metafiziksel olan bir sezgiden doğar. Merhamet duygusunu uyandıran durum, yukarıda da söylendiği üzere bireyleri sadece birer görünüş olarak değil fakat kör bir istemenin nesneleşmeleri olarak idrak etmektir. İşte ancak bu metafiziksel sezgiye sahip olan birisi artık kendi bencil amaçlarına ulaşmak için başkalarını birer araç olarak değil fakat onları tıpkı kendisi gibi istemenin oyuncağı olmuş bahtsız varlıkları olarak görecektir ve çok daha önemlisi onlara merhamet duyacaktır. Merhametin Almanca karşılığı olan *Mitleid* terimi kelimesi kelimesine tercüme edildiğinden birlikte/beraber acı çekmek anlamına gelir ki zaten Schopenhauer tam da bu metafiziksel sezgi neticesinde başkasının acısına kökensel olarak bağlandığımızı düşünür. Zira bu metafiziksel sezgi, işkence eden ile işkence edilenin bir ve aynı olduğunu söyler. Ancak böylesi bir sezgi, insanları gerçek manada bir araya getirebilir ve ortak bir özde birleştirebilir. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre

metafiziksel bir sezgiye dayan merhamet tüm ahlakın temelinde yer almak durumundadır (Schopenhauer 1977c: 275).

Wagner *Parsifal* ile beraber tam da bu Schopenhauerci merhamet etiğini imgeler aracılığıyla hayata geçirmeye çalışır. Gerçi *Parsifal*'de sık sık tekrarlanan Hristiyanlık motifleri eserin temelde Hristiyanlık dinini yücelttiği ve Schopenhauer'dan belli ölçülerde uzaklaştığı izlenimini doğurabilir. *Parsifal*'deki temaların Hristiyanlık öğretileri ile yakın olması bizi aldatmamalıdır zira Wagner hiçbir zaman Hristiyanlığın tanrısına ve İsa'ya iman etmiş değildir. O yüzden bu eser bir Hristiyanlık propagandası olarak değerlendirilemez (Magee 1997: 397). Wagner *Parsifal*'de sadece Hristiyanlık öğretisinin Schopenhauerci olan taraflarını gündeme getirir. Zira bazı noktalarda Budizm ve Hristiyanlık öğretileri Schopenhauer'ın dünya görüşüne benzemektedir. Örneğin yaşamın özünde değersiz olduğu, hayatın bir çile çekmekten ibaret olduğu ve tek doğru yaşam tarzının hayatı olumsuzlamak olduğu hem Hristiyanlıkta hem de Budist öğretilerde karşımıza çıkmaktadır. Wagner'in bir inancı varsa eğer bu inancın temelde felsefi olduğu söylenebilir (Magee 1997: 397). Daha önce de dile getirildiği gibi *Parsifal*'de, *Tristan ve Isolde*'den farklı olarak cinsellik tümüyle reddedilir. Dahası *Parsifal*'deki karakterler aracılığıyla tüm kurtuluş senaryoları tek tek test edilir ve fakat merhamet haricinde hepsi de başarısız olur. Opera boyunca farklı karakterlerin ölümle, cinsellikle, intikamla ve salt inançla aradığı selamet bir türlü elde edilemez. Wagner *Parsifal* operası ile birlikte istemenin nasıl yıkıcı bir kuvvet haline geldiğini bize duyurmak ister. Gerçi bu yıkıcılık *Tristan ve Isolde*'de olduğu gibi doğrudan ve açık bir biçimde yüzümüze çarpılmaz fakat karakterlerin davranışları aracılığıyla arka planda durmaksızın hüküm süren bir güç olarak sunulur. *Parsifal*'de yer alan Klingsor, Amfortas ve Kundry gibi karakterler, istemenin etkisi altında kalan bireyler olarak bu durumun acı verici sonuçları ile yüzleşmek durumunda kalırlar. Örneği Amfortas'ın eylemlerini belirleyen ilke yalnızca egoizmdir. Kundry'nin eylemi ise egoizmden türetililebilecek olan bir korkudan dolayı ortaya çıkar. Eserin daha hemen başında bu karakterlerin, kendi davranışlarının sonuçları ile nasıl boşu

boşuna mücadele etmeye çalıştıklarını ve yok yere bir çıkış aradıklarını görmekteyiz. Schopenhauer'a göre eylem ya bir egoizmden ya kötülükten ya da merhametten doğmak durumundadır. Eylemin ardında yatan güdü "ben merkezli" ve kötücül bir perspektifti gündeme getirdiği sürece acı, ıstırap ve yıkım her eylemin kaçınılmaz doğal bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır. Zira egoizm bizatihi istemenin birincil nesneleşme hali olarak başkalarını yalnızca birer araç ya da nesne olarak görmeyi doğurur. Özünde acı olan yaşamdan hakiki kurtuluşu, operaya da adını vermiş olan Parsifal karakteri elde eder ve bunu da kendisini, başkalarını ve tüm varolanları yalnızca merhamet perspektifinden görerek hayata geçirir. Yalnızca Parsifal, istemenin bütün nafil çabalarını tecrübe ettikten ve onları geride bırakıp kendisini yenmeyi başarabildikten sonra gerçek anlamda kurtuluşa erebilir. İşte bu yüzden Parsifal karakteri ile özdeşleşen merhamet temelli eylem, istemenin tüm görünümelerini de aşarak herkesi tek bir çatı altında birleştirir ve görünüşteki ayrımları ortadan kaldırır.

Dolayısıyla *Parsifal*'deki kilit terim olan merhamet burada yegâne kurtuluş ögesi olarak sunulur. *Parsifal* ile beraber Wagner için müziğin daha belirgin şekilde öne geçtiğini ve tüm esere şekil verdiğini görmekteyiz. Öyle ki artık müziğin kendisi burada Wagner tarafından baştan sona bireysel istemeyi bizatihi feshetmek için sunulur. Böylece *Tristan ve Isolde*'de özellikle cinselliğin rolü söz konusu olduğunda Schopenhauer ile zıtlaşan Wagner *Parsifal* ile birlikte Schopenhauer'ın görüşünü tümüyle benimsemiş olur. Sonuçta cinsellik *Parsifal*'de artık bir kurtuluş motifi olarak sunulmaz ve Schopenhauerci merhamet kavrayışı temele alınarak müzik aracılığıyla istemenin reddi duyurulur (Magee 1997: 400).

Sonuç

Tristan ve Isolde ile *Parsifal* örneklerinde görüldüğü üzere Wagner, Schopenhauer ile karşılaştıktan sonra tümüyle filozofun dünya görüşüne adanmış bir sanatın icrasını üstlenir. Her iki eser için Schopenhauer'ın metafiziği ve etiği adeta vazgeçilmez unsurlar olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Wagner'in sanat

anlayışında Schopenhauer'u okuduktan sonra keskin bir değişimin meydana geldiği ve önceki görüşlerinden uzaklaştığı görülmektedir. Fakat yine de Schopenhauer ile karşılaştıktan sonra Wagner'in sanatında meydana gelen bu dönüşümü devrimsel ve radikal bir değişim olarak görmekten ziyade bu dönüşümü, kökene ve asli öze bir dönüş olarak yorumlamak gerekmektedir. Zira Schopenhauer Wagner'e hiç bilmediği ve özünde yabancı olduğu bir dünya görüşü sunmaktan ziyade Wagner'in zaten kişiliğinde büyük bir yer kaplayan ve onun esas eğilimi meydana getiren şeyi çok daha açık ve keskin bir şekilde ifade ederek sanatçıya bir anlamda ayna tutmuştur. Bir başka deyişle Schopenhauer'ın metafiziği aracılığıyla Wagner kendi gerçek yaratıcı kimliği ile karşılaşmıştır. Schopenhauer aracılığıyla kendi eğilimleri ile uzlaşma fırsatı yakalayan Wagner böylelikle yaratıcı bir bütünlüğe kavuşmuştur. Sonuç olarak çalışmanın başlığını oluşturan soruya bir yanıt olarak; Wagner'in Schopenhauer'ın metafiziğinde yalnızca kendini bulduğu yanıtı verilebilir. Diğer taraftan Schopenhauer'ın, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sadece Wagner için değil fakat bütün bir Alman felsefe geleneği için de merkezi bir konum işgal ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Wagner'in Schopenhauer'ın metafiziği dolayısıyla yaşadığı dönüşümü daha genel bir bağlama yerleştirmek de olanaklıdır. Özellikle 1848 devriminin başarısız olmasıyla ve monarşinin yeniden güç kazanması ile birlikte, Hegel'in belli ölçülerde iyimser olarak görülebilecek tarih anlayışı inandırıcılığını büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu noktada bir teselli olarak acımasız tarihi gerçeklerle insanları yüzleştirmek isteyen Schopenhauer'ın karamsar dünya görüşü ise popülerlik kazanmaya başlamıştır. 1848 olaylarından sonra tıpkı Wagner gibi Alman felsefe geleneği de devrim aracılığıyla gerçekleşecek toplumsal bir kurtuluştan umudunu yitirmiş ve bireysel bir kurtuluşun imkânlarını arar hale gelmiştir. İşte bu noktada Schopenhauer, tıpkı Wagner için olduğu gibi bütün bir Alman entelektüel cemiyeti için alternatif bir kurtuluş yoluna işaret etmektedir. İdeal bir toplum ve devlet örgütlenmesinin imkânsızlığı ile yüzleşmek zorunda kalan dönemin düşünürleri ve sanatçıları için felsefe ve sanat artık toplumu ıslah etmenin

bir yolu olmaktan çok bireysel bir teselli olarak varoluşun trajik sonuçlarıyla yüzleşebilmenin yolları olarak görülmeye başlanmıştır.

What Did Wagner Find In Schopenhauer's Metaphysics?

Summary

Adnan ESENYEL

Assoc. Professor

Düzce University, Faculty of Arts and Science, Philosophy Department, Düzce, TR

ORCID: 0000-0001-8089-3459

adnanesenyel@duzce.edu.tr

Introduction

Wagner's encounter with Schopenhauer's philosophy in 1854 is one of the most important events in the history of art and thought. For after this encounter, we see that a significant change took place in Wagner's art. Without considering Schopenhauer's metaphysics, it is impossible to understand Wagner's art, especially his late works such as *Tristan and Isolde* and *Parsifal*. Therefore, it seems quite possible to divide Wagner's art into two different sections: pre-Schopenhauer and post-Schopenhauer. In this context, the main purpose of this article is to elucidate what Wagner found in Schopenhauer's metaphysics and in which direction he changed his art as a result of this encounter. For this purpose, first, Wagner's understanding of art in the pre-Schopenhauer period will be made visible, then it will be explained why and how Wagner gave up his view of art after reading Schopenhauer.

1. Appearances of Wagnerian Art in the Pre-Schopenhauerian Period

Wagner was an important art theorist even before he encountered Schopenhauer, and even if he had never read Schopenhauer, he would still remain one of the most important geniuses in the history of art. But if Wagner's understanding of art underwent a fundamental change after reading Schopenhauer, we need to see the outlines of Wagner's early understanding of art in order to make sense of the extent of this change. Before Wagner's encounter with Schopenhauer, it is visible that Wagner produced works in three different styles. In this respect, Wagner produced works in the German romantic tradition, the Italian opera tradition and the Grand Opera tradition. Among these, Wagner, who was most inclined towards the romantic tradition remained largely within the romantic tradition before his encounter with Schopenhauer and accordingly created some of the most important works of the romantic tradition such as *The Flying Dutchman*, *Tannhäuser* and *Lohengrin*. During this period, Wagner was not only an artist who produced operas, but also an art theorist who was interested in the nature of art. During this period, we see that Wagner was intensely interested in the tragic art of Ancient Greece. Underlying Wagner's desire to return art to its tragic roots in Ancient Greece was an effort to save art and Western culture in general, which found itself in a crisis in the 19th century (Magee 1997: 352).

According to Wagner, the world of culture has lost its unity, its purpose of existence and its high ideal. This implies that the culture is experiencing an extreme degeneration and

that the entire Western civilization is about to fall into the clutches of nihilism. Individuals, cut off from the whole and isolated from each other, are forced by the social structure into an essentially "meaningless and aimless" existence based solely on consumption. Accordingly, at this point, works of art have turned into pieces consumed only for entertainment. In such a social order, activities such as music and theater now exist only to "distract" and have a good time (Young 2015: 167).

Therefore, Wagner, on the one hand, seeks the possibility of a social revolution in order to overcome the social degeneration caused by the capitalist order, and on the other hand, he decides to use the tragic art of Ancient Greece as a role model to eliminate the fragmentation and decay in art (Wagner 2023: 83). Wagner examines the art of tragedy in order to bring together the separated individuals of the capitalist society in an organic whole with the sensory power of art, and thus, in a sense, tries to implement a replication of this lost culture in the modern world (Ülger 2014: 206).

The aim here is to find a remedy for the crisis of modern society and art, by taking the achievements of this tragic culture as an example and to ensure that contemporary society regains an aesthetic orientation (Magee 1997: 352). For Wagner, perhaps the most important feature of tragedy is that it brings together many arts in a unity for a single purpose. The idea of the unification of all arts in an organic whole is an extraordinary example of the goal Wagner was trying to achieve with *Gesamtkunstwerk*. Tragedy, as a perspective arising from the human relationship with life, gives meaning to life and existence, pointing out how life can become a sacred process. Similarly, for Wagner, art should become an activity that creates meaning and "ideals" within a structure that glorifies man and life.

Wagner's attempt cannot be interpreted as a blind return to the old, and in this context, the tragic art of Ancient Greece is of course an exhausted project. The important thing is to actualize what the Greeks once did in a better way in these new conditions (Magee 1997: 353). According to Wagner, this is possible because Shakespeare's drama was far ahead of the Greeks, and Beethoven's music was also ahead of the Greeks. Therefore, the whole point is to combine these two elements, and Wagner's musical drama emerges precisely for this purpose.

2. Wagner's Encounter with Schopenhauer

When we consider Wagner's early conception of art, it is difficult at first glance to understand how the artist came under the influence of Schopenhauer, since Schopenhauer had a completely different view of the nature and task of art. Therefore, this shift in Wagner's ideas, which at first seems strange, must somehow be explained and it must be demonstrated how Wagner overcame this apparent contradiction. As soon as Wagner read Schopenhauer's *The World as Will and Representation* in 1854, he fell under the influence of the thinker. In a letter to his friend, he states that he was no stranger to the ideas and tendencies put forward by Schopenhauer, but he was impressed by the philosopher's complete clarity in presenting them. This shows that Wagner had some life denying tendencies even before he met Schopenhauer. But these inclinations were highly suppressed. What Schopenhauer essentially did was only to reveal these tendencies

3. Metaphysics and the Role of Art in Schopenhauer

In Schopenhauer's metaphysical system, we see that the tasks of music and philosophy intersect and overlap to a significant extent. For Schopenhauer, both music and philosophy, on the one hand, undertake the task of revealing the "unpleasant truth" that is hidden from us under the deceptive veil of appearances, and on the other hand, they both become instruments for negating this discovered truth and turning away from it. So what is this Schopenhauerian "unpleasant truth" that we are supposed to first discover and then negate? The world itself, and indeed all of existence as we experience it every day, appears as the manifestation of what Schopenhauer calls "*will*" (*der Wille*), an infinite effort that is blind, unconscious, and therefore devoid of an ultimate end (Schopenhauer 1977a: 154).

Therefore, in essence, this truth is a truth that we cannot welcome. For according to this truth, the world in which we dwell is not, in essence, a place where rational principles prevail, but is, on the contrary, a manifestation of an irrational impulse and an endless striving without any ultimate goal. For Schopenhauer, therefore, the only remedy is the negation of this will and the life that exists as its objectification. In his view, the silencing of the will and the rejection of this illusion called life is the highest goal. In this regard waking up from the dream we call life is the only salvation of man. According to Schopenhauer, art, and especially music, is the activity that will confront human beings with this truth and enable them to negate it. Therefore, is the practice that provides salvation from the pain of this world, even for a short time (Schopenhauer, 1977a: 335). As far as the arts are concerned, the important aspect for Schopenhauer is that different forms of art are only indirectly concerned with the will as the *thing-in-itself* (i.e. the innermost essence of all existence) through Platonic ideas. On the other hand, unlike other arts, music transcends all the objectification steps of these ideas and hierarchy and becomes a direct copy of the will as the thing-in-itself. The object of music, then, is directly the will as the *thing-in-itself*, and the success of music is to offer a direct representation of it (Alperson 1981: 157).

4. Wagner's Return to Schopenhauer

At first glance, Schopenhauer's view of art and Wagner's understanding of art appear to be absolutely incompatible. For in Wagner's theoretical works written before his encounter with Schopenhauer, the purpose of art is to sanctify and affirm life and to create an ideal that will give meaning to life. However, in Schopenhauer, the main purpose of art and music is to elicit the perception and emotion that will lead to the rejection of life, and in this context, existence itself is not something to be blessed, but essentially a burden that we have to get rid of. In Wagner, there is no hierarchy between the arts, and he himself wants to ensure the rebirth of the tragic society by establishing the unity of the arts. For Schopenhauer, on the other hand, music occupies a privileged position among the arts, in other words, it stands at the pinnacle of all the arts. Despite all these obvious differences, Wagner gave up his own theoretical framework and surrendered to Schopenhauer's aesthetics very soon after reading Schopenhauer. What made this transition possible?

As Bryan Magee has argued, it can be said that Wagner had Schopenhauerian tendencies from the very beginning, if not with theoretical clarity, then implicitly and perhaps unconsciously. These dispositions are visible in Wagner's works even before he encounters Schopenhauer. In his early period, it can be said that Wagner the theorist

and Wagner the artist had an inner conflict and he found himself in a contradictory position while practicing the art he had in mind. After reading Schopenhauer, the apparent opposition between Wagner's theory and his works was, in a sense, resolved. In fact, what Wagner realized was that the Schopenhauerian theoretical framework was much more suitable for his own works. By reading Schopenhauer, Wagner took the opportunity to fully reveal the tendencies that were already hidden underneath his creative personality. In another sense, it can be said that Wagner actually found himself in Schopenhauer's philosophy. Thus, with Schopenhauer, Wagner now consciously adopts the idea that "existence is essentially a process that must be rejected", which had been suppressed in the depths of his subconscious and which seeped out in one way or another in each of his works (Magee 1997: 372). Thus, we see that Wagner adopted Schopenhauer's aesthetics in almost all its aspects. In his later works, Wagner will in a way try to express Schopenhauer's worldview, which the philosopher explained through concepts in *The World as Will and Representation*, artistically through images. Both *Tristan and Isolde* and *Parsifal* are largely the product of such an endeavor.

5. The Effects of Schopenhauer's Metaphysics in Tristan and Isolde

Tristan and Isolde can be seen as the creation of an artist fascinated by Schopenhauer's worldview and completely absorbed by it. The work is full of Schopenhauerian themes throughout. We realize that music is fundamental and decisive in *Tristan and Isolde*, which culminates in the tragic end of the two lovers as a work woven with Schopenhauer's pessimism, and that this is achieved especially through the "Tristan chord" (Ekren 2016: 146). Through this revolutionary chord, Wagner wants to make the listener feel Schopenhauer's metaphysics and present the experience of the world, which is essentially a blind will. The Tristan chord is thus created by Wagner as a chord that prevents tonal harmony, constantly postpones the resolution of tension and creates a feeling of dissatisfaction, in order to induce in the listener the insatiable will and the unsatisfied desires and longings of the human being and the pain that this causes.

6. Parsifal and Schopenhauerian Ethics

In *Parsifal*, we are confronted with a different spirit than in *Tristan and Isolde*. Here the main emphasis is not on erotic love, but on compassion, on empathy. For Schopenhauer, compassion is at the basis of all morality and becomes a criterion for the relationship between people to acquire a truly ethical dimension. In *Parsifal*, Wagner emphasizes that the deepest understanding of things can only be achieved through compassion, not through intelligence (Magee 2001: 250). The character of Parsifal, who also gives the opera its name, achieves true salvation from life, which is essentially painful, and realizes this by seeing himself, others and all beings only from the perspective of compassion. The compassion-based action, which is identified with the character of Parsifal, transcends all appearances of will and unites everyone under a single roof, eliminating apparent distinctions.

7. Conclusion

Rather than seeing this transformation in Wagner's art after his encounter with Schopenhauer as a revolutionary and radical change, it is necessary to interpret this transformation as a return to the origin. Wagner, who had the opportunity to reconcile with his own tendencies through Schopenhauer, thus attained a creative integrity. In

conclusion, as an answer to the question that forms the title of the study, it can be answered that Wagner found only himself in Schopenhauer's metaphysics.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Anderson, P. (1981). Schopenhauer and Musical Revelation, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 40 (2), 155-166.

Ekren, U. (2016). *Felsefenin Perspektifinden J.S. Bach ve Richard Wagner'in Sanatı*. Ankara: Sentez Yayıncılık.

Esenyel, A. (2020). Müzik Bir Tür Felsefe Olabilir Mi? Schopenhauer'da Müziğin Anlamı. *Felsefi Düşün*, 15, 70-89.

Hall, R. W. (2012). Schopenhauer's Philosophy of Music. *A Companion to Schopenhauer* (ed. Bart Vandenabeele, pp. 165-177). Sussex: Wiley- Blackwell.

Magee, B. (1997). *The Philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press.

Magee, B. (2001). *Wagner and Philosophy*, London: Penguin Books.

Nietzsche, F. (1999a). *Die Geburt der Tragödie*, Kritische Studienausgabe Band 1, (Hrsg. von G. Colli und M. Montinari). München: Verlag de Gruyter.

Nietzsche, F. (1999b). *Die Fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band 3, (Hrsg. von G. Colli und M. Montinari). München: Verlag de Gruyter.

Reginster, B. (2012). Schopenhauer, Nietzsche and Wagner, *A Companion to Schopenhauer*, (ed. Bart Vandenabeele, pp. 349-366). Sussex: Wiley- Blackwell.

Schopenhauer, A. (1977a). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Werke in zehn Bänden, Band I. Zürich: Diogenes Verlag.

Schopenhauer, A. (1977b). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Werke in zehn Bänden, Band IV. Zürich: Diogenes Verlag.

Schopenhauer, A. (1977c). *Über die Grundlage der Moral*. Werke in zehn Bänden, Kleinere Schriften II. Zürich: Diogenes Verlag.

Tetik, H. (2019). Schopenhauer'in İrade Kavramını Wagner'in Tristan ve Isolde Adlı Müzikli Draması ile Okumak [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Ülger, Emir (2014). Richard Wagner'de Müzik Felsefesinin Temelleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 49, 203-220.

Wagner, R. (2023). *Geleceğin Sanat Eseri* (çev. Çağatay Ünaltay). İstanbul: Alfa Yayınları.

Young, J. (2015). *Nietzsche: Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi* (çev. Bülent O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 111-138.

Makale Geliş | Received: 24.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 17.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1521745

Ahmet EKER

Dr. | Ph.D.
ORCID: 0000-0002-0097-2972
ahmet.eeker@gmail.com

Foucault'da Bir Sessizleştirme Düzenegi Olarak Akıl: Rönesans'tan Modern Çağ'a Delilik ve Sessizliğin Arkeolojisi

Öz: Foucault için modern akıl ve onun ilkelerinden türeyen çağdaş psikiyatri, deliliğe, tedavi edilmeye rabıtalı bir nesne niteliği yüklemektedir. Cüzzam salgınından başlayarak çağdaş akıl hastanelerinin kurulmasına doğru evrilen süreçte bir tür sessizleştirmenin gittikçe insan deneyiminin parçası olduğunu belirten Foucault, modern akıl ve bir biçimiyle onun uzantısı olarak tasarlanan çağdaş psikiyatri tarafından tedavi edilmeye çalışılan bir ötekilik biçimi zemininde deliliğin akıl-dışına sevk edilmesi, sessizleştirilme düzeneğinin en önemli unsuru olmaktadır. Bu açıdan Foucault'un perspektifinden bakıldığında, deliliğin akıl-dışına sevk edilmesi aklın bir sessizleştirme düzeneği olarak işleminin temel bir görüngüsüdür. Bundan dolayı modern akıl ve onun uzantısı olarak tasarlanan çağdaş psikiyatrinin deliliği "tedavi altına alma" söylemiyle akıl-dışına sevk etmesi bir sessizleştirme düzeneği olarak belirginleşir. Derrida, deliliğin akıl-dışına atılmasına ilişkin bir tasarının ancak "akıl" alanında ve akla karşı yapıldığını belirterek Foucault'nun girişiminin imkânsız bir proje olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim bu saptamasıyla Derrida, akıl alanından hareketle akıl-dışına erişmenin olanaksızlığına vurgu yapması nedeniyle Foucault'nun projesinin ilgili işleyişi daha da derinleştirdiğini ileri sürmektedir. Foucault, delilik ve deliliğin dilinin 19. yüzyıldan bu yana bir tür sessizleştirme operasyonuna uğramış olduğunu ifade ettiğinde Klasik Çağ ve ardında daha gelişkin biçimde Modern Çağ'ın farklı söylem alanlarında bir suskunlaştırma tarihinin olduğunu ifade etmektedir. Bu düzenek, modern akıl tarafından belirlenen normların dışında olanı bastırmayı amaçlar ve deliliği görünmez kılarak, onu toplumsal işleyişin gündelik mekân örüntüsünden dışlar. Suskunlaştırmanın delilik kavrayışına içkin bir "söylemsel düzenek" olarak nasıl inşa edildiğine ilişkin bir çerçeve bu metnin temel sorunsalını oluşturmaktadır. Nitekim Foucault, modern akıl ve onun uzantısı olan çağdaş psikiyatrinin deliliği tedavi etme çabalarının, onu sessizleştirmek amacına hizmet ederek bir tahakküm altına alma edimine dönüştüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla şimdiki zamanı anlamanın koşulu da suskunluğun veya sessizleştirme düzeneğinin arkeolojisini belirginleştirmekten geçmektedir. Bu yazıda özellikle Deliliğin Tarihi'nde ayrıntılı biçimde incelenen suskunlaştırma prosedürlerini Foucault'nun kavramsal düzeyde üzerinde pek durulmayan "sessizliğin arkeolojisi" ifadesi çerçevesinde yeniden organize edeceğim. Nihai olarak Foucaultcu düşüncede çağdaş sessizleştirme arkeolojisinin temel hatlarını "sessizlik düzeneği" motifini merkeze alarak açmılayacağım.

Anahtar Kelimeler: Sessizleştirme, Foucault, Delilik, Akıl Hastalığı, Psikiyatri

Reason as a Silencing Dispositif in Foucault: The Madness and Archeology of Silence From The Renaissance to The Modern Age

Abstract: For Foucault, modern reason and contemporary psychiatry derived from its principles attribute to madness the character of an object subject to treatment. Foucault, starting from the leprosy epidemic and the evolution towards the establishment of contemporary mental asylums, points out that a form of silencing has gradually become a part of the human experience. Therefore, madness being relegated to the realm of the non-reason by modern reason and its contemporary extension, psychiatry, which attempts to treat it as a form of otherness, becomes a crucial element in the apparatus of silencing. In this respect, from Foucault's perspective, the irrationalization of madness is an integral component of the operation of reason as an apparatus of silencing. Foucault considers the relegation of madness, held under treatment by modern reason and its extension, contemporary psychiatry, beyond the realm of reason as a apparatus of silencing. Therefore, the fact that modern reason and contemporary psychiatry, which is constructed as an extension of modern reason, refer madness to the non-reason with the discourse of "treatment" becomes evident as a dispositive of silencing. Derrida states that Foucault's purpose is endeavor is an impossible project. He argues that the notion of relegating madness to the realm of non-reason can only be articulated within the domain of 'reason' and this deepens the attempt to exile madness to a non-reason realm. When Foucault asserts that the language of madness and insanity has undergone a form of silencing since the 19th century, he indicates the existence of a history of silencing in various discursive fields, especially in the Classical Age and more prominently in the Modern Age. This dispositive aims to suppress that which is outside the norms set by modern reason and, by rendering madness invisible, excludes it from the everyday spatial pattern of social process. The central problem of this paper is to provide a framework for how this silencing was constructed as an inherent "discursive apparatus" within the comprehension of madness. As a matter of fact, Foucault states that the efforts of modern reason and its extension, contemporary psychiatry, to treat madness have turned into an act of domination by serving the purpose of silencing it. Therefore, understanding the present moment also requires a clarification of the archaeology of silence or the apparatus of silencing. In this paper, I will particularly reorganize the silencing procedures extensively examined in "History of Madness" within the framework of the expression "archaeology of silence," which Foucault did not emphasize conceptually. Ultimately, in the realm of Foucauldian thought, I will elucidate the fundamental aspects of contemporary archaeology of silencing by focusing on the motif of the "dispositive of silence".

Keywords: Silencing, Foucault, Madness, Mental Illness, Psychiatry

Giriş

Çağdaş siyaset felsefesinden modern iletişim ve toplumbilimlerine kadar gittikçe merkezi önem kazanan sessizlik veya sessizleştirilme motifi, Foucault düşüncesinin ilk döneminin önemli bir kavramıdır. Sessizlik veya sessizleştirme gibi kavramlar, Foucault'nun delilik deneyimini incelediği *Deliliğin Tarihi* metninde ayrı bir yer tutmaktadır. Bu metninde, cüzzam salgınından başlayarak çağdaş akıl hastanelerinin kurulmasına kadar işleyen süreçte, bir tür sessizleştirilme meselesinin izlerini süren Foucault için delilik deneyimi bir tür suskunluğa mahkûm edilmektedir. Bu çerçevede onun açısından özellikle psikiyatri biliminin tedavi

uygulamalarının başarılı olabilmesi için bir tarihsizleştirmenin açığa çıktığı görülmektedir (Boyne 2009: 52). Foucault'nun cüzzamla başlayıp; cinsel hastalıkları, yoksulları, seraserileri, başıboşları ve tabii ki delileri içine alan belirli bir toplumsal dışlama rejiminin tarihini araştırdığı bu arkeolojik incelemesi, onu bir sessizleştirme düzeneginin şeffaflaştırılması projesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzden *Deliliğin Tarihi* adlı çalışması bir biçimde modernitenin sessizleştirme düzeneginin arkeolojik incelemesidir. Aslında kendisi bunu bir tür yabancılaşmanın arkeolojisi olarak da düşünmektedir (Foucault 2016: 138). Nitekim o, toplumsal alandan kovulanların tecrübesini, yabancılaşma ve sessizleştirilme operasyonu olarak ele almaktadır. Foucault'nun bu sürece ilişkin arkeolojik kazı girişimi, ötekilik türü olarak delilik deneyimi özelinde ortaya çıkan sessizleştirme aygıtları ile söylem biçimlerini saptama gayesini taşır. Bu açıdan, modern psikiyatrinin nesnesi olarak akıl hastalığına doğru evirilen delilik tecrübesindeki kırılma ve kopuşlar hangi bilimsel söylemin nasıl bir disiplini kuşattığını açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Foucault psikiyatrinin temelsiz bir temel üzerine inşa edilmiş olan bir disiplin olarak aklın kendisi tarafından onaylanan belirli bir güvence ile çerçvelendiği ifade edilmektedir (Sheridan 2003: 12). Bu çerçeve onun açısından Rönesans, Klasik dönem ve Modern dönem olmak üzere üç farklı "episteme" çerçevesinde gerçekleşen süreksizliklerle veya kopuşlarla açığa çıkan bilimsel söylem yapılarındaki değişimi keşfetme amacı taşımaktadır. Bu yönüyle makale; sessizliği temalaştırarak 'delinin sesinin kovulması', 'sessizleştirilenin uğultulu sesi' ve 'sessizleştirilmenin kurumsallaştırılması'na doğru bir evrimi; sırasıyla Rönesans dönemi, Klasik dönem ve Modern dönem olmak üzere üç aşamada geçirdiği değişimler çerçevesinde incelemektedir.

Rönesans ve Delinin Sesinin Kovulması

Foucault'nun projesi, sessizleştirilenin sesine söz verme girişimi olarak imkânsız bir görevi hedefler (Derrida 2020: 52). Bu amaçla kendini süreksizlikler ve kesintiler olmadan ilerlediği varsayımı üzerine, linner bir söyleme bitişik tutan bir

aklın tarihi söylemine içkin; tarih-dışılaştırılan farklılığın açığa çıkarılması maksadıyla, aklın yeraltı kazısını yapmak yazarın temel *pathosunu* oluşturmaktadır. Bu yüzden, onun *pathosu* Avrupa tarihinde on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başına kadar insan deneyiminin sınırlarına dair belirli bir deneyimin -yani deliliğin- kültürel olarak nasıl biçimlendirildiğini inceleme hedefiyle (O'Farrell 2005: 36) geniş bir Öteki'lik incelemesi olarak açığa çıkar. Özellikle bir tür susturulma denklemi üzerinden düşünölmeye müsait bu çerçeve, aydınlanma aklının akıl-dışı olarak düşündüğü farklılığı -deliliği- bir tür sessizleştirme operasyonuna maruz bıraktığı bir işleyişi karşımıza çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Foucault'nun incelemesi, bir "akıl" tarafından inşa edilen bir "'delilik tarihi' değil, 'deliliğin' bir 'tarihi', 'deliliğin başka biçiminin' ...bir karşı-tarihidir." (Sheridan 2003: 12). Bu açıdan Foucault'nun projesi, bir zamanlar hakikate ulaşmanın alternatif bir tecrübesini dillendiren delilerin dışlanması ile belirginleşen bir susturulma girişiminin tarihidir.

Foucault, Rönesans insanının imgelemine musallat olan *Deliler Gemisi'*nden söz ederken Rönesans insanının oldukça aşına olduğı bir delilik kavrayışına işaret etmektedir. Rönesans dönemi içinde "*Stultifera Navis*'te yalnızca soyut kişiler, durumlarından ders alınacak tipler bulunmaktadır: obur, nefsine düşkün, imansız, gururlu" (Foucault 2016: 171). Bu deliler toplumsal alanın dışına itilmek için her ne kadar gemilere bindirilip 'kovuluyor'sa da Rönesans insanı için delilik, büyü ve dinsel alana içkindir. Bu gemilere bindirilerek bir yerden 'kovulan' insanların öteki şehirlerde sembolik ve ilahi biçimde algılandığı görölmektedir. Bu gemiler, örneğin 'hac tekneleri, akıllarını arayan delilerin bulunduğı son derece sembolik yükleri' olan bir imgelem dokusuna sahiptir. Nitekim *Klasik Çağ'*ın kapatma uygulamalarının tersine Orta Çağ'da kutsal bir niteliğı olan delilik, Rönesans dönemi'nde aklın yüksek biçimiyle özdeş olarak düşünölmektedir (Merquior 1986: 26). Dolayısıyla bu dönemde hakikat ve delilik arasında bir ilişki olduğı kavrayışı ile delinin sözlerinin hakikate ilişkin olduğı ve gerçeğı dillendirdiğıne dair bir inanç söz konudur. Dahası delinin toplum içinde hareketleri ne kadar kısıtlanırsa kısıtlansın, belirli bir hareket

serbestliği bulunmaktadır. Kenti çıplak dolaşan bir deliden, hastanede yeri ayrılan delilere, hac mahallerinde toplanan delilerden “hac yeri olmamakla birlikte çok sayıda deliyi bir araya toplayan Nürnberg gibi şehirler”e kadar deliler şehirlerdedir (Foucault 2016: 32-35). Bu yüzden Foucault deliliğin Klasik öncesi dönemde ‘insan varoluşunun hakikati’nin bir parçası olarak görülmesinin ve bu nedenle delilere insancıl davranılmasının belirli bir karşılığının söz konusu olduğunu belirtir. Orta Çağ ve Rönesans dönemi’nde deliliğin, insan hayatının ayrılmaz bir unsuru olarak algılandığını; fakat rahatsız edici bir yönünün de bulunduğunu belirten Foucault için delilik ne yadsınmaktadır ne de hoş karşılanmaktadır (Gutting 2005: 53).

Deliler kent yaşamında sürülmek istenmesine rağmen kent hayatının kamusal imgeleminin bir parçası olarak bulunmakta ve akılla ilişkilendirilmektedir. Bu dönem açısından Foucault deliliğin hâlâ akılla ilişkili fakat aklın sınırını işaretleyen özel bir anlayış olduğuna dikkat çekmektedir. Burada delilik bir yönüyle kurtulmaya çalışılan ama diğer yönüyle de kendi akıl anlayışlarının peşinde olan simgesel bir kutsallıkla çerçevelenmektedir. Bu evrede delilik toplumdan uzaklaştırılır fakat akıl-dışı olarak düşünülmemektedir. Örneğin Foucault açısından Rönesans’ın imgesel manzarasında ortaya çıkan *Deliler Gemisi* (Foucault 2016: 31) aklın bir tür eşğine işaret etmektedir. Teknelere bindirilerek toplumsal aklın ötesindeki anlam dünyalarına -kentlere- sevk edilirken, delilerin hâlâ Rönesans dünyasının imgeleminde aklın alanına dâhil olduğu algısı hâkimdir. Fakat delilik, akıl ile akıl-dışılık arasındaki köprülerin var olduğunu ifade eden bir tür eşik olarak simgeleşmektedir (Merquior 1986: 26). Nitekim akıl-dışılık kategorisini dolduracak ‘hastalıklı kişi’ olarak deli bu söylemsel oluşum evreninde söz konusu değildir. Bu yüzden Orta Çağ deliliği “İman ve Putataparlık, Umut ve Umutsuzluk, Merhamet ve Pıntilik, İffet ve Şehvet, İhtiyatlılık ve Delilik, Sabır ve Öfke, Yumuşaklık ve Katılık, Uyum ve Nifak, İtaat ve İsyan, Dirençlilik ve Tutarsızlık” gibi kusurlar hiyerarşisinin içine yerleştirmiştir (Foucault 2016: 52). Kusurlular arasında bir kusurlu olarak deli “dışın içi aynı zamanda için dışı” olarak akıl alanına ilişkin bir eşik tecrübesinin figürüdür (Foucault 2016: 36). Henüz toplumun imgesel dünyasında delilik,

patolojik bir hastalık olmaktan ziyade aklın söylem alanıyla ilişki içinde düşünülmektedir.

Bu kavrayış örüntüsünü belirginleştirmek için *Deliler Gemisi*'ne ilişkin imgesel algı önem teşkil etmektedir. Foucault, deliliğin henüz akılla ilişki içinde olduğu bir toplumsal söylem alanında, bu durumu bir tür eski "Dionysos'yen (16. Yy. deliliği) ayin" gibi düşünmektedir (Foucault 2013: 34). Bu açıdan *Deliler Gemisi*'ne ilişkin kavrayışın şöyle olduğunu ifade etmektedir: "Deli, çılgın kayığının üzerinde öte dünyaya doğru yola çıkmaktadır; kayıktan indiğinde ise öte dünyadan gelmektedir." (Foucault 2016: 36). Dolayısıyla bir kentten kovulan deli figürü diğer kentte sembolik bir kabul görmektedir. Başka bir açıdan ise Rönesans imgeleminde Foucault, her gemiye binişin bir tür olasılıkların sonuncusu olarak gözden kaybolma ve ölümü kabul etme unsuru olduğunu ifade etmektedir. Gemi ve su imgesi; akıl ve akıl-dışı ayırımına benzer bir ayırım *eşiğini* ifade etmektedir. Foucault, *Su ve Delilik* adlı yazısında Batı imgeleminde aklın uzun süre karaya ait olduğunu; Akıl-dışının ise en eski zamanlardan beri ve oldukça yakın bir tarihe kadar sulara ait olduğunu belirtmektedir. Sonsuz ve belirsiz bir uzam ile hareketli ve tekinsizin hemen silinen yolları olarak bu eşik, gidecek yerleri olmayanların yola koyulduğu bir yolculuk alanıdır (2011b: 85). Burada gemilere bindirilerek okyanusa gönderilen deliler (delilik) görünürün alanından görünürün (aklın) eşiğine doğru gönderilmektedir. Bu nedenle Foucault, delilikle ilgilendiğinde bir tür sınırların tarihini, aklın sınırının arkeolojisini çıkarma gayesiyle yaptığını ifade etmektedir. Deliliğin, su veya *Deliler Gemisi* ile ilişkisini aklın içinde kavrandığını kabul eden Foucault, henüz görülebilirin eşiğinde; fakat az sonra belirsiz bir uzam ve tekinsizin her an silinen yolculuğuna çıkacak olan bu kişileri "kayalık aklın sıvı ve akıcı dışarısı" olarak değerlendirmektedir (2011b: 86). Bu nedenle deliliğin akıl hastalığı olmadan önceki tarihini, aklın kendisini henüz bölmediği ve kendi ötekisiyle iletişimi olanaklı kıldığı bir sıfır derecesi olarak değerlendirmektedir. Bir dışarı tasavvurundan ziyade bir tür sınırı belirginleştiren; sonsuz ve belirsiz bir uzam olarak su -okyanus-, gidilecek belirli rotaların olmadığı, yabancı ufukların eşiğini ifade etmektedir (2011b: 86).

Dolayısıyla delilik henüz akıl alanından sürgün edilmemiştir, yalnızca görülebilirin sınırlarına veya dışına sevk edilmiştir. Bu açıdan Foucault bir kültürün kendini sınırlandıran farklılığı/farkı genel bir imgesel işleyiş altında nasıl konumlandığını fark ettiğinde (Foucault 2001: 23), Batı toplumlarında delilik ve suyun birbirinin kaderi haline geldiği bir Avrupa insanı imgelemine de keşfetmektedir (Foucault 2016: 37). Bu nedenle akıl ve akıl-olmayan ya da akıl ve delilik arasında henüz birbirine dışsal olmayan bir iletişim imkânının açığa çıkma momentini Foucault, sessizleştirmenin arkeolojisi için kurucu an olarak kavramaktadır.

Orta Çağ'ın başlangıcından beri 'Batı aklı'nın derinliğinde olan karanlık bir mevcudiyetten söz ederken Foucault (2011a: 22-23) "bir kültürün kendisi için Dışarısı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı karanlık edimlerin tarihini", sessizleştirmenin arkeolojisi olarak ele almaktadır. Bu sessizleştirme ile ilgili delillerden önceki Ötekiler, cüzzamlılar olmaktadır. Foucault için cüzzamlı kişi Orta çağ dünyasının Öteki'si ve korkuyla karışık bir saygı ile ana hastalık kaynağı olarak düşünülmektedir. Boyne, cüzzamın gerilemesi ile birlikte (Rönesans) artık çok seyrek görülen bu pozisyonu kimin dolduracağı, "Avrupa'nın yeni Öteki'si kim olacak?" ve yeni dışlama-iktisadının kimleri kapsayacağı sorularının gündeme geldiğini ifade etmektedir (Boyne 2009: 16). İlk olarak cinsel hastalıkların bu mirası devraldığını ifade eden Foucault (2016: 28), ardından yoksullar, suçlular, evsizler ve işsizlerle birlikte delilerin bu dışlama-iktisadının odağını oluşturan "müstakbel ötekiler" olduğunu ifade eder (Boyne 2009: 17). Delilik bu evrede '*ötekiler arasında bir öteki*' iken çok farklılaşmamış ve iç içe geçmiş bir figür olarak kavranmaktadır. Bu nedenle deliler; toplumsal ötekilik alanını cinsel hastalığa yakalanmışlar, işsizler, serseriler, aylaklar ve evsizlerle birlikte paylaşmaktadır. Fakat Rönesans'ın seslerini serbest bıraktığı delilik, Klasik Çağ'ın girişinde garip bir darbeye aniden sessiz kılınmaktadır. Bu darbeye Foucault, delilerin artık asıl *Öteki olarak ötekiliğin temel figürüne* dönüştüğünü belirtmektedir (2016: 85). Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun girişimi, modern rasyonalizm ve bilimin ötesine -deliliğin hâlâ

farklılaştırılmamış bir deneyim ve bölünmenin kendisinin henüz bölünmemiş bir deneyim olduğu- Akıl ve Deliliğin ayrı, iletişimsiz hücrelere indirgenmediği bir zamana geri dönmektir. (Sheridan 2003: 13). Nihai olarak Rönesans dönemi için delilik kavrayışı, bir yandan *Deliler Gemisi*'nin sembolizmi aracılığıyla delilerini 'göndererek' deliliği kovan; öte yandan bu gemileri, -hac teknelerini- akıllarını arayan delilik gemisi gibi sembolik anlamlarla donatan bir algılama olarak ortaya çıkmaktadır (Foucault 2016: 31-38). Aklını arayanlar olarak görülen ikinci algılama tarzı delilerin hala hakikat ve aklın bir uzantısını teşkil ettiğine işaret etmektedir.

Deliler Bayramı'ndan tiyatro oyunlarına, dinsel parodilerden edebiyat eserlerine kadar delilik toplumsal ve ahlaki alanın temel bir parçasıdır. Bu nedenle delilik Rönesans anlayışında ne toplumdan kovulan ama ne de dışlanan bir tecrübe olarak bulunmaktadır. Deliliğin Rönesans'ın ufku üzerindeki pozitif kavranışının bir kısmı Foucault açısından, ulaşılmaz ve korkunç olan bir bilgiyi; insanın doğasının karanlığını ya da bilginin yasak sınırlarını aşabilmeyi ifade etmektedir. Deliler bu nitelikleri, masum budalalıkları ile elinde tutmaktadır. Bu nedenle deliliğe işlevsel bir rol atfeden Rönesans akli ona oldukça aşına olmaya devam etmektedir (Foucault 2016: 49-50). Rönesans'ın deliliğe tanıdığı bireysellik ve konum; delinin dilinin, insanın kendi manevi gerçeği ve doğasıyla ya da karşılaşmaya cesaret edemediği bir belirsizlikle (Tanrısal söz veya hakikat ile) yüz yüze getiren bir deneyim olmasıyla ilişkilidir. Fakat kısa bir süre sonra bu dil, karanlığa gömülerek varlığını kökten bir yok olmayla değil de “yalnızca bir gizlilik âlemine çekilme olduğuna tanıklık etme” yönündeki bir tecrübeye dönüşecektir (Foucault 2016: 61). Nitekim bu dönüşümü Foucault, *Büyük Kapatılma* olarak söz ettiği bölümün ilk cümlesinde “Klasik Çağ'da deliliğin bir darbeye sessizleştirilmiş” olmasıyla açıklamaktadır.

On yedinci yüzyılın ortalarına doğru delilik aniden dünya-ölüm ve insanın sınırlarını işaretleyen bir figür olmaktan çıkarak kurtulması gereken bir kusura dönüşmektedir. Bu yüzden delilikten kurtulmanın yolu artık delilik tehlikesini uzağa göndermek veya 'kovmak' yerine kapatmaktır. Nitekim Batı Avrupa'da

nüfusun önemli bir kısmı birkaç yıl içinde aniden özel gözaltı evlerine kapatılmaktadır (Gutting 2005: 56). Özellikle on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayarak *Genel Hastane*'nin kurulması ile başlayan bir yabancılaştırmanın arkeolojini yapmak gerekliliğinden söz ettiğinde Foucault, kapatmanın belirli dışlama prosedürlerine evirildiği ve bir sessizleştirme tertibatına dönüştüğü kritik bir aşamaya dikkat çekmektedir: Artık cüzzamlılardan kalan miskinhanelere deliler yerleştirilmekte, Paris halkının büyük çoğunluğunun kapatıldığı gözetim evleri ortaya çıkmakta, hukuki düzenlemeler ve şehrin huzurunu bozanlara ilişkin yasal metinler oluşturulmaktadır. Bu çerçevede belirli bir kapatma rejiminin açığa çıktığını (2016: 89); Rönesans'ın Pinel, Tuke, Wagnitz modelinin terk edilerek *Klasik Çağ*'ın *Genel Hastane*'sine doğru deliliğin mekânsal ve algısal konumlanışında gerçekleşen bir sessizleştirme rejimini ifade etmektedir. Bu aşamada akıl-dışına itilerek bir tür *anomali* haline dönüşen deliler, kapatma uygulamalarının çoklu figürlerinden birine dönüşmektedir.

Klasik Çağ ve Kapatma: Sessizleştirilmenin Uğultusu

On yedinci yüzyılın ortalarına doğru aniden delilik -dünyanın, insanın ve ölümün sınırlarında- eskatolojik bir figür olmaktan çıkmaktadır. Hayali gemi kasvetli bir hastaneye dönüşmekte, Avrupa'nın uzun süredir terk edilmiş olan cüzzam hastaneleri kapatma kurumlarına dönüştürülmektedir (Foucault 2016: 80). *Büyük Kapatılma* olarak adlandırılan deneyimde delilik artık gözün görme alanı dışında olan, uzak yerlere kovulan değil; bir görme alanı içindeki mekânlara, kapatma mekânlarına yerleştirilmektedir. Bu mekânlarda deliler kendi deneyimlerine göre düzenlenmiş bir yere, kendi işaretlerine uygun sınıflandırmalara yerleştirilmektedir: "bir iskemleye tünemiş bir alıkla simgelenen zırdeli, 'sarhoş deliler', 'bellek ve anlama yeteneğinden yoksun deliler', 'miskin ve yarı ölü deliler', 'hoppa ve kafası boş deliler'...bulunmaktadır" (Foucault 2016: 81). Farklı delilik türlerinin olduğu kabul edildiği gibi kapatma uygulaması sadece delileri kapsamaz, aksine toplumda farklı türden dışlanan gruplar veya kişiler de bu

uygulamanın (treatman) kapsamına girmektedir. Buranın sakinleri “sadece delileri değil, işsizleri, bekar anneleri, görevden alınmış rahipleri, başarısız intiharları, sapkınları, fahişeleri, sefahat düşkünlerini, kısacası toplumsal olarak verimsiz veya yıkıcı olduğu düşünülen herkesi kapsıyordu” (O’Farrell 2005: 36). Bu yüzden *Klasik Çağ* deliliğini Foucault, “akıl-dışı” (d’eraison) olarak adlandırdığı daha geniş bir kategorinin parçası olarak anlamlandırmaktadır. Bu, sadece delilerin değil aynı zamanda çok çeşitli diğer insanların da hapsedildiği gerçeğine karşılık gelir (Gutting 2005: 56). Foucault, Rönesans’ın kovma pratiklerinden farklı bir çerçeveye bürünen bu kapatma mekânlarında başka kapatılanların da bulunduğunu ifade ederken, Klasiklerin uygulamalarının Rönesans uygulamalarıyla benzerliklerini de belirginleştirmektedir.

Cüzzam hastalığı ile Klasik delilik deneyi arasında bazı paralellikler bulunduğunu belirten Foucault (Gutting 2005: 52), hem cüzzamlıların hem de delilerin korku ve tiksinti nesneleri olduğunu; her ikisinin de tedaviden çok toplumdan ayrı tutulmak için tasarlanmış evlerde tecrit edildiğini; her ikisinin de ilahi adalet ve merhametin ortak işaretleri olarak algılandığını ifade etmektedir. Bir yandan farklı deliliklerin mekânı olan, diğer yandan toplumun diğer ötekilerinin kapatıldığı bir düzensizlik içindeki bu düzenlenmiş mekân olarak *Genel Hastane*’ler, *Deliler Gemisi* imgesinin de devamı niteliğindedir. Nitekim Foucault için “Bütün bu düzensizlik alemi mükemmel bir düzen içinde, *Aklın Methiye*’sini kendi hesabına duyurmaktadır. Bu ‘Hastane’de kapatma daha şimdiden gemiye bindirme’nin devamı olmaktadır” (Foucault 2016: 81). Fakat asıl akılda tutulması gereken unsur, *Klasik Çağ* ile birlikte “yeni bir söylem biçimi ve yeni bir toplumsal kurumun ortaya çıkmasına” ilişkindir. (Dreyfus ve Rabinow 2014: 6). Bu açıdan deliliğin yavaş yavaş aklın (reason) aldığı tedbirlerin tahakkümüne girdiği bir mekânsal organizasyon alanı olan Kapatma mekân/kurumları içinde deli-olmamanın acımasız dilini kullanmak zorunluluk haline gelmiştir (Foucault 2011a: 20-21). Böylece delilik tecrübesi açısından, ötekini kapatan (komşularını) egemen akıl edimi içinde iletişim kurmak ve ötekini tanımak için aklın acımasız dilini kullanmak kural haline gelir

(Foucault 2011a: 20-21). Bunun sonucunda on yedinci yüzyılın ortalarından sonra, Delilik ve onun Akıl ile özgür iletişimi ortadan kalkar.

Onun yerine yeni bir Akıl ve yeni bir Delilik belirir, yeni çünkü biri diğerine hükmetmeye ve onu dışlamaya başlamaktadır (Sheridan 2003: 16). Fakat her ne kadar ani bir değişiklik olsa da ve delilik ile akıl arasındaki diyalog zayıflasa da akıl ile akıl-dışı diyalogu hâlâ varlığını korumaktadır. Bu açıdan Foucault için kendi saltanatını korumasına rağmen deliliğin artık aklın aldığı önlemler ve gerçeğin faaliyet alanındaki *Kapatma mekânlarına* veya deliler hastanesine kapatıldığı; fakat hâlâ toplumsal peyzajın içinde ve iyi bildik bir silueti resmettiği vurgulanmaktadır (Foucault 2016: 82). Her ne kadar *Deliler Gemisi*, *Genel Hastane*'ye dönüşmüş olsa da bu ıslah evleri, herhangi bir tıbbi amaç gütmemektedir. Nihai olarak bu moment, "aklın akıl-olmayan üzerinde, onun hakikatini; delilik, suç veya hastalık biçiminde" kavranmadığı, dahası aklın akıl-olmayanı sessizleştirmede; deliliğin kişisi ile aklın insanı arasında bir diyalogun mümkün olduğu bir sınır kazısı anıdır (Foucault 2011a: 22-3). Dolayısıyla bu kapatma uygulaması deliliğin diğerleriyle birlikte kapatıldığı bir eşdeğerlik kavrayışını belirginleştirdiğinden; delinin sesi, uğultu olarak hâlâ toplumsal kapatma mekânlarında yer almaktadır. Aslında kapatma kurumları ilk başlarda bütün düzensizliklerin kaynağı olarak görülen dilencilik ve "aylaklık"ı önleme hedefindeydi (Foucault 2016: 112). Bu nedenle *Klasik Çağ*'da kapatma; yoksulluk gibi özellikle de dilencilik ve işsizlik sorunlarıyla başa çıkmayı amaçlayan bir ekonomi politikasıydı. Büyük bir işsiz/başıboş sınıfı, potansiyel olarak yıkıcı insanları sokaklardan uzaklaştırmanın ve onları kontrollü bir ortamda çalıştırmanın bir yoluydu (Gutting 2005: 57).

Toplumsal alanın yeniden yapılandırılmasıyla birlikte deliliğin 'kapasite noksanlığı' çerçevesinde kavrandığını belirterek bir sessizleştirme düzeneginin işlerlik kazandığını ifade eden Foucault, delinin çalışma ehliyetine imkân tanıyan akıldan yoksun olma niteliğinin yeni ilişki örüntülerinin temelini oluşturduğunu açığa çıkarmaktadır. Ancak daha önceki büyük işsizlik dönemlerinde, şehir

kapılarına muhafızlar koyarak kendini serseri çetelere karşı korurken; şimdi duvarları içinde kapatma evleri kurdu. Burada yeni bir düzenleme açığa çıkmaktadır: "İşsiz kişi artık kovulmuyor ya da cezalandırılmıyordu; ulusun zararına ama bireysel özgürlüğü pahasına sorumluluğa alınıyordu. Kendisi ve toplum arasında örtük bir yükümlülük sistemi kurulmuştu: beslenmeye hakkı vardı, ancak kapatılmanın fiziksel ve ahlaki kısıtlamasını kabul etmek zorundaydı" (Dreyfus ve Rabinow 2014: 6). Klasik Çağ'da kapatılmanın delilik açısından maliyeti "biraz suç, biraz taklit, biraz ahlaksızlık, biraz da akıl" ile bitişik (Foucault 2016: 728) ahlaki bir tutumun etkinliği olarak kavranmasına ilişkindir. *Klasik Çağ* aklının en önemli yönlerinden biri "özgür düşüncenin belirli biçimlerinin, yani aklın kullanılmasının belirli biçimlerinin akıl-olmayanla (unreason) ilişkilendirilme şekliydi" (Sheridan 2003: 27). Delilik Rönesans'la önce kötülüğe, Klasik deneyimle kusura dönüştüğünde hâlâ akıl ve akıl-dışı arasında sessiz bir diyalog içindedir (Foucault, 2016: 705). Bu aşamada tedaviye ilişkin bir gaye taşımaktan ziyade kapatma ve ıslah etme düşüncesi hâkimdir. Islah ama neden? Boyne (2009: 19-20) başıboş gezenlerle üretime katılmayanların sefil olarak algılanmasıyla bu "işe yaramaz insanların" hastanelere kapatılmasının eş zamanlı bir uygulamaya tabii olduğunu belirtir. Ona göre Foucault bunun temel nedenini üretime katılmamalarıyla eş zamanlı gelişen bir ekonomik, adli, idari ve ahlaki bilincin gelişmekte olmasıyla ilişkilendirmektedir.

Foucault, kapatma evlerinin ortaya çıkmasını gerekli kılan zorunluluklardan ilki için hem ahlaki hem de toplumsal bir zorunluluk olarak emeğin yeniden düzenlenmesine işaret etmektedir (Dreyfus ve Rabinow 2014: 6). Artık çalışmak büyük bir ahlaki sorumluluk kategorisine taşınmıştır. Bu nedenle dönemin en büyük tehlikelerinden biri işsizlik olmaktadır. Foucault bu durumun emekle olan bağına da gelişmekte olan kapitalizm ve burjuva sınıfının varlığı çerçevesinde açıklamaktadır. Deliler ve diğer gruplar *Klasik Çağ*'da her ne kadar kapatılsa da zorla çalıştırılmaktadır çünkü en büyük kötülük işsizliktir (Foucault 2015: 86). Nitekim kralın yanına yeni palazlanan bir burjuvazi sınıfının aktörleri de gittikçe yönetimde

söz sahibi olmaya başlamıştır. Dolayısıyla Monarşi ve burjuva düzenine özgü ve onun mutlakçılık olarak örgütlenmesiyle eşanlı olan bu yapı, bir yandan *Genel Hastane*'yi Paris şehrinin her yanında kurdurma emrini verirken; diğer yandan, bu hastanelerde çalışacak yöneticilerin monarşi ve burjuva sınıfı içinden -içeriden-seçilerek "krallık iktidarını ve burjuva servetini sefalet aleminde" temsil etmektedir (Foucault 2016: 93). Bu nedenle *Genel Hastaneler'e* atanan yöneticilerin eylemlerinin etkilerine işaret ederken bölünmenin yalnızca akıl ve akıl-dışı arasında değil, aslında toplumsal alanda gelişen bir sınıfsal karakterden kaynaklandığını ima etmektedir.

Klasik Çağ'da deliliğin kapatılmasının altında yatan neden deliliğin hastalıkla olan ilişkisi değildir. Bir toplumsal sınıflandırma ve yeni ekonomik örgütlenme biçiminin gelişmekte olduğuna işaret eden Foucault, kapatma uygulamasının aslında emek alanında yeni bir düzenlemeyi ifade eden bir ekonomik karaktere de sahip olduğunu belirtmektedir. "Büyük kapatılma 'karmaşık bir bütünlük içinde yoksulluğa ve yardım görevlerine karşı yeni bir duyarlılık, işsizlik ve aylaklığın ekonomik sorunlarına karşı yeni tepki biçimleri, yeni bir çalışma ahlakı ve aynı zamanda ahlaki yükümlülüğün otoriter kısıtlama biçimleri içinde medeni hukukla birleştiği bir kent hayalini düzenlemektedir" (Dreyfus ve Rabinow 2014: 6). Ancak Foucault'ya göre hapsedmenin asıl önemi, bu ekonomik yüzeyin ötesine geçmektedir. Belirli ekonomik sorunlara yönelik başarısız bir çözümden çok daha fazlası olan bu uygulama, "ekonomik mekanizmaların zorluklarının bir değer olumlaması lehine aciliyetini yitirdiği yeni bir etik "çalışma bilincini" temsil ediyordu (Gutting 2005: 58).

Foucault, gerçekte kapatılma *olayıyla* değil, onunla bağlantılı olan deliliğe yönelik tutumlar ve delilik kavrayışlarıyla ortaya çıkan bir sessizleştirilme düzenegini açıklamaktadır. Bu düzenek ahlaki bir kavrayış olarak belirli bir işleyişe sahiptir. Nitekim bir yandan cüzzamlının yerini "ahlaki cüzzamlılar" olarak deliler ve diğer dışlananların alması, diğer yandan ise Rönesans için deliliğin henüz bir

hastalık olmadığı fakat *Klasik Çağ* ile birlikte “boş bir hastalık kategorisi”ni doldurduğu görülmektedir (Foucault 2016: 280-85). Bu kategori etik bilinç, hukuki bilinç ve tıbbi bilinç gibi alanlar çerçevesinde oluşmaktadır. Fakat onu, tutarlı bir hastalık haritası yüzeyine dağıtmak olanaksızdır.

Klasik Çağ'ın işaret ettiği delilik, hastalıklar hiyerarşisinde değil de kusurlar hiyerarşisinin uç noktasında görülmektedir. Dolayısıyla Foucault, deliliğin Klasik Çağ'da ancak ahlaki biçimi içinde fark edilebilir nitelikte olduğunu belirtmektedir (Foucault 2016: 213-14). Bu durum, klasik delilik deneyimi olarak bir söylemsel alana işaret eden, belirli bir “toplumsal duyarlılığın” ortaya çıktığı (Gutting 2005: 56) düğüm noktalarını araştıran; belirli bir dönemde işlerlik kazanmış kurumlar, yasalar, dilsel ifadeler gibi alanları içeren bir *algılama* prosedürünü içermektedir (Foucault 2016: 169). Delilik ile düzensizlik arasında ve delilik ile aşırılık arasında bir eşdeğerlik kurularak kent yaşamının rafine edilmesine işaret eden bu çerçeveye “ilk başta, bir araya toplanmış çok sayıda farklı tipin bir parçası olarak ortaya çıktı: aptal, ahmak, ayyaş, sefiş, suçlu, aşık. Düzensizlik teması, tıbbi veya bedensel işlev bozukluğu açısından değil, aşırılık ve düzensizlik açısından ele alınmaktaydı” (Dreyfus ve Rabinow 2014: 4). Bu açıdan kent yaşamını bozacak tüm “kişilikler” kapatılmanın konusu haline gelmiştir. Dolayısıyla bir yanda kapatılmanın konusu ayyaş, sefiş, suçlu gibi gruplardır diğer yandan ise farklı delilik deneyimlerini içeren çok yüzlü bir delilik algısının belirginliği söz konusudur. Nihayetinde bu ötekilik biçimleri, kent yaşamı için en önemli unsur olan kamu düzeni açısından, düzeni bozanlar olarak akıl-dışı alanına sürülmektedir.

Modern Çağ ve Sessizleştirmenin Kurumsallaşması

Modern Çağ'da iletişimin olanaksızlığını bu yarıma ve yabancılaşmadan itibaren ortaya çıkan bir sessizleştirme tertibatı ile açıklamak mümkün hâle gelmektedir. Foucault açısından bu tertibat, deliliğin akıl ve akıl-olmayan arasındaki bir boşlukta veya eşikte konumlandırılmasının ortadan kalktığı, onun akıl hastalığı olarak kurumsallaştırılmasından itibaren açığa çıkmaktadır. On sekizinci yüzyılın

sonunda, deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması ile kesintiye uğramış bir diyalogun sonuçları ile akıl ve akıl-olmayan arasında kurucu bir yarılma açığa çıkmaktadır. Aklın delileri sessizleştirdiği, *Öteki* olarak kurucu bir yadsımayı yürürlüğe koyarak akıl hastalığı kategorisine yerleştirdiği bir iletişim ve diyalog tertibatı ortaya çıkmaktadır. Bu iletişim tertibatının bir tür monolog olduğunu belirten Foucault (2011a: 22), “aklın delilik hakkındaki monoloğu olan psikiyatrinin dili[nin]¹ ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabileceğini” ifade ederek şunu belirtmektedir: “Ben bu dilin tarihini değil, bu sessizliğin arkeolojisini yapmak istedim” (2011a: 22). Böylece on sekizinci yüzyılın sonunda akıl hastalığı olarak delilik deneyimi tıbbi ve psikiyatrik bakışın merkezine yerleşmektedir. Bu ise Foucault için kesintiye uğramış bir diyalogu ya da modern insanın delilerle (delilikle) artık iletişim kurmadığı bir kopuşu açığa çıkarmaktadır. Delilik bir hastalık kategorisine ve akıl-dışının alanına atılarak kişiselleştirilmekte ve sessizliğe sevk edilmektedir.

Modern iletişim örüntüsünün bu sessizleştirme ve yabancılaşmadan itibaren kendi kökensiz temeli aşıkârlık kazanmaktadır. Modern toplumsal kurallara uymadığı için dil-dışına itilen delilik deneyimi, aklın 18. Yüzyılın sonlarında akıl-dışı karşısında kurumsallaşması ile onun hastalık olarak patolojik bir söylem alanına hapsedilmesini ortaya çıkarmaktadır. Bu ise akıl-dışı alanın (delilik alanının) aklın kurumlarıyla sağaltılarak iyileştirilmesi gerektiği anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Nihai olarak modern söylemsel düzende, Foucault açısından, artık deliliğin akıl ile akıl-dışı arasındaki bir eşikte durduğuna ilişkin imgelem, yerini patolojik olarak konumlandırılan bir “hasta kişi” kavrayışına bırakmaktadır.

Akıl hastalığı tanımının deliliği içerecek şekilde genişlediği pozitivist bir tarihsel aşamada çok biçimli bir görüngü olarak deliliğin “hastalık” söylemine dikilmesi modern bir olgudur. Bu sessizleştirme prosedürünün çıkış noktası olarak çağdaş dışlama tekniklerinin odağını oluşturan delilik, artık *Rönesans* veya *Klasik Çağ*'da olduğu hâliyle dışarıya sürgün edilmek ya da gemilerle görünürden uzak bir

¹ Ekleme bana aittir.

belirsizliğe kovulmak yerine modern toplumsal alan içine dahil edilerek dışlanmaktadır. Deliler bu aşamadan sonra artık sessizliğe mahkûm edilmektedir. Bu açıdan tıp ve psikiyatri alanındaki temel prosedürlerin önemli bir sessizleştirme tertibatı olarak işlev kazandığını belirten Foucault, bu tertibatın 19. Yüzyıldan sonra psikiyatrik uygulamalarla birlikte özellikle ikili bir söylem pozisyonunun açığa çıkmasıyla ilişkilendirmektedir.

Tıp alanı kendine yeni nesnellikler olarak deliliği, akıldışı alana sevk etmekte ve bir akıl-hastası kişiyi üretmektedir. Böylece bir yandan delinin tıp âlemindeki konumunun akıl hastalığına sevk edilmesi, diğer yandan hekimin işlevinin psikiyatriste dönüşmesini içeren akıl ve akıl-hastasının kişileri (özneleri) belirlemektedir. Bu nedenle Foucault, bir suskunluğun arkeolojisinin odağını burada gerçekleşen aklın kendisine yabancılaşmasına bitişik tutmaktadır. Nitekim o, bu ikili konuma ilişkin “birçok kimse için delinin tıp âlemi içindeki tuhaf konumundan” akıl hastasına evrilmesi ve “zihin hekimi Batı bilim tarihinde ilk kez, adeta tam bir özerklik kazanacağı” bir anlayışın hâkim olacağı bir yabancılaşma momentine dikkat çekmektedir (Foucault 2016: 719). Bu anlayışla delilik, bir yandan aklın pozitivist yasaları içinde yer alırken diğer yandan, yabancılaştırılmış bir bilgi nesnesi olarak psikiyatrinin temelsiz temeli olan akıl hastalığı söylemiyle çerçevelenen bir suskunlaştırma alanına sevk edilmektedir. “Pozitif” psikolojinin XIX. Yüzyıldaki paradoksu, ancak negatiflik anından itibaren mümkün olabilmiş olmasıdır.” ifadesi ile Foucault (2016: 743) bir ikiye bölünme çözümlemesi yoluyla psikiyatrinin kendi ötekisi üzerinden ve onu sessizliğe gömerek meşruluğunu alan bir nitelik kazandığını belirtmektedir. Sessizliğe gömülen bir delilik kişinin, deneyimin tımarhane mekânına özgü olan başka bir yapıyı açığa çıkarması gerekmektedir: tıp kişisi.

Foucault bu sessizleştirme tertibatı için önemli ve kurucu olan unsuru akıl-psikiyatrist-özne gibi hepsi benzer şeye işaret eden bir pozisyonun belirginleşmesini ortaya koyar. Nihai olarak Foucault, doktor ve akıl hastası/deli

arasında beliren ikili pozisyonda ortaya çıkan bir yandan tıp kişisi olarak psikiyatrist – psikolog diğer yandan akıl hastası, öteki ve patolojik kişi olan deliliğin kişisinin konumunun belirlediği bir söylem alanı açığa çıkarmaktadır.

Bu kişi "...bir yandan hekim ile hasta arasında yeni temaslara izin vermekle kalmayacak, aynı zamanda yabancılaşma ile tıbbi düşünce arasında yeni bir ilişkinin kurulmasına olanak verecek ve sonunda modern delilik deneyinin tümüne hükmedecektir. Tımarhanede şimdiye kadar yalnızca kapatma âlemininkilerle aynı olan, ama yeni ve biçimi değişmiş, aynı yapılar bulunmaktaydı. Tıp kişisinin yeni statüsüyle birlikte, kapatma uygulamasının en derin anlamı iptal edilmiştir: artık tanıdığımız anlamların içindeki zihin hastalığı o anda mümkün hale gelmiştir" (Foucault 2016: 713-14).

Yeni ilişkinin düğüm noktası olarak beliren tıbbın kişisi (doktor-psikiyatrist), akıl alanını delilikten soyutlayan, dahası onun üzerinde söz söyleme tekeli ele geçiren mutlak bir pozisyonu doldurmaktadır. Deliliğin kapatma mekânlarından (*Genel Hastane*'lerden) modern psikiyatri mekânlarının (akıl hastanelerinin) asıl nesnelere dönüşmesini mümkün kılan etmen, kurucu bir zihin -özne- ve onun ötekisi olarak tertip edilen akıl hastalığının kişisi olmak üzere -nesne- açığa çıkan nesnelleşmiş bir konumdur. Psikiyatrinin delileri dışlayarak aklın yabancılaşmasını temsil etmesi bu nesnelleştirilmiş bilgi alanı üzerinden kendi sözünü kurabilmesine imkân tanımaktadır. Bu ikilik sayesinde "Deli kendini tek ve aynı hareketin içinde, en dış belirlenmeler içinde sunulan bilgi nesnesi ve onu kavrayanı, bunun karşılığı olarak, ortak gerçeklerinin bütün kurnaz alışkanlıklarıyla donatan tanıma konusu olarak vermektedir" (Foucault 2016: 734). Böyle bir düzenlemede gizil olarak bulunan psikiyatrinin kendi temelsizliğinin temelini, akıl hastalığı söylemiyle temin ettiği bir meşruluk varsayımı yer almaktadır ve bunun altında işleyen kurucu bir sessizleştirme operasyonu yatmaktadır. Bu sessizleştirme, geçmiş Rönesans veya Klasik dönemde olsa da *Kapatma kurumlarında* bir uğultu olarak delilerin sesi hâlâ toplumun kıyısında bulunmaktadır. Fakat *Modern Çağ* ile birlikte artık susturulup, akıl hastanelerine sevk edilen delilik kişisinin sessizleştirilmesi "tıbbi algılamanın bir *a priori*'si haline gelmiştir" (Foucault 2016: 746). Dolayısıyla *Klasik Çağ*'da yürürlüğe giren söylemsel pratikler açısından delilik, bir kapatılma pratiğinin konusuyken, *Modern Çağ*'da "aklın öteki yüzü" olarak konumlandırılmaktadır.

Nitekim benzer başlığı taşıyan çalışmasında Boyne (2009: 51) kapatma kurumlarının yerini alan akıl hastanelerinin, artık pozitivist bir akıl hastalığı kavrayışıyla uyum içinde, bir aklın diliyle deliliği sessizleştirmenin organizasyon alanına dönüştüğünü ifade etmektedir. *Klasik Çağ*'daki tedavi usulleri açısından örneğin “cinsel hastalık, hastalıktan çok, saf olmama halini” ifade etmektedir (Foucault 2016: 145). Oysa delilik, *Klasik Çağ*'ın kapatma tecrübesinden devralınan bir takım ceza ve tedavi unsurlarıyla bir *algılama* değişiminden muzdarip “kişilik çehresi kazanmaktadır; daha doğrusu kişiliklere (personification) bürünmektedir. Akıl bozuk olanlar toplumun tanıdığı ve soyutladığı tiplerdir. Akıl bozukluğu toplumsal kuraldan belli bir sapmaya göre ölçülmeye başlanmaktadır” (Foucault 2016: 169-71). Böylece deliliğin, Klasik dönemden Modern döneme geçerken ceza ve tedavi prosedürleriyle birlikte algılama biçimlerinde de bir değişiklik kazandığı görülmektedir. Akıl bozukluğunun kişisi, gerçek toplumsal bir dünyada somut bir figürdür ve üyesi olduğu toplum tarafından yargılanan, mahkûm edilen somut bir kişidir (Foucault 2016: 171). Deliliğin bir kişiliğe bürünmesiyle ifade edilen bu işleyiş, toplumsal normlardan sapanlar olarak, delinin aklın ötekisi haline gelmesi ve bu yolla modern psikiyatri söyleminin nesnesine dönüşmesini keşfettirmektedir.

Nihai olarak Foucault için XIX. Yüzyıl psikopatolojisi meşruiyetini bir *a priori* anlayıştan almaktadır. Toplum tarafından *socius* ile hukuk öznesini özdeş kılan bir sistem içinde “normal insan”ın verili kabul edildiği bir anlayışa işaret eden bu *a priori* kavrayış, normal insanın verimli olduğu ve normu oluşturan unsurun da ölçüsünü bu insan kavrayışına göre oluşturmak gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Bu kavrayış momenti pozitif bilim anlayışının temeli olacak olan bir normal insan ve bir hasta kişi arasındaki ilişkileri tesis ederek bir yandan psikiyatristi “özne” haline getirirken; diğer yandan deliliği, normları aşan bir hastalıktan ziyade insanların yeterliliğini belirleyen ve hukuki bir bilginin sonucu olan bir “nesne” haline getirerek tanınır kılmaktadır. Bu yüzden deliliğin akıl hastalığı haline gelmesiyle, modern söylem alanında ortaya çıkan *socius* ile hukuk öznesini özdeş kılan bir toplumsal normun olanak verdiği, normal insan (doktor, psikiyatrist, özne)

psikopatolojinin somut *a priori*'si açığa çıkmaktadır. Bu kavrayış Foucault'un sonraki yazılarında çerçevesini çizdiği *biyo-politika* kavrayışının prototipini oluşturacaktır.

Foucault, *Modern Çağ* olarak incelediği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren aklın yasalarının delinin bedenine kazındığını ve deliliğin akıl dışına sevk edilen bir hastalık alanı olarak belirlediğini saptamaktadır. Buradan itibaren Aklın, *Öteki* ya da *Fark*'lı olanı bu muğlak alana sevk ederek iletişim ve diyalog imkânını kendinden itibaren mümkün kıldığı modern bir söylem düzeni açığa çıkmaktadır. Bu unsurlar pozitif tıp söyleminin hâkim olduğu ve deliliğe akıl hastalığı statüsünün verildiği modern epistemik bir söylem çerçevesinde ortaya çıkan (Foucault 2015: 82-3) bir antropolojik keşfi açığa çıkarmaktadır. Deliliğin nesnelleştirilmesi ile açığa çıkan 19. Yüzyılda antropolojik insanın keşfini Foucault (2016: 738) insan, onun deliliği ve onun gerçeği şeklinde bir bölünmeden itibaren mümkün olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bunun *Klasik Çağ*'da "gerçek ve hata, dünya ve fantazma, varlık ve varlık-olmama" gibi ikili bir görünüme sahip olduğunu belirtmektedir (a.g.e.). Bu nedenle 19. Yüzyıl itibarıyla delilik deneyi açısından insan, *Klasik Çağ* deliliğinden farklı bir düzleme yerleştirilmektedir. Deliliğin kişisinden akla içkin tüm unsurlar psikiyatrinin tahakkümü altında nesneleştirilerek kendi dışına kovulmaktadır.

Klasik dönemde hezeyanın aşkınlığı...deliliğe asla dışa yayılmayan bir içsellik sağlıyordu ve bu içsellik onu kendi kendiyile yok edilemez bir ilişki içinde tutuyordu. Şimdi deliliğin tümü ve deliliğe ilişkin her şeyin dış eşdeğerlileri olmak zorundadır veya... bizatihi deliliğin özü insanı nesnelleştirmek, onu kendi dışına kovmak, onu sonunda düpedüz bir doğa düzeyinde, şeylerin düzeyinde sergilemek olacaktır. (Foucault 2016: 734).

Deliliğin kişisi, akla içkin olarak çerçevelenen bir "insan olma" kavrayışının dışına sevk edilerek şeyleşmektedir. Dolayısıyla delilik, klasik akıl bozukluğunun paylaşılmış mekânında meczup değildir, hastalığın modern biçimi içinde yabancılaşmıştır (Foucault 2016: 746). Bu yabancılaşma antropolojik bir döngünün akıl sahibi insan ve onun ötekisi olarak akıl hastası kişiyi üretmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bir yandan *homo psychologicus*, *homo mente captus*'tan [insane human]

türetilirken; diğer yandan onun karşısı olan insanı, bilinçli ve düşünen -*Cogito*- bir insanı da ortaya çıkarmaktadır.

Foucault, Rönesans'tan Klasik döneme kadar uzanan periyotta uzun süredir görünür ve kendisinden hep söz ettirmiş olan deliliğin, Modern görünürlük alanında kaybolduğunu ve sessizliğe gömülerek dilsizleştirildiğini belirginleştirdiğinde bir iletişimsel kopuştan söz etmektedir. Bu ise Foucault için insanı *homo psychologicus* haline getiren bir yabancılaşma biçiminin doğması olarak psikiyatrinin temelsiz temelini atıldığı, delilik ile akıl hastalığının özdeşleştirildiği söylemsel düzeneği açığa çıkarmaktadır. Foucault için bu durum “psikolojinin kendi otoritesini konuşturduğu yer, psikolojinin kendisinin ortadan kaldırılıp aklın, akıl dışıyla olan... psikolojik de olmayan bu temel ilişkinin” koparıldığı yerdir (Foucault 2015: 93-4).

Modern Çağ'ın aklıyla birlikte *Klasik Çağ* boyunca akıl-dışı olarak kavranan delilik aklın kurumlarıyla sağaltılacak ve iyileştirilmek zorunda olan patolojik bir hastalığa dönüşmektedir. Foucault, deliliğin bu sessizliğinin arkeolojisini açığa çıkartmak istediğinde psikiyatrik söylemin altında suskunlaştırılmış, bastırılmış, alaşağı edilerek nesne haline getirilmiş bir ötekiliğin kendi anını açığa çıkartmayı amaçlamaktadır (Derrida 2020: 51). Bunu yaparken özne olarak kurucu bir nitelik atfedilen “insan”ın, merkezi bir konuma yerleştirilerek akıl alanı ve akıl-dışını kendisinden itibaren inşa etmesi, Foucault açısından bir yarılma veya bir iletişim kopuşu olarak incelenmektedir. Aklın mutlak bilgi ve hakikate ulaşma yetisine sahip olduğu kavrayışı, bir yandan zihnin kendi ötekisi olarak inşa ettiği akıl-dışına veya delilik ya da “akıl hastalığı” adına konuşmasına; diğer yandan akıl alanının kendisi adına da konuşmasını ifade eden bir monoloğu ifade etmektedir. Modern akıl hastalığının söylemsel ve kurumsal düzenlenişinden dışlanma pratiklerine kadar onun hakkında neyin düşünülebilir veya neyin makul olduğuna ilişkin bir tahakküm ilişkisinin açığa çıktığını belirten Foucault, “aklın delilik hakkındaki monoloğu olan psikiyatrinin dili ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabileceğini” (Foucault 2011a: 22) ifade ettiğinde nasıl bir sessizleştirme tertibatının modern söylem

alanında yürürlüğe girdiğine işaret etmektedir. Aklın, akıl-dışı açısından bir söylemsel sınıflandırma kategorisi inşa ettiğini belirten Foucault, modern söylem alanı içinde delilik hakkında bilgi veren ifadeleri, onun hakkında neyin düşünülebilir ya da söylenebilir olduğunu buyuran kuralları, deliliği temsil eden özneleri ve delilikle meşgul olan kurumlardaki pratikleri analiz ettiğinde, aklın akıl-dışı olarak bir sınıflandırma sistemi ürettiğini belirtmektedir (Foucault 2016, 1972, 1973). Bu açıdan, ona göre söylemlerin üretimi; her toplumda ayıklanarak, tesis edilerek, törpülenerek, dizginlenerek dahası birtakım prosedürlerle kontrol altına alınarak örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır. Modern toplumlar da dışlama usullerinden birinin yasaklama, diğerinin kovulma veya bölüşüm olması bu bölüşüm ekonomisi ile meşru hale gelmektedir. Böyle bir söylemsel düzenleniş örüntüsünün imkân kazandırdığı dışlama biçimi içinde, deliliğin akıl dışına itilmesini karakterize eden bir “akıl” alanı söz konusudur. Bu akıl bir yandan yasaklamayı diğer yandan bir tür söz paylaşımını tesis eden ilkedir. Daha açık ifade ile kimin hangi sözleri ifade edebileceğini ve kimlerin bu sözden mahrum tutulması gerektiği yani sessiz kalması gerektiğini tesis eden usulleri işaretleyen ilke bu “akıl” ilkesi olmaktadır. Akıl-olmayan (non-reason) veya makul olmayanın işaret edilmesi, aklın ancak kendi içindeki bir unsuru susturarak elde edebileceği bir yabancılaşmayla mümkün olmuştur. Nitekim aklın bu dili içinde deliliğin sesi, kendi üzerine kapanmıştır. Deli, eskiden klasik deneyin içinde varlık ve varlık-olmayan ya da akıl ile akıl-olmayan görünür söylemi içinde bir eşikte ve bir mevcudiyete sahipken; “şimdi artık bir dilin taşıyıcısı ve asla tükenmeyen, hep yeni baştan ele alınan ve kendi zıtlarının oyunuyla hep kendine geri gönderilen bir dil tarafından” sessizliğe bırakılan insan-olmayandır (Foucault 2016:747). Bu açıdan delilik akıl-dışının alanındadır.

Sonuç

Foucault delilik ve deliliğin dilinin 19. yüzyıldan bu yana bir tür sessizleştirme operasyonuna uğramış olduğunu ifade ettiğinde, Klasik Çağ ve ardında daha gelişkin biçimde Modern Çağ'ın farklı söylem alanlarında bir

suskunlaştırma tarihinin olduğunu ifade etmektedir. Bu suskunlaştırmanın delilik kavrayışına içkin bir “söylemsel düzenek” olarak nasıl inşa edildiğine ilişkin bir çerçeve bu metnin temel sorunsalını oluşturmaktadır. Dolayısıyla şimdiki zamanı anlamının koşulu da suskunluğun veya sessizleştirme düzeneginin arkeolojisini belirginleştirmekten geçmektedir. Bu yazı, ilgili düzenegi sessizlik kavramı etrafında yeniden formüle etme çabası olmaktadır. Nitekim, delilik, Orta Çağ'ın kozmolojik anlayışıyla Klasik Çağ'ın belirli benzerliklerinin olduğu bir epistemik uzamdan -birbirini takip etmese de- aklın dışına sürgün edilen merkezi bir tecrübeye işaret etmektedir. Modern Çağ'la birlikte bu kopuşun motifi, bilginin meşruiyetini oluşturan tıbbi bilginin öznesi olan psikiyatrist ile onun nesnesi olan “akıl hastası” kişilerin belirivermesi çerçevesinde biçimlenmektedir. Pozitif bilgi alanlarının 17. yüzyıl sonunda kendi söylem nesnelerini oluşturmalarını mümkün kılan kavrayış eşiği böyle bir dönüşüm ile gerçeklik kazanmaktadır.

Nihayetinde bilme alanlarının gelişimi içinde insan, ayrıcalıklı nesne olarak kurulur; çünkü insanı nesneleştirmek onun öznellik alanını giderek daha çok kısıtlamak demektir (Revel 2006: 36). Giderek daha disiplinci bir toplumsal söylem alanına işaret eden bu çerçeve, aklın akıl-dışı olarak deliyi disipline ederek kendi nesnesine dönüştürmesinin işleyişidir. Normaller ile anormaller arasında cezalandırıcı bir dispoziifin belirginleşmesinin tarihi olarak deliliğin akıl hastalığına evirilen dışlanma pratiği bu büyük normalleştirme ve dışlama pratiği ile -disipline etme çabası ile- bugünkü halini almaktadır. Delilikle ilgili oluşturulan söylemler ve pratiklerin iç içe geçmesinin tarihi olarak düşünülen bir sessizleştirme düzenegi, modern psikiyatrinin *a priori* ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır. Aklın bir bilme nesnesi olarak Akıl-dışına itilen delinin deneyimi ile şekillenen psikiyatrinin iktidarı, biyo-politikanın da doğuş anına işaret etmektedir. Dolayısıyla bir sessizleştirme düzenegi ile biyo-politikanın keşfinin iç içe geçmesi tesadüf olmamaktadır. Psikiyatri gibi -aklın kendi meşruiyetini bir tahakküm ilişkisinden devşirdiği- alanlara bakarak bilginin hangi kurumlar aracılığıyla üretildiği ve toplumsal anlam örüntüsüne yerleştiğini açıklamaya çalışan Foucault, modern

söylem alanının bir tür sessizliğin düzenek haline geldiği ve biyo-politikanın doğuş anına tanıklık ettiğimiz epistemik uzama yerleştirmektedir. Sessizliğin bir düzenek olarak belirli bir dönemin *a priori* bilgisin ön koşulunu oluşturması arkeolojinin en önemli keşfidir. Belirli bir dönemde hangi bilgi tarzlarının olanak bulduğu ve hangilerinin dışlandığına ilişkin bu modern söylemsel düzenleniş ile delinin deneyimi susturulmuştur. Söz, artık aklın normlarına içkin bir bilgi rejiminin konusudur. Böylece Foucault için bir biçimiyle deliliğin hastalık söylemine sabitlenmesi ile modern insanın “özne” olarak keşfedilmesinin eş zamanlılığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle modern insan veya modern öznenliğin bir söylemsel oluşum imkânı kazandığı momentte, deliler de hastalıklı olarak aklın akıl-dışı alanında konumlandırılmaktadır. Bu yüzden Foucault'un analiz ettiği XIX. yüzyıl psikopatolojisinin öncelikle bir “*a priori* anlayış çerçevesinde meşrulaştırılmıştır” tespiti önemlidir. Bu anlayış, toplum tarafından oluşturulan bir sistem içinde “normal insan”ın var olduğu ve bu normallliğin belirlenmesinde temel referans olarak akıl hastası-delilik söyleminin alındığı bir düzeneğe işaret etmektedir. Ancak bu bağlamda, deliliğin akıl hastalığı olarak tanımlanmasıyla ortaya çıkan modern söylemde *socius* ile hukuk öznesini özdeş kılan bir toplumsal normun varlığı mümkün hale gelebilir. Bu norm, psikopatolojinin somut *a priori*'sini oluşturur ve Foucault'un biyo-politika kavrayışının da önemli bir bileşeni olmaktadır. Klasik Çağ'la birlikte Modern Çağ'ın en önemli keşfi delilere yönelik “tedavi”yi insanileştirmesinde yatmaktadır. Bu karakteri ile psikiyatrik akıl deliliğin somut deneyimini insani-olmayan alana sevk etmeyi keşfetmiştir.

Delilik artık bir hastalık türü olarak patolojik bir lanet içine hapsedilmektedir. Psikiyatrinin savları ve otoritesi altına girmiş olan deli, bir tür manevi işkencenin muhatabı olarak aklın akıl-dışı karşısında değil, delilik üzerindeki tiranlığının yasına dönüşmektedir (Merquior 1986: 28-30). Sonuç olarak modern akıl ve psikiyatrinin etkisi altında, delilik sessizleştirme düzeneklerinin merkezinde yer alır. Foucault'nun analizine göre deliliğin bu şekilde bastırılması, modern toplumun belirli normatif yapılarına uyum sağlaması için bir gerekliliktir ve bu da onu

sessizleştirmenin önemli bir unsuru haline getirmektedir. Foucault'nun "manevi" olarak deliliğin patalojikleşmesi ile ifade ettiği nitelik, bedensel bir sınırlandırma ve kapatılmadan aklın alanı içinde bir suskunlaştırma/sesizleştirme operasyonuna doğru bir sürece atıf yapmaktadır. Bu sessizleştirme tertibatının işlerliği cüzzamdan deliliğe bırakılan bir mirası devralacak şekilde ilerleyerek ardından modern söylem alanının çerçevesini belirginleştirmekle nitelendirilmektedir. Delinin dilinin anlaşılma ve anlamlandırmanın dışında konumlandırılması modern iletişim düzeniğinin temeline sirayet etmektedir. Bu işleyiş belirli toplumsal ve kültürel koşullar altında sadece söylenebilir olanın değil, aynı zamanda anlamlı olanın ne olduğunu ve kim tarafından dillendirileceğini belirleyen söylemsel bir düzen çerçevesinde gerçekleşmektedir. Belirli öznellik pozisyonlarının üretilmesi ve deliliğin akıl-dışı alana itilmesi bu modern söylemsel düzen çerçevesinde mümkün hale gelebilir.

Reason as a Silencing Dispositif in Foucault: The Madness and Archeology of Silence From The Renaissance to The Modern Age

Summary

Ahmet EKER

Ph.D.

ORCID: 0000-0002-0097-2972

ahmet.eeker@gmail.com

Introduction

The motif of silence or being silenced, which has gained central importance from contemporary political philosophy to modern communication and social sciences, is a significant concept in Foucault's early thought. Concepts such as silence or silencing hold a distinct place in Foucault's examination of the experience of madness in his text *History of Madness*. In this article, Foucault draws a trace of a process of silencing from the leprosy epidemic to the establishment of contemporary mental hospitals. For Foucault, the experience of madness is condemned to a kind of silence. In this framework, it becomes necessary to de-historicise psychiatric treatment practices in order for them to be successful. Foucault's archaeological investigation, which begins with leprosy and extends to include the sexually ill, the poor, vagabonds, wanderers, and of course the mad within a specific social exclusion regime, has confronted him with the project of making transparent a silencing apparatus. Therefore, his work *History of Madness* is, in a way, an archaeological examination of modernity's silencing apparatus. In fact, he considers it as a kind of archaeology of alienation. Indeed, he treats the experience of those expelled from the social sphere as an operation of alienation and silencing. Foucault's archaeological excavation aims to identify the silencing apparatuses and forms of discourse that emerge in relation to the experience of madness as a type of otherness. In this respect, the breaks and ruptures in the experience of madness evolving toward mental illness as the object of modern psychiatry reveal which scientific discourse encompasses what sort of discipline. Therefore, it is argued that Foucault situates psychiatry as a discipline on an unfounded ground with a certain assurance that is sanctioned by reason itself. In this respect, the article examines the evolution from 'the expulsion of the madman's voice', 'the murmuring voice of the silenced', to 'the institutionalization of silencing' through the changes it undergoes in three stages: the Renaissance period, the Classical period, and the Modern period.

The Renaissance and the Expelling of the Madman's Voice

In European history, from the thirteenth to the beginning of the nineteenth century, the examination of how a particular experience on the margins of human experience —

namely madness— was culturally shaped has taken place as a prolonged investigation of Otherness. This framework, which is particularly suited to be addressed through an equation of suppression or silencing, presents a process in which Enlightenment reason subjected difference - madness - that it considered irrational to a kind of silencing procedure. Therefore, Foucault's study is not a “history of madness” constructed by “reason”, but a “history of madness”, a counter-history of “another form of madness” (Sheridan 2003: 12). In this respect, Foucault's project is the history of an attempt to silence, marked by the exclusion of the mad who once articulated an alternative experience of seeking truth. When Foucault speaks of the *Ship of Fools* that haunted the Renaissance imagination, he points to a conception of madness with which Renaissance people were quite familiar. Within the Renaissance imagination, in the *Stultifera Navis* there are only abstract persons, types from whom lessons can be learnt: gluttonous, lascivious, non-believer, arrogant (Foucault 2016: 171). Although these madmen are put on ships and 'expelled' in order to be pushed out of the social sphere, for Renaissance people, madness is inherent in the magical and religious realm. It is observed that these people, who are 'expelled' by being put on these ships, are perceived as pilgrimage vessels, highly symbolic loads of madmen seeking their minds. Unlike the confinement practices of the Classical Age, madness, which had a sacred quality in the Middle Ages, is thought to be identical with the higher form of reason in the Renaissance period (Merquior 1986: 26). Therefore, there was a belief that there was once a relationship between truth and madness, and that the statements of the madman were related to truth and expressed the truth. Moreover, no matter how restricted the movements of the madman in society, there was a certain freedom of movement. Although madmen were wanted to be expelled from urban life, they were perceived as part of the public imagination of urban life and were associated with reason. Madness was still related to reason but was understood as marking the boundary of reason. Here, madness is framed with a symbolic sacredness that is tried to be avoided in one aspect but is also in pursuit of their own understanding of reason in another aspect. Madness is removed from society but is not considered irrational. In the imaginary world of Renaissance society, madness was still thought of in a relationship with the realm of reason rather than a pathological disease.

Classical Age and Confinement: The Murmur of the Silencing

Towards the middle of the seventeenth century, madness suddenly ceases to be a figure marking the boundaries between the world and death and between human beings and becomes a defect to be gotten rid of. Therefore, the way to get rid of madness is no longer to send the danger of madness away or 'expel' it, but to shut it down. Especially starting from the middle of the seventeenth century onwards, when Foucault mentions the necessity of making an archaeology of alienation that begins with the establishment of the *General Hospital*, he draws attention to a critical stage where confinement evolves into certain exclusion procedures and a silencing dispositif: The mad people placed in insane asylums left over from the lepers, surveillance houses where the majority of the Parisian population is confined, legal texts related to legal regulations and those who disturb the peace of the city are a few of these. This framework indicates that a certain confinement regime emerged (2016: 89), and a silencing regime appears in the spatial and perceptual positioning of madness from the Renaissance model of Pinel, Tuke,

Wagnitz—though they do not follow each other—toward the General Hospital of the Classical Age. At this phase, the mad, who become a kind of anomaly by being exteriorized from reason, turn into one of the figures of confinement practices. In the so-called *Great Confinement*, madness is no longer banished to distant places outside the field of vision of the eye, but is placed in spaces within a field of seeing, spaces of confinement. In these spaces, the insane are placed in a place organized according to their own experiences, in classifications in accordance with their own signs. In this respect, the *Confinement* spaces/institutions, which are a spatial organization area where madness gradually enters under the domination of the measures taken by reason, in terms of the experience of madness, call for confining the other (its neighbors) and using the cruel language of not-being-mad to communicate and recognize the other within the sovereign act of reason (Foucault 2011a: 20-21). After the middle of the seventeenth century, Madness and its free communication with Reason disappear. In their place, a new Reason and a new Madness appear, new because one begins to dominate and exclude the other (Sheridan 2003: 16). But although there is a sudden change and the dialogue between madness and reason weakens, the dialogue between reason and unreason still exists.

Modern Age and the Institutionalization of Silencing

It becomes possible to explain the impossibility of communication in the Modern Age through this rupture and a silencing dispositif that emerges from this alienation. From Foucault's perspective, this apparatus emerges from the institutionalization of madness as mental illness, where the positioning of madness in a gap or threshold between reason and non-reason disappears. At the end of the eighteenth century, with the establishment of madness as mental illness, a constitutive split emerges between reason and non-reason with the consequences of an interrupted dialogue. A communication and dialogue dispositif emerges where reason silences the mad, putting into effect a constitutive negation by placing them in the category of mental illness as the Other. Describing this communication apparatus as a kind of monologue, Foucault (2011a: 22) states that "[t]he language of psychiatry, which is the monologue of the mind about madness, can only be founded on such a silence": "I wanted to do not a history of this language, but an archaeology of this silence." At the end of the eighteenth century, the experience of madness as mental illness is placed at the center of the medical and psychiatric gaze.

For Foucault, this reveals an interrupted dialog or a rupture in which modern man no longer communicates with the mad (madness). Madness is personalized and relegated to silence by being thrown into a category of disease and the irrational realm. From this silencing and alienation, the rootless basis of the modern communication pattern becomes apparent. The experience of madness, which is excluded from language because it does not comply with modern social rules, reveals the institutionalization of reason against the irrational in the late 18th century and its imprisonment in a pathological discourse field as a disease. This leads to the understanding that the irrational sphere (the sphere of madness) must be cured through the institutions of reason. Ultimately, in the modern discursive order, for Foucault, the imagination that madness still stands on a threshold between reason and unreason gives way to a conception of a "person" who is positioned pathologically. As a positivist historical

phase in which the definition of mental illness expanded to include insanity, the erection of a polymorphous phenomenon into the discourse of "illness" is a modern phenomenon. As the starting point of this silencing procedure, madness, which constitutes the focus of contemporary exclusion techniques, is now excluded by being included in the modern social sphere instead of being exiled outside or expelled by ships to an obscurity far from sight as it was in the Renaissance or Classical Age. After this phase, the insane are condemned to silence. In this respect, Foucault states that the fundamental procedures in the field of medicine and psychiatry function as an important silencing dispositif and associates this dispositif with the emergence of a dual discursive position, especially with psychiatric practices after the 19th century. As new objectivities, the medical field refers madness to the realm of the irrational and produces a mentally insane person. Thus, the persons (subjects) of reason and the mental-patient emerge, which include, on the one hand, the transfer of the position of the insane in the medical realm to mental illness and, on the other hand, the transformation of the function of the physician into the psychiatrist. Foucault therefore locates the focus of an archaeology of silence adjacent to the alienation of reason from itself that takes place here. Through an analysis of the division into two, he argues that psychiatry achieves its legitimacy through its Other, and by silencing it into silence. A persona of madness relegated to silence has to reveal another structure that is specific to the asylum space of experience: a persona of medicine who is a doctor. Appearing as the pivotal point of the new relationship, the person of medicine (the doctor-psychiatrist) fills an absolute position that abstracts the field of reason from madness and, moreover, seizes the privilege to have a voice over it.

Conclusion

When Foucault states that madness and the language of madness have been subjected to a kind of silencing operation since the 19th century, he indicates that there is a history of silencing in different discourse fields of the Classical Age and more developed in the Modern Age. A framework of how this silencing is constructed as a "discursive dispositif" inherent in the conception of madness constitutes the fundamental problematic of this text. Therefore, the condition for understanding the present time is to clarify the archaeology of silence or the silencing dispositif. This article attempts to reformulate the relevant dispositif around the concept of silence. By analyzing fields such as psychiatry - where reason derives its legitimacy from a relationship of domination - Foucault tries to explain the institutions through which knowledge is produced and embedded in the social pattern of meaning, placing it in the epistemic space where the field of modern discourse becomes a kind of apparatus of silence and where we witness the moment of the birth of biopolitics. For Foucault, in a way, the synchronicity of the stabilization of madness in the discourse of illness and the discovery of modern man as a "subject" emerges. Therefore, at the moment when modern man as a subject or modern subjectivity gains the possibility of a discursive formation, the insane are also positioned in the irrational sphere of reason as diseased.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Boyne, R. (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*. (çev. İsmail Yılmaz). Ankara: BilgeSu.
- Derrida, J, (2020). Cogito ve Deliliğin Tarihi, içinde *Yazı ve Fark*. (çev. P. Burcu Yalım). İstanbul: Metis, ss. 47-89.
- Dreyfus, H., L. & Rabinow P. (2014). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2016). *Deliliğin Tarihi*. (6. Basım), (çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2015). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*. (3. Basım), (çev. Emre Bayoğlu), İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Büyük Yabancı: Dil, Delilik ve Edebiyat Üstüne Konuşmalar*. (çev. Savaş Kılıç), İstanbul: Metis.
- Foucault, M. (2011a). Deliliğin Tarihi'ne Önsöz, (ss. 20-31). (çev. Ferda Keskin), içinde *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar-3*. (3. Basım), (Çev.: Işık Ergüden ve Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı, ss. 20-31.
- Foucault, M. (2011b). Su ve Delilik, (ss. 85-90). (çev. Işık Ergüden) içinde *Büyük Kapatılma: Seçme yazılar 3*, (3. Basım), (çev.: Işık Ergüden ve Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı, ss. 85-90.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (2. Basım), (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, (Translated by A. M. Sheridan Smith). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1973). *The Birth of the Clinic*. (trans.: A. M. Sheridan Smith). London: Tavistock Publishing.
- Gutting, G. (2005). Foucault and the History of Madness (pp. 43-79) içinde *The Cambridge Companion to Foucault*, (ed. Gary Gutting), NY: Cambridge University Press, pp. 49-74.
- Merquior, J. G. (1986). *Foucault*. (çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Alfa.
- O'Farrell, C. (2005). *Michel Foucault*. London: Sage Publications.
- Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (çev.: Kemal Atakay). İstanbul: Otonom.
- Sheridan, A. (2003). Madness, Death, and the Birth of Reason (pp. 35-43). *Michel Foucault: the Will to Truth*, Taylor and Francis.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 139-174.

Makale Geliş | Received: 10.08.2024
Makale Kabul | Accepted: 13.02.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1531414

Canan YARAR

Dr. Öğr. Görevlisi | Dr. Lecturer
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı, TR
Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR
ORCID: 0000-0002-9898-1788
cananyarar@gmail.com

Foucault'da Eleştirel Düşünce ve Etik: Sokratik Parrhesia ve Sapere Aude İlişkisi

Öz: Kullandığı yöntem ve analiz ettiği konuların farklılık göstermesinin yanında Foucault'nun felsefesinin başlıca problemi, evrensel ve zorunlu olduğu düşünülen öznel deneyimlerin ve kimliklerin birer inşa süreci olduğudur. Böylece, tarihsel olarak kimi davranış biçimlerinin (delilik, suça eğilim, cinsellik vb.) sorunsallaştırılıp söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerce bir deneyim, bir düşünce nesnesi olarak kurulması sürecinin eleştirel tarihini yaptığını belirten Foucault'da eleştiri, kendimizle kurduğumuz bir ilişki olarak etik çerçeveye içerisindeki bir tutum olarak belirir. Bu tutum, güncelliğimizin bir ontolojisi olarak öznel deneyimlerin getirdiği sınırlar üzerinden kendimizle kurduğumuz ilişki üzerine düşünmek anlamına gelir. Bilginin sınırlarına değil hakikat ile ilişki içerisinde varoluşun iradi yönetimi ve dönüşümüne odaklanan bu tutum aynı zamanda yaşamsal bir pratik olarak felsefi etkinliğin olanağı üzerine de düşünebilmektir. Foucault, bu düşünce biçimi ile 1980'den sonraki çalışmalarında Antik Çağ'ın *Epimeleia Heautou* (kendilik bakımı) ilkesi ile eleştirel düşünce arasındaki bağı özne ve hakikat ilişkileri üzerinden analiz ederken, Kant'ın aydınlanma üzerine düşüncelerine ilişkin çözümlemeleri, bu düşüncenin eriminin ortaya çıkmasına olanak sağlar.

Bu yazının amacı öznel deneyimlerin getirdiği sınırların (kimliklerin) olumsuzluğunu ortaya koymaya çalışan Foucault'nun etik bir tutum olarak ortaya koyduğu eleştirel felsefe düşüncesini, açık sözlü konuşabilme cesareti olarak Sokratik parrhesia ve Kant'ın aydınlanmanın parolası ilan ettiği anlama yetisini kullanma cesareti olarak Sapere Aude düsturu arasındaki ilişki üzerinden değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Kant, Sokrates, Eleştiri, Parrhesia, Sapere Aude

Critical Thought and Ethics in Foucault: Socratic Parrhesia and Sapere Aude

Abstract: Despite the differences in the methods he uses and the subjects he analyzes, the main problem of Foucault's philosophy is that subjective experiences and identities, which are thought to be universal and necessary, are a process of construction. Thus, in Foucault, who states that he is making a critical history of the process of problematizing certain forms of behavior (madness, criminal tendency, sexuality, etc.) historically and establishing them as an experience, an object of thought by discursive and non-discursive practices, criticism appears as an attitude within the ethical framework as a relationship we establish with ourselves. As an ontology of our actuality, this attitude means reflecting on our relationship with ourselves through the limits of subjective experience. This attitude, which focuses not on the limits of knowledge but on the voluntary management and transformation of existence in relation to truth, is also a reflection on the possibility of philosophical activity as a vital practice. In his works after 1980, Foucault analyzes the connection between the principle of Epimeleia Heautou (self-care) of Antiquity and critical thought through the relations of subject and truth, while his analysis of Kant's thoughts on enlightenment allows the reach of this thought to emerge.

The aim of this paper is to evaluate Foucault's idea of critical philosophy as an ethical attitude, which tries to reveal the contingency of the boundaries (identities) brought about by subjective experiences, through the relationship between Socratic parrhesia as the courage to speak frankly and the doctrine of Sapere Aude as the courage to use the faculty of understanding, which Kant declared the watchword of enlightenment.

Key Words: Foucault, Kant, Socrates, Critique, Parrhesia, Sapere Aude

Giriş

Modern felsefenin kurucu bir bilinç olarak özne fikri karşısında öznenin kimi tarihsel söylem ve pratikler tarafından nasıl kurulduğunu analiz etmeye çalışan Foucault, akıl hastalığı, suça eğilimlilik, hasta, anormal vb. öznel deneyimlerin analizine yönelir. Bu analizlerinde, tarihin belirli bir anında ve belirli ihtiyaçlara bağlı olarak bir davranışın sorunsallaştırılıp, o davranışa ilişkin söylemsel olan (tıp, hukuk, psikiyatri gibi bilimsel araştırma alanları) ve söylemsel olmayan (kurumlar, politik olaylar ve ekonomik süreçler gibi davranışları yöneten normatif sistemleriyle iktidar alanı) pratiklerce doğruluk iddiasındaki bir takım önerme ve yargıların üretilip bir düşünce nesnesi olarak kurulmasının (öznel deneyim) eleştirel tarihini yapar¹.

¹ Örneğin delilik gibi farklı bir davranış Rönesans'ta bir tür bilgelik olarak görülürken modern çağda akıl karşısında akıl olmayan olarak sorunsallaştırılmış, psikiyatri gibi bir bilgi alanı ve akıl hastanesi gibi kurumsal bir alana dahil edilip "akıl hastalığı" olarak kurulmuştur. Foucault delilik gibi bir

Bu çerçevede 1960'lı yıllarda bilimsel araştırma alanlarını yani bilgiyi mümkün kılan söylemsel oluşum kurallarını arkeoloji yöntemi ile analiz eden Foucault 1970'li yıllarda bu analizini, söylemsel olanın söylemsel olmayanla yani bilginin iktidar ile iç içeliğinde işlerlik gösterdiği iktidar ilişkilerinin analizi olan soykütük yöntemiyle genişletir².

1975'te yayımlanan Hapishane'nin Doğuşu'nda hapishane deneyimi ve mimarisi üzerinden ve Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildi olan 1976 tarihli Bilme İstenci'nde de cinsellik söylemi analiziyle, yasa-yasak ve baskı ile işleyen, itaate dayalı ve totaliter hükümlanlık anlayışına bağlı geleneksel iktidar modeli karşısına biyoiktidar anlayışını getirir. İktidar ilişkilerinin sürekli bilgi üretimine ve bilginin de iktidar etkilerine yol açtığı bu yeni iktidar biçemi, bedene azap çektirip onun yok edilmesini değil kapitalizmin bir gereksinimi olarak bedenin denetleme ve gözetleme mekanizmaları yoluyla disipline edilmesini böylece emek gücünün üretim sürecine dahil edilebilmesini gözetten pozitif bir iktidardır.

Foucault 1977-78 dersleri olan *Güvenlik Toprak Nüfus*'da bireyin bedenini denetleyip yöneten bu disiplinci iktidar teknolojisinin (bedenin anatomo-politiği) 18.yüzyılda bu kez toplumsal bir beden olarak nüfusun "bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi ve yaşam süresi" (Foucault 2013: 99) gibi koşulların gözetildiği bir iktidar ekonomisine (nüfusun biyopolitikası) dönüşümünün analizini sunar. Öldürme hakkını sürekli elinde bulunduran yasa koyucu hükümlanın yaşam

davranışın olmadığı değil, bu davranışın bilgi ve iktidar ilişkilerince akıl hastalığı deneyimi olarak nasıl kurulmuş olduğunun analizini yapar (Foucault 2005: 240).

²Belirtmek gerekir ki elbette Foucault'nun arkeoloji, soykütük ve ardından etik alanındaki çalışmalarının ayrılığına ya da bu alanların birlikteliğine dair pek çok tartışma söz konusu olmuştur. Bu çalışmada ben bu tartışmaların ötesinde, çalışmamın çerçevesini Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'na yazmış olduğu Giriş bölümündeki düşüncesinden hareketle sınırlandırmayı tercih ediyorum. Burada Foucault çalıştığı konu ve yöntemsel değişikliğinden bahsederken esasen kendisine yöneltmeye çalıştığı sorunun, tarihsel olarak bir düşünce nesnesi haline getirilen ve hakikat oyunları aracılığıyla kurulan öznel deneyimlere bağlı olarak insanın kendi varlığını nasıl düşündüğü sorunu olduğunu dile getirir (Foucault 1990: 3-13). Bu sorunu Foucault düşüncesinin temel problemi olarak görüp, bu çerçevedeki bir anlatımla Foucault'nun eleştirel felsefesinin nasıl etik-politik ve hatta estetik bir bağlama sahip olduğunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyim.

üzerinde söz sahibi olduğu modern öncesi iktidar anlayışı karşısında yok etmek yerine disipline edip yöneterek boyun eğdirdiği güçleri çoğaltma yoluyla yaşam üzerinden işleyen biyoiktidarın parolası yönetimselliktir. Yalnızca bir sınıfın çıkarını gözeten bütünleştirme teknikleri ile değil fakat aynı zamanda bireyleri kurulmuş birtakım deneyimlerin özneleri haline getirip onları bu öznelliğe bağlayan bir denetimle işleyen biyoiktidar alanında yönetim de bireylerin başkaları tarafından idare edilmeleri ile kendi kendilerini yönlendirmelerinin birleştiği bir bağlantı noktası olarak belirir (Foucault 2017(a): 41). Bu bağlantı noktası Foucault'nun modern iktidar analizindeki ilişkisellik ve direniş fikri ile birlikte anlaşılabilir:

İktidarı ona sahip olanın olmayan üzerindeki tahakkümü olarak değil, bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirme edimi olarak ve ürettiği tikel deneyimlere ilişkin kurumlar ve normlarla aile, pedagoji, hukuk ve tıp gibi alanlara yayılımında bireylerin hem öznesi ve hem de nesnesi olduğu stratejik ilişkiler ağı olarak ele alan Foucault için bu ilişkiler tersine çevrilebilir.

[...] nasıl ki politik bir egemenliğin icracısı anlamındaki iktidara direnme biçimleri olduysa, nasıl ki iktisadi olarak sömürü kaynağı iktidara hitap etmiş direniş biçimleri ve reddiyeler olduysa, yönlendirme olarak iktidara karşı çıkan direniş biçimlerinin olduğu da söylenemez mi? (Foucault 2016(a): 170-171).

Eylemler alanının çeşitliliğinde değişebilir bir ilişki olarak iktidar her an, her noktada, her bağıntıda üreyen, her yerden geldiği için de her yerde olan, toplumsal arenadaki karşı karşıya gelmelerdeki stratejik durumlardır (Foucault 2013: 69). Tıpkı iktidar ilişkileri gibi çok biçimli ve her yerde olan, rakip, hedef, destek ya da kavga için atılım rolü oynayan direnme noktaları çokluğu (Foucault 2013: 74) yani özgür özneler ve dolaşım da iktidar ilişkilerinin bizatihi varlık koşuludur. Foucault'ya göre burada bir uzlaşmazlıktan ziyade karşılıklı etkileşiminde hem teşvik etmeyi ve hem de mücadeleyi içeren bir çekişme durumu söz konusudur (Foucault 2005: 76). Tek taraflılığında ilişkisellik barındırmayan tahakküm durumunun aksine, tersine dönebilirliğe bağlı olarak iktidarın olduğu her yerde

direnış de söz konusudur ve tam da bu nedenle direniş pratikleri iktidar ilişkilerine dışsal değildir (Foucault 2005: 236). Direniş iktidarın dışında düşünmemize olanak vermeyen Foucault için iktidar yalnızca bir ilişki içerisinde var olabildiğinden direniş de bu aynı iktidar ilişkileri içerisinde konumlandırılmalıdır (Oksala 2014: 432). Böylece ilişkiselliğin bittiği yerde ancak tek taraflı bir şiddet durumu söz konusu olacağından özgürlük, iktidarın işlerlik gösterebilmesi için ontolojik bir ön koşuldur (Foucault 2005: 74-75). Bu bağlamda Foucault'ya göre özgürlük pratiği de uğruna çabalanacak evrensel sabit bir durum değil, güç ilişkilerine bağlı olarak çabalamamızın bir koşulu, tarihsel bir olasılıktır. Bireylerin davranışlarını yönetmeye dayalı stratejileriyle iktidar ilişkileri tarafından yapılandırılan toplumsal alanın dışına çıkmak mümkün olmasa da bu alanda bu güç oyunlarını mümkün olduğunca az tahakkümle oynamamızı sağlayacak değişiklikler yapmak olasıdır. Dolayısıyla iktidardan genel bir kurtuluş mümkün olmasa da baskıcı iktidar ilişkilerinden ve belirli normleştirme tekniklerinin etkilerinden çeşitli özgürleşmeler ihtimaldir. O halde sorun bu güç oyunlarını mümkün olduğunca az tahakkümle oynamamızı sağlayacak hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini ve ayrıca bir ethos olarak kendilik pratiğini edinmektir (Foucault 1997: 298).

Foucault'ya göre direniş pratikleri, söylemsel inşalar olarak bireyleri kendilerini deneyimleme tarzı olan öznelliklere kapaklanmaya zorlayan yönetimselliğe karşı "biz kimiz?" sorusu çerçevesinde gelişen mücadelelerdir. Bireylerin davranışlarının yönlendirilmesi boyutu ile yönetimsellik bu noktada Foucault'nun son dönemindeki kendilik etiği çalışmalarına ve Antik Çağ'da kendilik yönetimi ve bakımı analizlerine doğru uzanan yolun da parolasıdır.

[...] böylece "yönetimsellik" sorunu bir başka açıdan ele alınabilir. Bu açı, başkasına olan bağıntılarla olan eklemlenimi içinde kendi'nin kendi tarafından yönetilmesidir (Foucault 1993: 128).

Foucault düşüncesinde yönetimselliğin kişinin kendi ile ilişkisindeki dönüşümlere dayanan bir tarih olarak ele alınmasıyla, özgürlüğün var olup olmadığına değil onun nasıl pratik edileceğine yönelik sorun, bir davranış biçimi

olarak kendimizle ilişkimize dair etik ve aynı zamanda yaşamımıza nasıl bir biçim vereceğimize ilişkin estetik bir sorundur (Foucault 2005: 225). Bu etik-estetik bağlamın Foucaultcu soykütüğün eleştirel boyutuyla buluşması, Foucault'nun Antikçağ kendilik kültürü analizini Kant'ın aydınlanma fikri ile birlikte yorumlamasıyla belirginleşir.

Foucault'nun Kant'a referanslarını özellikle 1978-1984 yılları arasındaki metinlerinde yakalamak mümkündür. 1978 yılında Fransız Felsefe Cemiyeti'ne verdiği bir konferansta kullanmasının henüz yakışıksız olacağını düşündüğü "*Aydınlanma Nedir?*" başlığı yerine Foucault "*Eleştiri Nedir?*"i tercih eder (Foucault 2020:33-76). Hem bu konferansta ve hem de 1982-83 tarihli Collège de France'daki "*Kendinin ve Başkalarının Yönetimi*" adlı ders dizisinin açılışında (Foucault 2010: 1-41) Foucault'nun kendi eleştirel tavrının ayrıntılarından ziyade, biyopolitika analizinde dile getirdiği ve 1977-78 tarihli "*Güvenlik, Toprak, Nüfus* dersinde ayrıntılarıyla işlediği, bireylerin davranışlarının idaresinin kökeni olarak Hristiyan kurumlarca geliştirilen pastoral iktidar tekniğinin (Foucault 2016(a): 101-119) yeni bir siyasal biçimi olarak nüfusun denetimine doğru genleşen yönetimsellik fikri ön plandadır (Lorenzini Davidson 2020: 15-19). 1983 yılında Collège de France'daki açılış dersinde (Foucault 2010: 1-25) ve özellikle Berkeley California Üniversitesi'nde verdiği *Kendilik Kültürü* başlıklı konferansında (Foucault 2020: 76-92) ise Kant'ın aydınlanma üzerine metnini kendilik kültürü temasıyla buluşturur.

Bu buluşma hattında bu çalışmanın merkezi oluşturacak olansa "*ereksel olarak soybilimsel, yöntemiyle arkeolojik*" (Foucault 1984: 46) nitelikli Foucaultcu eleştirel tavrın kişilerin kendileri ile iradi biçimde kurduğu ve kimi pratiklerce dönüştürdüğü bir edimsellik olarak nasıl estetik bir ethos fikrini içinde barındırdığıdır. Bu estetik ethos fikrini Antik Yunan'ın *Epimeleia Heautou* (kendilik bakımı) ilkesinin bir örnekleme olan Sokratik parrhesia ile Kant'ın aydınlanmanın ilkesi olarak kullandığı "*sapere aude*" ("Kendi anlama yetini kullanma cesaretine sahip ol!" Kant 2022: 39) yönergesi arasındaki bağlantı üzerinden okumak, Foucault

çalışmalarının temelini oluşturan kurgusal öznel deneyimlerin tarihsel ve olumsal olmaları fikrini barındıran şimdinin eleştirel ontolojisi olarak soykütüğün kendilik bakımına uzanan etik boyutunu kavramayı da olanaklı kılacaktır.

1. Şimdinin Ontolojisi ve Kant

Foucault'da şimdinin önemi, onun söylemsel oluşumu ve tarihi yorumlamasında açığa çıkar. Foucault için söylem, yalnızca dil (mantıksal, retorik ya da gramer ilişkileri olarak) ve söylemek ile sınırlandırılmaz bir ilişkiler bütünüdür. “Şehre atanan yeni arşivci” olarak Foucault, önermeler ve cümlelerle sınırlandırılmış bir tarih anlayışıyla ilgilenmez (Deleuze 2019: 21). Böylece Foucault'ta göre bir söylemin içerdiği anlamlar teorik olarak ele alınabilirler ve mantıksal bir boyuta da sahiptirler; ancak bir söylemde onu oluşturan ifadelerde bir anlamın ifade edilmesinden yani bir gösterilenin gösterilmesinden öte bir şey söz konusudur. Söylemsel pratiklerde söz konusu olan salt dilsel ya da mantıksal değildir. Aynı zamanda söz konusu olan birtakım deneyimlerin üretilmesi ve bu deneyimler alanına ilişkin kavram ile kurumların ortaya konmasını sağlayan normların ve stratejilerin oluşturulmasıdır (Foucault 1993: 43). Yani söylemsel pratiklerde yalnızca dil içi anlamlar değil aynı zamanda delilik, suça eğilim, cinsellik vb. birtakım deneyimler de üretilir ve bu deneyimlere ilişkin kurumlar, normlar ve stratejiler oluşturulur. Böylece öznel deneyimlerin kurulmasındaki olanaklılık koşullarını ve bu koşulların evrensel değil olumsal olduğunu göstermeye çalışan Foucaultcu soykütük yöntemi, bilginin ilişki içerisinde olduğu iktidar pratiklerine işaret etmektedir (Revel 2012: 91). Aynı soykütük fikrine bağlı olarak tarih de yalnızca söylenmiş olan şeylerin bir deşifresi ya da tarafsız belgeler kümesi değildir.

Foucault'ta göre söylenmiş olan şeylerin ortak bir geçmişten geldiklerini, birbirlerini etkilediklerini ve birbirlerini izlediklerini düşünmemize sebep olan olayları, ardındaki izleri okunup anlamı çözülecek belgeler olarak ele alan klasik tarihçidir. Böylece çoğul, düzensiz ve çelişkili olaylar yığını derindeki büyük gösterilene doğru hadım ederken başlangıç noktası olarak bir kökeni

belgeleyebilmek adına olayları çizgisel süreçlere sokup önemli kişilere odaklanır. Bu bağlamda Arkaik dönemden Nietzsche'ye dek uzanan Batı felsefesindeki temel kaygı, tıpkı klasik tarihçinin söylemi gibi felsefi söylemin varoluşunu da mümkün kılmıştır. Bilginin olduğu yerde iktidarın söz konusu olamayacağı yönündeki bu kaygı bilme istencini doğal ve evrensel kılmaya çalışır. Bilginin ardında nesneyle özdeşleşme gören, onu benzerlik, uygunluk ya da öte dünya mutluluğuyla birlikte ele alan bu logos merkezci yaklaşımda bilme yetisi de insan aklına yabancı, dağınık ve kaotik olanı dizginleyebilmek için duyumsal ve olumsal olan tikelliklerin dışlama ve eşitleme yoluyla dilsel temsiline dayanır (Foucault 2016(b): 203).

Söylemi belirsiz bir olaylar bütünü olarak değil bir anlamlar, bir gösterenler sistemi olarak ele alan, sözün düşünceyi temsil ettiği ideal bir düzen ve bu düzenin tesisi için de sözü dizginleyecek bir normlar sistemi inşa eden ve bilginin ancak iktidar ilişkilerinin talep ve çıkarlarının askıya alındığı yerde gelişebileceğini düşündüren bu tarih anlayışı ve felsefi gelenekten vazgeçilmelidir (Foucault 2016(b): 65). Bu bağlamda soykütüksel tarih; şeylerin varsayılan sabit özlerini yakalamaya dönük anımsama temasının, şeyin kökeninin onun en mükemmel hali olduğuna dair süreklilik temasının ve bir şeyin hakikatinin de onun özünde yattığına dair bilgi ve tarih temasının karşıtıdır (Foucault 2011: 249). Böylece tarihsel olguların kökensel bir araştırması yerine onu parçalara ayırıp bu parçaların rastlantısallığına yönelen soykütük, bilgi ve pratiklerimize yön veren zorunlulukların tartışılmazlık zeminini, oluşturuldukları süreçlerin çokluğunu ortaya çıkarıp olayları analiz ederek sarsar (Mahon 1992: 108).

Klasik tarih anlayışı karşısında, tarihsel olarak ortaya çıkmış ve düşünce alanına indirgenmiş deneyim biçimlerinin nasıl ortaya çıktıklarını kendi tikellikleri içerisinde analiz eden soykütüksel tarih tam da bu nedenle düşüncenin eleştirel bir tarihidir. Yalnızca teorik ifadelerin değil bireylerin kimi deneyimlerin öznelere olarak kurulmuş oldukları davranış biçimlerinin de analizine yönelen Foucaultcu soykütük; şimdiyi, bilgi ve pratiklerimizle rasyonalite türümüzü, kendimiz ve

başkaları ile ilişkilerimizi oluşturan söylemleri hedef alan bir silahtır (Dalglish 2013: 73). Foucault'da soykütüğün etik bağlamı ise kişinin bir başkasının değil kendi yönetiminde kendi pratiklerine biçim verebilmesi, kendiliği özerk bir biçimde yaratabilmesi olanağında belirir. Bu olanak, Foucault'nun eleştirel tavrı Kant'ın aydınlanma düşüncesi üzerinden yorumlamasıyla felsefi içeriğine kavuşur:

Foucault, öncesinde yakışksız kaçacağını düşündüğü (Foucault 2020:33) "Aydınlanma Nedir" başlığını 1984 yılındaki denemesinde kullanır. Berlin'de yayımlanan *Berlinische Monatsschrift* dergisi tarafından sorulan "Aydınlanma Nedir?" sorusuna Kant'ın verdiği yanıtın ana hattı daha ilk satırlarda bellidir:

Aydınlanma insanın kendi kabahati olan toyluktan çıkmasıdır. Toyluk, kendi anlama yetisini bir başkasının güdümü olmaksızın kullanma yetersizliğidir. Eğer toyluğun nedeni, anlama yetisi yoksunluğu değil de kişinin kendi anlama yetisini bir başkasının güdümü olmaksızın kullanma kararlılık ve cesaret yoksunluğu ise bu durumda bu, insanın kendi kabahatidir. O halde aydınlanmanın sloganı şudur: Sapere Aude! Kendi anlama yetini kullanma cesaretine sahip ol! (Kant 2022:39).

Foucault'ya göre Kant modern felsefenin bölündüğü iki farklı felsefe yapma tarzının iki kanadında da yer alan bir isimdir. Bir yanda "Eleştiriler"i ile bilimizi mümkün kılan transandantal yapıları araştıran ve böylece analitik felsefenin, Foucaultcu dilde "hakikatin analitiği" geleneğinin (Foucault 2010: 2) Kant'ı vardır. Bu bağlamda Foucault'ya göre Kant'ın "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" (1784) metnini genel olarak takip edilen bir yolla bilgi açısından ele almak, metnin bilginin sınırlarını tanımaktan ibaret olduğunu göstermek (Foucault 2020: 41) yani "bilmenin tarihsel tarzlarının meşruiyetine yönelik bir soruşturma" (Foucault 2020: 49) olarak adlandırılabilir bir biçimde analiz etmek elbette mümkündür. Öte yandan Foucault'ya göre aynı metinde şimdiki zamanda mümkün deneyimler alanına ilişkin güncelliğin ve aynı zamanda bu güncellik içerisinde kendi pratiğinin sorgulamasını yapan "şimdinin ontolojisi"nin Kant'ı söz konusudur.

Kendi felsefi tutumunu hakikatin analitik felsefesi geleneğinden ayırıp Hegel'den Nietzsche'ye ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu'na kadar uzanan eleştiri felsefesine yerleştiren (Foucault 2010:21) Foucault, Kant'ın 1784 tarihli

Aufklärung (aydınlanma) üzerine metninde böyle bir eleştirinin olanağını yakalar. Nitekim eleştirel düşüncenin tarihini XIX.yüzyılın başlangıcından bu yana felsefi alanda güncelliğimizi ve bu güncelliğin parçası olduğumuz ölçüde felsefi faaliyetimizin amacını sorgulamaya dönük analiz olarak gören ve kendisini de bu analiz biçimine dahil eden Foucault'ya göre (Foucaultt 2020: 79) Kant'ın bu metni, felsefi arenada ilk kez yeni tipte bir sorunu ortaya koyan bir gazete makalesi olarak³ felsefenin kendi söylemsel güncelliğini, kendi şimdiki zamanını bir olay (Fransız Devrimi) etrafında sorunsallaştıran ilk metindir (Foucault 2010: 12)⁴. Böylece, eleştirel düşüncenin tarihinin görevini, insanın kendisini, yaptıklarını ve içinde yaşadığı dünyayı sorunsallaştırma koşullarını belirlemek olarak gören Foucault'ya göre (Foucault 1990: 10) Kant'ın yanıtı, şimdiki zamanda alınacak felsefi bir karara bir neden bulmaktan öte eleştirel analizin hem nesnesi hem de öznesi olarak (Koopman 2014: 403) soruyu soran kişinin etkin sorunsallaştırma pratiğinde (Recki 2005:196) şimdiki zamanın felsefi bir olay olarak ortaya çıkışıdır (Foucault 2010: 12-13).

[...] felsefenin olay olarak felsefi anlamını, değerini ve tekilliğini ifade etmek zorunda olduğu ve içinde hem kendi varlık nedenini hem de söylediği şeyin temelini bulmak zorunda olduğu bir olay olarak sorguladığı şimdiki zaman (Foucault 2010: 12-13).

³ Foucault dergilerin okurlarına sorduğu soruların belirli bir konudaki fikirlerin bir toparlaması niteliğinde olduğunu ve yeni bir şey öğrenme imkânı tanımadığını; ancak on sekizinci yüzyılda örneğin *Aufklärung hakkında sorulan soru gibi* henüz çözümü bulunamamış soruların soruşturulduğunu belirtir (Foucault 2005: 173). Bu türden bir soru yazar (kültür adamı) ile okuyucu (herhangi bir birey) arasındaki somut, kurumsal veya en azından yerleşik bir ilişki anlamına gelir. Kant'ın *analizinin* temel eksenini de bir bağlamda bu ilişkinin açıklanmasıdır. *Aufklärung* hakkındaki metnin merkezi kavramlarından biri olarak *Publicum* (Kamu) (Kant 2022: 40-42), akademiler ve dergiler gibi kurumlar ve bu kurumlar çevresindeki kişilerce oluşturulur ki Foucault'ya göre Kant'ın metninin bu türden bir yayın olması zaman ve mekân bağlamında bu kurumsal ilişkiye bir gönderim, güncelliğe temasında üyesi olduğumuz toplulukla ilgili bir problemin dile getirilişidir (Foucault, 2010: 7,8). Bu bağlamda Kant'ın metni güncellik hakkındaki felsefe sorusunu ilk kez sorma ayrıcalığına sahip felsefi bir gazeteciliktir (Revel 2012: 20). Foucault hangi andan itibaren filozofların kendileri için felsefi olarak ilginç olan bir konuda çağrılarını ile kamuyu harekete geçirmeye çalışmak için gazetede yazmaya başladıklarını analiz etmenin ilginç olacağını da belirtir (Foucault 2020: 40).

⁴ Kant öncesi filozoflar da kendi şimdiki ile elbette ilgi içinde olmuşlardır (Foucault 2020: 78-79). Ancak Foucault'ya göre Kant'ı ayrı kılan nokta cevabında şimdiki zamanda alınacak felsefi bir karara bir neden bulmaya çalışmaması (Foucault 2010: 12), ilk kez bir filozofun yakın geçmişte ki güncel bir olayı araştırmayı önermesidir ki bu tavır evrensel ve kurucu bir özne fikriyle tarihsellikten uzak "Ben (Özne olarak) kimim?" Kartezyen sorusundan oldukça farklıdır (Foucault 2005: 68).

Şimdiki zamanda felsefi düşüncenin pratik anlamının açığa çıktığı Kantçı hamlenin hareket noktasını modernlik tutumunda görmek mümkündür zira Kant'ın bu metni felsefede modernlik sorusunu sormanın yeni bir biçimini, geçmişe nostaljik bir yaklaşımla değil de şimdiye dair bir kaygı ile yaklaşımı barındırır (Foucault 2010: 13-14). Modern felsefenin bir sorunsalı olarak (Foucault 2005:174) "Aydınlanma Nedir?" sorusuna yanıtıyla Kant'ın metni, güncellikle bağlantısında ve Kant nezdinde, felsefenin kendisini hem bir unsur ve hem de bir aktör olarak bulacağı "şimdi"ye dair bir sorgulama olarak belirir (Foucault 2010: 13). Öte yandan bu sorgulama alışlageldiği haliyle Antikçağ ve modernlik arasında karşılaştırmaya dayanan bir değer biçmenin⁵ yerine, kişinin yaşadığı zamanın içinde kendisi ile ilişkisine ve bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzına ilişkin modern bir söylemdir:

Söylem kendi güncelliğini, bir yandan bu güncellik içindeki kendi asıl yerini bulmak, öbür yandan anlamını söylemek, bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzını belirlemek için dikkate almak zorundadır (Foucault 2010: 13).

Bu düşüncelerine dayanarak Foucault Kant'ın bu metninde modernliğin, tarihin belirli bir dönemi, Aydınlanma'nın devamı ya da Aydınlanma'dan bir kopuş süreci olarak değil de bir tutum olarak belirişi üzerine düşünür (Foucault 2005: 181) ve bu metni modernite sorusunun ortaya çıkış noktası olarak alır. Foucault kendi "Aydınlanma Nedir?" metninde de bu modernlik tutumunu, şimdiyi olduğundan başka bir biçimde düşünerek ya da onu yok ederek değil de onda olanı kavrayıp dönüştürme istencinden ayrılmaz bir tutum olarak dile getirir (Foucault 2005:183).

Burada "tutum" derken kastettiğim, güncellikle kurulan bir ilişki kipi, bazı insanların yaptığı gönüllü bir tercih; nihayet bir düşünme ve hissetme tarzı, aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eylem ve davranma biçimidir. Kuşkusuz, bir parça Yunanlıların *ethos* dedikleri şey gibidir bu (Foucault 2005: 181).

⁵ "Antikçağlılar modernlerden üstün müdür? Bir gerileme döneminde mi yaşıyoruz?" (Foucault 2010: 13).

Bu felsefi ethos, bir yanda kendini eleştirel bir şekilde inceleme mesafesini kaybederek kendine yeterli ve kibirli hale gelen dogmatik bir bakış açısı ve diğer yanda aklın sınırsız eleştirisine bağlı kültürel rölativizmle üstesinden gelinmeye çalışılan toyluk durumunun dokunulmaz kılınması (Dalbascol Rosetto Dutra Bertotto 2022: 1-2) karşısında⁶, bu savunma ya da reddetme tavırlarının ötesinde bir "sınır tutum"dur (Foucault 2005: 188). Bu tutum şimdinin zamansal sıralamadan kopuşu niteliğindedir.

Zamanın askıya alınmasıyla birlikte, özne geçmişe ya da geleceğe karşı her türlü yükümlülüğünden ve hatta biri hariç akla gelebilecek her türlü yükümlülüğünden kurtulur: Bundan böyle özne kendisinden ("hakikatinden") başka hiçbir şeye karşı yükümlü değildir (Porter 2024: 127).

Foucault'nun Kant'ın şimdiki zamanda farklılığı düşünme tarzı karşısındaki hayranlığı ve bunu ayırt edebilmek belirli bir ahlak anlayışını gerektirir (Dalglish 2013:75) ki bu bağlamda kendi ahlaki tavrını Foucault şu sözlerle ifade eder:

İnsan varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin-ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur- hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşikâr, hareketsiz olarak kabul etmemek olduğunu düşündüğüm ölçüde bir ahlakçıyım. Hiçbir gerçek bize kesin ve insanlık dışı bir yasa buyurmamalıdır (Foucault 2017(a): 127).

Şimdiki zamanı sahiplenerek onu yok etmeksizin olduğundan farklı bir şekilde tahayyül etmek olarak bu ethos şimdiki zamanı ironiyle ele almaya olanak tanır (Dalglish 2013:75). Bu noktada Foucault on dokuzuncu yüzyılda modernlik bilincinin en keskin örneklerinden biri olarak Baudelaire'e gönderiminde şimdi ve kendi ile kurulması gereken bir ilişki tipi, asetik bir tutum olarak bu tavrı "*gönüllü modernlik*" olarak anarken (Foucault 2005: 182-184) paralel bir biçimde eleştirel tavrı da kendisini otoriter bir alternatif biçiminde sunabilecek her şeyin reddedilmesi gereken (Foucault 2005:185) "*iradi köle olmama sanatı*" (Foucault 2020:39) olarak betimler. Bu betimleme Foucault'nun etik çalışmalarında özne-hakikat ilişkisi bağlamında kendinin yönetimi mevhumunun Antik Yunan *Epimeleia*

⁶ Foucault aydınlanmadan yana ya da ona karşı olan bu iki tutumu "aydınlanmanın şantajı" olarak betimler (Foucault 2005:185).

Heautou (kendilik bakımı) ilkesine ve hakikati söyleme cesareti olarak Sokratik parrhesia'ya nasıl bağlandığının anahtarı niteliğindedir.

2. Kendilik Etiği ve Epimeleia Heautou

Yönetimselliği başkaları üzerinde hâkimiyet kurma teknolojileri ile kendini biçimlendirme tekniklerinin kesişimi olarak tanımlayan Foucault düşüncesinde (Martin 2019: 29) 1980 sonrasında yönetimsellik, “yalnızca özel bir iktidar rejimini (polis devleti ya da liberallerin “daha az yönetimi”) oluşturan yönetimsel pratikler” olarak değil (Sennelart 2016(a): 345), insan davranışlarının yönlendirilmesi olarak başka bir boyut kazanmaya başlar. Bu yeni çalışma alanı ise yönetimselliğin diğer ayağına, kişinin hakikat, başkaları ve kendisi ile ilişkisi yani özneleşme süreci olarak kendilik etiğine açılır (Lemke 2016: 361).

Şimdinin (güncelliğin) ontolojisinin hakikatle, yükümlülükle, kendimiz ve başkaları ile ilişkimizle ilgili bir analiz olduğunu belirten Foucault (Foucault 2020:79-80), 1976 yılında Cinselliğin Tarihi'nin ilk cildi olan Bilme İstenci'nde cinsel deneyimin bilme istencinin nesnesi olarak belirmesiyle kendiliğin keşfedilmesi ve yorumlanması gereken bir veri alanına nasıl dönüştüğünü analiz eder. Orta Çağ'dan itibaren kişinin iç dünyasının en derinlerine inerek ruhunda olup bitenleri söze dökmesine dayanan itiraf pratiğinin bilimsel biçimlere oturtularak Batı'da nasıl bir cinsel bilime (*scientia sexualis*) dönüştüğünü ortaya koyarken, kendilik tekniklerinin oynadığı esas rolü Antik Çağ ethos anlayışında bulur.

Foucault kendimizi dönüştürme özgürlüğümüzü kısıtlayan disiplinlerin ve pratiklerin eleştirisi olarak (Gutting 2014: 141) aile, pedagojik kurumlar ya da kilise gibi aygıtlar tarafından konulan buyurucu davranış kurallarını ve değerleri “ahlaki yasa” olarak adlandırır. Ethos ise bu buyurucu evrensel ahlak yasaları karşısında kişinin bireysel tercihi olarak kendisi ile kurduğu bir ilişki ve kimi pratikler yoluyla kendi üzerine düşünmesi, çalışması ve kendini varoluşunu dönüştürmesine ilişkin bir etkinlik, bir olma ve davranma biçimidir (Foucault 2005: 228). Öznel

deneyimlerin söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerce kurulmuş olumsuzluğunu dile getiren Foucault'ya göre kendilik de başlangıçta verili olan, yapılanmış bir gerçeklik değildir. Kendilik, kendiyle bir ilişkiler kümesidir (Foucault 2020: 106). Bu bağlamda da keşfedilmesi ya da belirli bir şemaya uygun olarak geliştirilmesi gereken bir gerçeklik değil; kendi ile kurulan hangi tip ilişkinin etik bir özne olarak kendi kendimizi kurmamızı sağladığını tanımlamaya yani öznelerin davranışlarında, etkinlik ve eylemlerinde kendi kendilerini nasıl kurduklarına ilişkindir (Foucault 2020: 104-106). Aynı biçimde kendilik kültürü de kendiyle ilişkide kimi egzersiz ve pratikleri içeren yalnızca bireysel değil aynı zamanda sosyal bir etkinliktir (Foucault 2020: 106-107). Antik Yunan'ın ethos anlayışının temeli de bu etkinlik haline dayanır. Bu bağlamda Foucault kendini biçimlendirme tekniklerinin analizinde başlangıç noktası olarak Antik Çağ kültüründe kendi ile ilgilenmek, kendi için kaygılanmak, kendini dert edinmek anlamını taşıyan etik bir davranış kuralı olarak *Epimeleia Heautou*'yu alır (Foucault 2020:80).

Epimeleia heautou, Yunancada, herhangi bir şey üzerinde çalışma uygulama, didinme anlamına gelen çok vurgulu bir sözcüktür (Foucault 2005: 210).

Gutting'e göre bireyin yaşamına yön veren temel değerlerle ilgilenmesi bakımından etik olan Foucaultcu Antik Yunan kültürü yorumuna getirilecek eleştiri böylesine benmerkezci bir projenin etik olarak adlandırılmayacağı yönünde olabilir. Bu eleştirideki temel endişe bu değerler benlik oluşumuyla ilgili olduğu için etiğin karakteristiği olan başkalarına yöneliklikten yoksun olmalarıdır. Foucault ise bu öz bakımın bir tür bencillik olmadığını da vurgular ki Foucault'nun analizinde kendini mükemmelleştirmenin iyi bir insan yaşamının temel bir yönü olduğu görülecektir (Gutting 2014:140) ve bu mükemmelleştirme kaygısının kendinden başkasına uzanan politik bir boyutu vardır. Bu bağlamda kendi ile ilgilenmek, kişinin kendi ile meşgul olurken kendisini çevreleyen şeylerle ve aynı zamanda diğer insanlarla da ilgilendiği bir pratik olarak karşımıza çıkar. *Epimeleia Heautou* ilkesi bağlamında bakım, diğerlerinden izole bir şekilde gerçekleşen bir dizi uygulama değil, kişinin kendisiyle birlikte olmasının bir yolu olarak başkaları ile ilişkilerine de

uzanan bir süreçtir (Hroch 2010:4). Foucault bu süreci Antik Yunan ethos anlayışı bağlamında analiz eder.

Antik Yunan ethosu şimdi ve burada olan yaşamın kendisi ile ilgilenir.⁷ Şimdi ve burada olan yaşamı mutlu ve güzel kılabilmeye yönelik bu varoluşsal kaygı bireysel yaşamda olduğu kadar siyasi arenada da köleleşmemeyi gözetirken, kişinin bir başkasının otorite ve denetimine dayalı dışsal bir normatif bağlamdan azade bir biçimde kendi iradi seçimi ve yönetimine dayanır.

Eğer kendim için kaygılanmam gerekiyorsa bu, başkalarını yönetmeye ve şehri idare etmeye muktedir olmak içindir. Dolayısıyla, kendim için kaygının, aynı zamanda, başkalarını iyi yönetmemi sağlayacak sanatı (tekhnê, yapmayı bilme) da verecek türden olması gerekir (Foucault 2015: 48).

Sonraları sınırları genişletilmiş olsa da Foucault'ya göre Antik Çağ ahlakı çok az sayıda bireye hitap eden, herkesin uyması gerekmeyen, özgür insanların bile çok küçük bir azınlığını kapsayan bireysel bir tercihtir (Foucault 2005: 195). Bu bağlamda özgürlüklerini etik bir sorun olarak sorunsallaştıran Antik Yunan dünyasında bir yandan bireysel tutkuların kölesi olmamak ve öte yandan bu bireysel tutumdan toplumsal arenaya uzanan iyi bir yurttaş olabilmek⁸ kaygısı söz konusudur. Kendi ile ilişkinin başkası ile ilişkiye uzandığı bu yönetim fikrinde Antik

⁷ Foucault'ya göre Yunanlarda birisi canlı olmak anlamına gelen Zên ve diğeri ise Bios olmak üzere yaşamaya ilişkin iki farklı fiil bulunmaktadır. Antik Yunan etiğinin temelinde yer alan Bios, yaşamın nasıl sürdürüldüğüne, nasıl yönlendirildiğine, mutlu ya da mutsuz bir yaşam olarak nitelenebilir olmasına ilişkindir (Foucault 2017(b):33). Hristiyanlığın bu dünya ve öte dünya ayrımıyla birlikte Bios anlayışı ortadan kalkar. Erken Hristiyanlığın günah çıkarma ibadetleri ve manastır kurumlarındaki vicdan yönetimi uygulamaları ya da Hristiyanlığın itiraf pratiği, ilk günah düşüncesine bağlı olarak kişinin yaşamı boyunca beslemesi gereken bir korku ve itaate dayanır. Bu pratiklerde kişinin kendi iradesine bağlı bir denetim ve yönetime dayalı bir yaşamı biçimlendirme pratiğinden ziyade kendiliğin feda edilmesi söz konusudur (Foucault 2017(a):35-83) ve (Foucault 2017(b): 17-33). Amaç, benliğin tamamen tanrıya tabi kılınmasıdır ve bu tanrısal dolayım ile elde edilen özgürlük adına kendiliğin inkârının negatif özgürlüğü söz konusudur (Gutting 139). Yunan Bios'u ne bu türden bir feda pratiğine ne de bu dünya ve öte dünya arası ilişki ya da karşıtlığa dayanmaktadır.

⁸ Antik Yunan'ın klasik döneminde toplumsal sınıf ayrımının temeli siyasi arenada söz sahibi olabilmek yani yurttaşlık mevhumuna bağlıdır. Buna göre yurttaş hem devlet işlerine ilişkin konuşma ve karar vermekle hem de bu kararları uygulamakla yükümlüdür (Şar 2017: 42). Bunun yanı sıra yerleşik yabancılar, kadınlar, çocuklar ve köleler bu siyasi haklardan mahrumdurlar.

Yunan ahlaki tutumunun politik bir etik olduğunu Foucault'nun deyişiyle “siyasi bir faaliyet” (Foucault 2019: 38) olduğunu görmek mümkündür:

Bence, özgürlüğün Yunanlılar için köle olmamak (Bizimkinden çok farklı bir tanımdır bu) anlamını taşıması ölçüsünde, sorun zaten bütünüyle siyasi niteliklidir. Başkasının karşısında köle olmayışın bir koşul olması ölçüsünde siyasidir. Ayrıca, özgür olmak insanın kendisi ve kendi iştahlarının kölesi olmaması ölçüsünde siyasi bir modele sahiptir, bu ise kişinin kendisine arche adı verilen bir iktidar, hükmetme ilişkisi kurmasını içerir (Foucault 2005: 229).

Sanatın yalnızca nesnelere ilişkin ve artistlere özgü bir etkinlik olmasını eleştirirken yaşamın kendisinin bir sanat eserine dönüştürülmesi üzerine düşünen Foucault (Foucault 2005: 203) için Antik Yunan kültürünün ethos fikrindeki bir diğer ilgi çekici nokta da kendiliğin bu iradi yönetiminin aynı zamanda başkaları ile yan yana var oluşunda kendiliğin estetik bir stilizasyonu olmasıdır (Huijjer 1999: 65). *Epimeleia Heautou* ilkesi kendilik bakımında belirli bir dikkat biçimini ve bir tür egzersiz sürecini kapsar (Hroch 2010: 4). Kaygı nesnesi varoluş (bu dünyadaki yaşam) olan ve kişinin bir başkasının denetimine değil kendilik yönetimine dayanan bu ethos anlayışı kendi üzerinde pek çok iradi çalışma ve alıştırma (*askesis*⁹) dayanır.

Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'nin ikinci cildi olan Hazların Kullanımı'nda belirttiği gibi Antik Yunan kültüründe cinsel deneyimden perhize, pedagojiden atletizme pek çok pratikteki amaç hazları yok etmeksizin ancak onların kölesi de olmaksızın ölçülü bir biçimde kullanabilmeye dayanır (Foucault 1990:25-29). Tutkuların tahakkümünden kurtulmanın, kendine ve başkalarına akılcı bir biçimde hâkim olabilmek özgürlüğüne ulaşabilmenin yolu zevklerin doğru kullanımıyla elde edilen bir ılımlılık halidir (*Sophrosune*) (Gutting 2014: 139). Bireylerin çeşitli

⁹ Klasik Yunan düşüncesinde arzuların ve hazların yönetimine dönük askêsis'in açılımı Hristiyanlıktan farklı olarak, temeldeki bir günahsızlık hâline dönme çabasıyla dünyevi arzulardan el etmek çekmek ya da cinsel kısıtlamalar olarak değil, ruhun hazların hizmetinde kendini köleleştirmemesi için ve aynı zamanda Yunan demokrasisi bağlamında her yurttaşın yönetimde payı olduğundan sitenin özgürlüğü için uygulanan alıştırma ve pratiklerdir (Foucault 1990: 74-75 ve Foucault 2015: 169). Böylece bu aetik pratikler Hristiyanlıktaki gibi benliği kurtarmaya (cehennemden ve cennetten kurtarmaya) değil, yeryüzünde güzel bir yaşam yaratmaya adanmış bir tekne, pratik bir etik oluşum yöntemidir (Gutting 2013: 139).

usullerle kendileri üzerinde eylemde bulunmasına dayanan bu iradi etik tutum, başka bir deyişle bir teknik olarak yaşama sanatı (tekhnê tou biou), bu teknik aracılığıyla özgürlüğün koşulu olarak varoluşun başkalaşımını¹⁰ amaç edinir. Antik Yunan ethosu *Epimeleia Heautou* ilkesiyle kişinin kendi ve başkalarını yönetimine dayanan kimi pratiklerle yaşamına biçim verdiği bir tekhnê, bir yaşama sanatı olarak belirir. Yaşama uygulanan bu tekhnê varoluş ile işlenmesi gereken bir nesne olarak ilgilenen, yaşama şekil vermeyi olanaklı kılan bir tekniktir (Foucault 2017(b): 34).

Bizim için, yalnızca bir şey yaratıcısının ölümlülüğünden kurtulabiliyorsa eser ve sanat vardır. Antikçağdakiler içinse tekhnê tou biou tersine bu sanatı uygulayanın, en iyi durumda, ardında bir şöhretin izini ya da işaretini bırakacak şekilde uygulayanın yaşamı olan şeyle ilgiliydi. Yaşamın ölümlü olduğu için, bir sanat eseri olmak zorunda olmuş olması, bu kayda değer temadır (Foucault 2005: 201).

Foucault Antik Çağ analizlerinde sıkça referansta bulunduğu Pierre Hadot etkisinde, politik ve estetik ethos anlayışını *Ruhanilik* terimi ile genişletir. Ruhaniliğin varoluşun estetize edilmesinde hakikat ile kurulan ilişki bağlamında felsefi bir boyutu olduğunu söylemek mümkündür. Zira Pierre Hadot, Antiklerin ruhani bir alıştırma olarak tasarladıkları şeyin felsefe olduğunu belirtir (Hadot 2012: 65). Birinin kendisi için kafa yorarak, kendisine verilmiş davranış kurallarını hatırlayarak hem kendi içinde hem kendi etrafında olup biteni inceleyerek, iç dünyasına dönerek yaptığı bu tekrarlardaki amaç, kişinin hakikati kendi hakikati hâline getirebilmesine, hakikat ile kurduğu ilişkiyi daimî kılmasına yöneliktir. Buna

¹⁰ Foucault Antik Yunan kültürüne dair analizlerinde şu noktaya dikkat çeker: Yunan özünde bir erkek toplumdur ve varoluşun başkalaşımı, özgür bir yurttaş olacağı varsayılan genç oğlanların sitenin yaşla erkekleri tarafından eğitilmesiyle elde edeceği ontolojik statüyü de içeren bir süreçtir (Foucault 2005: 197). Bu süreç, usta-çırak, hoca-mürit vb. adlandırabileceğimiz, olgun bir erkek ile genç oğlan arasında geçici bir süre için kurulan, bir yön verme ve eğitim, statü farkına dayanan, geçici ancak aynı zamanda Eros (sevgi) bağlamında bir iktidar ilişkisi ve aetik pratiklerdir (Foucault 2015: 19). Ayrıca Eros ilkesi, ötekinin gözetilmesini, toplumsal bir özneye dönüşebilmesi için ötekine nasıl yaşayacağı, nasıl iyi bir yurttaş olabileceğine ilişkin bilgilerin öğretildiği pedagojik-toplumsal ilişki (eş biçimlilik) ile cinsel ilişkinin birlikte var olabilmesini sağlayan bir ilkedir (Foucault 2017(b): 85-87 ve Foucault 1990:185-187).

göre Antik kültürde hakikate erişebilmek adına yapılan her felsefi sorgulama her zaman kişinin yaşamında yarattığı dönüşümlerle iç içedir (Foucault 2015: 20).

O halde, bilgi için değil özne için, öznenin kendisi için, hakikate erişmenin bedelini oluşturan arınmalar, kendi üzerine çalışmalar, el etek çekmeler, bakış yönünü değiştirmeler, varoluşu değiştirmeler, vb. şeklini alabilecek arayış, pratik ve deneyim kümelerine "ruhanilik" diyeceğiz (Foucault 2015: 19).

Foucault'ya göre ruhanilik fikri temelinde hakikat öznenin doğal olarak elde edebileceği bir bilgi değildir. Hakikate ulaşabilmek için öznenin kendi üzerine uyguladığı birtakım pratiklerle varoluşunu dönüşüme uğratması gerekir (Foucault 2015:19). Bu ruhanilik anlatısına dayanarak şunu söylemek mümkündür ki Foucault için Antik Yunan kültürünün ethos fikrindeki en ilgi çeken nokta ahlaki söylem (logos) ile yaşam pratikleri (bios) arasındaki örtüşmedir. Yine Foucault'ya göre özellikle bu örtüşme açısından parrhesia pratiği ve özelindeyse Sokratik parrhesia en belirgin örnektir¹¹.

3. Sokratik Parrhesia

Yunan edebiyatında ilk kez Euripides tarafından kullanılmış olan ve M.Ö Yüzyılın sonlarına doğru yaygınlık kazanan parrhesia sözcüğü etimolojik olarak *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşiminden oluşur. Genel olarak "her şeyi söylemek" anlamına gelen parrhesia'yı Foucault "açık sözlü konuşmak" anlamı ile ele alır. Bu bağlamda Foucault iki tür parrhesia'yı birbirinden ayırır. Bir yanda

¹¹ Varoluşa biçim vermeye yani yaşamı estetik bir biçimin nesnesi kılmaya yönelik kendilik kaygısı ile kendine dair hesap verebilmeye ilişkin parrhesia edimi arasındaki ilişkilerin analizinde Foucault Kinik parrhesia'yı da ele alır. Ancak Kinik parrhesia Sokrates'in de sahip olduğunu gördüğümüz belirli erdemlerin (ölçülülük, bilgelik, cesaret vb.) ortaya konulduğu teorik bir dolayımaya başvurmaksızın, yaşam biçimi ve hakikati çok daha belirgin ve performatif bir biçimde birbirine bağlar. Foucault, kişinin yaşam tarzına ilişkin felsefi temaları felsefi seçkinlerin dışında kalan kesimlerin de dikkatini çekmek adına kışkırtıcı diyalog ve skandal niteliğindeki davranış ve tutumlarla bir varlık biçimi haline getiren Kinikler ve Kinik parrhesia'yı politik dayanağı bağlamında devrim fikri ile birlikte işler (Foucault 2018: 139-190 ve Foucault 2014: 94-113) . Bu analizleri Foucault'nun eleştirel düşünce ve etik arasında kurduğu ilişkiyi kavramakta oldukça önemli olmakla birlikte bir başka çalışmanın konusu olacak denli derin ve geniş niteliktedir. Hem Sokratik fark nüansını (erdemlerin bilgisi) ve hem de bu politik derinliği gözeterek bu çalışmayı Sokratik-felsefi parrhesia ile sınırlandırmayı tercih ettim.

kişinin hiçbir ayırım gözetmeksizin aklındaki her şeyi dile getirdiği boş boğazlık anlamındaki olumsuz parrhesia vardır. Öte yanda ise klasik metinlerde kullanıldığı olumlu anlamıyla parrhesia, konuşan kişinin söylediği şeyin hakikatine sahip olduğu başka bir deyişle hakikatle¹² belirli bir ilişki kurduğu ve bu hakikate sahip olmasına ilişkin herhangi bir şüphe taşımadığı bir pratiktir (Foucault 2014: 10-11).

Parhesiastes görüşünü bildirir, düşündüğünü söyler, söze döktüğü hakikatin altına adeta imzasını atar, bu doğruya kendini adar ve dolayısıyla doğru aracılığıyla doğrunun yükümlülüğü altına girer (Foucault 2018: 13).

Antik Çağ'dan itibaren geleceğe dair hakikati dile getiren kehanet (kahin), kişinin bilgiyi kendi hayat mahareti olarak suskunlukla uyguladığı ve ancak şehir için acil bir durum söz konusu olduğunda dile getirildiği bilgelik (Bilge) ve bağlı olunan gelenek adına bilginin meslek olarak icra edilip başkalarına hiçbir risk söz konusu olmaksızın aktarıldığı tekhnê (teknisyen, hoca) türünde hakikati dile getirme kiplerinden ayrı olarak parrhesia, hakikat ile uyumlu bir davranma biçimi olarak ethosu ve belirli türden bir iktidar karşısında bu hakikati dile getirebilme cesaretini gerektiren sözel bir eylemdir (Foucault 2018: 16-20, 22-28). Zira iktidarı elinde bulunduran kişiye gerçeği söylemek ve böylece kendi hayatını riske atmak her felsefi söylemin 'gerçek' olabilmek için yüzleşmek zorunda olduğu bir deneyimdir (Lorenzini 2015 (a):224).

Hakikat ile böyle bir bağın kurulmadığı¹³ retorik söylemin manipülatifliği karşısında, inandığı hakikati dile getiren parrhesiastesin eylemi, risk taşıyan ve cesaret gerektiren bir eylemdir (Foucault 2014: 14). Foucault'ya göre bu risk,

¹² Tarihsel ve olumsal olan hakikatin-hakikat rejimlerinin nasıl inşa edilip işlerlik gösterdiğini göstermeye çalışan Foucault burada hakikatin epistemolojik bir çözümlemesine değil hakikati söyleyen öznenin kendini gösterme edimine, kabul edilmiş bir söylemin biçimlerine değil, hakikati söyleyen öznenin biçimine yönelir. Hakikat ile hakikati söyleme ediminde öznenin nasıl tezahür ettiğini, yani kişinin hakikat söyleminde kendisi ve başkaları tarafından ortaya serilen biçimi ifade etmektedir (Foucault 2018: 4-5).

¹³ Hitap edilen kişiyi inandırıp ikna edebilmeye dayanan retorikte mühim olan söylenilen şeyin konuşan kişinin görüşleri ile örtüşüp örtüşmediği değil, konuşulan kişiyi etkileyip ikna edebilmek, onun üzerinde belirli bir hâkimiyet kurabilmektir ve bu bağlamda inandırılacak şeyin içeriğinden ziyade inandırabilme gücü önemlidir.

konusan ile dinleyen arasındaki statü farkına (örneğin bir filozofun bir hükümdara ya da bir tirana hitap etmesi gibi) dayanır ve parrhesia eyleminin eleştirel boyutunu açığa çıkarır. Hakikati söyleyen ve dinleyen arasındaki bir oyun olarak parrhesia (Foucault 2014: 14) ya konuşmacının kendi davranışıyla ilgili bir eleştirisi ya da dinleyen kişinin düşünceleri ve eylemine ilişkin bir eleştirisidir. İspat ya da iknaya dayalı sözel bir mücadele değil bir eleştiri olarak parrhesia eylemiyle parrhesiastesler kendi varlıklarını da sorgularlar (McCall 2014:335). Her iki durumda da eleştiri edimi konuşmacının dinleyen karşısında daha aşağı bir statüde bulunduğu bir durumda gerçekleşir.

Sen bunu yapıyor ve şunu düşünüyorsun. Ancak bunu yapmamalı ve şunu düşünmemelisin." "Şu şekilde davranıyorsun; ama aslında şu şekilde davranmak gerekir." "Ben bunu yaptım ve bunda hatalıydım (Foucault 2014: 16).

Bu tür bir parrhesia söyleminde söz konusu olan, güçlülerin adaletsizliklerine karşı güçsüzlerin verdikleri çeşitli mücadelelerdir. Bu söylemler güçlüler tarafından işlenen adaletsizliklere ya da adaletsizlik olarak algılanan şeylere, hükümdara zorla karşı koyacak kadar güçlü olmayanlar adına meydan okur (McCall 2014:335). Bu meydan okuma sürgün ya da ölüm cezası riskini taşır.

O halde parrhesia konuşanla hakikatin muhatabı olan kişi arasındaki ilişkiyi riske atmakla kalmaz, sonuçta konuşanın hayatına bile mal olabilir, en azından muhatabın böyle bir gücü varsa ve kendisine söylenen hakikate tahammülü yoksa (Foucault 2018: 14).

Öte yandan parrhesia eylemi dostluk, arkadaşlık vb. ilişkisine dayanan ve muhatabın söylenen şeyi kabul etmemesine, hakikati söyleyen ve dinleyen arasındaki bağın sorgulanacak hale gelmesine bağlı bir riski de içerebilir (Foucault 2018: 13-14).

... parrhêsia belli bir cesaret biçimi gerektirir ve bu cesaretin asgari biçimi şudur ki parrhêsiaştês tam da bu kendi söylemini olanaklı kılan ötekiyle ilişkisini koparma riskini göze alır (Foucault 2018: 14).

Bu türden bir risk söz konusu değilse parrhesia etkinliği gerçekleşmez. Parrhesiastes'in çıplak ve korunmasız açıklaması, dilin aracılığını bastıran ve konuşmasını kendi varlığı haline getiren bir bağlılıktır ve aynı zamanda özgürlüğün de kendisidir (Fisac 2006: 4-5). Parrhesia'nın bu türden uygulanmasında hakikatin

ilanı, yani konuşan kişinin konuştuklarını kendi eylemleri ile taahhüttü, etik eylem için bir kritiktir. Kişi hakikati söylediği anda onu eyleme dökmeye de kendisini adamıştır ve böylece parrhesia, söylem ve eylemi içerisinde potansiyel bir hakikat ortaya koymanın aracı olur. Konuşmacı hakikati yalnızca mantıksal referanslarla değil bizzat kendi eylemiyle ortaya koyar ve bu da bir cesaret sınavıyla onaylanmış olur. Böylece parrhesiastes, kendi yaşamı ve varoluş biçimi aracılığıyla muhatabının yaşama ve var olma biçimine meydan okuyan kişi olarak, muhatabının kendini değiştirme ihtiyacı hissetmeksizin (parrhesiastesin) söylediklerini kabul etmesinin mümkün olmadığını gösterir (Lorenzini 2015(b): 266, 267). Dolayısıyla parrhesia kurumsal ortamın söze kodlanmış etkilere sahip olma gücü verdiği edimsel bir söz edimi değil¹⁴, risk taşıyan bir söz etkinliğidir (Folkers 2016: 6). Bu bağlamda Foucault'ya göre:

Parrhêsia bir meslek değildir, sınırlarının çizilmesi daha zor olan bir şeydir. Bir tutumdur, erdemle akrabalığı olan bir varoluş tarzıdır, bir yapma tarzıdır. Bir erek için bir araya getirilmiş yöntemlerdir, araçlardır, bu açıdan tabii ki tekniğe yakındır ama aynı zamanda bir roldür, şehir devlet ve bireyler için işe yarayan, değerli, vazgeçilmez bir roldür (Foucault 2018: 16).

Parrhesia edimindeki risk, hakikat ile ilişkinin başkası ile ilişkiye eklemlendiği ve parrhesia'nın eleştirel bir pratik olarak ortaya çıktığı unsurdur.

¹⁴ Foucault Austin'in bir insanın söylediği şeyle girdiği olağan taahhüt ilişkileri olarak edimsel sözcelem (*performative utterance*) deyişini anımsatarak parrhesia'yı konuşmacılar ve dinleyiciler arasındaki belirli bir statü farkına bağlı olarak parrhesiastes'in kendisi için belirli bir risk içeren bir şey söylemesine dayanan başka türde bir taahhüt ilişkisi olarak ayırır ve "söz etkinliği" olarak betimler (Foucault 2014: 11). Edimsel sözcelem, kendilerinden kaynaklanan etkileri açıkça kodlayan konuşma eylemleridir ve burada bir öngörülebilirlik söz konusudur. McCall'a göre örneğin bir düğün töreninde damat "evet" dediğinde, bu sözler onu evli olarak yorumlamak için yeterlidir. Düğün, düğünün gerçekleştiğini ve dolayısıyla çiftin evlendiğini ilan eden resmi ya da dini bir otorite tarafından yönetilir. Herkes böyle durumlarda ne olması gerektiğini bilir çünkü damadın ailesini temsil eden izleyicilerden gelinin ailesini temsil edenlere, düğün ekibinin çeşitli üyelerinden nikâh memuruna kadar herkesin kendine özgü bir rolü vardır. Bir düğünde ya da benzeri etkinliklerde genellikle sürprizler olmaz. Oysa bir söz etkinliği olarak parrhesia konuşmacı için risk oluşturmada ifade edilemez (McCall 2014:334-335). Böylece Sokratik parrhesia diyaloga dahil olanlardan söylenenler üzerinde eylemde bulunma taahhüdü talep eder (Dalbosco Rossetto Dutra Bertotto: 7). Lorenzini'ye göre de Foucault'nun parrhesia çalışması, kendine özgü bir sözcelem sınıfına ve daha özel olarak etik sözcelemlere dikkat çeker; bunların doğruluğu sorusu -ki mantıksal doğruluk değeri sorusundan farklıdır- bunları söyleme eyleminde esastır ve bunları söyleyen öznenin etik statüsü ve kısırttıkları (amaçlanan ve amaçlanmayan) sonuçlar açısından temel bir rol oynar (Lorenzini, 2015 (b): 257).

Böylece hakikati söyleme yükümlülüğü bir yandan kişinin kendi yaşamını öte yandansa dinleyeni de şekillendirmeye dönük ikili bir pratik, muhatabına hakikati kabul edebilme cesaretini gösterme ve bu hakikatten bir davranış ilkesi çıkarabilme ödevini yükleyen bir edimdir. Burada parrhesia, üstün olan kişinin övgüsünü kazanabilmek için onu överek, onu olduğun kişiden fazlasına inandırıp iktidarını pekiştiren yaltaklanma eyleminden ayrılır. Yaltaklanma, muhatabın kendisini olduğu haliyle görüp yaşamı ile ilgilenmesini engeller.

Daha kesin bir ifadeyle, parrhesia, konuşmacının hakikatle olan kişisel ilişkisini ifade ettiği, hakikati anlatma eylemini başka insanlara (ve aynı zamanda da kendisine) yardım edip onların durumunu düzeltme amacı taşıyan bir ödev gibi gördüğü ve bu nedenle hayatını riske attığı bir sözel etkinliktir (Foucault 2014: 17).

Hakikatin söylenmemiş halde kaldığı bir hayatın güvencesi altında kalmaktansa, hakikati söylemek uğruna ölümü göze almak bağlamında parrhesia etkinliği Antik Yunan ethosu çerçevesinde, yaşamı yetkinleştirebilmek için kişinin kendi üzerine uyguladığı bir pratik olarak söz (*logos*) ile yaşamın (*bios*), bilgi ile iradenin uyumuna dayanır. Ruha yönetimi ve rehberlik olarak öteki ile ilişkide parrhesia dile getirilen sözün öznenin eyleminde etkinlik göstermesi gerekliliğini ortaya koyar (Dalbosco Rossetto Dutra Bertotto: 2022: 7). Bundan ötürü parrhesiastes söylediklerinin doğruluğuna olan bağlılığını yalnızca doğru olduğunu düşündüğü şeyleri dile getirmek için bir dostluğu ya da kendi hayatını riske atarak değil, aynı zamanda *logos*'u ile *bios*'u arasında -yani düşündükleri ile söyledikleri arasında ve aynı zamanda söyledikleri ile gerçek yaşam biçimi arasında- sergilediği uyumla gösterir (Lorenzini 2015 (b): 266).

O halde parrhêsia konuşan kişi ile söylediği şey arasında sağlam, zorunlu, kurucu bir bağ kurar ama konuşan kişiyle muhatabı arasındaki ilişkiyi risk biçimi altında başlatır. Zira sonuçta, muhatabın söylenen şeyi kabullenmemesi her zaman olanaklıdır (Foucault 2018: 15).

Foucault kişinin tehlike üzerinden ve eleştiri yoluyla kendi ve başkalarının yaşamı ile kurduğu ilişki bağlamında Sokrates figürünü felsefi¹⁵ bir parrhesiastes

¹⁵ Foucault olumlu ve eleştirel anlamıyla parrhesia analizinde politik ve felsefi-etik parrhesia ayırımına gider (Foucault 2014:81-83). Sokratik parrhesia Sokrates'in Savunma'da da dile getirdiği

olarak analiz eder. Sokratik parrhesia temelinde Sokrates'in kendisi ile ilgili kehanete dayanır.

Khairephon'u tanırırsınız. Çocukluk arkadaşımı ... Bir gün Delphoi'ye gitmiş ... benden daha bilge biri olup olmadığını sormuş. Pytho'lu tanrı sözcüsü de yoktur, diye yanıtlamış (Platon 1996: 15 21-a).

Tanrıdan gelen bu esrarengiz cevabı anladığından tam da emin olamayan Sokrates bu kehaneti merak eder; ancak geleneksel bir biçimde kehanetin gerçekleşmesini beklemek yerine kendisi ile ilgili bu tanrısal kehaneti soruşturmaya tabi tutar (*zêtêsis*). Kendisi ile ilgili kehaneti soruşturma süreci başkalarının ruhlarını yoklama, kendi ruhu ile karşılaştırdığı sınaama (*exatasis*) sürecine açılır. Sokrates Atina'nın her yanında ve her zümreden yurttaşla (politikacılar, şairler, zanaatkârlar vb.) yürüttüğü bu sınamayı diyalog yöntemiyle yürütür (Foucault 2018: 79-73).

Aranızdaki gençlerle yaşlıları, bedenleriniz ile ya da paranızla değil, mümkün olduğunca ruhunuzu mükemmelleştirmekle ilgilenmeye ikna etmek için çevrenizde dolaşmaktan başka bir şey yapmıyorum (Platon 1996: 26, 30-b).

Kendisinin en bilge insan olduğu yönündeki kehaneti sınamaya başlayan Sokrates bu soruşturmasında diyaloga girdiği kişilerin işlerinin ehli ve bilgili kişiler olduklarını iddia ettiklerini; ancak politikacılardan zanaatkârlara hepsinin de aslında bilmediklerinin bilincinde olmadıklarını keşfeder. Kendisini ve başkalarını sınamak için tanrı tarafından filozoflukla görevlendirilmiş olan (Platon 1996: 24, 29-a) Sokrates'in bilmediklerinin bilgisine sahip olan ruhu diğer ruhlar için bir mihenk taşı haline gelir (Foucault 2018: 72). Sokrates muhatabına kullandığı rasyonel

gibi (Platon 1996: 26-28, 30a-31e) politik bir parrhesia değildir. Sokrates'in doğruyu söyleme pratiği, halk meclisinde değil agorada başkaları ile girdiği diyalogla ruhları sınaama pratiği biçiminde gerçekleşir. Politik parrhesiaya bir örnek olarak Solon'un parrhesia edimi halk meclisinde bir tirana karşı gerçekleştirilen bir edimdir ve aynı zamanda insanları kendileri ile ilgilenmeye teşvik etmek gayreti barındırmadan onlara ne yapmak zorunda olduklarını söyleyip onları bu hakikatle baş başa bırakmaya dayanır. Sokrates'in muhatabı ile karşılıklı ilişkisi politik sahnede cereyan edenden farklıdır. Sokrates ölümünden korktuğu için değil tanrısal bir görev olarak Atinalılara faydası dokunamayacağından ötürü siyasetten uzak durmuştur (Foucault 2018: 64-68). İnsanlar için kaygılanma düzenindeki Sokratik parrhesia, yaşama biçimini dert edinir ve Sokrates insanlarla kurduğu diyaloglarla ömrünün sonuna dek başkalarının ruhu ile ilgilenmeyi onlarla birlikte sürdürür (Foucault 2018: 129).

söylem ile yaşam biçimi arasındaki uyumu gösterip gösteremediğini sorarken böyle bir uyumun test edileceği mihenk taşı, gündelik yaşam tarzıyla, en küçük ayrıntılarında bile, sözleri ve eylemleri arasında mükemmel bir uyum sergileyen Sokrates'in kendisidir (Lorenzini 2015(a): 225). Kendi ruhuyla birlikte diğer ruhları da sınamaya tabi tutan, ustaca sorgulamalarıyla muhataplarını bilgisizliklerinin farkına vardırarak hayatlarını gözden geçirmeye sevk eden (Hadot 2012:90) Sokratik parrhesianın hedefi onları da kendi ruhları-yaşamları için belirli bir kaygı ve ilgiye yöneltebilmektir (Foucault 2018: 97).

Zêtêsis, exetasis, epimeleia. Zêtêsis, yani araştırma, Sokratesçi doğrulamanın ilk aşamasıdır. Exetasis, ruhun soruşturulması, ruhun mukayese edilmesi ve Eruhların sinanmasıdır. Epimeleia, kişilik için kaygılanmadır (Foucault 2018: 75).

Antik Yunan kültüründe *Epimeleia Heautou*'nun her zaman başkası ile kurulan bir ilişkiye dayanması ve hakikatin bir bilgi aktarımına değil öznenin kendi üzerindeki bir çalışma süreci oluşuna dayanarak Sokratik parrhesia'da söz konusu olan geleneksel bir eğitim olarak pedagoji değil ruhani bir rehberliktir (Foucault 2015: 55). Bu sorgulama süreci muhataba onda eksik olan bir bilgiyi aktarmak için değil kendisi ile ilgilenmesi adına bildiğini sandıklarını bilmediğini fark etmesi adına ruhsal bir rehberliktir (Foucault 2018: 77). Sokratik sınaama muhataplarından en değerli şeyi yani görüşlerini, değerlerini vb. sunmalarını isteyip ardından bunları yadsıdığı için cesaret gerektirir (Nehamas 2002: 329). Muhataplarını cehaletlerinin farkına varmaya, tüm hayatlarını gözden geçirmelerini gerektiren bir huzursuzluğa sevk eden Sokratik parrhesia'nın diyalog sürecinde taşıdığı risk de muhatapın sorgulama sürecini terk etmesi ya da kendisine büyük husumetler beslenmesine neden olmaktır (Platon 1996, 17, 23 a-b). Sokrates muhatapını kaybetmemek için kendini ondan daha aşağı gören ironik tavırla hoca gibi düşünmeyi reddeder. Hayvanları kovalayıp onları sokan at sineği gibi yurttaşlarını uyandırıcı bu etkinliğinden geri adım atmaz ve bu parrhesia biçiminin sebep olduğu tehlikeler ne olursa olsun göze alır. Diyaloğa dayalı bu soruşturma süreci sonunda muhatap bir

bilgi elde etmediği gibi bildiğini sandığı şeyleri bilmediğini de anlar (Hadot 2012: 95-97).

MENON: Gerçekten bedenim de, ruhum da o kadar uyustu ki sana cevap veremiyorum. Bense şimdiye kadar kalabalığın karşısında kaç kere erdemden söz açmışım, hem de öyle sanıyordum ki iyi de konuşmuştum. Ama bugün onun ne olduğunu söylemek bile elimden gelmiyor (Platon 1996: 161, 80-a).

Bir başka örnek:

ALKİBİADES: Tanrılar adına yemine ederim ki Sokrates ne dediğimin farkında değilim. Hiç de farkında olmadan utanç verici bir hale düştüm (Platon 2010: 77).¹⁶

Sokrates'in mihenk taşı rolüne bağlı olarak Sokratik parrhesia oyununda muhatabın yaptıklarını sıralaması ya da sabit bir kendiliğin keşfi değil söyledikleriyle yaşamı arasındaki uyum aranır (Foucault 2018: 124). Foucault'nun Antik Yunan ethosu bağlamında dikkat çektiği bu uyum, hakikati söyleme etkinliğinin konuşan kişinin yaşamını oluşturduğu gözlemlenebilir bir uyumu, estetik bir saygıyı açığa çıkarır (Fisac 2006: 7).

Nikias — ... Sokrates'le ilişkisi olup (gerek tanıdık gerek akraba) konuşmak için ona yaklaşan her insanın, üstelik sözü nereden açarsa açsın önünde sonunda dönüp dolaşıp sırlarını dökmeye, şimdi nasıl yaşadığını, eskiden nasıl yaşamış olduğunu anlatmaya sürüklendiğini bilmez görünüyorsun; iş buraya dökülünce de Sokrates onun bütün söylediklerini kılı kırk yararcasına elekten geçirmeden yakasını bırakmaz. Ama onunla konuşmayı severim ve yaptığımız ya da yapmakta olduğumuz hatalı işlere dikkatimizin çekilmesini de kötü bulmam. Tersine, bence insan bu sınavdan kaçmaz; yaşlandıkça aklının da kendiliğinden artacağına inanmak yerine, Solon'un dediği gibi, yaşadıkça öğrenmek ister, bunu yararlı bulursa, geleceğe daha hazırlıklı olur (Platon 1999: 72).

¹⁶ Alkibiades diyalogu Foucault'nun hem Antik Yunan kültüründeki kendilik bakımı kaygısı ve hem de Sokratik parrhesia'nın analizi bağlamında özel bir önem atfettiği ve derinlemesine analiz ettiği diyaloglardan biridir. Soylu ve zengin bir aileye mensup Alkibiades'in şehrin yönetimine soyunması karşısında Sokrates'in hem kendilik yönetimi ve hem de başkalarının yönetimi adına Alkibiades ile girdiği diyalog, statü ve mirasının getirdiği ayrıcalıklarla yetinen Alkibiades'in yetersizliklerini kavramasıyla son bulur (Foucault 2019: 35).

Sonuç

Bir peygamber olmadığını ve insanlara ne yapmaları gerektiğini söylemek gibi bir zorunluluğu da bulunmadığını dile getiren Foucault'nun (Foucault 2017(a): 127-128) etik alandaki çalışmaları, Antik kültürde kişinin kendisinden başkalarına uzanan ve hakikat ile kurduğu ilişkide yaşamı üzerine çalışma gerekliliği olarak ruhani pratik anlayışının, apaçık bir bilme ediminin merkeze alınmasıyla son bulduğu ve böylece kendilik bakımı kaygısının da niteliksizleştiği modernitenin ahlaki krizi karşısında¹⁷ bir varoluş estetiğini ve eleştiriyi bünyesinde barındırır (O'Leary 2002: 10-11).

Eleştirel yanılla ("eleştirel" sözcüğünü çok geniş bir anlamda alıyorum) felsefe, kendilerini hangi düzeyde ve hangi biçimde siyasi, ekonomik, cinsel, kurumsal vb- gösterirlerse gösterebilirler, her türlü tahakküm fenomenini sorgulayan şeydir. Felsefenin bu eleştirel işlevi, belli bir noktaya kadar, Sokratesçi buyruktan türer: "Kendine özen göster", yani "kendini özgürlükte, kendi üzerinde sağladığın hakimiyette temellendir (Foucault 2005: 247).

Öznel deneyimlerin olumsuzluğuna vurgusunda Foucault'ya göre bu deneyimlerin inşasında normatif sistemlerin getirdiği sınırlar üzerinden kendimizle kurduğumuz ilişki üzerine düşünmek güncelliğimize ilişkin eleştirel tavrın bir parçasıdır. Kendilik etiği çalışmalarının merkezi ilgisi olan *Epimeleia Heautou*'nun Sokratik parrhesia ile olan bağlantısının önemi de aynı eleştirel tavra bağlıdır. Foucault'ya göre Sokrates ile birlikte parrhesia ediminin yalnızca politik alanla sınırlı kalmayıp felsefi bağlama taşınması, felsefenin yalnızca teorik bir ilgi değil ancak aynı zamanda yaşamsal bir pratik ve eleştiri etkinliği olarak gelişimini mümkün kılmıştır. Aynı doğrultuda Foucault eleştirel tavrın bireyin şimdi ile ilişkisini ve kendini özerk bir biçimde kurabilmesini sorunsallaştıran felsefi

¹⁷ Foucault Antik Çağ'da kişinin bilgi ve iradesinin örtüştüğü ve kendilik kaygısına dayalı olarak yaşamını bir tekne gibi estetize ettiği kendilik pratiklerinin Hristiyanlıkta bilgi ve irade öznesinin birbirinden ayrıştığı, kendilik yaratımının kendini kurban etmeye dönüştüğü süreci analiz ederken (Foucault 2017 (a)), kendilik kaygısının kendini bilmeye indirgenmesi sürecini de Descartes bağlamında "Kartezyen an" olarak nitelendirir (Foucault 2015: 3-23) . Bu andan itibaren öznel ve hakikat arasındaki ilişkilerin tarihinde modernitenin ahlaki krizine doğru başka bir çağa girilmiştir. Foucault'nun bu analizleri güncelliğe ilişkin eleştirel tavrı bir stil olarak ele alırken neden Antik Çağ'ın ruhani pratikleri üzerine eğildiğini anlayabilmemizi ve bu eleştirel tavra bağlı yaşamsal bir pratik olarak felsefi etkinlik üzerine düşünebilmenin olanağını sunar (Yarar 2023).

boyutunu Kant'ın aydınlanma üzerine düşüncelerinde yakalar. Kendiliğin iradi bir biçimde yönetimini aynı zamanda kendiliğin estetik olarak stilize edilmesi fikriyle buluşturan Antik Yunan ethosu paralelinde, Kant'ın anlama yetisi ile yönetim mevhumu arasındaki ilişkiyi gündeme getiren Sapere Aude çağrısı da öznenin kendi ile ilişkisindeki böyle bir stilizasyonun gerekliliğine işaret eder.

[...] bu yılki derslere Kant ile başladıysam bunun sebebi, Kant'ın Aydınlanma üzerine metninin, felsefenin Aufklärung'un eleştirisi vasıtasıyla, antikçağda geleneksel parrhesia probleminin, on altıncı ve on yedinci yüzyılda yeniden gün yüzüne çıkacak olan ve Aufklärung'da ve bilhassa Kant'ın metninde kendisini fark ettiren sorunların farkına varılması için belirli bir yol olmasıdır. (Foucault 2010: 350).

Kant'ın metninde ilan ettiği toyluk hali, bir başkasının yönlendirmesi olmaksızın anlama yetisini kullanamama halidir. Yeti eksikliğinden değil, miskin ve korkak bir biçimde bu yetiyi bir başkasının yönlendirmesi olmaksızın kullanma kararlılığı ve cesaretinin eksikliğinden ötürü bu toyluktan bizatihi insanın kendisi sorumludur.

Toyluk hali çok rahattır. Benim yerime akla sahip kitabım, benim yerime vicdanı olan papazım, beslenmemi gözeten doktorum vb. olduğu sürece zahmete girmeme gerek kalmaz. Karşılığını ödemediğim sürece zorunlulukla düşüneceğim bir şey yoktur; başkaları bu tatsız uğraşı benim yerime üstlenecektir (Kant 2022 :40).

Foucault'ya göre bu "toyluk halinden çıkış" yalnızca bir süreci değil fakat aynı zamanda bu toyluktan insanın bizzat kendisinin sorumlu olması bağlamında bir görev ve yükümlülüğü de dile getirir (Foucault 2010: 26). Kendi anlama yetimizi kullanma cesaretinin yönetim sorunu ile üst üste bindiği, kişinin kendisinin ve başkalarının yönetimi arasında bozulmuş bir ilişki biçimi olarak modernlik sorunu, Kantçı *Sapere Aude*'de dile geldiği gibi yalnızca dışsal bir otoritenin şiddetinden değil aynı zamanda kendimizden de kaynaklanan ve ancak özne bu durumun farkına vardığında ve bu sorumluluğu üstlendiğinde yüzleşilebilecek bir sorundur. Sorunun bu şekilde dile getirilişi de modern eleştirel tutumu Antik parrhesia ediminin getirdiği özgürlük bağlamında ele almak anlamına gelir (Dalbascol Rosetto Dutra Bertotto 2022: 12-13).

Kendi ve başkalarının yönetimi mevhumu bağlamında Antik Yunan ethosunun Sokratik parrhesia'daki tezahürü de yaşam boyu süren hem kendi ruhunu ve hem de başkalarının ruhunu sınama cesaretidir. Böylece hem parrhesia ediminde ve hem de *Sapere Aude'de* politik ve etik bir kaygıdan kaynaklanan ve aynı kaygı bağlamında hakikat ile kurulan ilişkinin yaşamla bağlantısında bu felsefi tavır, öznenen sürekli bir kendilik eleştirisi talep eder (Dalbascol Rosetto Dutra Bertotto 2022:10). Bu bağıntı Foucault'nun eleştirel felsefesini kavrayabilmek adına önemlidir. Burada bir yandan Foucault'nun Kant ve aydınlanma karşısında kendi sınır tutumunu görmemiz mümkündür. Zira Foucault Kant'ı yalnızca aklın ve bilginin sınırlarının eleştirisi ile bırakmaz. *Eleştiriler* ile Aydınlanma metni arasındaki çatlakta (Foucault 2020:42) Foucault Kant'ı kendi soykütüksenel tarih anlayışındaki şimdinin ontolojisine dahil eder. Böylece Kant'ın "*Eleştiriler*"i Hegel'ci ifade ile Skolastik düşünürün yüzmeyi göze almadan önce suya girmeyi öğrenme düşüncesine benziyorsa (Hegel 2020: 53), "*Aydınlanma Nedir*"in Kant'ında yüzmeyi öğrenebilmek için suya girilmesi gerekliliğiyle karşılaşırız. Şimdinin ontolojisi tavrı artık kendini deneyime bulaştırmak zorunda kalmadan deneyimin olanaklılık koşullarını egemen bir şekilde gösterebilecek aşkın bir akıl meselesi değildir (Dalbascol Rosetto Dutra Bertotto 2022: 4-5). Foucault bu yorumuyla pek çoğu günümüze sirayet eden toplumsal dönüşüm öğeleri, siyasi kurumları, bilgi biçimleri ve pratikleriyle Aydınlanma'yı bir olay olarak ele almanın önemini bizlere de hatırlatır (Foucault 2005: 186).

Ben, bir yandan, aynı zamanda insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma'da kök salışını vurgulamaya çalışırken, öbür yandan da, bizi Aydınlanma'ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos'un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault 2005: 184).

Öte yandan analizlerinin temelinde hakikat ve iktidar etkilerinden hakikat ile ilişkimizin olumsuzluğuna uzanan Foucault'nun Sokratik gelenek ve Kant arasında, daha spesifik olarak parrhesia ve *Sapere Aude* arasında eleştiri üzerinden yaptığı

etik okuma, hakikati basit bir bilgi edinimi ve kendi ile ilişkiyi de norma uygunluktan (kimlikleşmeden) çıkaran bir özgürlük pratiği olanağı sunar. Bu okuma aynı zamanda eleştiriyi sabit bir tanım olarak değil kendisinden başka şeylerle ilişkisi ve işlevinde analiz ederek eleştirinin kendisini bir etkinlik olarak gören Foucault'nun (Butler 2010: 3-4) kendi felsefesinin ve kendi ifadesiyle “erdem olarak eleştirel tavır”ın bir ifadesidir.

Foucault kendi felsefe pratiğini soykütüksel tarih anlayışına bağlı olarak şimdinin ontolojisi olarak betimlerken (Foucault 2020:79), şimdinin ontolojisinin etik bağlamı bir tutum olarak kendimiz, başkaları ve hakikat ile olan ilişkilerimizde bir yandan yönetsel ve öte yandan da varoluşa estetik bir stil vermeyi barındıran politik bir tutum olarak belirir. Sokratik parrhesia'dan Kant'ın *Sapere Aude*'sine bu bağlantı hattını kendilik için duyulan bir kaygı ve bu kaygı bağlamında iradi bir edim olarak okuyan Foucault bizlere, yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kendimizi kurmamıza neden olan sınırlar üzerine düşünme (kendiliklerimizin siyaseti) cesaretinin politik-estetik-etik imkanını ve eleştirel işleviyle yaşamsal bir pratik olarak felsefe etkinliği üzerine yeniden düşünmemizin olanağını sunar.

Critical Thought and Ethics in Foucault: Socratic Parrhesia and Sapere Aude

Summary

Canan YARAR

Dr. Lecturer

Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR.

ORCID: 0000-0002-9898-1788

cananyarar@gmail.com

Introduction

Foucault, who in the 1960s analyzed the fields of scientific research, that is, the rules of discursive formation that make knowledge possible, with the method of archaeology, and in the 1970s expanded this analysis with the method of genealogy, which is the analysis of power relations in which the discursive operates in the intertwining of the discursive with the non-discursive, that is, knowledge with power, after 1980, he turned to the relationship with the self, that is, to the study of ancient self-practices in the field of ethics, in the face of the limits imposed by subjective experiences established in the context of knowledge-power relations. The basis of Foucault's critical philosophy, whose works are periodized as archaeology, genealogy and ethics depending on the subjects and methods he analyzed, is to show that subjective experiences are contingent and historical.

In the context of this endeavor, Foucault's analysis of modern power and the idea of governmentality in the idea of biopolitics and his treatment of power as a relationality rather than a form of domination raises the question of the practice of freedom. For Foucault, who treats power not as the domination of the one who has it over the one who does not have it, but as the act of individuals directing the behavior of others and as a network of strategic relations in which individuals are both subjects and objects in its spread to fields such as family, pedagogy, law and medicine with institutions and norms related to the particular experiences it produces, these relations are reversible. In contrast to the situation of domination, which does not contain relationality in its unilateralism, resistance is also in question wherever there is power due to reversibility. Therefore, although a general liberation from power is not possible, various liberations from oppressive power relations and the effects of certain normalization techniques are possible. Thus, in Foucault's thought, the question of how

freedom can be practiced emerges as an ethical problematic concerning our relation to ourselves as a mode of behavior.

The meeting of this ethical problematic with the critical dimension of Foucauldian genealogy becomes evident in Foucault's interpretation of the ancient analysis of the culture of the self together with Kant's idea of enlightenment. In this meeting line, the central focus of this study will be to read the idea of ethos through the connection between Socratic parrhesia, which is an exemplification of the Ancient Greek principle of Epimeleia Heautou (self-care), and Kant's directive of "sapere aude" ("Have courage to use your own understanding!") as the principle of enlightenment.

1. Ontology of the Present and Kant

The importance of the present in Foucault is revealed in his discursive formation and interpretation of history. For Foucault, discourse is a set of relations that cannot be limited to language (as logical, rhetorical or grammatical relations) and saying. What is at stake in discursive practices is not only linguistic or logical. It is also about the production of a set of experiences and the establishment of norms and strategies that enable the concepts and institutions of this field of experiences to be put forward (Foucault 1993: 43). In the context of the Foucauldian genealogical method, which tries to show the conditions of contingency in the construction of subjective experiences and that these conditions are contingent rather than universal, history is not merely a decipherment of what has been said or a set of objective documents.

Genealogical history, which is reduced to the field of thought in the face of the classical understanding of history and analyzes how historically emerged forms of experience emerged within their particularities, is precisely for this reason a critical history of thought. The ethical context of genealogy in Foucault emerges in the possibility of shaping one's own practices and creating the self autonomously under the direction of oneself, not someone else. This possibility gains its philosophical content through Foucault's interpretation of the critical attitude through Kant's enlightenment thought. According to Foucault, Kant's "Answer to the Question What is Enlightenment? What is Enlightenment?" (1784) can be considered as a text that questions the actuality of the field of possible experiences in the present and at the same time its own practice within this actuality. According to Foucault (Foucault 2020: 79), Kant's text is the first text to problematize philosophy's own discursive actuality, its own present, around an event (the French Revolution) as a newspaper article that poses a new type of problem for the first time in the philosophical arena (Foucault 2010: 12). As a problematic of modern philosophy (Foucault 2005: 174), Kant's text, with its answer to the question "What is Enlightenment?", appears in its relation to the present, and in Kant's eyes, as an interrogation of the "now" in which philosophy will find itself both as an element and as an actor (Foucault 2010: 13). According to Foucault, who connects the attitude of modernity, which appears in Kant's text as a voluntary choice of some people, a mode of action and behavior, with the Ancient Greek idea of ethos, this philosophical ethos is the ability to imagine the present in a different way than it is without destroying it (Dalglish 2013:75). Describing the critical attitude as "the art of not being a voluntary slave" (Foucault 2020:39) in which everything that could present itself as an authoritarian alternative must be rejected (Foucault 2005:185), Foucault's description is the key to how the notion of self-governance in his ethical studies is connected to the

Ancient Greek principle of Epimeleia Heautou (self-care) and Socratic parrhesia as the courage to speak the truth.

2. Ethics of the Self and Epimeleia Heautou

As a critique of disciplines and practices that restrict our freedom to transform ourselves (Gutting 2014: 141), Foucault calls the prescriptive rules of behavior and values imposed by apparatuses such as the family, pedagogical institutions or the church “moral law”. Ethos, on the other hand, is an activity, a way of being, and a way of behaving in relation to oneself as an individual choice in the face of these prescriptive universal moral laws, and a way of reflecting on oneself, working on oneself, and transforming oneself through certain practices (Foucault 2005: 228).

According to Foucault (Foucault 2020: 104-106), who considers the self as a set of relations regarding how subjects construct themselves in their behaviors, activities and actions, the culture of the self is not only an individual but also a social activity that includes certain exercises and practices in relation to the self (Foucault 2020: 106-107). The ancient Greek understanding of ethos is also based on this state of activity. In this context, Foucault takes Epimeleia Heautou as the starting point in the analysis of self-forming techniques as an ethical code of conduct in ancient culture, which means to take care of oneself, to be concerned about oneself, to worry about oneself (Foucault 2020: 80). In this context, taking care of oneself appears as a practice in which one takes care of the things surrounding oneself and other people at the same time while being busy with oneself. The principle of Epimeleia Heautou encompasses a certain form of attention to the self and a kind of exercise process (Hroch 2010: 4). This understanding of ethos, whose object of concern is existence (life in this world) and which is based on self-management, not on the control of another, is based on a lot of voluntary work and practice (askesis) on oneself. In the context of these spiritual practices, the most interesting point for Foucault in the idea of ethos of Ancient Greek culture is the overlap between moral discourse (logos) and life practices (bios). Again, according to Foucault, the practice of parrhesia, and in particular Socratic parrhesia, is the most prominent example of this overlap.

3. Socratic Parrhesia Ethics of the Self and Epimeleia Heautou

Foucault distinguishes between two types of parrhesia, which generally means “to say everything”, and parrhesia, which means “to speak frankly”. On the one hand, there is the negative parrhesia in the sense of blabbering, in which a person utters everything that is on his mind without any discrimination. On the other hand, parrhesia, in the positive sense in which it is used in classical texts, is a practice in which the speaker possesses the truth of what he or she says, in other words, he or she establishes a certain relationship with the truth and does not carry any doubt about the possession of this truth (Foucault 2014: 10-11). In a positive sense, parrhesia is a verbal act that requires ethos as a way of acting in accordance with truth and the courage to speak this truth in the face of a certain kind of power (Foucault, 2018: 16-20 22-28). For telling the truth to the person in power and thus risking one's own life is an experience that every philosophical discourse has to face in order to be 'real' (Lorenzini 2015 (a):224).

Foucault analyzes the figure of Socrates as a philosophical parrhesiastes in the context of the relationship one establishes with one's own and others' life through danger and criticism. Socratic parrhesia is based on Socrates' prophecy about himself. The process

of investigating this prophecy about himself opens to the process of exatasis, in which he probes the souls of others and compares them with his own soul. The goal of Socratic parrhesia, which puts other souls to the test along with one's own soul, makes its interlocutors aware of their ignorance through its skillful questioning and prompts them to review their lives (Hadot 2012:90), is to direct them to a certain concern and interest for their own souls and lives (Foucault 2018: 97). The risk that Socratic parrhesia, which leads its interlocutors to realize their ignorance, to a restlessness that requires them to review their entire lives, carries in the dialogue process is that the interlocutor abandons the process of questioning or causes great animosity towards him (Plato 1996: 17, 23 a-b). In the face of this risk, according to Foucault, in the Socratic parrhesia game, the interlocutor's harmony between what he says and his life is sought, not the ranking of his actions or the discovery of a fixed self (Foucault 2018: 124).

Conclusion

According to Foucault in his emphasis on the contingency of subjective experiences, thinking about the relationship we establish with ourselves through the limits imposed by normative systems in the construction of these experiences is part of a critical attitude towards our actuality. The importance of Epimeleia Heautou's connection to Socratic parrhesia, which is of central interest in the study of the ethics of the self, depends on the same critical attitude. According to Foucault, the fact that with Socrates, the act of parrhesia was not limited to the political sphere but moved to the philosophical context made possible the development of philosophy not only as a theoretical interest but also as a vital activity of practice and critique. In the same direction, Foucault captures the philosophical dimension of the critical attitude that problematizes the individual's relation to the present and the autonomous construction of the self in Kant's reflections on enlightenment. Parallel to the Ancient Greek ethos that brings together the voluntary management of the self with the idea of aesthetic stylization of the self, Kant's call for Sapere Aude, which raises the relationship between the faculty of understanding and the notion of management, points to the necessity of such a stylization in the subject's relationship with itself.

The problem of modernity as a distorted form of relationship between the governance of oneself and others, in which the courage to use our own understanding overlaps with the problem of governance, is a problem that arises not only from the violence of an external authority, as expressed in the Kantian Sapere Aude, but also from ourselves, and can only be confronted when the subject becomes aware of this situation and assumes this responsibility. The manifestation of the ancient Greek ethos in Socratic parrhesia, in terms of the governance of self and others, is the lifelong courage to test both one's own soul and the souls of others.

With this interpretation, Foucault reminds us of the importance of treating the Enlightenment as an event, with its elements of social transformation, political institutions, forms of knowledge and practices, many of which are still present today, and offers us the political-aesthetic-ethical possibility of the courage to reflect on the limits that cause us to establish ourselves as the subjects of what we do, think and say, and the possibility of rethinking the activity of philosophy as a vital practice with its critical function.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Butler, J. (2000). What is Critique?. *Raymond Williams Lecture at Cambridge University*. Erişim Tarihi: 25.07.2024. (<https://www.scribd.com/document/396006575/Butler-Judith-What-is-Critique-an-Essay-on-Foucault-s-Virtue>)

Bregham, D. (2013). "Critical History: Foucault After Kant and Nietzsche". *Parrhesia*, Number:18, 68-84.

Dalbascol, C.A., Rosetto, M. De S., Dutra, D.J.V., Bertotto, C. (2022). Parrhesiastic Aufklärung as Democratic Government of Self, *Educação & Realidade, Porto Alegre*, Vol.47, pp.1-19. Erişim Tarihi: 3.06.2024. (<https://www.scielo.br/j/edreal/a/NtV3f5jyPnQbv5D9VHpmL5L/?format=pdf&lang=en>)

Deleuze, G. (2006). *Foucault* (trans. and edi. by S. Hand). University of Minnesota Press.

Fisac, J. G. (2006). Parrhesy And Subjectivation. *A Phenomenological Approach to Foucault's Last Encounter with The Speech Act Theory*. Universidad de Cádiz. Erişim Tarihi: 20.05.2024. (https://www.academia.edu/27017805/Parrhesy_and_subjectivation_a_phenomenological_approach_to_Foucalt's_last_encounter_with_the_speech_act_theory)

Folkers, A. (2015). Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique. *Theory, Culture & Society*, Vol. 33, pp 3-28.

Foucault, M. (1990). *The Use of Pleasure Volume 2 of The History of Sexuality* (trans. from the French by Robert Hurley). New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1997). *Ethics: Subjectivity and Truth 1, The Essential Works Of Michel Foucault 1954-1984* (ed. by Paul Rabinow). The New Press.

Foucault, M. (2005). *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar* (çev. I. Ergüden, O. Akinhay). İstanbul: İletişim Yayınları.

Foucault, M. (2010). *The Government Of Self and Others, Lectures at The Collège De France 1982-1983* (ed. by F. Gros, gen. eds. F. Ewald and A. Fontana, Eng. seri. eds. A. I. Davidson, trans. by G. Burchell). Palgrave Macmillan.

Foucault, M. (2014). *Doğruyu Söylemek* (çev. K. Eksen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (çev. F. Keskin). Collège de France Dersleri 1981-1982. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Foucault, M. 2016(a)), *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (çev. F. Taylan). Collège de France Dersleri 1977-1978. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2016 (b)). *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (çev. K.Eksen). Collège de France Dersleri 1970-1971. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2017(a)). *Hermenötiğin Kökeni* (çev. Ş. Ç. Solmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2017(b)). *Öznellik ve Hakikat*, Collège de France Dersleri 1980-1981 (çev. S. Yardımcı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II* (çev. A. Beyaz). Collège de France Dersleri 1984. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, M. (2019). *Kendini Biçimlendirme Teknikleri* (çev. J.C. Yapıcıoğlu, 26-67). Kendini Bilmek, İstanbul: Profil Kitap.

Foucault, M. (2020). *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (çev. Murat Erşen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gary, G. (2014). *Ethics* (eds. L. Lawlor, J. Nale, pp.136-143). The Cambridge Foucault Lexicon. Cambridge University Press.

Hadot, P. (2012). *Ruhani Alistirmalar ve Antik Felsefe* (çev. K. Gürkan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Hegel, G. W. F. (2020). *Anahatlarda Felsefi Bilim Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Hroch, P. (2010). Encountering the "Ecopolis": Foucault's Epimeleia Heautou and Environmental Relations (ed. By P.Couillard, S. Martel). *Encounters: Situating 'Relation' in Communication and Culture*", 9th Annual Graduate Student Conference. **Published:** 2010-03-14. Erişim Tarihi: 03.06.2024. (<https://etopia.journals.yorku.ca/index.php/etopia/article/view/36563/33222>)

Huijer, M. (1999). The Aesthetics of Existence In The Work of Michel Foucault. *Philosophy Social Criticism*, Vol.25, pp.61-85. Erişim Tarihi: 10. 07. 2024. (https://www.academia.edu/30401792/The_aesthetics_of_existence_in_the_work_of_Michel_Foucault)

Kant, I. (2022). "Aydınlanma Nedir?" Sorusunun Yanıtlanması (1784) (çev. A. Gelmez). *Politik Yazılar* (39-49). Ankara: Dipnot Yayınları.

Koopman, C. (2014). "Problematization" (eds. L. Lawlor, J.Nale). *The Cambridge Foucault Lexicon* (pp.399-404). Cambridge University Press.

Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* (çev. Özge Karlık). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Martin, R. (2019). Hakikat, İktidar, Kendilik: Michel Foucault ile Söyleşi, 25 Ekim, 1982 (çev. J. C. Yapıcıoğlu). *Kendini Bilmek* (17-26). İstanbul: Profil Kitap.

O'Leary, T. (2002). *Foucault, The Art of Ethics*. New York: Continuum Books.

Platon (1996). Sokrates'in Savunması. *Diyaloglar I* (çev. T. Aktürel, 11-43). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (1996). Gorgias. *Diyaloglar I* (çev. T.Aktürel, 47-139). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (1996). Menon. *Diyaloglar I* (çev. T.Aktürel, 149-191). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (1999). Kriton. *Diyaloglar II* (çev. A. Çokona, 11-27). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Porter, I. J. (2024). Foucault, Kant and Antiquity. *Representations*, University of California Press, Vol. 165, pp. 120-143.

Recki, B. (2005). Kant ve Aydınlanma (ÇEV. H. Çörekçioğlu). *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, Sayı:41-42, 192-215. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.

Sennelart, M. (2016(a)), Derslerin Bağlamı (çev.F.Taylan). *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri 1977-1978*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Lorenzini, D. (2015(a)). Ethics as Politics: Foucault, Hadot, Cavell and the Critique of Our Present (ed. by S. Fuggle, Y. Lanci, M. Tazzioli, pp.223-236). *Foucault and the History of Our Present*. Palgrave Macmillan.

Lorenzini, Daniele, (2015 (b)). Performative, Passionate, and Parrhesiastic Utterance: On Cavell, Foucault, and Truth as an Ethical Force. *Critical Inquiry* 41(pp. 254-268). The University of Chicago. Erişim Tarihi: 5.06.2024. (https://www.academia.edu/9851246/Performative_Passionate_and_Parrhesiastic_Utterance_On_Cavell_Foucault_and_Truth_as_an_Ethical_Force)

McCall, C. (2014). Parrësia (eds. L.Lawlor, J. Nale, pp.334-337). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.

Nehamas, A. (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi, Platon'dan Foucault'ya Sokratik Dönüşümler* (çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Platon (2010). *Alkibiades I-II* (çev.F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Oksala, J. (2014). Resistance (eds. L. Lawlor, J. Nale, pp.432-438). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge University Press.

Şar, G. (2017). *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Yarar, C. (2023). Foucault'da Öznellik ve Hakikat: Kendilik Bilgisi Karşısında Kendilik Kaygısı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı:36. (s.111-130). Erişim Tarihi: 09.02.2025. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/81029>



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 175-199.

Makale Geliş | Received: 30.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 17.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1593103

Gülsu ÇİVRİL

Araştırma Görevlisi | Research Assistant
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0002-2704-3823
gulsu.civril@deu.edu.tr

Sartre's Project of Understanding Pure Consciousness: A Reading on His Critique of Husserl's Ego¹

Abstract: Jean-Paul Sartre is most famous for his major work *Being and Nothingness* (1943) which presents his journey from phenomenological ontology to existentialism. Some of the focal concepts of this work are consciousness, intentionality, and being human. Sartre's interest in these begins years earlier when he studies the phenomenology of Edmund Husserl. Sartre realizes that phenomenology enables us to think of consciousness in a non-substantial and non-reified manner. However, he detects a significant reification of consciousness even in Husserl's ideas: Transcendental I or the pure Ego. In *The Transcendence of the Ego* (1936), his first philosophical essay, Sartre claims that the Ego is transcendent, like an object in the world, rather than consciousness itself. In other words, it fails to escape epoché, which parenthesizes all the presuppositions out of the legitimate field of phenomenological investigation. In addition, he finds various issues regarding reflection, which is the condition of self-consciousness. He concludes that reflection serves the constitution of the Ego, rather than the observation of pure consciousness. This work aims to examine why Sartre takes a critical distance from the Ego and the role this criticism plays in phenomenology to become more consistent with itself and at the same time, clear the way for existentialism.

Keywords: Phenomenology, Consciousness, Ego, Intentionality, Reflection, Reification, Existentialism.

¹ Bu makale yazarın yürüttüğü doktora çalışmasından türetilmiştir.

Sartre'in Saf Bilinci Kavrama Projesi: Husserl'in Ego Kavramına Eleştirisi Üzerinden Bir Okuma

Öz: Jean-Paul Sartre en çok, fenomenolojik ontolojiden varoluşçuluğa doğru yolculuğunu ortaya koyan yapıtı *Varlık ve Hiçlik* (1943) ile tanınır. Bu yapının bazı odak kavramları bilinç, yönelimsellik ve insan olmaktır. Sartre'ın bu konulara ilgisinin başlaması yıllar öncesine, Edmund Husserl'in fenomenolojisini çalıştığı zamanlara rastlar. Sartre fenomenoloji sayesinde, bilinci tözleştirmeden ve nesneleştirmeden düşünebildiğimizi fark eder. Ne var ki, Husserl'in düşüncelerinde bile bilinci nesneleştiren bir öge tespit eder: Transandantal ben veya saf Ego. Sartre ilk felsefi denemesi olan *Ego'nun Aşkınlığı*'nda (1936) Ego'nun dünyadaki nesnelere benzer bir şekilde transandantal olduğunu ve kesinlikle bilincin kendisi olmadığını iddia eder. Başka bir deyişle, Ego, tüm varsayımları fenomenolojik araştırmanın meşru alanı dışında parantezde tutan epokhe'nin dışına çıkmayı başaramaz. Buna ek olarak, Sartre, öz-bilincin koşulu olan refleksiyona dair pek çok sorun tespit eder. Refleksiyonun saf bilinci gözlemlemediği, aksine, Ego'nun kurulumuna hizmet ettiği sonucuna varır. Bu çalışma Sartre'ın Ego'ya neden eleştirel bir mesafe aldığını ve bu eleştirinin hem fenomenolojiyi kendisi ile daha tutarlı hale getirmekte hem de varoluşçuluğa giden yolu açmakta oynadığı rolü incelemeyi amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Fenomenoloji, Bilinç, Ego, Yönelimsellik, Refleksiyon, Nesneleştirme, Varoluşçuluk.

Introduction

Most philosophy readers would agree that Jean-Paul Sartre's (1905-1980) major work *Being and Nothingness* (1943) is where his philosophical brilliance shines brightest. In this work, Sartre develops the majority of his ideas that present his existentialism, along with his position toward numerous earlier philosophers who inspired those ideas: Including but not limited to Edmund Husserl, Martin Heidegger, Friedrich Hegel, René Descartes. His early philosophy, however, began roughly seven years before *Being and Nothingness's* release. During this time, Sartre publishes four philosophical essays, all of which explicitly demonstrate the influence of Husserl's phenomenology.

Sartre's interest in phenomenology began in the early 1930s and he spent 1934 studying Husserl's writings in Berlin. At the time, he seems to be fascinated by the radical ideas of Husserl: "Husserl here appears as a revolutionary, almost as a savior, who has provided the necessary key for putting philosophy back in touch with the ordinary experience" (Sartre 1970: 4). While Sartre is occupied with studying Husserlian phenomenology and its key concepts (such as consciousness,

intentionality, perception, epoché) he starts to have his own opinions regarding the nature of consciousness. As a result, in the same year, he develops his first objection to Husserl, targeting his conception of the self; known as the transcendental Ego. He publishes these ideas a few years later under the title of *The Transcendence of the Ego* which is widely regarded as the point of separation between the two philosophers: "Any well-read student of philosophy is aware that Sartre's independence from Husserl began with his denial of the existence of a transcendental ego" (Barnes 1992: 27). Despite his efforts to denounce the transcendental Ego from the phenomenological philosophy, Sartre still seems to be amazed by Husserl and loyal to his phenomenological path of investigating consciousness as pure as it is.

The main focus of both philosophers is to comprehend consciousness without situating it in the world like an entity. This is not an easy task; Husserl calls our attention to a dominant tendency in our daily, philosophical, and scientific way of thinking about everything as though they were natural, physical, and spatio-temporal beings. Therefore, he is aware that the task requires a radical shift in perspective to go "back to the things themselves" (Husserl 1983: 35) as they are in the immediate experience. Only then, would it be possible to uncover the true nature of consciousness and finally establish a science that studies it without reification. The difficulty is also demonstrated by Sartre's critique of Husserl in *The Transcendence of the Ego*, where, ironically, he claims that Husserl himself was unable to free himself from all the reification of consciousness due to the influence of Cartesian and Kantian conceptions of the self. Sartre does not believe that we find a self in the immediate experience; therefore, he is convinced that Husserl's Ego is transcendent, (meaning that it is beyond our immediate grasp) outside, foreign, like an object in the world. Nevertheless, by carefully distinguishing Ego and consciousness, Sartre maintains his master's goal in phenomenology, of understanding consciousness as pure as it is, while paving the way to his existentialism. The development of a non-substantial understanding of self and

consciousness is crucial for a consistent and persuasive theory of absolute freedom. In this sense, both his devotion to and his distance from Husserl play a significant role in the movement from phenomenology to existentialism. In *Being and Nothingness*, while his stance toward the Ego remains unchanged, it is clear that, after further elaboration on the subject, he comes to argue that consciousness is a “non-substantial absolute” (Sartre 2003: 12).

1. Husserl's Phenomenology and the Ego

At the beginning of the 20th century, Husserl's phenomenology was put forward as a rigorous, solid, presuppositionless, and -for the time being- the only possible way to study the subjective processes as they are; Pure, spontaneous, and immediate. For this purpose, Husserl calls us “back to the things themselves” (Husserl 1983: 35). But here we must not read “things” as the objects that are the components of the physical world around us, but as they appear to consciousness; to us as subjects. Since “phenomena” refers to anything that manifests in consciousness, the rigorous science that studies them is called “phenomenology”. Husserl sees that, at the time, there is no discipline available to investigate consciousness purely; without reducing it to an object. He ultimately found phenomenology to be the science and philosophy of the pure psychic states. Phenomenology is both science and philosophy because he believes that once the epistemological basis is founded correctly, we would need only one discipline that encompasses all knowledge possible.² If we acknowledge that every intuition, perception, imagination, knowledge, and so forth is a content of consciousness, we must be able to study all of them together using the phenomenological method.

Husserl's main objection in philosophy and science is directed towards naturalism. He believes that we need to deactivate the natural attitude that is dominant in our scientific and daily thinking by bracketing/parenthesizing our

² The description and the purposes of phenomenology is found in detail in the Introduction of *Ideas I* by Husserl, 1983: XVII-XXIII.

belief in the existence of the physical/natural world. This is called the “epoché” (a.e., 60-2) method and it can be used radically against all our beliefs, presuppositions, metaphysics and so on, giving us a fresh start in the search for true knowledge. In contrast to naturalism’s reduction of all things -including humans and consciousness- to natural entities, Husserl uses epoché to reduce everything to consciousness; back to where they first belonged. Doing so, he does not believe we lose the world and its objects, but rather that we find them back in the consciousness as contents. In other words, we reduce the existence of the thing to its essence, which is what it is for consciousness; thus, eidetic reduction is another proposed method to be used by the phenomenological thinker. Finally, these phases together are generally called “phenomenological reduction” (a.e., 66) which, according to Husserl, allows us to think in an utterly new way and produces a rigorous, all-inclusive, and new science. The new science of consciousness requires a retreat from all our former beliefs, a break from the traditional doctrines, and a radical shift in philosopher’s and scientist’s perspective: “First, anyone who seriously intends to become a philosopher must ‘once in his life’ withdraw into himself and attempt, within himself, to overthrow and build anew all the sciences that, up to then, he has been accepting” (Husserl 1960: 2). In many ways, Husserl’s epoché is a rebirth of the Cartesian method of doubt; except epoché is modified so that it does not imply any denial; it simply puts our beliefs and judgments “in suspension”.

Husserl’s primary concern is not the so-called outside existence; phenomenological reduction is merely introduced in order to lead us to start the philosophical inquiry from our first-hand, immediate, and subjective experience. With phenomenology Husserl tries to turn our gaze towards the subject itself; once we apply epoché to our belief in the existence of the world, the human being -that is assumed to be a part of the physical world in natural attitude- is also bracketed/parenthesized/suspended and reduced to pure conscious content. However, Husserl adds that the self must stay unaffected by the phenomenological

reduction because it belongs to the consciousness itself as a constitutive element.³ Consciousness cannot merely be a stream of subjective processes always changing and passing by; there must be something about consciousness that unifies them altogether; giving me my identity, making the stream “me” and a particular process “mine”. Husserl calls his notion of self “the transcendental I” and “pure Ego” (Husserl 1983: 132). Husserl believes, after all, that all “my” processes must belong to this one personal Ego: an organizing pole of self.

The relationship between the pure consciousness and its content is intentionality: Consciousness is always the consciousness of something. In phenomenological science “we engross ourselves in the essence of the consciousness of something, in which, for example, we are conscious of the factual existence of material things, animate organisms, human beings, the factual existence of technical and literary works, and so forth” (a.e., 67). The most obvious form of intention is perception, where consciousness is towards a material object. On the other hand, Ego/I is not found among the world of objects that the consciousness generally intends towards; its intuition of itself relies upon a specific kind of intention called “reflection” (a.e., 78-9). Reflection occurs when consciousness turns its intentional gaze inward and recognizes itself as the I/Ego that accompanies every particular subjective process. For example, instead of just casually holding a book in my hand, through reflection, my consciousness would change to realize, “I am holding a book in my hand”. According to Husserl the pure Ego penetrates all my lived experiences; it is just always there, organizing and unifying. Therefore, Ego is both the consciousness itself and the center/pole that ties the experiences together. Since the Ego belongs to the consciousness, Husserl is convinced that it gets out of the radical epoché parenthesis and becomes a legitimate subject of the pure phenomenological investigation that he carefully built with solid arguments.

³ The relationship between the Ego that is observed with reflection and the epoché as the phenomenology's ultimate tool of reduction is discussed in Husserl, 1983: 190-1.

2. Sartre's Criticism of Husserl's Ego

Sartre's first criticism of Husserl targets his conception of the self; the transcendental I/Ego. He thinks that the Ego does not serve Husserl's primary aim of investigating consciousness in its purest form -free from any reification. On the contrary, Sartre views the Ego as a divergence from the pure phenomenological path. One of the main reasons behind this divergence is the Kantian influence; while Husserl tries to discover the pure conscious field, he introduces Kantian notions of self into his philosophy that contradicts some of the fundamental thesis of phenomenology (Sartre 2005: 2-5).

According to Sartre the resemblance between Husserl's transcendental Ego and the Kantian transcendental apperception is quite obvious. Kant states that the manifold of intuitive data cannot be interpreted unless they are synthesized by the concepts of the faculty of understanding. He states in his famous quote: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind" (Kant 1998: 193-4, A51/B75). Yet even then, the manifold of experience is not completely overcome; there must be something that unifies all conscious experience. Thus, the unity of consciousness is presented among the other necessary and universal conditions of experience. Since all necessity comes from the subject according to Kant, the unity of consciousness must also be given by the subject itself: "Every necessity has a transcendental condition as its ground. A transcendental ground must therefore be found for the unity of the consciousness in the synthesis of the manifold of all our intuitions. (...) Now this original and transcendental condition is nothing other than the **transcendental apperception**" (a.e., 232, A106). We can see that the transcendental apperception is the primary and necessary condition for me to call a particular experience "mine" and identify myself as a subject, self, and "I". A thought or an image that goes through my mind, memories, dreams, etc. are mine because they are synthesized into the unity of "I", otherwise they would be impossible to grasp at all: "The **I think** must **be able** to accompany all my

representations; for otherwise something would be presented in me that could not be thought at all, which is as much as to say that the representation would either be impossible or else at least would be nothing for me" (a.e., 246, B131-2). In many aspects, Husserl follows Kant's understanding of the subject and implements it in his phenomenology:

In every actional cogito the ego lives out his life in a special sense. But all mental processes in the background likewise belong to it; and it belongs to them. All of them, as belonging to the *one* stream of mental processes which is mine, must admit of becoming converted into actional cogitationes or incorporated into actional cogitationes as immanent constituents. In Kant's words, "The '*I think*' must be capable of accompanying all my presentations" (Husserl 1983: 132-3).

Here, Sartre questions whether this understanding of self is actually consistent with the new science of consciousness, and more so whether it was necessary at all.

According to Sartre, Husserl's introduction of the Ego into the phenomenological field is not only unnecessary but also dangerous. We can investigate his criticism in two parts: First, Sartre thinks that Husserl either misunderstands or misinterprets Kant regarding the relationship between "I think" and the representations. Sartre remarks that Kant's statement "I think must be able to accompany all my presentations" (Kant 1998: 246, B131-2) indicates possibility, not necessity: Every representation has the potential to be accompanied by the "I think" and thus be identified as "mine". But for him this is as far as Kant leads us into the field of transcendental consciousness; for Kant aimed to determine the conditions of the possibility of experience, not the possibility of an empirical consciousness. On the other hand, Sartre believes that Husserl stretches the Kantian understanding of "I think" to the point where the empirical consciousness becomes the constitutive element of transcendental consciousness: Now, it does not only unify all of my experiences, it also underlies -and accompanies- every single one of them. "Husserl takes up Kant's transcendental consciousness and grasps it by means of the epochē. But this consciousness is no longer a set of logical conditions, but an absolute fact. (...) Do we need to add to it a

transcendental I, as a structure of absolute consciousness?" (Sartre 2005: 2-3). Sartre notes that Husserl initially believed that "I" was a production of consciousness when he first introduced us to his phenomenology in *Logische Untersuchungen*, (1900-01) but he changed his thought in the *Ideas I* (1913). From that point forward, the accompanying I made consciousness look like a personality, a background, and an object in the world.

This leads us to the second part of Sartre's criticism: He thinks Husserl's idea of the Ego contradicts his own goal of understanding consciousness as pure as it is. By inviting traditional philosophy's notions into his new science, he violates his own rule which was put forward and conserved with epoché. In *The Transcendence of the Ego* Sartre seems to adopt the goal of freeing phenomenology from the unnecessary weight of the previous philosophies and any system of thought that reifies and substantiates consciousness. For this purpose, the understanding of the Ego and its relation to consciousness must be thoroughly re-examined. Sartre questions whether the Ego really can get out of the epoché parenthesis and be found within the pure conscious field -as a constant, a unifier, and support-. Unlike Husserl, Sartre claims that Ego is far from being within the consciousness, it is rather a construction made out of consciousness's reflections towards itself. He thinks that what consciousness finds through reflection is a transformed, solidified, and detached version of itself. Ego, therefore, is a mutant, foreign to consciousness, and what is most dangerous for phenomenology, is that it is like an object in the world.

In *The Transcendence of the Ego*, Sartre's main purpose is not to renounce reflection or the Ego altogether: He believes that consciousness does have the ability to reflect upon itself and constitute an Ego through those reflections. But it is exactly that: A constitution. For this reason, Ego and consciousness must be separated carefully. "I should like to show here that the Ego is neither formally nor materially in consciousness: it is outside, *in the world*; it is a being in the world, like

the Ego of another" (a.e., 1). This suggests that my own Ego has the same proximity and similarity to my consciousness as anyone else's. Therefore, Husserl's Ego should never have gotten out of the epoché parenthesis with the pure consciousness; it could either remain in there or come out of it as a content of consciousness -as worldly objects do- but not with consciousness itself. Sartre thinks that the Ego is transcendent; in the sense that it goes beyond the consciousness's immediate grasp like a material object, or another person's being. "The I is an existent. It has a type of concrete existence, doubtless different from that of mathematical truths, meanings, or spatio-temporal beings, but just as real. It gives itself as transcendent" (a.e., 9). This makes the Ego utterly superfluous for an investigation of pure consciousness. What is more, the phenomenologists' efforts to find something constant and stable within the consciousness will always be futile.

Husserl and Sartre agree that consciousness is, at all times, intentional; that is, it is always the consciousness of something: Every psychic process is "directed to", "adverted to" something as its correlate. When I am reading a book, I am conscious of the book, when I am walking down the street, I am conscious of the neighborhood around me and my body moving. In Barnes's clarifying words, consciousness "cannot exist except as there is something to be revealed" (Barnes 1992: 16). It is also noteworthy to mention that for Husserl, intentionality is what constitutes the content of conscious experience: Since we parenthesize/suspend what was believed to be/supposed/posited "really out there", there is nothing left to know other than the phenomena which is constituted by consciousness. It is mainly for this reason that Husserl is classified as a transcendental idealist and Kantian philosopher. Now, although Sartre accepts that consciousness can certainly change and determine some aspects of the experience through its intention, he gives intention a much more limited constitutive role, especially in regards to perceptive intentions. For instance, Husserl thinks that, when the consciousness experiences the absence of the thing it intends, these are empty

intentions. Sartre upfront rejects both his master's idealism and his idea of empty intentions: He believes that the absence of the intended thing indicates the primary and radical character of consciousness. For Sartre objects are full of themselves and can manifest nothing other than their fullness. Consciousness, however, seems to have a unique ability to reveal things as empty, absent, negative or different than expected. This is due to the "negating" (Sartre 2003: 38) act of the intention, and for Sartre it is not merely an ability that consciousness "has" but it is exactly what consciousness is. In other words, consciousness presents itself -and intuitively itself- as various negating acts⁴.

While consciousness is often found intending something transcendent - something other than itself- Husserl thinks that reflection is an exception, since it is intention that is directed towards within. When I turn my gaze upon myself, he believes, I find my own consciousness in the purest form. This notion adds reflection a massive role in Husserl's philosophy: Consciousness's awareness of itself and thus phenomenology as a pure science is only possible through this special form of intention.

When we take a look at the self -called transcendental Ego- however, we shall see that it is not just the discovery of one momentary reflection, but a unifying pole of every single introverted intention. Behind the Husserlian understanding of reflection and Ego, we find the Cartesian cogito argument. Husserl believes that reflection and Ego -although not named so at the time- are in fact found in Descartes's meditative thought processes. In the "I think therefore I am" (Descartes 2018: 45) argument, the thought is directed towards one's self, and for Husserl, each introverted intention -reflection- is a discovery and proof of the Ego cogito: "in philosophy, the *Meditations* were epoch-making in a quite unique sense, and precisely because of their going back to the pure *ego cogito*" (Husserl

⁴ Sartre dedicates an entire part of *Being and Nothingness* to the question of nothingness and negation. For a more detailed exposition of the subject, see Sartre, 2003, pp.25-94.

1960: 4). According to Husserl, reflection observes and reveals an absolute, indubitable, and non-bracketable existence of the ego cogito.

Sartre criticizes Husserl, once again, for introducing previous philosophers' thoughts into his phenomenology, at the expense of the purity of consciousness. Descartes believes that what he found through the indubitable "I think" statement is a substance and ends up with two substances -thinking and extended- that are very different from one another in nature (Descartes 2018: 44-73). By all means, Husserl rejects this belief up-front; in the hope that this early divergence would save his philosophy from such a dualism and his conception of Ego from reifying consciousness. Nevertheless, Sartre thinks he drifted with the tide of Descartes enough to depart from his own ideal of presuppositionless science that reveals consciousness in its purity.

3. Sartre's Objections to Reflection

Within the scope of his criticism of his master, Sartre points out a few problems with reflection. He argues that if self-consciousness was only achieved by reflection, it would always be incomplete. According to this logic, when an intentional process is reflected on, the newly arisen reflective intention would now be blind to itself: For a full awareness, we must reflect on the last reflection, and then on the reflection of that reflection, and so on. No matter how many times we repeat this act, the last conscious state will lack self-consciousness. Thus, we would find ourselves in an endless loop. Sartre warns that this understanding of self-consciousness is problematic, in which consciousness has to reflect upon itself to infinity; like a cat chasing its own tail. In addition, it leads us to a multi-layered understanding of consciousness. For Sartre, such a complicated understanding of self-consciousness is utterly unnecessary and an incomplete self-consciousness is absurd.

Sartre also objects to the idea that consciousness can be unconscious of itself, at any given moment; He states that by nature, consciousness is an

indivisible whole, which means it is conscious through and through. Although it is mostly found intending towards some transcendent X, Sartre believes that "the consciousness of X" being unconscious of being the consciousness of X is a contradiction. He states that "for consciousness, to be and to know oneself are one and the same thing" (Sartre 2005: 21). Eventually, instead of relying on secondary reflective intentions that end up in an infinite spiral, Sartre suggests that we seek self-consciousness within pre-reflective states.

Another problem that comes with reflection lies in the very definition of intentionality. Consciousness is directed to -what appears to it as- its object. What Sartre wants to ask here is whether consciousness and the object (the intended) can be the same. If consciousness were to find itself only through reflection -like Husserl claims- wouldn't it always find itself like an object confronting it? Sartre cannot imagine that the reflecting consciousness and the one being reflected on can be one and the same. So much so that he calls the former "the I" and the latter "the me" (a.e., 1). In addition, as mentioned above, he does not believe that consciousness can actually divide itself into two or more parts; which is another reason why "the me" must be an object: The object of the reflective intention. He thinks that consciousness is always a whole: "There is an indivisible, indissoluble being—definitely not a substance supporting its qualities like particles of being, but a being which is existence through and through" (Sartre 2003: 11). The illusion that consciousness can sometimes be unconscious of itself stems from our habit of thinking of it as a substance: As a result, we tend to think of intention like a substance reaching out to another. Naturally, we imagine that consciousness leaves its own essence behind in the dark, in order to reach the transcendental. We conclude, then, that whenever consciousness intends toward something other than itself, it must be unconscious of itself. Sartre relieves us from both of the problems at once: First, consciousness is not a substance, therefore there is nothing -like an Ego or I- left behind when it intends. Second, since nothing is left unconscious, consciousness is one and fully aware of itself.

Sartre reaches the conclusion that the being that is observed during reflection is not the pure consciousness that phenomenology has been searching for. Instead, he insists that the Husserlian Ego cogito is a "de facto statement" (Sartre 2005: 5) that reduces pure mental states to facts. There is only one possible solution for Sartre: Consciousness in a pre-reflective state must be fully aware of itself: "Every conscious existence exists as consciousness of existing. We understand now why the first consciousness of consciousness is not positional; it is because it is one with the consciousness of which it is consciousness" (Sartre 2003: 10). Here, we do not find layers of reflections that pile on top of each other, but one single, transparent unity. Blackham summarizes Sartre's unique understanding of self-consciousness by saying "to be conscious of something means being aware of being conscious of it" (Blackham 2020: 114). Sartre believes that we do not need an indirect route from consciousness to consciousness, or secondary (reflective) acts on primary acts. It is equal to say that we intuit that we exist as soon as something is revealed to us: Whenever a thought, a perception, or an imagination appears, we must, simultaneously, be the awareness of that revelation.

As a result, Sartre removes Husserl's reflection from the equation of self-consciousness. Moreover, he goes as far as saying that a mental state under reflection is so transformed that it cannot belong to the pure conscious flow anymore. Instead of reflective self-consciousness, Sartre argues that consciousness has the intuition of itself along with each intentional act it performs. No matter what it is directed towards consciousness must be conscious of itself as well. This way he tries to evade both the aforementioned infinity of reflective layers problem and the subject-object problem that reflection creates. At some point, consciousness needs to be aware of its object and itself at the same time. This way, Sartre believes, the complete self-awareness of consciousness can be justified and Husserl's idea of Ego is permanently set aside to be redundant. Furthermore, since the conception of Ego is dangerous for pure phenomenology, the new science can thus be purified from this reification.

Here we must further elaborate on the danger that Sartre sees in the Ego: Sartre believes that Husserl's reflective consciousness is a "positional consciousness" (Fr. conscience positionnelle) (Sartre 2003: 12) in the sense that, while reflecting, it positions itself in front of itself like it places an object in the world. Since what intends and what is intended cannot be the same for Sartre, when a psychic state is reflected upon, it gets unified, solidified, and separated from the conscious flow. This is the transformation and mutation that Sartre warns us about: Husserl's Ego makes consciousness "heavy and ponderable. All the results of phenomenology are in danger of crumbling away if the I is not, every bit as much as the world, a relative existent, i.e. an object for consciousness" (Sartre 2005: 5). While the reflective consciousness positions itself like an object in front of itself, its self-intuition is purely non-positional: "every positional consciousness of an object is at the same time a non-positional consciousness of itself" (Sartre 2003: 9). What is more, as humans, if our awareness of ourselves only came through reflection, this would mean that our only apprehension of ourselves would be as objects in the world. Philosophically, this would defy most of the purposes phenomenology stands for: The pure and spontaneous nature of consciousness would be impossible to conceive and the pure science of consciousness would be an ideal. Yet this danger goes beyond the purposes of Husserl as an idealist philosopher: If the Ego is the only "me" that I can ever know of, -since Ego is in the world among the objects of the world- I can hope nothing more than conceiving myself like an object. Thus, the Ego debate goes beyond the theoretical philosophical domain and tackles a big question that anyone might ask themselves: "Who am I?".⁵

⁵ Sartre, in *Being and Nothingness*, asks two questions: "(1) What is the synthetic relation which we call being-in-the-world? (2) What must man and the world be in order for a relation between them to be possible?" (Sartre, 2003: 4). The question "who am I?" is also closely related with these questions. In this paper, we will focus on Sartre's early views, and leave this discussion out. However, those who would like to relate this question with the problem of "World" can see the division 1 of Heidegger's (2010) *Being and Time*. For a short and compact exposition of the subject, see Yıldız, 2024: 165.

Nonetheless, we do know what it is like to be conscious beings through our subjective experiences, firsthand. Whether it is through intuition or else, we have a means to separate ourselves from the objects around us. It is also plausible for us to say that our knowledge of ourselves has a different source and nature than how we know others. This may be the reason behind Sartre's conviction that self-consciousness cannot stem from reflection but pure intuition; there must be another basis for self-knowledge that does not reify and solidify "me". According to Sartre, every time I am conscious of something, I intuit my very existence pre-reflectively along with that thing.

4. The Question of Unity

One of the main reasons why Husserl introduces the transcendental I to his theory of consciousness is that it unifies the particular experiences into a whole that is "me". Husserl understands that each intentional process is unique in the consciousness which is a continuous flow of changing experiences. Then, what gives me my identity? What makes my conscious flow mine? Sartre understands that the transcendental I in Kant's and Husserl's philosophies has a constitutive role: It unifies those experiences. In Barnes's summarizing words: "It has been constituted by a consciousness reflecting on its own activities, ordering them in terms of imposed meanings and unifying them. The ego is fabricated out of the psychic residue of earlier experiences, and it is their unity." (Barnes 1992: 28). However, Sartre does not think it necessary for a consistent theory of consciousness, and the solution is already present in the conception of intentionality: "consciousness is defined by intentionality. Through intentionality it transcends itself, it unifies itself by going outside itself" (Sartre 2005: 3-4). Thus, Sartre agrees that there needs to be a unity of consciousness, however, he does not agree that we need an overbearing concept such as the Ego. The necessary unity can be based on the very definition of consciousness: On the concept of intentionality.

As mentioned earlier, both Husserl and Sartre agree that consciousness is always intentional -that is, there is no consciousness that is not directed, in one way or another, towards something. Unlike Husserl, who thinks that what is intended is the constituted content of consciousness, Sartre believes that by intending, consciousness transcends (goes beyond) itself: "Consciousness is consciousness of something. This means that transcendence is the constitutive structure of consciousness; that is, that consciousness arises oriented towards a being which is not itself" (Sartre 2003: 17). In addition, consciousness recognizes that the object it is directed towards is not itself, and thus, has no difficulty positing the object outside. Therefore, in Sartre's philosophy, each intentional act is, at the same time, a negating act⁶: Consciousness has the ability to separate what confronts it and identify it as "not me". Perhaps it is exactly this recognition of not-me-ness that makes, for me, what is intended (what confronts me) into an object (a limited, separate entity). However, this is the point where the study of consciousness takes a bitter turn in Sartre's philosophy: Because it can negate, it finds itself in a world that is foreign to its being; Nothing out there resembles what is happening within. When Sartre adopts the idea of intentionality, he interprets it as consciousness's escape from its own being: He even admits that "the intentionality of Husserl and of Brentano has also to a large extent the characteristic of a detachment from the self." (a.e., 49). In *Being and Nothingness*, consciousness is defined as "that being which flees itself while being what it is in the mode of not-being and which flows on while being its own flow, which escapes between its own fingers" (a.e., 176). That being said, Sartre finds the unity of consciousness in its intentional continuity and the fact that it cannot be anything other than itself. Through intending, it attempts to lose itself at the object; but no matter how much it tries to escape, it always finds itself where it starts: Intending.

⁶ Sartre dedicates the first chapter of *Being And Nothingness* on the subject of "negation", where he starts by asking the question "What is the original relation of the human being to nothingness?" (Sartre 2003: 36) and comes to explain, in much detail, how conscious acts are essentially negating acts that bring nothingness to the world.

It is always in the mode of "being towards" rather than being something, determined, fixed, or solid. Consciousness is bound to be intentional and the fact that it cannot be anything else justifies its unity but also condemns it to desolation. It finds itself as a continuous series of being towards beings that are not itself, and there is no way at hand to escape or change what it is. There is no exit.⁷

Sartre is convinced that we will never find something constant, stable, heavy or object-like within consciousness, because rather than having an essence of its own, it carries the essence of its choice: "in rising and to the center of being, it creates and supports its essence" (a.e., 11). All we find is a light, subtle, and transparent being that exists as towards-ness⁸. Thus, one of the inevitable results that comes with this understanding is that there is nothing opaque or hidden within consciousness; each content of it accessible to it. This is why Sartre believes that there is always a pre-reflective, immediate, and inherent self-awareness of consciousness: Whenever it performs an intentional act, it is immediately aware of what it is doing. This awareness is very different from knowing yourself like an object, and it does not reveal an Ego underlying that continuous intentional flow.

Even then, Sartre accepts Ego's existence only if we admit that it is a constitution of human beings:

The Ego is an object apprehended but also constituted by reflective knowledge. It is a virtual locus of unity, and consciousness constitutes it as going in completely the reverse direction from that followed by real production; what is really first is consciousnesses, through which are constituted states, then, through these, the Ego (Sartre 2005: 20).

⁷ Sartre also addresses the issue of human being's desire to escape its own being, in his literary work *No Exit* (1945). The characters in this play are shown in a desperate need to define themselves as something, while being faced with the challenge of accepting the fact that there is nothing under their masks.

⁸ Sartre also thinks that Husserl's claim that consciousness constitutes its object is another danger for it to be regarded as an opaque being. While Husserl implies that all phenomena is constituted content, Sartre argues that there is a certain resistance of the thing-in itself that determines its phenomena. The very whiteness of the paper I perceive has nothing to do with my will, desire or determination; it simply manifests itself white. The fact that consciousness does not determine its object, for Sartre, means that it is empty and content-less, while Husserl's conception of consciousness is found, once again, heavy and opaque.

Ego resembles a conception we create about ourselves; a bundle of facts we find with reflective observations. We do not find an Ego within our consciousness each time we reflect on ourselves, but we rather constitute the Ego through our reflective acts that make pure conscious processes into facts. This is because reflection makes an intentional process heavier; resulting in consciousness to appear like an object. It also makes it look like there is a constant subject that acts in the mode of intention. This is not the case according to Sartre: Just like an intentional state precedes reflection, -because otherwise there is nothing to reflect upon- consciousness precedes Ego. Consequently, it is consciousness that constitutes the Ego and not vice versa.

The most obvious and clearest example of reflective observation in philosophy is the Cartesian "I think" statement. Whenever someone says "I think" - as Descartes does- they are observing a fact right in the middle of the world: "the past is substance. In this sense the Cartesian *cogito* ought to be formulated rather 'I think; therefore I was.'" (Sartre 2003: 142). Yet, this is not limited to the thinking acts; each statement like "I perceive" or "I remember" is a reflective statement that can be added to the composition of the Ego. It is me who thought, perceived, or remembered that thing: Thus, we see that the "I" is very much involved in them. However, the pure, pre-reflective mental state was an intentional processes that was lived just as it is. This distinction can also be intuited in the difference between living something and narrating it: We intuitively know that there is no way of recollecting the whole essence of an experience once it has passed. In a way, this is the difference between pure consciousness and Ego: The former is a flow of instantaneous mental states, while the latter is a work of patching together. We can even say that the transcendental I is not a unifier but a collector and narrator: It is a collection of stories that we like to tell about ourselves.

The stories of the Ego are essentially different than the pure processes of consciousness which are spontaneous and contingent; they come and go like a

breeze. This conception of Sartre is best explained in an example of running after a tram:

When I run after a tram, when I look at the time, when I become absorbed in the contemplation of a portrait, there is no I. There is a consciousness of the tram-needing-to-be-caught, etc., and a non-positional consciousness of consciousness. In fact, I am then plunged into the world of objects, it is they which constitute the unity of my consciousnesses, which present themselves with values, attractive and repulsive values, but as for me, I have disappeared, I have annihilated myself. There is no place for me at this level, and this is not the result of some chance, some momentary failure of attention: it stems from the very structure of consciousness. (Sartre 2005: 8).

When consciousness is towards a transcendent thing like a tram, Sartre sees neither an Ego nor the need for it. In fact, the Ego, which was utterly a surplus for the experience, is lost from the gaze; while the unity of consciousness remains.

Sartre claims that the necessary unity of consciousness is already found in the unity of the object intended. In the example above, the tram-needing-to-be-caught captures the whole of my consciousness. At any given time, my consciousness being towards an object is one; "indivisible, indissoluble" (Sartre 2003: 11). Another example of pure conscious unity is being towards a friend in need: "I feel pity for Peter and I come to his aid. For my consciousness, one thing alone exists at that moment: Peter-having-to-be-aided. This quality of 'having-to-be-aided' is to be found in Peter. It acts on me like a force [...] there is no me: I am faced with the pain of Peter in the same way I am faced with the colour of this inkwell" (Sartre 2005: 10). Here, the force of the object affecting me is like a pull: The object demands or attracts my attention by being exactly what it is; a "being in-itself" (Sartre 2003: 21). On the other hand, consciousness has the ability to decide for and determine itself; therefore, earning the name "being-for-itself" (a.e., 19). It also has the ability to lend itself to be captured by the very thing it intends towards. Since consciousness has no essence of its own, this lending, surrendering, and escaping itself encompasses the whole of its being. Once consciousness lends itself to the object of intention, there is nothing left behind: No self, no ego, no "me". My whole being is a being of towards-ness, i.e. being towards a tram, being

towards helping Peter etc. Sartre's understanding of intentionality is unique exactly in this sense: Intending towards something means lending yourself wholly to something transcendental -something other than yourself-. When I am running after the tram, there is no consciousness left other than the consciousness of the tram. It holds no content other than the one it is currently intending towards: Not even its own essence, since there is none. Therefore, Sartre's unique understanding of intentionality leads him to another conception of the unity of consciousness, which resides already, in its pre-reflective states.

On the other hand, the unity of the Ego appears to have a very different nature. Consciousness in its pure spontaneity is in various states like perceiving, thinking, desiring, valuing, hating, and so on. Once the reflection is applied, these states become external: They become perceptions, thoughts, desires, values, and hates. In a way, they start to have a life of their own, outside the continuous conscious flow. Even in our daily language, we have the habit of calling these things "mine", because they actually resemble the objects in our possession. What were pure experiences in the conscious flow turn into facts, situations and qualities under reflection and are subsumed under the concept we call Ego. Therefore Ego is a collective unity of those perceptions, thoughts, desires, values, and hates along with the facts, situations, and qualities about self. For instance, I could define myself as a person with this-and-this values and who performed this-and-this acts. The person I describe would be the I/Ego: A unity of facts I observed about myself through many reflections.

Unlike the absolute presence of consciousness, the unity of the Ego exists, for Sartre, as a constitution, a fiction, or a figure. During its spontaneous moments consciousness only is. Furthermore, these moments exist prior to reflection and therefore they always have "ontological priority" (Sartre 2005: 11) over the reflected. That is to say that the intentional states exist by themselves, prior to possible reflections. On the other hand, reflective states are always secondary

conscious acts: They require prior acts to reflect upon. This is another reason why the Ego is a constitution: "the Ego is an object apprehended but also constituted by reflective knowledge (...) what is really first is consciousnesses, through which are constituted states, then, through these, the Ego" (a.e., 20). The spontaneous being of consciousness always comes first; before any reflection is made. But it is also crucial to note that these reflections do grasp any spontaneous moment wholly as it is. The pure, original, transient being slips through our fingers; facts, situations, and qualities remain under the gaze of reflection. The tram-needing-to-be-caught becomes the fact that "I" was running after the tram. Therefore every single reflection presents a section of consciousness that is separated from its original flow. The Ego which is the totality of those separate sections is foreign to the consciousness.

5. Sartre's Reasons

Sartre's purpose in slighting the Ego is not to banish it from the philosophical debate altogether: Despite the obvious problems it brings, Sartre admits that this kind of a unity of self may be necessary for practical reasons. He even, at times, takes a more hospitable attitude towards the Ego:

Perhaps, indeed, the essential function of the Ego is not so much theoretical as practical. I have pointed out, after all, that it does not bind closely together the unity of phenomena, that it is limited to reflecting an ideal unity, whereas real, concrete unity has long been achieved. But perhaps its essential role is to mask from consciousness its own spontaneity (a.e., 27).

As mentioned earlier, Sartre takes consciousness as a being that continuously tries to escape itself. In *Being and Nothingness* this tendency is given a proper name: "Bad faith" (Fr. *Mauvaise Foi*) (Sartre 2003: 68). According to this thought, the constitution of the Ego appears to be merely one of the many attempts of conscious beings -which mainly addresses humans- to escape the immanent meaninglessness of their own existence: "Reflection (reflexion) remains for the for-itself a permanent possibility, an attempt to recover being. By reflection the for-itself, which has lost itself outside itself, attempts to put itself inside its own being" (a.e.,

176). Being-for-itself attempts so, just to avoid the existential pain that Sartre calls "anguish" (Fr. *angoisse*) (a.e., 41). However, Sartre concludes that all of these attempts are futile, because we cannot escape from our own existence. He suggests, instead, that we embrace the fact that under the mask of the Ego -and other characters we take on- there is nothing stable, solid or opaque.

It is quite obvious that while Sartre takes a critical distance from Husserl's Ego and self-consciousness through reflection, he remains loyal to the phenomenological project of relieving consciousness from natural positing. This is due to the fact that at the time he was writing *The Transcendence of the Ego*, he believed in Husserl's ideals and methodology -even though he would later explicitly oppose his epoché and idealism. It appears to him that the problem with Husserl's philosophy is not that he set the wrong ideals, but the fact that he could not remain unaffected by the earlier understandings of the self -that of Descartes's and more so of Kant's- in order to stay true to his ideals. Stawarska summarizes this by saying: "Sartre makes Husserl taste his (Husserl's) own medicine by pointing the sharp end of the phenomenological razor back onto the field of the masters own philosophy; he thus uses the method borrowed from Husserl to suspend the validity of claims made by Husserl" (Stawarska 2013: 17). Sartre thinks that the idea of Ego cogito is contradictory to pure phenomenology simply because it reifies consciousness. Based on this point of view, we can state that Sartre's criticism of Ego serves to render phenomenology more consistent with itself. Having said that, Sartre has another agenda that vaguely shows a glimpse of his existentialism: To relieve consciousness from any reification is the first step towards the freedom of conscious beings, the task of which, unsurprisingly, Sartre will take very seriously in his later periods. Sartre's intensive involvement with consciousness focuses on separating it from worldly objects and our understanding of their natural, causal, mechanical patterns of relationships. In short, what Sartre sees in a consistent phenomenology is a path to human freedom.

According to Sartre, even if we admit that Ego is a constitution, it is still a dangerous concept that must be excluded from the field of phenomenological investigation, and more so from his own philosophy which he will later call "existentialism". He even admits at once that "the problems of the relations between the I and consciousness are thus existential problems" (Sartre 2005: 2). The thesis that there is no content, essence, or constant in consciousness leads Sartre to a life of thinking about absolute freedom. Early in his philosophy, he adopts the idea that consciousness is light, transparent, and breeze-like. Once this conception is settled, the transition from phenomenological ontology to an existentialist ethic gets easier: Such a light being cannot be coerced by outside forces, but only by itself; with the tasks, values, roles, or goals it gives itself. For Sartre, pure consciousness can be nothing but "a non-substantial absolute" (Sartre 2003: 12). For this reason consciousness is a peculiar kind of existence that has the ability to decide for-itself and determine itself.

Conclusion

While Sartre respects and adopts Husserl's phenomenological method, he despises his master's understanding of the Ego. He believes it to be unnecessary and dangerous for a consistent phenomenology that aims to investigate consciousness as pure as it is. On the contrary, he claims that Husserl's Ego results in a reification of consciousness and jeopardizes the phenomenological project. Therefore, from the very beginning of his philosophy, Sartre rejects the idea that the consciousness's intuition of its own can reveal a constant, stable, fixed self; like the transcendental I or the Ego. This is why his first written philosophical essay, *The Transcendence of the Ego*, points out the vast difference between the Ego and pure consciousness while examining whether or not Husserl's conception of reflection can reveal genuine knowledge about the true nature of consciousness. Sartre discovers that self-consciousness through the indirect path of reflection is problematic and suggests that consciousness is aware of itself directly through

intuition. By doing so, he not only proves a great loyalty to phenomenology but also sets himself up for his own phenomenological ontology that we today call "existentialism".

KAYNAKÇA | REFERENCES

Barnes, H. E. (1992). Sartre's Ontology: The Revealing and Making of Being. *The Cambridge Companion to Sartre* (ed. Christina Howels, pp. 13-38). New York: Cambridge University Press.

Blackham, J. H. (2020). *Altı Varoluşçu Düşünür* (çev. Ekin Uşşaklı). Ankara: Dost Kitabevi.

Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma* (çev. Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Heidegger, M. (2010). *Being and Time* (trans. by J. New York: Suny Press.

Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations An Introduction To Phenomenology* (trans. by Dorion Cairns). The Hague: Nijhoff.

Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, volume 1. (trans. by F. Kersten). The Hague, Nijhoff.

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

Sartre, J.P. (1970). Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology. (trans. by Joseph P. Fell). *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1 (2), 4-5.

Sartre, J.P. (1989). No Exit (trans. by S. Gilbert). *No Exit and Three Other Plays* (ed. Alfred A. Knopf, pp. 1-46). New York: Vintage International.

Sartre, J.P. (2003). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (trans. by Hazel E. Barnes). London: Routledge.

Sartre, J.P. (2005). *The Transcendence of the Ego: A Sketch for a Phenomenological Description* (trans. by Andrew Brown). London: Routledge.

Stawarska, B. (2013). Sartre and Husserl's Ideen: Phenomenology and Imagination. *Jean-Paul Sartre, Key Concepts* (ed. S. Churchill & J. Reynold, pp. 12-31). New York: Routledge.

Yıldız, N. (2024). Nietzsche'nin Perspektivizmi ve Heidegger'in "Dünya" Kavramı: Kurosava'nın Raşomon'u Üzerinden Bir Birlikte Okuma. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23(1), 145-169. <https://doi.org/10.20981/kaygi.1391841>



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 200-231.

Makale Geliş | Received: 15.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1620545

Oğuz DÜZGÜN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bandırma, TR
Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Sociology, Bandırma, TR
ORCID: 0000-0002-7663-2712
oduzgun@bandirma.edu.tr

Adaletin İmkânına Dair Poetik Bir Yorum: Kant'la Birlikte Sonsuza Bakmak

Öz: Poetik ve felsefe arasında çeşitli ilişkilerin bulunduğu düşüncesi Kant'ın, Yargı Gücünün Eleştirisi adlı eserinde kendisini göstermektedir. Kant'ın dâhi insanlara örnek olarak gösterdiği kişiler, Homer ve Wieland gibi şâirlerdir. Düşünürün estetik ideaları göstermek ve estetik fikrin üretken hayal gücüyle ilgili karmaşık deha mekanizmasını gün ışığına çıkarmak için kullandığı örnek; Büyük Frederick tarafından yazılmış bir şiirdir. Bu şiir kralın adalet arayışına örnek olarak gösterilir. Titremekte olan bir alev gibi ya da akmakta olan bir dere gibi örnekler, Kant'ın poetik doğa olayları bağlamında verdiği örneklerdir. Kant'ın, şiiri hitabetten daha dürüst olarak görmesi, hitabet sanatı için yaptığı eleştirilerin şiire yönelik olmadığını da gösterir. Bu durumda Kant açısından, hitabetten beklenemeyecek olan âdil/doğru eylemler şiirden beklenebilecektir. Dilde tezahür eden zaman-mekân sınırlarından kurtulmanın imkânı da şiirle ve Yüce'yle kendisini gösterecektir. Poetik kavramının diğer sanatlar yanında mimarlık sanatıyla da ilgili bir kavram olduğu da anlaşılmaktadır. Bu çalışma Kant'ın şiir sanatı, mimari ve Yüce benzeri estetik kavramlar bağlamında gerçekleştirdiği adalet yürüyüşüne odaklanmaktadır. Estetikle siyaset ve poetikle adalet arasında bağlantı kurma arayışı, sonraki düşünürleri ve sanatçıları da etkileyen Kant'a özgü bir buluş olarak kendini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Poetik, Mimarlık, Yüce, Adalet, Estetik, Siyaset

A Poetical Comment on the Possibility of Justice: Looking Towards The Infinity With Kant

Abstract: The idea that there are various relationships between poetics and philosophy is evident in Kant's work, Critique of Judgement. The people Kant shows as examples of geniuses are poets such as Homer and Wieland. The example the thinker uses to show aesthetic ideas and to bring to light the complex mechanism of genius related to the productive imagination of aesthetic ideas is a poem written by Frederick the Great. This poem is shown as an example of the king's search for justice. Examples such as a flickering flame or a flowing stream are examples Kant gives in the context of poetic natural events. The fact that Kant sees poetry as more honest than oratory also shows that his

criticisms of the art of oratory are not directed towards poetry. In this case, from Kant's perspective, just/correct actions that cannot be expected from oratory can be expected from poetry. The possibility of escaping the time-space boundaries manifested in language will also reveal itself through poetry and the Sublime. It is also understood that the concept of poetics is a concept related to the art of architecture as well as other arts. This study focuses on Kant's march towards justice in the context of aesthetic concepts such as poetry, architecture and the Sublime. The search for a connection between aesthetics and politics and poetics and justice is an invention specific to Kant that influenced later thinkers and artists.

Keywords: Poetic, Architecture, Sublime, Justice, Aesthetic, Politics

Giriş

Poetik ve felsefe arasındaki karşılıklılık Kant'ın felsefesinde, özellikle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde kutsanmıştır. Kant'ın bu eserde bahsettiği deha kavramı, ressam ve heykeltıraş ya da hatip ve müzisyenden ziyade, şairlere yöneliktir. Kant'ın dâhi insanlara örnek olarak gösterdiği kişiler, Homer ve Wieland gibi şâirlerdir. Düşünürün estetik ideaları göstermek ve estetik fikrin üretken hayal gücüyle ilgili karmaşık deha mekanizmasını gün ışığına çıkarmak için kullandığı örnek; *Büyük Frederick* tarafından yazılmış bir şiirdir. Winckelmann ile Lessing arasındaki Laocoon heykeli konusundaki tartışmada taraf tutuyormuş gibi, Kant şunu onaylar: *Şiir, tüm bunlar arasında en yüksek rütbeyi talep eder* (Vaccari 2015: 5).

Her ne kadar 1781'den sonra yazdığı kritiklerdeki teknik dili bunun aksini gösteriyormuş gibi görünse de Kant'ın poetik düşüncenin tarafında olduğunu söylemek gerekiyor. Ama öncelikle, *poetik* düşünme kavramının çalışma adına kilit bir kavram oluşu gerçeğini hatırlamak ve bu kavramı açıklamak gereklidir. Poetik düşünce kısaca, dil formu ile yaşam formunun etkileşimindeki dönüştürücü güç olarak tanımlanabilir. Bu dönüştürücü güç, bir özne, kendisini yaratıcı söylemde diyalojik olarak kurduğunda etki eder. Böylece insanların hissetme, düşünme veya anlama biçimleri dönüşüme uğrar (Pajevic 2014: 7). Esasında poetik düşünmeyle değişen, insanın dünyaya bakışı (Alm. *Weltanschauung*) olmaktadır. Böyle bir bakış değişikliğinin siyaset anlayışındaki değişimi kapsamaması ise düşünülemez.

Pajevic'in dile getirdiği görüşlerdeki form vurgusu da temelini Kant'tan almaktadır. Mimetik ve ifadeci sanat anlayışlarının yerine Kant tarafından, görünün uzay-zaman formlarını temele alan bir formcu beğeni ve sanat anlayışı inşa

edilmiştir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde beğeni için gerçekleştirilen düzenlemenin temelini duyumda doyumu sağlamak olmadığını, sadece form yoluyla haz vereni temele almak olduğunu açıkça belirtir. Dış ve iç duyunun nesnelerinin formlarının ya şekil ya da oyun olduğunu belirten Kant; dans gibi şekillerin uzay, müzik tonlamaları gibi duyumların ise zaman formunda sergilendiklerini sözlerine ilave eder (Kant 2016: 56). Buna bağlı olarak mimarının uzay, tonlamaya en yakın tür olan şiirin ise zaman formunda sergilendiği savunulabilir. Ayrıca, Kant'ın formu merkeze alan bu anlayışı ahlâk yasasının koşulsuzluk ve evrensellik talebiyle de uyumlu gözükmektedir.

Kant, sanatsal ve siyâsî kavrayıştaki devrimi *Transandantal Estetik*'ten *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne doğru gerçekleştirdiği düşünsel yolculuk sayesinde inşa etmiştir. Öncelikle uzay ve zamanı özünde temellendirerek insanı, kendi zamanını (çağını) ve kendi dünyasını (siyasetini) inşa edebilecek yetkinlikte bir mimar hâline getirmiştir. O güne kadar siyasetin konusu olan *sensus communis*'i (common sense) sanatsal beğenin tek imkânı olarak belirleyerek sanatın politikleşmesinin, siyasetin de sanatsallaşmasının yolunu açmıştır. Bu durumda Kant, politikleşmiş modern/post-modern sanatın olduğu kadar sanatsal bir faaliyete dönüşmüş adalet arayışının da öncüsü olmuştur. Büyük Kral Frederik, *güneşin gönderdiği son ışınları dünyanın iyiliği için gönderdiği*'ni anlatan bir ifadeyi mısralarında kullandığında, Kant'a göre artık siyasi eğilimlerini de ortaya koymuş olmaktadır. Büyük Kral aslında, ebedi barışın kozmopolitan adaletini aramaktadır ve bunu şiirdeki estetik idealarla ortaya koymaktadır (Kant 2015c: §49/1103). Bu örnek Kant'ın, sanatın estetik ideaları yoluyla âdil bir siyaset anlayışının imkânını işaret ettiği örneklerdendir.

Kant'ın estetik ve adaleti bağlantılandırmaya dönük arayışının bugün de sahiplenilmesi gereken bir arayış olduğunu anlamak için güçlü devletlerin zayıf devletler üzerinde tahakküm kurmaya halen daha devam ettiğini hatırlamak yeterlidir. Ortadoğu coğrafyasında hayata sokulan adaletsiz uygulamalar, Kant'ın

tüm bir dünya adına gerçekleştirdiği adalet arayışının haklılığını gösterdiği kadar estetiğini/poetiğin politikaya yol gösteren öncülüğünün de ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada Pablo Picasso'nun *Guernica* tablosuyla yapmak istediği ile Günter Grass'ın siyasi içerikli (Örneğin, Filistin'i de tehdit eden nükleer silahlara dikkat çektiği) bir şiiriyle yapmak istediği, ilgili eserlerin işaret ettikleri (adalet, ebedi barış benzeri) estetik idealar açısından birbiriyle örtüşecektir (Grass, 1991).

Çalışmada Kant'ın şiirsellik yanında Yüce duygusunu da kullanmak yoluyla, adalete dair sorunları aşmanın imkânlarına işaret eden tespitlerine odaklanılacaktır. Bunun için öncelikle Kant'ın eserlerine müracaat edilecek ve bu eserlerin merkezde kabul edildiği bir fenomenolojik bakış açısıyla okumalar yapılacaktır. Sonrasında konuya ışık tutacak başka ikincil kaynaklardan da istifade edilecektir. Kant'ın poetik görüşlerinin ahlâk, siyaset ve adalet gibi pratik meselelerle de ilgili oluşu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle çalışma yoluyla Kant'ın şiirsel yöneliminin adalet gibi pratik temalarla ilişkisine de değinilecektir. Mimarlık faaliyetinin şiirsellik, zaman, mekân ve Yüce benzeri kavramlarla bağlantısı da göz önünde bulundurulduğunda Kant'ın, sisteminde bilinçli olarak temele aldığı arkitektonik duruşa dair örneklerin, konuyu destekleyici yönlerinden de bahsedilmesi bir zorunluluk olmaktadır.

1. Kant'ın Şiire/Poetiğe Bakışı

Kant poetik kelimesi yerine Almanca *Dichtkunst* kelimesini kullanır. Düşünüre göre *Dichtkunst*¹, hayal gücünü özgürleştirir, dildeki sınırlı kavramları

¹ Kant'ın kullandığı *Dichtkunst* terimi Türkçemize *şiir sanatı* olarak çevirilebilecek olsa da kelime Almanca'da, sanatlar için daha genel bir ifâde olarak, *Poetik* anlamını karşılamak için kullanılmıştır. İlgili kelime daha 1730'larda Gottsched'in yazdığı *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen* adlı eserde açıkça poetik anlamında kullanılmıştır. Michael Conrad Curtius'un 1753 tarihinde Hannover'de yayımlanan *Aristoteles' Dichtung* başlıklı çevirisi de *Aristoteles'in Poetika'sı* anlamına gelmektedir. Bu iki örnek Kant'ın, Yargı Gücünün Eleştirisi'nde kullandığı *Dichtkunst* kavramını Poetik/Poetika anlamında kullanmış olduğunu ortaya koymak için yeterlidir.

sınırsız düşünceler bolluğuyla bağlar, estetik idealara *yücelterek* (Alm. *erhebt*) zihni genişletir, zihni güçlendirir, duyu ve anlama yetisinin nüfuz edemediği tezahürlere, deneyimde sunulmayan farklı yönlerinden bakma ve yargılama becerisi kazandırır, tezahürleri duyulur üstü uğruna şema olarak kullanmayı öğretir. Dichtkunst, tezahürlerle dilediği gibi oynar ama bunu kimseyi aldatmadan, herkes tarafından bilinen ve kabul edilen aleni bir oyunun kurallarına göre yapar. Hayatımızdan poetiğin kovuluşu kimilerince büyüünün bozumu olarak gösterilse de Kant'ın böyle bir fikri tasvip etmediği ortadır. Zira Kant, belki de bütün sanatlardan daha fazla şiirin yanındadır. Düşünür, estetik ideler bakımından bütün sanatlardan üstün olarak gördüğü şiir sanatının kökeninin, bütünüyle deha olduğunu belirtir. Ona göre şiir, başka örnekleri takip etmek hususunda en isteksiz olan sanattır (Kant 2015c: §53/1116-1118).

Kant çeşitli türevleriyle birlikte *şiirsellik* kavramını başka yerlerde de kullanır. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Güzel ve Yüce kavramları bağlamında kullandığı *dichten* kelimesi de metnin bağlamına uygun olarak *şiirselleştirmek* gibi bir anlama gelmektedir. Kant'ın burada, genel bir sanat terimi olarak kullandığı *dichten* kavramını bütün sanat türlerini kucaklayacak şekilde *poetik* anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Buna göre güzel nesnelerle, nesnelerin güzel görünüşünü birbirinden ayırt eden Kant *dichten*'i, zihnin kendisini eğlendirmek için sahnelediği hayal gücünün özgün oyunları anlamında ve nesnelerin özneye güzel görünmesi bağlamında kullanır. Burada belirleyici olan güzellik değil tasarımlardaki değişimin sürekliliğidir. Ona göre bütün kaosu ve en kuralsız düzensizlikleri içinde doğa, büyüklüğünü görüşe sunarak özneye Yüce'nin idealarını uyandırmaktadır (Kant 2015c: §22/1012-1013).

Heidegger de varlık konusunda Kant'ın şiirsellik ve Yüce ilişkisi hakkındaki tespitlerini hatırlatan değerlendirmelerde bulunur. Heidegger'e göre de şairler gerçekleştirecekleri poetik tanıklık yoluyla, kendini şeylerde saklayan varlığın şiirsel sükûtunu ifşa edebilecektir (Kurtar 2012: 1). Dichten ile Yüce kavramı

arasındaki bağlantıyı kurarak Kant'ın da Heidegger'in bu tespiti haber verircesine doğanın sükûtunu ifşa etmeye dönük ifadeleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Titremekte olan bir alev gibi ya da akmakta olan bir dere gibi örnekler, Kant'ın poetik doğa olayları bağlamında verdiği örneklerdir. Aslında bu örnekler aynı zamanda kaosun ve dolayısıyla da Yüce'nin de örnekleridir. Zaten Kant *Yücenin Analitiği*'nde zihnin, doğadaki Yüce'nin temsilinde kendisini sürekli harekette hissettiğini belirtir. Bu hareketin sürekli bir değişime benzetilebileceğini ifade eden Kant, hissetme yetisi için aşkın olması itibarıyla itici olan bu sürekli hareketin aynı zamanda çekici olduğunu da belirtir. Yargının kendisi ise bu durumda estetik bir yargı olarak kalmak durumundadır. İmgelem yetisi ve aklın çatışmasından ortaya çıkan bir uyumdan bahseden Kant, Yüce'ye dair yargının estetik bir yargı oluşunu buna bağlar. Hayal gücü, aklın bir ideası olarak duyulur üstünün ideasını böylece üretmiş olur (Kant 2015c: §27/1030-1031).

Deneyime hiçbir zaman uygulanamayan, koşulların mutlak bütünlüğü olarak koşulsuzluk, Kant açısından anlama yetisi yoluyla idrak edilebilir değildir ancak saf aklın bir ideası olarak aklı aşkınlığa yaklaştıran bir kavramdır (Kant 2017: [B 383]-[B 384]/237). Bu yönüyle Kant'ın Yüce'ye dair değerlendirmelerinin aklın idealarıyla ilişkisi içinde bir koşulsuzluk arayışını haber verdiğini savunmak mümkündür. Böylece burada da şiirsel bir dünyaya adım atılmış olur. Kant'ın fenomenler dünyasıyla yetinmeyip numenlerden bahsetmesi, bizde sürekli olarak kendisi olmayan bir kendilikle baş başa kaldığımız hissini uyandırır. Sanki bu yaşanan âlem numenal âlemin *mecazıdır*. İşte bu, mutlak poetikleşmenin başladığı andır. Şeylerin kendi başına ne olduklarına dair yabancılaşma, poetik bir dünyadaki mecazlaşmadır. O halde artık Kant'ın, *bütün sanatların üstüne çıkmayı talep eden sanat* olarak tanımladığı *şiirin* mısraları arasında dolaşmaktadır. Üstelik Kant poetik dilin, varlığın hakikatini ifşa etmeye en yakın dil olduğuna dair Heideggerci görüşlerin aslında kendisinden kaynaklandığını, şiirin estetik idealara yükselerek aklı yükselteceği tespitiyle ortaya koyar (Kant 2016: 134).

Kant'ın poetik olaylar olarak resmettiği; ateşin alevindeki sürekli değişimler ya da derenin dalgalarının sürekli akışı gibi doğa olayları da özünde matematiksel Yüce duygusunu uyandırmaları bakımından, insanı sonsuzluk ideasına yönlendirmektedir. Poetik ya da sanatsal olduğu ifade edilen bahsi geçen doğa olayları aynı zamanda kaotik olaylardır. Kant'ın da ifade ettiği gibi doğadaki bütün kaotik durumlar, vahşilikler, düzensizlikler, yıkımlar; Yüce'nin idealarını uyandırmaktadır (Kant 2015c: §23/1016).

Kant'ın çeşitliliğin ve sürekli hareketin çekiciliğine dair tespiti sinemanın yetişkinler, reklamların ise çocuklar için neden çekici olduğunu da açıklar mahiyettedir. Görüntülerin çok hızlı bir şekilde ve sürekli değişiyor oluşu, insanların televizyon ekranına kilitlenmelerinin nedenini açıklayabilecektir. Genel olarak internetin ve özelde ise video paylaşım sitelerinin gençlerin ve de çocukların üzerinde beğeni açısından çekici etkiler bırakışı da göstermektedir ki dünya her zamankinden daha estetik ve de poetiktir artık. Poetiklik, Yüce'nin temsil edilemezliğinin sinemada temsil edilişiyle birlikte karşımızdadır. Kendisiyle etkileşime geçtiği tüm öznelere ve öznenin etkileşime geçtiği, uzamı ve zamanı da poetikleştiren bir durumdur bu. Hareketin ilk sinematografik reproduksiyonlarının izleyicide korku uyandırmasının sebebi de onun Yüce'yle olan alakasıdır. *La Gare Ciotat* filminin ilk izleyicilerinde yaşanan böyle bir durum, perdede hareket eden trenden duyulan dehşetin, aslında Kantçı Yüce'ye karşı hissedilen yetersizlikten kaynaklandığını örneklendirmektedir (Baker 2014: 261-262).

Andrey Tarkovski'nin *şiiysel sineması* da düzensizliklerle ve mantıksal kopukluklarla ilerler. Kendisi de filmlerini çevirirken katı bir çizgisel zaman ve mantıksal bağlantılar izlemediğini belirtir. Sinemanın entelektüel olmaktan çok duygulara hitap etmesi gerektiği yönündeki ısrarı da onun şiir tarafında duruyor oluşundan kaynaklanır. Onun sinemanın bir hitabet sanatına dönüşmesine karşı olduğu anlaşılıyor. Zira ona göre sinemada açıklamaya gerek yoktur. Bunun yerine doğrudan doğruya duyguların harekete geçirilmesi hedeflenmelidir. Kant'ın şiirin

estetik ideaları tetiklediğine dair beyanlarını andırır tarzda Tarkovski de duyguların düşünceleri harekete geçireceğine inanmaktadır. Tarkovski öznenin mantığı yerine rüyayı aradığını söylediği yerde insanın psikolojisine yaslanan bir form aradığını da belirtir. Burada onun için önemli olan, Kant'ın şiirle ilgili düşüncelerinde de görüldüğü gibi mantıksal bağlardan azade kılınmış bir şekilde düşüncelerin hareketi olmak durumundadır (Tarkovski 2007: 3-4, 116-117).

Doğanın düzensizliklerini ve de sürekli devinimlerini *şiirsel* olarak adlandıran Kant'ın, bilimin ve teknolojinin poetikleşmesinin de önünü açtığı iddia edilebilecektir. O halde, kuantum fiziğinin yükselmesi bağlamında gündeme gelen bilimin edebiyatlaşması ya da sanatsallaşması benzeri iddiaların temelleri, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne değin uzanıyor demektir. Zihnimizde inşa edilen niceliksel modeller üzerinden yol alması itibarıyla soyutlaşıp edebiyatlaştığı iddia edilen fizik biliminin bu dönüşümü, insanı ve insana dair olan her şeyi sanatsallaştırmanın da yolunu açmış gözükmektedir (Godinovic 2019: 5). Böylece bilim, deneyler yoluyla değil insan zihninde inşa edilen analogiler ve modellemeler yoluyla anlaşılır hale gelmiştir. Baudrillard'ın da ortaya koyduğu gibi gerçekliğin bile gerçeğin yerini alan simülakrlar olarak imgelere dönüştüğü böyle bir poetik çağın insanının da poetikleşmesi beklendik bir gelişmedir (Baudrillard 2016: 18).

Kant'ın saf aklın idealarına verdiği önem ne kadar Platon'u hatırlatıyorsa, şiire ve şiirselliğe duyduğu ilgi de o kadar Aristoteles'i hatırlatır. *Poetika*'nın yazarı Aristoteles'e göre ozan, geçmişte olmuş şeyleri değil olması muhtemel olan şeyleri söyleyendir. Tarihçi ise sürekli geçmişte olmuş olan olaylardan bahseder. Ayrıca şiir, felsefede olduğu gibi genelden söz ederken, tarih özelden söz eder. Bu nedenle Aristoteles, şiir sanatını felsefeye tarihten daha yakın görür. *Poetika*'nın klasik mantığın bölümlerinden birisi olması boşuna değildir. Aristoteles'in değerlendirmelerinde klasik *theoria-historia* karşıtlığının izleri de görülmektedir. Aristoteles'in *genel* derken kastettiği belli belirsiz kişilerin belli belirsiz şeyleri söyleyip yapmalarıdır. Özel ise, adı ve yaşadığı bilinen belirli bir kişinin söyleyip

yaptıklarıdır. Ozanlar öykülerini kurduktan sonra adları kahramanlarına rastgele verirler. Tarihçiler ise tarihte yaşamış belli kişilerin başından geçen olayları araştırırlar. Bu kişiler gerçek kişilerdir. Bu durumda poetik öznel belirsizdir ve onlara verilen bu adlar belli bir yaşamış özneyi işaret etmeyeceklerdir (Aristoteles 2018: 37-38).

Aristoteles'in ozanı belki de ilk dâhilerdendir. Gösterilemezin gösterilemezliğine tanıklık etmeyi gerektiren poetik adaleti uygulayacak yüksek kültürün temsilcisi de ozandan/dâhiden başkası değildir. Zira Platon'un aksine Aristoteles için ozan, insan yaşamının anlamını ve insan psikolojisini çok iyi bilmektedir. Bu açıdan sanatçı, gerçeklikten uzaklaştıran değil hayatı açıklayan bir insandır. Örneğin, Aristoteles'in tragedya hakkındaki yorumları bağlamında karşımıza çıkan *katharsis*, ahlâkın gelişmesine katkı sağlayan bir arınmayı ifade eder (Moran 2004: 30-31). O halde sanatçı sadece duyguları uyandıran birisi değil, aynı zamanda pratik alanı geliştiren de bir kişidir.

Kant açınsındansa dâhi, ruhu ve ruhun melekelerini canlandırıp estetik ideaları görünür kılan kişidir. Hayal gücünün kavramları aşan temsili olan estetik idea, dilin hayal gücü açısından yetersiz kalışının bir sonucudur. Hayal gücü, aşmak için doğadan gelen maddeyi kullanır. Bunun anlamı, ötekini göstermek için dehanın kendi öznelliğini hiçleştirmesidir. Kant açısından doğanın aşılması işte böyle bir şeydir. Estetik idealar, dile getirilemeyenden farklı ama gene de yanıltıcı veya keyfi görünen bir şeylere gönderme yaparak, *a priori* bilincin evrenselliğinin öznel-nesnel yönünü parçalarlar. Bu durum hakikatle, herkesinkinden farklı olan dâhiyane ve özerk bir ilişki yakalamak anlamına gelmektedir. Burası duyarlılığın, kendisinin ötesine geçebileceğini sezdiği noktadır. Bu aynı zamanda Kant sonrasında, Romantiklerin ve İdealistlerin şiirsel bir hakikat fikrine açılmalarının da başlangıç noktasıdır (Moretti 2008: 92-95).

Kant, şiirselliğin² tezahürler âlemine dair hipotezleri geliştirmek adına da kullanılabileceğini belirtir. Elbette bilimin gelişmesine de katkı sağlayacak böyle hipotezlerde deneyim dünyası yadsınmayacak, yine merkeze alınacaktır. Kant'ın, karşıt görüşlerle gerçekleştirilecek diyalektik tartışmalar hususunda hayal gücünün müdahale sınırlarını biraz daha genişlettiği görülüyor. Çünkü ona göre, karşıt aşkinci söylemlerle görelî bir tarzda, imgesel bir dilin kullanıldığı hipotezler ortaya atmak mümkün olacaktır. Üstelik bu düşünsel yolculuklar akla uygun olarak da ilerleyecektir. Görüldüğü gibi Kant burada da şiir tanımında yaptığı gibi, bir oyun teorisi ortaya koymaktadır. Oyun karşılıklı oynandığı sürece, oyunu kurallarına göre oynamak meşrudur. Karşı savunma için tahayyül imkânlarına dayanan kavramların kullanımı da böyle bir oyuna dâhil olmak anlamına gelmektedir. Bu da gösteriyor ki Kant, poetik imgeselliğe *Saf Aklın Eleştirisi*'nin pratik ve estetik olmayan teorik veçhesinde bile uygun bir yer bulabilmiştir (Kant 2015b: [A 770]/635, [A 778]-[A 782]/ 641-643).

Şiirsellik, teori düzeyinde ufku ne kadar genişletirse genişletsin elbette Kant açısından varlığın da insanın da bir bütün olarak hakikatine ulaşmak imkânsızdır. Gadamer'in evrensel yorumları reddetmesinin ve de *siyâsi hermenötiğe* imkân tanımasının nedenlerinden birisini de bu Kantçı yorumda bulmak gayet mümkündür. Bilincin varlığı anlamasının sınırlı oluşunu ortaya koyan bu yaklaşım, siyasetin belirsiz olan yapısını böyle kabul edip ona saygı duymayı talep eder. Zira bu, siyasetin katılımcılarının birbirlerinden çok farklı ve temsil edilemez varoluşsal durumlarından kaynaklanır (Teichert 2020: 138). Bu bakış Kant'ın, numenal dünyayı bilemeyen öznenin tezahürlerle ilişkisinden başka imkânı olmadığı şeklindeki tespitini hatırlatır. Zira Kant'ın siyasi alanda da teorik aklı kullanmaya direnişi, hakikatin temsil edilebilirliğinin imkânıyla alakalı görülmelidir.

² Wo nicht etwa Einbildungskraft schwaermen, sondern unter der strengen Aufsicht der Vernunft *dichten* soll...

2. Şiirin Dünyasından Arkitektonik Uzama

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin *Transandantal Yöntem Öğretisi* bölümünde *Saf Aklın Arkitektoniği* alt başlığına da yer verir. Bu bölümden anlaşılmaktadır ki arkitektonik Kant açısından bir sistemler kurma sanatıdır. Mimarlık sanatı anlamına gelen arkitektoniğe Kant, kendi düşünce sisteminde, *bilimsel olanın öğretisi* anlamıyla da yer vermiştir (Kant 2017: [B 860]/480).

Kant, saf ve pratik aklın tüm bilgisinin toplamına, ideası insanda bulunan bir bina olarak bakabileceğini düşünür. Buradan yola çıkarak, *Transandantal Unsurlar Öğretisi*'nde inşaat malzemelerini ortaya koyduğunu da ayrıca belirtir. İnşa edeceği metafizik binanın yapısal özellikleri de onun gündemindedir ve hangi binada, hangi yüksekliğe ve hangi dayanıklılık seviyesine ulaşılacağını daha en baştan belirlediğini de ayrıca belirtir. Başlangıçta Kant'ın aklında göklere erişecek bir kuleyi inşa etme düşüncesi vardır ama o duylara dayalı deneyimin dışında elinde başka da bir madde stoğu olmadığını fark eder. Bu nedenle de sadece deneyimin zemininden hareket eden ve oradan sadece fenomenler dünyasının seyredilebileceği, yeterince yüksek bir ikamet evi inşa etmeyi uygun bulur. Zira insanın yetilerini aşan kör bir bina tasarımı üzerinde çalışmanın yersiz olduğunu düşünür. Buna rağmen Kant, sağlam bir ikamet evinin inşasından vaz geçemeyeceğini belirterek, binasını insanlığın yetilerinin ihtiyacına uygun olan malzeme ile orantılı bir şekilde yapmakla ilgilenir (Kant 2015b: [A 707], [B 735]/589).

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde mimarlık sanatını, *yalnızca sanatla mümkün olan ve biçimi doğa tarafından değil, keyfi bir amaçla belirlenen şeylerin kavramlarını, bu niyete uygun şekilde ama aynı zamanda estetik amaçlı bir şekilde tasarlama sanatı*, olarak tanımlar (Kant 2015c: 1111). Kant, kendi sistemini inşa etmek bağlamında kullandığı arkitektonik (Architektonik) kavramının, böyle bir sanatı ima ettiğinin muhtemelen farkındadır ve bu imayı bilinçli bir şekilde gerçekleştirmektedir. Zira Kant'a göre mimarlık sanatında diğer sanat dallarından farklı olarak esas olan, sanatsal eserin kullanımıdır. Bu sanat dalında eserin kullanımı ön planda olmakla

birlikte, elbette estetik idealara da yer bulunmaktadır. Mimari eserler yoluyla Yüce'nin serimlenebiliyor oluşu gerçeği, estetikle olduğu kadar, aklın idealarıyla ilişkili olan poetikle mimari arasında da derin ilişkiler bulunduğunu gösterir. Bu noktada Yüce ve poetik gibi kavramlardan bahsedildiği yerde Kant'ın bir metafor olarak kullandığı arkitektonik kavramından ve arkitektoniğin Yüce duygusu yanında poetikle de ilişkisinden bahsetmek gerektiği açıktır.

2.1. Dil ve Mekân-Zaman İlişkisi

Yargı Gücünün Eleştirisi adlı eserinde Kant, sonsuz bir iletilebilirliği hedeflediğini belirtir. Hoşlanmanın genel iletilebilirliği düşüncesi, kendisinden hoşlanılan nesnenin değerini sonsuz bir şekilde arttıracaktır. Arendt'e göre bu nokta, Yargı Gücünün Eleştiri ile Ebedi Barış idealinin bulunduğu noktadır. Zira Kant'a göre genişletilmiş zihniyetin mümkün en geniş konumuna gelmesi için savaşın ortadan kaldırılması zorunlu bir şart olarak kendisini dayatacaktır (Arendt 2019: 141). Arendt'in, güzel yargısının izinde bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Bu yargıları siyaset açısından da bir imkân olarak gören Arendt'in, iletilebilirlik vurgusu da güzele dair beğeni yargılarıyla alakalı bir vurgudur. Güzelle ilgili beğeni her ne kadar tikel bir yargı olsa da yine de kendi içinde bir evrenselliğe sahiptir. Estetik sensus communis yoluyla zihin ne kadar genişletilmiş olsa da burada sonsuzluk uçurumuna bakışın sınırsızlığı ve iletilemezliği mevcut değildir.

Poetik yolun tercihiyle yapılmak istenen, aynı zamanda dilin hakikate erişimini sınırlayan zaman ve mekân baskısından kurtulmak da olabilir. Esasen zamanın dildeki tezahürü bile mekânsallığa tercüme edilmiş vaziyettedir. Walter Porzig'in de belirttiği gibi dil bütün soyutlukları mekânda somutlaştırmaktadır. Dildeki gramer özellikleri de bunu açıkça gösterir. Bulunma, ayrılma, yönelme ifade eden bütün durumlar bir mekânda gerçekleşirler. "Birisinin sevgisinin, hırsın-dan büyük olduğunu" söylerken yapılan, soyut olanın mekân üzerinden somutlaştırılması olduğu gibi "bu tebdirin ardın-da şu niyet bulunuyordu"

ifadesinde de hem eklerin hem de mekânsallık ifade eden kelimelerin kullanımı yoluyla mekân üzerinden somutlaştırmalara şahit olunur (Porzig 1995: 154-155).

Dilde tezahür eden zaman-mekân sınırlarından kurtulmasının imkânı öncelikle şiirle kendisini gösterecektir. Evet, orada da dildeki aynı ekler, kelimeler, gramer yapıları kullanılır ama inşa edilen evren, somut olmayan bir tahayyül evrenidir. Orada somut ve mekânsal gerçeklikler mecaz haline gelir. Zaman ve mekânı kullanarak zaman ve mekân üstüne işaret eden bir poetik âleme adım atılmış olur böylece. Kant tarafından zaman ve mekânın ötesine işaret etmek adına sunulan diğer bir imkân ise Yüce duygusudur. Kant'ın Yüce kavramını örneklendirmek amacıyla tapınaklardan, görkemli binalardan, onur anıtlarından, şeref kemerlerinden, büyük sütunlardan, simgesel mezarlardan (Kenotaphie) özellikle bahsediyor oluşu, onun mekânsal olanı kullanmak yoluyla Yüce duygusunun mekânsızlığına ulaşma çabası olarak da yorumlanabilir (Kant 2015c: 1111).

Kant'ın kategorik buyruğuna dair dilsel formülünün belli bir zamanı içermediği gibi belli bir mekânı içermediği de bilinir. Bu detay bile Kant'ın fenomenler âleminin olmazsa olmazı olan zaman ve mekân kısıtlanmışlığını, koşulsuzluk arayışına bir tehdit olarak gördüğünü açıklar niteliktedir. Kant'a göre kategorik buyrukla ortaya çıkan kişilik idesi (Alm. Idee der Persönlichkeit) orta derecede namuslu insanlar için bile önemlidir. Hatta Kant Tanrı'nın istemesine bile, akıl sahibi varlıkları (sadece) araç olarak değil amaç olarak görme ilkesini konulabileceğini belirtir. O halde Kant'a göre, ahlâklılık durumuna bakılmaksızın her insan, diğer insanların ve hatta Tanrının da amacı olmak durumunda olduğundan dolayı, doğal yapısı itibarıyla Yüce'dir (Kant 2015a: 810-811). Bu tespit insanın da poetik bir varlık olduğunu gösterir. Bu durum da insan hakkında dile getirilen her logos merkezci adlandırmanın neden yetersiz kaldığını da açıklar gibidir.

2.2. Mimarinin Poetiği

Kant'ın, hayal gücü bağlamında büyüklük kavramını temele alan matematiksel Yüce'nin deneyiminde karşılaşılan *Auffassung* (apprehensio/ayırimsama) ve *Zusammenfassung* (comprehensio/toparlama) eylemlerinin nasıl gerçekleştiğine dair ortaya koyduğu bir açıklamada verdiği örnekler, özellikle matematiksel Yüce'nin mimariyle ayrılmaz ilişkisini ortaya koyar niteliktedir. Bu açıklamasında, Mısır Piramitleri ve Saint Peter Bazilikasını örnek olarak gösteren Kant, Piramitlerin yüceliğinin heyecanını hissedebilmek için onlardan ne fazla uzaklaşmak ne de onlara çok fazla yaklaşmak gerektiğini belirtir. Mısır Piramitlerine çok fazla yaklaşıldığında onun taş parçalarına odaklanılmış olacak ve bütünde kendini gösteren Yücelik duygusu yitirilecektir. Piramitlerden çok fazla uzaklaşıldığında da görüntü bulanık bir hale gelecek ve ona dair temsiller, öznenin estetik yargısına hiçbir etkide bulunmayacaktır. Kant'a göre aynı durum Roma'daki St. Peter Bazilikası'nda da ortaya çıkmaktadır. Ziyaretçiler bu Bazilika'ya ilk girdiklerinde bir yücelik duygusu kendilerini kaplamaktadır çünkü hayal gücü bu seyir esnasında bir bütünün idealarını temsil etmekte yetersiz kalmakta ve böylece özne, heyecanlı bir hoşlanma duygusuna kapılmaktadır (Kant 2015c: §26/1022-1023).

Önceki paragraf, poetik kavramının diğer sanatlar yanında mimarlık sanatıyla da ilgili bir kavram olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Aristoteles'in *Poetika*'sının da mimari bir sistem üzerine oturduğu hatırlandığında mimarinin, poetik soyutluğun, yaşam dünyasına ve dolayısıyla da politığe geçişi ve yayılışı için önemli bir araç olduğu anlaşılabacaktır. Aristoteles'in *Poetika*'sından Nicolas Bourriaud'un "ilişkisel estetiğine" kadar, bir süreç olarak mimari imge ve çizim eylemi belirli bir bağlamın bilgi, etkileşim ve sorunsallarının içinde bulunduğu "gerçek" ve "hayalî olan" arasında bir eşik oluşturabilecektir (Marcou, 2020). Bu noktada, Anthony C. Antoniadès'in gerçekleştirdiği tartışmayı hatırlamak yerinde olacaktır. Buna göre, mimari tasarım oluştururken yararlanılabilecek pek çok soyut ve somut kanal

mimarlık sanatını tüm yaratıcı etkilere açarak okuyucuların mekânsal, duyuşsal, ruhsal ve çevresel düzeylerde daha zengin tasarımlar üretmelerine yardımcı olacaktır. Yaratıcılığın soyut kanalları olan hayal gücü, metafor, metafizik, şiir ve edebiyat mimari eserlerin de temelinde bulunmaktadır. Yazar tarafından, Asplund, Aalto, Utzon, Pikionis, Barragin, Pietila, Predock ve Legorreta gibi medyanın dikkatini çeken çok sayıda tanınmış mimarın seçkin projeleri ve teorileri bu bağlamda örnek olarak sunulmaktadır (Antoniades, 1992).

Aslında Henri Lefebvre gibi devrimci düşünürlerin mekânın üretimine dair arayışları da poetik bir arayıştır. Lefebvre'nin arzusu, mekânı sanat diye adlandırılmış olan türün kolektif bir eseri olarak yeniden üretmektir. Onun mekân anlayışı, sanat eseriyle otomatik üretimin ürünü arasındaki ayrımı aşmaya çalışır. Böyle bir gezegensel mekân, çoklu olasılıklara açık, başkalaşmış bir gündelik hayatın toplumsal dayanağı olarak yaratılacaktır. Ona göre, düşleri ve hayal güçleri kadar kavramları da teorik düşünceye esin veren, Fourier, Marks, Engels gibi ütopyacıların haber verdikleri de böyle bir mekâna yönelimdir (Lefebvre 2014: 417-418).

Lefebvre'ye göre zaman mekândan ayırt edilebilir ama ayrılmaz. Düşünür bunu şöyle örneklendirir: *Bir ağacın gövdesindeki daireler ya da kabukların sarmalları ağacın yaşından haber verir.* Böylece zaman ve mekânın iç içeliği kanıtlanmış olur. Zira zamanın bir mekâna bağlı olması, yerler ile zaman arasındaki ilişkinin de sebebidir. Büyüme, olgunlaşma, yaşlanma gibi zamansal olgular mekânsallıktan ayrılamaz. Zaman döngüleri, mekânın simetrilerle dolu halkalı biçimlerine denk düşer. Doğrusal zaman süreçleri ise eksen oluşumuna denk düşer. Mekân ve zamanın ayrışması erken dönemin değil geç dönemin olgularıdır. Sanat ise günümüzde, mekânsal ve zamansal birliği sürdürmenin yegâne imkânlarından birisidir (Lefebvre 2014: 192-193).

Nietzsche'nin, *Böyle Buyurdu Zerdüş'tünde die Wüste waechst* haykırışıyla işaret ettiği metafizik ve poetik çölleşme, Baudrillard'a göre kimsenin kimseyle ilgilenmediği, yalnız başına ayakta durarak yemek artıklarını tüketen insanların

bulunduğu, zihinlerinde stereofonik bir boşluk barındıran, doğal evrenin yok olduğu, kültürün ise hem her şey hem de hiçbir şey olduğu bir belirsizlik içinde, modern simülasyonun zirveye ulaştığı çölleşmiş ve yıkım sonrası uzamlı bir uzamsızlık çağı olarak görünür kılınacaktır (Dağ 2020: 280). Çölün büyümesiyle ortaya çıkan bu mimariyi, boşluğun mimarisi olarak adlandırmak mümkündür. Kant'ın mimari faaliyeti ise bu örnekte görülen gibi muhtemel bir çölleşmeyi önleme kaygısından beslenecektir.

Kant'ın da *Saf Aklın Eleştirisi*'nden *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Deneme* adlı eserine kadar gerçekleştirdiği bütün çalışmaları, boşluğun belirsizliğini değil de belli bir mimarî sistemi inşa etmek amacıyla gerçekleştirdiği açıktır. Geçmiş felsefî sistemin yapı söküne uğratılmasının ardından, Kant tarafından ilmek ilmek dokunan bu mimari sistemin hedefi ahlâkî özne ve en nihayetinde *Ebedi Barış*'a ulaşmaktır. Diğer bir ifadeyle ahlâkî öznenin doğacak adaletin öznesini inşa etmektir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *Önsöz* bölümünde Kant, insan ruhunun belli yetilerini, kaynakları, içerikleri ve sınırları bakımından parçalara ayırarak ve bu parçaları da eksiksiz bir şekilde tasvir ederek işe başlamaktan bahseder. İkinci aşamada ise Kant, *mimari* (architektonisch) bir inşa faaliyetine giriştiğini, *bütünün idesini* (Alm. *Idee des Ganzen*) doğru olarak kavramak yoluyla parçaların her birisini birbiriyle düzgün bir şekilde bağlantılandırarak mimari bir sistem inşa ettiğini açıkça belirtir (Kant 2015a: 711).

Kant'ın *düşünülür dünyası* (Lat. *Mundus Intelligibilis*) ile *hissedilir dünyası* (Lat. *Mundus Sensibilis*) birer *dünya* olmalarıyla mekânsaldırlar. Bu durumda Kant, iki dünyanın arasını ayırıp, doğa öznesinden bir ahlâkî özne inşa ederken de aslında mimarî olduğu kadar siyasi bir faaliyet de gerçekleştirmektedir. Böylece o hissedilir dünya ile iç içe bir düşünülür dünyayı; bir amaçlar devletini de inşa etmiş olmaktadır. Burada geçen *Reich der Zwecke* (Amaçlar Devleti) kavramının siyasi tınısı ise yeteri kadar gürültülüdür. Amaçlar devleti inşa edilmeden, dışsal bir adalet devleti ya da kozmopolit bir *ebedi barış* dünyası inşa edilemez. Temeldeki bu dünya

ayrıca özgürlüğün de dünyasıdır. Numenal âlemin öznesi aynı zamanda fenomenal âlemin öznesidir de. Fenomenal öznenin, doğanın nedenselliğinden özgürleşmesini sağlayan, kendi nedeninin belirleyicisi olma özelliği, düşünülür dünyanın hissedilir dünyada kök saldığı arkitektonik temelleri de ortaya koyar (Kant 2017: [A 249]-[A 250]/200-201).

Bu noktada Kant'ın 1766 yılında, henüz daha eleştirel felsefesinin temel eserlerini yazmaya başlamadan yayınladığı *Bir Bilicinin Düşleri* adlı eserinde, *mundus intelligibilis*'ten, ruhların birleştiği bir bütün olarak bahsettiğini hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Kant'a göre bu seçenek, birbirine benzer mahiyetteki rûhânî varlıkların farklı nitelikteki cismani varlıklarla beraber oluşu iddiasından daha tutarlıdır. Buradan yola çıkan Kant, maddi olmayan dünyanın kendi başına var olan bir bütün olduğu ve bunun parçaları olan akıllı ruhların birbirleriyle bağlantı içinde bulunduğu sonucuna varır (Kant 2016a: 161).

Karatani'ye göre filozofların ve şairlerin oluş karşısında sağlam bir yapı arayışları, onların arkitektonik metaforunu kullanmalarına sebep olmuştur. Ona göre Kant'ın arayışı da böyle bir arayıştır. Kant en azından çölün büyümesini durdurmak istemektedir. Karatani'ye göre şairler Platon'dan aldıkları sürgün cezasından sonra kontrolü felsefeye kaptırmışlardır. Artık şiir felsefenin bir bölümü haline gelmiştir. Batı düşünce geleneğine dâhil olan şairlerin şiiri *poiesis* (yapma) olarak adlandırışları aslında onların da oluş karşısında arkitektonik yapılar inşa etmeye teşebbüs ettiklerini göstermektedir. Belki de bu nedenle Edgar Allen Poe, Charles Baudelaire, Valery gibi şairler, şiiri mimari bir faaliyet, şairi de mimar olarak tanımlamaktadırlar (Karatani 2021: 67-68).

Bütün bu örnekler mimarinin poetikliğinden bahsetmenin haklılığında birleşir. Şu açıktır ki içinde yaşanılan mimari yapılar, poetik bir düşünceyi ortaya koymaları açısından insanların dönüşmelerini sağlarlar. Zira onlar da birer sanat eseri olarak bizimle diyalojik bir etkileşim içine girmektedirler ve böylece hissetme, düşünme ve anlama formlarımızı dönüştürmektedirler. Gelecekte yaşamayı

düşündüğümüz bir evin hayali, inşa edilebilecek evlerin en iyisidir çünkü hayal gücümüzün sınırsızlığında dokunmuştur. Rüyalardaki ev, gerçeklikteki evden her zaman daha cezbedicidir. Yaşanılan mekân sıkıcı olmaya başladığında soluğu tahayyül imkânlarının üzerinde yükselen poetik mekânlarda alırız. Heidegger'in de *poetik uzam* olarak adlandırdığı bu uzam, şeylerin şiirselleştiği, öznelerinse şairleştiği bir uzamdır aynı zamanda. Poetik uzam, şeylerin ne iseler o olarak müşahade edilmesinin anlatısıdır. Bu bağlamda o, şeylerin şeylemesine uygun poetik uzam ve poetik dilin açıklığı anlamında Geviert kavramlaştırmasını kullanacaktır. Düşünür, Kant'ın şiir konusundaki tespitlerini yorumlar gibidir. Zira ona göre de sadece şairler, diğer bir ifadeyle belirtmek gerekirse, kelimelerle oluşturulan bir mimari türü olarak *poiesisin* işçileri, poetik tanıklığa erişerek kendini şeylerde gizleyen varlığın poetik sükûtunu ifşa etme yetkisine sahip olabileceklerdir (Kurtar 2012: 55, 62-63)

3. Poetikten Politikaya: Estetik Bir Adalet Arayışı

Dünyanın ve de öznelerin sanatsallaşmasının en güzel örneği, sanatın dünyalaşması ve de insanlaşmasıdır. Sanat artık hareketsiz ve seyredilecek statik yapılardan oluşmaz. Sanatçının kendi bedensel varlığını kullanarak gerçekleştirdiği performanslardan bulunduğu mekânı ya da dokunduğu nesneleri bir sanat eserine dönüştürdüğü performanslara değin pek çok örnek göstermektedir ki dünya da insan da artık sanatlaşmıştır. Belli ki burada sanatçı mevcut olanı, diğer bir deyişle toplumsal duyunun ortaklığında ortaya çıkan normaliyi yıkmaktadır. Normal karşısındaki bu beklenmedik taşma, seyircilere gerçekliğin bir kurgu olduğunu hatırlatmak yanında, gerçekliğin kaçırılan sanatsal yönünü de ifşa eder. Futuristlerin ve Dadaistlerin yapmak istediği de bundan farklı bir şey değildir (Wainwright 2011: 1).

Kant şiir ve hitabeti konuşma sanatları (Alm. *die redende*) içinde sınıflandırır. Hitabet, anlama yetisinin bir faaliyetini hayal gücünün özgür bir oyunu olarak sürdürürken şiir, hayal gücünün özgür bir oyununu anlama yetisinin faaliyetiymiş

gibi sürdürür (Kant 2015c: 1109-1110). Birincisi anlama yetisinde temellenirken ikincisi hayal gücünün bir oyunu olarak varlığa gelir. *Hitabet sanatı* (Alm. *Beredsamkeit*, Lat. *ars oratoria*), her ne kadar anlama yetisiyle yakından ilişkili olsa ve içinde kısmen şiirsellik barındırsa da Kant açısından çok da saygın bir sanat olarak kabul edilmez. Burada Kant, hitabetin propagandaya benzemesini eleştirir gibidir daha çok. Çünkü ona göre böyle bir hitabet şekli, dinleyenleri kandırmak ve zaaflarından istifade ederek onları yanlış yönlendirmek gibi gizli emellere hizmet için de kullanılmaktadır. Kant, adaletin alenilik ilkesini çiğneyen böyle bir sanatı ne mahkeme ne de kilise kürsüleri için tavsiye edecektir. Bu yüzden Kant, temelini hitabet sanatından alan bir adalet anlayışına da sıcak bakmayacaktır. Ona göre böyle bir hayal gücü aşırılığının kurnazlıktan başka anlamı yoktur. Zira hatibin yaptığı, dinleyenleri kendine taraftar kılmak ve onları özgürlüklerinden mahrum etmektir. Özgürlüğün adaletle ilgili bir mesele olduğu oranda özgürlükleri engelleyen hitabetin de adalete uzak düşeceği Kant tarafından işaret edilir. Kant'a göre bireysel haklarda olduğu kadar yurttaşlık yasalarını oluştururken de bu sanattan ve sanatın icracılarından kesinlikle uzak durulmalıdır. Zira düşünür açısından haklı olanı yapmak yeterli değildir, bu hakkı sadece haklı bir zeminde uygulamak gerekmektedir. Bütün bu değerlendirmelerden yola çıkan Kant, hitabet sanatına maruz kalan insanların, ustaca kurgulanmış bir hile yoluyla kandırılıp kandırılmayacaklarından emin olamayacaklarını belirtir ve şüphe uyandırıcı bu sanata kapılarını kapatır (Kant 2016: 134-135). Kant henüz 18. yüzyılın sonlarında insanlığı 20 ve hatta 21. yüzyılın tehlikelerine karşı uyarır gibidir. Hitler, Mussolini gibi isimler, hitabetleri ve propaganda yöntemleriyle sözde haklılıklarını inşa etmekte mahirdirler. Ancak ilgili örneklerde de görüldüğü gibi konuşmanın etkileyici oluşu, 20. yüzyılın savaş ve katliam mağduru insanlarını ne hakikate ne de adalete ulaştırabilmiştir.

Kant, hitabeti erdemsizliğin ve yanılmanın sanatı olarak betimledikten hemen sonra şiirin böyle olmadığını belirtir. Çünkü ona göre şiirdeki oyun dürüstlük ve samimiyet üzerinedir. Zira şiir, hayal gücü ve anlama yetisiyle bir oyun ilişkisi içinde

yol aldığını okurlarından saklamaz. Şiir sanatı karşısında her zaman için saf bir itminan duygusuna kapıldığını belirten Kant, bir vaizin sergilediği hitabet sanatı karşısında ise hile kuşkusundan dolayı, nahoş duygular içinde kaldığını ilave eder. Kant, *Dichtkunst'un* idraki geliştiren yönünden de bahseder. *Dichtkunst*, hayal gücünü özgürleştirir, dildeki sınırlı kavramları sınırsız düşünceler bolluğuyla bağlar, estetik idealara yücelterek (Alm. *erhebt*) zihni genişletir, zihni güçlendirir, duyu ve anlama yetisinin nüfuz edemediği tezahürlere, deneyimde sunulmayan farklı yönlerinden bakma ve yargılama becerisi kazandırır, tezahürleri duyulur üstü uğruna şema olarak kullanmayı öğretir. Kant'ın şiirle ilgili değerlendirmelerinde *erheben* (yüceltmek) fiilini kullanması, bu türün *Yüce* (Erhabene) duygusu ile ilişkisini de işaret eder. *Dichtkunst*, tezahürlerle dilediği gibi oynar ama bunu kimseyi aldatmadan, herkes tarafından bilinen ve kabul edilen aleni bir oyunun kurallarına göre yapar. Poetiğin kovuluşu büyüünün bozumu olarak gösterilse de Kant'ın böyle bir fikri tasvip etmediği ortadır. Zira Kant, hararetli bir savunmayla şiirin yanındadır. Düşünür, estetik ideler bakımından bütün sanatlardan üstün olarak gördüğü şiir sanatının kökeninin, bütünüyle deha olduğunu belirtir. Ona göre şiir, başka örnekleri takip etmek hususunda en isteksiz olan sanattır, çünkü dehaya dayanır (Kant 2015c: §53/1116-1118).

Kant'ın önceki paragraftaki değerlendirmelerinden anlaşılmaktadır ki *Dichtkunst*, pratik akıl açısından genişletici ve yüceltici bir görev ifa etmektedir. Burada Kant'ın özellikle kullandığı *erheben* fiili, ilgili sanatın *Yüce* duygusuyla irtibatını da ortaya koymaktadır. O halde poetik becerisi yükselmiş bir özneyle, poetik yönü zayıf bir öznenin adalete dair değerlendirmeleri Kant açısından aynı olmayacaktır. Onun ahlâk özneliği yanında *kültür* özneliğine de tanıdığı ayrıcalık, sanatkarın görmesindeki genişlikle alakalı olmalıdır. Elbette böyle bir *poetik bakışı* elde etmiş bir adalet öznesinden başka, kaotik öznelerin temsil edilemezliğiyle başa çıkabilecek bir imkân bulunamayacaktır. Kant, sanatçının *Yüce*'ye bakışıyla bir Savoy köylüsünün *Yüce*'ye bakışını karşılaştırdığı bir bölümde, bu köylünün karlı dağları seven herkesi "aptal" olarak adlandırışını örnek verir. Kant'a göre ahlâkî

ideaların ve kültürün gelişimi olmadığında, eğitimsiz insanın Yüce'yi yıldırıcı olarak değerlendirmesi oldukça beklendiktir. Zira bu insan, Yüce karşısındaki yetersizliğini, pratik alana uygun olarak genişletememekte ve buradan yola çıkarak bir uçurum olan sonsuza bakamamaktadır. Kant ise bu doğa şartlarında sonsuza bakmanın ancak Yüce yoluyla mümkün olduğunu belirtecektir (Kant 2015c: §29/1039).

Kant'ın, şiiri hitabetten daha *dürüst* olarak görmesi, hitabet sanatı için yaptığı eleştirilerin şiire yönelik olmadığını da gösterir. Bu durum da Kant açısından, hitabetten beklenemeyecek olan âdil/doğru eylemlerin şiirden beklenebileceğine dair bir vurgudur. Buradan yola çıkarak, hitabette kandırma varsa *şiir sanatında yoktur*, hitabet sanatı uygun değilse de *şiir sanatı mahkemeler ve kilise kürsüleri için uygundur*, hitabet tam tersini yapsa da *şiir sanatı zihni özgür bırakır, şüphe uyandırmaz, şiir sanatı yurttaşlık yasaları ve bireysel haklarla ilişkilidir, hakkı haklı bir zeminde uygular, erdemin ve dürüstlüğü sanatıdır* (Kant 2016: 134-135) benzeri çıkarımlara ulaşmak mümkün görünmektedir.

Kant'ın, poetiği hukukun ve siyasetin hemen yanına yerleştirdiği değerlendirmeleri, kendisinden sonraki pek çok düşünürü olduğu kadar sanatçıları da etkilemiştir. Aktivist olarak anılan çağdaş şairlerin şiirleri açısından da hem poetik hem de siyasi oluşun kimi gereklilikleri bulunmaktadır. James Scully bu bağlamda, ortaya konulacak siyasi bir poetik eserin özel ve kamusal; benlik ve öteki arasındaki sınırları aşması gerektiğinden bahseder. Scully'nin işaret ettiği özel ve kamusal arasındaki sınırların aşılması önerisi, aynı zamanda özel duyu ve ortak duyunun sınırlarını aşma önerisi olarak da okunabilecektir. Pablo Neruda'nın aşk ve güzellikten bahsetmediği halde derin bir aşk ve güzellik kaygısı taşıyan ve de adaleti amaç edinen bir şiir için çağrıda bulunuşu bunun en belirgin örneğidir (Bleiker 2000: 272-273).

Kant'ın poetik etkisi elbette sadece şiir sanatına yönelik değildir. Modern tiyatronun sürekli kendine özgü bir siyaseti üzerinde taşımasının ardında da Kant'ın

estetik anlayışının etkisi bulunmaktadır. Örneğin, Antonin Artaud'un *Zulüm Tiyatrosunun* (Theatre of Cruelty) ardında Kant'ın estetik düşüncesinin izleri görülür. Kant'ın reflektif yargı ve Yüce'ye dair değerlendirmeleri, Artaud'un Zulüm Tiyatrosunun temelinde bulunur. Anarşist refleksiyon kavramı bu bağlantıyı gösteren kilit kavramlardan sadece birisidir. Joel White, Kant'ın estetik anlayışıyla Zulüm Tiyatrosu arasında Yüce temelli böyle bir bağlantıyı ortaya koymuştur (White 2018: 90-91).

Dadaizmin, Bolşevizmin imha edilme arayışlarına karşı bir tür siyasi cevap olarak ortaya çıktığı iddiası da dikkat çekicidir. Zira Bolşevik pratiği merkeze alan tiyatro anlayışı ile Dadaizm'in tiyatro anlayışı arasında oldukça fazla benzerlik bulunmaktadır. Bolşevik tiyatro burjuva kavramlarını ötesine geçip işçi sınıfını merkeze alan ve seyircide bir dönüşüm hedefleyen bir tiyatro örneği ortaya koyarken Dadaist tiyatro, amaçlanmış olmayana ve anlaşılmaz olanı araştırmaya yöneliyordu (Williams 1989: 81). Sonuçta iki türün de burjuva kavramlarını aşma arayışı içinde oldukları konusunda şüphe yoktur. Bu bağlamda Dadaizm'in Kant'ın tanımlanmayan ve temsil edilemeyen Yüce'sinden etkilendiği de savunulabilmektedir.

Kant'ın estetik siyaset yönelimini onun ahlâk yasasından bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Zira Kant'ın siyaset ve hukuk anlayışlarının temelinde de ahlâk yasası bulunmaktadır. Bu durumda Kant, güzel sanatların ahlâkî idealarla birleştirilmesinden bahsederken (Kant 2016: 134) esasında ahlâkı temele alan bütün pratik alanın idealarının sanatla birleşmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Ahlâk yasasının insanı merkeze alışı gibi Kant'ın estetik idealar yoluyla erek olarak gösterdiği siyasi yönelimler de insanı ve insanın özgürlüğünü merkeze alırlar. Kasım Küçükalp'in, politik gücün yüksek hedefleri uğruna politik şiddeti sorun olmaktan çıkaran *estetik politika* anlayışına dair vurgusu bu noktada dikkat çekicidir. Romantizmin politika anlayışında kendisini gösteren bu tarz bir estetik politika tarzı faşizm gibi şiddeti önceleyen ideolojilerle uyum halindedir (Küçükalp 2019: 15-16). Şiddeti yücelten böyle bir estetik politik anlayışın, adaleti ve ebedi barışı estetik bir

idea olarak kabul eden Kant'ın estetikle bağlantılandırılmış siyaset anlayışından uzaklığı aşikârdır.

Romantizmin etkisinde olan Schiller'in estetik merkezli siyaset arayışında da Kant'ın poetik ve Yüce hakkında düşüncelerinin etkili olduğu görülür. Bu etki onun Yüce bağlamında gerçekleştirdiği şiddete yönelik değerlendirmelerinde de kendisini gösterir. Ona göre, şiddete maruz kalmak kadar insana yakışmayan bir şey olamaz. Ancak şiddete maruz kalan insan için iki yol bulunmaktadır. Birincisi şiddete maruz kaldığını kabul ederek, şiddete şiddetle karşılık verip şiddeti ortadan kaldırmaya çalışmak ki Schiller bu yolu tavsiye etmeyecektir. İkinci yolsa, şiddet kavramını ortadan kaldıracak bir ahlâkî kemâle ulaşmaktır. Ona göre insan ancak böyle bir ahlâkın yolunda özgürleşecektir. Schiller'in Yüce ve ahlâk merkezli estetik politika anlayışı ikinci yolda kendisini görünür kılar. Şâir, insana yönelik şiddete karşı olsa da şiddete maruz kalan insanı o şiddetin varlığını yok saymaya teşvik ederek, şiddeti de meşrulaştırmış olur. Bu örnek böylece Küçükalp'in eleştirisinin haklılığını da örneklendirmiş olur (Schiller, 1801).

Faşizmin şiddetine meşruiyet kazandıran *estetik politika* anlayışının, Kant'ın *estetik siyaset* anlayışını yansıtıp yansıtmadığı tartışmalı da olsa, Schiller'in siyasi sorunları çözmek için estetiğin kavramlarına yönelmesi Kant'ın estetik siyaset anlayışına dayanır. Schiller'e göre sanat, dünyayı yeniden şekillendirmek adına mekânlar ve yeni ilişkiler kurmalıdır. Estetik alanında, Kant'ın başlattığı direnişi bu yönüyle Schiller de sahiplenecektir. En azından o, Kant'ın da yaptığı gibi estetik ve siyaseti yeniden birbirine bağlamanın yollarını arayacaktır (Mollaer 2024: 263).

Sonuç

Kant'a göre mimari eserler uzay formunda inşa edilirken, musiki gibi şiir de zaman formunda temsil edilir. Şiirin, bütün sanatların üstünde bir sanat olmayı talep etmesi itibarıyla Kant açısından diğer sanatlar karşısında bir üstünlüğü vardır. Zira şiir bütünüyle dehanın bir ürünüdür ve doğayı duyulur üstü uğruna bir şema olarak

kullanma yetkisine sahiptir. Bu demektir ki şiirin estetik ideaları, Kant tarafından uzamı da aşmanın bir imkânı olarak görülmektedir.

Poetik anlamına gelen *Dichtkunst*, *dichten* fiiliyle irtibatlıdır, kökenini ondan alır. Kant *dichten*'i *şiirselleştirmek* anlamıyla kullanır. Kant'ın burada, genel bir sanat terimi olarak kullandığı *dichten* kavramını, bütün sanat türlerini kucaklayacak şekilde; poetik anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Buna göre güzel nesnelerle, nesnelerin güzel görünüşünü birbirinden ayırt eden Kant poetiği zihninin kendisini eğlendirmek için sahnelediği hayal gücünün özgün oyunları anlamında ve nesnelerin özneye güzel görünmesi bağlamında kullanmaktadır. Burada belirleyici olan güzellik değil tasarımlardaki değişimin sürekliliğidir. Kant şiirsellik kavramlaştırması yoluyla Yüce'nin imkânlarına işaret etmektedir. Ona göre bütün kaosu ve en kuralsız düzensizlikleri içinde doğa, büyüklüğünü görüğe sunarak özneye Yüce'nin idealarını uyandırmaktadır.

Kant numenal âlemin yolunu bütün bilme iddiaları için kapatmıştır. Ancak yine de ahlâk ve estetik alanlarında başka yollar açmış görünmektedir. Bu bağlamda, aklın idealarına ulaşmak için şiirin gerekliliği kadar bir uçurum olan sonsuza bakmak için de Yüce'nin, Kant açısından gerekli oluşu araştırma neticesinde ortaya konulmuştur. Ahlâk yasası yoluyla insanı doğanın üstüne çıkarma kaygısı, esasında Kant'ın, uzamın sınırlılıklarını aşma endişesi olarak da yorumlanabilir. Başından sonuna Kant'ın arayışı bir koşulsuzluk ve adalet arayışıdır. Doğası itibarıyla sonlu, koşullu ve mekanik nedenselliğin sınırlarına hapsolmuş insanın tek *özgürlük* imkânı bu yükseliştir.

Özgürlük, modern çağda adaletin imkânıyla alakalı görülür. Şiir, insanı pratik alanı da kapsayan yüksek idealara yakınlaştırırken Yüce duygusu, mimarî uzamın sınırlılıklarını aşarak sonsuza bakabilmenin pratik imkânlarını insanlara sunacaktır. Bu da özgürleşmenin diğer bir yönüdür. Schiller gibi romantiklerin Yüce merkezli estetik anlayışlarında kendini görünür kılan şiddete rıza anlatısı, şiirin estetik idealarında savaşırlığı ve âdil bir ebedi barış ideasını gören Kant'ın poetik siyaset

bağlamına çok uygun düşmese de; romantiklerin de insan, Yüce, özgürlük, siyaset benzeri kavramları merkeze almaları oldukça Kantçı'dır. Kant'ın poetik ve adalet ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu görüşlerin, sanat alanına olduğu kadar siyaset ve hukuk alanlarına halen daha ilhamlar sunma potansiyeline sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki Kant'ın, kapsamlı bir düşünsel devrimin mimarı olduğu anlaşılmaktadır. Onun pek çok kavramlaştırması yanında estetik, uzay, zaman, şiir sanatı, Yüce, arkitektonik benzeri kavramlaştırmaları ve bu gibi kavramlaştırmalar bağlamında yaptığı açıklamalar konusundaki tartışmalar, bu makale yoluyla sonlanmak bir yana muhtemelen makalede dikkat çekilen bağlantılar da dikkate alınarak tartışılmaya devam edecektir. Çalışma yoluyla Kant'ın diğer alanlarda olduğu gibi estetik alanında da kendisini gösteren adalet arayışının izleri takip edilmiştir. Bu yolculuğun sonunda Kant'ın, dünyanın daha güzel ve daha âdil bir yer olabilmesini umut eden poetik bir siyaset anlayışının mimarı olduğunun bir kez daha anlaşıldığından bahsedilebilir. Kant'ın estetik ve siyasetin ilişkilendirilmesi anlamında kendisinden sonraki pek çok düşünürü ve sanatçıyı etkilediği ortadadır. Filozofun şiir sanatı yanında tavizsiz duruşu eşsizdir. Bu sanatın dürüstlük üzerine giden ve adaletle dair estetik ideaları dile getiren bir sanat olduğuna dair tespitleri bu gerçeği açıkça göstermiştir. Onun bu tespitlerinin günün birinde hukuk alanında da yeni açılımları doğurması beklenebilir. Kant'ın Yüce bağlamındaki değerlendirmeleri de bu duygunun şiirsel veçhesine yönelik gibidir. Kendisinden sonra Yüce kavramının gerek sanatta gerekse de siyasette merkeze alındığı olumlu olumsuz kimi örnekler, Kant'ın düşüncelerinin etki gücünü göstermektedir. Kant'ın bu makalede dikkat çekilen görüşleri yanında makalede yer bulamayan konuyla alakalı başka düşüncelerine odaklanılarak yapılacak araştırmaların ve bu araştırmalar sonucunda keşfedilecek disiplinler arası bağlantıların, insanlığın kolektif ufkunu; farklı teorik, pratik ve estetik imkânlarla açılmak açısından daha da genişleteceği savunulabilecektir.

A Poetical Comment on the Possibility of Justice: Looking Towards The Infinity With Kant

Summary

Oğuz DÜZGÜN

Assist. Prof. Dr.

Bandırma Onyedli Eylül University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Sociology, Bandırma, TR
ORCID: 0000-0002-7663-2712
oduzgun@bandirma.edu.tr

Introduction

This article once again expresses the fact that Kant is the pioneer of politicized modern/postmodern art as well as the search for justice that has become an artistic activity, with different perspectives. When Great King Frederik uses the expression in his verses that the sun sends its last rays for the good of the world, he also reveals his political tendencies, according to Kant (Kant 2015c: §49/1103). The Great King is actually searching for the cosmopolitan justice of eternal peace and he reveals this with aesthetic ideas in poetry. This example is one of the examples where Kant points out the possibility of a just political understanding through the aesthetic ideas of art. In order to understand that Kant's search for the connection of aesthetics and justice is a search that should be embraced today, it is enough to remember that strong states still continue to dominate weak states. The unjust practices implemented in the Middle East geography not only show the legitimacy of Kant's search for justice on behalf of the entire world, but also the importance of the pioneering role of aesthetics/poetics in guiding politics. At this point, what Pablo Picasso wanted to do with his painting Guernica and what Guenter Grass wanted to do with a poem with political content (for example, drawing attention to nuclear weapons that also threaten Palestine) will overlap in terms of the aesthetic ideas that the relevant works point to (justice, eternal peace, etc.) (Grass, 1991). The study will focus on Kant's findings that point to the possibilities of overcoming problems related to justice by using the feeling of the Sublime as well as poetics. For this purpose, first of all, Kant's works will be consulted and readings will be made with a phenomenological perspective that accepts these works as the center. Afterwards, other secondary sources that will shed light on the subject will be utilized. It does not go unnoticed that Kant's poetic views are also related to practical issues such as morality, politics and justice. Therefore, the relationship between Kant's poetic orientation and practical themes such as justice will also be addressed through the study. Considering the connection between the activity of architecture and concepts such as poetics, time, space and the Sublime, it is necessary

to mention the supporting aspects of the examples of the architectonic stance that Kant consciously based on in his system.

Kant's View of Poetics

Kant uses the German word *Dichtkunst* instead of the word *poetics*. According to the thinker, *Dichtkunst* liberates the imagination, connects the limited concepts in language with the unlimited abundance of thoughts, expands the mind by exalting it to aesthetic ideas (Ger. *erhebt*), strengthens the mind, gives the ability to look at and judge manifestations that the senses and understanding cannot penetrate from different aspects not presented in experience, and teaches how to use manifestations as schemas for the sake of the supersensible. *Dichtkunst* plays with manifestations as it wishes, but does so without deceiving anyone, according to the rules of an open game known and accepted by everyone. Although the expulsion of poetics from our lives is shown by some as the breaking of the spell, it is obvious that Kant does not approve of such an idea. Because Kant is perhaps more on the side of poetry than all other arts. The thinker states that the origin of the art of poetry, which he sees as superior to all arts in terms of aesthetic ideas, is entirely genius. According to him, poetry is the art that is most reluctant to follow other examples (Kant 2015c: §53/1116-1118). Kant, describes the rhetoric as the art of vice and error, immediately states that poetry is not like this. Because, according to him, the game in poetry is about honesty and sincerity. Because poetry does not hide from its readers that it progresses in a game relationship with imagination and understanding. Kant, who states that he has always been seized by a pure sense of confidence in the face of the art of poetry, adds that he has unpleasant feelings due to the suspicion of deceit when faced with the art of rhetoric displayed by a preacher. Kant also mentions the aspect of *Dichtkunst* that develops perception. *Dichtkunst* liberates the imagination, connects the limited concepts in language with the unlimited abundance of thoughts, expands the mind by exalting it to aesthetic ideas (Ger. *erhebt*), strengthens the mind, gives the ability to look at and judge manifestations that the senses and understanding cannot penetrate from different aspects not presented in experience, and teaches us to use manifestations as schemas for the sake of the supersensible. Kant's use of the verb *erheben* (to exalt) in his evaluations of poetry also indicates the relationship of this genre with the feeling of the Sublime (*Erhabene*). *Dichtkunst* plays with manifestations as it wishes, but does so without deceiving anyone, according to the rules of an open game known and accepted by everyone. Although the expulsion of poetics is shown as the breaking of the spell, it is obvious that Kant does not approve of such an idea. Because Kant stands by poetry with a passionate defense. The thinker states that the origin of the art of poetry, which he sees as superior to all arts in terms of aesthetic ideas, is entirely genius. According to him, poetry is the art that is most reluctant to follow other examples, because it is based on genius (Kant 2015c: §53/1116-1118). Natural events such as the continuous changes in the flame of a fire or the continuous flow of the waves of a stream, which Kant depicts as poetic events, also direct people to the idea of infinity in terms of evoking the mathematical feeling of the Sublime in the subject. The natural events mentioned, which are described as poetic or artistic, are also chaotic events. As Kant also states, all chaotic situations, savagery, irregularities and destructions in nature evoke the ideas of

the Sublime (Kant 2015c: §23/1016). Kant's observation about the appeal of diversity and constant movement also explains why cinema is appealing to adults and advertisements are appealing to children. The fact that images change very quickly and constantly can explain why people are fixated on the television screen. The fact that the internet in general and video sharing sites in particular have an appealing effect on young people and children in terms of taste also shows that the world is now more aesthetic and poetic than ever. Poeticism is before us with the representation of the unrepresentableness of the Sublime in cinema. This is a situation that poeticizes all the subjects it interacts with and the space and time with which the subject interacts. The reason why the first cinematographic reproductions of movement arouse fear in the audience is its relation to the Sublime. Such a situation experienced by the first viewers of the film *La Gare Ciotat* exemplifies that the terror felt by the moving train on the screen actually stems from the inadequacy felt towards the Kantian Sublime (Baker 2014: 261-262).

Poetry, Justice and Architecture

Kant's view of poetry as more honest than oratory also shows that his criticisms of the art of oratory are not directed at poetry. This situation is an emphasis from Kant's perspective that just/correct actions that cannot be expected from oratory can be expected from poetry. Based on this, if there is deception in oratory, there is none in poetry; even if oratory is not suitable, poetry is suitable for courts and church pulpits; even if oratory does the opposite, poetry frees the mind and does not arouse suspicion; poetry is related to civil laws and individual rights; it applies the right on a justified basis; it is the art of virtue and honesty (Kant 2016: 134-135). Kant's evaluations, in which he placed poetics right next to law and politics, influenced many thinkers after him as well as artists. There are some requirements for both poetic and political being in terms of the poems of contemporary poets who are referred to as activists. In this context, James Scully mentions that a political poetic work to be produced must transcend the boundaries between the private and the public; the self and the other. The suggestion that the boundaries between the private and the public that Scully points out should be transcended can also be read as a suggestion to transcend the boundaries of the private sense and the common sense. Pablo Neruda's call for a poem that does not mention love and beauty but carries a deep concern for love and beauty and aims for justice is the most obvious example of this (Bleiker 2000: 272-273). Under the influence of Romanticism, Schiller's search for politics centered on aesthetics is also influenced by Kant's thoughts on poetics and the Sublime. This influence also shows itself in his evaluations of violence in the context of the Sublime. According to him, there is nothing more unbecoming of a human being than being subjected to violence. However, there are two ways for a person subjected to violence. The first is to accept that he has been subjected to violence, respond to violence with violence and try to eliminate violence, which Schiller would not recommend. The second way is to reach a moral perfection that will eliminate the concept of violence. According to him, a person will only be free on the path of such morality. Schiller's understanding of aesthetic politics centered on the Sublime and morality makes itself visible on the second path. Although the poet is against violence against humans, he legitimizes violence by encouraging the person

subjected to violence to ignore the existence of that violence. This example thus exemplifies the legitimacy of Küçükalp's criticism (Schiller, 1801). In Kant's explanation of how the actions of *Auffassung* (apprehension) and *Zusammenfassung* (comprehension) encountered in the experience of the mathematical Sublime, which is based on the concept of greatness in the context of imagination, are realized, the examples he gives are particularly revealing of the inseparable relationship of the mathematical Sublime with architecture. In this explanation, Kant gives the Egyptian Pyramids and Saint Peter's Basilica as examples and states that in order to feel the excitement of the sublimity of the Pyramids, one should neither move too far away from them nor get too close to them. When one gets too close to the Egyptian Pyramids, one will focus on their stone parts and the sense of Sublime that manifests itself in the whole will be lost. When one gets too far away from the Pyramids, the image will become blurry and the representations related to it will have no effect on the subject's aesthetic judgment. According to Kant, the same situation occurs in St. Peter's Basilica in Rome. When visitors first enter this Basilica, they are overwhelmed by a feeling of sublimity because imagination is inadequate to represent the ideas of a whole during this viewing, and thus the subject is seized by an excited feeling of enjoyment (Kant 2015c: §26/1022-1023). Architectural structures that are lived in enable people to transform in terms of presenting a poetic thought. Because they also enter into a dialogic interaction with us as works of art and thus transform our forms of feeling, thinking and understanding. The dream of a house in which we intend to live in the future is the best of all houses that can be built because it is woven in the limitlessness of our imagination. The house in dreams is always more attractive than the house in reality. When the place we live in starts to become boring, we take a breath in poetic spaces rising above the possibilities of imagination. This space, which Heidegger also calls poetic space, is also a space where things become poetic and subjects become poetic. Poetic space is the narrative of observing things as they are. In this context, he will use Geviert's conceptualization in the sense of the poetic space suitable for the thingness of things and the openness of poetic language. The thinker seems to be commenting on Kant's observations on poetry. For, according to him, only poets, in other words, workers of poiesis as a type of architecture created with words, will have the authority to reveal the poetic silence of the being that hides itself in things by reaching poetic witness (Kurtar 2012: 55, 62-63).

Conclusion

Freedom is seen as related to the possibility of justice in the modern age. While poetry brings people closer to high ideals that also include the practical field, the feeling of the Sublime will offer people the practical possibilities of looking at the infinite by overcoming the limitations of architectural space. This is another aspect of liberation. Although the narrative of consent to violence that makes itself visible in the Sublime-centered aesthetic understandings of romantics like Schiller does not fit very well with the poetic politics context of Kant, who sees the idea of warlessness and a just eternal peace in the aesthetic ideas of poetry; it is quite Kantian for romantics to center on concepts such as man, the Sublime, freedom, and politics. It is understood that the views Kant put forward in the context of the relationship between poetics and justice still have

the potential to offer inspiration to the fields of politics and law as well as the fields of art. In conclusion, it should be noted that Kant is the architect of a comprehensive intellectual revolution. In addition to his many conceptualizations, the discussions on the conceptualizations such as aesthetics, space, time, poetry, the Sublime, architectonics and the explanations he made in the context of such conceptualizations will probably continue to be discussed by considering the connections highlighted in the article, far from ending with this article. The traces of Kant's search for justice, which manifests itself in the field of aesthetics as in other fields, have been followed through the study. At the end of this journey, it can be said that it is understood once again that Kant is the architect of a poetic understanding of politics that hopes for the world to be a more beautiful and just place.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Antoniades, A. C. (1992). Poetics of Architecture: Theory of Design. Erişim Tarihi: 11.01.2025. (<https://www.wiley.com/en-us/Poetics+of+Architecture%3A+Theory+of+Design-p-9780471285304>)

Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. D. Sezer, İ. Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (2018). *Poetika Şiir Sanatı Üstüne* (çev. S. Rifat). İstanbul: Can Yayınları.

Baker, U. (2014). *Kanaatlerden İmajlara Duygular Sosyolojisine Doğru*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Baudrillard, J. (2016). *Simülakrlar ve Simülasyon* (çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bleiker, R. (2000). Aesthetics Poetic World Politics. *Alternatives: Global, Local, Political*, 25 (3), 269-284.

Curtius, M. C. (1753). Aristoteles' Dichtkunst. Erişim Tarihi: 12.01.2025. (<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10234945?page=4,5>)

Dağ, A. (2020). Mekânı/Şehrimizi Yitirmek, Hakikat Şehrinden Simülasyon Kente. *Prof. Dr. Hakkı Acun Hocanın Aziz Hatırasına, İnsan, Tarih ve Şehir*. (Ed. Musa Kazım Arıcan vd. ss. 262-286). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

Godinovic, N. (2019). Art And Physics, Proceedings of Science. Belgium: European Physical Society Conference on High Energy Physics. PoS EPS-HEP2019. 12.01.2025. DOI: 10.22323/1.364.0455

Gottsched, J. C. (1730). Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen. Leipzig. 12.01.2025. (https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/gottsched_versuch_1730?p=7)

Grass, G. (1991). How Günter Grass, writer, sculptor and draughtsman, who died 13 April 2015, furiously defended Picasso's Guernica. 12.01.2025. (<https://www.theartnewspaper.com/2015/04/13/how-gunter-grass-writer-sculptor-and-draughtsman-who-died-13-april-2015-furiously-defended-picassos-guernica>)

Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*. (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2015a). *Die Drei Kritiken: Kritik der praktischen Vernunft*. Köln: Anaconda Verlag.

Kant, I. (2015b). *Die Drei Kritiken: Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Anaconda Verlag.

Kant, I. (2015c). *Die Drei Kritiken: Kritik der Urteilkraft*. Köln: Anaconda Verlag.

Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (çev. İ. Kuçuradi vd.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2016a). *Bir Bilicinin Düşleri*. (çev. A. Aydoğan, A. Nalbant). İstanbul: Say Yayınları.

Karatani, K. (2021). *Metafor Olarak Mimari*. (çev. B. Yıldırım). İstanbul: Metis Yayınları.

Kurtar, S. (2012). Heidegger ve Şeylerin Sessizliği. *ETHOS Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. 5 (1), 55-75.

Küçükalp, K. (2019). "Tanrı'nın Ölümü"nün Politik Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme. *Muhafazakâr Düşünce*. 15 (56), 11-24.

Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi*. (çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Marcou, C. (2020). Poetics for The Uncertain Reconsidering the Mediums. 11.01.2025. (<https://futurearchitectureplatform.org/projects/4c3954bf-e197-4784-bda1-a0502cab4cf4/>)

Mollaer, F. (2024). Kant Sonrası Siyaset: Schiller'de Estetik-Siyaset, Estetik Devlet ve Cumhuriyet. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23 (3), 248-270. DOI: <https://doi.org/10.20981/kaygi.1508662>

Moran, B. (2004). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moretti, G. (2008). *Deha*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Pajevic, M. (2014). Translation and Poetic Thinking. *German Life and Letters* 67 (1), 6-21. DOI:10.1111/glal.12028

Porzig, W. (2005). *Dil Denen Mucize: Dil Biliminin Araştırma Konuları, Yöntemleri ve Ulaştığı Sonuçlar*. (çev. V. Ülkü). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Schiller, F. (1801). Über das Erhabene. Erişim Tarihi: 10.01.2025. (<https://www.projekt-gutenberg.org/schiller/erhaben/erhaben.html>)

Tarkovski, A. (2007). *Şiirsel Sinema*. (çev. Ebru Kılıç). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Teichert, D. (2020). Hermeneutics: Polity, Politics, and Political Theory in Gadamer's Philosophical Hermeneutics. *Teoria Polityki*. 123-138. DOI: 10.4467/25440845TP

Vaccari, U. R. (2015). The a priori Of Poetry: Hölderlin as Kant Reader. (ed. L. Riberio dos Santos, ss. 257-266). IX Colóquio Kant Unesp/Marília-SP, Marília: Oficina Universitare. DOI: 10.36311/2017.978-85-7983-928-3.p257-266

Wainwright, L. S. (2011). Performance Art. *Britannica*. Erişim Tarihi: 10. 12. 2024. (<https://www.britannica.com/art/performance-art>)

White, J. (2018). Anarchic Reflection and the Crisis of Crisis: Working with Artaud. *Performance Philosophy*. 4 (1), 86-105. DOI: 10.21476/PP.2018.41208

Williams, R. (1989). *The Politics of Modernism, Against the New Conformists*. New York: Verso.

Yolcu, E. (2019). Okulöncesi Dönem Çocuklarında Hayal Gücü ve Yaratıcılık İlişkisi. *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi*. 13 (28), 276-291. DOI: 10.29329/mjer.2019.202.16



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 232-254.

Makale Geliş | Received: 19.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 16.02.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1623085

Ayşe Gül ÇIVGIN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bartın, TR
Bartın University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bartın, TR
ORCID: 0000-0003-2838-6737
ag.civgin@gmail.com

Akıl ve Tutkunun Mücadelesi: Humecu Bir İrdeleme

Öz: Bu çalışmada amacımız felsefe tarihi boyunca akıl ile tutku arasında var olduğu düşünülen mücadeleyi veya savaşı Humecu bir perspektiften irdelemektir. Genel olarak söz konusu mücadeleyi aklın kazandığı veya kazanması gerektiği savunulmuştur. Oysa David Hume tutkuyu insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirir, bu nedenle de onun işleyiş mekanizmasını ayrıntılı bir biçimde soruşturur. Bu sorgulama sonunda da meşhur ve bir o kadar da ilginç ifadesiyle *akıl tutkuların kölesidir* der. Ancak o, yanlış bir yargımızı düzelttiğimizde veya amaca ulaşmamızı sağlayacak araçların yetersizliğini keşfettiğimizde *tutkumuzun da aklımıza boyun eğeceğini* söyler. Çalışmamızda Hume'un ikinci ifadesinde dile getirdiği görüşünü de dikkate almak ve her ikisini birlikte değerlendirmek gerekliliğine dikkat çekmeye çalışacağız. Böylelikle akıl ile tutku arasında sanıldığı gibi herhangi bir mücadele olmadığını, her birinin işlevinin farklı olduğunu ve kendi işlevlerini yerine getirdikleri sürece birbirlerine karşıt olarak konumlandırılmalarının mümkün olmadığını ileri süreceğiz. Bu doğrultuda çalışmamıza, Hume'un tutkular hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı soruşturmasını yapmakla başlayacağız.

Anahtar Kelimeler: Hume, Akıl, Tutku, İzlenim, İde.

The Combat of Reason and Passion: A Humean Analysis

Abstract: The aim of this study is to analyze the combat or conflict thought to exist between reason and passion throughout the history of philosophy from a Humean perspective. In general, it has been argued that reason wins or should win this combat. However, David Hume considers passion as an integral part of human nature and, for this reason, conducts a detailed investigation into its mechanism of functioning. As a result of this inquiry, he famously and intriguingly asserts that *reason is the slave of the passions*. However, he says that when we correct an erroneous judgment or discover the inadequacy of the means to achieve the end, *our passions will also obey to reason*. In this study, aim to draw attention to the necessity of considering Hume's view expressed in the second statement and evaluating both together. Thus, we will argue that there is no actual conflict between reason and passion, as commonly assumed, that their functions are distinct, and that they cannot be positioned

in opposition to one another as long as they fulfill their respective functions. Accordingly, we will begin our study with a comprehensive examination of Hume's views on the passions.

Keywords: Hume, Reason, Passion, İmpression, İdea.

Giriş

David Hume felsefe tarihinde genellikle ampirisizmi, nedensellik ve metafizik eleştirisiyle yaygın olarak bilinir. Ancak söz konusu düşünceleriyle dolaysızca bağlantılı olmak üzere özellikle tutkular, tutkuların akılla ilişkisi, ahlaki ayrımların kaynağı, ahlaki yükümlülüğün yapısı, erdemli bir yaşamın imkânı gibi meselelerle ilgili görüşleriyle de felsefe tarihine önemli katkılar yapmıştır. Bu konulardaki görüşlerini özellikle *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin (1739-1740) İkinci kitabı "*Tutkular Üzerine*" ve Üçüncü Kitabı "*Ahlak Üzerine*" başlıklı kısımda ve *Tutkular Üzerine Bir Tez* (1757) eserlerinde dile getirmekle birlikte, *Denemeler* (1741-1742), *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (1748) ve *Ahlakın İlkeleri Üzerine* (1751)¹ eserlerinin bazı kısımlarında ifade eder. Hume, *İnceleme*'de tutkular (*passions*)² hakkındaki görüşlerini, bilgi ve ahlak görüşleri arasında konumlandırarak ele alır. Bu şekilde bir konumlandırma tutkuların akıl ile ahlak arasında aracı bir rol oynaması bakımından adeta köprü işlevi gördüğünü söylemeye imkân tanır. Zira akıl ve tutkular akıl yürütme zincirinin tümünü meydana getirir. Üstelik *İnceleme*'nin Birinci Kitabında tutkular genel olarak algı özelde ise izlenim başlığı altında ele alınırken Üçüncü Kitapta ahlaki duygular doğrudan ve dolaylı tutkuların özel durumları olarak değerlendirilir.³ Bu bakımdan da akıl, tutku ve ahlak konularının iç içe geçtiği görülür.

¹ Hume'un *Ahlakın İlkeleri Üzerine* eseri, *İnceleme*'de dile getirdiği görüşlerin daha sade ve anlaşılır bir üslupla açıklamasından meydana gelmekle birlikte, ilahi ahlaki emirlere başvurmada fayda ve ahlak duygusu temelinde nasıl bir ahlak sistemi tesis edilebileceği meselesine ayrıntılı bir biçimde odaklanması bakımından ondan farklıdır (<https://iep.utm.edu/hume>).

² Hume, tutkuları günümüzde duyguları, arzuları, istekleri de kapsayacak biçimde oldukça genel ve geniş bir anlamda kullanır.

³ Loeb (1977: 395-403), Smith (1966: 168-169) ve Hearn'ın (1973: 290) Hume'un ahlaki duyguları doğrudan tutkular, 'Ardal'ın ise dolaylı tutkular olarak sınıflandırdığı söyler. Bu yorumlardan her biri *İnceleme*'nin İkinci Kitabı ile Üçüncü Kitabı arasında (yani tutkular ile ahlak) yakın bağlantılar olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla ahlaki duygular doğrudan veya dolaylı tutkuların özel durumu olarak yorumlanması, İkinci Kitaptaki tutkuların ele alınmasını Üçüncü Kitaptaki ahlaki duyguların

Hume aklın tek başına iradenin bir güdüsü olmayıp “tutkuların kölesi” olduğunu ileri sürerek ahlaki ayrımların akıldan türetilmeyip ahlak duygusundan türetildiğini iddia eder. Bununla birlikte yanlış bir yargımızı düzelttiğimizde veya amacımıza ulaşmayı sağlayacak araçların yetersizliğini keşfettiğimizde *tutkularımızın da aklımıza boyun eğeceğini* söyler. Bilindiği üzere Antik Çağdan beri pek çok filozof tutkuları olumsuz şeyler olarak düşünmüş ve akla kaşıt konumlandırmıştır.⁴ Gerek Orta Çağ felsefesinde gerekse Modern felsefede de aynı görüş kısmi değişikliklerle birlikte aynen devam etmiştir. Tutkuların kötülüğün kaynağı olduğu, bu yüzden de ehlileştirilmesi veya bastırılması gerektiğine inanılmıştır. Zira ideal ve bilgili bir insanın iradesi güçlü, tutkularına hâkim, akli rehber edinmiş bir kişi olduğu tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda akıl ve tutku arasında bir mücadele veya çatışma olduğu; bu mücadelede de aklın galip geldiği veya gelmesi gerektiği kabul edilmiştir. Buna karşılık Hume, tutkuları insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmiş, bu nedenle de onların işleyiş mekanizmasını soruşturmayı amaçlamıştır.⁵ Nitekim *İnceleme* eserindeki temel gayesinin yeni bir insan doğası bilimi geliştirmek olduğu dikkate alınırsa tutkular hakkındaki görüşleriyle bu bilimin kapsamını daha da genişletmek istediği söylenebilir. Hume'un bu yaklaşımı, geleneksel anlayışlara önemli bir eleştiri ve alternatif sunmaktadır.

anlaşılmasında merkezi bir öneme sahip kılmaktadır. Ancak Loeb ahlaki duyguların ne doğrudan ne de dolaylı tutkular olmadıklarını, bu yüzden de *İnceleme*'nin İkinci ve Üçüncü Kitapları arasında sanılanın aksine çok az bir yakınlık olduğunu ileri sürerek diğer yorumculardan ayırır.

⁴ Merrill'in ifade ettiği gibi (2008: 206) genel olarak Platon'dan (yaklaşık M.Ö. 427-349) bu yana filozoflar, akıl ve tutkuyu bir savaşta karşı karşıya gelmiş iki düşman olarak tasvir etmişler ve rasyonel varlıkların eylemlerini aklın emirlerine uydurmak zorunda olduklarını iddia etmişlerdir. Hume, bu filozofların temel doktrininin, yani aklın tutkular üzerindeki önceliğinin tamamen yanlış olduğunu, kendi başına bizi asla bir şey yapmaya ya da yapmaktan vazgeçmeye sevk edemeyeceğini ileri sürer. Nitekim Hume'a göre akıl, idelerin soyut ilişkileriyle (örneğin matematiksel kanıtlamalarla) ya da deneyimlerden öğrendiğimiz nedensel ilişkilerle ilgilenir.

⁵ Hume (1976: 68) dünyanın başlangıcından beri insan soyunda görünen tüm eylem ve girişimlerin kaynağında da farkı derecelerde olsa ihtiras, para hırsı, ben sevgisi, boş gurur, dostluk, eli açıklık, kamu duygusu gibi tutkuların bulunduğunu söyler.

Bu çalışmada amacımız felsefe tarihinde süre gelen akıl ve tutku arasındaki mücadeleyi Hume'cu bir perspektiften irdelemektir. Bunu yaparken onun meşhur *akıl tutkuların kölesidir* görüşünü ele almakla birlikte, yanlış bir yargımızı düzelttiğimizde veya amaca ulaşmamızı sağlayacak araçların yetersizliğini keşfettiğimizde de *tutkumuz aklımıza boyun eğer* ifadesini de dikkate almanın gereğine dikkat çekeceğiz. Böylelikle aslında akıl ve tutku arasında sanıldığı gibi herhangi bir mücadele olmadığını, her birinin işlevinin farklı olduğunu ve kendi işlevlerini yerine getirdikleri sürece birbirlerine karşıt olarak konumlandırılmalarının mümkün olmadığını ileri süreceğiz. Bu doğrultuda çalışmamıza, Hume'un tutkular hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı soruşturmasını yapmakla başlayacağız.

1. Tutkular

Hume düşünce sisteminin temelini teşkil eden algıları, izlenim (*impression*) ve ide(a) (*idea*) – bir başka deyişle duyum ile düşünüm- olarak ikiye ayırır. Kısaca ifade edilirse izlenimler “tüm duyumlarımızı, tutkularımızı ve duygularımızı” içerir ve büyük bir güç ve şiddetle zihnimize girerken ideler ise izlenimlerin “soluk imgelerinden” meydana gelir (Hume 2009: 1.1.1.1: 17).

İzlenimler, orijinal / ilksel izlenimler (dış duyum / duyum izlenimleri) ve ikincil izlenimler (iç duyum / refleksiyon izlenimleri) olmak üzere tekrar ikiye ayrılır: “İlksel izlenimler ya da dış duyum izlenimleri herhangi bir önceleyen algı olmaksızın ruhta beden yapısından, cancıklardan ya da nesnelerin dışsal örgenler üzerine uygulanmasından doğan izlenimlerdir. İkincil ya da iç duyusal izlenimler ise bazı ilksel izlenimlerden ya dolaysızca ya da tasarımların [idelerin] araya girmesi yoluyla ortaya çıkan izlenimlerdir” (Hume 2009: 2.1.1.1: 191). Duyum izlenimleri tüm duyumlarımızın yanı sıra haz ve acı algılarımızı; refleksiyon izlenimleri ise tüm tutkularımızı ve onlara benzeyen diğer duygularımızı içerir. Orijinal izlenimler önceki algılarımızdan bağımsız olmalarına karşılık, ikincil izlenimler daha önceki izlenimlerimize veya idelerimize bağlıdır.

Hume (2009: 2.1.1.2: 191) duyum izlenimlerinin anatomi ve doğa felsefesi konularına ait olduğunu düşündüğünden incelenmelerini onlara bıraksa da bedensel acıları ve hazları içeren duyum izlenimlerinin, refleksiyon izlenimlerinin doğal kaynakları olduğunu söylemeyi ihmal etmez. Nitekim bedensel acı ve haz hem birçok tutkunun kaynağını oluşturur hem de iyi ve kötüyle doğrudan bağlantılıdır. Zira bunlar ya hissedildikleri anda ya da daha sonra hatırlandıklarında birçok tutkuya yol açarlar (Hume 2009: 2.1.1.2: 191). Örneğin gut atağı geçiren bir kişinin çektiği acı duyumu, onda korku, endişe gibi tutkulara neden olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu tutkuların sadece mevcut acı duyumun olduğu durumda değil aynı zamanda geçmişte neden olduğu acı duyumun hatırlanmasından veya gelecekte de aynı acıya neden olabileceğinin tasavvur edilmesinden de kaynaklanabilmesidir.

1.1. Dingin ve Şiddetli Tutkular

Hume (2009: 2.1.1.3: 191) refleksiyon izlenimlerini, eş deyişle tutkuları ve onlara benzeyen diğer duyguları, dingin (*calm*) ve şiddetli (*violent*) olmak üzere ikiye ayırır: “Eylemdeki, bileşimdeki ve dışsal nesnelerdeki güzellik ve biçimsizlik duyguları ilk türdendir. Sevgi ve nefret, keder ve sevinç, gurur ve kendini küçük görme ise ikinci türden.” Dingin olanlar ahlaki ve estetik yargılarımızla da ilişkili olan haz ve acı duyumlarıyla ilgilirken şiddetli olanlar tutkularımızın büyük kısmını oluşturur. Ancak Hume (2009: 2.1.1.3: 191) dingin ve şiddetli ayrımının kesin olmadığını da ekler: “Şiir ve müzikteki o esrime anı sık sık çok yüksekliklere ulaşır; öteki izlenimler ya da daha doğru bir ifadeyle tutkular da bozular ve öyle yumuşak bir heyecan halini alabilirler ki, bir bakıma algılanamaz olurlar.”

Bununla birlikte Hume’a göre (2009: 2.3.3.8: 279) zihnin farklı bir duyum üretmeyen veya duygu ve algı tarafından doğrudan ayırt edilmeyen eylemlerinin aynı olduklarını düşünmek doğaldır. Ancak bu yanlış bir düşüncedir. Dingin tutkularımızın eylemlerimiz üzerindeki etkisini de aklımızın etkisi sanmamız bu doğal ancak yanlış düşünceden kaynaklanır. Benzer bir biçimde ister dingin isterse

şiddetli olsun tutkularımızın tümü aslında eylemlerimizi dolayısıyla da irademizi etkileseler de tutkularımızın ne kadar şiddetli olursa üzerimizdeki etkilerinin de o derece şiddetli olacağını düşünmemiz doğal fakat doğru olmayan bir düşüncedir. Gerçekten de Hume'a göre (2009: 2.3.3.10: 280; 2007 24) zihin gücü (*strenght of mind*), tam olarak dingin tutkuların şiddetli olanlar karşısındaki üstünlüklerini ifade eder. Ancak tutkuların ve isteklerin kışkırtmalarına boyun eğmeyecek kadar sürekli olarak bu güce ya da erdeme bağlı kalan ve sahip olan hiçbir insan da yoktur.

Bir tutkunun dingin mi yoksa şiddetli mi olacağını belirleyen pek çok faktör vardır. Mesela bir tutkunun nedeninin yakınlığı ya da uzaklığı, o tutkunun dingin mi yoksa şiddetli mi olacağını belirler. Yine bazı alışkanlıklarımız, tekrarlayan ve sürekli deneyimlerimiz bir şeye olan ilgimizi arttırıp şiddetli tutkulara yol açabilirken böyle bir durum söz konusu olmadığında o şeye ilgimiz azalıp dingin tutkulara yol açabilir. Elbette yeni deneyimlerimizin de tutkularımızı güçlendirip şiddetlendirmede önemli etkileri vardır, çünkü her yeni deneyim heyecanlanmamızı sağlayarak ilgimizi kendi üstüne çekebilir (Hume 2009: 2.3.5: 282). Zira her yeni deneyimimize dair tutkumuz geçmiştekinden daha canlı ve güçlü olduğu için bizi daha da fazla etkileyebilir.

1.2. Doğrudan ve Dolaylı Tutkular

Hume (2009: 2.1.1.4: 192) tutkuları doğrudan (*direct*) ve dolaylı (*indirect*) tutkular olmak üzere de ikiye ayırır: “Doğrudan tutkularla iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan tutkuları kastediyorum. Dolaylı tutkularla ise aynı ilkelerden, ama başka niteliklerin de dâhil olmasıyla ortaya çıkanları. (...) Yalnızca genel olarak belirtebilirim ki, gurur, kendini küçük görme, hırs, kibir, sevgi, nefret, kıskançlık, acıma, kin ve cömertliği, onlara dayananlarla birlikte, dolaylı tutkular başlığı altında düşünüyorum. Doğrudan tutkular başlığı altında ise istek, isteksizlik, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güveni ele alıyorum.”

1.2.1. Dolaylı Tutkular

Dolaylı tutkularla doğrudan olanlara oranla çok daha fazla ilgilenen Hume, *İnceleme*'nin "Tutkular Üzerine" başlıklı kısmının yarısından fazlasını bu konuya ayırır. Temel dolaylı tutkular gurur ve kendini küçük görme⁶, sevgi ve nefret gibi yalın tutkulardır.⁷ Hırs, kibir, haset, acıma, kötülük, cömertlik vb. tutkular ise bu dördünden türer. Dolaylı tutkular, diğer tüm tutkular gibi basit ve tekdüze izlenimlerden meydana gelseler de onları ya da diğer herhangi bir tutkuyu doğru bir şekilde tanımlamak imkânsızdır. Yine de onların ortaya çıkış koşullarını veya nedenlerini tespit etmek mümkündür (Hume 2009: 2.1.2.1: 192). Dolaylı tutkular doğrudan olanlara kıyasla daha karmaşık bir şekilde ve amaçlılıkla ortaya çıkmalarına rağmen yine de haz ve acı duygusunu içerirler. Dolaylı olarak adlandırılmaları, daha önceki bir haz ya da acı duygusunun etkisiyle meydana gelmeleri nedeniyledir. Örneğin güzel bir ev haz ve zevk verebilir. Ancak bu evin sahibiysek evimizle gurur duyduğumuz gibi böyle bir eve sahip olmaktan dolayı da kendimizle de gurur duyarız.

Dolaylı tutkular her ne kadar ilgili oldukları nedenle bağlantılı olsalar da nedeninden farklı bir nesneye sahiptirler ve bu neden de "tutkular üzerinde etkide bulunan nitelik ve niteliğin içinde bulunduğu özne" olmak üzere iki alt bölüme ayrılır (Hume 2009: 2.1.2.6: 193). Hume'a göre (2009: 2.1.5.5: 198) dolaylı tutkular "izlenimler ile ideler arasındaki çifte ilişkiden (*double relation of ideas and impressions*)" kaynaklanır: "Tutkuyu uyaran neden doğanın tutkuya yüklediği nesne ile ilişkilidir; nedenin ayrı olarak ürettiği duyum da tutkunun duyumu ile tasarım [ide] ve izlenimlerin bu çifte ilişkisinden tutku türer." Bu ilişkiyi şu şekilde ifade etmek mümkündür:

⁶ Kendini küçük görmeyi genellikle olumlu bir özellik gibi düşünme eğiliminde olsak da Hume "aşağılanma, değersizleştirme" anlamlarına gelecek şekilde olumsuz kullanır.

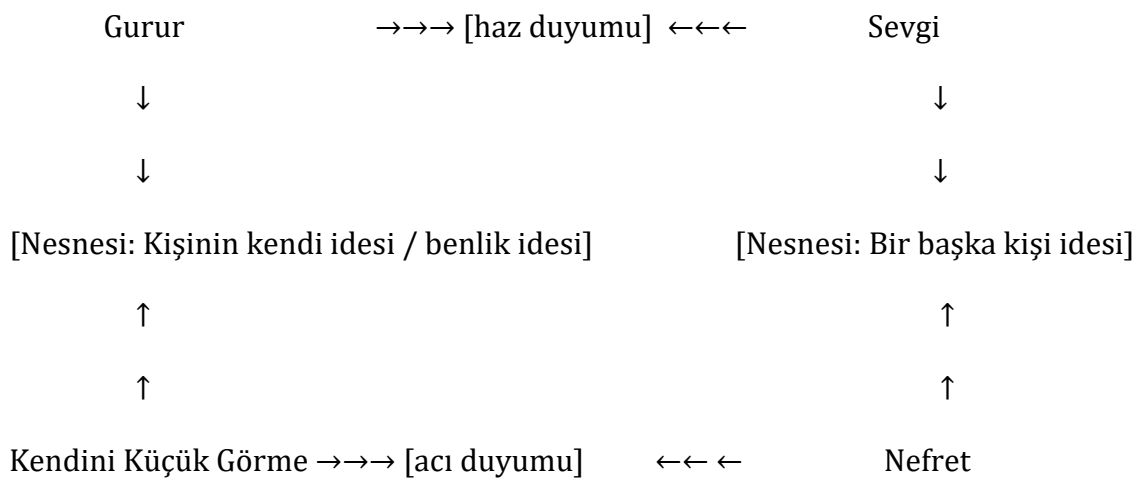
⁷ 'Ardal (1966: 17-40) söz konusu dolaylı tutkuların insanları değerlendirmenin dört temel ancak önyargılı yolu olduğuna bu yüzden de onların Hume'un karakter değerlendirmesinin anlatımı için önemli olduklarına dikkat çeker.

Dolaylı Tutkular		Nesnesi	
		Benlik	Bir başkası
İzlenimi	Haz duyumu	Gurur	Sevgi
	Acı duyumu	Kendini Küçük Görme	Nefret

Dolaylı tutkuların nesnesi benlik veya diğer kişiler; nedenleri ise güzel ev, erdemli bir karakter vb. olabilir. Örneğin güzel bir eve sahip olmaktan duyduğumuz gururun nesnesi kendi benliğimizdir ve nedeni ise benliğimizle ilişkili olan hoş giden ya da haz veren niteliklerdir (güzel ev). Burada duyum izlenimleri benzer tutkularla, neden ideleri ise çeşitli çağrışım ilkeleri aracılığıyla tutkunun nesnesiyle ilişkilendirilir. Hume bu ikinci izlenimi, tutkunun kendisi olarak (yani gurur) tanımlar. Bir başka ifadeyle evimize dair idemiz bize haz verir ve bu hazzı da benzerlik çağrışım ilkesi yoluyla gurur duygusuyla ilişkilendiririz. Gurur duygusu sadece evimizi değil ayrıca kendimizi de gururun nesnesi olarak görmemize neden olur. Kendimiz hakkındaki idemizi, gururumuzun nesnesi olan güzel ev izlenimimizle ilişkilendirir böylece hem kendimizle hem de evimizle gurur duyarız. O halde, gururun ortaya çıkışı, haz veren hoş bir hissin gururla ilişkilendirilmesi ve bu hoş hissi yaratan şeyin de “benlik” fikriyle bağlantılandırılmasıyla söz konusu olur. Kısacası, izlenimler ve ideler arasındaki çifte ilişki sayesinde, gururla bağlantılandırılan ve haz veren hoş duygu, gururun değişmez nesnesi olan benlik idesiyle ilişkilendirilmiş olur. Nitekim “doğa belirli izlenim ve tasarımlara [idelere] bir tür çekim vermiştir ki, bu çekimle onlardan biri ortaya çıkar çıkmaz, doğal olarak bağlaşığını getirir” (Hume 2009: 2.1.5: 200).

Hume, izlenimlerin ve idelerin çağrışım yoluyla bir araya gelmesi sonucunda kendimizle ilişkili olan tüm hoş nesnelerin gurura (*pride*), hoş olmayanların ise kendini küçük görmeye (*humility*) neden olmasını beş nitelikle açıklar. Gurur duymak için (1) hoşumuza giden nesnelerle yakın ilişkimiz olmalıdır. (2) Yakın ilişkide olduğumuz nesneler bize özgü ya da çok az kişiye özgü olmalıdır. (3) Hoşumuza giden ve bizimle yakın ilişkili olan nesneler açık ve seçik olmalı ve bu husus başkaları tarafından da bu şekilde fark edilebilir olmalıdır. (4) Söz konusu nesneler tutarsız olmamalı ve belirli bir süre boyunca bizimle ilişkili olmalıdır. (5) Genel kuralların veya maksimlerin tüm tutkular üzerinde önemli etkileri vardır. Bunlara ilaveten, çok gururlu olanlar ve gururlarına çok değer verenler her zaman en mutlu kişiler olmadığı gibi, alçakgönüllü olanlar da her zaman en mutsuz olanlar değildir. Ancak kötülükler ve olumsuzluklar gururumuza dokunarak bizi mutsuz da edebilir (Hume 2009: 2.1.6: 200-203).

Dikkat edilirse bu niteliklere sahip olarak meydana gelen dolaylı tutkulardan gurur ve kendini küçük görmenin dolaysız nesnesi her zaman kişinin kendisidir; oysa sevgi ve nefretin nesnesi her zaman başkasıdır (Hume 2009: 2.2.1.2: 225). Gurur ve sevgi, hoş giden kabul edilebilir tutkulara; alçakgönüllülük ve nefret nahoş tutkulara karşılık gelir. Ancak Hume, söz konusu tutkuların birbirleriyle bir karenin köşeleri gibi belirli bir düzen ve bağlantı içinde olduklarını düşünür. Bu düzen ve bağlantı şu şekilde görselleştirilebilir:



Farklılıklarına rağmen gurur ve kendini küçük görme ile sevgi ve nefret arasındaki bu koşutluk, Hume'a göre (2009: 2.2.2: 227-236), izlenimler ile ideler arasındaki çifte ilişkinin dolaylı tutkuları ürettiği görüşünü tümüyle destekler niteliktedir. Ancak o hiçbir kuşkuyla yer vermemek için bu görüşünü destekleyip doğrulayacak sekiz düşünce deneyinden⁸ yararlanır. Bunlar sırasıyla şöyledir: (1) Kişinin kendisine ya da herhangi birine (örneğin A kişisine) ait olmayan ve haz ya da acı da vermeyen bir nesne (örneğin sıradan bir taş), iki kişide de hiçbir tutku meydana getirmez. Zira her iki ilişkiden de yoksunluk (hem herhangi bir kişiye ait olmama hem de haz ya da acı duyumu vermeme) herhangi bir tutku üretmez. (2) Kişinin kendisine ya da herhangi birisine (örneğin A kişisine) ait olan ancak haz ya da acı vermeyen bir nesne (örneğin sıradan bir taş), her iki kişide de hiçbir tutku yaratmaz. Zira ilişkilerden sadece birinin olması (taşın kişinin kendisine ya da A kişisine ait olması ancak haz ya da acı vermemesi) hiçbir tutku üretmez. (3) Kişinin kendisine ya da herhangi birisine (örneğin A kişisine) haz veren ancak ikisine de ait olmayan bir nesne ne gurur ne de sevgi meydana getirir. Zira ikinci deneyde olduğu gibi yine ilişkilerden sadece birinin olması (bu kez, nesnenin kişinin kendisine ya da A kişisine haz vermesi ancak kişinin ne kendisine ne de bir başkasına ait olması) hiçbir tutku üretmez. Fark edileceği üzere ilk üç düşünce deneyi izlenimler ve idelerle ilişkisi olmayan ya da sadece tek bir ilişkisi olan nesnenin ne gurura ne kendini küçük görmeye ne sevgiye ne de nefrete neden olacağını doğrular niteliktedir. (4) Kişinin kendisine ait hoşça giden bir nitelik (örneğin erdemlilik veya güzellik) kişinin kendisinde gurura ve arkadaşında ise saygıya neden olur; benzer bir biçimde arkadaşımıza ait hoşça giden bir nitelik (örneğin erdemlilik veya güzellik) onda gurura, bizde ise saygıya neden olur. Hoşa gitmeyen bir nitelik söz konusu olduğunda da sonuç benzer şekilde geçerlidir. (5) Kişiyle yakından bağlantılı

⁸ Hume'un söz konusu düşünce deneyleri aslında her bir kişinin kendi gündelik hayatında basitçe gözlemleyip deneyimleyebileceği duygu durumu örnekleri olarak yorumlanabilir. Hume'un düşünce deneyleri hakkında Türkçe literatürde önemli çalışmalar mevcuttur (Yazıcı 2024; Zırhloğlu 2021). Bununla birlikte duygu görüşünü insan doğası veya ahlak görüşüyle bağlantısında ele alan ayrıntılı çalışmalar da vardır (Kılıç 2005; Kılıç 2022).

olan bir kişinin mesela kardeşinin hoşça giden bir niteliği (örneğin erdemliliği veya güzelliği), kişinin kardeşine saygı duymasına ve aynı zamanda kendisiyle de gurur duymasına neden olur. Kişinin kardeşinin olumlu niteliğinden dolayı duyduğu haz sadece ona olan saygısından değil aynı zamanda gururundan da kaynaklanır. Zira Hume'a göre hiçbir şey akrabalarımızın olumlu niteliklerinden daha büyük bir gurur kaynağı olmadığı için kardeşimizin erdemliliğine veya güzelliğine duyduğumuz saygı tutkular arasındaki geçişle birlikte gurur da üretir. (6) Erdemlilik veya güzellik gibi hoşça giden bir niteliğin kişinin kendisine ait olması, kardeşine saygı duymasına neden olmaz. Bir başka ifadeyle kişinin kendisiyle gurur duyması veya kendisini küçük görmesi her zaman başkalarıyla ilgili bir tutkuya, sevgiye ya da nefrete dönüşmeyebilir. Zira kişinin kendisiyle ilgili tutkuları ve düşünceleri bir başkasına dair -ki bu örnekte başkası kardeşidir- tutkularından ve düşüncelerinden her zaman daha canlı ve güçlüdür. Bu yüzden kendimizle gurur duymamız kardeşimize saygı duymamızı gerektirmez. (7) Tutkularımız (örneğin sevgimiz), bir nesneden diğerine kolayca geçerek genişleyebilir. Örneğin bir dostumuzu sevdiğimizde genellikle onun ailesini ve arkadaşlarını da severiz. Hume'a göre bu geçiş ve genişleme, önemli ve büyük olandan daha küçük ve önemsiz olana doğru gerçekleşir. Mesela babadan dolayı oğlunu, efendiden dolayı hizmetkârını veya prensten dolayı halkını severiz. (8) Bir kişinin beğenisi ve övgüsü, o kişiye saygı duymamıza neden olur. Burada dikkat edilmesi gereken kişinin övgüsünün aslında bizde yarattığı gurur tutkusunun (ki bu tutkunun nesnesi benlik idemizdir), bizi bu kişiye saygı duymaya (ki bu tutkunun nesnesi ise bir başkasıdır) yönelttiğidir. Buradaki geçiş sadece kendimizle bir başkası arasındaki ilişkiden değil aynı zamanda o kişinin kendimizle gurur duymamızı sağlayan övgüsünden kaynaklanır.

Bununla birlikte Hume, başkalarına duyduğumuz sevgi ya da nefretin, onların eylemlerinden aldığımız haz ya da acıyla doğru orantılı olduğunu ileri sürer. Nitekim şöyle söyler: "Hizmetleri, güzelliği ya da dalkavukluğu yoluyla kendini bize yararlı ya da hoş kılmanın bir yolunu bulan herkes sevgimizden emindir; tıpkı, öte yandan, bize zarar ya da rahatsızlık veren herkesin hiçbir zamana öfke ya da

nefretimizi uyandırmadan yapamaması gibi” (Hume 2009: 2.2.3: 236). Elbette kişilerin eylemlerini bilerek ve isteyerek yapıp yapmadıkları, karakter özellikleri, niyetleri de sevgi ve nefret nedenidir. Örneğin kaza sonucunda zarar görür ve acı hissederseniz zarar verenden nefret etmeyiz; fakat bilinçli ve kasıtlı olarak zarara uğrarsak sadece acı hissetmekle kalmaz nefret de eder hatta o kişiye düşmanlık besleriz. Buna karşılık kasıtlı bir biçimde de olsa işinden dolayı bize zarar verdiğini düşündüğümüz bir kişiye (örneğin hâkim), daha makul ve ılımlı oluruz. Yine verdiği zarardan dolayı pişmanlık duyana karşı, öfkemiz çok daha kolay yatışabilir (Hume 2009: 2.2.3: 236-238).

Hume, gurur ve kendini küçük görmenin saf heyecanlar olduklarını bu nedenle de onlara herhangi bir isteğin eşlik etmediğini ve onların da herhangi bir eylemi harekete geçiremediğini düşünür. Buna karşılık sevgi ve nefret ne saf heyecanlardır ne de kendi içlerinde tamamlanmışlardır. Bu nedenle ürettikleri heyecanlar dindirilemediği gibi zihni farklı bir şeye de götürebilirler (Hume 2009: 2.2.6: 248). Örneğin sevgiyi her zaman sevdiğimiz kişinin iyiliğini ve mutluluğunu istemek izlerken kötülüğünü ve mutsuzluğunu istememek izler. Benzer şekilde nefreti her zaman sevmediğimiz kişinin kötülüğünü ve mutsuzluğu istemek, iyiliğini ve mutluluğunu ise istememek izler. Dolayısıyla istek ve isteksizlik, sevgi ve nefretin doğasını oluştururlar ve onlardan ayrı değildir (Hume 2009: 2.2.6: 248).

Hume bazı dolaylı tutkularımızın, yukarıda söz ettiğimiz yalın tutkuların karışımı ya da bileşiminden (*compound passion*) oluştuğunu ileri sürer. Bunlar, iyilikseverlik (*benevolence*) ve öfke (*anger*), saygı (*respect*) ve küçümseme/hor görme (*contempt*), acıma (*pity*) veya şefkat (*compassion*) ve garaz (*malice*), kıskançlık (*envy*) ve cinsiyetler arası sevgi (*love between sex*) olmak üzere sekiz karşıt tutkudur. İyilikseverlik sevilen kişinin mutluluğunu isteme arzusu, buna karşılık öfke ise nefret edilen kişinin mutsuzluğunu isteme arzusudur (Hume 2009: 2.2.6: 248). Bunlar, sevgi ve nefretle karışmış ve onlara eşlik eden tutkulardır. Ancak sevgi ve nefrete eşlik eden sadece iyilikseverlik ve öfke değildir, başka tutkular da

vardır. Dolayısıyla sevgi ve nefret, zorunlulukla iyilikseverlik ve öfkeyi ortaya çıkarmaz. Yine de başkalarına sevgi ya da nefret beslememize göre onların mutluluk ya da mutsuzluklarını istememiz “doğamıza yerleştirilmiş keyfi ve ilksel bir içgüdüdür” (Hume 2009: 2.2.6: 249). Bu nedenle de bu tutkular Hume’a göre “orijinaldir ya da ilkseldir (*original*).” Bununla birlikte insan doğasının ilksel içgüdülerinin etkilerinden değil de onların taklidinden türetilmiş, “ikincil (*secondary*)” tutkular da vardır (Hume 2009: 2.2.7: 249). Buna göre acıma veya şefkat, sevginin etkilerini taklitten; garaz ise nefretin etkilerini taklitten ortaya çıkar. Acıma veya şefkat, kaygıya ya da sevince vesile olacak herhangi bir dostluk ya da düşmanlık olmaksınız, bir başkasının mutsuzluğu için kaygı duymaktır; garaz ise bize hiçbir zararı dokunmamış bir kişni mutsuzluğundan veya acısından dolayı sevinç duymaktır (Hume 2009: 2.2.7: 249-250). Ancak başkasının mutsuzluğunu istemek, belirli bir zarar ya da acıdan kaynaklarsa bu, garaz değil öç almaktır. Hume’a göre genellikle nesneleri ya da şeyleri gerçek değerleri üzerinden değil de başkalarıyla kıyaslama veya karşılaştırma yoluyla yargılarız. Bu nedenle de bir kişinin sahip olduğu olumlu bir nitelik aslında bize haz verse de bu niteliği kendimizinkiyle karşılaştırdığımızda acı duyarız. Örneğin bir başkasının mutsuzluğu kendi başına ele alındığında bize acı verse de kendimizinkiyle kıyasladığımızda mutluluğumuzu arttırıp bize haz verir (Hume 2009: 2.2.8: 254). Kıskançlık ise garaza benzemekle birlikte, bir başkasına duyduğumuz ve karşılaştırma yoluyla kendi düşüncemizi küçülten bir hazın, kendi hazzımızdan üstünlüğünden heyecan duymaktır. Bir başka deyişle sahip olduğumuzdan daha üstün olduğunu düşündüğümüz bir başkasının hazından duyduğumuz rahatsızlık, kıskançlıktır. Başkasının iyi ve olumlu niteliklerinden ortaya çıkan sevgi ve kendini küçük görmenin karışımı olan tutku saygı; başkasının kötü ve olumsuz niteliklerinden doğan gurur ve nefret karışımı tutku ise küçümsemedir. Her ikisi de saygı duyulan ve küçümsenen kişileri kendimizle karşılaştırmamızla ortaya çıkar (Hume 2009: 2.2.10: 262). Cinsiyetler arası sevgi ise “üç farklı izlenim ya da

tutkunun birlikteliğinden türer: güzellikten doğan haz verici duyum, üreme için bedensel itki, soylu bir sevecenlik ya da iyi niyettir” (Hume 2009: 2.2.11: 265).

1.2.2. Doğrudan Tutkular

Hume doğrudan tutkuları açıklamaya, iradenin / istençin (*will*) ne olduğunu tespit ederek başlar. Zira tutkular iradeyle yakından bağlantılıdır ve iradenin etkileyici güdülerini oluşturur. Hume’a göre irade, “bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da zihnimizin yeni algısını bilerek ortaya koyarken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz içsel izleniminden başka bir şey değildir” (Hume 2009: 2.3.1: 268). Kısaca irade bilinçli olarak yeni bir eylem gerçekleştirdiğimizde ya da bir düşünce ortaya koyduğumuzda hissettiğimiz bir izlenimdir. Fark edileceği üzere Hume iradeyi ne bir kapasite ya da yeti ne de tercih veya özgür seçim gücü olarak tanımlar. Bu bakımdan onun iradeyi ele alış tarzı felsefe tarihindeki pek çok filozofunkinden oldukça farklıdır. Her ne kadar irade, belirli bir duyum ya da his olsa da tam anlamıyla tutkulardan biri de değildir. Elbette ki Hume’un iradeyi geleneksel anlamından farklı bir biçimde tanımlamış olması bunun özgürlük ve zorunluluk meselesinden bağımsız irdelenmesi gerektiği anlamına gelmez. Zira eylemlerimizi ya da düşüncelerimizi özgürce mi yoksa zorunlulukla mı belirleyip belirlemediğimiz doğrudan iradeyle bağlantılıdır. Bu mesele *İnceleme*’nin “İstenç ve Doğrudan Tutkular” bölümünün ilk kısmı olan “Özgürlük ve Zorunluluk” başlığında irdelenir (Hume 2009: 2.3.1: 268)

Doğrudan tutkular iki türdür: İlki, haz ya da acı veya bunların beklentisinden dolaysızca ve karmaşık bir refleksiyon süreci olmadan basit bir biçimde ortaya çıkan tutkulardır. Bunlar haz ya da acı ve iyi ya da kötü üzerine kurulu olan arzu ve nefret (*desire and aversion*), keder ve neşe/sevinç (*grief and joy*), umut ve korku (*hope and fear*) gibi tutkulara karşılık gelir. Örneğin kötü ve acı veren bir şey algıladığımızda acı hissedip korku duyarken iyi ve haz veren bir şey algıladığımızda arzu duyarız. Hume (2009: 2.3.9.8-9: 293), *İnceleme*’de bu ilk tür doğrudan tutkulardan umut ve

korkuya dair kapsamlı bir soruşturma yürütse de bu ikisi dışındaki tutkulardan “hiçbirinin özel olarak dikkatte değer” olmadığını düşünür.

İkinci tür doğrudan tutkular, haz ve acı üretmekle birlikte tümüyle açıklanamayan orijinal bir dürtü (*impulse*) ya da içgüdüden (*instinct*) kaynaklanır. Bu içgüdü, hazzı iyiyle acıyı ise kötüyle ilişkilendirmemizi sağlar. Düşmanımızı cezalandırma ya da dostlarımızı mutlu etme isteğimiz; açlık, şehvet gibi bedensel iştahlarımız bunlardan sadece bazılarıdır. Örneğin açlık, yememiz gerektiğini, yememizin iyi olacağını düşünmemize neden olarak yemeyi arzulamamızı sağlar. Dolayısıyla bu tutkular bize açlığın acısını ve yemek yeme zevkini hissettiren dürtüleri içerirler. İkinci tür doğrudan tutkular hazzı ve acıyı meydana getirirken ilk türdekiler haz ve acıya verilen tepkiden meydana gelirler (Hume 2009: 2.3.9.8: 292-293).

Doğrudan tutkular arasındaki ilişkiyi ise kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a) İyilik/Kötülük⁹ basitçe düşünüldüğünde,

İyiye karşı Arzu (*Desire*)

Kötüye karşı Nefret (*Aversion*) hissedilir.

b) İyilik/Kötülük gerçekten mevcut olduğunda,

İyiye karşı Sevinç/Neşe (*Joy*)

Kötüye karşı Keder (*Grief*) veya Üzüntü (*Sorrow*) hissedilir.

c) İyilik /Kötülük belirsiz olup sadece tahmin edildiğinde,

İyiye karşı Umut (*Hope*)

Kötüye karşı Korku (*Fear*) hissedilir (Hume 2009: 2.3.9.6: 292).

Görüleceği üzere bir iyiliğin gerçekleşeceği kesin olduğunda sevinç duyarken gerçekleşme ihtimali düşük olduğunda umut besleriz. Benzer bir biçimde

⁹ İyilik veya kötülük yerine haz veya acı da denilebilir.

gerçekleşeceğinden emin olduğumuz kötü bir durum kederlenmemize veya üzülmemize yol açarken aynı durumun belirsizliği korku duymamıza neden olur.

2. Akıl ile Tutku Mücadelesi

Hume'a göre aklın kendi başına irade üzerinde doğrudan etkisi yoktur. Bu nedenle de aklımızın irademizi yönlendirmesi gerektiği ve seçimlerimizle eylemlerimizin aklımızın yönlendirmesine uygun olduğu ölçüde erdemli olacağımız doğru değildir. Bu yüzden Hume gerek günlük hayatta gerekse felsefede akıl ile tutkuların birbirlerine karşıt şeyler olarak konumlandırılmalarının, arasında sanki bir mücadele ya da çatışma varmış gibi düşünülmesinin nedenlerini araştırır. Bu mücadele, ona göre gerek akla öncelik ve değer verilip akıl sahibi varlıkların seçimlerini akla uygun olarak yapması gerektiğine ve eylemlerini de akıl yoluyla düzenlemekle sorumlu olduklarına inanılmasından gerekse tutkuların tümüyle tutarsız ve aldatıcı olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır. Nitekim genellikle insan için en üst ve onu diğer canlılardan ayırt eden ilkenin akıl olduğu kabul edilmiştir. İşte, bu nedenledir ki filozoflar çoğunlukla insanların seçimlerini akılla yapmaya ve eylemlerini akılla düzenlemeye, kısaca akıllarını tutkuları üzerinde hâkimiyet kurmaya teşvik etmişlerdir.

Oysa Hume, aklın doğrudan iradenin herhangi bir eyleminin nedeni olmayacağını ve onun yönlendirmesiyle de tutkuya karşı çıkılamayacağını ileri sürer. Zira eylemlerimizin nihai amacını belirleyen haz elde etmek veya acıdan kaçmaktır. Aklımız ise sadece bu beklentiye karşılayabilecek yollar veya araçlar hakkında bilgi sağlayabilir. Bunun anlamı aklımızın tek başına yalnızca haza ulaştıracak veya acıdan kaçırarak şeyleri bulabilmesidir; hazzı arama veya acıdan kaçma dürtüsüyle aklımızın hiçbir ilgisi yoktur (Hume 2009: 2.3.3: 277). Hume'un (2009: 3.3.3.1: 278) açık ifadesiyle "karşıt bir tutkudan başka hiçbir şey tutkunun dürtüsüne karşı çıkamaz ya da onu yavaşlatamaz." Aklımız, eylem üretmediğinden veya eyleme yöneltecek bir dürtü oluşturmadığından eylem için bir güdü de

olamaz ve herhangi bir tutkuya da karşı çıkamaz. O halde, bizi eylemde bulunmaya motive eden ve yönlendiren aklımız değil fakat bizzat tutkularımızdır.

Hume (2009: 3.3.3.4: 278), akıl ile tutkular arasında mücadele olduğunu savunanların, tutkulara karşı çıkan ilkenin akıl olmadığını fark edemediklerini düşünür. Oysa aklımızın ne bir eylemi onaylayarak ya da reddederek meydana getirebilmesi veya ortadan kaldırabilmesi ne de tutkulara karşı çıkabilmesi mümkündür. Akımız sadece amacımıza ulaşmamızı sağlayacak araçlarla ilgilidir, bu bakımdan da yalnızca araçsal bir işleve sahiptir. Tutkular ise eylemlerimizin motivasyon kaynakları ve itici güçleri olarak düşünülebilir. İşte, bu nedenle tutkuya karşı çıkan ilke yine bir tutku olabilir. Bir başka deyişle bir tutkunun ortadan kalkması için onun zıddı olan bir tutku gereklidir. Hume (2009: 2.3.3: 278) akıl ile tutkulara dair yapmış olduğu bu soruşturma sonucunda, “biraz olağan dışı” olarak nitelendirdiği şu ifadeyi kullanır: “Us [akıl] tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenmez.” Aklın tutkulara tabi kılınması, sadece aklın yeterli olmamasına dayalı bir argüman olarak değil aynı zamanda tutkuların itici gücüne dayalı bir argüman olarak yorumlanabilir. Tutkular sadece izlenimler veya duygular değil mekanik güçlerdir (Buckle 2012: 200).

Bir tutkunun akla aykırı ya da mantıksız olduğu, Hume’a göre ya gerçekte var olmayan nesnelerin var olduğu kabul edildiğinde ya da belirli bir amaca yönelik uygun araçlar seçilmediğinde ileri sürülebilir. Bu düşüncesini, “parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemenin usa [akla] aykırı olmadığını” söyleyerek açıklar (Hume 2009: 2.3.3.6: 278). Bu örnek üzerinden işaret etmeye çalıştığı şey, aklımızın bu tercihler arasında (ki örnekte ilk tercihimiz parmağımızın çizilmesidir, ikincisi ise bütün dünyanın yok olmasıdır) bir seçim yapamayacağıdır. Gerçekten de diğer insanların mutluluğuna ya da mutsuzluğuna karşı tamamen kayıtsız bir kişiyi düşündüğümüzde, böyle bir kişi için hangi sonucun ortaya çıkacağının bir anlam ve önemi olmadığından hangi tercihin yapılacağının da

bir anlam ve önemi yoktur. Hume (2019, 6.4: 81) bu durumu, “bir bilgenin eşit güdüler arasında kalarak tereddüt eden ve kararsız kalan eşeği gibi veya iki parça tahta veya mermer arasında kalan aynı eşek gibi iki tarafa yönelik hiçbir hevesi veya istekliliği olmadan beklemeye” benzetir.

Her kadar aklımız tutkularımızın kölesi olsa ve olması da gerekse, Hume’a göre (2009: 2.3.3.7: 279) bunun aksi de söz konusudur. Hume şöyle ifade eder:

Bir tutkuya, tutku yanlış bir sayılı üzerine kurulduğu ya da tasarlanmış erek için yetersiz araç seçtiği zaman dışında, hiçbir zaman herhangi bir anlamda usa [akla] uygun değil denemeyeceği için us [akıl] ve tutkunun birbirlerine karşı olmaları ya da istencin ve eylemlerin yönetimi için mücadele etmeleri olanaksızdır; bir sayılının yanlışlığını ya da bir aracın yetersizliğini algıladığımız anda tutkumuz hiçbir karşıtlık olmaksızın usumuza [aklımıza] boyun eğer.

Bu açıklamaya göre aklımız tutkularımızın yanlış bir varsayıma dayandığını keşfettiğinde, yanlış bir yargımızı düzelttiğinde ya da amaca ulaşmamızı sağlayacak araçların yetersizliğini fark ettiğinde, tutkumuz hiçbir çatışma veya karşıtlık olmaksızın aklımıza boyun eğecek, böylelikle tutkumuz aklımıza aykırı olmayacaktır. Nitekim tutkularımız yargılarımıza veya inançlarımıza bağlı oldukları için onların belirlenmesinde aklımız önemli rol oynar. Bu, aklımızın inançlarımız üzerinde değişiklik yaparak tutkularımızın etkisini ve şiddetini düşürebileceği anlamına gelir. İşte, bu nedenlerden dolayı da aklımız ile tutkularımız arasında aslında hiçbir zaman doğrudan bir mücadele veya savaş yoktur. Davidson (2001: 231) Hume’un eylemleri belirlemede veya neyin ahlaki olduğuna karar vermede akıl ve tutkunun rollerinin ne olduğu genel tartışmasında tutkunun aktif rolüne karşın aklın pasif rolünü vurguladığını ileri sürer. Akıl ve yargı, bir tutkuyu teşvik ederek veya yönlendirerek bir eylemin aracı nedeni olabilir.

Demek ki gerek aklımızın gerekse tutkularımızın işlevi birbirinden farklıdır. Tüm bu söylenenlerden yola çıkarak Hume (2009: 2.2.8.13: 291) tutku ile akli şu şekilde tanımlar:

Tutku ile genel olarak anladığımız şey zihnin, iyilik veya kötülük ya da yetilerimizin ilksel oluşumu yoluyla bir iştah uyandırmaya uygun olan herhangi bir nesne sunulduğu zaman, şiddetli belirgin bir duygusudur. Us [akıl] ile kastettiğimiz şey ise birincisi ile tam olarak aynı türden duygulardır, ama bunlar bizi onlar açısından bir

yanlışlığa götüren ve onları yalnızca zihinsel yetilerimizin vargıları olarak görmemize neden olan dinginlikle işler ve ruh durumlarında hiçbir düzensizliğe neden olmaz.

Akıl ile tutkular arasındaki ilişkiye dair söylenenleri, kısaca da olsa Hume Çatalı üzerinden ifade etmek de mümkündür. Bilindiği gibi Hume'a göre akıl, doğruluk ve yanlışlığın tespitiyle ilgilenir. Doğruluk ve yanlışlık ise ide ilişkilerine veya gerçek varoluş ve olguya ilişkin anlaşılmaya ya da anlaşılmamaya dayanır. Dolayısıyla ide ilişkilerine ya da olgu konularına dair olmayan herhangi bir şeyin ne doğru ya da yanlış olabilmesi ne de aklın nesnesi veya konusu olabilmesi mümkündür. Tutkularımız, eylemlerimiz ve isteklerimiz ise böyle bir anlaşma ya da anlaşmamanın dışındadır, zira bunlar özgün gerçekler ve realitelerdir, kendi içlerinde bütündür ve başka tutkulara, eylemlere ve isteklere gönderimleri yoktur. Bu nedenle de doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaları ve akla uygun ya da aykırı olmaları mümkün değildir. Tutkular tek başına seçimlerimizi belirlemeyi sağlarken akıl bize yalnızca ide ilişkileri ya da olgular arasındaki bağlantılar hakkında, şeylerin varlığı ve doğası ile bir şeyler elde edilecekse ya da bir şeylerden kaçınılacaksa bilgi verebilir. Bu bağlamda her ikisinin de ayrı işlevleri vardır, ancak birlikte insan doğasının bir parçasını oluştururlar.

Sonuç

Düşünce tarihi boyunca akıl ile tutkular birbirlerine karşıt şeyler olarak konumlandırılmış ve aralarında bir mücadele varsayılmıştır. Bu nedenle de genellikle aklın tutkulara hâkim olması gerektiği, *tutkuların aklın kölesi* olduğu kabul edilmiştir. Hume bu şekilde düşünülmesinin nedenlerini sorgulamış, bu sorgulama sonucunda da genel olarak kabul edilen aksine *aklın tutkuların kölesi* olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını da aklın tek başına iradenin bir eyleminin nedeni olamayacağına ve iradenin yönlendirmesiyle tutkulara karşı çıkamayacağına dayanarak ileri sürmüştür. Hume'un bu iddiası ahlaki davranışları çeşitli rasyonel gerekçelere dayandırarak açıklamaya çalışmanın tek başına mümkün olmadığı anlamına gelir. Onun insanı davranışa geçiren veya geçirmeyen motivasyonları

belirlemesi, çağdaş düşünce açısından ahlak psikolojinin yolunu açması şeklinde yorumlanabilir. İnsanı harekete geçiren ve motive eden tutkular olduğu için akıl tek başına sadece onların tatminini sağlayacak araçları belirleyebilir ki bu bakımdan da araçsal bir işleve sahiptir. Nitekim aklın tutkulara dolaysızca erişimi de önceliği de yoktur. Aklımız ne herhangi bir tutkuya neden olabilir ne de var olan bir tutkuyu ortadan kaldırabilir. Ancak meşhur ve sıklıkla alıntılanan bu görüşünün devamında Hume, yanlış bir yargımızı düzelttiğimizde ya da amaca ulaşmamızı sağlayacak araçların yetersizliğini fark ettiğimizde, *tutkularımızın da aklımıza boyun eğeceğini* iddia eder. Tutkularımızın aklımıza boyun eğmesinden kasıt, aklımızın bizi tutkumuzdan veya istememizden vazgeçirmesi değil, tutkumuza veya istememize erişmek için kullandığımız aracın uygun olmadığını veya yetersiz olduğunu fark etmemizi mümkün kılarak kullandığımız araç doğrultusunda bir şeyler yapmayı istememizi bırakmayı sağlamasıdır. Elbette ki bu tarz durumlar da yine hayal kırıklığı, üzüntü veya keder gibi çeşitli duygu durumlarıyla sonuçlanabilir. Dolayısıyla aklımız ile tutkumuzun işleyişi farklı ancak birbiriyle içiçe geçmiştir, aralarında bir mücadele söz konusu değildir. Hume'a göre akıl ile tutkular arasında çatışma olduğunun zannedilmesinin temel nedeni hem dingin hem de şiddetli tutkulara sahip olduğumuzun fark edilmemesidir. Nitekim öfke ya da arzu gibi tutkularımızın şiddetli ya da yoğun oldukları kabul edilmesine rağmen iyilikseverlik gibi dingin olanlarının da tutku olduğu dikkate alınmamıştır. Bunun neticesinde de akıl ile tutkuların mücadele halinde olduğu varsayılmıştır. Oysa asıl çatışma dingin ve şiddetli tutkular arasındadır. Zira dingin tutkularımız da en az şiddetli olanlar kadar irademiz ve eylemlerimiz üzerinde etkilidir. Hume'un akıl ve tutkular üzerine tespitleri, ahlaki yargılarımız söz konusu olduğunda aklımızın tek başına belirleyici bir faktör ve zorunlu bir koşul olmadığını gösterme imkânı sağlar. Bu sayede Hume ahlaki ayrımların akıldan değil de ahlak duygusundan kaynaklandığını ileri sürerek ahlaki rasyonalizme karşı çıkarak duygu temelli bir ahlak kuramı ortaya koyar.

The Combat of Reason and Passion: A Humean Analysis

Summary

Ayşe Gül ÇIVGIN

Assoc. Prof.

Bartın University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bartın, TR.

ORCID: 0000-0003-2838-6737

ag.civgin@gmail.com

Introduction

In the *Treatise of Human Nature*, Hume treats the details of the passions (passions) by situating them between the function of knowledge and morality. Reason and passions give rise to the whole chain of reasoning. Whereas in Book I of *Treatise* the passions are dealt with under the rubric of perception in general and impressions in particular, in Book III the moral emotions are positioned as special cases of direct and indirect passions. In this mean, reason, passion and morality are intertwined. Hume argues that reason alone is not a motive of the will but a “slave of the passions” and claims that virtuous vice or good bad etc. are not derived from reason but from the moral sense. Since antiquity, many philosophers have thought of passions as negative things and positioned them in opposition to reason.

In both medieval and modern philosophy, the same view continued with partial changes. It was believed that the passions were the source of evil and therefore had to be tamed or suppressed. This is because an ideal and knowledgeable person was envisioned to be strong-willed, in control of his passions, and guided by reason. In this context, it was accepted that there was a combat or conflict between reason and passion, and that reason prevailed in this struggle. On the other hand, Hume considered passions an integral part of human nature and therefore aimed to investigate the mechanism of their functioning. As a matter of fact, considering that his main goal in the *Treatise* was to develop a new science of human nature, it can be said that he wanted to further expand the scope of this science with his views on the passions.

Relation of Reason and Passion

According to Hume, reason has no direct influence on the will. Therefore, it is not true that our reason must guide our will and that we will be virtuous to the extent that our choices and actions are in accordance with the guidance of our reason. For this reason, Hume investigates the reasons for the positioning of reason and passions as opposites both in daily life and in philosophy, as if there is a struggle or conflict between them. According to him, this struggle stems both from the belief that reason is prioritized and valued and that rational beings must make their choices by reason and are responsible for regulating their actions through reason, and from the belief that the passions are completely inconsistent and deceptive. As a matter of fact, it is generally accepted that

the highest principle for human beings and the principle that distinguishes them from other living beings is reason. It is for this reason that philosophers have often encouraged people to make their choices with reason and to regulate their actions with reason, in short, to dominate their reason over their passions.

However, Hume argues that reason cannot be the direct cause of any act of the will, and passion cannot be opposed by its guidance. For it is the attainment of pleasure or the avoidance of pain that determines the ultimate goal of our actions.

Our reason can only provide information about the ways or means to fulfil this expectation. This means that our reason alone finds only what will lead to pleasure or avoid pain; our reason has nothing to do with the impulse to seek pleasure or avoid pain (Hume 2009: 2.3.3: 277). In Hume's (2009: 3.3.3.3.1: 278) explicit statement, "nothing but an opposing passion can oppose or slow down the impulse of passion." Since our reason cannot produce action or generate an impulse that would lead to action, it cannot be a motive for action and cannot oppose any passion. It is not our intellect, then, but our passions that motivate and direct us to act.

However, according to Hume, when our reason discovers that our passions are based on a false assumption, corrects an erroneous judgment, or realizes the inadequacy of the means to achieve the end, our passions will submit to our reason without any conflict or opposition so that our passions will not be contrary to our reason.

Indeed, since our passions depend on our judgments or beliefs, our reason plays an important role in their determination. This means that our reason can modify our beliefs to reduce the influence and intensity of our passions. For these reasons, there is never a direct struggle or war between our reason and our passions.

Conclusion

Hume thinks that trying to explain moral behavior based on various rational reasons alone is not possible. His identification of the motivations that do or do not move people to act can be interpreted as paving the way for moral psychology in terms of contemporary thought. Since it is passions that move and motivate human beings, reason alone can only determine the means to satisfy them, and in this respect, it has an instrumental function. Reason does not have direct access to the passions, nor does it have priority. Our reason can neither cause any passion nor can it eliminate an existing passion. However, in the continuation of this famous and often quoted view, Hume claims that our passions will submit to our reason when we correct a wrong judgment or when we realize the inadequacy of the means to achieve the end. What is meant by the submission of our passions to our reason is not that our reason makes us give up our passion or our will, but that it makes us realize that the means we are using to achieve our passion or our will are inappropriate or inadequate, and thus makes us stop wanting to do something in line with the means we are using. Of course, these situations can also result in various emotional states, such as disappointment, sadness or grief. Therefore, the functioning of our reason and our passions are different but intertwined, and there is no struggle between them. According to Hume, the main reason why we think that there is a conflict between reason and passion is that we do not realize that we have both serene and violent passions. Although our passions such as anger or desire are accepted to be violent or intense, it is not taken into account that calm passions such as benevolence are also passions. As a result, it is assumed that reason and passion

conflict. However, the real conflict is between serene and violent passions. For our calm passions are just as effective on our will and actions as the violent ones. Hume's determinations on reason and passions allow us to show that reason alone is not a determining factor and a necessary condition when it comes to our moral judgments. In this way, Hume opposes moral rationalism by arguing that moral distinctions do not arise from reason but from the moral sense.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Ardal, P'all S. (1966). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Buckle, S. (2012). "Hume on the Passions", *Philosophy*, Vol. 87, No. 340: 189-213. <https://www.jstor.org/stable/41441507>
- Davisson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Hearn, T., K. (1973). "Ardal on the Moral Sentiments in Hume's *Treatise*". *Philosophy* 48. No:185, pp. 288-292.
- Hume, D. (2007). *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Trans. by Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Hume, D. (2019). *Ahlak İlkeleri Üzerine*. Trans. by Nil Demir. Ankara: Fol Yayınları.
- Hume, David. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Trans. by Oruc Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, E. (2022). "David Hume Düşüncesinde Duygu-Düşünce İlişkisinin İnsan Doğasında Temellendirilmesi". *Tetkik* 2: 429-445. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.45>
- Kılıç, Y. (2005). "Hume'un Ahlak Görüşünde Duygunun Yeri". *Kaygı Uludağ üniversitesi Felsefe Dergisi*. 4: 126-138.
- Louis E., Loeb. (1977). "Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise," *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, no 14: 395-403.
- Merrill, K., R. (2008). *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. United States of America: The Scarecrow Press.
- Smith. N., Kemp. (1966). *The Philosophy of David Hume; A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London & New York: Published by MacMillan & St Martin's Press,
- Yazıcı, Aslı. (2024). "Hume'da Duygu, Erdem ve Karakter İlişkisi." *MetaZihin*, 7(2): 59-80.
- Zırhhoğlu, G. (2021). "David Hume'un 'Sevgi ve Nefret' Konusuna İlişkin Deneyleri." *Felsefe Dünyası Dergisi*, 73: 245-266.



Makale Geliş | Received: 02.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 08.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1578004

Ekin ERDEM

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İzmir Demokrasi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
ORCID: 0000-0002-6108-9606
ekin.erdem@idu.edu.tr

F. A. Hayek'in Evrimsel Rasyonalizm Yönteminin Entelektüel Kaynakları

Öz: 20. Yüzyıl'ın önde gelen iktisat ve siyaset teorisyenlerinden F. A. Hayek, düşünce sistemini belirli bir tarihsel ve felsefi mirasla eklemlendirmeye özel önem göstermiş düşünürlerden biridir. İngiliz Common Law geleneği, İskoç Aydınlanması, Alman Tarihçi Hukuk Okulu, Avusturya İktisat Okulu gibi farklı kaynaklardan oluşan bu miras, Hayek tarafından "Evrimsel Rasyonalizm" şeklinde adlandırılmıştır. Günümüze kadar Hayek'in düşünsel kaynakları üzerine yapılan çalışmalarda Evrimsel Rasyonalizm yöntemi, çoğu zaman Kartezyen Rasyonalizm olarak anılan bir diğer gelenekle olan karşıtlığı üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışmada, adı geçen bakış açısının, düşünürün izlediği ve reddettiği felsefi geleneklerin sadece bir yönünü açıklayabildiği savunulmaktadır. Zira Evrimsel Rasyonalizm, kaynağını Doğal Hukuk'tan alan Kartezyen Rasyonalizm kadar, onun tam karşısında konumlanan Pozitif Hukuk'a dayalı toplum felsefelerine yönelik bir itirazı da ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada ilgili yöntemin, bir ikili karşıtlıktan ziyade üçlü ayrım içinde konumlandırılmasının daha doğru olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evrimsel Rasyonalizm, Kurucu Rasyonalizm, Doğal Hukuk, Pozitivizm, Liberalizm.

The Intellectual Origins of F.A. Hayek's Method of Evolutionary Rationalism

Abstract: F.A. Hayek, a notable economic and political theoretician of the 20th Century, is one of those thinkers who have paid special attention to articulate their intellectual system with a specific historical and philosophical legacy. This legacy, which consists of various sources such as the English Common Law, the Scottish Enlightenment, the German Historical School of Law, and the Austrian School of Economics, was named by Hayek as "Evolutionary Rationalism". In studies conducted on Hayek's intellectual sources to date, the method of Evolutionary Rationalism, has often been addressed through its opposition to Cartesian Rationalism. In this study, it is argued that the aforementioned perspective can only explain a particular aspect of Hayek's methodology. For as much as the method of Evolutionary Rationalism expresses an objection to Cartesian Rationalism, which derives its origins from the theory of Natural Law, it is also opposed to the social

philosophies that are based on Positive Law. Therefore, in this study it is argued that it is more accurate to position this methodology within a triple distinction rather than a binary opposition.

Keywords: Evolutionary Rationalism, Constructivist Rationalism, Natural Law, Positivism, Liberalism.

Giriş

Toplum ve siyaset felsefesi alanında en temel yöntemsel karşıtlıklardan biri, kaynağını saf akla dayandıran gelenekle kaynağını deneyim ve olguda bulan bir diğer gelenek arasındadır. Antik Çağ'da Platon ve karşıtları (bir ölçüde Aristoteles), Ortaçağ'da realistler ve nominalistler, erken modern dönemde Kartezyen okul ve Britanya ampirizmi arasında süren kutuplaşma, 19. ve 20. Yüzyıl'larda idealist ve pozitivist yaklaşımlar arasında devam etmiştir. Bu karşıtlığın hukuk alanındaki yansıması ise kaynağını doğaya ya da saf akla dayandıran doğal hukuk anlayışı ile siyasi irade ya da yasama faaliyetine dayandıran pozitif hukuk anlayışı arasındadır.

İktisat alanında geliştirdiği “kendiliğinden doğan düzen” (spontaneous order) yaklaşımının hukuk, toplum ve siyaset alanlarındaki köklerine inmek isteyen Friedrich Hayek, eleştiri oklarını çoğunlukla bütün toplumsal kurumların arkasında bir “kurucu akıl” arayan rasyonalist tezlere ve doğal hukuk yaklaşımına yönelttiği için onun pozitif hukuktan türeyen diğer gelenekle olan karşıtlığı çoğu zaman gözden kaçırılmıştır. Bunda bir ölçüde Hayek'in kendisinin de çeşitli metinlerinde Bentham, Austin, Comte ya da Kelsen tarafından temsil edilen pozitivist geleneği kurucu rasyonalizmine indirgeyen ifadelerinin de payı vardır. Ancak Hayek'in metinlerinin bütünsel bir okuması, onun aslında pozitivist geleneği de doğal hukuk ya da sözleşmeye dayalı rasyonalist kuramlardan ayırarak doğrudan karşısına aldığını göstermektedir.

Hayek, mirasçısı olduğu 17. ve 18. Yüzyıl Britanya ampirist geleneğini, 19. Yüzyıl'dan itibaren aynı kökten türeyen pozitivist gelenekten ayırmak için bilimsel ve toplumsal araştırma yöntemine ayrı bir isim vermiştir: “Evrimsel Rasyonalizm”. O bu ismi Popper'in eleştirel rasyonalizminin muadili olarak da kullanır (Hayek 1998: I, 5). Ancak Popper'in yöntemi özellikle epistemoloji alanına aitken, Hayek

evrimsel rasyonalizmin temsilcilerini toplumsal hayatın her parçasında keşfetme iddiasındadır.

Bu doğrultuda, bu çalışmanın birinci bölümünde evrimsel rasyonalizmin yönteminin ana çerçevesi, Hayek'in bu yöntemi benimsemeye götüren entelektüel gelişim süreci ve belli başlı yorumcuları tarafından alımlanış biçimi incelenmektedir. İkinci bölümde Hayek'in, kaynağını Doğal Hukuk ve Kartezyen Rasyonalizm'den alan toplum modellerine karşı evrimsel rasyonalist geleneğin öncüsü olarak gördüğü İngiliz ve İskoç deneyci mirasından yararlanması ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, kaynağını Pozitif Hukuk'tan alan öngörülebilir ilerleme modellerine karşı Hayek'in "genişleyen düzen" (extended order) olarak adlandırdığı "öngörülemez evrim" yaklaşımına ilişkindir. Sonuç bölümünde ise Hayek'in yönteminin neden günümüze kadar ileri sürülen tezlerin aksine ikili bir karşıtlık içinde değil de rasyonalist ve pozitivist geleneklerin her ikisine de alternatif oluşturan üçlü bir şema içinde ele alınması gerektiği tartışılmaktadır.

1. Evrimsel Rasyonalizm Yöntemi ve Hayek'in Düşünsel Mirası

Evrimsel Rasyonalizm kavramı, ilk bakışta klasik rasyonalist geleneğin içinden türemiş bir yaklaşımı akla getirebilir. Oysa Hayek, izlediği düşünsel geleneği tanımlamak için ilk olarak 1973 tarihli "*Kanun, Yasama ve Özgürlük*" (Law, Legislation and Liberty) adlı eserinde formüle etmiş olduğu bu kavramı, geçmişte –örneğin 1960'ta basılan "*Özgürlüğün Anayasası*" (Constitution of Liberty)'nda- aynı anlamda kullandığı "anti-rasyonalist gelenek" ifadesinin yerine ikame etmiştir. (Hayek 2011: 112, 124). Bir diğer ifadeyle Hayek'in formülasyonunda evrimsellik, rasyonalizmin başlıca enstrümanı olan aklın kendisinin de ele aldığı olgularla aynı evrimsel sürece tabi olduğuna, yani sınırlılığına dikkat çekmeye yönelik bir vurgudur.

Hayek'in 1960'lardan 1973'e uzanan süreçte anti-rasyonalizm kavramsallaştırmasından vazgeçmesinin sebeplerinden birinin, mensup olduğu gelenekle irrasyonalizm arasındaki farka dikkat çekme isteği olduğu tahmin

edilebilir. Nitekim Hayek'in yönteminin öncüleri olarak gördüğü Hume, Smith, Burke ya da Maine gibi düşünürlerin hiçbirisi akıl-karşıtı olarak değerlendirilemez. Bir diğer muhtemel sebep ise Hayek'in, kendisine yakın görüşler ileri süren bilim felsefecisi Karl Popper tarafından geliştirilen eleştirel rasyonalizm yönteminden esinlenmiş olmasıdır (Popper 2019: 61-62). Ancak Hayek, evrimsel rasyonalizmin yansımalarını yalnız epistemolojide değil, ekonomiden hukuk ve siyaset felsefesine kadar uzanan geniş bir alanda arayacaktır.

Friedrich Hayek, 19. Yüzyıl'ın sonunda Viyana'da, baba tarafından doğa bilimleri, anne tarafından iktisat alanında uzmanlaşmış iki bilim insanı olan Gustav Edler von Hayek ve Franz von Juraschek'in torunu olarak dünyaya gelmiştir. Babası da yine Viyana Üniversitesi'nde yarı zamanlı derslere giren bir botanikçidir (Ebenstein 2003: 1-5).

Hayek'in yetişme çağında, yalnızca ailesi aracılığıyla tanışık olduğu doğa bilimcilerin değil, sosyal bilimcilerin üzerinde de Darwin kuramının etkisi, Aydınlanma çağındaki Newton etkisini andırır biçimde güçlüdür. Sözgelimi dönemin Alman sosyalizminin temsilcilerinden Eduard Bernstein, Hayek'in doğduğu yıl yayımlanan "*Evrimsel Sosyalizm*" başlıklı eserinde, Marksizm'in artık Hegelci diyalektikten arındırılarak Darwinci bir metodoloji üzerinde yapılandırılmasını önermiştir (Stegler 1997: 76-79).

Nitekim Hayek de sosyal bilimler kariyerine bu görüşe yakın bir konumda, Avusturya İktisat Okulu'nun tek sosyalist üyesi olan Von Wieser'in de etkisiyle bir Fabian sosyalisti olarak başlar. Ancak 1922'de, aynı okulun bir diğer temsilcisi olan Ludwig von Mises'in yazdığı "*Sosyalizm*" adlı eserden o kadar etkilenir ki 23 yaşında sosyalizmin ılımlı yorumlarını da bir yana bırakarak klasik liberalizmde karar kılar (Shearmur 1996: 28-32).

Hayek, iktisat alanındaki akademik kariyerine ise Büyük Buhran'ı izleyen dönemde J.M. Keynes'in de çalışmakta olduğu London School of Economics'de başlamıştır. 20. Yüzyıl iktisat tarihine damga vuran Keynes-Hayek tartışmasının temelleri de aynı dönemde atılır. Ama kuşkusuz 1930'ların dünyasında Hayek'in

hayatında da belirleyici olan asıl unsur, Keynesçilikten ziyade Nazizm'in yükselişidir. 1938'de Hayek'in doğup büyüdüğü Avusturya, Hitler Almanya'sı tarafından ilhak edilir. Bu tarihte Hayek İngiltere vatandaşlığı alır ve II. Dünya Savaşı yıllarını Londra'da geçirir. Hayek'e dünya çapında şöhreti getiren eserleri de bu savaşın sonlarına doğru yayımlanmaya başlanacaktır.

"*Road to Serfdom*" (Kölelik Yolu), adını Hayek'in evrimsel rasyonalizminin ilham kaynakları arasında yer alan Alexis de Tocqueville'in çeşitli eserlerinde kullandığı bir kalıptan almıştır (Hayek 1958: 5). Fransız Devrimi'ni topyekûn reddetmek yerine soğukkanlı bir eleştirisini yapan Fransız hukukçunun, 19. Yüzyıl'da adım adım yükselen demokrasi rejiminin de dizginsiz olması durumunda yeni bir tür tiranlığa yol açabileceğine dikkat çekmesi gibi (Tocqueville 1995: 2016) Hayek de bu eserinde merkezi planlama ve sosyal devlet uygulamasının totalitarizmle sonuçlanabileceğine işaret etmektedir (Hayek 1995).

Hayek'e kitlesel şöhreti getiren eseri *Kölelik Yolu* olduğu gibi, daha mesleki/akademik şöhreti getiren çalışması da bir yıl sonra yayımlanan "*Use of Knowledge in Society*" (Bilginin Toplumda Kullanımı) başlıklı makalesidir. Temel olarak yine merkezi planlamaya karşı geliştirilen eleştirilerden oluşan metin, iki yüzyıl kadar önce siyasi alanda güç dağılımının ve iktisadi alanda iş bölümünün önemini vurgulayan Adam Smith ve Montesquieu'nün yolunu izleyerek epistemoloji alanında bilginin parçalı/dağınık yapısına dikkat çekmektedir (Hayek 1958: 77-92).

Hayek 1950'de İngiltere'den ayrılarak ABD'de, Chicago Üniversitesi'ndeki yeni görevine başlar. Bu gelişme, 20. Yüzyıl iktisat tarihi açısından tıpkı 1931'de LSE'ye girişi gibi önemli bir dönüm noktasıdır, zira Chicago'da kendisiyle birlikte neo-liberalizmin ikinci önemli temsilcisi olarak anılan Milton Friedman'la bir araya gelecektir. Ne var ki Hayek'in Friedman'la olan ilişkisi beklenene oranla daha mesafeli olur.

Belki bu mesafenin iki profesör arasındaki felsefi ve metodolojik ayrımla da bir ilgisi olabilir. Nitekim 50'li yılların başlarında Friedman, iktisat metodolojisi

alanında mantıksal pozitivistlerin izlerini taşıyan makalelerini “*Essays in Positive Economics*” (Pozitif İktisat Üzerine Denemeler) başlıklı kitabında bir araya getirirken (Yay 1987), Hayek ise aynı dönemde “scientism” (bilimcilik) olarak adlandırdığı pozitivistliğe yönelik en ciddi eleştirilerini içeren “*Counter-Revolution of Science*” (Bilimin Karşı Devrimi) adlı kitabını yayımlamayacaktır (Hayek 1952).

Fakat Hayek'in Chicago dönemine damgasını vuran en önemli çalışması 1960 yılında basılan “*Constitution of Liberty*” (Özgürlüğün Anayasası)'dır. “*Kölelik Yolu*”nun adını Tocqueville'den alınan ilhama borçlu olması gibi, “*Özgürlüğün Anayasası*” başlığının da Lord Acton'un “*Özgürlüğün Tarihi*” eserine yönelik bir gönderme olduğu düşünülebilir. Zira Lord Acton'un kişiler yerine yasaların yönetimi anlamındaki özgürlüğün Antik Yunan'dan Hristiyan dünyasına uzanan serüvenini ele alması gibi (Acton 2020) Hayek de siyasi iktidarın sınırlandırılması anlamına gelen hukukun üstünlüğü (rule of law) ve hukuk devleti (rechtsstaat) kavramlarını, modern çağın şafağında İngiltere'de beliren kökenlerinden Kıta Avrupa'sına yayılışına kadar geçirdiği aşamalarla ele almaktadır.

Hayek, 1962'de Chicago'dan ayrılır ve yine liberal iktisat geleneğinde önemli yeri olan, ordo-liberalizm akımının doğduğu Freiburg Üniversitesi'nde altı yıl kadar çalışır. Emekliliğinin ardından 1973–1979 yılları arasında üç cilt halinde kaleme aldığı “*Law, Legislation and Liberty*” (Hukuk, Yasama ve Özgürlük) adlı eserinin Hayek'in başyapıtı olduğu söylenebilir. Zira eser, Hayek'in uzun yıllar boyunca meşgul olduğu hukuk, iktisat ve siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerinin ayrı bölümler halinde ifade edilmesinden oluşmaktadır. Yine bu dönemde, karşıt görüşteki İsveçli ekonomist Gunnar Myrdal'la birlikte 1974 Nobel iktisat ödülünü alır. 1988'de, yine büyük ilham kaynaklarından olan Adam Smith'e ait bir cümleden çıkardığı “*Fatal Conceit*” (Ölümcül Kibir) tabirini sosyalizmin entelektüel hatalarını göstermek üzere hazırladığı kitabına başlık olarak seçer. Ne var ki bu son eserini nihai şeklini veremediği Mart 1992'de hayatını kaybedecektir.

Hayek'in entelektüel kaynaklarını ele alan öncü çalışmalar; Norman Barry'nin “*Theory of Spontaneous Order*” başlıklı uzun makalesi (1982), Chandran

Kukathas'ın *"Hayek and Modern Liberalism"*i (1989), Jeremy Shearmur'un *"Hayek and After"*ı (1996) ve Christina Petsoulas'ın *"Hayek's Liberalism and Its Origins"*i (2001) olarak sıralanabilir.

Bu metinler arasında Barry'nin makalesi, Hayek'in iktisat ve toplum felsefesini tanımlayan "kendiliğinden doğan düzen" yaklaşımının geç dönem Skolastik düşünürlerden 20. Yüzyıl'a kadar uzanan gelişim sürecini ele almaktadır. Kukathas'ın çalışması, her ikisi de Hayek'in referansları arasında yer alan David Hume ve Immanuel Kant'ın felsefi sistemleri arasındaki çelişkinin, düşünürün bilgi ve toplum teorisinde yarattığı gerilime odaklanmıştır. Hayek'in entelektüel gelişimini biyografisi üzerinden inceleyen Jeremy Shearmur, düşünürün eserlerinde 1960'lara kadar liberal "hukuk devleti" vurgusu ön plandayken 70'lerden itibaren bu eksenin "gelenek" gibi daha muhafazakâr temalara doğru kaydığını ileri sürmüştür. 2001'da Christina Petsoulas tarafından kaleme alınan çalışmada ise diğerlerinden farklı olarak, Hayek'in kendi öncüleri olarak sunduğu İngiliz ve İskoç Aydınlanma düşünürlerinin metinlerinin aslında Hayek'in kendiliğinden doğan düzen fikrini desteklemediği dile getirilmektedir.

Petsoulas'ın, David Miller tarafından yazılan bir makaleden (Petsoulas 2001: 43) ödünç aldığı bir kavramı kullanarak ileri sürdüğü bir diğer tez ise diğer Hayek araştırmacıları tarafından da zımnen benimseniyor görünmektedir. Bu tez, Hayek'in bütün düşünce tarihini, bir yanda "Kendiliğinden doğan düzen, evrimsel rasyonalizm, kapitalizm ve liberalizm", diğer yanda ise "Kurucu Rasyonalizm, kolektivizm, sosyalizm ve totalitarizm" olmak üzere bir tür "epistemolojik Maniheizm" içinde değerlendirdiğine yöneliktir (Petsoulas 2001: 4-5).

İzleyen bölümlerde, özellikle evrimsel rasyonalizm yöntemi merkeze alındığında Hayek'in izlediği geleneğin, Kartezyen/Kurucu Rasyonalizm kadar pozitivist geleneği de karşısına almakta olduğu, dolayısıyla ikili değil üçlü bir karşıtlık içinde konumlandırılması gerektiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Doğal Hukuk ve Kartezyen Rasyonalizm Geleneğine Karşı Britanya Ampirizmi

Siyasal düşünceler tarihinde liberalizm, çoğu zaman negatif özgürlüğü esas alan klasik ve pozitif özgürlüğü önceleyen modern liberalizm olmak üzere iki ayrı başlık halinde ele alınır. Ancak modern liberalizmi, utilitarian (faydacı) ve egaliteryan (eşitlikçi) liberalizm olmak üzere iki ayrı başlık altında da incelemek de mümkündür (Kymlicka 2004: 13-233).

Kökleri sırasıyla John Locke (y. 1690), Jeremy Bentham (y. 1780) ve T.H. Green'e (y. 1880) dayandırılabilir bu gelenekler arasında Hayek, ikinci ve üçüncü grupla olan bariz farkları sebebiyle ilk kategoriye dâhildir. Bir diğer ifadeyle Hayek, Isaiah Berlin'in ünlü negatif ve pozitif özgürlük ayrımı içinde negatif özgürlüğü savunan blokta konumlanır.

Ne var ki bu ayrımlar, bilgi ve hukuk felsefesi alanlarına uyarlandığında durum karmaşıklaşmaktadır. Zira temelleri John Locke tarafından atılan ve en ünlü örneklerinden birini Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde bulan klasik liberalizm, felsefi köklerini yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi hakların insana Tanrı ya da doğa tarafından bağışlandığını ileri süren doğal haklar öğretisinden almaktadır. Hayek'in bilgi ve toplum felsefesinin en önemli iddiası ise toplumsal hayattaki karmaşık unsurların arkasında bir kurucu akıl aramanın, felsefi düşüncenin olgunlaşmamış bir hâlini yansıtan antropomorfik bakış açısından kaynaklandığı yönündedir (Hayek 1998: I, 26-29). Aşağıdaki satırlarda Hayek'in şiddetli eleştirilerinin hedefi olan Kartezyen rasyonalizm yönteminin doğal hukuk öğretisiyle olan bağlantısı ele alınarak, düşünürün bu geleneğe yönelik itirazlarının onu klasik liberalizmin hangi yorumundan ayırttığı incelenecektir.

2.1. Doğal Hukuk ve Kartezyen Rasyonalizm Eleştirisi

Felsefe tarihindeki kökenleri Antik Yunan'da Sofistler tarafından yapılan physis-nomos ayrımına kadar dayandırılabilen doğal haklar doktrininin hukuk alanındaki kaynağı Hollandalı düşünür Hugo Grotius'tur. Habsburg

İmparatorluğu'na karşı Hollanda Bağımsızlık Savaşı'nın sürmekte olduğu 1609 yılında kaleme aldığı "Mare Liberum" (Denizlerin Serbestisi) adlı eserinde doğal özgürlüğü, denizlerin hiçbir siyasi otoriteye ait olmadığı tezi üzerinden temellendirmeye çalışan Grotius, 1625 tarihli "Savaş ve Barış Hukuku" adlı yapıtında ise bu düşüncesini genel bir diplomasi kuramı haline getirmiştir (Güriz 2023: 177-178).

"Akıl Çağı" olarak anılan XVII. Yüzyıl, kaynağını olgu ya da deneyim yerine soyut akıldan alan bu tür yaklaşımların en parlak dönemidir. Zira Grotius'tan kısa bir süre sonra Fransız düşünür René Descartes, "*Aklın İdaresi İçin Kurallar*" (1628) ve "*Metot Üzerine Konuşma*" (1637) adlı eserleriyle, Hayek'in "kurucu rasyonalizm" olarak tanımladığı yöntemin temellerini atmıştır.

Descartes, ahlak ve siyaset felsefesinden ziyade epistemoloji alanında yoğunlaşmış olmakla birlikte, genellikle bir tür bireyciliğin gelişimini de beslemiş bir isim olarak değerlendirilir. Örneğin Hayek'in "*Individualism: True and False*" başlıklı makalesinde tahlil ettiği şu ifadeler ona aittir:

Birçok ayrı parçadan oluşan ve farklı ellerden çıkan işlerde, tek bir ustanın tamamladığı işlerde olduğu gibi bir mükemmellik nadiren görülür. (Dolayısıyla) Yarı-barbar bir durumdan yola çıkıp yavaş yavaş uygarlığa doğru ilerleyen uluslar (...) bilge bir yasa-koyucunun atamasıyla gelenlerden daha az mükemmel kurumlara sahip olacaklardır (akt. Hayek 1958: 8-9).

Hayek'e göre kaynağını Atina yerine Sparta geleneğinden alan bu yaklaşım, bireyciliğin metodolojik olarak yanlış bir yorumunun yerleşmesinin yol açmasının yanı sıra, toplumun doğuşunu bireylerin iradesine dayalı somut uzlaşılarla bağlayan sözleşme kuramlarının altyapısını da hazırlamıştır. Bu durumda John Locke'un temsilcisi olduğu sözleşmecili liberalizm de bu hatalı yaklaşımlardan biridir. Her ne kadar sözleşmeciliğin Hobbes (1651) ve Rousseau (1762) gibi klasik liberal gelenek içinde anılamayacak temsilcileri de mevcutsa da onları liberalizmin dışına iten sözleşmeciliklerinden ziyade karşı konulmaz bir kamu otoritesini tanımlayan "Leviathan" ve "Genel İrade" kavramlarıdır.

Hayek'in Kartezyen Rasyonalizm'i toplum ve siyaset felsefesine uyarlayan ilk isim olarak tanımladığı Thomas Hobbes (Hayek 1998: I, 9-11), başyapıtı olan Leviathan'ı, İngiliz İç Savaşı'nın ardından monarşinin yıkıldığı dönemde yayımlamıştır (1651). Liberalizmin yaşam ve özel mülkiyet hakkı gibi değerlerini kabul etmekle beraber, bunları garanti etmenin yolunu siyasi yetkileri güçlü bir monarka devretmekte bulan Hobbes, Hayek tarafından, monarşiyi savunmasından ziyade siyasi toplumun oluşumunu bir kurucu iradeye bağlamasından dolayı eleştirilmektedir (Hayek 1998: I, 95).

Hayek'in Rousseau eleştirisi ise daha çok-katmanlıdır. Rousseau, Fransız Aydınlanması içinde Kartezyen akli politik topluma uyarlamasının yanı sıra, aynı düşünce geleneği içinde, sözgelimi bilimlerin ve sanatların gelişimini öven Voltaire ve ansiklopedistler gibi daha makul temsilcilerinden farklı olarak, özgürlüğün yolunu da uygarlığın yüklerinden kurtulmakta bulmaktadır (Rousseau 2022; Hayek 1998: I, 147).

Kökleri Antik Yunan'da ticari toplumun ve çeşitliliğin kaynağı olan Atina'ya karşı basit yaşamın ve askeri yeknesaklığın temsilcisi olan Sparta'ya dayanan bu gelenek, Aydınlanma döneminde Rousseau-Voltaire tartışmasıyla devam etmiştir. Bu karşıtlık özelinde tercihinin Voltaire'den yana olacağı açık olsa da Hayek, uygarlığın gelişimini "kendiliğinden doğan düzen" yerine Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi aydın-monarkların iradesinde arayan Voltaire'i de kendi entelektüel öncüleri değil, karşıtları arasında anmaktadır (Hayek 1988: 65).

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Hayek'in kendiliğinden doğan düzen kavramının, ilk bakışta çağrışım yapacağı şekilde kaynağını doğal özgürlükten almadığıdır. Hayek'in özgürlük anlayışı doğa durumuna (state of nature) değil uygarlığa aittir. Fakat onu yine uygarlığa ait olan devlet ve hükümet gibi unsurlardan ayıran unsur, insan eylemlerinden doğmuş olmakla birlikte insan tasarımının ürünü olmamasıdır (Hayek 2011: 107).

Bu yüzden Hayek, popüler kültürde liberalizmle özdeşleşmiş bulunan “Laissez-faire” sloganını geliştiren fizyokratları¹, örneğin Gournay ve Quesnay'yi de kendi entelektüel öncüleri arasında görmez. Hatta Hayek'e göre, Adam Smith'in takdirini kazanmış olmalarına rağmen bu çevre, Avrupa'da bir özgürlük düzeninden ziyade mutlakçı rejimlerin gelişmesine kaynaklık etmiştir (Hayek 1998: I, 12). Hayek'in bu görüşünde, fizyokrat okulun öncüsü Quesnay'nin Çin despotizimini Fransa'ya bir aydın-monarşi örneği olarak göstermiş olmasının yattığı düşünülebilir (Maverick 1938: 54–59).

Buraya kadar klasik liberalizmin 17. Yüzyıl'a dayanan erken-kökenlerinde Hayek'in karşı çıktığı unsurun, Descartes'ın kurucu-rasyonalizmi kadar Hugo Grotius'un doğal hukuk yaklaşımını olduğunu göstermeye çalıştık. Ancak her ne kadar felsefi açılımlarını 18. Yüzyıl'da bulacak da olsa Hayek'in evrimsel rasyonalizminin de 17. Yüzyıl'da formüle edilmiş bir kökeni vardır: İngiliz Ortak Hukuk (Common Law) geleneği. İzleyen satırlarda Britanya düşünce hayatında bu gelenekle başlayıp İskoç Aydınlanması'na uzanan kaynakların Hayek'in yönteminin entelektüel kökenlerini nasıl biçimlendirdiği tartışılacaktır.

2.2. İngiliz Teamül Hukuku'ndan İskoç Aydınlanması'na: Hayek'in Ampirist Kaynakları

Tıpkı Kartezyen rasyonalizmin kökenlerinin doğal hukuk anlayışıyla dayanması gibi Hayek'in evrimsel rasyonalizm yöntemi bir diğer hukuk anlayışında temellendirilebilir. Fakat bu anlayış, 18. Yüzyıl sonlarından itibaren doğal hukuk kuramının temel karşıtı olan pozitif hukuk kuramı değil, İngiltere'de yüzyıllar içinde geliştirilmiş olan “Common Law” (ortak hukuk ya da teamül hukuku) geleneğidir.

¹ Terim, “doğal hukuk” kavramını çağrıştıran şekilde “doğa yönetimi” anlamına gelmektedir.

Her ne kadar özellikle geç dönem eserlerinde özgürlüğün evrimsel kökenlerini Antik Atina, Roma Cumhuriyeti ve Skolâstik düşünörlere, örneğın Salamanca Okulu'na kadar dayandırsa da (Hayek 1988: 32-33) Hayek'e göre negatif özgürlüğün gerçek anlamda bilincine varılan ilk yer 17. Yüzyıl İngiltere'sidir (Hayek 2011: 232). Bu yüzyılda Hayek, İngiliz ortak hukukunu kodifiye eden iki ismi öne çıkarır: 1628 tarihli Haklar Bildirgesi (Petition of Rights)'nin hazırlanışında öncü rol oynayan Edward Coke ve kendisi de bir royalist olmasına rağmen Cromwell'in cumhuriyet yönetimi altında büyük hukuk reformunu gerçekleştiren Matthew Hale (Pocock 1987: 31-35, 148-156).

İlk bakışta keyfi devlet müdahalesine karşı bireysel hak ve özgürlöklere açtıkları yer itibarıyla bu isimlerin Grotius ve Descartes'ın birer alternatifi değil tamamlayıcısı oldukları düşünölebilir. Ancak Hayek için onların farkı, yine ulaştıkları siyasi sonuçlardan ziyade dayandıkları yöntemde yatmaktadır. Zira Grotius, Descartes ve kaynağını onlardan alan sözleşmecı filozoflar, özgürlüğün kökenlerini doğal ya da rasyonel bir kurucuyu iradeye bağlarken, İngiliz hukukçılar bu kökenleri, toplumun yüzlerce yıllık deneyimlerinden türeyen uylaşım (convention)'da temellendirmektedirler. Bir diğeri ifadeyle Coke ve Hale'in yaptığı, İngiliz topluma uygun olduğunu düşündükleri yasaları hazırlamak değil, zaten mevcut olan yasaların hangi genel ilkeleri içerdığını keşfetmektir (Hayek 1998: I, 84).

Hayek, bu geleneğın etik alandaki yansımasını, 1705 yılında kaleme aldığı "Fable of the Bees" (Arılar Masalı) adlı çalışma üzerinden Bernard de Mandeville'de bulur. Mandeville'in "private vices and public benefits" (özel kötölükler ve kamusal faydalar) alt başlığıyla 1714 ve 1728'de yayımladığı çalışma, ilk bakışta bencillöğe yönelik bir methiye gibi değeriendirilebilir. Oysa fablın ana fikri, bireysel çıkarları için bencilce çalışan arıların nasıl farkında olmadan başkalarının faydasına olan işler ürettikleridir (Mandeville 2017; Hayek 1998: II, 185).

Christina Petsoulas, Hayek'in 18. Yüzyıl'daki erken kaynaklarını ele aldığı çalışmasında, Mandeville'in sanıldığı gibi bir serbest piyasa savunucusundan çok merkantilizm taraftarı olduğunu belirtmekte ve onun tezlerinin "kurucu irade"ye verdiği önem bakımından da Hayek'in kendiliğinden doğan düzen fikrini desteklemediğini ileri sürmektedir (Petsoulas 2001: 96-106).

Ancak bize bu görüş, Mandeville'in Hayek'in iktisat teorisinin kaynakları arasındaki yerini tartışmalı hale getirecek de olsa, bilgi ve toplum teorisi yönünden Mandeville'den esinlediği ana fikre zarar vermemektedir: Kamu yararının, özel aktörlerin bilinçli niyetleri yerine rastlantısal kararlarının sonucu olması.

Bu fikir en rafine ifadesini İskoç Aydınlanması'nda bulmuştur. Nitekim 18. Yüzyıl'ın ortalarında *"İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme"* (1739) ve *"İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma"* (1748) adlı eserleriyle felsefe tarihinde beliren David Hume, bu yaklaşımı etik alanın yanı sıra epistemolojiye de uyarlayacaktır. Hume, Kartezyen rasyonalizmin doğadaki ussallığın açık gördüğü neden-sonuç ilişkisinin bile aslında soyut aklın değil alışkanlığın bir sonucu olarak değerlendirmektedir (Hume 1997: 124-126). Bu yüzden ona göre toplum hayatını düzenleyen yasaların, bir kurucu aklın iradesi yerine insanların zaman içinde uyum sağladığı geleneklere dayanması gibi, bireysel kararlar bile saf akıldan değil, izlenimden kaynaklanan algılardan türemektedir. (Hume 1997: 110-116).

Hume'un bu görüşü, bilginin temellerini akıl yerine olgularda (facts) temellendirmesi bakımından 20. Yüzyıl'da mantıksal pozitivistlerin de onu kendilerinin öncüsü olarak değerlendirmelerine yol açmış olsa da (Ayer 2002) Hayek'in Hume'dane esinlendiği yön, bilginin bu kaynağını bile ucu açık bırakan septisizmidir². Bir diğer ifadeyle Hayek'e göre Hume, mutlak bilgiye nasıl ulaşılabilceğinden ziyade nasıl ulaşamayacağını gösterdiği için önceden planlanmış olmayan evrimsel yöntemin öncülerinden olmuştur.

² Nitekim Hayek'e göre *"(B)ütün bilimsel bilgi, olguların değil, ancak şimdiye kadar kendilerini çürütmek için yapılmış sistematik teşebbüslere karşı dayanmış hipotezlerin bilgisidir."* (Hayek 1998: I, 17).

18. Yüzyıl'da Hayek'in beslendiği Hume'cu epistemolojiyi Smith'çi ekonomi-politik'e bağlayan halka ise bir diğer İskoç düşünürü olan Adam Ferguson'dur. Hume'un (1748) ve Smith'in (1776) yapıtlarının yayımlandığı dönemin ortasında, "*Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme*" (1767) başlıklı çalışmayı kaleme alan Ferguson'un, aynı okulun sosyolojik yaklaşımını ortaya koyduğu söylenebilir (Callinicos 2011: 65-68). Hume ve Smith'ten farklı olarak ticari toplumunu (commercial society) lüks ve israfı geliştirerek yiğitlik ve kanaatkârlık gibi bazı geleneksel erdemlere yönelik zararlarının da olduğunu belirten Ferguson'un Hayek'i etkileyen fikri ise toplum düzenini "İnsan eyleminin sonucu olan, fakat insan tasarımının sonucu olmayan" bir oluşum olarak nitelendirmesidir (Hayek 1998: I, 7, 2011: 20-22). Bu görüşün Hayek'in özellikle iktisadi planlama ve toplum mühendisliği eleştirisi üzerindeki etkileri kolayca fark edilebilir.

Ancak Aydınlanma düşünürleri arasında Hayek'in baş referansı kuşkusuz Adam Smith'tir. Hatta evrimsel yöntemi izleyerek, Hayek'in bütün bir İskoç Aydınlanması geleneğini, Smith'in içinden türediği entelektüel ekoloji olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Smith, "*Ahlaki Duygular Kuramı*" (1759) ve "*Milletlerin Zenginliği*" (1776) adlı yapıtlarında Hutcheson, Hume ve Ferguson gibi öncülerini izleyerek, bir toplumsal düzeni meydana çıkaran temel unsurun akıl ilkeleri değil, sempati ve rekabet gibi ortak duygular olduğunu ileri sürmüştür. Bu iki kavram arasındaki gerilim felsefe tarihinde sıklıkla "Smith Paradoksu" olarak anılan bir tartışmaya yol açsa da tıpkı Mandeville'in fablının alt başlığında olduğu gibi burada da ilk kavramın insanların yüz yüze ilişkilerini tanımlayan özel alanı, ikincisinin ise anonim özneler arasındaki ilişkileri tanımlayan kamusal düzeni ifade ettiği düşünülebilir. Smith'in bu iki karşıt değeri bir araya getiren bir üçüncü kavramı ise iktisat tarihinin en ünlü metaforlarından biri olan Görünmez El (Invisible Hand)'dir.

Hayek, küçük ölçekli topluluklar arasında ortak duyulara (sempati ve antipati) dayalı bağların etkili olabileceğini kabul etmekle birlikte, -yine Smith'ten

aldığı- karmaşık iş bölümüne sahip toplulukları tanımlayan “Büyük Toplum” (Great Society) düzeninde ancak dolaylı sebep-sonuç ilişkilerinin belirleyici olduğunu savunur (Hayek 1998: II, 3-4). Smith'in Büyük Toplum'u ve serbest piyasa ekonomisini bir kurucu irade ya da doğal haklar öğretisi yerine uylaşımsal bir düzene bağlaması evrimsel rasyonalizm yöntemi için o kadar önemlidir ki Hayek, Simon N. Patten'den yaptığı bir alıntıyla onu “ahlakçıların sonuncusu ve iktisatçıların ilki”³ olarak tanımlamaktadır. Aynı düşünüre göre Hayek'in bir diğer kaynağı olan Darwin ise “iktisatçıların sonuncusu ve biyologların ilki”dir (Patten'dan akt. Hayek 1998: I, 153).

Aydınlanma düşünürleri arasında Hayek'in temel araştırma alanına giren ahlâk, hukuk ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ele alan bir diğer önemli düşünür de Immanuel Kant'tır. Gerçekten Hayek, “*Hukuk, Yasama ve Özgürlük*” başlıklı eserinin ilk cildinde, ele aldığı konulara halen “Hume ve Kant'ın bıraktıkları yerden” başlanması gerektiğini belirtmektedir (Hayek 1998: I, 9). Nitekim Chandran Kukathas, buna dayanarak, Hayek'in felsefi sisteminin iki önemli referans kaynağı olan Hume ve Kant arasındaki epistemolojik farklılıktan kaynaklanan bir açmazla malûl bulunduğunu ileri sürecektir (Kukathas 1989: 20-42).

Kuşkusuz Hayek'in özgürlüğü herkes için geçerli olan ortak bir yasaya tabi olma ilkesi üzerinden temellendirmesi ve doğaya dayalı özgürlük yaklaşımlarına karşı sivil/medeni özgürlük kavramına yaptığı vurguda Kant etkisini hissetmek mümkündür. Bununla beraber felsefi sisteminin bir yönünü Hume'a borçlu olduğu halde, diğer bir yönünde Rousseau'nun iradeci yaklaşımından etkilenen Kant'ın, “Kendi yasasını kendi koyan insan” şeklindeki özgürlük kavramsallaştırması, Hayek'in “Kural koyan değil, kural izleyen insan” yaklaşımıyla uyumlu görünmemektedir (Hayek 1998: I, 11).

Hayek'in “yasalar altında özgürlük” ideali, kendi yasasını koyabilen ideal bireylerden ziyade, keyfi buyruk altında olmadan “kendiliğinden oluşan” yasaları

³ Burada “ahlakçı” (moralist) sözcüğünden ahlak kurallarına önem veren (ethical) kimselerin değil, ahlak filozoflarının kastedildiği açıktır.

izleyen tarihsel bireyleri esas almaktadır. Bu fark, felsefe tarihinin özellikle 1789 sonrası döneminde Hayek'i liberalizmin bir yorumuyla tamamen karşıt hale getireceği gibi muhafazakârlığın bir yorumuyla da oldukça yakınlaştıracaktır.

3. Pozitif Hukuk ve Öngörülebilir İlerleme Modellerine Karşı Öngörülemez Evrim Yaklaşımı

Pozitivizm, bilginin kaynağını kavram ya da ide yerine olgularda arayan epistemolojik yöntemin adıdır. Bu geleneğin tarihi çoğu zaman sosyolojik pozitivizmin kurucusu olan Fransız düşünür Auguste Comte'la başlatılsa da hukukî (legal) pozitivizmin kökenleri Comte'u önceleyen İngiliz Jeremy Bentham-John Austin geleneğine dayanır (Güriz 2023: 276-279).

Legal pozitivizm, çıkış noktasını 17. ve 18. Yüzyıllar'ın doğal hukuk doktrinine yönelik eleştirilerden aldığı için ilk bakışta Hayek'le ortak bir düşünce havuzunda buluşuyormuş gibi görünür. Ne var ki Hayek'in deneycilik ve evrime yüklediği anlam, 19. Yüzyıl pozitivistlerinin yüklediklerinden çok farklıdır. Aşağıdaki satırlarda bu farklar, öngörülebilir ve öngörülemez (extended/dağınık) evrim modelleri arasındaki ayrım üzerinden ele alınacaktır.

3.1. Kaynağını Pozitif Hukuk Yaklaşımından Alan Tarihsel İlerleme Modelleri

İngiliz Whig geleneğinde⁴, Fransız İhtilali'yle hemen hemen eş zamanlı olarak önemli bir ayrışma gerçekleşir. Bu ayrışmanın bir yanında Fransız İhtilali'ne karşı son derece eleştirel yaklaşan ve 1688 İngiliz Devrimi'ni -Fransız İhtilali'nin aksine- yepyeni bir düzenin kuruluşunun değil, Magna Carta'dan itibaren gelişerek devam eden klasik İngiliz özgürlüğünün ihyası olarak gören Edmund Burke geleneği bulunmaktadır. İleride göreceğimiz üzere Hayek'in de gururla takipçisi olduğunu söylediği bu gelenek, 19. ve 20. Yüzyıl'dan itibaren Anglo-Amerikan muhafazakârlığı olarak adlandırılan ideolojinin kökenini oluşturacaktır.

⁴ İngiliz siyasetinde 17. Yüzyıl'ın sonlarından Liberal Parti'nin resmi kuruluş tarihi olan 1859'a kadar liberallere verilen isim.

Aynı dönemde İngiliz liberalizmi içinde doğan bir diğer okul ise Jeremy Bentham'ın öncülüğünde gelişen utilitarian liberalizm ya da radikalizmdir. Çağdaşı olan Kant'a karşıt olmak üzere kuramını akıl yerine duyularda temellendiren Bentham, ahlakın gayesinin hazları (ve hazlardan türeyen mutluluğu) en yüksek, acıyı ise en düşük seviyede tutmak olduğunu ileri sürmüştür (Bentham 2017: 37-49). Bentham'ın ahlakın yanı sıra yasama faaliyetine de uyarladığı bu yaklaşımı, 19. Yüzyıl'da John Austin tarafından işlenmiş ve 20. Yüzyıl'da Hans Kelsen'e kadar uzanacak legal pozitivizm yönteminin doğuşunu hazırlamıştır (Hayek 2013: 240).

Her ne kadar Hayek, J.M. Guyau'dan yaptığı bir alıntıyla, duyuların toplamından yeni bir dünya inşa edebileceğini ileri süren Bentham'ı, madde ve devinimlerin toplamından yeni bir dünya kurulabileceğini ileri süren Descartes geleneğine bağlamak istemişse de (Hayek 1998: I, 151-152) bize göre evrimsel rasyonalizm yönteminin legal pozitivizmle olan farkı, Kartezyen yöntemle olan farkından farklı bir kökene dayanmaktadır.

Hayek'in eserleri bütünsel olarak ele alındığında anlaşılabilir olan bu farkın kaynağı, hukuki pozitivizmin "yasa" kavramını fiili devlet iradesine indirgemesidir. Nitekim Bentham ve Austin'in hukuk alanındaki en büyük çabaları da yasaları, doğal hakların yanı sıra gelenek ve teamüllerden ayırtmak istemeleri olmuştur (Güriz 2023: 179, 188). Oysa Hayek'e göre bu tanım, yasa (law) değil, yasama (legislation) kavramını ifade etmektedir. Dolayısıyla Hayek'in "a priori" doğal haklar eleştirisi hukuk ve siyaset kuramının bir boyutuna işaret ederken, "a posteriori" yasama eleştirisi bir diğer boyutunu göstermektedir.

Bu suretle pozitivizmi metafiziği reddeden bilgi teorisinden farklı bir anlamda ele alan Hayek, bu değerlendirmesini mantıksal sonuçlarına götürerek, 19. Yüzyıl'ın ünlü idealist filozofu olan Hegel'i de toplum ve hukuk teorisi bakımından pozitivizmin temsilcilerinden biri olarak değerlendirir (Hayek 1952:

196)⁵. Zira olguların arkasında kendini açan/serilmeyen bir us/ide'nin var olduğunu ileri sürmekle birlikte Hegel de fiili devlet yasasını hukuk olarak nitelendirmiştir (Güriz 2023: 232-233).

Hayek, buradan hareketle, her ikisi de düşünsel sistemlerini -biri diğerinden esinlenemeyecek şekilde- 1820'li yıllarda Almanya ve Fransa'da oluşturan Hegel ve Comte arasında önemli paralellikler bulmaktadır. Buna göre, nasıl tarihin bireylerin özel çıkarlarını izlerken farkında olmadan yol açtıkları sonuçlarla şekillenen ucu açık/genişleyen bir düzen (extended order) olduğu fikri 18. Yüzyıl'ın bir karakteristiği ise, tarihi Doğu-Yunan-Roma-Germen (Hegel) ya da Teolojik-Metafizik-Pozitif Hâl (Comte) gibi öngörülebilir gelişim/ilerleme süreçleri içinde değerlendirmek de 19. Yüzyıl'ın karakteristiği olmuştur (Hayek 1952: 96-100).

Hayek'e göre, çoğunluk tarafından birbirine taban tabana karşıt olduğu düşünülen Comte'çu ve Hegelci geleneklerin sentezi, 1840'lı yılların başında "Alman pozitivizminin" kurucusu olarak tanımlandığı Ludwig Feuerbach tarafından yapılmış, dolayısıyla Marx'ın diyalektik materyalizmine giden yol bu şekilde açılmıştır (Hayek 1952: 204). Buna ilave olarak Hayek, sadece Saint-Simon'dan Marx'a uzanan sosyalist geleneği değil, aynı zamanda hocası Carl Menger'in ünlü yöntem tartışmasına (methodenstreit) girdiği Alman Tarihçi İktisat Okulu'nun öncüsü Gustav Schmoller'i de ortak bir düşünsel ailenin, Karl Popper'ın "historicists" (tarihsiciler) olarak nitelendirdiği grubun temsilcileri arasında değerlendirmektedir (Hayek 1952: 199).

Zira Hayek'e göre, tarihsel olguları öngörülebilir mantık ya da fizik yasalarına indirgemeye çalışan bu yaklaşımların sonucu, hemen her zaman toplum mühendisliği tasavvurlarını beslemektir. Buna karşılık Hayek'in "doğru/meşru" tarihselcilik olarak adlandırdığı bir diğer yöntem, epistemolojik temellerini

⁵ Bir diğer dikkat çekici nokta, Karl Popper'ın da "Açık Toplum ve Düşmanları"nda Hegel'i bir ahlaki pozitivist olarak değerlendirmesidir: "(Hegel'in) özdeşlik felsefesi mevcut düzeni haklı çıkarmaya yaramaktadır. Başlıca sonucu bir ahlâksal pozitivizm, mevcut standartlardan başka standartlar olamayacağına göre, mevcut olanın en iyi olduğunu öne süren bir öğretiler; güçlülüğün haklılık olduğunu öne süren bir öğretiler." (Popper 2013: 354).

Comte'çu ilerleme ya da Hegelci diyalektikte değil, Britanya kaynaklı evrimsel gelenekte bulunmaktadır.

3.2. Öngörülemez (Ucu Açık) Evrim Yaklaşımının Kaynakları

Liberalizmin yanı sıra zaman zaman muhafazakâr gelenek içinde de anılan Hayek, sıklıkla kendisini bir "Old-Whig" olarak tanımlamıştır (Hayek 2011: 531). Türkçeye "eski usûl liberal" olarak aktarılabilecek bu kavram, Hayek'in, özellikle Whig Partisi içinde 1790'lardan itibaren başlayan ayrışmada bu grubun temsilcileri arasında yer alan Edmund Burke'ü entelektüel öncüleri arasında anmak istemesinden kaynaklanıyor gibidir. Zira Hayek'e göre Burke, yalnızca muhafazakârlığın liberalizme görelî olarak yakın olan yorumunun bir örneği değil, ancak etikte Mandeville, epistemolojide Hume, sosyolojide Ferguson ve iktisatta Adam Smith tarafından geliştirilen "doğru/meşru" tarihsel yöntemin siyasi alandaki temsilcisidir (Hayek 1998: I, 22).

Hayek, bunun da ötesine geçerek, kendisinin de mensubu olduğu bu "doğru" tarihsel yöntemin Darwinci doğa bilimine borçlu olmasından ziyade, Darwin'in evrim kuramının tarihsel yöntemin doğaya uyarlanmasıyla doğduğunu ileri sürmüştür. Bu doğrultuda *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*'ün ilk cildinde Sir Frederick Pollock'tan yaptığı bir alıntı şöyledir:

Evrimsel doktrini, doğa olgularına uyarlanan tarihsel yöntemden başka bir şey değildir, tarihsel yöntem (ise) insan toplumlarına ve kurumlarına uyarlanan evrimsel doktrininden başka bir şey değildir. Charles Darwin doğal tarih felsefesini yarattığında (...) büyük siyaset yazarlarıyla aynı ruhla ve aynı amaca doğru çalışıyordu. (...) Yeterince tanımadığımız ve onurlandırmadığımız Savigny ya da tanıdığımız ve onurlandırdığımız, ama yeterince onurlandırmadığımız Burke'ümüz, Darwin'den önceki Darwinciler'di. Aynı şey, eşit ölçüde olmamakla birlikte, aydınlatıcı dehası bir şekilciler kuşağı içinde kaybolan büyük Fransız düşünürü Montesquieu için de söylenebilir (Akt. Hayek 1998: I, 153).

Bu alıntıyla İngiltere'de 18. Yüzyıl'ın sonlarında Jeremy Bentham'ın etkisiyle kesintiye uğrayan evrimsel rasyonalist geleneğin, 19. Yüzyıl'ın sonlarında Carl Menger⁶ kanalıyla Avusturya İktisat Okulu'na bağlanmasını sağlayan halka da

⁶ Savigny'nin Carl Menger üzerindeki etkisi için: Menger, 1985: 173-180. Bununla beraber Hayek ve Menger arasındaki önemli bir fark, Menger'in Burke ve Savigny'yi, aralarında Adam Smith'in de bulunduğu İngiliz ve

bulunmuştur: Bu isim, Kıta Avrupa'sında Comte ve Hegel'in çağdaşı, fakat alternatifi olarak ortaya çıkan Carl von Savigny'dir.

Ancak yine de 18. Yüzyıl'ı terk etmeden önce, Burke'ün çağdaşı olarak İngiltere'den evrimsel yöneme katkı yapan bir diğer isim olan Sir William Jones'u da anmak gerekir. Hindistan Valiliği sırasında (1786) Sanskritçe'nin Yunan, Latin ve Germen dillerinin ortak kökeni olabileceğini ileri sürmüş olan Jones, dillerin bir kurucu iradenin eseri olmayıp, tarihsel uylaşım ve adaptasyonun ürünü olduğu teziyle Darwin kuramına önemli bir zemin sağlamıştır (Hayek 2011: 116).

Burke'ün siyaset, Jones'un dil alanındaki buluşlarını hukuk alanına uyarladığı düşünülebilecek isim ise Friedrich Carl von Savigny'dir. Napoleon Savaşları'nın sonlarına doğru (1813) farklı devletler ve prensliklerin egemenliği altında yaşayan Alman toplumunu, yeni hazırlanmış olan Fransız Medeni Kanun'u (Code Napoleon)'nun adaptasyonu ile birleştirmeyi öneren Thibaut'ya karşı Savigny, hukukun ancak bir toplumun tarihsel evriminden türetilebileceğini ileri sürmesiyle ün kazanmıştır (Savigny 2022; Kuru 2016).

Her ne kadar Savigny hukuk kuramını, Herder ve Hegel gibi düşünürlerle birlikte, liberallerin genellikle şüpheyile baktıkları "volksgeist" (halk ruhu) kavramı üzerinden temellendirmişse de onun dilinde bu kavram sadece sivil toplumun kendiliğinden doğan işleyişini ifade etmektedir. Hatta Louis Schneider, Carl Menger'in "*Ekonomiye Özel Referansla Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar*" (1883) adlı eserine yazdığı önsözde, bu kavramın Adam Smith'in Görünmez El'inin bir karşılığı olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir (Menger 1985: 9).

Hayek'e göre İngiltere'de Bentham ve Austin'le darbe alan evrimsel hukuk yaklaşımı, Savigny ve Humboldt aracılığıyla Almanya'da yeniden canlanma imkânı bulmuş ve ancak 19. Yüzyıl'ın ikinci yarısında Henry Maine'in "*Ancient Law*"u (1861) ile birlikte anavatanı olan İngiltere'ye geri dönmüştür (Hayek 1998: I, 22). Böylece Hayek, klasik ampirizmden farklı olarak evrimsel rasyonalizmi, yalnızca

Fransız Aydınlanma geleneğine bağlamak yerine bu geleneğin karşıtı olarak değerlendirmesidir. Menger, 1985: 184, özellikle 177.

Britanya düşüncesine özgü olmayan daha evrensel bir yöntem halinde yeniden yapılandırmaktadır.

Ne var ki 19. Yüzyıl'ın ortalarında liberal düşünce geleneğinde, neredeyse 17. Yüzyıl'daki John Locke ve 18. Yüzyıl'daki Adam Smith kadar etkili olan yeni bir isim olan John Stuart Mill de mevcuttur. "*Road to Serfdom*" adlı eseri, içeriği ve etkisi bakımından sık sık Mill'in "*On Liberty*"siyle karşılaştırılan (Yayla 2000: 21) Hayek'in düşünsel mirasında kuşkusuz onu da bir yerde konumlandırması gerekmektedir.

Babası James Mill'le birlikte, temellerini Bentham'ın attığı faydacı gelenek içinde yetişen J.S. Mill, özellikle sosyal reform hakkındaki görüşleriyle, gelecekte "sosyal liberalizm" olarak adlandırılacak okulun erken öncülerinden biri olarak da değerlendirilebilir (Skousen, 2003: 138-142). Bu yüzden Hayek, Bentham'a olduğu kadar doğrudan cephe almamakla birlikte, "*Kölelik Yolu*" (1944)'ndan "*Hukuk, Yasama ve Özgürlük*"e (1973-1979) kadar olgunlaşan çalışmalarında Mill'e gitgide daha eleştirel yaklaşmış ve 19. Yüzyıl'da onun yerine ara kurumların ve adem-i merkeziyetin önemine vurgu yapan iki düşünürü, Alexis de Tocqueville ve Lord Acton'ı öne çıkarmıştır.

1947'de dünya liberallerini bir araya getirecek bir derneğin kuruluş çalışmaları sırasında, Mont Pelerin'den önce bu iki ismi (ama Mill'i değil) önermiş olması, belki de Hayek'in, kendi çağlarında sınırlandırılmamış bir demokrasinin yol açabileceği tehlikelere dikkat çeken iki aristokrat filozofta, Adam Smith ve Edmund Burke geleneklerinin bir çeşit sentezini bulduğunu düşündürebilir.

Nitekim 19. Yüzyıl'ın önde gelen liberallerinden Acton'ın, İngiliz muhafazakârlığının kurucu babası olan Burke'ü "Krizin (Fransız İhtilâli'nin) öğelerinden dünyanın en soylu siyaset felsefesini inşa eden kişi" olarak övmesi (Acton 2020: 74), 20. Yüzyıl'da kendini bir "Burke'cü Whig" olarak tanımlamış olan Hayek'i (Arnhart 2018: 150) bir hayli hatırlatmaktadır.

Hayek'in kendi yüzyılındaki kaynakları söz konusu olduğunda adından bahsedilmesi gereken ilk kişi ise, şüphesiz, 1922'de basılan "*Sosyalizm*" adlı

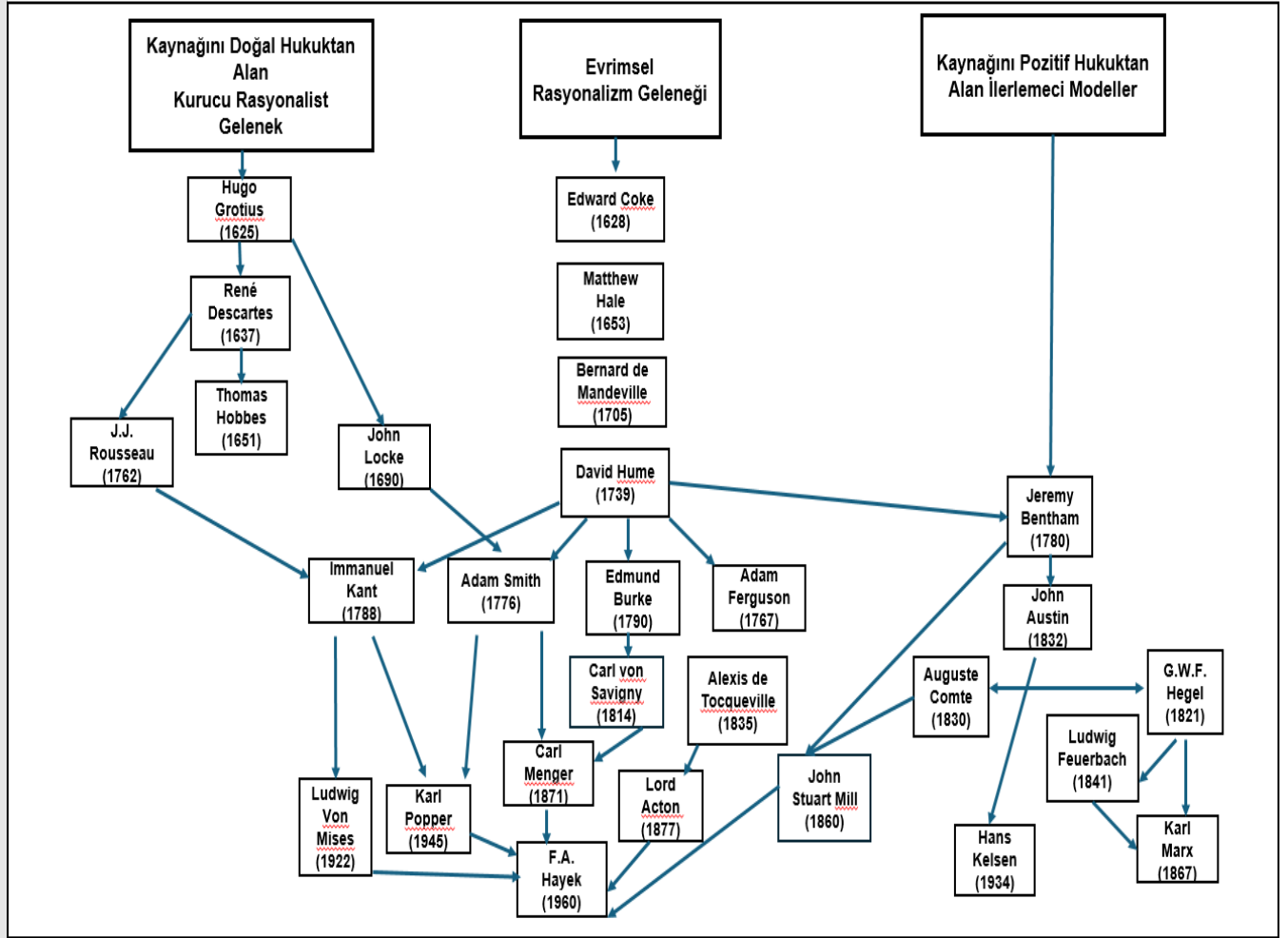
eseriyle kendisini Fabian sosyalizminden klasik liberalizme yönlendiren Ludwig von Mises'tir. Ne var ki Hayek'in 1930'larda özellikle fiyatların oluşumu üzerindeki görüşleri bariz bir Mises etkisi taşısa da düşünürün II. Dünya Savaşı sonrası çalışmalarında Mises'in yeni eserlerine, özellikle 1949'da praxeology yöntemini ortaya koyduğu "*Human Action*" (İnsan Eylemi)'a verdiği referanslar sınırlıdır.

Peki bunun sebebi Hayek'in kendi bağımsız kariyerini oluşturduktan sonra Britanya ampirizminden Avusturya İktisat Okulu'na uzanan bir geleneği kendisiyle sonlandırmak istemesi, bu yüzden çağdaş kaynaklara karşı –örneğin Hume'a ya da Acton'a kıyasla- mesafeli durması olabilir mi?

Bu sorunun cevabı açık biçimde hayırdır. Zira Hayek, kendisiyle aynı dönemde eser veren bir diğer düşünür olan Karl Popper'ın çalışmalarını hayli yakından takip etmiş, hatta Adam Smith'ten alarak kullandığı "Great Society" (Büyük Toplum) kavramını Popper'ın "Open Society" (Açık Toplum) kavramıyla, bu çalışmaya konu olan "evrimsel rasyonalizm" yöntemini de yine Popper'ın "eleştirel rasyonalizm"iyle eşleştirmekten geri durmamıştır. Öyle ki Avusturya İktisat Okulu üzerine yapılan çağdaş sınıflandırmalarda Mises'in a priorizm'ine karşı Hayek'in yönteminin doğrudan "eleştirel rasyonalizm" şeklinde adlandırıldığına da rastlanabilmektedir (Boettke'den akt. Yay 2021: 20).

Bize göre bu eşleştirme tam anlamıyla doğru sayılmaz, zira Popper'ın "eleştirel" sıfatıyla sınırlarını çizdiği rasyonalizmi, Kukathas'ın Hayek için ileri sürdüğü tarzda Kantçı bir arka plana dayanırken, Hayek'in evrimsel rasyonalizmi son tahlilde Hume'cu bir ampirizminden türemiştir. Bununla beraber, Hayek'in Coke ve Hale'dan başlayıp Mandeville, Hume, Smith ve Burke üzerinden William Jones, Savigny, Maine ve Menger'e uzanan kaynaklarını 1950'lere kadar "anti-rasyonalist gelenek" olarak tanımlarken Popper etkisiyle "evrimsel rasyonalizm" şeklinde yeniden adlandırmış olması kuşkusuz dikkate değer. Hayek'in izlediği geleneğin akıl karşıtlığına değil, ancak kendisi de aynı evrimsel sürecin bir ürünü olan aklın sınırlılığına dikkat çektiği göz önünde bulundurulursa, bu isimlendirmenin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 1. Evrimsel Rasyonalizm geleneğinin Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk kaynaklı toplum ve siyaset felsefeleri karşısındaki konumu.



Sonuç

Evrimsel kavramı, sosyal bilimlerde kimi zaman devrimin alternatifi olan kademeli bir değişim (Bernstein), kimi zaman da sadece güçlülerin ayakta kaldığı bir daimi mücadele (Sosyal Darwinizm) gibi çağrışımlarıyla yer bulmuştur. Buna karşılık Hayek evrimi, bu gibi popüler konnotasyonları yerine, çeşitli alışkanlıkların ve kuralların toplumdaki adaptasyonu ya da seleksiyonu şeklinde Darwinyen içeriğine daha uygun bir biçimde ele almış görünmektedir. Üstelik Hayek'e göre bu yöntem, bir doğa bilimci olan Darwin'den esinlenilerek sosyal

bilimlere uyarlanmış olmaktan ziyade sosyal bilimlere ait olan tarihsel yöntemin Darwin tarafından doğaya uyarlanmasıyla keşfedilmiş ve daha sonra yeniden sosyal bilimlere dönmüştür.

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda Hayek'in entelektüel kaynakları genellikle evrimsel rasyonalizm yöntemi merkeze alınmadan irdelenmiştir. Bu doğrultuda Norman Barry, zaman zaman Hayek'in andığı isimlerin dışına da çıkarak düşünce tarihindeki "kendiliğinden doğan düzen" örneklerini ele almış (1982), Kukathas onu Hume'cu ve Kantçı gelenekler arasındaki açmazlarıyla değerlendirmiş (1989), Shearmur, Hayek'in entelektüel kaynaklarına kişisel hayatındaki evreler üzerinden incelemiş (1996), Petsoulas ise Hayek'in öncüleri olarak gördüğü düşünürlerin tezleriyle "kendiliğinden doğan düzen" kavramsallaştırması arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir (2001).

Birbirinden farklı katkıları olan bu çalışmaların ortak noktası, son tahlilde Hayek'in karşısına aldığı bütün yaklaşımların "kurucu rasyonalizm"e dayandığı ve kendi yöntemini bu geleneğin simetrik karşıtı olarak inşa ettiği yönündedir. Öyle ki Christina Petsoulas, David Miller'dan yaptığı bir alıntıyla, Hayek'in yöntemini bir tür "epistemolojik Maniheizm" olarak tanımlamaktadır.

Bu çalışmada Hayek'in yönteminin, iddia edilenin aksine ikili değil üçlü bir karşıtlık üzerinden yapılandırıldığı ileri sürülmüş, bunun dayanağı olarak da Hayek'in karşı çıktığı düşünce geleneklerinin, birbirinin karşıtı olan iki ayrı bilgi ve hukuk teorisinden beslendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu doğrultuda Hayek'in de zaman zaman bütün karşıtlarını tek bir kamp olarak gösteren ifadeler kullandığı teslim edilmiştir. Ancak bize kalırsa bu birçok düşünürün kendi tezlerini güçlendirmek için kullandığı bir retorik yöntemidir ve Hayek'in kaynaklarının önemli ölçüde yanlış yorumlanmasına yol açmaktadır. Bu yanlış anlaşılmanın en önemli sonucu ise Hayek'i sadece bir rasyonalizm karşıtı olarak değerlendirmenin, onun kendi yöntemine aynı ölçüde karşıt olan pozitivist gelenekle olan farklarını açıklayamamasıdır.

Bize göre evrimsel rasyonalizm yöntemi, 17. ve 18. Yüzyıl İngiliz-İskoç ampirist mirasının, Alman Tarihçi Hukuk Okulu, Avusturya İktisat Okulu ve Popper'cı Eleştirel Rasyonalizm yaklaşımlarını besleyen kaynaklarına ağırlık verilerek, 19. ve 20. Yüzyıl pozitivizminden ayrıştırılma çabasının bir ifadesidir.

Bu geleneklerin Hayek'in formülasyonunda bir araya getirilen ortak yanı, toplumların sahip olduğu yasa ve kurumların oluşumunu, rasyonalist okulun ileri sürdüğü gibi soyut akıl ilkeleri ya da pozitivistlerin savundukları gibi olguların zorunlu sonuçları yerine, insanların yüzyıllar boyunca farkında olmadan yaptıkları çeşitli eylemlerin ürünü olan uyuşum (convention)'lara bağlamalarıdır. Böylece Darwin'in türlerin oluşumunu açıklamak için kullandığı seleksiyon yöntemi, Hayek tarafından, Hume'un epistemolojide, Smith'in iktisatta, von Savigny'nin hukukta ve William Jones'un dillerin doğuşunda tespit ettikleri ayıklanma süreciyle ilişkilendirilmektedir.

Özgürlük kavramı bu yöntem aracılığıyla temellendirilmek istendiğinde, siyasi güce sahip olanların kişisel iradeleri yerine toplumların uzun zaman ayakta kalmayı başarmış yasalarını dayanak noktası olarak almanın tutarlı bir tercih olduğu söylenebilir. Diğer yandan tarih boyunca dezavantajlı kesimlerin gönüllülüğten ziyade bir zorunluluk eseri olarak uyum sağlamak durumunda kaldıkları yasaların mevcut olduğu da bir gerçektir. Bu doğrultuda Hayek'in yönteminin, keyfi iradede kaynaklanan sorunlara yönelik önemli bir alternatif sunmasına karşılık, yine özgürlük alanında uyuşum ve geleneklerin kendilerinin yol açtığı sorunlara nasıl bir çözüm sunabileceği tartışmalıdır. Bu yöntemin açıklayıcı ve/ya yetersiz olduğu diğer alanların ortaya çıkarılması ise konu üzerine yapılacak yeni çalışmalarla mümkün olacaktır.

The Intellectual Origins of F.A. Hayek's Method of Evolutionary Rationalism

Summary

Ekin ERDEM

Asst.Prof.

Izmir Democracy University, Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Department of Political Science and Public Administration,
ORCID: 0000-0002-6108-9606
ekin.erdem@idu.edu.tr

Introduction

One of the most fundamental methodological antagonisms in the field of social and political philosophy is between the tradition that draws its source from pure reason and another tradition that draws its source from experience or facts. The polarization that occurred between Plato and his opponents (to some extent Aristotle) in Antiquity, between realists and nominalists in the Middle Ages, between the Cartesian school and British empiricism in the early modern period, continued between idealist and positivist approaches in the 19th and 20th centuries. The reflection of this dichotomy in the field of law is between the understanding of Natural Law that draws its source from nature or pure reason and the understanding of Positive Law that draws its source from political will or legislative action.

Friedrich Hayek, who wanted to extend the "spontaneous order" method -which he developed in the field of economics- to its reflections in the fields of law, society and politics, directed his criticism mostly at rationalist theses, that seek a "constructive reason" behind all social institutions, and his opposition to the other tradition derived from positive law has often been overlooked. However, a holistic reading of Hayek's texts shows that he actually opposes the positivist tradition as much as he opposes natural law theory and the rationalist tradition.

Hayek gave a separate name to his scientific and social research method in order to distinguish the British empiricist tradition of the 17th and 18th centuries, which he adopts, from the positivist tradition derived from the same root from the 19th century: "Evolutionary Rationalism". He also uses this name as the counterpart of Popper's critical rationalism (Hayek 1998: I, 5). However, while Popper's method belongs specifically to the field of epistemology, Hayek claims to discover representatives of evolutionary rationalism in every part of social life.

1. The Method of Evolutionary Rationalism and Hayek's Intellectual Legacy

At first glance, the concept of Evolutionary Rationalism may bring to mind an approach derived from the classical rationalist tradition. However, Hayek substitutes this concept for the expression "anti-rationalist tradition", which he used with the same content in the past (Hayek 2011: 112, 124). In other words, evolution in Hayek's formulation is an emphasis aimed at drawing attention to the fact that reason, the

main instrument of rationalism, is itself subject to the same evolutionary process as the facts it deals with, in other words, its limitations.

Pioneering studies examining Hayek's intellectual sources include Norman Barry's long article "Theory of Spontaneous Order" (1982), Chandran Kukathas's "Hayek and Modern Liberalism" (1989), Jeremy Shearmur's "Hayek and After" (1996) and Christina Petsoulas's "Hayek's Liberalism and Its Origins" (2001).

Among these texts, Barry's article examines the development of Hayek's "spontaneous order" approach, which defines his economic and social philosophy, from the late-period Scholastic philosophers to the 20th century. Kukathas's study focuses on the tension in Hayek's theory of knowledge and society, derived from the contradiction between the philosophical systems of David Hume and Immanuel Kant, which are both among Hayek's references. Shearmur, who examines Hayek's intellectual development through his biography, argues that while the liberal "rule of law" emphasis was at the forefront in the thinker's works until the 1960s, this axis shifted towards more conservative themes such as "tradition" from the 1970s onwards. In a study written by Christina Petsoulas in 2001, it is stated that the texts of the British philosophers whom Hayek presented as his own forerunners did not actually support Hayek's idea of spontaneous order. Another thesis put forward by Petsoulas seems to have been implicitly adopted by other Hayek researchers. This thesis is that Hayek evaluated the entire history of thought within a kind of "Epistemological Manichaeism", with his "spontaneous order" on the one hand, and "constructive rationalism" on the other (Petsoulas, 2001).

In the following sections, it will be tried to prove that the tradition followed by Hayek, especially when the method of evolutionary rationalism is taken into consideration, opposes the positivist tradition as much as the Cartesian/Constructive Rationalism, and therefore should be positioned in a triple opposition rather than a binary one.

2. British Empiricism Against the Tradition of Natural Law and Cartesian Rationalism

The 17th century, known as the "Age of Reason," is the most brilliant period of approaches that draw their sources from abstract reason rather than fact or experience. Shortly after Hugo Grotius formulated the doctrine of Natural Law, the French philosopher René Descartes laid the foundations of the method that Hayek defined as "constructive rationalism" in the field of epistemology. According to Hayek, Hobbes, Voltaire, Rousseau, and even the Physiocrats (Hayek 1998: I, 12) are representatives of the same methodological tradition, even though the political conclusions they reach may completely be different from each other.

In fact, just as the roots of Cartesian rationalism is based on the doctrine of Natural Law, Hayek's evolutionary rationalism can also be based on another doctrine of law. However, this understanding is not Positive Law, which has been seen as the main opposite of natural law theory since the end of the 18th century, but the "Common Law" tradition of England, which has developed over centuries.

According to Hayek, the first place on earth, where negative freedom was truly realized is 17th century England (Hayek 2011: 232). In this century, Hayek highlights two names who codified English common law: Edward Coke, who played a leading

role in the preparation of the *Petition of Rights*, and Matthew Hale, who carried out the great law reform under Cromwell's commonwealth (Pocock 1987: 31-35, 148-156).

For Hayek, the distinguishing feature of these jurists is that they base the roots of freedom on convention derived from centuries of experience of society rather than on a natural or rational constituent will. In other words, what Coke and Hale did was not to prepare laws that they thought were suitable for English society, but to discover what general principles the already existing laws contained.

Hayek finds the reflection of this tradition in the field of moral philosophy in Bernard de Mandeville, through his work titled "Fable of the Bees" written in 1705. Mandeville's work published as "private vices and public benefits" may at first glance be considered as a praise for selfishness. However, the main theme of the fable is to draw attention to how bees that work selfishly for their own personal interests actually produce works that benefit others without realizing it (Mandeville 2017).

This idea finds its most refined expression in the Scottish Enlightenment. For example, in the mid-18th century, David Hume had adopted this approach to the field of ethics as well as to epistemology. Indeed, according to him, just as laws are based on customs to which people have adapted over time, individual decisions are derived from perceptions that arise from impressions, not pure reason (Hume 1997: 110-116).

It can be said that Ferguson, who wrote the work titled "An Essay on the History of Civil Society" (1767) in the middle of the period when the masterpieces of Hume (1748) and Smith (1776) were published, also presents the sociological front of the same tradition (Callinicos 2011: 65-68). Truly, Ferguson's proposition that influenced Hayek the most, was his characterization of social order as a formation "which is the result of human action but not of human design."

It is also possible, as Kukathas highlights, to notice Kant's influence in Hayek's grounding of freedom on the principle of being subject to a common law that is valid for everyone. However, Kant's conceptualization of freedom as "Man who makes his own law" does not seem to be totally compatible with Hayek's approach of "Man who follows rules, not makes rules" (Hayek 1998: I, 11).

Hayek's ideal of "liberty under law" is based on historical individuals who follow "spontaneously formed" laws without being subject to arbitrary command, rather than ideal individuals who can make their own laws. This difference will put Hayek in complete opposition to an interpretation of liberalism, especially in the period after 1789, and will also bring him very close to an branch of conservatism in the history of philosophy.

3. Positive Law and "Predictable Progress" Models vs the "Unpredictable Evolution" Approach

Legal positivism, at first glance, seems to share common ground with Hayek, since it derives its point of departure from the criticisms of the natural law doctrine. However, the meaning Hayek attributes to empiricism and evolution is quite different from that attributed by the 19th century positivists.

Bentham, who based his theory on the senses rather than reason, in contrast to his contemporary Kant, argued that the aim of morality was to keep pleasures at the highest level and pain at the lowest (Bentham 2017: 37-49). This approach, which Bentham adapted to legislative activity as well as morality, was developed by John

Austin in the 19th century and prepared the method of legal positivism that would extend to Hans Kelsen in the 20th century (Hayek 2013: 240).

The greatest aim of legal positivists in the field of law is to separate laws from traditions and customs as well as natural rights. However, according to Hayek, this definition does not express the concept of "law" but "legislation". In this way, Hayek, takes this assessment to its logical conclusion and criticizes Hegel, the most famous idealist philosopher of the 19th century, as one of the representatives of positivism in terms of social and legal theory (Hayek 1952: 196). Starting from this point, Hayek finds important parallels between Hegel and Comte, both of whom developed their intellectual systems in Germany and France in the 1820s. According to Hayek, whether their basic starting points are logic (Hegel) or physics (Comte), the result of the approaches that try to reduce historical events to "pre-determined" templates are always sentenced to make way to totalitarian social engineering.

In contrast, another method that Hayek calls "correct/legitimate" historicism finds its roots in Edmund Burke, who lived just before both thinkers. Indeed, according to Hayek, Burke is not only a champion of the faction of conservatism which is close to liberalism, but also the political representative of the "legitimate" historical tradition, developed by Mandeville in ethics, Hume in epistemology, Ferguson in sociology, and Adam Smith in economics (Hayek 1998: I, 22).

Conclusion

In studies conducted to date, Hayek's intellectual sources have generally been examined without focusing on the concept of evolutionary rationalism. The theses of Barry (1982), Kukathas (1989), Shearmur (1996) and Petsoulas (2001), that have made respected contributions in different aspects, are that when it comes to Hayek's sources, all the approaches the philosopher opposes are based on "constructive rationalism" and that he constructed his own method as the symmetrical opposite of this tradition. In this study, it is argued that Hayek's method is structured not on a binary opposition but on a triple one, and as a basis for this, it is attempted to show that the traditions of philosophy that Hayek opposes are nourished by two separate theories of knowledge and law that are opposite to each other.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Arnhardt, L. (2018). Friedrich Hayek'in Darwinci Muhafazakarlığı, *Liberal Düşünce Dergisi*, 23 (90): 147-168. Çev: Akif Kemal Koç.
- Ayer, A.J. (2002). *Hume* (çev: Cemal Atilla). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Barry, N.P. (1979). *Hayek's Social and Economic Philosophy*. London: MacMillan Press.
- Barry, N.P. (1982). The Tradition of Spontaneous Order, *Literature of Liberty*, Volume V (2): 7-59.
- Bentham, J. (1997). *Ahlâk ve Yasama İlkeleri* (çev: Uğur Kâşif Boyacı). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Bongie, L. L. (1965). *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Butler, Eamonn (2001). *Hayek* (çev: Yusuf Ziya Çelikkaya). Ankara: Liberte Yay.
- Callinicos, A. (2011). *Toplum Kuramı* (çev: Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yay.
- Ebenstein, A. (2003). *Hayek's Journey: The Mind of Friedrich Hayek*. New York: Palgrave Macmillan Press.
- Güriz, A. (2023). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Hayek, F.A. (1952). *The Counter-Revolution of Science*. Illinois: Free Press Glencoe.
- Hayek, F.A. (1958). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1988). *The Fatal Conceit*. London: Routledge.
- Hayek, F.A. (1995). *Kölelik Yolu* (çev: Turhan Feyzioğlu-Yıldırım Arsan). Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu.
- Hayek, F.A. (1998). *Law, Legislation and Liberty* (Vol.I-II-III) (London: Routledge).
- Hayek, F.A. (2011). *Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. (2013), *Tüze Felsefesi* (çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme/A Treatise on Human Nature* (çev: Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kukathas, C. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*. New York: Oxford University Press.

Kuru, G. (2016). "Thibaut ve Savigny'de Resepsiyon ve Kodifikasyon Hareketleri", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Araştırmaları Dergisi*, 22 (1): 201-228.

Kymlicka, W. (2022). *Çağdaş Siyaset Felsefesi Kuramları* (çev: Ebru Kılıç). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Mandeville, B. (2017). *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mandeville1732_1.pdf (16.12.2024)

Maverick, L.A. (1938). "Chinese Influence upon the Physiocrats", *The Economic Journal*, 48 (1), 54-67.

Menger, C. (1985). *Investigations into The Method of Social Sciences with Special Reference to Economics*. New York: NYU Press.

Petsoulas, C. (2001). *Hayek's Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and The Scottish Enlightenment*. London: Routledge.

Pocock, J.G.A. (1987). *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. New York: Cambridge University Press.

Popper, K. (2013). *Açık Toplum ve Düşmanları*. Ankara: Liberte Yay. Çev: Mete Tunçay.

Popper, K. (2019). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı* (çev: İlknur Aka). İstanbul: YKY.

Rousseau, J.J. (2022). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Samson, S.A. (2000). "Francis Lieber: Anglican and Gallican Liberty Reading and Study Guide" *Faculty Publications and Presentations*. 151.

https://digitalcommons.liberty.edu/gov_fac_pubs/151 (13.09.2024).

Savigny, C. (2018). *Çağımızın Yasama ve Hukuk Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine* (çev: Ali Acar). İstanbul: Pinhan Yay.

Shearmur, J. (1996). *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Programme* (London: Routledge).

Skousen, M. (2003). *Modern İktisadın İnşası* (çev: Mustafa Acar, Ekrem Erdem, Metin Toprak). Ankara: Liberte Yay.

Smith, A. (1985). *Ulusların Zenginliği* (çev: Ayşe Yunus – Mehmet Bakırcı). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Smith, A. (2017). *Ahlâki Duygular Kuramı* (çev: Berkay Tartıcı). İstanbul: Liber Yay.

Steger, M. B. (1997). *The Quest For Evolutionary Socialism*. Chicago: Illionis State University.

Tocqueville, A. (1995). *Eski Rejim ve Devrim* (çev: Turhan Ilgaz). Ankara: Kesit Yay.

Tocqueville, A. (2016). *Amerika'da Demokrasi* (çev: Seçkin Sertdemir Özdemir), İstanbul: İletişim.

Yay, G. (1987). M. Friedman'ın "Pozitif İktisat Metodolojisi" Üzerine, *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8 (1-2), 23-29.

Yay, T. (1993). *Hayek'te İktisadi Düşünce*. Bursa: Ezgi Kitabevi.

Yay, T. (2021). "Avusturya İktisat Okulu'nun Tarihsel Gelişimi ve Metodolojisi" (İçinde: Turan Yay-Coşkun Can Aktan, *Avusturya İktisat Okulu: Metodoloji-Teori-Felsefe*). Ankara: Astana Yayınları.

Yayla, A. (2000). *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*. Ankara: Liberte Yay.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 286-316.

Makale Geliş | Received: 28.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 05.02.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1523749

Semiha KÜÇÜK

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8748-8130
semihaa.kucuk@gmail.com

Tocqueville Perspektifinden Demokratik Devletlerdeki Bireylerin *Huzursuzluğu*

Öz: Bu çalışmada Alexis de Tocqueville' in demokrasi rejimi üzerine düşünceleri temel alınarak, günümüz demokratik devletlerinde yaşayan bireylerin huzursuzluğu ele alınmıştır. Öncelikle Tocqueville' in demokratik toplumun dinamikleri ve bu bağlamdaki rollerini derinlemesine inceleyen Amerika'da Demokrasi adlı eserindeki toplum analizlerinden hareketle, demokrasinin temelinde yer alan eşitlik, özgürlük ve bireycilik üzerine düşüncelerine yer verilmiştir. Tocqueville açısından bu üç kavram yalnızca demokratik devletler tarafından yurttaşlarına sağlanan kavramsal ve hukuki tanımlamalar değil; aynı zamanda yurttaşlarının karakteri ve yaşam pratiklerini her boyutta doğrudan şekillendiren birer idealdir. Bu sebeple Tocqueville demokrasiye dair doğru bir araştırmanın halkın yaşam, örgütlenme ve yönetime katılma pratiklerini kapsayacak bir analize gerek duyduğunu düşünmektedir. Bir rejimin temelleri ve geleceği o rejimde yaşamını sürdüren bireylerin karakter ve ruhunda da kendini göstermektedir. Bu minvalde demokrasinin idealini bireylerin özgürlük ve eşitliği aynı anda mükemmel bir birliktelikte tecrübe etmesi olarak betimleyen Tocqueville, bu idealin imkanını ve geleceğini rejim ile halk arasında bir örtüşme ile değerlendirmektedir. Bu açıdan çalışmamızda Tocqueville 'in Amerikan demokrasisinin bireylere sunduğu 'koşulların eşitliği' ve 'hakiki özgürlük' idealleri bağlamında bireycilik yaklaşımı incelenmiştir. İkinci başlıkta ise Tocqueville' in bu düşünceleri günümüz demokratik devletlerindeki bireylerin tecrübeleri ile karşılaştırılmıştır. Bireycilik, bireylerin eşitlik ve özgürlük tecrübeleri üzerinden bir tür huzursuzluk sarmalında yaşayan yurttaşlar ile görünür olmaktadır. Böylece çalışmanın amacı, bireyciliğin duygu yerine yanlış bir yargıdan kaynaklandığını söyleyen Tocqueville 'in bugünün demokratik bireylerinin hissettiği huzursuzluk sarmalının bulunup bulunmadığı düşündürebilmek ve günümüz demokrasilerinin bireycilik anlayışının egoizme doğru bir yolculuğunun olup olmadığını sorgulamak ve günümüzde de 'eşit' ve 'özgür' olması ile bireyciliğiyle övünen bireylerin despotizm tehlikesi karşısında geleceğini tahayyül edebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi, Özgürlük, Eşitlik, Bireycilik, Huzursuzluk.

The Restlessness Of Individuals in Democratic States From The Perspective Of Tocqueville

Abstract: In this study, based on Alexis de Tocqueville's thoughts on the democratic regime, the restlessness of individuals living in today's democratic states is discussed. First of all, based on Tocqueville's analysis of society in his work Democracy in America, which examines the dynamics of democratic society and its roles in this context, his thoughts on equality, freedom and individualism, which are at the basis of democracy, are included. For Tocqueville, these three concepts are not only conceptual and legal definitions provided by democratic states to their citizens; they are also ideals that directly shape the character and life practices of their citizens in every dimension. For this reason, Tocqueville believes that a proper study of democracy requires an analysis that encompasses the people's practices of living, organizing and participating in governance. The foundations and future of a regime are reflected in the character and spirit of the individuals who live in that regime. In this respect, Tocqueville, who describes the ideal of democracy as individuals experiencing freedom and equality at the same time in perfect unity, evaluates the possibility and future of this ideal with an overlap between the regime and the people. In this respect, our study examines Tocqueville's approach to individualism in the context of the ideals of 'equality of conditions' and 'genuine freedom' that American democracy offers to individuals. In the second section, Tocqueville's ideas are compared with the experiences of individuals in today's democratic states. Individualism becomes visible through individuals' experiences of equality and freedom with citizens living in a spiral of unrest. Thus, the aim of the study is to suggest whether Tocqueville, who says that individualism stems from a wrong judgment instead of emotion, has the spiral of unrest felt by today's democratic individuals, to question whether the individualism of today's democracies is on a journey towards egoism, and to imagine the future of individuals who boast of their individualism by being 'equal' and 'free' in the face of the danger of despotism.

Keywords: Democracy, Freedom, Equality, Individualism, Restlessness.

Giriş

İnsanların bir arada yaşama pratiğinden itibaren çeşitli yönetim biçimleri deneyimlenmiş; 'en iyi yönetim biçimi nedir?' sorusunun -özellikle günümüze yakın dönemde- genel kabul görmüş yanıtı demokrasi olmuştur. Çünkü demokrasi genel bir ifadeyle halk yönetimidir ve bireylerin eşit haklara sahip olduğu, sürece özgür katılım gösterdiği ve karar alma süreçlerine etki edebildiği bir sistemi idealize etmektedir. Antik Yunan'da bir aristokrat olan Kleisthenes' in aristokrasiyi karşısına alarak yönetim biçimini *genos* yerine *deme* (mahalle)lere dayandırmasıyla başlayan demokrasi serüveni, halkın kendi kendini yönetmesi anlamı ile el üstünde tutulurken, içinde barındırdığı özgürlük ve eşitlik çatışmasıyla tartışmalara sebep olmaktadır. Modern dönemde Hobbes, Locke, Rousseau gibi düşünürlerin doğa durumunda hepimizin özgür ve eşit olduğunu söylemelerinden itibaren ön plana çıkan bu kavramlar, 19.yy'da yeni dünya demokrasilerinin ortaya çıkışı ile özgürlük

ve eşitliğin aslında farklı yönleri gittiği noktasında tartışmalara sebep olmuştur (Smith 2012:1). Tüm yurttaşların eşit olduğu bir sistemde, özgürlüklerin kısıtlanabileceği; özgürlüklere bir sınır getirilmediğinde de eşitlik ve adaletten söz etmenin mümkün olamayacağı durumda bir denge kurma işini üstlenen demokrasiyi -bu çalışmada sınırlı bazı açılardan olsa da pratikte eleştirilerle düşünmenin ve eleştirmenin her zaman önemli olacağı görünmektedir.

Bu minvalde, demokrasi üzerine düşünceleri, eleştirileri ve düşündürtükleri ile önemli bir düşünür olan Alexis Charles Henri de Tocqueville' in kaleme aldığı başyapıtı *Amerika'da Demokrasi*, demokrasi için oldukça önemli bir kaynak olmuştur. Tocqueville bu eserinde demokratik sistemin işleyişini derinlemesine incelemektedir. Demokrasi rejiminin hem Antik Yunan'da hem de modern dönemde aristokrasiye karşı bir tepki¹ olduğu düşünüldüğünde, aristokrat bir aileden gelen Tocqueville' in yükselen demokrasinin neler vaat ettiği ve ne gibi riskleri olduğu noktasında detaylı incelemeleri önem kazanır. Kendi ifadeleriyle "Amerika'da Amerika'dan fazlasını gördüm. Burada tüm eğilimleri, özellikleri, önyargıları ve tutkularıyla bizzat demokrasi imgesini aradım. Amacım, en azından demokrasiden umut edebileceğimiz veya çekineceğimiz noktaları tespit etmektir" (Tocqueville 2022:39). Tocqueville yalnızca halkın hangi hak ve sorumluluklara sahip olduğunu, hangi yönetim biçimiyle yönetildiğini değil aynı zamanda bir halkı halk yapan tüm eğilimleri incelediğini, yani bir rejimi geniş anlamıyla ele aldığını daha giriş bölümünde belirtir. Bunu yapmaktadır çünkü, Avrupa'da demokrasi, aristokrasiyle girdiği sosyal ve siyasal mücadeleler sonrasında kazanılmıştır. Oysa Amerika'da - oldukça ılımlı bir şekilde- demokrasi yalnızca kurulmuştur. Avrupa'daki demokrasinin özgürlüğü tehdit eden yapısı ile orada yaşanan sıkıntılar sonucu Amerika'ya yerleşen göçmenlerin demokrasisinin liberal bir yapı kazanması, Tocqueville' in rejimlerin biçimlenmesinde yer alan tüm unsurları ele almasını

¹Ayrıca John Dunn da aynı karşıtlığı göstererek, demokrasinin siyasi mücadele için bir etiket olduğunu ve mücadelenin aristokrasiye karşı olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Dunn 2006:10).

gerekli kılmalıdır (Aysevener 2017:392). Eşitlik ve özgürlük kavramlarını merkeze alarak, demokrasinin bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir.

Demokrasi, klasik anlamında halkın kendi kendini yönetmesi anlamına gelirken; günümüzde artık kişisel özgürlüklerin güvence altına alındığı bir yönetim biçimi olarak görülmeye başlamıştır. Marcel Gauchet' in deyişiyle demokrasinin vurgusu halkın egemenliğinden bireyin egemenliğine evrilmiştir. Tarihsel açıdan bakıldığında hem bireyin hem de kamusal alanın özgürlüğüne verilen önem, gücün tek elde toplanmamasını, ortak bir gücün yönetimiyle özgürlüklerin korunmasını amaçlamıştı. Bu da bireysel hakları doğurmuş ve bu haklar zemininde herkesin birbirine saygılı olmasını gerekli kılmıştır. Ancak, kendi kendini yönetme ayrı bir erke tekabül eder ve kişisel özgürlüklerin hayata geçirilmesi bu yolla mümkündür. Yani "Mümkün olan en geniş anlamda özgürlük için mümkün olan en az toplumsal güç: yeni ideal budur" (Gauchet 2013:57). Bilindiği üzere bu özgürlük anlayışı, başkalarının haklarına zarar vermeyecek demokratik işleyişe içkin bir hal alırken, bir diğer veçhesinde maksimum serbestliğin sınırlarının sorgulanmak istenmediği, temel haklar dışındaki her sorunun paternalist potaya atıldığı anlayışlarda kendini göstermiştir. Demokrasi bu şekilde anlaşıldığında Tocqueville' in 'eğilimler, özellikler, önyargılar ve tutkular' vurgusu ile aslında halkın tüm tonlarını belirleyen rejim anlayışı ve bize aktarışı anlaşılabilir. Siyasi tanımlarda sıkışmış çerçevelerle bu anlayış aslında hem demokrasi kavramını hem de bireyi Aristoteles'ten beri bildiğimiz *ecclesia*² ile sınırlar. Bireyin yönetim şekli demokrasi olacaksa, özgürlüğü temelinde kolektif olana katılması ve ilişkide olması gerekecektir.

Birey-toplum ilişkisi, özellikle Fransız devriminden bu yana, geleneksel-modern, adil-iyi, evrensellik-yerellik tartışmaları gibi gerilimli bir hatta yer almıştır. Birey ne toplumdan tamamen soyutlanarak yalnızca bireyciliğinde yaşayabilir ne de

²Bauman, bireysel olarak nadiren ziyaret edilen ancak kamusal sorunların, herkesin hayatını etkileyen meselelerin çözümlendiği uzak alan olarak tanımlar. Bu yönüyle *ecclesia*, *oikos* 'tan - her gün karşılaşılan kişilerle hayat tarzlarının konuşulduğu aşına özel alan- ayrılır (Bauman 2011: 245).

toplumun baskısına boyun eğerek özgürlüğünden ödün verebilir. Bu durum Antik Yunanda yurttaş ve politik yaşama katılımı arasındaki özsel ilişki ya da krala itaat etmesi gereken tebaa olmak yerine, yönetime fiilen katılma imkânına sahip olmadığı hukuksal bir statünün taşıyıcısı olarak görülen yeni bir 'birey' anlayışına sebep olmuştur. Yeni durumda 'birey' olmanın da yeni şartları vardır: toplumdan soyutlanmamak için toplumdaki her bireyle eşit olacak, hiçbir baskı hissetmeden özgürce yaşayacak. Özgürlük gibi eşitlik de 'haklara sahip olma hakkı' çerçevesi içerisinde yerini almıştır, hem de halkın eşit söz hakkına sahip olduğu bir rejimde özgürlükten çok daha güçlü şekilde. Hannah Arendt, bu çerçevede ortaya çıkmış insan ve yurttaş hakları bildirgesinin, insanı bir yandan soyutlaştırarak her türlü otoriteden azade bir şekilde tasvir ettiğini ve başka açıdan bir halkın unsuruna dönüştürdüğünü, bu durumun insan haklarına içkin bir paradoksa neden olduğunu söylemektedir (Arendt 2014:293-96). Kendisinin ve haklarının bu kadar önemli olduğu bireyin -yalnızca- bir unsur olarak görülmesi, kamusal alandan dışlanma projesi olarak okunabilir. Bu noktada Tocqueville de bireyciliğin öncelikle yalnızca kamusal erdemlerin kaynağını kurutacağını, ardından diğer tüm erdemlere saldıracağı noktasında uyarır (Tocqueville 2022:535).

Kamusal alandan uzak ve kendisine duyduğu -ya da duyurulan- sevgiyle birlikte sürekli rekabet ortamında yaşayan birey, bugün günümüzün neoliberal öznesini tasvir etmektedir. Neoliberalizm, bireyleri ekonomik başarı ve kişisel performans üzerinden değerlendiren bir sistem sunar. Bu sistemde, bireylerin kendi potansiyellerini gerçekleştirme baskısı, toplumsal rekabetin yoğunluğu ve sürekli bir performans sergileme gerekliliği, bireysel huzursuzluğa katkıda bulunur. Wendy Brown, neoliberal politikaların bireyleri piyasa mantığına göre yeniden şekillendirdiğini ve bu durumun bireyler üzerinde ciddi psikolojik baskılar yarattığını belirtir: "Neoliberalizm, bireyi sürekli bir girişimci olarak konumlandırır ve bu da sürekli bir yetersizlik ve rekabet duygusuna yol açar" (Brown 2017:36). Bu açıdan Tocqueville' in demokratik rejim üzerine gözlemleri, günümüz neoliberal sisteminde yaşayan bireylerin deneyimlediği huzursuzluğu anlamak için önemli bir

çerçeve sunar. Tocqueville, modern demokratik toplumlarda bireylerin huzursuzluğunu, eşitlik ve özgürlük arayışıyla ilişkilendirir. Tocqueville' e göre, eşitlik, bireylerde sürekli bir tatminsizlik ve yetersizlik hissi yaratır. Bu his günümüz demokratik rejimlerinde yaşayan neoliberal öznenin rekabet ve en iyisi olma arzusuyla kendini yetersiz ve tatminsiz hissetmesiyle son derece bağdaşmaktadır.

Eşitlik ve özgürlüğün sağlanması, merhamet ve sosyal dayanışmanın geliştirilmesi, huzursuzluk ve tatminsizliğin minimize edilmesi, demokratik toplumların sürdürülebilirliği için kritik öneme sahiptir. Bu bağlamda, Alexis de Tocqueville' in *Amerika'da Demokrasi* eseri, demokratik toplumların dinamikleri ve bireylerin bu bağlamdaki rollerini derinlemesine inceleyen önemli bir çalışma olmasıyla günümüz demokrasilerine ışık tutmaya devam etmektedir. Tocqueville' in analizleri, bireysel özgürlüğün ve eşitliğin getirdiği yeni sosyal yapının yarattığı huzursuzlukları gözler önüne serer. Bu makale, Tocqueville' in demokratik bireylerinin yaşadığı huzursuzluk/tatminsizlik tespitlerinin günümüz demokratik devletlerindeki neoliberal bireyler için nasıl bir anlam taşıdığını gösterecektir.

1 Tocqueville ve Amerika'da Demokrasi

Tocqueville 1789 devriminin, devrimi yapanlar ve dışarıdan yorumlayanların sandıklarından daha az başarılı olduğunu düşünür. Ona göre Fransa'nın, yüzeyinde parlayan şeyin açıkça görülmesi sebebiyle, en ünlü insanların hayat hikayeleri dönemin usta yazarları aracılığıyla gözler önünde oldu. Her şeyin bilindiği zannıyla düşünme zahmetine katlanılmadı (Tocqueville 2021:33-34). Bu zahmetin gerekliliğinde Tocqueville, daha önce de belirtildiği üzere, eserlerinde kurumların gerçek işleyişine, birbirine karşı konumlanan sınıfların duygularına, kanaatlerine, devrim öncesi ve sonrası neleri coşkuyla alıp, hayal kırıklığı ile bıraktıklarını da titizlikle işlemiştir. Bu sebeple devrimin sakladığı şeylerin bağrına kadar girdiğini söyler (Tocqueville 2021:34). Bu itibarla, *Eski Rejim ve Devrim* ile *Amerika'da Demokrasi* adlı iki önemli eserinde, bir hukukçu olarak büyük resimde demokrasi ve eşitlik kavramlarına odaklanırken, aslında daha temelde bulunan mümkün tüm

pratikleri işlemektedir. Onun amacı ayrıcalık, hiyerarşi, eşitsizliğe dayanan aristokrasi rejimi yerine temelinde eşitliğe dayanan demokrasi rejiminin hem biçimsel hem de toplumsal olarak nasıl bir süreçten geçtiğini çözümlemektir.³

Amerika'da Demokrasi'de öncelikle, Amerikan demokrasinin kanunlarına nasıl yön verdiğini, hükümette ve beşerî işlerde yaptığı etkiyi inceleyen Tocqueville, kurumsal bir inceleme yapıyor görünürken aslında demokrasinin gelişim sürecindeki ahlaki, toplumsal, psikolojik birçok olguyu beraber değerlendirir. Özetle kitabın ilk cildinde, Amerika'da ılımlı şekilde ilerleyen demokratikleşme sürecinin 'yönetmeye olanak veren' nedenleri üzerine yoğunlaşır. Kitabın ikinci cildinde ise, demokrasi ve fırsat eşitliğinin alışkanlıklarda, fikirlerde, sivil toplumda kısacası toplumun her kesiminde nasıl bir etki yarattığını inceler. Oldukça kapsamlı bu eserden demokrasinin bireyleri nasıl etkilediğini ve gelecekte nasıl etkileyeceğine dair makalemizin konusunu oluşturacak bölümler ele alınacaktır.

1.1 Demokrasi ve Koşulların Eşitliği

Amerika'da bulunduğum süre boyunca ilgilendiğim yeni olgular arasında, fırsat eşitliği kadar çok dikkatimi çeken başka bir olgu olmadı. Bu olgunun toplumun işleyişi üzerinde yapmış olduğu olağanüstü etkiyi kolaylıkla keşfettim. Fırsat eşitliği, kamuoyuna belli bir yön verip, yasalara da belli bir kıvraklık sağlar; yönetenlere yeni kaideler, yönetilenlere de farklı alışkanlıklar kazandırır (Tocqueville 2022:29).

Tocqueville' in kitabına giriş cümlesiyle eşitlikten demokrasi yönetiminin bir gereği anlamında devlet formu olarak değil, fırsatlarda eşitlik bağlamıyla bahsettiğine dikkat etmek önemlidir. Tocqueville' in tespitinde Amerikan demokrasisinin en belirgin özelliği fırsat eşitliğidir (Özyurt 2007:30). Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 'Tüm insanlar eşittir', Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, 'insanlar özgür doğar, özgür yaşar ve eşit haklara sahiptir' der. Ancak günümüzde de insan hakları evrensel beyannamesinde geçen benzer ifadeler vaat ettiklerini karşılamakta mıdır? Doğal haklar teorilerinden doğan bu düşünceler, ekonomik eşitsizliklerle birlikte sorgulanmış olsa da özellikle 18.yy'da kökleşmiş sosyal ayrıcalıklar noktasında bize ne söylemiştir? İşte Tocqueville' de bu sorulara

³Tocqueville' in böyle bir isteğinin olduğunu mektuplardan biliyoruz. Bknz. (Tocqueville 2021:40).

paralel olarak zamanında gerçekleşen demokratik devrimin ya dizginlenebileceğini ya da karşı konulamaz bir süreç olarak değerlendirilebileceğini söyleyerek, aslında biri devrimci biri kavgasız şekilde inşa edilen iki tür demokrasinin kurucu dinamiklerinin çeşitliliğini inceler. Öncelikle toplumun politik birliğinin, yalnızca haklarla ve devletin buyruklarıyla sağlanamadığını göstermeye çalışır.⁴ Bu birlik ancak 'bireyin yalnızca kendi eşitine itaat ettiği bir medeni yükümlülük' olarak gerçekleşir. Böylelikle de eşitlik toplumun merkezine yerleşir (Ruby 2016:99). Merkeze yerleşen eşitliğin evrensel, kalıcı olduğunu ve her gerçekleşen olayın koşulların eşitliğinin aşamalı gelişimine yardım ettiğini düşünen Tocqueville, derin köklere sahip bu demokrasi tezahürünün geldiği son noktayı beşerî kudretin ötesinde bir güç olarak ele alır (Tocqueville 2022:32).

Söz konusu fırsat eşitliği kavramı günümüzde de oldukça çeşitli eşitlik tartışmalarında kendini göstermektedir. Fırsat eşitliği konusundaki modern tartışmaların fikir babası Jean-Jacques Rousseau, 18.yy'da bir insanı başka bir insana bağımlı hale getiren eşitsizliği Avrupa toplumunun gayri ahlakiliği ile açıklamıştır. O mutlak eşitliğe inanmamakla birlikte özel mülkiyetin bazı insanları köleliğe düşüren keyfi eşitsizlikler yarattığını da belirtir. Rousseau'nun eşitlik anlayışında doğa ve konvansiyon (*convention*) ayrımı önemlidir. Doğuştan insanın

⁴Tocqueville bu noktada eşitlik kavramının tarihini anlatır. Hem toprak sahibi hem halkın yöneticisi olan ailelerin paylaştığı Fransa'dan örnekler verir. Miras yoluyla aktarılan 'güç' ve gücün kaynağı olan toprak mülkiyetinin karşısında, ekonomik açıdan sıkıntılı toplumun geri kalanının sancılarını kucak açan kilisenin herkese 'eşit' davrandığını ve bu eşitliğin hükümet kademelerine nasıl nüfuz etmeye başladığını anlatır. Toplumdaki kökleşen sosyal ayrıcalıklar yerini köle olmaya yazgılı kişilerin kralın bile üstünde mevki edinmeye başlamasıyla değiştirdi. Hal böyle olunca farklı ilişkiler kurarak medeni hale gelen toplum, karışık ilişkilere yönelik medeni yasalara ihtiyaç duymaya başlamıştır. Kral soylu işleriyle, asiller de kişisel tartışmalarla ilgilenirken, ekonomik açıdan ticaretle uğraşan alt tabaka giderek zenginleşmeye başlamıştır. İktidara açılan bir kaynak olarak yeni siyasi güç haline gelen ticaretle beraber refah düzeyi yükselen toplumda aydınlanma baş göstermiş; edebiyata, sanata olan ilgi artmış ve düşünsel çalışmalar önem kazanmıştır. Doğuştan gelen asillik artık parayla satın alınabilir hale gelmiş ve bizzat aristokrasinin kendisi tarafından eşitlik hükümet işlerine dahil edilmiştir. Bundan sonra asiller krala karşı çıkmak için, kralda halkın hırs ve gücünden yararlanmak için halka bazı haklar tanımaya başlamıştır. Yani her iki kesim de böylelikle demokrasiye yardım etmiştir. Dönemin insan aklına yaptığı vurguyla bilgi ve medeniyetle demokrasiyi güçlenmesine sebep olmuştur. Tocqueville yedi yüz yıldan beri her olayın eşitlik lehine geliştiğini anlatmaktadır (Tocqueville 2022:30-31).

sahip olduğu akıl, güzellik vb. eşitsizlikler doğal ve kabul edilebilirdir, üzerinde beşerî kudret söz konusu değildir, lakin bir teamülün ürünü olan sosyal eşitsizlikler üzerinde insanın yapabilecekleri söz konusudur. Bu noktada Rousseau'dan etkilenen Tocqueville' in insanın doğuştan eşit ve özgür olduğu, sosyal hiyerarşiler yüzünden eşitsizliğe evrildiği düşüncesini benimsemediği belirtilmelidir. Tocqueville, eşitliği toplumsal koşulların eşitlenmesi olarak tarihsel bir süreç olarak ele alır (Smith 2012:8). Bu süreçte de günümüzdeki fırsat eşitliği tartışmalarına benzer şekilde, insan yapımı olan şeylerdeki eşitsizliği daha az katı hale getirmeye çalışan tüm olgulardan en güçlüsünün 'koşulların eşitliği' olduğunu söyler. Bu sebeple teamüllerin yumuşaması ve koşulların eşitliği eş zamanlı ve birbiri ile bağdaşıktır (Tocqueville 2022:603). Ancak Tocqueville bir halkın tüm çabalarına rağmen mutlak ve eksiksiz bir eşitliğe asla ulaşamayacağını ve zihinsel eşitsizliklerin her zaman var olmaya devam edeceğini belirtir (Tocqueville 2022:576).

Tocqueville' in eserlerini Fransa için yazmış olması dikkat çekici bir noktadır. Yeniden şekillenen dünyada Fransa halkının nelerle karşılaşabileceği, devrim sonrası özgürlüklerini korumakta sıkıntı yaşayan halkın eskiden kalan alışkanlıklarından hangilerini koruması ve hangilerini aşması gerektiği gibi konularda onlara çeşitli ayrımlar yaparak, riskleri ve faydaları noktasında uyarmak istemiştir. Zaten bunu hem satırlarda hem de satır aralarında yaptığı aristokratik vurgularda görmek mümkündür.⁵ Böyle bakıldığında koşulların eşitliği, aristokratik bir toplumun sınıfsal yapılanmasına oldukça yabancı bir kavramdır. Ancak Tocqueville' e göre bu durum demokrasideki yurttaşların arasında olmayan, sınıfların kendi üyeleri arasında bir aile bağı oluşturmaya ve birbirine daimî bir sempati duymasına sebep olur.⁶ Aristokratik toplumda her bir kastın kendine ait duyguları, kanaatleri, teamülleri vardır. Böylelikle her bir kast arasındaki insanlar

⁵Lütfi Sunar Tocqueville'in, 18 Kasım 1847'de Kergorlay'e yazdığı bir mektupta, *Amerika 'da Demokrasi* kitabını yazarken nadiren Fransa'dan bahsetmesine rağmen onu düşünmeden tek bir sayfa yazmamış olduğunu aktarır (Sunar 2019:94).

⁶ Koşullar eşit değildir. Ancak köle köleyi, soylu soyluyu anlar.

birbirinden farklılaşır ve kendi kastı dışındakileri anlamakta güçlük yaşar. Toplumun böyle ayrıştığı aristokrasi rejiminde toplum birbirine siyasi yasalarla bağlanır.⁷ Böyle olduğunda gerçek bir duygudaşlık mümkün olmaz, insanların sınıflar arası birbirini anlaması zorlaşır ve bir birlikten söz edilemez.⁸ Koşullar eşitlendiğinde ise, tüm insanlar neredeyse aynı şekilde hisseder ve düşünürler. Bunun bir sonucu olarak Tocqueville, başkasının hisleri kendisine tanıdık geleceğinden demokratik bireyin empati duygusunun da geliştiğini söyler. Günümüzde de bizler, çok uzak da olsa, sevmediğimiz özellikleri de olsa yaşanan felaketler karşısında hem insanlara hem de toplumlara karşı duygudaşlık besleriz. Tocqueville ironik bir dille, koşulların eşitliğindeki demokratik bireyin toplumun tüm üyeleri için şefkat beslediğini ancak birbirleri için fedakârlık yapmaktan çekindiğini söyler. Kendine bir zararı olmadığı sürece demokratik birey, başkalarının acısını dindirir, hatta bunu yapmaktan zevk alır: “Onlar; kayıtsız değil, yufka yürekli dirler” (Tocqueville 2022:606). Ancak bu birey eşit olmadığı andan itibaren acılara karşı duyarsız olur. O halde Amerika’da kurulan demokrasinin ılımlı, kavgasız bir şekilde kurulmasını, medeniyet ya da aydınlanmadan ziyade eşitlik kavramı ile açıklar. Bu durum toplumlar arasında da geçerlidir, başka ülkelere karşı duyarlı, merhametli olan devlet, olası savaş durumunda ilgili ülkenin daha önceki yaşadığı acılarını hissettiğine dair bir şey hatırlamayacaktır.

Koşulların eşitliği insanlara hem bağımsız olduklarını hissettirir hem de onlara zayıflıklarını gösterir. İnsanlar özgürdür ama binlerce beklenmedik olaya karşı da korunmasızdır. Bir başkasının yardımına her an ihtiyaç duymasalar da onsuz yapamayacakları bir anın her an gelebileceğini deneyim sayesinde gecikmeden öğrenirler (Tocqueville 2022:615).

⁷Bu noktada köle kendisini efendisine adar, efendi de aynı doğadan olmayan ancak kendi malikanesinde yaşayan köleleri canı pahasına korumanın görevi ve onuru olduğuna inanır (Tocqueville 2022:604).

⁸Tocqueville, 1675 yılında, Breton’un alt sınıfları yeni bir vergiye bağlama kararı sonrası başkaldırıda bulunan herkesin gaddarlıkla bastırılması konusunda Madam de Sevigne’ nin kızına durumu anlatma şeklini değerlendirir. Oldukça sert bir dille durumu anlatan Sevigne, egoist ya da barbar değildir, çocuklarını tutkuyla seven, tebaasına duyarlı davranan biridir. Ancak sorun basitçe Sevigne’ nin soylu olmayanları anlayamamasıdır (Tocqueville 2022:604-5).

Bu noktada bireylerin hem özgür hem korunmasız olması, özgürlüğü temelinde kendisine dair hiçbir müdahaleyi kabul etmeyişi ancak bir başkasına olan ihtiyacını er geç öğrenecek olması ile bireyi anlamak için eşitlik ve özgürlük ilişkisini anlamayı gerekli kılmaktadır.

1.2 Bireyin Hakiki Becerisi Olarak Özgürlük

Tocqueville özgürlükten bahsederken ‘hakiki özgürlük’ kavramını kullanır. Demokrasinin sebep olabileceği olası tehlikelerden biri hakiki bireysel özgürlüğe yöneliktir. Özgürlük, bireylerin kendilerini kendisi yapan tüm sosyal kültürel bağlamları anlamaya, bu bağlamlara uyum sağlamaya ve bunları etkili şekilde kullanmayı öğrenmeye başladıkları bir tür toplumsal süreçle ortaya çıkabilir. Oysa modern demokratik kültür, bireyleri doğal olarak birbirinden ayrılabilir varlıklar olarak görerek aralarındaki ilişkiyi uygulamalar üzerinden kurmaktadır. Böylelikle hakiki özgürlüğün yerini politik olarak birbirinden kopuk ve merkezi meseleler karşısında savunmasız kalacağı türden bireyselleşen bir dünya almaktadır. Bu sebeple Tocqueville’ in politik olarak birbirine bağlı bireylerin özgürlüğünü vurguladığını söylemek mümkün görünmektedir. İnsanları birleştirecek en büyük ve kalıcı bağın dil bağı olduğunu ve Amerika’yı oluşturan göçmenlerin aynı dili konuştuklarını yani aynı halkın çocukları olduğunu söylemektedir. Toplum içindeki siyasi eğitimlerini tamamlayarak despotik koşulların olduğu ülkelerde doğan bu göçmenler, hak kavramının ve hakiki özgürlük ilkelerinin farkındalığına Avrupa halklarından daha çok sahiptirler. Onlar için özgürlük anayurtlarının özgürlüğü değil, dünya tarihinin yeni burjuvasının ve demokrasinin özgürlüğü idi (Tocqueville 2022:55-56).

Tocqueville’ e göre bir toplum için ideal durum eşitlik ve özgürlüğün eş zamanlı olarak var olabilmesidir. Gözlemlerinde her dönemin bu iki kavramdan biri lehine gelişmekte olduğunu fark etmiştir (Çağla 2007:17). Çağdaşlarında ise eşitlik sevgisinin özgürlükten daha coşkulu olduğunu düşünür. Çünkü;

Özgürlüğün ve eşitliğin birbirlerine destek olduğu ve birbirlerine karıştığı uç bir durumu tahayyül edebiliriz. Varsayalım ki tüm yurttaşlar hükûmetin işlerine katılıyor ve her bir kişinin de bu katılım için eşit bir hakkı var. Bu durumda kimse diğerlerinden farklı olmadığından, kimse despotik bir iktidar da getiremeyecektir; insanların hepsi tamamen eşit olduklarından, mükemmel biçimde özgür de olacaklardır; insanların hepsi tamamen özgür olduklarından, mükemmel biçimde eşit de olacaklardır. Demokratik halklar işte bu ideale doğru yönelirler (Tocqueville 2022:531).

Yani demokrasi eşitliği öncelemektedir. Tocqueville kendi içinde egemen olan eşitliği yıkan halkın tekrar eşitliğe kavuşmasının çok uzun ve yorucu çabalar gerektirdiğini söyler. Özgürlük ise tek bir sosyal duruma bağlı değildir, bu sebeple demokrasilerin dışında da görülmektedir. Öyleyse demokrasinin ayırt edici özelliği özgürlük değil eşitliktir. Halkın eşitliğe bağlılığı sadece değerli olduğu için değil, her zaman sürmesi gerektiğine inandıkları içindir (Tocqueville 2022:532-33).

Tocqueville' in demokratik kültürün despotik ve merkezileştirici eğilimlerine karşı bir savunma olarak gördüğü kent toplumlarıdır.⁹ Özgür halkların gücünün olduğu yer bizzat kentlerdir ve bu sebeple New England kentini inceler. Ona göre, "Özgürlük, kentin kuramlarına aittir; bilim ilkokullara aittir. Bu kurumlar özgürlüğü halkın erimine sunarlar; onu sakince kullanma zevkini tattırır ve buna alıştıırırlar. Kent kurumları olmaksızın, bir ulus özgür bir hükûmet oluşturabilir, ama özgürlük tinine sahip olamaz" (Tocqueville 2022:83).

Bireyin hakiki becerisi olarak hakiki özgürlüğü kentin siyasi pratikleri, - bireyleri karşılıklı tanıma, birlikle çalışma ve karşılıklı bağımlılığı teşvik eden bağlamlarda bir araya getirerek- güçlendirir (Tocqueville 2022:83-99). Bu sebeple özgürlük küçük toplumların doğal koşuludur. Çünkü bu toplum birbirine bağlıdır ve hükümet bu toplumlarda ihtirasları çekici kılabilcek çok az şey sunar. Ayrıca egemen iktidarın tek bir kişide toplanması için kaynaklar da oldukça sınırlıdır. Böyle

⁹Kitapta kent olarak çevrilen kısımlar aslında bir komünü temsil etmektedir. Komün, Latince 'paylaşmak, kamuya ait, ortak' anlamlarını taşıyan '*communis*' ten türemiştir. Bknz. (Reese 1980:98).

olduğunda bile tiranlık, yönetilenlerin müşterek çabası ile alt üst edilir (Tocqueville 2022:171).

Özgürlük için sürekli vurgulanan bir diğer kavram sivil örgütlenmelerdir. Siyasal örgütlenmelerle sivil örgütlenmeler arasındaki ilişkileri inceleyen Tocqueville, tüm yurttaşların örgütlenme teorisini öğrendikleri bedava okullar olan siyasal örgütlenmelerin, sivil örgütlenmelerin gelişimine hizmet etmese dahi birincisini ortadan kaldırmanın ikincisine de zarar vereceğini söyler. Yurttaşların her konuda özgürce örgütlenme hakları olursa bunu, bireylerin isteyebileceği farklı hedeflere ulaşmak için biricik yöntem olarak kullanırlar. Belirli örgütlenmelere sınırlamalar getirildiğinde ise, insanlar kuşku ile hareket ederek bu örgütlenmelerden uzak dururlar, dolayısıyla sanki meşru olmayan bir girişimde bulunuyor hissinde olan bir kamuoyu oluşur. İşte Amerikalılar öncelikle genel örgütlenme hazzını siyasal örgütlenmelerden alırlar, birbirleriyle fikir alışverişi yapar ve girişimler konusunda müştereken birbirlerini teşvik ederler.¹⁰ Buradan kazandıkları deneyimleri sivil yaşama taşıyarak sürekli tecrübe ederler. Kısaca, buradaki bireyler tehlikeli bir özgürlükten yararlanarak bu tehlikeleri daha az korkutucu hale getirme sanatını öğrenirler (Tocqueville 2022:556). Kurumsal tanımlarının dışında hakiki özgürlükten bahsetmek, bireyin özgürlüğü hakiki bir beceri olarak anlamasına bağlıdır. Bu da kendisini kendisi yapan tüm bağlamları anlaması ile mümkündür. Elbette bu beceri, toplum olarak da bir araya gelme, birbirini dinleme ve anlama, sosyal, kültürel ve siyasal pratiklerde bir komün yaratmada kendini gösterir. Tocqueville, demokrasilerdeki toplumsal yapının eşitliğe bağımlı olması durumunda, temsili ya da halk oylamasına dayalı bir diktatörlüğün ortaya çıkmasının olanaklar dahilinde olduğunu düşünür (Özyurt 2007:33). Bu düşünce ile toplumun özgürlüğü sivil ve siyasal örgütlenmeler ile deneyimlemesinin ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰Bu durumun en görünür tecrübesi yargılama yöntemi bağlamında jüri sistemidir. Jüri sisteminde yurttaşların kamusal sorumlulukları artmakta, toplumdaki diğer yurttaşların hak ve özgürlükleri konusunda dolaysız bir tecrübe kazanmaktadırlar (Yetiş 2005:18).

Ayrıca özellikle demokratik toplumlar için özgürlük ve endüstri arasında da sıkı bir ilişki vardır. Özgür olmayan ve ticaretle uğraşan tek bir halk yoktur. Despotizm ise üretmenin bilhassa düşmanıdır. Demokratik yüzyıllarda bireylerin can attıkları maddi hazlara ulaşmak için özgür olmaları gerekir.¹¹ Nitekim Çağla'ya göre Montesquieu ticaretle uğraşanların ruhlarının özgürleştiğine yönelik bir düşünceye sahipken; Tocqueville ticaret ve özgürlük arasındaki ilişkiyi tam ters yönlü kurmaktadır. Amerika'da insanlar özgürlük ruhuna sahip oldukları içindir ki ticarete yatkınlık göstermektedirler. Bir toplumda özgürlük deneyimi ticarete yol açmaktadır (Çağla 2007:17).

1.3 Bireycilik

Modern dönemle birlikte eşitlik ve özgürlük kavramının ne denli ön planda olduğunu biliyoruz. Elbette bu kavramlar çeşitli inanışların yerini birey ve bireyin aklının alması ile olmuştur. Tocqueville, insanların tüm inançlarını kendinde aradığını ve tüm duygularını da kendine yönlendirdiğini söyler. Kişinin kendine dönük abartılı sevgisi olarak zaten bilinen, tüm erdemlerin kaynağını kurutan egoizm kavramının çok eski çağlara kadar izi sürülebilir. Hatta Tocqueville göre dünyanın kendisi kadar eskidir. Bu duygu, bireyin her şeyden çok kendini tercih etmesi durumudur. Tek bir rejime ait olacak bir durumda değildir, her yerde her zaman görülebilen bir kötülüktür. Lakin bireycilik, bir yurttaşı kendi politik toplumundan ayıran, kendini sadece yakın çevresiyle sınırlayan kamusal erdemlerin kaynağını kurutan dingin bir duygudur (Tocqueville 2022:535).

Tocqueville' in bireycilik ve egoizm ayrımında Rousseau etkileri görülür. Rousseau yapıcı olan öz sevgi (*amour de soi*) kavramı ile yıkıcı olan kendini sevmeye (*amour de propre*) ayrımı yapmaktadır. İnsanın anlık varlığının hissine sarmalanması (Rousseau 2018:41) olarak öz sevgi, insanın başka insanlarla ilişkisinden bağımsız kendini korumaya yönelik bir duygudur. Görünümler içinde bir

¹¹Ancak bu aşırı istekle ortaya çıkan ilk efendiye teslim oldukları olmuştur. Rahatlık tutkusu yenilir ve hevesle istediği şeylerden uzaklaşır.

görünüm olarak, hep bir adım önce olma isteği, kendini başkalarıyla kıyasladığı bir durumda kibir ve kıskançlıkla, utanma, küçümseme gibi duygularla ölümcül bileşimler üreten fermentasyon ise *amour de propre*' yi tanımlar (Rousseau 2018:71). Günümüzden bakacak olursak, öz sevgisi olmayan insanın başkalarını da sevmesi zordur. Bu sevgi olursa başkalarıyla barışçıl ilişkiler kurmak, iyi geçinmek mümkün görünür. Öte yandan böyle bir öz sevgi olmadan başkaları içinde en çok kendini sevmek ve en çok sevilen olmak istemek insanı heves, hırs ve kin gibi duygulara yönlendirir. Bu nokta da kamusal alanın gittikçe daralmasına yol açan nedenler arasındadır. Şu da belirtilmelidir ki *amour propre* ile Tocqueville' in egoizm kavramı örtüşür, lakin Tocqueville' in bireycilik dediği şey *amour de soi*'ye karşılık gelmemektedir. Onun bu noktada öncelikle kamusal erdemleri çürüten, uzun vadede ise diğer erdemlere de saldırması ve yok etmesi ile sonunda egoizme varması olarak tanımladığı bireyciliği için '*amour de propre*' ye doğru -daha yakın- bir kavramdır denilebilir.

Tocqueville aristokrasi-demokrasi karşılaştırmasını bireycilik noktasında da ele alır ve bireyciliğin kökeninin demokratik olduğunu, ayrıca koşulların eşitlendiği ölçüde daha çok yayıldığını belirtir. Aristokrasi rejiminde aileler, genellikle aynı mekânda bulunur ve kolay kolay yer değiştirmez. Burada bireyler her zaman atalarını tanır ve sever, onlara karşı görevleri bellidir ve bu görevleri memnuniyetle yerine getirir. Çoğunlukla bireysel zevklerini, bulunduğu ana ve hem daha önceki atalarına hem daha var olmamış varlıklara karşı feda etmekte zorlanmaz. Bu durumda da yurttaşlar birbirine sıkı sıkıya bağlı olurlar.¹² Yani aristokratik yüzyıllarda yaşayanlar kendileri dışında bulunan şeylere bağlılığıyla, kendi menfaatlerini düşünmemeye hazırdırlar. Oysa demokrasi rejiminde diğer insanlara

¹²"Aristokratik bir halkın içinde tamamen birbirlerinden ayrı ve değişmez olan sınıfların her biri, kendisinin parçası olan her bir kişi için adeta büyük toplumdan daha görünür ve daha değerli olan küçük bir yurt olur. Aristokratik toplumlarda tüm yurttaşlar, bazılarının diğerlerinden daha yukarıda bulunduğu sabit bir konuma sahip olduklarından, her bir kişi korumasına ihtiyaç duyduğu ve kendisinden üst düzeyde bulunan birisini ve koruması gereken ve kendisinden alt düzeyinde bulunan bir başka kişiyi fark eder" (Tocqueville 2022:537).

karşı kendini sorumlu hissetmeyen ve kendini feda etmekte çok da gönüllü olmayan¹³ bireyler söz konusudur. Aristokrasinin aksine demokrasilerde aileler yalnızca belli bir kesimle aile bağı kurmadığından aileler sürekli yoktan var olur; eskiden var olan aileler zayıflar ve koşulları sürekli değişir. Dolayısıyla aristokrasideki olabilecek her zamana dair saygı ve tahmin, demokratik koşullarda kuşakların izlerinin silinmesine, öncenin çabuk unutulmasına ve gelecek nesillere dair tahminsizliğe evrilmiştir. Sadece en yakınlar ile ilgilenilir, diğer herkese yabancı olunur. Kimseden alacağı vereceği olmayan birey, her şeyi kendisinden başlayarak belirleyeceğinden o kadar emindir ki, kendisini toplumdan yalıtarak düşünmeye alışır. “Demokrasi insanı durmaksızın kendisine doğru yönlendirir ve nihayetinde onu tamamıyla kendi vicdani yalnızlığının içine kapatır” (Tocqueville 2022:537). Bireycilik kişilerin yalnızca kendi işlerine yönelmesini ve toplumu ilgilendiren konuların -demokrasi rejiminden beklenilenin aksine- tamamen devlete devretmesini beraberinde getirmektedir. Bireysel yaşamlarımız o kadar yoğun bir çalışma temposu ile doludur ki kamusal yaşama katılmak için takatimiz kalmaz. Tocqueville’ e göre maddi refaha duyulan tutku ile kişiler, anarşi ve kaos baş göstermesin diye devletin aşırı yetkilendirilmesinde bir beis görmezler. Aksine siyasi farklılıklara karşı tahammül bitme noktasına kadar azalmaktadır. Bu durum ‘eşitlik’ geliştikçe büyüyen bir eşitlik aşkının sonucudur (Çağla 2007:84). Ayrıca Tocqueville’ in yaklaşımındaki başka bir önemli vurgu, sivil toplumun salt bireysel çıkarların korunması için kurumsallaştırılmasının yerine, siyasal ve sivil örgütlenmelerle etkin bir toplumsallaşma ve katılım ile biçimlendirilmesi gerekliliğidir (Yetiş 2005:20). Yani despotizm tehlikesinin karşısında özgürlük tecrübesinin siyasal ve sivil yaşamda yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Tocqueville’ in eşitlik ve özgürlük vurgusu üzerinde yükselen bireycilik tanımı bu çalışma açısından iki açıdan önem taşımaktadır. İlk olarak egoizmi kör bir güdü, bireyciliğin ise duygu yerine yanlış bir yargıdan kaynaklandığını söyleyen

¹³Yalnızca genel toplumdan uzaklaşarak kendi oluşturduğu küçük toplum için fedakarlıklarda bulunur.

Tocqueville 'in bugünün demokratik bireylerinde hangisinin bulunduğunu okuyucuya düşündürebilmek; ikinci olarak ise modern dönemle birlikte daha da ön plana çıkmış bireycilik anlayışının egoizme doğru bir yolculuğunun olup olmadığını sorgulamak ve tüm bunlarla beraber Tocqueville' in demokratik bireylerdeki huzursuzluğunu anlayabilmek. Öyleyse bakalım.

2. Tocqueville ve Demokratik Devletlerdeki Bireylerin Huzursuzluğu

Gönlünü yalnızca bu dünyanın servetlerini araştırmaya kaptırmış olan kişinin her zaman acelesi vardır; çünkü bunları bulmak, elde etmek ve de bunlardan yararlanmak için sadece sınırlı bir zamanı vardır. Yaşamın kısalığını hatırlamak onu durmaksızın kıskırtır. Bu kişi, sahip olduğu mallardan bağımsız olarak, eğer acele etmezse ölümün kendisinin faydalanmasına engel olacağı farklı servetleri her an düşünür. Bu düşünce onu *huzursuzluk*, korku ve pişmanlıkla doldurur ve onun ruhunda bir çeşit aşırı hareketliliğe neden olur; bu hareketlilik de onu her an amacını ve yerini değiştirmeye iter (İtalikler bana aittir. Tocqueville 2022:574).

Tocqueville, demokrasinin en iyi örnekleri olarak kent demokrasilerini göstermiştir. Özellikle New England kenti üzerine incelemelerinde bu kenti incelemenin, demokratik bir yönetimi devam ettirmek için oldukça önemli olduğunu düşünmektedir. Bu kentteki sakinlerin bir zorunlulukla değil bir tercihle –can sıkıcı toplumsal konumu ve yurtlarındaki dinginliği bırakarak, servet artırma vb. fikirlere dayanmayan- tamamen entelektüel bir ihtiyaca cevaben bir *fikre* cevap vermek için koptuklarını anlatır (Tocqueville 2022:57-58). Buradaki göçmenlerde demokrasi ve cumhuriyetle harmanlanan özgür bir biçimde tanrıya dua edebilmek için dini bir ruh (Tocqueville 2022:58), kamusal işlere halkın müdahale edebildiği, vergilerin özgürce oylandığı, jürinin yargılandığı, iktidar faillerinin sorumluluk aldığı yasaları düzenleyen (Tocqueville 2022:64) bir yerel hükümet anlayışı ve daha önce bahsettiğimiz üzere bu yasaların uygulanmasına olanak tanıyan, siyasi örgütlenmelerin karşısında yer alan sivil örgütlenmeleri görür. Bu özellikler Tocqueville' in demokrasiden umut edebileceğimiz dediği ve almak istediği özellikler arasındadır. Elbette Tocqueville' in bir diğer amacı ise demokrasinin risklerini üzerine konuşmaktır. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: hangi dönemde olursa olsun aslında soru, gücün nasıl sınırlandırılması gerektiği sorusudur. İster din

ister bilgi ister teknoloji ister birey akli isterse yönetim gücü olsun hepsinde aşırıya kaçmanın yozlaştırıcı etkisine tarihte şahit olduk. Bu sebeple Tocqueville günümüzde de tartışmalara sebep olan, çoğunluğun söz hakkının azınlığın haklarını ihlal etmesi gibi durumlara neden olan, tüm halkın yönetimi olarak tanımlanan demokraside de çoğunluğa verilen hakların tiranlığa gidebileceği yönünde riskleri ele almıştır.¹⁴ Bu çalışma açısından önemli olan ise, günümüzde de ‘eşit’ ve ‘özgür’ olması ile bireyciliğiyle övülen bireylerin yaşadığı huzursuzluğu Tocqueville perspektifiyle ele almaktır.

Buraya kadar anlatılanlarla demokratik toplumların -ayırıcı bir özellik olarak- eşitlik ilkesine dayandığını ve bunun iki tür etkisi olduğunu söyleyebiliriz: ilk olarak koşulların eşitliği ve özgürlük duygusunun artması; ikinci olarak bu duygularla bireylerin kamusal alandan uzaklaşarak, kendi *bireyciliği*nde övülen ama gizlenen yalnızlığı.

Tocqueville’in deyişiyle “beşerî gönlün en çok ilgilendiği şey bir mülk edinmek değil, tatmin olmamış bir şekilde ona sahip olmayı istemek ve onu kaybetmekten korkmaktır” (Tocqueville 2022:565). İnsanlığın ilk ortaya çıkışından itibaren ‘iyi yaşam’ ın bir *telos* olarak yer aldığını söylemek yanlış olmaz.¹⁵ İnsan her zaman daha iyiye ulaşmak istemektedir. Ancak alıntıda da görüldüğü gibi buradaki iyi kelimesinin kullanımı maddi yaşamın iyi olması anlamındadır. Tocqueville bize incelemesiyle göstermiştir ki, demokraside görülen koşulların eşitliğiyle beraber, aristokrasi de görülen sınıfların birbirine karışmasıyla, ayrıcalıklar yok edilmiş, miraslar bölünmüştür. Aydınlanma ve özgürlük ile bu durumlar yaygınlaştığında da rahat etme arzusu yoksula aşılanır; zengininde de rahatlığını kaybetme korkusu oluşur. İşte bu noktada harekete geçen orta sınıftır ve onun en büyük tutkusu da

¹⁴Tocqueville burada siyasi kurumlar, bu kurumların geleceği ve toplum üzerine yapacağı etkiler noktasında değerlendirmeler yapmıştır. Bkz. (Tocqueville 2022:256-86).

¹⁵Ancak buradaki kullanımımız klasik politika felsefesinin nihai ereği olarak ele aldığı, modern politika felsefesinin başlangıcından itibaren de liberal kamusal aklın sınırlarını aşan bir yolculuk olarak dışladığı anlamda bir ‘iyi’ değil; daha geniş bir anlamda, insanın ‘daha iyiye arzulanması’ anlamında kullanılmıştır.

maddi rahatlık tutkusudur. Aristokraside şan ve şöhretin ön planda olması ile devasa saraylar yapmak, zafer kazanmak vb. istekler, demokrasilerde koşulların eşitliği ile sınırlandırılan birey için bir ev alma, yaşamını kimseye muhtaç olmadan tamamlama, zahmetsiz bir şekilde ihtiyaçlarını giderme isteklerine bırakmıştır. Günümüz bireyinin hedefleri de buna benzerdir: bir işe girme, ihtiyaçlarını karşılama, kimseye muhtaç olmama vb. Lakin Tocqueville' in dediği gibi bu istekler sıradan ve önemsiz gibi görünse de insanın ruhu bunlara bağlanır, sürekli bunları düşünür ve insana dünyanın geri kalanını unutturur. Böylelikle garip hazlar yerine, ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde bir yığın küçük isteklerle yetinirler ve yumuşak huylu olurlar (Tocqueville 2022:569). Lakin Tocqueville gözleminde demokrasi toplumundaki insanların -özgür ve aydın- olmalarına rağmen şaşırtıcı şekilde eğlencelerinde bile üzgün ve ciddi gördüğünü söyler. Çünkü durmaksızın sahip olmadıkları mülkleri düşünürler (Tocqueville 2022:573). Bu sebeple dünya mülklerine hiç ölmeyecekmiş gibi bağlanma söz konusudur. İsteklerine ulaşmak için öyle acele ederler ki yaşamdan zevk almak yerine her an ölme korkusu yaşarlar.

Bir insan, Birleşik Devletler 'de, son yıllarını geçirmek için özenle bir ev inşa eder ama hemen sonra daha çatısını yerleştirirken onu satar; bir bahçeye meyve sebze eker ama hemen ardından sanki bunların ürünlerini tatmış gibi onu kiraya verir; bir tarlayı ekime hazır hale getirir ama hemen sonra hasadı elde etme işini başkalarına bırakır. Bir mesleği icra eder ama sonra onu bırakır. Bir yere yerleşir ama kısa bir süre sonra değişen isteklerini tatmin etmek için başka yere gider. Özel yaşamı ona biraz rahatlık sağladığı anda siyasal kasırgalara dalar. Çalışmayla geçirdiği bir yılın sonuna doğru biraz boş vakti olursa, coşkulu merakıyla Birleşik Devletleri'n uçsuz bucaksız alanında beş yüz fersah yol kat eder. Nihayetinde ölüm, kapıyı çalar ve hiç elde edemediği eksiksiz bir saadetin peşinden boşuna koşmaktan sıkılmadan önce onu durdurur (Tocqueville 2022:573).

Tüm bu durumlar, Tocqueville' e göre demokrasi rejimindeki bireyin gizil huzursuzluğunu anlatır. Bireyin yaşadığı huzursuzluk onu yaptığı her işte pişman ve korkulu bir halde sürekli amacını ve yerini değiştirmeye iten aşırı hareketliliğe neden olur. Çünkü zamanı kısıtlıdır, yapabileceği en kısa sürede arzularına ulaşmak için her yolu dener. Bu durumda bireyin genellikle iyi anlamadığı işleri yapmasına, fikri olmayan konularda konuşmasına, üzerine eğilmediği hazırlık yapmadığı işlere kendisini adanmasına sebep olur. Her şeyi aceleyle yapması, denediği her şeyde en

ufak yolunda gitmeyen bir iş için onu çabucak yılgınlığa sürüklerken, diğer yandan olumlu bir durum hemen memnun olmaya itmektedir. Yani aslında birey ne yaptığını düşünmek için bir dakikadan fazla zaman harcamaz. Bu durum zamanla alışkanlık haline alır. Bu durumu 'dikkatsizlik alışkanlığı' olarak niteleyen Tocqueville, bu alışkanlığı demokratik tinin en büyük kusuru olarak görür (Tocqueville 2022:574-661).

Bir başka açıdan Tocqueville, demokratik devletlerdeki bireylerin başka bir huzursuzluğunun eşitliği yüceltmelerinden kaynaklandığı tespitini yapar. Eşitsizliğin olduğu aristokrasi toplumlarında eşitsizlik dikkat çekmezken, eşitliğin olduğu toplumlarda bireylerin eşitlik isteğinin hiçbir sınırı yoktur. İyi maddi yaşam tutkusu ve sınırlı zamanında aşırı hareketli olan birey, eşitliği yakından görmesine rağmen ondan yeterince yararlanmak için yeterli ölçüde yaklaşmamaktadır. Bu sebeple ne kadar bolluk içerisinde yaşarsa yaşasın tuhaf bir melankoli demokratik bireyi huzursuz kılan bir başka görünümüdür.¹⁶

Benzer biçimde demokratik bireyin eşitliğe dair açgözlülüğü, ne kadar zengin olursa olsun servetinden de memnun olmayış ile benzerlik gösterir. Demokrasilerdeki bireyler anlattığımız özelliklerine paralel olarak babasından servet bakımından bir adım öne geçmeyi başarsa da çocuklarının kendisinden daha az bir zenginliğe sahip olacağından endişelenir. Aslında bu durum Tocqueville açısından endüstriyel krizlerin geri dönüşünü simgeler. Şöyle ki, toprağını işleten bir insan ya toprağa ihtiyaç duymayacak kadar kar ederek zengin olmalıdır ya da yalnızca yaşamını idare ettirecek kadar yoksul olmalıdır. Orta sınıf insanların yer aldığı demokrasilerde ise aynı birey tarlasını, konutunu vb. elinde ne varsa satıp riskli ama kazanç getiren mesleğe kendini adamaktadır. Bu durum halkı topraktan soğutarak, endüstriye yönlendirir ve bu en çok demokratik devletlerde

¹⁶Fransa'da intihar sayılarının çok, Amerika'da deliliğin -hiçbir yerde olmadığı kadar- yaygın olduğunu söyler. Bunlar kötülüğün farklı semptomları olsa da Amerikalıların dini inanışları gereği bunu yapmadığını, maddi rahatlık tutkuları olsa da materyalizmin olmadığını vurgular (Tocqueville 2022:576).

görülmektedir. Bu halin, arızı durumlardan değil de halkın mizacından kaynaklanıyor oluşu ise Tocqueville' in önemli bir tespitidir (Tocqueville 2022:595).

Halkın mizacının tüm bir rejimi etkiliyor oluşu zemininde düşündüğümüzde günümüz neoliberal¹⁷ düzeninde yaşayan demokratik devletlerimizdeki bireyler için Tocqueville' in analizleri oldukça değerlidir. Neoliberalizm, ekonomik liberalizasyon, serbest piyasa politikaları ve bireysel girişimciliği teşvik eden bir ideoloji olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde belirginleşmiştir. Neoliberal politikaların etkisiyle, bireyler piyasa dinamiklerine daha fazla bağımlı hale gelmiş, kendilerini sürekli rekabetin içinde bulmuşlardır. Bu süreçte, neoliberal özne, kendi hayatını bir proje olarak gören, sürekli kendini geliştirme ve yenileme baskısı altında olan birey olarak tanımlanabilir. Neoliberalizm, bireyleri ekonomik başarı ve kişisel performans üzerinden değerlendiren bir sistem sunduğu için bireyler sürekli bir girişim ruhuyla hareket etmektedirler. Bu sistemde, bireylerin kendi potansiyellerini gerçekleştirme baskısı, toplumsal rekabetin yoğunluğu ve sürekli bir performans sergileme gerekliliği, demokratik devletlerimizde bireysel huzursuzluğa katkıda bulunmaktadır. Ayrıca gelişen teknoloji ve kitle iletişim araçları aracılığıyla -özellikle sosyal medya araçları- bireyler, kendilerini tüm herkesle sürekli kıyaslama halinde bulur ve bu durum bireylerin huzursuzluk ve tatminsizlikleri noktasında Tocqueville' in çizdiği resimde yerlerini alırlar. Son olarak, tüm bunlar sebebiyle neoliberal öznelerin toplumsal bağları zayıflamış ve kamusal alan bireylerin popülizm anlayışına paralel olarak düşünmeden konuşulan, anlamadan değerlendirilen algoritma kurbanı yerler olarak anlamını yitirmektedir.

Öyleyse günümüz bireyi de Tocqueville' in bahsettiği maddi iyi yaşam için kendi olabileceği en iyi hale dönüşmelidir. Bu dönüşümü onlara, kar odaklı sistemin

¹⁷Neoliberalizm, 1947 yılında kurulan Mont-Pelerin Cemiyeti'yle özdeşleştirilen ve özellikle ekonomide uygulanan özelleştirme ve serbestleştirme politikaları anlamında kullanılmaktadır. Aslında bu kavram Walter Lippman Kolokyumuna dayanmakta ve kolokyum liberalizmin geleceğini tartışmak, yeni bir liberal rasyonalite yaratmak amacıyla gerçekleşmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Dardot ve Laval 2018); Günümüzde ilk akla gelen anlamı ile ekonomi çağrışımları olsa da Faux'un tanımıyla neoliberalizm, mücadele edilecek tek değer olarak, toplumsal tüm kararların piyasaya bırakıldığı bir toplum modelidir (Faux 2006:5).

kar odaklı sonuçlarını -para, terfi vb- sağlayacaktır. Burada bahsedilen ‘en iyi’ kavramı ise yalnızca niceliksel açıdandır. Bu sistemde değer verilen şey niceliksel olarak ölçülemiyorsa bu onu değersiz kılmaktadır (Harvey 2007:165). Birey değerli olabilmek için, aslında neoliberal sistemde görünür olmak için kendilerini niceliksel olarak ifade etmelidir. Bir ya da birkaç eseriyle kült olan, düşünceleri hala ufuk açan düşünürlerle bakıldığında, onların başarısı dahi bugün olsa görülemeyebilirdi. O yüzden bugün neoliberal özne böyle bir başarı istiyorsa düşüncelerini belirtmesine gerek olmadan öncelikle nerede görev yaptığını, kaç ‘adet’ kitabı olduğunu söylemelidir. Bir influencer’ ın hangi konuda ne paylaştığının bir önemi olmaksızın ‘kaç’ takipçisi olduğuna bakılır. Yani her şey, ekonomikleşmiştir, ekonomik istikrar da bireylerin girişimcilik ruhuna bağlanmıştır.

Tocqueville’ in durmaksızın mülkünü düşünen huzursuz bireyi, şimdi piyasa mantığına uygun şekilde her şeyi yapabilecek kapasiteye ve özgürlüğe sahip olarak, kendini bir girişimci olarak konumlandırır ve bu durum onda yetersizlik ve rekabet duygusuna yol açar (Brown 2017:36). Bu da günümüzde bireylerin huzursuzluğunu/tatminsizliğini gösteren başka bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Demokrasi rejimlerinde görülen ‘dikkatsizlik alışkanlığı’ tümüyle neoliberal bireye de sirayet etmiştir. Neoliberal öznenin rekabet halinde olduğu o kadar çok kişi, durum vardır ki -hatta en büyük rekabeti kendisi ile olmak zorundadır- bu onu düşünmeden hareket ederek, amacına ulaşmak için her yolun mübah olduğu bir noktaya taşımaktadır. Acelesi, huzursuzluğu onu fikrinin olmadığı birçok konuda yorum yapmaya zorlar. Bugün bireylerin, hiç bilmedikleri alanlarda mutlaka bir yorumu olduğunu görüyoruz. Küçük ekranlarda hızlıca geçen ‘mini bilgi’ lerle her şeye hâkim görünmektedirler. Bireyin düşünmeye vakti olmadığı bir düzende piyasa sisteminin isteği, bireyin tüm piyasayı görüp, kendini ispat etme arzusuna destek olmak ve onun girişimci ruhuna yardımcı olmak gibi görünüyor. Birey elbette tatmin olacağı bir içerikle karşılaşacak ve tatmini de elbette ne kadar çok tükettiği ile bağlantılı olacaktır. Çağdaş toplumlarda tüketici, bu ölçüde tüketirse o ölçüde

üretme şansı bulacaktır. Sürecin sonunda ise “Ürettiği şey ise kendi tatminidir” (Foucault 2015:190). Bu tüketimler arasında birey kendini tatmin etmek isterken, kendini diğerleri ile kıyaslarken bulur. Öyle ki her zaman mutluluk resimleri çizen sosyal mecralar, bireyleri huzursuz eden bir başka noktadır.

Koşulların eşitliğinde bireyciliğin ön plana çıkmasıyla toplumsal bağları zayıflayan bireylerin kendi bireysel başarılarına odaklanmaya zorlaması gibi neoliberalizmin etkisindeki dönemimiz için de benzer bir durum söz konusudur. Eşitlik, özgürlük, hak gibi kavramlarla marjinalleştirilen birey, toplumda bir yeri olduğunu unuttur ya da belki günümüz için zaten hiç yer almadığını düşünür. Toplum açısından bakıldığında da sadece niceliksel olarak değerlendirilen bireyin, başka bir birey tarafından yerinin doldurulması da oldukça kolay olacaktır (Harvey 2007:169).

Tocqueville ile görüldüğü üzere, demokratik toplumlarda hem yerel hükümet hem de sivil örgütlenmeler bir demokrasinin olmazsa olmaz unsurlarıdır. Böyle bakıldığında piyasa mantığına hizmet eden durumlar dışında bireylerin toplumla bir araya gelmediği aşıkardır. Kamusal alanların gün geçtikçe daraldığını görmekteyiz. Bu ise aslında despotizmin istediği şeydir. Despotizm kendi kalıcılık teminatını insanların birbirlerinden tecrit edilmelerinde görür. Toplumsal bağların zayıflaması, bireylerin birbirini sevmemesi despot bir yönetici için oldukça önemlidir. Bu noktada toplumun refahını sağlamak için çaba gösteren yurttaşlarını da gürültücü kişiler olarak adlandırır ve kendi içine kapanan, toplumdan uzaklaşan kişileri iyi yurttaşlar olarak tanımlar (Tocqueville 2022:540). Öyleyse rekabet toplumunda hırsları ile başkalarına sevgi beslemeyen -en iyisi olma isteği sebebiyle- ve toplumdan adım adım uzaklaşan neoliberal birey despotizm için oldukça elverişli görünmektedir. Tüm zamanlarda tehlikeli olmuş despotizm, Tocqueville’ e göre özellikle demokratik çağlarda korkulması gereken bir şeydir. İnsanların birbirlerine özen göstermediği bir düzende despotizm olanağı yeşermektedir. Çünkü insanların birbirleri ile ‘gerçek’ ilişkiler kurduğu koşullar ortadan kalkmıştır. Sunar’ ın

deyişle bu düzen içerisindeki her birey vatandaştan ziyade müşteridir (Sunar 2019:107).

Despotizmin dünyada hangi yeni özelliklerle kendisini ortaya koyacağını tahayyül etmek istiyorum: Ruhlarını tümüyle kaplayan ufak ve bayağı hazlarını tatmin etmek için ara vermeksizin kendileri üzerine kapanan, benzer ve eşit olan, kabalalık bir insan kitlesi görüyorum. Bu insanların her biri, kendi alanına çekildiğinden, diğerlerinin kaderine yabancı gibidir. Bu kişi için beşerî tür kendi çocukları ve arkadaşlarından ibarettir. Yurttaşlara gelince, bu kişi onların yanındadır ama onları hiç fark etmez; onlara dokunur ama onları hissetmez, sadece kendinde ve kendisi için var olur. Onun hala bir ailesi olsa da en azından artık bir yurdunun olmadığını söyleyebiliriz (Tocqueville 2022:750).

Despotizm, bir kişinin ya da grubun sınırsız ve keyfi şekilde iktidar sahibi olduğu, baskıcı ve otoriter bir yönetim biçimidir. Bu yönetimlerin yöneticileri ise yasaların ve anayasaların kısıtlamalarına tabi olmaksızın hükmederler. Geleneksel anlamda despotizm kişisel hak ve özgürlüklerin kısıtlandığı, muhaliflerin şiddetle bastırıldığı bir yönetim biçimi olarak görülür. Amerikan üretim ve tüketim sistemi - sosyal yaşamının gelişimi ve kentlerinin kuruluş biçimi ile- insanlarını şahsi arzuların peşinde bireysel dünyalarına hapsedip birbirlerinden kopuk yaşamaya zorladığı için tıpkı Panoptikon hapishanesindeki gardiyanlar gibi küçük bir azınlık tarafından kolayca yönetilebilir hale getirmektedir (Sunar 2019:110). Bu minvalde çalışmamız burada Tocqueville' den cesaret alarak¹⁸ neoliberalizmin 'gizil bir despotizm' içerdiğini söylemektedir. Gizildir, çünkü bireylere ve haklarına hiçbir sınırlama getirmez, baskı ve zor kullanımını tüm halkın görünümüne gizlice yayar, halkın demokratik katılımını engellemez, görünür -hatta bireyleri devlet müdahalelerinden korumak için evrensel değerlerden, insan haklarından bahseder- lakin bireyi kamusal alandan olabildiğine uzaklaştırır. Bireyleri bu denli etkisi altına alan bir iktidardan bahsettik. Tocqueville' in demokratik devletlerdeki egemen iktidarına yönelik yorumuna ses verecek olursak: "insanların iradelerini yok etmez, ama onları yumuşatır, boyun eğdirir ve yönetir. İnsanları nadiren eylemeye zorlar, ama onların eylemesine durmaksızın karşı durur. Böyle bir iktidar pek yok etmez, ama gün yüzüne çıkmaya engel olur; baskı altında tutmaz, rahatsız eder, ezer, gücünü

¹⁸ Ve demokratik bireylerin 'gizil huzursuzluğu' kavramından esinlenerek.

keser, yatıştırır, sersemleştirir ve nihayetinde bir ulusu, içinde hükümetin çoban olduğu çekingen ve hünerli bir hayvan sürüsüne indirger” (Tocqueville 2022:751).

Yurttaşların bu tablo içerisinde kamusal işlere hâkim olmak konusunda heveslerinin kalmadığını tüm dünya sahnesinde izliyoruz. İşte bu noktada günümüzde demokrasinin ve bir demokraside yurttaş olmanın yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Son olarak, André Comte-Sponville, Lionel Jospin’e atıfla “piyasa ekonomisine evet, piyasa toplumuna hayır” der (Comte-Sponville 2012:112). Bu cümleye çok yakın bir yerde durarak amacımız Tocqueville ’in demokratik devletlerdeki huzursuzluk analizini, yine günümüzün demokratik devletlerindeki piyasa toplumunun yaşadığı huzursuzluk hissine benzerliği noktasında ele almaktır.

Sonuç Yerine

Tocqueville’ in demokratik devletlerdeki huzursuzluk kavramı bugünün neoliberal düzenindeki demokratik devletlerinde de görülmektedir. Neoliberalizmin en rahat gelişebileceği yönetim biçimi şüphesiz demokrasidir. Demokrasi bir rejim olarak ele alındığında- Tocqueville’ nin yaptığı gibi- toplumun her zerresi ile ilgilenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu sebeple bu çalışma Tocqueville’ in demokrasi ve demokratik devletlerindeki bireylerine yönelik analizinde ele aldığı birçok kavramdan yalnızca huzursuzluk/tatminsizlik duygusunun, bu hislere yabancı olmayan demokratik neoliberal bireyler için ne anlama geldiğini açıklamayı hedeflemiştir. Çalışmanın bir diğer amacı ise, başlığındaki kelimelerin ve içeriğinin olumsuz çağrışımlarına rağmen demokrasi, yurttaşlık, kamusal alan kavramlarının ve öneminin tekrardan düşünülmesi için bir çağrı niteliğinde olmasıdır. Birbirini taklit etmeseler de koşulların eşitliğinde aynı hissetme, düşünme, eyleme biçimlerinin hâkim olduğu bireyler için özgürlüğünü hakiki bir hüner olarak sergilemeleri, özgür seçimlerde bulunmaları ve aslında bunların anlamlarını düşünmek için bir araya gelmeleri elzemdir. Bu sebeple iş yine marjinalleştirilmeyen ama düşünen bireye düşmektedir. “Günümüzün ulusları, kendi içlerinde koşullar eşit

değilmiş gibi davranamazlar; ama eşitliğin onları kulluğa mı yoksa özgürlüğe mi, aydınlığa mı yoksa barbarlığa mı, rahatlığa mı yoksa sefalet mi götüreceği kendilerine bağlıdır” (Tocqueville 2022:765). Dolayısıyla, en iyi yönetim biçimi olarak görülen demokrasilerimizde sahip olunan ve hep daha fazlası istenen eşitlik ve özgürlük gibi hakların, bireyin gündelik yakınmalarında değil; demokrasi rejiminin olmazsa olmazı olan -birey olarak- yurttaşta ve farklı bakış açıları ile kamusal alanda gerçekleştireceği diyaloglarda cisimleştiğini görmek önem taşımaktadır. Eşitlik, bireyselleşmenin kaynağı olduğu kadar, bireyin özgürlüğünü deneyimleyebileceği siyasal ve sivil örgütlenmelerle anlam kazanır. Ancak bu süreç, bireylerin yalnızca kendi haklarını değil, ortak yaşamın gerekliliklerini de içselleştirmesine vurgu yapmaktadır. İnsanlar gönüllü olarak yardımlaşmayı ve kamusal sorumluluğu kavrayamadıklarında, özgürlüklerini deneyimlemek yerine, despotik yaklaşımların şekillendirdiği bir eşitliğe mahkûm olabilirler.

The *Restlessness* of Individuals in Democratic States from The Perspective of Tocqueville

Summary

Semiha KÜÇÜK

PhD Candidate

Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0001-8748-8130

semihaa.kucuk@gmail.com

Introduction

Throughout human history, various forms of governance have been experienced, but today, the answer to the question of ‘the best form of governance’ is often democracy. Democracy is defined as the rule of the people and idealizes a system where individuals have equal rights and participate freely. Beginning with Cleisthenes' deme-based regime against aristocracy in Ancient Greece, democracy has sparked debates due to the tension between freedom and equality. In the modern era, philosophers such as Hobbes, Locke, and Rousseau argued that freedom and equality exist in the state of nature, but by the 19th century, these concepts had evolved in different directions (Smith 2012:1). Democracy aims to strike a balance between equality and freedom, but how this balance is achieved in practice remains controversial.

Alexis de Tocqueville, in his work *Democracy in America*, deeply examines the functioning of democracy. Tocqueville analyzes both the promises and risks of democracy. In his analysis, he explores the effects of democracy on individuals and society through the concepts of equality and freedom (Aysevener 2017:392). One of these effects is undoubtedly restlessness. In this context, his work provides an important framework for understanding the restlessness experienced by contemporary neoliberal individuals.

Today, democracy is seen as a system that safeguards personal freedom. According to Marcel Gauchet, the emphasis of democracy has shifted from the sovereignty of the people to the sovereignty of the individual. However, the expansion of individual freedom can weaken social bonds. Tocqueville warns that individualism can erode public virtues (Tocqueville 2022:535). This situation aligns with the restlessness experienced by today's neoliberal individuals under the pressure of competition and performance. Wendy Brown argues that neoliberal policies drive individuals into constant competition and feelings of inadequacy (Brown 2017:36). Tocqueville's observations of dissatisfaction in democratic societies resemble the experiences of contemporary neoliberal individuals.

Tocqueville and Democracy in America

In his works, Tocqueville meticulously analyzes the functioning of institutions, the sentiments of classes, and the effects of the regime on society. Thus, he seeks to uncover the truths hidden by the establishment (Tocqueville 2021:34). *Democracy in America*, he focuses on the concepts of democracy and equality while also examining social practices in detail. His goal is to analyze both the formal and societal processes of democracy, which replaced aristocracy. Tocqueville examines the effects of American democracy on laws, government, and society. In the first volume, he focuses on the effects of democratization on governance, while in the second volume, he addresses the impact of democracy on social habits, ideas, and civil society. This work is an important resource for understanding the effects of democracy on individuals and its potential future outcomes.

Democracy and Equality of Conditions

Tocqueville notes that what caught his attention most in America was equality of opportunity: Equality of opportunity gives a certain direction to public opinion and flexibility to laws; it instills new rules in rulers and different habits in the ruled (Tocqueville 2022:29). Tocqueville approaches equality not as a form of state but in the context of opportunities. The most distinctive feature of American democracy is equality of opportunity (Özyurt 2007:30). However, the extent to which the promises of equality are fulfilled in practice must be questioned. Tocqueville argues that the democratic revolution can either be restrained or considered an inevitable process. The political unity of society is achieved not only through rights and state commands but also through a civil obligation where individuals obey their equals (Ruby 2016:99).

Tocqueville states that equality is universal and permanent, but that absolute equality can never be achieved. He argues that the most powerful factor in mitigating human-made inequalities is the 'equality of conditions' (Tocqueville 2022:603). However, he adds that mental inequalities will always exist (Tocqueville 2022:579). On the other hand, equality of conditions gives individuals both a sense of freedom and vulnerability. Tocqueville emphasizes that individuals are free but vulnerable to unexpected events (Tocqueville 2022:615). This situation necessitates understanding the relationship between equality and freedom.

Freedom as The True Ability of The Individual

Tocqueville uses the concept of 'true freedom' when discussing freedom. Democracy represents a process where individuals understand and adapt to their social and cultural contexts. However, modern democratic culture weakens individuals' relationships by considering them separately. Tocqueville emphasizes that individuals can only become free through interdependence. He argues that the new bourgeoisie of world history, the immigrants in America, experienced freedom not as part of their homeland but as part of democracy (Tocqueville 2022:55-56).

According to Tocqueville, equality and freedom should coexist in an ideal society. However, democracy often prioritizes equality. Democratic people strive toward this ideal (Tocqueville 2022:531). Tocqueville notes that the value people place on equality stems from their constant attachment to it (Tocqueville 2022:532-33). To curb the despotic and centralizing effects of democratic culture, urban societies play a critical role. Freedom belongs to the institutions of the city, while science belongs to elementary

schools (Tocqueville 2022:83). Cities allow individuals to experience collective freedom by connecting through political practices. Freedom is naturally easier to preserve in small communities, as individuals are more connected to each other. In this structure where sovereign power is limited, tyranny can be prevented through the collective effort of the people (Tocqueville 2022:171).

Political and civil organizations play a fundamental role in preserving freedom. Citizens learn the art of making dangers less frightening by using dangerous freedom (Tocqueville 2022:556). The freedom of the individual gains meaning through social, cultural, and political practices within society. Freedom is not merely an individual achievement, but a skill developed through collective interaction.

Individualism

In the modern era, the concepts of equality and freedom are at the forefront. This shift occurred as beliefs were replaced by the individual and their reason. Tocqueville states that people seek all their beliefs within themselves and direct their emotions inward. Egoism is the preference of the self above all else and is a universal evil. Individualism, on the other hand, is a calm feeling that separates a citizen from their society and dries up public virtues (Tocqueville 2022:535). Tocqueville's definition of individualism prompts us to question the difference between egoism and individualism. Whether individualism has evolved into egoism in the modern era and the source of restlessness in democratic individuals are important topics of debate.

Tocqueville argues that individualism has democratic origins and spreads as equality increases. In aristocracy, individuals are tied to their ancestors and feel a responsibility toward society. In democracy, individuals isolate themselves from society. Democracy constantly directs individuals toward themselves and ultimately encloses them in the solitude of their own conscience (Tocqueville 2022:537). Individualism leads people to trust the state rather than participate in public life. Tocqueville emphasizes that the passion for material wealth leads to the over-empowerment of the state and a decline in political participation. He advocates that civil society should be shaped by social participation beyond individual interests (Yetiş 2005:20).

Tocqueville and the Restlessness of Individuals in Democratic States

Tocqueville explains the restlessness of individuals in democracy through the passion for material wealth and the limitations of time. What most concerns the human heart is not acquiring property but desiring it unsatisfied and fearing its loss (Tocqueville 2022:565). While constantly seeking better, individuals become more dependent on the material world, leading to dissatisfaction. In modern societies, individuals are not content with what they have and constantly desire more, leading to a consumption-oriented life. This situation can cause individuals to lose inner peace and fall into an existential void.

Democracy constantly directs individuals toward themselves and ultimately encloses them in the solitude of their own conscience (Tocqueville 2022:537). This process of individualization weakens individuals' ties to society over time. In democratic systems, the decline in individuals' interest in public life reduces participation in governance, leading to the strengthening of central authority. Tocqueville emphasizes that keeping local governments vibrant is vital for the development of democratic culture. The withdrawal of individuals from public life also reduces their influence in political

processes. While most of society focuses on private life rather than exercising democratic rights, governance processes can fall into the hands of a small group. Tocqueville stresses that individuals must be active in local governments and civil society organizations; otherwise, their silence can render democratic processes dysfunctional.

One of the greatest concerns of democratic individuals is the passion for equality. While class distinctions are clear in aristocracy, in democracies, although everyone has equal rights, individuals constantly compare themselves to others. This leads individuals to live with social and economic status anxiety. What most concerns the human heart is not acquiring property but desiring it unsatisfied and fearing its loss (Tocqueville 2022:565). Since material concerns are prioritized, individuals may support granting more power to the state in exchange for economic security rather than freedom. This situation carries the risk of democracy turning into tyranny.

Tocqueville's analysis of the effects of America's democratic order on individuals resonates with today's neoliberal world. In contemporary society, individuals feel compelled to see themselves as entrepreneurs in the constant competition required by market logic. Tocqueville's restless individual, constantly preoccupied with property, now positions themselves as an entrepreneur in line with market logic (Brown 2017:36). This system leaves individuals dissatisfied and restless. Neoliberal policies encourage individuals to treat their lives as projects, forcing them to constantly improve and reinvent themselves. In such an environment, individuals face the pressure of economic success and performance.

Individuals are compelled to work harder to keep up with the ever-changing market dynamics. This leads to the neglect of personal lives and the weakening of social bonds. The pressure of the neoliberal system on individuals causes them to disengage from societal life and focus on individual concerns. This process leads to psychological as well as economic wear and tear. As individuals' dependence on competition and success increases, social support mechanisms weaken. Solidarity within society diminishes, and individuals begin to feel more isolated. This process leads to increased psychological issues such as depression, anxiety, and dissatisfaction.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları.
- Aysevener, K. (2017). Alexis De Tocqueville. *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* (ed. A. Tunçel & K. Gülenç, ss. 391-405). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Brown, W. (2017). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Reprint edition). Zone Books.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Kapitalizm Ahlaki midir?: Zamanımızın Kimi Gülünçlükleri ve Zorbalıkları Üzerine* (ed. C. Belge; çev. D. Yankaya; 1. bs). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağla, Cengiz. (2007). *Tocqueville ve Özgürlük*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Dardot, P. ve Laval, C. (2018). *Dünyanın Yeni Aklı Neoliberal Toplum Üzerine Deneme* (çev. I. Ergüden). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Dunn, J. (2006). *Democracy: A History* (First American Edition). Toronto: Atlantic Monthly Press.
- Faux, J. (2006). *The Global Class War: How America's Bipartisan Elite Lost Our Future - and What It Will Take to Win It Back* (1st edition). New Jersey: Trade Paper Press.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu College De France Dersleri (1978-1979)*. (Çev. A. Tayla). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Gauchet, M. (2013). *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (çev. Z. Savaşçın). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harvey, D. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Özyurt, Cevat. (2007). "Tocqueville'de Demokratik Toplumun Doğası". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 3(12):173-93.
- Reese, W. L. (1980). Communism. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (First Edition). Atlantic Highlands: Harvester Press Limited.
- Rousseau, J. J. (2018). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* (çev. E. Ergün). Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Ruby, C. (2016). *Siyaset Felsefesine Giriş* (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, S. B. (2012). *Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Tocqueville, A. de. (2021). *Eski Rejim ve Devrim* (çev. T. Ilgaz). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Sunar, Lütfi. (2019). *Alexis de Tocqueville Modern Çağın Çelişkileri Karşısında Bir Düşünür*. Ketebe Yayınevi.

Tocqueville, A. de. (2022). *Amerika'da Demokrasi* (çev. S. S. Özdemir). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zygmunt, B. (2011). *Bireyselleşmiş Toplum* (çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yetiş, Mehmet. (2005). "Tocqueville, Demokratik Devrim ve Sivil Toplum". *Tartışma Metinleri* 87:29.



Makale Geliş | Received: 06.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 19.01.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1580597

Mustafa DİKMEN

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Çanakkale, TR.
Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Studies, Çanakkale, TR.
Orcid: 0000-0002-8737-0789
mustafa.dikmen@comu.edu.tr

Pierre Hadot'nun Felsefe ve Filozof Algısı: Teori ve Pratik Arasında Ruhani Alıştırmalar

Öz: Felsefenin mahiyeti hakkında geçmişten günümüze dek çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu noktada felsefenin teoriye daha fazla yatkın oluşu, pratikle ve pratik yaşamdan ari olduğu genel kanı olarak yer edinmiştir. Bu minvalde bu sorun üzerine çalışmalar son zamanlarda felsefe tarihçilerince ve filozoflarca tartışılmıştır. Örneğin Michel Foucault, dolaylı olarak da olsa felsefenin etik düzlemde ele alınması gerektiğini ve bir dönüşümü haiz olduğunu belirten eserler kaleme almıştır. Fakat, Foucault'dan da önce Pierre Hadot, felsefenin "ruhani alıştırma" kavramıyla iç içe geçtiğini ve belirli türden yaşamsal bir dönüşümü içerdiğini belirtmektedir. Stoacılık ve Epikürosçuluktan da önce, felsefenin ilk kez tam anlamıyla ortaya çıktığı Sokrates düşüncesinin bu açıdan okunması gerektiğini düşünen Hadot, felsefenin bugünkü bildik manasından ötede farklı anlamları ve tarzları olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu türden bir sorunsallaştırmayı başlatmasındaki temel etken ise felsefe ve filozof algısının mahiyetinin Sokrates ile birlikte bir varoluş estetiğine dönüşmesidir. Bu noktada Hadot, felsefenin gücünün, yaşama dair iyileştirici ve öğretici noktasının daha fazla görünür kılındığı Antik Yunan düşüncesindeki hattı takip ederek Sokrates, Platon, Aristoteles ile başlayan bu noktanın, Husserl'e kadar giden bir boyutunun olduğunu ifade eder. Modern dönemin sonuna değin giden bu hattın daha iyi anlaşılabilmesi için Hadot açısından filozof ve felsefenin yeniden tanımlanması elzemdir.

Bu makalede "felsefe nedir" ve "filozof kimdir" soruları Pierre Hadot'nun düşüncesinden çözüme kavuşturmaya çalışılacaktır. Nitekim Hadot, felsefenin temel maksadının ruhani uygulamalar neticesinde bir dönüşüm yarattığını ve bu dönüşümün de etik düzlemde ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Sorunun çözümü adına özellikle ilkçağ Yunan düşüncesinde felsefeden anlaşılan şeyin ne olduğu sorunsallaştırılacak ve ardından ilkçağ felsefesi ve filozofuna dair önerileri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, İlkçağ Felsefesi, Pierre Hadot, Ruhani Alıştırmalar, Felsefe.

Pierre Hadot's Perception of Philosophy and Philosopher: Spiritual Exercises Between Theory and Practice

Abstract: Various interpretations have been made about the nature of philosophy from past to present. At this point, it is generally believed that philosophy is more prone to theory and that it is free from practice and practical life. In this respect, studies on this problem have recently been discussed by historians of philosophy and philosophers. For example, Michel Foucault has written,

albeit indirectly, that philosophy should be handled on the ethical plane and that it has a transformation. However, even before Foucault, Pierre Hadot stated that philosophy is intertwined with the concept of "spiritual practice" and involves a certain kind of vital transformation. Thinking that the thought of Socrates, in which philosophy first appeared in its fullest sense even before Stoicism and Epicureanism, should be read from this point of view, Hadot tried to show that philosophy had different meanings and modes beyond its current familiar meaning. The main factor in his initiation of such a problematization is the transformation of the nature of the perception of philosophy and philosopher into an aesthetics of existence with Socrates. At this point, Hadot states that this point, which starts with Socrates, Plato and Aristotle, has a dimension that goes back to Husserl by following the line in Ancient Greek thought, where the power of philosophy, its healing and instructive point about life is made more visible. In order to better understand this line that goes to the end of the modern period, it is essential for Hadot to redefine philosopher and philosophy. In this article, the questions of "what is philosophy" and "who is a philosopher" will be analyzed from Pierre Hadot's point of view. As a matter of fact, Hadot stated that the main purpose of philosophy is to create a transformation as a result of spiritual practices and that this transformation should be handled on the ethical plane. For the sake of the solution of the problem, especially what is understood from philosophy in ancient Greek thought will be problematized and then his proposals on ancient philosophy and philosopher will be discussed.

Keywords: History of Philosophy, Ancient Philosophy, Pierre Hadot, Spiritual Exercises, Philosophy.

Giriş

Tekniğin zaferi ve dünyanın rasyonalizasyonu, felsefenin de teknik bir mesele haline gelmesinin yolunu açmıştır. Nitekim bu teknikleşme meselesiyle birlikte filozoflar da bundan payını almış ve Thoreau'nun dediği gibi "bugünlerde, felsefe profesörleri ortada dolaşırken, hiç filozof göremiyoruz." Fakat cümlelerin devamı durumu daha da ilginç kılmaktadır. Nitekim Thoreau devamında şöyle söyler: "Yine de öğretmek takdir edilen bir şeydir çünkü bir zamanlar yaşamak takdir edilen bir şeydi" (Thoreau 2014: 25). Burada durum biraz daha karmaşıklaşır ve Thoreau burada felsefenin bir zamanlar yaşam icrasıyla ilgili olduğunu vurgularken, bugün artık filozofluktan ziyade felsefe tarihçiliğinin/profesörlüğünün var olmasına biraz hayıflanır gözükmetedir.

Peki durum ilkçağ felsefesi ve filozofu açısından nasıldır? Gerçekten de ilkçağda, felsefenin oluşum anında filozofluktan anlaşılan şey tam olarak bir "yaşama sanatı ustası" mıdır, yoksa bu yakıştırma sonraki dönemlerde yahut bir meşrulaştırma zemini olarak mı ortaya çıkmıştır? Bu soruların cevabını net bir şekilde ortaya koyabilmek adına, felsefenin kabul edilen ilk oluşum anına dek geri gitmek, o tarihsel andaki filozof olarak addedilen kişilerin açıklamalarına bakmak ve onların felsefeye yükledikleri anlamları keşfetmek gereklidir.

Bu keşfi gerçekleştirdiği düşünülen isimlerin başında Pierre Hadot gelmektedir. Hadot'ya göre felsefeye asli görevini kazandırmanın temeli, felsefe-yaşam yahut teori-pratik arasındaki irtibatın daha da sağlamlaştırılmasında yatmaktadır. Çünkü ilkçağ filozofu dediğimiz kişi, tıpkı gymnasion'da bedenini zinde tutmak için çabalayan bir kişi gibi, kendisini yaşama karşı durmadan alıştıran birisidir. Bu açıdan Hadot'nun felsefeyi ruhani alıştırmalar kavramıyla irtibatlandırarak okuması, felsefe tarihi adına görece yeni bir durumdur. Kendisinden önceki müktesebatı oldukça iyi bir biçimde irdeleyen Hadot, antikçağ düşüncesinde, Sokrates ile başlayan dönemi bu minvalde okur. Ona göre felsefe iyileştirici ve yaşama olduğu kadar ölüme de hazırlayan bir disiplindir. Bu yolda felsefeye ve filozofa düşen görevin ne olduğuna dair sorunsallaştırmalarla yürütülen bir çaba, pek tabii ki ilkçağ felsefesiyle başlamak durumundadır. Felsefenin oluşum anında iyi erdem ve iyi hayat birliğinin başlatıcı figürü olarak Sokrates karşımıza çıkmaktadır. Hadot, bu yüzden Sokrates figürü üzerinde oldukça yoğun bir şekilde durur ve Sokrates ile başlayan ruhani alıştırma biçimi olarak felsefenin kişide dönüştürücü bir etkisi olduğundan söz eder. Bu açıdan irdelenmesi gereken iki konu birbirini tamamlar nitelikte görünür: Felsefe ve filozof.

Felsefenin ve filozofun mahiyetinin ve algılanış biçiminin tarihsel süreç içerisinde değişmesi kaçınılmazdır. Fakat bu değişimin izlenebilmesi adına ve felsefeyi oluşum anına yaklaştırmak da bir o kadar önemlidir. Nitekim ilkçağda başlayan felsefenin kişiye bir varoluş biçimi katması söz konusu olması ve bu düşüncenin zamanla silinerek yerini daha ziyade entelektüel bir faaliyete bırakmasının nedenleri araştırılmalıdır.

1. Hadot ve Felsefe

Hadot açısından felsefenin ne, filozofun da kim olduğu sorunsalını çözmeye geçmeden önce niçin böylesi bir sorunsalı ortaya koyduğunu açıklamak daha uygun olacaktır. Hadot'yu bir yaşam felsefesi sorunsalına götüren konu, öncelikle metodik bir sorundur ve bu sorun temelde ilkçağ filozoflarının daima sistemli ve tutarlı bir felsefi anlayışa sahip oldukları düşüncesiyle mündemiçtir. Halbuki Hadot'ya göre

antikçağ filozofları, “gerçekliğin sistematik bir teorisini sunmaya değil ama öğrencilerine, onları düşünmelerinde olduğu kadar yaşamlarında da yönlendirecek bir yöntem öğretmeye çalışan” kişilerdir (Hadot 2011: 134). Bu noktada Hadot'nun felsefeyi ruhani alıştırmalar olarak görmesi, konunun çözümünde oldukça kilit bir rol oynar. Antik Yunan'dan beri var olagelen felsefe geleneğindeki köklü sorunları çözmek için bir filozofun sistemindeki tutarsızlıkların ortaya konulması ve sistemlerindeki kimi noktaların çözümsüz kalışı, bizim felsefeyi anlama ve anlamlandırma noktasındaki hatamızdan kaynaklanmaktadır. Eksen'in de belirtmiş olduğu gibi, söz konusu felsefe metinlerini o dönem açısından anlayabilirsek, daha net görünecek olan şey filozofların tutarlı olma çabalarından ziyade ruhani alıştırma pratiği açısından vuzuha kavuşacağıdır (Eksen 2016: 32).

Hadot için felsefe, bugünkü anlamda zihinsel bir yorumlama ya da geçmiş filozofların sistemlerinin incelenmesi adına yapılan salt teorik bir eylemden ziyade, etik ve kendilik noktasında düşünülmesi gereken bir şeydir. Bu yönüyle felsefenin bir varoluş estetiği yaratması ve bu yaratımdaki temel etkenin de felsefenin dönüştürücü etkisiyle mücessem hale geldiği söylenebilir. Felsefenin bu dönüştürücü etkisini daha da yakından incelemek adına Hadot'nun, özellikle Stoacı metinlere yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Nitekim bu düşüncede var olan felsefe algısının ruhani alıştırmaya denk düştüğü görülmektedir. Stoacılar için felsefe, “soyut bir teorinin eğitiminden, hatta tefsirinden ibaret değildir; zira bir yaşama sanatına, somut bir tutuma, varoluşun tümünü işin içine katan belirli bir yaşam tarzına dayanır.” Böylesi bir yaşam tarzının belirlenebilmesi adına öncelikle felsefenin mahiyetinin belirlenmesi gerekmektedir ki bu noktada Hadot, Epikürosçu ve Stoacı gelenekte felsefenin bir tutkuların tedavi bilimi olarak neşet ettiğini belirtir (Hadot 2012: 22).

Bundan da önce bir felsefe tarihçisi olması hasebiyle Hadot, felsefe (*philosophia*) ve felsefe yapmak (*philosophhein*) kavramlarının uzanımlarının nereye kadar geri götürebileceğini araştırır ve Ksenophanes, Parmenides, Pythagoras ve Herakleitos gibi pre-Sokratik düşünürlerde bu kavramlara rastlanmadığını söyler.

Hadot, bu noktada ilk olarak Herodotos'u bir başlangıç noktası kabul eder ve Herodotos'un, Solon ile Lidya kralı Kroisos ile karşılaşmasında bu kavramların geçtiğine işaret eder (Hadot 2011b: 26. Kroisos, Solon'a şöyle seslenir:

Atinalı, benim konuğum, bir filozof olarak sana bunca ülkeyi gezdirten meraklı yaradılışının ve bilgeliğinin ününü birçok kez biz de duyduk, bundan ötürü sana şunu sormak isteği uyandı bende, acaba mutlulukta başka herkesi geride bırakan bir kimseye rastladın mı? (Herodot 2019: 18).

Buradaki vurgulanması gereken önemli bir nokta, pre-Sokratik düşünürlerin bu açıdan bir felsefe yapma olarak değil, bir *historia* (soruşturma) amaçlı bu kavrama bir anlam yükledikleridir. Nitekim Çoraklı da bu konuda pre-Sokratik düşünürlerin birer *histor* (araştıran/sorgulayan) olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtmiş ve dahası, bu araştırma ve soruşturma için yapılan yolculukların bireysel açıdan olduğunu da ifade etmiştir (Çoraklı 2017: 46). Bu noktada *histor* ile *philosophia* arasındaki temel farkın kendi için bilmek (*histor*) ile kendini bilmek sorunsalında ortaya çıktığı söylenebilir.

Felsefenin mahiyeti noktasında kendi için bilmek sorunsalından kendini bilmek sorunsalına geçişin baş aktörünün Hadot için Sokrates olduğu söylenebilir. Nitekim Sokrates için bilme, öznenin kendisi adına olmasından ziyade bir varlık kipinin oluşturulabilmesi için gereklidir. Bu yönüyle felsefenin dışsal bir pratik olarak hariçte kalan her şeyi bilme çabasıyla mündemiç olmadığını, bunun yerine varoluşu dönüştürücü bir bilmenin daha başat bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Örneğin Sokrates, *Savunma*'da ve *Şölen*'de insanların birçoğunun uğraştığı dünyevi kazançlarla ilgilenmediğini, bunun yerine ruhunu doyurucu işlerle meşgul olduğunu çok kez ifade eder. Ayrıca, Diogenes Laertius, Sokrates'in hiçbir şey yazmayan antik Yunan düşünürleri açısından eşsiz olmadığını, öğretilerini formüle edip bir doktrin haline getiren birçok filozofun (Laertius 2018: 41) olduğundan bahseder. Bu nedenle felsefenin algılanış biçimini görmek açısından bu anekdot oldukça önemlidir.

Sokrates'in, İlkçağ felsefesindeki ilk filozof olarak görülmesinin bir diğer nedeni de Hadot'ya göre, onun benzersiz/sınıflandırılmaz (*atopos/unclassifiable*)

oluşudur. Nitekim Şölen'de Alkibiades, sırası gelince Sokrates'i övmeye başladığında Brasidas'ı Akhilleus'a, Perikles'i Nestor'a benzetir. Fakat iş Sokrates'i birine benzetmeye gelince onun bir insanla benzeşmeyeceğini ifade eder (Hadot 1995: 58). Bu yönüyle Hadot felsefeden, kuru bir soruşturmadan ziyade, öznenin varlık kipinde dönüştürücü bir etki yaratacak ve kendini bilmesine gidecek yolda bilinen şeyleri tekrarlatan değil de şaşkınlık oluşturacak bir duruma götüren bir şeyi anlamaktadır.

Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer nokta, kendini bilmek kaygısının radikal bir bireyselliğe kapı aralamayacağı, felsefe sayesinde kişinin bu bireysel varoluşunu tamamlayıp kendi oluşunun ötesine ulaşabileceği görüşüdür. Nitekim Hadot'ya göre kişinin kendisini sürekli sorgulamak ve tanımak yoluyla kendiliğini aşıp evrensel hakikatlere ulaşma imkânı ancak bu sayede mümkün olmaktadır.

Hadot'ya göre felsefe tam da bu noktada *ruhani alıştırmalar* (*spiritual exercises*) boyutunu almaktadır ve bu açıdan felsefe, birtakım sorunsalları zihinsel/bilinç açısından çözme yetisi değil, bunun aksine bir yaşam pratiği olmaktadır, çünkü örneğin Sokrates açısından bilgi, "neyin yeğlenmesi gerektiği bilgisidir, yani yaşam bilgisidir. Sokrates'e muhataplarıyla girdiği tartışmalarda rehberlik edecek olan da bu değer bilgisidir" (Hadot 2011b: 43). Bu değer bilgisinin getirilerinden bir tanesi de dönüşüm yahut değişimdir. Çünkü bireyin felsefi söylem ve eylem arasındaki mütekabiliyetçi tutumu, yaşamı açısından en sağlıklı olanıdır. Bu noktada Hadot için felsefenin ele alınış biçimi, yalnızca soru-cevap biçiminde işleyen, yaşamı ilgilendirmeyen ve hatta yaşama indirgenemeyecek sorulara verilen yanıtlarda aranılmayacak derecededir. Bunun yerine Hadot, filozofun teorik bir zeminde var olan bir kişi olmaktan ziyade pratik bir yönünün olduğunu defaatle vurgular ve ona göre felsefenin gücü tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Felsefenin, eşzamanlı bir şekilde hem yaşamayı hem de ölmeyi öğrenme biçimi olarak anılmasından dolayı (Plato 2002: 12-13; Hadot 1995: 23) burada söz konusu edilen yaşama ve ölme biçimlerinin aslında düşüncenin nesnel olana yükseltilebilmesi adına, tutkuların dizginlenebilmesi için felsefi bir alıştırma biçimine ihtiyaç duyulduğudur: "Ölmeye alışmak; şeyleri evrensellik ve nesnellik

perspektifinden görmek için, bireyselliğinden, tutkularından elini eteğini çekmeye alışmaktır" (Hadot 2012: 43-44).

Bu yönüyle felsefe, başından beri bir askesis biçimi olarak, belli türden alıştırmalar pratikleriyle hem yaşamın nasıllığına dair hem de ölüm sonrasına dair bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır ki örneğin Platon için felsefenin önemi burada belirlemektedir. Ruhun daha yüksek iyiye ve varlığın özüne dair bir sorunsallaştırmanın başladığı alan olarak felsefe en nihayetinde kişinin tümünden bir değişim/dönüşümü haiz bir niteliğe bürünmesinin adıdır. Bu yüzden bu dönüşümün asli meselesi insanın hem bedensel hem de ruhsal açıdan yüksek bir mertebeye ulaşması gerekmektedir ki bunu sağlayan unsurların en önemlisi felsefedir. Ruhun yüce erdemlerle donatılması, iyiye ulaşma imkânının sorgulandığı alan olarak felsefe, insanın arzularıyla yönetildiği bir noktadan "düşüncenin evrenselliği ve nesnelliği" tarafından yönetilen bir noktaya geçiş anıdır (Platon, 1999: 193).

Bu noktada özellikle durmak gerekir, nitekim Hadot, ruhani alıştırmalar noktasında daha belirgin bir çizgi çizilebilmesi için Stoacılığı ön plana çıkaran kimi düşüncelere karşı olarak Platonculuğun, Stoacılık üzerindeki derin etkisini şöyle ifade eder: "Bu alıştırma çoktan Stoacıdır demek mi gerekir, yoksa Stoacı alıştırmalar hâlâ Platoncu mu? İşte burada, bir gün üzerinde durmayı umduğum bir tarihsel perspektif sorun bulunmaktadır" (Hadot 2012: 46).

Bu sorunsalı daha da derinleştirmek için Sokratesçi kendilik sorunu bu yönüyle iyi bir başlangıç noktası oluşturabilir. Nitekim Sokrates'in arkadaşı olan Khairephon'un Delfi Tapına'ğına gidip, ondan (Sokrates) daha bilgin olmayan birinin olmadığını söylemesinin akabinde Sokrates, bilge olarak ifade edilen kişilerin yanına giderek onları araştırır ve neden onların bilge değil de kendisinin bilge olduğunu sorgular (Platon 2012: 54). Sokrates'in bu noktada varmış olduğu yargı, bilgeliğin başlangıcı anında kendisine çokça yarar sağlayan bir formüldür. Sokrates bilgedir, çünkü hiçbir şey bilmediğinin bilincindedir ve felsefe bu bir şey bilmediği bilinci üzerine bina edilen bir şeydir. Yine yukarıda bahsedilen yaşama, diyalog kurma ve ölme araştırması noktasında Sokrates, gelip geçici olan şeyler

yerine ahlâkı, erdemi ve en yüksek İyi'yi ön planda tutarak, Atina halkına ve onu suçlayanlara karşı kendisini savunurken gelip geçici şeyleri istemediğini, bunları elde etmekle övünmediğinden bahseder (Platon 2021: 77). Nitekim felsefe, geçici olan şeylerin peşinde olmak ya da bilgiye sahip olup bilge geçinmekten fazlası bir şeydir. Zira Antik Yunan'daki felsefi ekollerin birçoğu bu türden farklı pratikleri işe koşmuşsa da temelde hedeflerinin aynı olduğu söylenebilir. Temel amaç olarak kendini bilme, kendini gerçekleştirme ve kendini geliştirme. Bu konuda Hadot şöyle demektedir:

Tüm ekoller; insanın, felsefi geri dönüşten önce, mutsuz bir endişelenme durumunda bulunduğu, kaygının kurbanı olduğu, gerçekten yaşamadığı kendisi de olmadığı görüşünde hemfikirdirler. Tüm ekoller; insanın bu durumdan kurtulabileceğine, kendini geliştirebileceğine, dönüştürebileceğine, mükemmeliyet haliyle yüzleşebileceğine olan inançlarında da hemfikirdirler. Ruhani alıştırmalar tam anlamıyla; bize, insan önyargılarına ve toplumsal anlaşmalara (...) uygun olarak değil, insanın akıldan başka bir şey olmayan doğasına uygun olarak yaşamayı öğretecek olan bu kendini biçimlendirme, bu paideia'dır (Hadot 2012: 53).

Bir yaşam biçimi olarak felsefe, bu yüzden sadece bilgelik sevgisi değil, bunun yanı sıra dünyada var olma biçimlerini bize öğreten ve bu yönüyle çok daha aktif olan, bizim olduğumuzdan farklı olmamızı sağlayan bir şeydir (Sellars 2017: 40). *Kendi heykelini yontmak* bu yönüyle felsefenin bir işlevi ve görevidir. Fakat buradaki esas konu, kendi heykelini yontmaya kalkışan kişi, benliğine fazladan bir şey takınan bir kimse olarak algılanmamalıdır. Kendi heykelini yontarken önemli olan, bireyin kendisindeki fazlalıkları atması ve bu yolla varoluşsal bir yükselme yaşayabilmesidir.

2. Hadot ve Filozof

Hadot için ikinci esas meselenin filozofun mahiyeti olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıda bahsedilen felsefenin icracısı olarak bir filozofun mahiyetinin bilinmesi de elzemdir. Dahası, Hadot'nun felsefeyi ruhani alıştırmalar bütününde görmesinin altında yatan ana sebeplerden biri de filozofun kimliğiyle alakalıdır: "Bir filozof olmak neydi, felsefe okulları nelerden meydana geliyordu? İşte böylece felsefeyi salt bir teori olarak değil, bir yaşam biçimi olarak tahayyül etmeye başladım" (Hadot 2015: 62). Bu noktada Hadot'yu felsefeyi ve filozofu aynı anda

araştırmaya ve sorunsallaştırmaya iten temel sebep ortaya çıkmaktadır. Ona göre, filozofun konuşmaya başladığı andan itibaren felsefe talebesinin onu dinlemeye başlaması dahi bir ruhani alıştırma biçimi olarak ele alınabilir. Hadot'yu çağdaşlarından ayıran önemli faktörlerden biri de filozofu da salt teorik boyutta ele almayıp, onu bir değişim/dönüşüm ustası olarak görmesidir. Nihayetinde filozof, yukarıda felsefenin mahiyetini betimlediğimiz şekliyle, yaşamanın, konuşmanın ve ölümün öğreticisi olmak durumundadır.

Bu yönüyle filozofa düşen görev, talebelerini etik düzlemde dönüştürücü etkisi haiz olan bir disiplini her yönüyle öğretmektir. Nitekim, Antik Yunan'da ve Epiküros ya da Stoacılar da mevcut olan doktrinlerin öğretilmesi için kaleme alınan eserler, her ne kadar filozofların söylemlerinden oluşsa da buradaki boyutun yalnızca söylemsel düzeyde kaldığı anlaşılmamalıdır. Filozof, talebesine düşünme ve düşüncesinde olduğu kadar yaşamlarında da rehberlik edebilmek adına yaşamsal reçeteler sunar. Bu yüzden söylemek, eylemenin başlatıcısı olarak görülmelidir. Modern döneme geldiğimizde karşımıza çıkan radikal sistematikliğin Antik Yunan için kullanılması pek de mümkün değildir. Çünkü Antik Yunan özelinde konuşacak olduğumuzda, bir filozofun sistemden haberinin olmadığını değil, belirli düşünceler bütünü oluşturduğu bir yapıdan ziyade, parçaları birbirine sıkı sıkıya bağlanmış bir bütünlüğün ifade edildiğini söylemek daha doğrudur (Hadot 2015: 135).

2.1. Hadot'nun Sokrates'i

Felsefe tarihi açısından yapılan bir ayırım, Sokrates'in önemini belirtmesi açısından oldukça önemlidir ki bu da Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası felsefedir. Buradaki öncelik ve sonralık, felsefe tarihinin mahiyetini belirten ve Sokrates'in bu noktada felsefe tarihine yapmış olduğu katkının hakkını veren bir durumdur. Nitekim Sokrates öncesi olarak nitelenen filozofların doğa, evren ve arkhe problemleriyle ilgilendiği noktada Sokrates, bunlardan ziyade insan sorunsalına yoğunlaşmış (Uzun 2003: 1316) ve insanın nasıl yaşaması gerektiğini hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan araştırmıştır.

Platon ve Aristoteles metinlerine göz attığımızda, buradaki esas konu, Sokrates'in nasıl ölüme götürüldüğü ya da fiziğin nasıl işlediğinden ziyade, talebelere aktarılabilir ve söylemsel etkinin olduğu kadar yaşamsal bir etki bırakan bir düzlemin de hesaba katılması gerekli olduğudur. Antikçağ'da felsefe "özel olarak diyalogtur, idelerle soyut bir bağ olmaktan çok kişiler arası canlı bir ilişkidir. Antik felsefe biçimlenişi bildirmekten ziyade biçimlemeyi hedef alır" (Hadot 2015: 88). Bu biçimlendirme çabasında filozofa düşen görev, bireylerin etik düzlemde daha iyi birer insan olmasını sağlayıcı etkiyi yapacak felsefeyi işe koşmalarıdır. Bu açıdan Sokrates, kendilik ve filozofluk payesini almayı hak eden bir kişi olarak Hadot'nun sorunsallaştırmalarının merkezine yerleşir. Sokrates, insanlığı daha yüksek idealler ve aşkın normlara çağıran bir kişi olarak anlaşılmalıdır.

Antikçağda filozof figürünün Sokrates ile mücessem hale geldiğini düşünen Hadot, onun yersiz-yurtsuz oluşunu ve biçimlendirilemeyen görüntüsünün arkasında biçim verici rolünün etkisinden söz eder. Bu açıdan Sokrates, bir şey bilmeyen bir figür olarak bireyleri kendini bilmeye ve kendileri olmaya çağıran bir figürdür. Bu öylesine güçlü bir figürdür ki Sokrates'i, tüm Antik Yunan'ı kendisinden sonra kat eden ve filozofun mahiyeti noktasında başlangıç noktası olan bir kişiye dönüştürür. Peki, Antik Yunan düşüncesinde Sokrates'i böylesi bir filozof yapan şey nedir? Bu sorunun cevabı, Sokrates'in felsefeyi eyleme biçiminde ortaya çıkar. Sokrates, bugün bildik manada özel bir alanda mütehassıslasma yoluna gitmeyip, arkadaşlarıyla gezen, insanlarla kırlarda gezmek suretiyle onlarla konuşan, onları kendiliğe çağıran birisidir, kısacası Sokrates, felsefeyi gündelik yaşamın içerisine yerleştirmiş ve kendi felsefesini bu şekilde kurgulamıştır (Hadot 2015: 175-176). Felsefe, yaşam ve ölüm arasında ve başlangıçla son ilişkisini temele alan, bu iki meseleyi öncelikli mesele haline getiren bir disiplin olarak Sokrates'te ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Sokrates'te felsefe, "ya, ya da" mantığıyla değil, hem, hem de mantığıyla örülü bir biçimdir. Nitekim Sokrates hem doğru yaşamayı hem de doğru

ölümü kendini izleyenlere gösterme amacıyla yaşamının tamamında hareket etmiştir. Konuyla ilgili Ksenophanes şöyle demektedir:

Ama onun hiçbir gizlisi saklısı yoktu: sabahları gezintiye çıkıyor, gymnasiona gidiyor, öğlene kadar orada kalıyordu, günün geri kalan bölümünde de kalabalık yerlerde bulunuyor, çoğunlukla sohbet ediyor, isteyen de onu dinleyebiliyordu. Hiç kimse hiçbir zaman Sokrates'in ne dine karşı ne de din dışı bir şey yaptığını görmüş ya da duymuş değildir. Başka birçoklarının yaptığı gibi, konuşmalarında varlıkların yapısı üzerine, sofistlerin evren dedikleri şeyin nasıl bir şey olduğunu, gökyüzü olaylarının hangi zorunluluklarla ortaya çıktığını araştırmıyor, tersine bu gibi konularla uğraşanların aptalca davrandıklarını gösteriyordu. Öncelikle de şunu araştırıyordu: insanlarla ilgili konular yeterince bildiklerini sananlar mı sonunda bu gibi konularla ilgilenmeye başlıyorlar, yoksa insanlık konularını bir yana bırakıp tanrısal konuları araştıranlar mı doğru olanı yaptıklarını sanıyorlar (Ksenophon 1997: 13-14).

O halde Sokrates, felsefeyi gündelik olanın ve gündelik yaşamın tam merkezinde eylediği için ilk filozof olarak anılmalı ve dahası, çözümü imkânsız meseleleri sorunsallaştırmak yerine, bundan ziyade, insanla ve insanın kişiliğini dönüştürücü etkenlerin neler olduğuyla ilgilendiği için filozoftur. Sokrates, gündelik yaşamın her anında filozof bilinciyle hareket eder ve gündelik yaşamın her anını değerli kılmaya özen gösterir, ayrıca yaşamının ve yaşamın biçimini de değiştirir. Nitekim ona göre felsefe, iyi yaşamın nasıl mümkün olacağı ile ilgili bir sorunsallaştırmadır (Sellars 2017: 42). Sokrates, Phaidon'da bununla ilgili olarak spekülatif bilgilerle ilgilenmek yerine, Delfi Tapınağı'ndaki o ünlü buyrukta belirtildiği gibi kendini bilmeye daha çok ilgilendiğini ve kendini bilmeyen birisinin dış dünya hakkındaki yargılarıyla ilgilenmediğini ifade eder (Platon 2016: 21). Bu nokta oldukça önemlidir çünkü Sokrates'in bir metafizik anlayış ya da kozmolojisinden bahsedilememesinin nedeni burada yatmaktadır. Kendini değiştirmeden dünyayı anlamanın mümkün olmadığının bilincinde olan Sokrates, buna paralel olarak, kişiliklerinde değişim ve dönüşümü amaçladığı kişilerin öncelikle bildiklerini sandıkları şeylerden onları vazgeçirmek suretiyle onlarda bir değişim başlatır.

Sokrates'in etkilediği düşünürler vasıtasıyla yapmış olduğu felsefe de dallanıp budaklanmış ve Antik Yunan düşüncesine kök salmıştır. Nitekim Sokrates, kinik okulunun kurucusu Antisthenes'i etkilediği gibi, Kirene Okulu'nun kurucusu Aristippos'u da etkilemiş ve bu düşünürler onun fikirlerini büyük ölçüde takip

etmişlerdir. Hadot, ayrıca Epikürosçuların da Sokrates'ten etkilendiğini ifade eder ve ayrıca Megara Okulu kurucusu olan Eukleides'in de Sokrates'in kimi fikirlerinden etkilendiğini söyler. Tüm bu okulların yeşermesi sayesinde felsefe dünyasında yaşanan en büyük gelişme, felsefe kavramının ve felsefe yapmanın imkân alanı genişlemiş ve "felsefe düşüncesi, belli bir yaşam biçimine bağlı bir söylem gibi ya da belli bir söyleme bağlı bir yaşam gibi yoğrulmuştur" (Hadot 2011b: 34).

Sokratik metinlerde durmadan yerilen; ün, şeref, mal, mülk gibi dünyevi ihtiyaç ve zevklerin yerine ruha hiç önem gösterilmemesinden yakınan Sokrates (Platon 2012: 29), kişileri diyaloga sokarak diyalektik biçimde kendilerinin bildiğini sandıkları şeyleri ne derece bilmediklerini götüreceği bir noktaya kadar götürür. Bu noktadan itibaren mevzubahis edilen konu, bilgi ya da bilmek değil, benlikle ilgili meselelerdir. Bu yönüyle Sokrates açıdan sorun bir şeyleri bilmek ya da bilmemek düzleminde ele alınmayıp, varoluş biçimini edinmektir. Sokrates'in buradaki konumu yazarak ya da konuşarak karşısındaki muhataba bir şey öğretmekten ziyade, ona bir varoluş biçimi kazandırmaktır. Nihayetinde o, ölüm karşısındaki vakur duruşuyla dahi, insanlara bir şey öğretmeyi başarmıştır.

3. Felsefe ve Ruhani Alıştırmalar

Hadot'nun felsefe kavrayışının merkezinde olan konu, felsefenin bir değişim ve dönüşüme yol açıcı etkisinin olduğudur. Bu minvalde Hadot, tüm felsefe tarihini kat eden çizgiyi bu kavram üzerinden okumayı dener. Ona göre felsefenin böylesi bir etkisi haiz olarak görülmemesi oldukça şaşırtıcı bir durumdur ve bu algı modern dönem sonrası oluşmuştur. Çünkü modern dönemle birlikte vurgu artık bir pratik olarak yaşamı ıskalayan boyuta taşınmıştır.

Peki Hadot neden Ruhani Alıştırma terkiibini tercih etmiştir? Bu soruyu cevaplarırken, olası diğer tanımlamalardan olan "ruhsal", "ahlâki", "etik", "düşüncenin" ve "ruhun" gibi tanımlamaları dışarda tuttuğunu, bunun nedeninin de hiçbirisinde dünya görüşünün dönüşümüne ve kişiliğin dönüşümüne bu denli vurgunun olmamasıdır. Öte yandan yine "ruhani" sözcüğü, alıştırmaların bireyin yalnızca düşüncesinin eseri değil, ayrıca ruhsallığının da eseri olduğunu anlamak

için iyi bir yoldur (Hadot 2012: 20). Paul Rabbow'un kendisinden yirmi yıl kadar önce yapmış olduğu *Seelenführung. Methodik der Exeerzitzen in der Antike* adlı çalışmasında, bu alıştırma pratiklerinin araştırılmaya başladığını fakat Rabbow'un hem araştırma başlığında ahlaki kavramını kullanmasını hem de araştırmasının kapsamının Stoacılar ve Epikürosçularla sınırlandırılmasına itiraz eder: "Aslında olay, çok daha geniştir. Çoktan Sokratesçi-Platoncu diyaloglarda izine rastlanır ve antikçağın sonuna dek uzanır. Antiklerin ruhani bir alıştırma olarak tasarladıkları şey, felsefenin kendisidir" (Hadot 2012: 65). Kavramsal olarak askesis ya da melete'nin bu ruhani alıştırmalara denk düştüğünü ifade eden Hadot, bu iki kavramın modern dönem sonrasında -özellikle Hıristiyanlıktan sonra- bir değişim geçirdiğini ve çilecilik eş değer tutulmasına karşı çıkar ve Antik Yunan'daki askesis kavramının böylesi bir çilecilikle eşleştirilmemesi gerektiğini ifade eder. Ona göre askesis, düşünce ve irade açısından içsel bir faaliyeti sembolize eder (Hadot 2012: 67). Antik Yunan'daki biçimiyle çilecilik, Hıristiyan düşüncesindeki algılanış biçiminden farklı olarak bir sanatın teorik bilgiyle pratik terbiye ile birlikte öğrenilmesi gerektiğini ifade eder (Foucault 2019: 112).

Bu açıdan felsefe, varoluşu düzenleyen, kişiyi hem bireysel hem de toplumsal açıdan yasaya ve varoluş etiği ve estetiğine bağlı bir kişi haline dönüştürmesi bakımından birtakım pratiklerle var olmaktadır ki bunlar ruhani alıştırmalar başlığında toplanabilir. Neticede bu pratikler belirli türden felsefi söylemin seçilimine de sıkı sıkıya bağlı olduğundan felsefi söylem ile felsefi yaşam biçimi arasında bu türden bir yakınlık kuran Hadot, ruhani alıştırmalar terkibi ifadesiyle neyi kast ettiğini şöyle açıklar:

Ben bu deyimle, uygulayan üzerinde bir değişimi ve bir dönüşümü amaçlayan, gıda rejimi gibi fiziksel, diyalog ve tefekkür gibi düşünsel veya dalınç gibi sezgisel uygulamaları kast ediyorum. Bir felsefe ustasının söylemi de bir ruhsal alıştırma biçimini alabilir. Ancak bunun için, söylemin, dinleyiciyi, okuyucu veya muhatap konumundaki öğrenciye, onu ruhsal bakımdan geliştirecek ve içsel olarak dönüştürecek biçimde sunulması gerekir (Hadot 2011b: 15).

Hadot'nun bu açıklamasına bakıldığında felsefenin yalnızca hakikati bilme ile tavsif edilemeyeceğini bunun yanın da en azından kendisi adına hakikati

uygulamanın da ruhani alıştırmalarla söz konusu edildiği görülmektedir. Nitekim Sokrates'in aktardığı Er mitosu da hayattaki önemli şeylerden birinin de gerçek bir yaşam tarzını elde edebilmenin olduğunu ve dahası, felsefenin yaşamla daha net bir boyutu olduğunu gözler önüne serer (Platon 1999: 275). Nehemas da bu konuda Antik Yunan düşüncesinde, örneğin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında göstermiş olduğu gibi teori ve pratiğin birbirini etkilediğini ifade eder. Ona göre bireyin sadece felsefi görüşleri öğrenmesi yeterli değildir, bu görüşlerin öğrenilmesinin ardından felsefi bir tutumun da elde edilmesi gerekir ki bunu sağlayan temel unsur ruhani alıştırmalardır (Nehamas 2002: 16).

Sonuç

Pierre Hadot'nun felsefenin dönüştürücü etkisi haiz bir disiplin olduğunu belirtmesi ve konuyu bu açıdan ele alması oldukça önemlidir. Nitekim modern dönem sonrası oluşan algı, felsefenin daha ziyade soyut olanla daha ilgili ve somut olanla daha az ilgisiz oluşu noktasına bir karşı çıkış hamlesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Hadot'nun ilkçağ felsefesi okumasında yeni olan en önemli nokta felsefenin hayatla bağlantılandığı noktadır. Felsefeyi, bireysel varoluşun temel dönüştürücü doktrini olarak okuyan Hadot, Sokratik felsefenin bu açıdan neden önemli olduğunu bizlere göstermektedir. Sokrates hiçbir şey yazmamasına rağmen felsefenin bir varoluş biçimini almasındaki etkili olan filozofların ilkidir ve Sokrates ile başlayan bu felsefe-varoluş birlikteliği uzun yüzyıllar boyunca temele alınmıştır.

Felsefi diyaloglarla işleyen ve karşısındaki bireyin bir şey bilmezliğini ortaya koyma çabasındaki Sokrates felsefesi, ruhani alıştırmaların başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Onun için esas mesele biçim verici bir yöntemin oluşturulması ve bu metot sayesinde kişinin kendisi olma noktasında bir dayanağa sahip olmasıdır. Bu yönüyle felsefe, kendini gerçekleştirme ile yakından irtibatlıdır. Hadot'nun ortaya koymak istediği ya da amaçladığı şey de felsefenin bir zamanlar nasıl algılandığı ve bugün için bu türden bir felsefeye ne kadar yaklaşılabileceği meselesidir. Bunun için Antikçağ felsefesini yeni bir gözle ve yorumla okumaya çalışan

Hadot'nun tezlerinde orijinal olan şeyin felsefenin iyileştirici ve dönüştürücü bir etkisi olduğunu ifade etmesidir. Felsefi söylem ve felsefi yaşamın arasındaki mesafenin kısaltılması, felsefe algısının da değişmesine neden olacak ve böylece felsefe belki de eskiden sahip olduğu güce yeniden sahip olabilecektir.

Pierre Hadot's Perception of Philosophy and Philosopher: Spiritual Exercises Between Theory and Practice

Summary

Mustafa DİKMEN

Assist. Prof. Dr.

Çanakkale O. M. University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religion Sciences, Çanakkale, TR.

Orcid: 0000-0002-8737-0789

mustafa.dikmen@comu.edu.tr

Introduction

What kind of a discipline philosophy is is one of the most important debates from antiquity to the present day. In this respect, issues such as what kind of questions and problematics philosophy should deal with, or whether each period has its own philosophy, have been highly debated by philosophers and have been the subject of their philosophies. On the other hand, the problem becomes even more complicated when, in addition to such problems, the issue of philosophy's connection with other branches of science is also included. But at the same time, as can be seen at this point, as to whether philosophy is more intertwined with the theoretical or the practical, the trend has often been in favor of the theoretical. Although the cosmogonies that replaced the pre-Thales theogonies express a certain degree of rationalization, such cosmogonies are still imbued with certain mythical elements. What is at stake here is a shift to an attempt to explain the world and the universe with certain kinds of rationalities. The main issue undergoing change and transformation is the shift from trying to explain the world in terms of mythical elements to explaining it in terms of physical reality, and to describing fundamental processes such as the creation of the world, human beings and peoples in terms of physicality. For example, the fundamental questions of ancient philosophy, which began with Thales, are about the Ark and the universe, and although it may seem rather abstract in this respect, physical reality is still at work. (Laertios 2018: 27)

However, the period that began with Socrates after the problem of the Ark was generally shaped around the human being and it was thought that the axis of philosophy shifted in this direction. As a matter of fact, Cornford (2019: 22) and Versenyi (2007) have developed a certain perspective on why he turned to human beings at this point. Socrates shifted philosophy away from developing theories about the future or how the universe came into being and turned it towards what human beings are. The post-Socratic climate, on the other hand, evolved into a period in which the philosophies of Plato and Aristotle put the human being at the center, but also included the things that existed around the human being. As a matter of fact, this will become even more evident when we look at the subjects included in philosophy in both Platonic and Aristotelian thought.

It is a well-known fact that this is the general opinion about ancient philosophy and that it is considered and evaluated in a very abstract way. It is even thought that a general history of philosophy is evaluated from this perspective and that doing philosophy is immanent with abstract and endless topics. However, Pierre Hadot thinks that this way of approaching philosophy is a deficiency and that philosophy has been very much concerned with practice as well as theory, starting from the Ancient Age and extending to the present day. According to him, it is possible to read the entire history of philosophy, with Socrates as the initiating figure and its aftermath, in terms of spiritual practice. In this respect, philosophy is on a plane that requires not only theoretical knowledge but also the practice of living. In this context, the subject of this article is to understand Hadot's meaning of philosophical understanding, which he refers to as spiritual exercises. For Hadot, philosophy is immanent in three things: learning to live, learning to die, and learning to dialog (Hadot 2012: 21). Philosophy is a discipline that has always been with us, as an act of cultivating one's mind and acclimatizing oneself to life, much as one cultivates one's body in a gymnasium. In this respect, Hadot wants to give philosophy a more active role, to free it from being seen only as an abstract act and to take it in a proactive direction. Therefore, philosophy has the dimension that it should become a form of action that calls one to meet oneself and recognize oneself. Philosophy is an activity that not only informs but also shapes the individual.

In addition to this perception of philosophy, Socrates is the central figure for Hadot, who aims to completely change the perception of the philosopher. For Hadot, Socrates is the person who embodies the definition of a philosopher. The philosopher comes to the fore as a person who knows how to exist, rather than a person who makes explanations about the universe - within the scope of science - or who searches for the first principle. In essence, Socrates, who further reinforced the unity between theory and practice (Küçükalp 2019: 58), tried to evaluate human existence from a holistic perspective.

The question of whether we can evaluate the main aims of the philosophies of Plato and Aristotle after Socrates in this respect remains ambiguous at some points. Indeed, in the philosophies of these two thinkers, the center in question seems to shift away from the human being. But Hadot does not accept this and thinks that even in Plato's writing there is a dimension of spiritual exercise (Hadot 2012: 39).

Changing the perception of the philosopher by making statements in the opposite direction to the known or assumed perception of the philosopher, Hadot states that the great philosophers who lived from the ancient times to the end of the modern period should be evaluated from this point of view (spiritual exercises). According to him, combining philosophy with life, taking into account that thought has a certain transformative power, bringing this aspect of philosophy to the forefront will cause the existing perception of philosophy to break down and the unity of philosophy and life will come to the fore.

At the point where philosophy is considered as an art of living in Hadot's thought, some recent historians of philosophy and sociologists seem to emphasize this aspect of philosophy by writing works under the title of the art of living. For example, Alexander Nehamas (2002) *Philosophy of the Art of Living* and Zygmunt Bauman *The Art of Living* (2024) have addressed this issue.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Bauman, Z. (2024). *Yaşam Sanatı*, (çev. Sarı, A.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cornford, F. M., (2019). Sokrates Öncesi ve Sonrası, (çev. Şengör C., Onan S.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çoraklı, E. (2017). *Historia Antikçağda Araştırma Fikrinin Doğuşu*. Alfa Yayınları, 2017.
- Foucault, M. (2019). *Doğruyu Söylemek*. (çev. Eksen, K.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eksen, K. (2016). Teori-Pratik İlişkisi ve Dönüşüm Meselesi: Pierre Hadot'nun 'Ruhani Alıştırma Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme, *Felsefe Tartışmaları*, 52, 21-46.
- Hadot, P. (2011a). *Yaşam İçin Felsefe*. (çev. Kahveci, K.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hadot, P. (2011b). *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (çev. Cedden, M.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hadot, P. (1995) *Philosophy as a Way of Life*. ed. Arnold I. Davidson. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hadot, P. (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. (çev. Gürkan, K.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hadot, P. (2015). *Yaşam İçin Felsefe*. (çev. Kahveci, K.), Pinhan Yayıncılık.
- Herodot. (Herodotos). (2019). *Tarih*. (çev. Ökmen, M.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Howatson, M. (2008). *Sheffield*, Edited by Frisbee C. C. Plato: The Symposium. Cambridge.
- Küçükalp, K. (2019). Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller, İstanbul: İsam Yayınları.
- Ksenophon. (1997). *Sokrates'ten Anılar*. (çev. Şentuna, C.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Laertius, D. (2018). *Lives of the Eminent Philosophers*. (çev. Mensch, P.), New York: Oxford University Press.
- Nehamas, A. (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi / Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler*. (çev. Soydemir, C.), Ayrıntı Yayınları.

Plato. (2002). *Phaedo*. (çev. Gallop, D.), New York: Oxford University Press.

Platon. (2012). *Sokrates'in Savunması*. (çev. Çokona, A.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2016). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. (çev. Akar, B.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Platon (Eflatun). (1999). *Devlet*. (çev. Sabahattin E. & Cimcoz, M. A.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sellars, J. (2017). "What is Philosophy as a Way of Life?" *Parrhesia* 28, 40-56.

Uzun, S. vd. (2003). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.



Makale Geliş | Received: 15.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1667264

Melih Can KIZMAZ

Doktora Öğrencisi. | PhD Student
İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Siyasal ve Toplumsal ve Düşünceler, İstanbul, TR
PhD Student, Istanbul Technical University, Faculty of Sciences and Letters, Social and Political Thought, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0003-1518-5880
melihcankizmaz@gmail.com

İbrahim Halil POLAT

Doktora Öğrencisi. | PhD Student
Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe, Sakarya, TR
PhD Student, Sakarya University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Sakarya TR
ORCID: 0000-0001-7034-3429
ibrahim.polat5@ogr.sakarya.edu.tr

Is Climate Change Ugly? Considering Climate Change as an Aesthetic Problem

Abstract: Climate change inherently involves moral considerations, including the unequal distribution of responsibility for greenhouse gas emissions, the growing problem of desertification, the alarming loss of biodiversity, and other related issues. The central discussion revolves around three distinct aesthetic approaches. First, the paper critically evaluates formalist and subjectivist accounts, arguing that these perspectives are insufficient for comprehending the ethical and moral dimensions of climate change. Because, while formalist aesthetics develops a disinterested and abstract view on nature, the subjectivist approach is problematic due to the impossibility of reconciliation on the aesthetic judgments of nature. However, second, by integrating both cognitivist and moralist accounts, the paper offers a comprehensive perspective on climate change-driven aesthetic loss, incorporating both scientific objectivity and the moral significance of the issue. Illustrating this argument, in the paper, it examines specific examples of climate-related aesthetic loss, including Arctic ice melt, wildfires, and the aesthetic transformation of urban environments, framing these losses within the context of negative aesthetics. In conclusion, at the end, this paper aims to demonstrate that climate change should not be perceived solely as a political and ecological problem. Aesthetic theory, through a hybrid cognitivist and moralist account, offers crucial insights into the experience of climate change, while the moralist account offers the ethical and moral involvement, the cognitivist approach offers the scientific foundation for nature.

Keywords: Aesthetics, Climate Change, Negative Aesthetics, Cognitivist Account of Aesthetics, Subjectivist Account of Aesthetics, Moralist Account of Aesthetics, Formalist Account of Aesthetics.

İklim Değişikliği Çirkin midir? İklim Değişikliğini Estetik Bir Problem Olarak Düşünmek

Öz: İklim değişikliği, sera gazı emisyonlarının sorumluluğunun eşitsiz dağılımı, artan çölleşme sorunu, biyolojik çeşitliliğin endişe verici kaybı ve diğer ilgili konular da dahil olmak üzere doğası gereği ahlaki değerlendirmeleri içerir. Metnin ana tartışması üç ayrı estetik yaklaşım çerçevesinde şekillenmiştir. İlk olarak, bu metin biçimci ve öznelci yaklaşımları, iklim değişikliğinin etik ve ahlaki boyutunu kavramada yetersiz olduklarını ileri sürerek eleştirel bir şekilde ele almıştır. Biçimci estetik, doğaya ilgisiz ve soyut bir bakış açısı ortaya koyarken, öznelci yaklaşım ise doğanın estetik yargıları üzerinde uzlaşının mümkün olmaması nedeniyle sorunludur. Buna karşın, ikinci olarak, bilişsel ve ahlaki yaklaşımlar bir arada ele alınarak hem bilimsel nesnellik hem de iklim değişikliğinin ahlaki önemi bir arada değerlendirilmekte ve böylece iklim değişikliği temelli estetik kayıplara ilişkin kapsamlı bir bakış açısı önerilmektedir. Bu argümanı açıklamak için metin, kutuplardaki buzulların erimesi, orman yangınları ve kentsel çevrelerin estetik dönüşümü gibi iklimle ilgili estetik kayıp örneklerini ele almakta ve bu örnekleri negatif estetik bağlamında değerlendirmektedir. Sonuç olarak, bu metin, iklim değişikliğinin yalnızca siyasi ve ekolojik bir mesele olarak algılanmaması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Estetik teori, hibrit bir bilişsel ve ahlaki yaklaşım aracılığıyla iklim değişikliğine dair önemli görüşler sunmaktadır; ahlakçı yaklaşım etik ve ahlaki katılımı öne çıkarırken, bilişsel yaklaşım doğa için bilimsel bir temel ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Estetik, İklim Değişikliği, Negatif Estetik, Bilişsel Estetik Yaklaşım, Öznelci Estetik Yaklaşım, Ahlaki Estetik Yaklaşım, Biçimci Estetik Yaklaşım.

Introduction

Climate change traditionally been conceptualized as a domain of political philosophy, primarily characterised by analyses of the unequal distribution of greenhouse gas emissions, the projected consequences for future generations, and the rights of indigenous communities (Brady 2014: 551). The discourse surrounding the global implications of climate change has often adopted an anthropocentric lens, primarily focusing on the ramifications for human populations (Gaard 2018: 185). However, while acknowledging the impact on human societies, scholarly attention frequently overlooks the critical role and susceptibility of non-human life within a changing climate. This paper investigates a central question: Can the analytical scope of climate change studies be expanded by integrating both anthropocentric and non-anthropocentric perspectives within the framework of political philosophy? This inquiry will motivate a re-examination of climate change and its diverse effects on the global environment.

This paper considers climate change to be as an aesthetic problem. The first section elucidates this premise, demonstrating the aesthetic impact of climate

change on both natural and built environments. An overview of the topic of natural aesthetics is given in the second section, which divides its scholarship into four different accounts: formalist, cognitivist, subjectivist, and moralist. In the third section, we critically evaluate these accounts to develop our understanding of climate change as an aesthetic issue. We propose that the moralist account, augmented by Carlson's cognitivist perspective, offers the most compelling framework for analyzing the aesthetics of climate change. The paper concludes with a brief recapitulation of its core arguments.

1. The Need to Understand Climate Change as an Aesthetic Problem on Account of Negative Aesthetics

Climate change, as Emily Brady notes, poses a threat to both natural landscapes and species and perhaps more subtly, to our very appreciation of them (Brady 2014: 552). This aesthetic dimension of climate change becomes clear when we consider not only its ecological and political ramifications, but also the complex issue of greenhouse gas emissions and their potential to reshape the global climate (Randall 2016: 249). In fact, it is possible to view climate change as a significant disturbance of the global equilibrium.

Plato's aesthetic theory provides a valuable framework for analyzing the relationship between climate change and aesthetics. It is our contention that a Platonic perspective facilitates the conceptualization of climate change as an aesthetic problem. Plato posited that art should serve to reveal "the pure charm of truth" (Badiou 2004: 2). Conversely, he also recognized the potential for art to engage in deception, thereby obscuring our understanding of truth (Plato 1991: 55). Given these factors, climate change may be seen as a reasonably accurate assessment of the condition of the global environment.

However, the nature of this "truth" requires further examination. How does climate change specifically become an aesthetic problem? To answer this, this section will briefly review the general discourse within the climate change literature. This overview will establish a foundation for comprehending the

aesthetic aspects of climate change. A key question guiding this exploration is whether climate change should be understood as exclusively an environmental problem, or if its effects extend beyond the natural realm.

Building on the above ideas it is evident that a wide range of experiences are involved in climate change scholarship. Scholars like Coventry and Okereke (Okereke 2018: 336) address the unequal distribution of harms and benefits, the marginalization of certain groups, and the failures of political and social systems. Simultaneously, others, such as Caney, examine the concrete impacts of climate change on phenomena like desertification, sea-level rise, and agricultural productivity (Caney 2006: 261). These diverse perspectives converge on the understanding that climate change is not simply an environmental crisis, but a complex challenge that affects our social and political existence. Therefore, when we consider climate change as an aesthetic problem, we must acknowledge its dual nature: an aesthetic problem of the natural environment and an aesthetic problem of everyday life. While the explicit discussion of aesthetics within the climate change literature remains limited, it is a critical component of our analysis, and we will now discuss how some scholars have approached this important link.

Niemela-Nyrhinen and Uusitalo identify climate change as an aesthetic problem rooted in its "image problem" within mass media. They propose that visualization practices, by sharing the lived experiences of individuals impacted by climate change, can foster a more human-centered approach. Representing climate change visually underscores the importance of human agency and its relationship with the natural world. The authors critique both the scarcity of climate change-related art and the insufficient nature of media depictions, ultimately calling for aesthetic practices to fully address the urgency of the climate crisis (Niemela-Nyrhinen & Uusitalo 2021: 166-168).

While Niemela-Nyrhinen and Uusitalo offer valuable insights, their argument for climate change as an aesthetic problem remains incomplete. Their critique of media representation highlights the media's failure to engage with

climate change, suggesting aesthetic practices as a potential solution. However, this does not sufficiently explain *why* climate change itself should be considered an aesthetic issue. Their characterization seems to arise from this perceived media gap rather than a robust articulation of its aesthetic dimensions. This gap is also evident in other scholarships. Mia Bennett, for example, frames climate change as an aesthetic problem through the lens of Arctic melting. She describes this melting as an "aesthetic event," where human destruction of nature creates a picturesque problem. Bennett values the Arctic's aesthetics based on its visual decline, suggesting works like Einaudi's "Elegy for the Arctic" can evoke emotion and raise awareness. She argues that emphasizing the picturesque and sublime transforms environmental representation into a radical political act (Bennett 2020: 1-9).

Bennett's examination of Arctic melting as an "aesthetic event" offers a more grounded aesthetic perspective on nature compared to Niemela-Nyrhinen and Uusitalo's discussion, focusing on the picturesque (to be discussed later). However, this approach raises two key interconnected challenges. First, its case-specific focus limits the development of a holistic aesthetic evaluation of climate change. While the picturesque value of the Arctic is acknowledged, the analysis remains partial and incomplete. Second, this specificity creates difficulties in aesthetically evaluating non-natural aspects impacted by climate change, as climate change's effects extend beyond the natural environment. Therefore, while Bennett's work provides a helpful entry point for considering climate change through the picturesque lens, it does not offer a detailed exploration of climate change as a comprehensive aesthetic problem.

In stark contrast to the limitations of the previous arguments, Emily Brady provides a more fully developed account of climate change as an aesthetic problem. Her work, *The Ugly Truth: Negative Aesthetics and Natural Environment*, offers a valuable framework for understanding this complex issue. A key element of her approach is the consideration of both positive and negative aesthetics in relation to the natural environment. This contrasts with perspectives like that of Allen

Carlson who argues for an exclusively positive aesthetic appreciation of nature, viewing it as intrinsically beautiful. Carlson contends that introducing negative aesthetics would necessitate a view of nature as inherently bad, making a coherent aesthetic understanding impossible (Carlson 2005: 73).

While Allen Carlson dismisses the application of negative aesthetics to nature, Emily Brady offers a contrasting perspective. She proposes a framework that includes relative, inherent, and apparent ugliness as valid categories for aesthetic consideration. Brady emphasizes apparent ugliness as a key to understanding nature's aesthetic value. She challenges Carlson's prioritization of knowledge in aesthetic appreciation, highlighting the importance of apparent ugliness, which she links to the unpleasant and unattractive. Brady argues that our fascination with ugliness allows us to expand our emotional repertoire and deepen our understanding of the natural environment. Critically, she also addresses the overemphasis on cognitivism in positive aesthetics, arguing that it neglects the inherent narrative of nature. Brady suggests that through negative aesthetics, we can develop a sense of care and concern for the natural world (Brady 2011: 85-99).

While agreeing with Brady's use of negative aesthetics in relation to the environment, we find her concept of "apparent ugliness" problematic. The idea that all nature can be viewed as essentially ugly leads to the undesirable conclusion that all nature is intrinsically bad, making a sound aesthetic evaluation difficult. This ambiguity regarding nature's inherent aesthetic value weakens her argument. We suggest a combined approach, integrating elements from both Carlson and Brady. Following Carlson, we can affirm nature's intrinsic beauty. However, drawing on Brady's insights, we can also recognize that nature is dynamic and its form can be altered by the adverse effects of climate change, justifying the consideration of ugliness in our aesthetic assessments.

Emily Brady delves deeper into the relationship between moral and aesthetic principles in light of climate change. She contends that how climate change affects both the built and natural surroundings (specifically urbanization)

provides a basis for understanding it as an aesthetic problem. This perspective opens the door to considering the aesthetic experiences of future generations and the flourishing of human life through the preservation of the aesthetic integrity of climate spaces. Brady suggests that aesthetic engagement with climate change can be both educational and motivating (Brady 2014: 554-568). Her work offers a valuable framework for a dual analysis of climate change as an aesthetic problem, encompassing both natural and artificial structures. However, while her discussion of the aesthetic value of nature is comprehensive, her analysis of the aesthetics of climate change itself is less developed. It remains largely confined to the moral dimensions of the issue, treating aesthetics primarily as a means to engage with existing climate change challenges.

Thus, in order to establish a robust understanding of the aesthetics of climate change, the following section will delve into pertinent theories of aesthetics.

2. Establishing a Ground of Aesthetic Evaluation of Climate Change

In "Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements of Environmentalism," Allen Carlson highlights the role of aesthetics in protecting the natural environment (Carlson 2010: 291). He notes that formalist or scenic viewpoints are often the focus of conventional aesthetic appreciation of nature. This tendency is reflected in the study of climate change, where the aesthetic aspects of the phenomenon are frequently understood through a formalist perspective.

Additionally, a moralist approach is commonly used to highlight the negative consequences of climate change and inspire public awareness and action. Carlson and Berleant, in their collaborative work *The Aesthetics of Natural Environment*, further emphasize the importance of historical and philosophical context in appreciating nature's aesthetic value (Berleant 2004:76-86). Arnold Berleant suggests that understanding nature's aesthetics requires active

engagement. This interaction encourages action and cultivates a sense of moral responsibility for the ecosystem we live in by fostering a sense of unity and connection with the natural world.

Allen Carlson proposes a cognitivist method for evaluating the aesthetic worth of the natural world (Carlson 2005: 58-69). According to him, the natural sciences are essential in identifying the proper classifications for comprehending nature. This scientific knowledge, in turn, provides the foundation for objective aesthetic appreciation.

Contrasting with Allen Carlson's cognitivist approach, and in addition to Arnold Berleant's emphasis on engagement, a subjectivist perspective offers another way to connect with the beauty of nature. Drawing on Alexander Nehamas's "An Essay on Beauty and Judgment," we can appreciate nature's beauty by recognizing the distinction between ourselves and the natural world. This provides an alternative framework for understanding aesthetic appreciation.

In particular, formalist, cognitivist, moralist, and subjectivist explanations of aesthetics will be examined in this section, along with other perspectives on the aesthetic perception of the natural world. We hope to achieve a more thorough explanation of these many theoretical frameworks and how they can contribute to our comprehension of natural aesthetics.

2.1 Formalist Account of Aesthetics:

The formalist account of aesthetics focuses on the intrinsic value of a work of art. This aligns with the principle of "art for art's sake" (Dowling). Formalism, unlike subjectivism, seeks objective criteria for aesthetic appreciation. Monroe Beardsley labels formalism the "demarcational-definitional concept of art," emphasizing the distinction between aesthetic experience and subjective mental states (Beardsley 1969: 2-4). To grasp the formalist approach, we must consider Kant's *Critique of Judgment*. Kant emphasizes the importance of separating subjective judgment from the appreciation of art. His concept of disinterestedness

is central to aesthetic judgment (Kant 1987: 54-55). Therefore, personal preferences cannot dictate aesthetic value; instead, a universal perspective is required, one that ideally achieves universal agreement (Nehamas 2000). This underscores the idea that art's intrinsic value requires isolating aesthetic experience from the everyday life, suggesting a separation between art and the integrated experience of life (Curtin 1982: 317-318).

In "Art as Significant Form," Clive Bell makes the case that although aesthetic inquiry begins with human experience, it cannot be the sole determinant of aesthetic value, as this would lead to subjective and irreconcilable judgments. He proposes "significant form" as the essential quality that defines a work of art. Bell argues that this significant form, present in every artwork, evokes a distinct aesthetic emotion. Each artwork, through its perceptible form, generates particular feelings. Therefore, art must be appreciated for its own sake, divorced from the concerns of everyday life, social influences, and the direction of our feelings. In aesthetic appreciation, we should bring nothing from life experience, focusing solely on the art's form, such as its colors and lines (Bell 1914).

Gregory Currie's aesthetic empiricism, in opposition to Clive Bell's formalist approach, holds that a piece of art exists regardless of the precise moment and location of its creation, viewing these elements as coincidental (Currie 1989: 46-65). Currie argues that the aesthetic value of art resides in its inherent structures. He views artworks as constructed upon pre-existing frameworks without experience outside of these structures. Thus, while structure is crucial for understanding artistic form, it is the artist's act of creation that ultimately determines the work's value. This distinguishes Currie's view from Bell's, which prioritizes the form itself rather than the artist who created it.

Nick Zangwill's version of formalism argues that aesthetic pleasure is a non-cognitive state and that aesthetic experience should be understood as a mind-independent process. He cautions that mind-dependent reactions in aesthetic experience and thought can lead to subjective and irreconcilable differences in

aesthetic taste. Furthermore, the normative claim of aesthetic judgment is not derived from moral value. While some artworks may possess moral value, this is distinct from their aesthetic value (Zangwill 2005: 63-79). Zangwill argues against a moralist approach to art. His formalism offers a middle ground, accommodating representational and contextual works. He critiques extreme formalism for its limited perspective, while his moderate moralism acknowledges that some artworks have formal aesthetic properties while others do not. According to Zangwill, art-historical classifications are essential for creating a thorough grasp of aesthetic appreciation since they allow us to group artists, pieces of art, and art trends (Zangwill 2000: 476-493).

2.2 Subjectivist Account of Aesthetics:

Subjectivism, unlike formalism, emphasizes personal experience in aesthetic appreciation. Susan Langer, in her work "Expressiveness," offers a normative account of this perspective. She contends that the significance of art is found in its capacity to shed light on our own emotions as they are portrayed in the piece. Langer considers art a powerful symbol of the world. She objects to formalism's neutrality, arguing that artistic choices—color, shape, form—are always tied to the artist's personal experience. But, because aesthetic assessment is subjective, the experience is unaffected by the artist's objectives.

Art evokes a variety of feelings, or "felt life", as Langer describes it, through the process of intuition. She emphasizes the dynamic relationship between the artist and the audience, suggesting a common ground of "felt life." The artist expresses this feeling through their creation, while the audience engages with the artwork through their own lived experience. The artist's message sparks feelings in the audience, and this interaction constitutes aesthetic appreciation (Langer 1953: 369-413).

Following Langer's subjectivism, Monroe Beardsley argues that aesthetic taste is inherently disputable, unlike the objective standards proposed by Kant.

Beardsley uses "taste" to refer to individual preferences for various art forms, such as poetry and music. He notes that critics often offer a wide range of evaluations for the same artwork, leading to potentially endless disagreements. While he suggests that some aesthetic disputes, like debating a saxophonist's skill, may not be significant, he acknowledges the necessity of authority when making decisions about which movies to produce or which albums to release. Thus, even within a subjectivist understanding of everyday art appreciation, Beardsley recognizes the value of critics as guides, though not as ultimate authorities on aesthetic value. He emphasizes the capacity to discern aesthetic features as the defining characteristic of aesthetic appreciation (Beardsley 1958: 1-5).

2.3 Cognitivist Account of Aesthetics:

The possibility of objective aesthetic appraisal is called into doubt by Beardsley's viewpoint on the function of art critics. Cognitivism, in contrast to the mind-independent approach of formalism, emphasizes the mind's active role in aesthetic experience (Robson, 2022). While both cognitivism and subjectivism, as illustrated by Beardsley's discussion of critics, acknowledge the mind's significance in aesthetic judgment, they differ significantly in their aims. Cognitivism seeks objective standards, whereas subjectivism embraces the subjective nature of aesthetic appreciation. Moreover, cognitivism distinguishes itself from subjectivism by its rejection of perception as the primary basis for aesthetic experience, opting instead for a scientific and non-metaphysical approach (Robson 2022).

Allen Carlson provides a comprehensive cognitivist account, suggesting that the perceived status of artworks varies according to their function (Carlson 2005:56). This contrasts with Monroe Beardsley's perceptual approach, which categorizes aesthetic objects based on sensory fields, relying on art critics to establish objective standards (Wreen 2005). However, Carlson stresses how crucial it is to view a piece of art in the appropriate category. This requires understanding

the factors that define that category and how to perceive works within it appropriately (Carlson 2005: 58).

Carlson argues that because cultural viewpoints frequently result in vastly divergent assessments of an object's aesthetic value, aesthetic appreciation should be separated from cultural descriptions of aesthetics (Carlson 2005: 58-63). Furthermore, Carlson argues against relying on psychological standards in assessing aesthetic value. He contends that a psychological approach, unlike Langer's subjectivism, can emphasize different features of an artwork, resulting in irreconcilable interpretations.

Allen Carlson argues that the best method for creating strong aesthetic judgments is to use a cognitivist framework. With specific reference to the aesthetic appreciation of nature, he underscores the paramount importance of establishing veridical categories of natural objects, a task he contends is best accomplished through the application of the natural sciences. Carlson explicitly rejects the notion, advanced by Beardsley, that perceptual categories are sufficient for ascertaining the veracity of aesthetic categorization. Instead, he posits that only scientifically derived categories can furnish a common-sense and reliable foundation for determining the appropriate classification of natural phenomena. Carlson's perspective exhibits a parallel with Gregory Currie's conception of art. A work of art, according to Currie, is essentially a process of uncovering innate structures that already exist rather than an act of artistic production (Currie 1998: 56-57). Analogously, Carlson suggests that through the lens of the natural sciences, we do not fabricate categories of nature; rather, we discern pre-existing, objectively valid categories. It is important to recognize that science is essential to determining these accurate classifications in its quest for truth and untruth regarding natural objects. Scientists, much like artists in their creative pursuits, establish correct categories of nature predicated upon their knowledge of objective standards within the natural world. By establishing the veracity of aesthetic categories for natural objects, we are thereby enabled to cultivate a more profound

and informed understanding of these objects as aesthetically commendable (Carlson 2005: 63-95)

2.4 Moralist Account of Aesthetics:

As previously articulated, the formalist account of aesthetics advocates for a disinterested approach to aesthetic appreciation. Detaching oneself from worldly influences is essential while considering the aesthetic value of a perceptual object because these can unintentionally result in the development of a biased aesthetic judgment. In other words, the formalist account of aesthetics champions the principle of autonomous aesthetic appreciation.

In contrast to the notion of autonomous aesthetic appreciation, formalism does not necessarily exclude considerations beyond the artwork's formal features. Moralism accounts argue that appreciating art involves recognizing both its formal and moral dimensions (Peek n.d.). Arnold Berleant emphasizes the crucial relationship between art and the human world, arguing that neither the artist nor the artwork can be considered in isolation from this context. He suggests that the influence of the human world on aesthetic experience is undeniable. Furthermore, Berleant argues that our aesthetic appreciation is never abstract; it is always shaped, directed, and interpreted by our experiences and understanding of the world (Berleant 2010: 196).

Furthermore, Berleant extends his critique to encompass subjectivist accounts of aesthetics. He posits that the subjectivist emphasis on pure perception is not only misleading but also potentially perilous, as it fosters the illusion of an unmediated perceptual experience. In actuality, Berleant argues, our perception is invariably shaped and influenced by our cultural milieu. From his moralist perspective, aesthetic experience is not merely an end in itself, but rather a potent instrument for the construction of a more harmonious and equitable world. He suggests that beauty possesses a unique conciliatory power, capable of bridging

divides, resolving conflicts, and contributing positively to the fabric of our social existence (Berleant 2010: 196-203).

We have summarized four different and essential accounts of aesthetic enjoyment in this section. Building upon this foundation, the discussion in the next section will be centred around a more in-depth exploration of these respective perspectives.

3. Developing a View on the Aesthetics of Climate Change

We have attempted to provide a foundation for thinking about climate change from an aesthetic standpoint in this study. We started by discussing the ways in which climate change can be viewed as an artistic issue. After that, we summarized four different explanations of aesthetics, which will form the basis of the discussion in this part. Here, we want to answer the question of how artistic experience might help us understand the complicated subject of climate change. In order to do this, we will apply the aesthetic theories discussed above to the particular setting of climate change, comparing and contrasting them. Furthermore, the aesthetic value of natural habitats will not be the only factor we consider when examining climate change. We will also work to create a thorough narrative that takes into consideration non-natural settings, acknowledging how climate change affects man-made landscapes and buildings.

3.1 Formalist Account of Climate Change Aesthetics:

To appreciate the aesthetics of climate change from a formalist perspective, we must engage with both natural and non-natural environments as picturesque landscapes (Carlson 2010: 290). Furthermore, formalist aesthetics requires us to adopt a disinterested stance towards these spaces. The question then arises: Can the problem of climate change be approached from a formalist perspective? Yes, is the answer.

The application of a formalist lens to the aesthetics of climate change necessitates careful consideration of the principle of disinterestedness.

Specifically, it requires abstaining from perceiving climate change primarily through the prism of its associated vulnerabilities. Recalling the fundamental tenets of formalism, we appreciate art for its intrinsic value. Consequently, when adopting a formalist approach to climate change aesthetics, we must direct our attention to the intrinsic values inherent in both natural environments, such as pristine wilderness areas, and non-natural environments, such as urban centres. While the intrinsic goodness of natural environments may be readily apparent, the applicability of this conceptual framework to non-natural environments, often characterized by human intervention, presents a pertinent inquiry.

Formalism, as articulated by Clive Bell, connects aesthetic emotion to the presence of significant form in works of art. We can certainly have aesthetic experiences in natural and non-natural environments, such as being charmed by scenic vistas or feeling excited by encountering wildlife (Walton 1970: 350-351& Carlson 2010: 294). However, Bell's framework centres on the idea of art as an intentional creation by an artist. Cities, as designed spaces, can be appreciated as a form of art (Lefebvre 2000: 147). This leads to the question: can we apply this same logic to nature and posit the existence of a "natural artist"?

One potential answer to the question of nature's "artist" is theism, which posits God as the creator and, therefore, the artist of nature. This perspective allows for a formalist appreciation of the natural world. However, Allen Carlson argues that theists possess a distinct form of aesthetic appreciation, one that is often counterintuitive, particularly when considering the problem of evil within theistic frameworks (Carlson 2005: 82-85). Therefore, Bell's formalist approach may not provide an entirely satisfactory basis for aesthetic appreciation of nature.

In response to the question of intrinsic value in non-natural environments, we must consider the functional role of cities as places where people live, work, and play (Novotny 1995: 61-79). Valuing a city solely for its own sake separates it from its essential purpose and the vital connection between urban spaces and their inhabitants. Furthermore, the fundamental formalism concept of disinterestedness

becomes especially difficult in light of climate change. The concept of climate change is not abstract; it is a tangible and threatening experience that leads to environmental degradation and social disharmony (Brady 2014: 553-554). Thus, a disinterested approach to the aesthetics of climate change is untenable. To overlook the very real struggles caused by climate change and to merely view environments as landscapes is to create an abstracted and incomplete understanding of the issue.

In conclusion, we have argued that the principle of disinterestedness prevents a proper understanding of cities and, therefore, that formalism does not provide an adequate account of climate change aesthetics.

3.2 Subjectivist Account of Climate Change Aesthetics:

Among the four accounts of aesthetics we have considered, we find the subjectivist account to be the most problematic, particularly when applied to the complex issue of climate change. We believe that a purely subjectivist approach makes it impossible to develop a comprehensive and proper understanding of climate change aesthetics, encompassing both the natural environment and the urban sphere.

A fundamental question arises regarding the aesthetic appreciation of climate change: can it even be framed as an aesthetic problem? Reaching a consensus on this issue is crucial. Susan Langer's subjectivist account presents two key challenges. Firstly, as previously discussed, her emphasis on the "life of feeling" in aesthetic appreciation makes our understanding of climate change as an aesthetic problem entirely dependent on individual mental activities. This can lead to endless disputes. For instance, someone might find beauty in desertified landscapes, leading to conflicting aesthetic judgments about climate change.

In addition to the problem above, Susan Langer's subjectivist aesthetics, which is akin to Clive Bell's formalist aesthetics, emphasizes the importance of the artist in the aesthetic evaluation process. As we have already discussed, this

emphasis creates a challenge when considering environmental nature, specifically the problem of identifying a "creator" in the natural world. Furthermore, Langer's account provides little guidance on how to appreciate the aesthetic value of environmental nature, making it challenging to develop a coherent understanding of climate change as an aesthetic problem within her framework.

Monroe Beardsley's version of aesthetic subjectivism, while subject to the general challenges of subjectivism, introduces a unique element: the role of art critics. According to Beardsley, art critics can assist in defining objective criteria for recognizing climate change as an artistic issue. The next section will go into more detail about this possibility.

3.3 Cognitivist Account of Climate Change Aesthetics:

It is crucial to recognize the limitations of depending exclusively on art reviewers' aesthetic preferences, even while their contribution to aesthetic enjoyment cannot be denied. It is often difficult, if not impossible, to fully separate an individual's appreciation of a work of art from their own pre-existing biases and prejudices. This inherent subjectivity can make it problematic to develop truly objective standards for aesthetic appreciation (Zangwill 2005: 91). However, despite these challenges, we believe that Beardsley's subjectivist approach, with its focus on the role of critics, can be fruitfully combined with Allen Carlson's cognitivist perspective. While both Beardsley and Carlson rely on knowledgeable authority for aesthetic judgment, Carlson's cognitivism offers a more technically sound approach. Specifically, Carlson emphasizes the role of scientists, whose expertise in natural categories allows them to establish objective standards for aesthetic appreciation of nature. This provides a strong foundation for understanding the aesthetics of the natural environment.

While Carlson's approach offers valuable insights, his cognitivist framework also has significant missing points. His over-reliance on the authority and expertise of scientists, while perhaps understandable given their specialized knowledge,

presents certain problems. Thomas Kuhn, in *The Structure of Scientific Revolutions*, argues that scientists, even the most respected, are not immune to personal biases and can act in idiosyncratic ways when defending their established paradigms. This tendency to cling to familiar frameworks can make the process of paradigm shift, the acceptance of new scientific understandings, a complicated and protracted process (Kuhn 1996: 5).

The connection between Kuhn and Carlson highlights the potential pitfalls of relying solely on scientists for aesthetic judgments. Carlson's approach, while valuing scientific expertise, can lead to flawed assessments of nature's aesthetic value. Nonetheless, we recognize the crucial role of science in providing accurate categorizations of the natural environment, essential for considering climate change aesthetically. These categorizations, potentially subject to change as Kuhn suggests, offer a framework for aesthetic evaluation. Thus, Carlson's scientists, in this context, parallel Beardsley's art critics.

The argument over the aesthetic value of the natural world has been the main focus of our examination of the cognitivist theory. We shall change our focus and delve more into the intricate and multidimensional topic of comprehending climate change as an artistic concern in the following part.

3.4 Moralism Account of Climate Change Aesthetics:

Prior to exploring the intersection of climate change and moralism aesthetics, we wish to establish the importance of incorporating negative aesthetics. While we agree with Carlson's assertion regarding the intrinsic goodness of nature, our proposal to consider climate change from negative aesthetics (Brady 2011: 92) acknowledges the non-aesthetic dimensions of its impact on natural environments. Crucially, however, we argue that negative aesthetics is aesthetically vital for comprehending the effects of climate change on non-natural spaces.

When considering a moralist account of climate change aesthetics, we find ourselves drawn to cognitivist principles. Climate change inherently involves moral considerations, including the unequal distribution of responsibility for greenhouse gas emissions, the growing problem of desertification, the alarming loss of biodiversity, and other related issues (Harris & Tyrell 2000: 14). When we discuss climate change as an aesthetic problem, it becomes clear that determining the correct categories for aesthetic appreciation requires a broader perspective than simply relying on natural scientists. We must also consider the valuable contributions of social scientists, and especially moral theorists. Just as natural scientists play a key role in identifying and categorizing the natural environment for aesthetic appreciation, so too do social scientists offer crucial insights into the complex social and ethical dimensions of climate change. Furthermore, we must recognize and confront the very real negative effects of climate change if we are to have a truly thorough grasp of it as an aesthetic issue. These ill effects, such as environmental degradation and social disruption, create disharmony in both natural and urban environments, and this disharmony itself constitutes a significant aesthetic problem. Therefore, to fully analyze this aesthetic problem, we must incorporate the expertise of social scientists, who can help us understand the full scope of climate change's impact.

Sculptors Sara Black and Amber Ginsburg's "7,000 Marks" project serves as a compelling example of art's power to illuminate the complex interplay between climate change and ecological vulnerability, specifically focusing on how the former exacerbates threats like sudden oak death outbreaks. In response to the escalating crisis facing California's forests, the artists engaged in a multifaceted intervention, collaborating with scientists and sawyers to not only understand the intricacies of the disease but also to actively participate in its mitigation. The infected trees, once felled and processed under quarantine, were ingeniously repurposed into 7,000 pencils—tangible artifacts imbued with symbolic weight. This transformation, this act of imbuing a utilitarian object with renewed meaning,

becomes a potent commentary on resourcefulness and the potential for regeneration.

Beyond the physical creation of these symbolic tools, Black and Ginsburg cultivated a dynamic space for dialogue through interactive workshops. These gatherings brought together a diverse cohort of individuals—climate activists, scientists, artists, and philosophers—fostering a rich exchange of perspectives that amplified the project's narrative and underscored the interconnectedness of ecological, social, and philosophical dimensions. "7,000 Marks," in its totality, functioned as a moral catalyst, prompting audiences to grapple with the ethical implications of the climate crisis and to introspect on humanity's precarious relationship with the natural world. By translating a complex ecological challenge into a poignant artistic expression, the project facilitated a deeper, more nuanced understanding of our collective responsibility in the face of environmental change (Harrington 2023).

This project exemplifies the confluence of cognitivist and moralist perspectives within the realm of climate aesthetics. Their collaboration with scientists, focusing on the specific pathology of diseased oak trees, serves to amplify public awareness of the severity of climate change and its devastating consequences for the natural world. Furthermore, the project's engagement with climate activists and philosophers, coupled with the interactive workshops, underscores the significance of moralist aesthetics in illuminating how art can deepen our comprehension of the climate crisis and galvanize us towards meaningful climate action.

Therefore, we conclude that integrating cognitivist and moralist perspectives provides a robust framework for understanding climate change as an aesthetic problem.

Conclusion

In this paper, we have sought to explore how we can develop a comprehensive understanding of climate change as an aesthetic problem. We began by establishing the importance of considering climate change from an aesthetic perspective, arguing that it reveals profound truths about the state of our planet. Drawing upon the insights of Allen Carlson and Emily Brady, we acknowledged the inherent goodness of nature while also highlighting the ways in which climate change is leading to its deformation and posing significant threats to non-natural spaces. This analysis led us to propose the necessity of incorporating the concept of negative aesthetics into our understanding of the climate change problem.

In the second section of this paper, we sought to explore how we can understand climate change through the lens of aesthetics. To this end, we examined four distinct and influential aesthetic theories: the formalist account, the subjectivist account, the cognitivist account, and the moralist account. This exploration of these various perspectives provided the necessary basis for the main debate and arguments presented in the subsequent sections of the paper.

In the third and final section of this paper, we undertook a critical examination of four prominent aesthetic theories, analyzing their strengths and weaknesses in relation to the complex issue of climate change. Based on this analysis, we have concluded that formalist approach falls short on developing a plausible view on climate change aesthetics drawing on its disinterested implication towards nature. However, climate change is inherently a political and a moral challenge to the Mother Nature. We do not only see its decay, we also feel we lost our environment. In this regard, climate aesthetics cannot be a disinterested approach because it does not only transform the façade of nature but it also transforms our relationship with the nature. Therefore, we argue that the most comprehensive framework for understanding climate aesthetics is a combination of cognitivist and moralist accounts, as opposed to the disinterested formalist

approach. The moralist account offers the ethical and moral involvement, whereas the cognitivist approach offers the scientific foundation for nature.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Badiou, A. (2004). *Handbook of Inaesthetics*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Beardsley, M. (1958). Taste Can Be Disputed. *Swarthmore College Alumni Bulletin*, 1-5.

Beardsley, M. (1969). The End of Aesthetic Experience. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2-4.

Bell, C. (1914). Art as Significant Form. In *Art*.

Bennett, M. M. (2020). Ruins of the Anthropocene: The Aesthetics of Arctic Climate Change. *Annals of the American Association of Geographers*, 1-9.

Berleant, A. (2004). The Aesthetics of Art and Nature. In A. C. Arnold Berleant, *The Aesthetics of Natural Environments* (pp. 76-86). Toronto, Ontario: Broadview Press.

Berleant, A. (2010). *Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World*. World Imprint Academic.

Brady, E. (2011). The Ugly Truth: Negative Aesthetics and Environment. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 85-99.

Brady, E. (2014). Aesthetic Value, Ethics, and Climate Change. *Environmental Values*, 554-568.

Caney, S. (2006). Cosmopolitan Justice, Rights and Global Climate Change. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 19 (2), 261.

Carlson, A. (2005). *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art, and Architecture*. New York, NY: Routledge.

Carlson, A. (2010). Contemporary Environmental Aesthetics and the Requirements of Environmentalism. *Environmental Values*, 290-294.

Chukwumerije Okereke, P. C. (2018). Climate Change and Environmental Justice. In J. C. Ryan Holifield, *The Routledge Handbook of Environmental Justice* (p. 366). New York, NY: Routledge.

Currie, G. (1989). *An Ontology of Art*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Curtin, D. W. (1982). Varieties of Aesthetic Formalism. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 40 (3), 317-318.

Dowling, C. (n.d.). *Aesthetic Formalism*. Retrieved from Internet Encyclopedia of Philosophy: [https://iep.utm.edu/aesthetic-formalism/#:~:text=Formalism%20in%20aesthetics%20has%20traditionally,typically%20sight%20or%20hearing\)%20alone](https://iep.utm.edu/aesthetic-formalism/#:~:text=Formalism%20in%20aesthetics%20has%20traditionally,typically%20sight%20or%20hearing)%20alone).

Gaard, G. (2018). Feminism and environmental justice. In J. C. Ryan Holifield, *The Routledge Handbook of Environmental Justice* (p. 74). New York, NY: Routledge.

Jenni Niemela-Nyrhinen, N. U. (2021). Aesthetic Practices in the Climate Crisis: Intervening in the consensual frameworks of the sensible through images. *Nordic Journal of Media Studies* 3 (1), 166-177.

Harrington, S. (2023). *8 artists who are grappling with climate change and imagining a better world*. Retrieved from Yale Climate Connections: <https://yaleclimateconnections.org/2023/01/8-artists-who-are-grappling-with-climate-change-and-imagining-a-better-world/>

Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.

Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Langer, S. (1953). *Philosophy In a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New York, NY: The New American Library.

Larry G. Harris, M. C. (2001). Changing community states in the Gulf of Maine: synergism between invaders, overfishing and climate change. *Biological Invasions* vol. 3, 14.

Lefebvre, H. (2000). *Writings on Cities*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Nehamas, A. (2000). An Essay on Beauty and Judgment. *The Threepenny Review*.

Novotny, P. (1995). Where we live, work and play: Refraining the cultural landscape of environmentalism in the environmental justice movement. *New Political Science* 16 (1), 61-79.

Peek, E. (n.d.). *Ethical Criticism of Art*. Retrieved from Internet Encyclopedia of Philosophy: <https://iep.utm.edu/ethical-criticism-of-art/>

Plato. (1991). *The Republic*. New York, NY: Harper Collins Publishers.

Randall, T. E. (2016). Climate Justice: A Literary Review. *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 9 (1), 249.

Robson, J. (2022). *Aesthetics and Cognitive Science*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-cogsci/>

Walton, K. L. (1970). Categories of Art. *The Philosophical Review* 79 (3), 350-351.

Wreen, M. J. (2005). *Beardsley's Aesthetics*. Retrieved from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/beardsley-aesthetics/>

Zangwill, N. (2000). In Defence of Moderate Aesthetic Formalism. *The Philosophical Quarterly* 50 (201), 476-493.

Zangwill, N. (2005). Aesthetic Realism 1. In J. Levinson, *Oxford Handbook of Aesthetics* (pp. 63-79). Oxford: Oxford University Press.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 353-387.

Makale Geliş | Received: 20.12.2024
Makale Kabul | Accepted: 17.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1604925

Oya GÜLER

Dr. | Dr.

Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bursa, TR.
Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Bursa, TR.
ORCID: 0000-0002-2359-4521
oya.guler@btu.edu.tr

Towards an Ecological Philosophy of Education: Eco-Education Against Cartesian Understanding of Nature

Abstract: This study examines how the Cartesian thought structure in modern education affects the relationship between humans and nature, emphasizing the need for an ecological educational philosophy. Cartesian thought has fostered a human-centered perspective that perceives nature as a mechanical entity, exacerbating environmental challenges. In contrast, ecological education aims to cultivate individuals' sensitivity to environmental issues and foster ethical responsibility by recognizing the essential relationship between humans and the natural world. By analyzing these effects, this research highlights that ecological education enhances environmental awareness, supports adopting sustainable lifestyles, and encourages harmonious interactions with nature. Restructuring education systems with an ecological paradigm will equip individuals with the knowledge necessary to comprehend environmental challenges and contribute to sustainable practices and conservation efforts.

Keywords: Ecological Education, Nature, Sustainability, Environmental Awareness, Cartesian Thought, Philosophy of Education.

Ekolojik Bir Eğitim Felsefesine Doğru: Kartezyen Doğa Anlayışına Karşı Eko-Eğitim

Öz: Bu çalışma, modern eğitim sisteminin Kartezyen düşünce yapısının doğa-insan ilişkisine etkilerini inceleyerek ekolojik eğitim felsefesine geçişin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ekolojik eğitim, bireylerin çevre bilincini artırmayı, sürdürülebilir yaşam biçimlerini benimsemeyi ve doğayla

uyumlu bir şekilde yaşamayı teşvik etmektedir. Kartezyen düşünce, doğayı mekanik bir nesne olarak görerek insan merkezli bir bakış açısını pekiştirmiştir. Bu durum, çevresel sorunların derinleşmesine yol açmıştır. Ekolojik eğitim, insanın doğanın ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul ederek, bireylerin çevresel sorunlara duyarlılık geliştirmelerini ve etik sorumluluk almalarını hedefler. Eğitim sistemlerinin ekolojik bir paradigma doğrultusunda yeniden yapılandırılması, bireylerin çevresel sorunları anlamalarını ve çözüm üretmelerini sağlayacaktır.

Anahtar Kelime: Ekolojik Eğitim, Doğa, Sürdürülebilirlik, Çevre Bilinci, Kartezyen Düşünce, Eğitim Felsefesi.

Introduction

Humanity currently faces an ecological crisis marked by the depletion of natural resources and the decline of biodiversity. These pressing issues necessitate a rethinking of the ontological and ethical relationships between humans and the natural world, alongside the urgent development of sustainable solutions. In this context, philosophy of ecological education stands out as a guiding principle aimed at understanding the relationship between the natural environment and humans, and restructuring these relationships based on sustainability (Öztürk Mustafa 2017:38).

The modern environmental movement and pivotal events such as the first Earth Day in the 1970s helped the dissemination of ecological awareness at the societal level (Kahn 2010:36). This growing awareness underscores the significance of ecological education as a transformative pedagogical paradigm. It seeks to raise environmental consciousness, ensure sustainable lifestyles, and promote harmonious coexistence between human and non-human entities. In the face of escalating environmental crises, ecological education is increasingly recognized as a foundational necessity for ensuring a sustainable future (Brown, Jeanes, Cutter-Mackenzie 2014:4). This paradigm challenges individuals to critically examine their roles within the broader ecological system and to undertake meaningful actions that advance environmental stewardship.

However, addressing ecological crises requires more than superficial awareness; it requires a profound ecological understanding that facilitates transformative actions. Ecological education is a learning process that helps individuals recognize their connection to nature and encourages them to live in

harmony with it. (Gadotti 2008:12). Such an understanding enables individuals to develop a sense of empathy and responsibility toward the environment, thereby motivating them to engage in practices that support sustainability and ecological preservation. Yet, this transformative potential is often obstructed by entrenched anthropocentric paradigms, which have historically rendered human-nature relationships exploitative and disconnected (Abram 2012:27). This disconnection manifests in practices such as concentrated animal feeding operations (CAFOs) and educational activities like dissection, which perpetuate insensitivity toward non-human life under the guise of scientific inquiry (Martusewicz, Edmundson, Lupinacci 2020:39).

The frameworks such as Eco-feminist pedagogy and eco-justice education have emerged within the broader concept of ecological educational philosophy, questioning the cultural and systemic roots of both social and ecological degradation. These frameworks advocate for justice that transcends human-centred concerns, extending ethical consideration to the non-human world (Martusewicz Edmundson, Lupinacci 2020:67). They aim to dismantle hierarchical dualisms that separate humans from nature, fostering systemic change that aligns with ecological realities. Complementing these, an eco-social educational philosophy promotes the development of ecological selfhood and the extension of social compassion and care to the non-human world (Naess 1973:40). Drawing on Arne Naess's deep ecology framework and ecofeminist thought, the concept of the ecological self encourages individuals to view themselves as integral members of a broader biotic community (Diehm 2002:24). This perspective, rooted in Arne Naess's deep ecology and ecofeminist thought, promotes an ethic of care and interconnectedness that challenges the anthropocentric foundations of modern education.

From a philosophical standpoint, Deleuze's critique of the Cartesian dictum "Cogito ergo sum" provides a framework for challenging dominant epistemological paradigms in education. Deleuze argues for a reorientation of thought that prioritizes contextual understanding and relational problem-solving over the

pursuit of abstract, individualized truths (Deleuze Patton, 1994:45). In this vein, an ecological philosophy of education advocates for epistemological humility and the cultivation of ecological selfhood as central to its pedagogical aims (Bonnett, 2017:132). This philosophical shift encourages learners to critically engage with the ecological implications of their actions and decisions, fostering a deeper sense of responsibility toward the natural world.

This study examines how the Cartesian thought structure in modern education affects the relationship between humans and nature, emphasizing the need for an ecological educational philosophy. The Cartesian dualism, which views nature as separate and subordinate to humans, is identified as a foundational contributor to ecological crises. By fostering anthropocentric worldviews, this paradigm perpetuates exploitive practices and the neglect of environmental responsibility.

An ecological educational philosophy seeks to transcend this dualism by cultivating an ecological self—a perspective that situates individuals as interconnected members of the biotic community. Such an approach promotes ethical awareness and empathy for the non-human world and equips learners with the tools to engage meaningfully in the pursuit of sustainability and ecological justice. Through this lens, education can become a transformative force for reimagining human-environment relationships and addressing the ecological challenges of our time.

1. Supportive Arguments and Research Framework

The guiding question of our research is: "What is the impact of the dominant Cartesian thought structure within the modern education system on the relationship between humans and nature, and how can a shift toward an ecologically grounded educational philosophy transform this dynamic?"

To explore this question, the present study is grounded in five key arguments, the first of which examines *Human-Centred Tendencies and Ecological Disconnection*. Traditional educational philosophies, shaped by anthropocentric perspectives, weaken moral responsibility toward non-human entities and contribute to a disconnection from ecological realities. Rooted in the Cartesian worldview, nature is often perceived as an object to be controlled and exploited by humans, further exacerbating environmental degradation. This highlights the urgent need for a critical reassessment of human-centred tendencies in education.

Ecological Self and Development of Empathy: Redefining the concept of self from an ego-centric perspective to an ecological one emphasizes the role of education in fostering a more profound sense of belonging within the broader community of life. This shift enables students to develop stronger connections with the natural world, allowing them to approach ecological challenges with greater empathy, sensitivity, and moral awareness. Drawing on Arne Naess's framework of deep ecology, this perspective reorients the individual's understanding of self, situating it as part of a larger biotic community and reinforcing an awareness of interconnectedness and shared responsibility.

Epistemological Humility and Adaptability: Epistemological humility encourages individuals to acknowledge the inherent limitations of their knowledge, prompting a readiness to revise views and beliefs in response to ecological realities. This perspective enables a deeper understanding of the complexity of environmental issues, fostering a more adaptable and responsive mindset for addressing such challenges. Such humility is essential in confronting the multifaceted nature of contemporary environmental crises.

Real-Life Problems and Critical Thinking: Emphasizing real-world ecological challenges over the pursuit of fixed answers in education highlights the importance of fostering critical thinking and problem-solving skills. This approach encourages students to grapple with the complexity of ecological crises, urging them to

contextualize environmental issues within their broader social, cultural, and natural contexts. By doing so, learners can develop innovative and adaptive solutions to address the evolving nature of these challenges.

Ecosocial Action and Sustainable Society: An understanding of education grounded in ecosocial principles urges individuals to extend care and ethical consideration beyond human communities to include the non-human world. This perspective fosters a way of living that aligns with the natural environment while supporting the creation of a more equitable and sustainable society. By advancing an ecosocial philosophy, education seeks to cultivate a more balanced and ethically responsible relationship between human and non-human realms.

1.1. Research Framework:

Building on these arguments, the research is structured around four interconnected axes: the influence of Cartesian thought on the education system, its implications for the relationship between humanity and nature, the foundational principles of ecological education philosophy, and the anticipated outcomes of adopting an eco-educational approach. This framework enables a systematic exploration of how the hypothesis challenges the entrenched Cartesian dualism that has historically shaped educational thought. Furthermore, it examines the transformative potential of ecological education philosophy in reframing the concept of self and our ethical responsibilities toward the broader ecological community.

1.2. Reflections of Cartesian thought in the education system:

Cartesian thought views nature as an object to be controlled by humans, reinforcing a dualistic perspective that weakens the relationship between people and the natural world (Orr 1994:87). Influenced by René Descartes, this way of thinking sees humans as separate from and superior to nature, treating the natural world as a machine that can be managed and controlled (Kahn 2010:145).

Descartes argues in *Meditations on First Philosophy* that "the mind is distinct from the body, and is not subject to the same laws" (Descartes 1641:42). Additionally, in *Discourse on Method*, he states, "the universe is like a great machine" (Descartes 1637:56), further emphasizing the mechanistic view of nature that supports this dualistic separation. This mindset has encouraged humanity's desire to dominate nature and has played a major role in deepening environmental problems.

The critique of the Cartesian view of nature emerges as a worldview that profoundly affects the relationship between humans and nature. This thought system, developed by René Descartes, positions humans as separate and superior beings while perceiving nature as a controllable object (Deetz 1996:78). This approach has reinforced the idea that nature exists solely to meet human needs and has weakened the connection between humans and nature. The divisive effect of Cartesian thought has also shaped traditional education systems. These systems have treated knowledge as separate categories, considering nature and humanity as independent domains (Neal, Palmer 2003:112). For example, while functional areas such as finance, marketing, and human resources are taught separately in management training, it has been overlooked that real-world business decisions are not addressed in such fragmented ways (Ungaretti 2015:64).

The traditional educational models shaped by Cartesian thought have further weakened individuals' relationship with nature and led to a disconnection from it. This situation has resulted in nature being viewed merely as a resource that can be exploited for economic benefit (Westwood, Jack 2007:93). However, this approach overlooks broader goals such as environmental sustainability and social welfare. Cartesian thinking aims solely to maximize shareholder wealth, relegating societal objectives like job creation and environmental sustainability to a secondary position (Neal, Palmer 2003:106).

However, the critique of Cartesian dualism questions not only these divisive effects but also the epistemological and ontological assumptions of this thought system. The Cartesian paradigm is based on the assumption that knowledge is only objective and measurable, while ignoring the emotional and cultural dimensions of human beings (Cobern 2005:72). This situation highlights the necessity of a more holistic approach to understanding individuals' relationship with nature. Post-colonial critiques are also significant in this context; they argue that Cartesian thought imposes a power-centric perspective of developed countries, disregarding the cultural and environmental values of developing nations (Westwood, Jack 2007:118).

The philosophy of ecological education challenges the Cartesian paradigm by viewing humans not as separate from nature, but as an integral part of it (Kahn 2010:87). This perspective seeks to reshape the human-nature relationship, encouraging individuals to understand environmental challenges and think creatively about solving them. Ecological education goes beyond promoting environmental awareness; it calls for transforming educational systems to align with these principles, inspiring individuals and society to work toward a sustainable future.

Building on this perspective, the ecological paradigm asserts that humans are an integral part of nature and must strive to live harmoniously (Freire 1994:45). This view highlights that nature is not merely a resource to be exploited but a whole that deserves preservation and respect. The philosophy of ecological education encourages individuals to think critically, question the harm caused by the current system to the environment, and develop sustainable solutions (Kahn 2010:92). Richard Kahn explains that eco-pedagogy urges individuals and societies to actively address ecological crises by moving beyond Cartesian dualism (Kahn 2010:103). Similarly, Paulo Freire underscores the transformative power of education,

emphasizing that ecological awareness is essential for fostering social change (Freire 1994:78).

As a result, the impact of Cartesian dualism on the relationship between nature and humanity has led not only to the deepening of environmental issues but also to the inadequacy of educational systems in understanding nature. Therefore, the critique of Cartesian thought is regarded as a starting point for the development of a more holistic and sustainable educational paradigm. Transitioning to such a paradigm through eco-education holds immense promise, not only for fostering a deeper connection between humanity and the environment but also for addressing critical global challenges in more sustainable and transformative ways.

1.3. Potential Outcomes and Benefits of Transitioning to Eco-Education

The anthropocentric worldview places humans at the centre of nature, viewing it as an entity to be controlled and exploited. This perspective stems from the Cartesian thought system, which establishes a dualistic division between humans and the natural world (Orr 1994:63). René Descartes' philosophy amplifies this notion by portraying humans as superior to nature and framing it as a mechanical system to be managed and used (Kahn 2010:48). This paradigm has played a central role in environmental degradation, resource depletion, and the growing disconnection between humans and the natural world.

The ecocentric (nature-centred) perspective views humans as an integral part of nature and calls for redefining the relationship between humans and the natural world. This view supports a more holistic approach to addressing environmental problems and aligns with Aldo Leopold's statement "A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it does otherwise" (Nash 2007:129). This perspective urges

individuals to rethink their connection with nature and embrace a way of life that works in harmony with it.

The transition to an ecocentric approach in education seeks not only to raise individual awareness but also to drive societal transformation. Barnett, for instance, highlights that higher education institutions should engage with eight key ecosystems—social institutions, individuals, culture, learning, knowledge, economy, natural environment, and politics—through the concept of the ecological university (Barnett 2017:84). This approach bridges the gap between education, knowledge, and nature, helping individuals develop sustainable lifestyles. Therefore, transitioning from an anthropocentric worldview to an ecocentric perspective should be a core component of environmental education. This shift replaces the belief that humans are separate from nature with the understanding that they are an integral part of it, encouraging lifestyles that harmonize with nature on both personal and societal levels.

1.4. Philosophers and Educators Advocating for Ecological Education

Many influential thinkers in the philosophy of ecological education have been instrumental in establishing its theoretical foundations and practical applications. David W. Orr, for example, emphasizes that environmental education should go beyond the simple transmission of knowledge; it must also cultivate a sense of ethical responsibility toward the environment (Orr 1994:32). According to Orr, environmental education should encourage individuals to approach environmental issues with sensitivity and to develop solutions for these problems. Fritjof Capra emphasizes that the foundation of ecological education must be systems thinking. According to Capra, all entities in nature are interconnected, and understanding these connections plays a critical role in solving environmental issues (Capra 1982:125). Capra's systems thinking approach helps individuals understand the complexity of ecosystems and the sustainability of these systems. Felix Guattari has added a different dimension to ecological education by introducing the concept of

"ecological subjectivity." Guattari emphasizes that individuals are connected not only to nature but also to social and psychological ecologies. According to him, becoming aware of these connections is an important step in solving environmental issues (Guattari 2000:53). Guattari's approach of "three ecologies" (mental, social, and environmental) reveals the multidimensional nature of ecological education and argues that it should aim to enhance individuals' environmental awareness while also targeting social transformation.

Aldo Leopold is another prominent figure who highlights the ethical dimension of ecological education. In his work *Thinking Like a Mountain*, Leopold underscores the importance of viewing ecosystems as interconnected wholes, with humans as integral components of this unity (Leopold, Schwartz, Finch 1992:129). He asserts that fostering an ethical responsibility toward nature is essential for addressing environmental challenges effectively.

Edgar Morin, on the other hand, states that ecological education should aim not only at individual awareness but also at social transformation. Morin emphasizes that environmental education should foster a sense of "one world" and "global citizenship" in individuals (Morin 1999:82). According to him, the solution to environmental problems requires individuals to take responsibility at a global level and adopt a sustainable lifestyle.

In contrast, Arne Naess has significantly influenced ecological education through his concepts of the "deep ecology movement" and "self-realization," which serve as key pillars of ecological awareness (Naess 1973:95). Naess emphasizes the need for individuals to develop a consciousness that encompasses not just their personal interests but also the integrity of the natural world. Furthermore, the systems thinking approaches of Gregory Bateson and Fritjof Capra have enhanced the understanding of ecological education by contributing to the development of ecological intelligence. These approaches encourage individuals to perceive environmental issues within a broader, interconnected context (Bowers 1994:138).

Finally, Michel Foucault's exploration of subjectivity has offered a crucial theoretical foundation for the development of ecological subjectivity (Stratford 2024:57). His work underpins an approach to ecological education that seeks to heighten environmental awareness while driving transformation on both individual and societal levels. A shared perspective among these thinkers is that ecological education should not only deepen individuals' environmental sensitivity but also foster meaningful, sustainable change within society. Its ultimate goal is to nurture individuals who are attuned to environmental issues, guided by ethical principles, and committed to adopting sustainable lifestyles.

1.5 Global and Türkiye's Ecological Education Projects and Programs

Ecological education is being implemented through various programs and projects to support sustainability goals on a global scale. The Sustainable Development Goals, adopted by the United Nations in 2015, have brought the issue of sustainability in education to the forefront and represent a significant turning point in this field (UNESCO: 2015). In line with these goals, different educational models and practices have been developed worldwide. The "Eco-Schools Program," as one of the most successful global initiatives in this field, aims to raise students' environmental awareness and equip them with sustainable living skills. In Türkiye, the program is implemented by the Turkish Environmental Education Foundation (TÜRÇEV) in partnership with the Ministry of National Education.

Building on such initiatives, sustainability-focused educational activities employ various methods to enhance individuals' environmental awareness and develop a sense of environmental responsibility. Teaching processes centred on "space, problem, application, value, and solidarity" are essential for the effective implementation of environmental education (Özdemir 2016:93). The 'ecological school' model, which has become widespread in Europe, offers an alternative to

traditional environmental education practices, and an approach has been adopted for students to interact directly with the natural environment (Hopkins 2013:147). In Türkiye, it is emphasized that environmental education curricula should be reorganized with a sustainability perspective, and it is suggested that compulsory environmental courses should be restructured in accordance with the requirements of the age (Özdemir 2016:112).

There are also important initiatives at the local level. Municipalities and non-governmental organisations support ecological education programmes and conduct projects to raise the environmental awareness of local people. TÜRÇEV's education programmes aimed at raising environmental awareness and municipalities' recycling projects are important examples in this field. Projects such as 'Learning through Landscapes,' implemented in Europe, encourage the use of school gardens as educational spaces, and try to ensure that students establish a connection with nature (Miller 2021:63).

The common goal of these initiatives is to raise environmental awareness in individuals, develop sustainable living skills and spread ecological sensitivity to all segments of society. These activities, conducted in cooperation with educational institutions, local administrations, and non-governmental organisations, play a key role in achieving global sustainability goals. Their success relies on the active participation and support of all segments of society.

2. Basic Principles of Ecological Education and Grounding of Educational Philosophy

Cartesian thinking, which views nature as an object to be controlled by humans, has diminished moral responsibility towards non-human beings and contributed to ecological degradation (Bowers 1994:52). This perspective underpins the anthropocentric tendencies of modern education systems and exacerbates environmental challenges by positioning humans as the reference point

for knowledge (Bowers 1994:67). To address these issues, an ecological paradigm shift in education is essential.

The philosophy of ecological education challenges these anthropocentric tendencies. Re-evaluating human-nature relationships, ecological education aims to enhance environmental awareness, promote sustainable living, and develop a holistic understanding of ecological systems. As Palmer and Neal describe, it involves "the totality of knowledge, skills, and attitudes acquired in the process of understanding individuals' interactions with the environment and making these interactions sustainable" (Neal, Palmer: 2003). Beyond simply transferring knowledge, ecological education fosters ethical responsibility and equips individuals to live in harmony with the natural world.

The philosophical foundations of ecological education are grounded in the interconnectedness of humans and nature. Capra emphasizes that understanding the complex structure of ecosystems and our role within them forms the cornerstone of this educational approach. This perspective underscores a holistic ontology that values the interdependence of all living beings and challenges the fragmented worldview perpetuated by Cartesian thought. Similarly, Morin's concept of "one world" and "global citizenship" highlights the ethical dimension of ecological education, advocating for sustainability and fostering a shared sense of responsibility for the planet.

Building on its philosophical roots, ecological education is guided by key principles such as sustainability, holism, experiential learning, and critical thinking. The principle of sustainability underscores the importance of conserving natural resources and passing them on to future generations. As demonstrated by Sterling and Waters, holism highlights the interconnected nature of systems and promotes environmental awareness through integrated learning approaches (Sterling 2001:78). Experiential learning, which Gruenewald advocates, enhances the understanding of theoretical knowledge by grounding it in direct interaction with

the environment. Critical thinking, as emphasized in Barnett's concept of the "Ecological University," equips learners to analyse environmental problems and develop viable solutions (Barnett 2015:124).

At its core, ecological education strives to achieve ecological sustainability while addressing broader goals such as economic sustainability and social justice. It recognizes that ecosystems have limited carrying capacities and emphasizes protecting resources such as soil, water, and biodiversity (Özdemir 2016:89). By integrating environmental ethics and principles of sustainability into educational practices, ecological education offers a comprehensive framework to confront ecological and societal challenges. Ultimately, this approach not only transforms the way humans interact with nature but also fosters the skills and values needed to build a more sustainable and equitable future.

Ecological literacy stands out as a fundamental competency that enables individuals to understand the functioning of ecosystems and to develop solutions to environmental issues (Kollmuss, Agyeman 2002:240). This approach aims to equip individuals with the necessary knowledge, skills, and values to develop environmentally conscious behaviours. However, research shows that the knowledge gained through environmental education does not always translate into behaviour. Therefore, environmental education should encompass not only cognitive but also affective and behavioural dimensions. Sustainability and systems thinking are at the core of environmental education and require a holistic consideration of ecological, economic, and social dimensions. Morin emphasizes that environmental education should develop awareness of "one world, living together, and global citizenship." Systems thinking enables individuals to understand environmental issues at the local level and in a global context, allowing them to grasp the connections between complex systems (Hargreaves 2003:125).

The practical applications of ecological education, grounded in its educational philosophy, are reflected in curriculum development, teaching methods,

and assessment. As Klautke and Kohler point out, the ecological education curriculum includes objectives such as acquiring environmental rights and responsibilities, understanding the causes of environmental pressures, and recognizing ecological, economic, and social impacts. In line with Orr's concept of ecological literacy, active learning, project-based learning, and field studies are emphasized as key instructional methods. Additionally, assessment in ecological education necessitates a holistic approach that evaluates not only knowledge but also skills and attitudes (Orr 1994:86).

The fundamental principles and philosophy of ecological education are essential for building a sustainable future. This approach aims to nurture environmentally conscious individuals capable of critical thinking and ethical, solution-oriented action. By integrating teaching methods and assessment strategies rooted in ecological principles, learners are empowered to drive societal changes toward sustainability. To achieve this, school curricula must align with ecological education philosophy, equipping students with the knowledge, skills, and values necessary to contribute meaningfully to environmental and societal well-being.

The successful implementation of ecological education philosophy relies on five fundamental principles. First, the principle of Overcoming Human-Centred Thinking and Establishing an Integrated Educational Philosophy with Nature emphasizes understanding humanity's place within nature and moving beyond human-centred perspectives. Second, developing Ecological Self and Empathy fosters sensitivity to environmental issues and a sense of responsibility toward nature. Third, Epistemological Humility and Adaptability highlight the importance of approaching knowledge with humility, embracing lifelong learning, and adapting to complex ecological challenges. Fourth, focusing on Real-Life Problems and Critical Thinking enables individuals to analyse environmental issues and develop practical solutions. Finally, Ecosocial Action and Sustainable Society call for active

participation in addressing societal and environmental challenges to build a sustainable future. Together, these principles ensure that individuals not only gain knowledge but also apply it meaningfully in their daily lives.

The five fundamental principles of ecological education philosophy provide a framework that supports individuals in enhancing their environmental awareness, developing ethical responsibility, and adopting a sustainable lifestyle. Each principle forms the holistic structure of ecological education with both theoretical foundations and practical applications, guiding the implementation of this philosophy.

1- Overcoming Human-Centred Thinking and Establishing an Integrated Education with Nature: The philosophy of ecological education aims to transcend the human-centred thinking that dominates modern education and to develop an understanding of education that is integrated with nature. Modern educational systems are often based on Cartesian thought, which perceives humans as superior to nature, severing the relationship between humans and the environment and deepening environmental degradation. Bateson criticized this situation, emphasizing the importance of the interdependence between humans and nature, and argued that this relationship needs to be redefined .

The philosophy of education should question this approach and redefine the interaction between humans and nature, ensuring that individuals develop an ethical responsibility towards nature. This approach corresponds to the ecological paradigm and ecological education movements in the philosophy of education. Capra defines the ecological paradigm as a way of thinking that allows for the understanding of nature as an interconnected and interdependent system (Ahouse Merus: 1998). This paradigm encourages individuals to redefine their relationships with the environment and adopt a sustainable lifestyle in education as well. Ecological education embraces an understanding of education focused on environmental awareness and sustainability, based on the interdependence

between humans and nature. This idea should be grounded in the principles of social responsibility and environmental sustainability in educational philosophy. The principle of social responsibility emphasizes that individuals have responsibilities not only to themselves but also to their environment and society. The principle of environmental sustainability aims for individuals to develop an ethical responsibility towards nature through education and to adopt a sustainable way of life. In this context, curricula and teaching materials should be structured with content that transcends a human-centred perspective and addresses nature as a whole. The following studies can be utilized to provide a theoretical framework that can serve as a foundation for ecological education.

Naess provides the philosophical foundation for overcoming anthropocentric thinking by redefining the human-nature relationship. His call to adopt an integrated approach to education lays the groundwork for ecological education as an ethical and transformative process (Naess 1973:95). Building on Naess's philosophy, Bowers critiques the human-centred orientation in modern educational systems. He argues that this perspective treats humans as the sole reference point of knowledge, which weakens their ties with nature and exacerbates environmental degradation. He highlights the urgency of restructuring education to align it more closely with nature (Bowers 1994:142).

Orr takes these ideas further by emphasizing the need for an ecological transformation within education. Supporting Bowers' critique, Orr advocates for curricula that actively engage students with nature. He argues that fostering these interactions is key to addressing the environmental problems deepened by traditional educational systems (Orr 1994:173).

While Orr focuses on the structural changes needed, Palmer and Neal extend this discussion by emphasizing the holistic aspects of ecological education. They propose that ecological education should encompass knowledge, skills, and attitudes, fostering not only environmental awareness but also ethical

responsibility. Their focus bridges the gap between awareness and action, ensuring that students are prepared to face environmental challenges meaningfully (Neal, Palmer 2003:67).

These studies form the basis for ecological education, promoting a shift away from anthropocentric thinking. Education should enhance the human–nature connection, build ethical responsibility, increase environmental awareness, and encourage sustainable and practical solutions to environmental issues.

2- Ensuring the Development of Ecological Self and Empathy: Arne Naess's deep ecology understanding aims for individuals to see themselves as part of a broader biotic community and to strengthen their connections with nature (Glasser 2011:134) The development of ecological self and empathy is most strongly associated with the educational philosophy of Progressivism. Progressivism is an educational approach that centres on the active participation of individuals and experiential learning. This approach directly overlaps with ecological education, which aims to enhance individuals' environmental awareness and strengthen their connections with nature. Progressivism seeks not only for individuals to acquire knowledge but also to apply that knowledge to generate solutions to environmental issues and develop a lifestyle in harmony with nature. In this context, experiential learning is one of the fundamental elements of Progressivism.

Developing ecological self and empathy requires individuals to engage directly with nature. Activities such as nature walks, ecosystem observations, and environmental conservation projects allow individuals to enhance their environmental sensitivity while strengthening their bonds with nature and developing empathy. Furthermore, Progressivism aims to cultivate individuals as sensitive beings towards social and environmental issues. The development of ecological self and empathy targets individuals' sensitivity to environmental problems and encourages them to adopt a lifestyle in harmony with nature. Progressivism is based on the applications of pragmatism in education and

advocates for individuals to focus on the consequences of their thoughts and actions. The development of ecological self and empathy also aims for individuals to evaluate the outcomes of their relationships with nature and to develop solution-oriented approaches to environmental issues. The flexibility of educational programs is another important feature of Progressivism; this allows for adjustments based on individuals' needs and interests.

As a result, the development of ecological self and empathy aims to strengthen individuals' relationships with nature and foster sensitivity to environmental issues. These goals are directly related to Progressivism's individual-centred, experiential, and socially aware educational philosophy. Therefore, the philosophy of ecological education can be most strongly associated with Progressivism and can be grounded through this movement.

3. Epistemological humility: Epistemological humility allows individuals to recognize the limitations of their knowledge and understand the complexity of environmental issues (Glasser 2011:152). This approach is most closely associated with the educational philosophy of Reconstructionism. It is an educational understanding that prioritizes change and innovation in education to provide solutions to social and environmental issues. This movement advocates for individuals to develop critical and creative solutions to their problems (Orr 1994:218). Reconstructivism emphasizes the need to critique existing educational systems and to make these systems more just, sustainable, and effective. This educational philosophy encourages individuals to act with a sense of social responsibility and to develop sensitivity to environmental issues (Neal, Palmer 2003:94).

Epistemological humility helps individuals recognize their knowledge limits and adopt collaborative and innovative approaches to environmental challenges. Reconstructionism promotes integrating diverse fields like science, ethics, and economics to address crises holistically (Orr 1994:203). For example, combining

scientific data with ethical and economic insights enhances solution effectiveness. By fostering interdisciplinary collaboration and systems thinking, Reconstructionism nurtures a holistic understanding of environmental issues and equips individuals to apply adaptable, practical, and inclusive solutions.

In conclusion, epistemological humility enables individuals to acknowledge the limits of their knowledge while embracing the complexity of environmental issues, thus fostering critical and adaptable solutions to these challenges. This perspective aligns closely with Constructivism, an educational philosophy that places change, innovation, and learner-centred approaches at the heart of education. By emphasizing flexibility and creativity, a constructivist educational framework equips individuals with essential skills such as critical thinking, interdisciplinary analysis, and innovative problem-solving, which are crucial for addressing environmental crises. Furthermore, integrating epistemological humility as a foundational educational value encourages learners to adopt a reflective, collaborative, and open-minded approach. This enhances their capacity to navigate uncertainty inspires the development of sustainable and impactful solutions to complex global challenges (Neal, Palmer 2003:118).

4. Real-Life Problems and Critical Thinking: Naess suggests that students should focus on real-life ecological problems to develop critical thinking and problem-solving skills instead of relying on fixed answers. This approach helps individuals understand the complexity of environmental issues and create innovative solutions, turning them into active analytical people. It aligns with Progressivism, which emphasizes learning through real-world problem-solving rather than rote memorization. Rooted in pragmatism, Progressivism sees education as a way to prepare individuals to address everyday challenges (Dewey 2008:76).

In this regard, educational programs should include innovative approaches such as biomimicry, ecological design, and sustainable production models, allowing

students to develop creative projects in these areas. The progressive educational approach promotes active participation of individuals in the learning process and experiential learning. In this context, it is suggested that educational programs include projects that enable the development of innovative approaches to environmental issues by working on designs and solutions inspired by nature. Additionally, by providing students with information on the efficient use of resources and sustainable production processes, projects can be offered that allow them to transform this knowledge into practice. Group work and workshops that address real-life problems enable students to enhance their critical thinking skills, while projects that integrate knowledge from various disciplines such as environmental science, economics, technology, and ethics allow students to approach environmental issues with a holistic perspective.

5. Integrating eco-social principles with lifestyles harmonious with nature: This principle is most closely associated with the philosophy of Social Reconstructionism among educational philosophies. It is a movement that promotes an educational understanding aimed at achieving social change and social justice, encouraging individuals to live in harmony not only with human communities but also with nature. While focusing on social justice, equality, and sensitivity to social issues in education, social reconstructionism aims to help individuals develop sensitivity to environmental issues and strengthen their relationship with nature. Education based on eco-social principles encourages individuals to show social kindness and care not only towards human communities but also towards the non-human world (Glasser 2011:187). This approach supports individuals in adopting values such as social justice, ecological sustainability, and cultural diversity.

Social reconstructionism advocates for the reshaping of educational systems to ensure social justice; in this context, eco-social principles help individuals understand the connection between environmental sustainability and social justice. Naess's understanding of nature as a partner and source of inspiration enables

individuals to address ecological issues within the framework of social justice. Furthermore, social reconstructionism encourages individuals to actively engage with social issues and develop solutions to these problems. Educational programs should include practices such as community gardens, environmental protection projects, and ecological work based on social justice. These types of projects allow individuals to interact with nature and develop sensitivity to social issues while also raising awareness of social responsibility. Eco-social principles require the integration of different disciplines such as environmental science, sociology, economics, and ethics. Social reconstructionism advocates for including this interdisciplinary approach in education, aiming for individuals to analyze environmental issues by combining knowledge from various fields and to produce innovative solutions to these problems. Additionally, social reconstructionism prioritizes community-based approaches in education. Activities such as community gardens and environmental protection projects enable individuals to engage with their local communities and develop solutions tailored to the needs of these communities. Such activities strengthen individuals' relationships with nature and enhance awareness of social justice.

In conclusion, integrating lifestyles compatible with nature through eco-social principles strongly relates to Social Reconstructionism. This movement demonstrates how values such as social justice, ecological sustainability, and cultural diversity can be adopted by showing how activities like community gardens, environmental protection projects, and ecological work based on social justice can be applied in education.

Conclusion

Environmental crises such as climate change, biodiversity loss, water pollution, and habitat destruction stem from a diminished recognition of the interconnectedness between humans and nature, compounded by the influence of Cartesian thought. By treating nature as a mechanical entity and positioning humans

as separate, Cartesian thinking has deepened environmental issues and eroded individuals' connection to the natural world. Ecological education offers a necessary counterpoint by fostering environmental awareness and driving societal transformation toward sustainability. This philosophy, grounded in Aldo Leopold's "Land Ethic," which views humans as part of a holistic ecosystem, and Edgar Morin's concepts of "one world" and "world citizen," emphasizes ethical responsibility and global sensitivity. Together, these ideas form the foundation of ecological education, equipping individuals to address environmental, social, and economic challenges.

Building on the principles of ecological education, the transformation of educational systems requires adopting an eco-centric (nature-centered) approach to replace the prevailing anthropocentric (human-centered) perspective. In this way, individuals can develop a more sensitive attitude toward environmental issues and cultivate an ethical responsibility to address these problems. Restructuring of educational systems in alignment with an ecological paradigm requires an interdisciplinary approach and local-global collaborations. Ecological education combines different fields such as science, technology, philosophy, and ethics to help individuals understand environmental issues, generate solutions, and make ethical decisions. Teaching methods should incorporate innovative and creative approaches to enrich ecological education. Activities such as nature experiences and environmental projects encourage individuals to establish emotional connections with their surroundings while enhancing their skills in addressing environmental challenges. These activities align with the foundations of ecological education philosophy, which rest on the following five points: (1) Overcoming human-centred thinking and creating an integrated understanding of education with nature, (2) Facilitating the development of ecological self and empathy, (3) Integrating epistemological humility into educational processes, (4) Focusing on real-life problems to cultivate critical thinking skills, and (5) Incorporating eco-social principles into lifestyles that are harmonious with nature into education. Together, these points represent the essential components of ecological education, equipping

individuals with environmental awareness and ethical responsibility, thus laying the groundwork for a sustainable society.

As a result, ecological education aims to raise environmentally conscious individuals, act with ethical values, and adopt a sustainable lifestyle. This transformation will not only contribute to solving environmental issues but will also enable the construction of a more just, equitable, and sustainable society. The restructuring of educational systems in this direction is critical for ensuring justice in both human and non-human worlds and for a sustainable future. Future generations will be able to live in harmony with nature and be raised as environmentally aware individuals through ecological education.

Recommendations

Reconstructing the Curriculum with an Ecological Perspective: Educational curricula should be reorganized in line with an ecological paradigm, free from the influences of Cartesian thinking. In this process, an interdisciplinary approach should be adopted, and environment-centred ethical values should be emphasized.

Nature Experience and Practical Education: Activities that allow students to interact directly with nature and practical education methods should be widely promoted. Such activities can strengthen individuals' emotional connections to the environment and enhance their environmental awareness.

Local and Global Collaborations: Local governments, non-governmental organizations, and international organizations should take an active role in ecological education projects and share best practice examples. These collaborations will support the widespread and effective implementation of ecological education.

Increasing Educators' Ecological Awareness: Special training programs should be organized to enhance the ecological awareness of teachers and educators.

Educators should guide students in developing their environmental consciousness by adopting ecological pedagogy.

Supporting Policies and Investments: Policies that support ecological education should be developed, and investments in this area should be increased. Cooperation among governments, the private sector, and civil society organizations is essential to achieve ecological transformation in educational systems. In conclusion, ecological education ensures that individuals are raised as environmentally conscious individuals who adopt a sustainable lifestyle and act with ethical values. This transformation not only contributes to solving environmental issues but also facilitates the construction of a more just and sustainable society. The restructuring of educational systems in this direction is critical for ensuring justice in both human and non-human worlds.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Abram, D. (2012). "The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World." Retrieved from https://www.google.com/books?hl=tr&lr=&id=-aVDf4-42tAC&oi=fnd&pg=PR9&dq=Abram,+David.+1997.+The+Spell+of+the+Sensuous:+P+erception+and+Language+in+a+More-Than-Human+World.+Vintage+Books.+&ots=h4H8coeNxq&sig=YtI7_qif951efPyDc3_1qyTlhQo.
- Ahouse Merus, J. N. (1998). "The Web of Life: A New Understanding of Living Systems by Fritjof Capra." [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0526\(199805/06\)3:53.0.CO;2-M](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0526(199805/06)3:53.0.CO;2-M).
- Barnett, R. (2015). Understanding the University. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315678245>.
- Barnett, R. (2017). The Ecological University. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315194899>.
- Bateson, G. (n.d.). "Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry." Accessed December 13, 2024. https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=RGq0EAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=Bateson,+Gregory.%E2%80%AFSteps+to+an+Ecology+of+Mind.+&ots=dPIu9zs-DH&sig=SPtnmMQI5qbN6Suw6E6pVkBxn88&redir_esc=y#v=onepage&q=Bateson%2C%20Gregory.%E2%80%AFSteps%20to%20an%20Ecology%20of%20Mind.&f=false.
- Becker, G. (n.d.). "Bildung für nachhaltige Entwicklung in urbanen Bildungslandschaften." <https://doi.org/10.25656/01:21828>.
- Bonnett, M. (2017). "Environmental Consciousness, Sustainability, and the Character of Philosophy of Education." *Studies in Philosophy and Education*, 36(3), 333-347. <https://doi.org/10.1007/s11217-016-9556-x>.
- Bowers, C. A. (1994). "Education, Cultural Myths and the Ecological Crisis." *Human Ecology Review*, Winter/Spring, 1.
- Brown, T., Jeanes, R., & Cutter-Mackenzie, A. (2014). "Social Ecology as Education." In *The Socioecological Educator: A 21st Century Renewal of Physical, Health, Environment and Outdoor Education* (pp. 23-45). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7167-3_2.
- Capra, F. (1982). *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Simon and Schuster. Bantam Books. <https://archive.org/details/fritjof-capra-the-turning-point>.

Coburn, W., Tobin, K., Brown-Acquay, H., Espinet, M., Irzik, G., Jegede, O., Herrera, L., et al. (2005). "Beyond Cartesian Dualism: Encountering Affect in the Teaching and Learning of Science." 29. <https://doi.org/10.1007/1-4020-3808-9>.

Deetz, J. (1996). *Descartes' Legacy: The Challenge of the New Science*. Albany, NY: State University of New York Press.

Deleuze, G., & Patton, P. (1994). *Difference and Repetition*. Columbia University Press.

Descartes, R. (1641). *Meditations on First Philosophy*. Translated by John Cottingham. Cambridge University Press.

Descartes, R. (1637). *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Translated by John Veitch. Prometheus Books. (<https://archive.org/details/discourseonmetho1912desc/page/n9/mode/2up>)

Dewey, J. (2008). *Democracy and Education*, 5. <https://doi.org/10.1086/591813>.

Diehm, C. (2002). "Arne Naess, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity: A Contribution to the 'Deep Ecology-Ecofeminism Debate.'" *Ethics & the Environment*, 7(1), 24-38. <https://doi.org/10.1353/een.2002.0003>.

Freire, P. (1994). *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. New York: Bloomsbury Academic.

Gadotti, M. (2008). "Education for Sustainability: A Critical Contribution to the Decade of Education for Sustainable Development." *Green Theory & Praxis: The Journal of Ecopedagogy*, 4(1), 15-64. <https://doi.org/10.3903/GTP.2008.1.3>.

Glasser, H. (2011). "Naess's Deep Ecology: Implications for the Human Prospect and Challenges for the Future." *Inquiry*, 54(1), 52-77. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.542943>.

Guattari, F. (2000). *The Three Ecologies*. ACET Series. Athlone Press. https://www.academia.edu/30403909/Guattari_Felix_The_Three_Ecologies

Hargreaves, A. (2003). "Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity." *Educational Researcher*, 32(2), 1-12.

Hopkins, C. (2013). "Education for Sustainable Development in Formal Education in Canada." In *Schooling for Sustainable Development in Canada and the United States* (pp. 23-36). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-4273-4_2.

Kahn, R. V. (2010). "Critical Pedagogy, Ecoliteracy, & Planetary Crisis: The Ecopedagogy Movement," 186. https://www.researchgate.net/publication/240595272_Critical_pedagogy_ecoliteracy_planetary_crisis_The_ecopedagogy_movement.

Kollmuss, A., & Agyeman, J. (2002). "Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-Environmental Behavior?" *Environmental Education Research*, 8(3). <https://doi.org/10.1080/1350462022014540>.

Klautke, S., & Köhler, K. (1991). "Umwelterziehung - Ein Didaktisches Konzept." In *Unterricht Biologie (UB)*, 164/15, 48-51.

Leopold, A., Schwartz, C. W., & Finch, R. (1992). *Sand County Almanac; and Sketches Here and There*. Oxford University Press (N.Y.).

Martusewicz, R. A., Edmundson, J., & Lupinacci, J. (2020). *EcoJustice Education*. Edited by R. A. Martusewicz, J. Edmundson, & J. Lupinacci. Third Edition. New York: Routledge, 2021. Series: Sociocultural, Political, and Historical Studies in Education Series. Second edition published 2015. <https://doi.org/10.4324/9780429020049>.

Miller, N. C., Kumar, S., Pearce, K. L., & Baldock, K. L. (2021). "The Outcomes of Nature-Based Learning for Primary School Aged Children: A Systematic Review of Quantitative Research." *Environmental Education Research*, 27(8), 1115-1140. <https://doi.org/10.1080/13504622.2021.1921117>.

Morin, E. (1999). *Seven complex lessons in education for the future* (N. Poller, Çev.). United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

Öztürk, M. (2017). "Sürdürülebilir Gelişme Odaklı Eğitim: Kuramsal Çerçeve, Tarihsel Gelişim ve Uygulamaya Dönük Öneriler." *Dergipark.org.tr. İlköğretim Online*, 2017. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ilkonline/article/342997>.

Naess, A. (1973). "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." *Inquiry (United Kingdom)*, 16(1-4), 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

Nash, R. (2007). *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Recording for the Blind & Dyslexic.

Neal, P., & Palmer, J. (2003). *The Handbook of Environmental Education*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203422021>.

Orr, D. W. (1994). "Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect." Island Press. <https://tr.z-lib.gs/book/5958578/64604d/earth-in-mind-on-education-environment-and-the-human-prospect.html>.

Özdemir, O. (2007). "Yeni Bir Çevre Eğitimi Perspektifi: 'Sürdürülebilir Gelişme Amaçlı Eğitim'." 32, 145.

Özdemir, O. (2016). *Ekolojik Okuryazarlık ve Çevre Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık. <https://doi.org/10.14527/9786053185970>.

Sterling, S. (2001). "Sustainable Education." <https://www.researchgate.net/publication/289505456>.

Stratford, R. J. (2024). "Towards Ecological Everything – The Ecological University, Ecological Subjectivity and the Ecological Curriculum." *Policy Futures in Education*, January. <https://doi.org/10.1177/14782103241227005>.

Ungaretti, T., Thompson, K. R., Miller, A., & Peterson, T. O. (2015). "Problem-Based Learning: Lessons From Medical Education and Challenges for Management Education." *Academy of Management Learning & Education*, 14(2), 173-186. <https://doi.org/10.5465/amle.2013.0245>.

Westwood, R. I., & Jack, G. (2007). "Manifesto for a Post-Colonial International Business and Management Studies: A Provocation." *Critical Perspectives on International Business*, 3(3), 246-265. <https://doi.org/10.1108/17422040710775021>.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 388-417.

Makale Geliş | Received: 21.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 12.02.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1624011

Ezgi SARIKAYA

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR.
ORCID: 0000-0003-1555-0120
ezgisamancioglu@hotmail.com

Hayvanları Koruma Kanunu'ndaki Düzenlemelere Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı Üzerinden Bir Bakış

Öz: İnsanlar karşısında hayvanların ahlaksal statüsünü nasıl anlamalıyız? Hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarımız neler? Hayvan hakları diye bir kavram mümkün mü? Çalışma, 30 Temmuz 2024'te Türkiye'de Sokak hayvanları yasasına yönelik kabul edilen düzenleme özelinde sokak hayvanlarının akıbetini tartışarak söz konusu soruları genel hatlarıyla ele almaya çalışacaktır. İnsan-hayvan ilişkilerinin nasıl bir ahlaki çerçeveye oturtulması gerektiği konusunda öncelikle tarihsel süreçte değinilerek David DeGrazia, Peter Singer, Tom Regan gibi öne çıkan isimlerle insan karşısında hayvanın durumunun onlar tarafından nasıl anlaşıldığı açıklanacaktır. Yapılacak her felsefi ve kavramsal analizin yasal/hukuksal düzenlemelerini anlamak, yapılan değişikliklerin ve getirilecek önerilerin sorgulanması için elzem görünmektedir. Son kerte Nussbaum'un "yapabilirlikler" kuramından yararlanarak geliştirdiği hayvan haklarına dair düşüncesi incelenerek hayvanların rehabilitasyonu için etkili bir çözüm yolu bulmak adına Nussbaum özelinde bir reform önerisi sunmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hayvan Hakları, Yasa, Martha C. Nussbaum, Yapabilirlik Yaklaşımı, Ahlaki Statü, Eşit Saygı.

A View at The Regulations in the Animal Welfare Law Through Nussbaum's Capabilities Approach

Abstract: How should we understand the moral status of animals in relation to humans? What are our moral responsibilities towards animals? Is such a concept as animal rights possible? The study will try to address these questions in general terms by discussing the fate of stray animals in the context of the regulation adopted for Stray animals law in Turkey on July 30, 2024. First of all, by referring to the historical process about what kind of moral framework human-animal relations should be based on, prominent names such as David DeGrazia, Peter Singer, Tom Regan will explain

how they understand the situation of the animal in front of man. Understanding the legal regulations of each philosophical and conceptual analysis to be made seems essential for questioning the changes made and the proposals to be made. Finally, Nussbaum's idea of animal rights, which he developed using the theory of "capabilities", was examined and it was aimed to present a Nussbaum-specific reform proposal in order to find an effective solution for the rehabilitation of animals.

Keywords: Animal Rights, Law, , Martha C. Nussbaum, Capability Approach, Moral Status, Equal Respect.

Giriş

Tarihsel olarak acı deneyimler gösteriyor ki, insanların çoğu zaman kendilerinden farklı olarak algıladıkları ve "bizden biri" olarak görmeyerek ötekileştirdikleri bireylere karşı ayrımcılık yaptıklarını biliyoruz. Nitekim kölelik konusunu ele alırsak, adil ve ahlaklı bir toplum kurmak adına anayasanın taslağını oluşturanlar, köleliğin ne kadar adil ya da ahlaklı bir tutum olduğunu sorgulamamışlardır. Öte yandan insanın değerini yücelten bir toplum konusunu kaleme alanlar, kimi insanlara nesnelerden farksız birer eşya gibi muamele edilmesinde herhangi bir sorun görmeyerek bu sistemden kâr sağlamışlardır. Bu bağlamda insanın insana yaptığı muamele karşısında, hayvanların ahlaki statüsünü görmezden gelen, hayvan karşıtı önyargılar da daha belirgin hale gelmiştir. Genel hatlarıyla hayvanların insanlara benzer şekilde duygular hissedebilen, acı çeken, zaman zaman bilinçli davranan canlılar olduklarının kabulü, hayvan hakları kavramının kurulmasında önemli gerçeklerdir. Buna göre insan haklarına dair temel soruların cevabı tam olarak karşılanmamışken, hayvanların hakları olup olmadığı sorusu da eski ama eskimemiş bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Canetti, "Kim ki hayvanlardan çok bahsediyorsa, insanlar adına utanıyordur" der (Canetti 2014: 112). Geçmişten beri insanların hayvanlara karşı yaptığı muameleler o kadar çeşitlidir ki, çalışmada her türlü hayvan istismarına değinebilmek olanaksızdır. Hayvan hakları savunucularından Tom Regan, bu durumu birçok örnekle özetler: "Organize köpek dövüşleri, balina endüstrisi, Amerika'nın yaban atlarının hali, denizanalarının korunması, "modern" hayvanat bahçelerinin çağdışılığı, yol kenarlarındaki hayvan sergileri vahşeti, Afrika'daki yaban hayatının yağmalanışı, boğa güreşleri, ibadet ve festival adı altında

hayvanların katlanmak zorunda kaldıkları bir yığın eziyet” (Regan 2022: 23). Öte yandan bilimsel ve kozmetik amaçlı deneylerde kullanılan milyonlarca hayvan üzerinde yapılan araştırmalarda yararlar yalnızca olası ve umulur cinstenken, hayvan deneklere verilen zararlar mevcut ve kesindir. Böylece, sayısız araştırma hiçbir sonuç elde edemedi hayvanlara zarar vermektedir (DeGrazia 2006: 157). Diğer yandan hayvanat bahçelerinde doğal bir biçimde uyumlu oldukları durumlardan tamamen farklı durumlarda yaşamaya zorlanan ve hareket özgürlükleri insanların müdahalesi nedeniyle sınırlanmış hayvanlara uygun biçimde bakılabilmesini beklemek gerçekçi değildir. Onların ihtiyacı olan yaşam biçimini sunabilmek olanaklı görünmemektedir. Doğal ortamlarından alınıp hayvanat bahçelerine kapatılan hayvanların, yakalanmaya bağlı olarak acı, korku, endişe ve ıstırap duyduğu varsayılmaktadır (DeGrazia 2006: 134).

İnsanın tahakkümü karşısında hayvanın durumuna başka bir yorum olarak Derrida, “hayvan” kelimesini insanların uydurduğu bir yakıştırma olarak niteler. Hayvan sözcüğü, isim verme hakkını ve yetkisini insanların kendilerinde bulundurdıkları bir isimdir. Derrida, hayvanın, insana uygun olduğu varsayılan her şeyden yoksun olarak indirgemeci bir tutumla tanımlandığını söyler (Derrida 2008: 23). Hayvan hakları savunucusu Gary L. Francione hayvanların araç veya eşya statüsünü reddederek hayvanları birer “kişi” olarak görmemiz gerektiğini belirtir (Francione 2008: 191). Amacımız onların çektiği acıyı azaltmak veya koşullarını iyileştirmekten ziyade, hayvanların yiyecek olarak görülmesini, deneylerde kullanılmasını ve eğlence amaçlı görülmesini kullanımını tamamen ortadan kaldırmak olmalıdır. Nussbaum’a göre ise hayvanları “vahşi doğa”da olduğu gibi rahat bırakmamız gerektiği görüşü ne yazık ki günümüz dünyasında reddedilmesi gereken naif ve romantik bir natüralizmdir. Ne yazık ki artık yeryüzünde insanın elinin değmediği hiçbir habitat yoktur (Nussbaum 2018: 180). Tüm bunlar hayvanların çektiği acıyla birlikte insanlara sağladığı faydanın bencil doğasını açığa çıkarmaktadır.

Asıl mesele hayvanlara bu şekilde davranılmasının yanlış olup olmaması değil, onu yanlış yapan nedenlerdir. Bu bağlamda ortaya çıkan soru; hayvanların onlara bu şekilde davranarak ihlal ettiğimiz hakları var mıdır? sorusudur. Öyle ki, hayvanlara karşı yapılan muamele biçimleri insanlara yapılıyorsa haklarının çiğnendiğini düşünerek itiraz edebilirdik. Konu hayvan haklarına geldiğinde Jon Nuttall'ın şu yorumu dikkate değerdir: “Burada kendi bencil amaçlarımız için hayvanları sömürmekten çok, mesele hayvanların sahip olabileceği ayrı ihtiyaçları ve amaçları dikkate almaktaki başarısızlığımızdır” (Nuttall 1997: 205). Bu doğrultuda Sokak Hayvanları yasasına dair düzenlemelerin gerçekten hayvanların yaşamlarını güvence altına alıp almadığı, ihtiyaçlarını gerçekten karşılayıp karşılamadığı konusu gündeme gelmektedir.

Buna bağlı olarak hayvanlara yapılan muamele konusunda bu çalışmada Türkiye’de kamuoyunda tepkilere neden olan sokak hayvanları düzenlemesini, felsefi düzlemde içerik olarak tartışmaya açmak hedeflenmiştir. İnsan, hayvan ve çevre sağlığı gözetilmek kaydıyla oluşturulmuş olan 5199 Sayılı Hayvanları Koruma Kanunu’ndaki değişikliklere bakmak gerekmektedir. Kanunda sokak hayvanları ile ilgili düzenlemeler içeren 17 maddelik yasa teklifi* TBMM’de 30 Temmuz 2024’te kabul edilmiştir. Yeni düzenlemeyle birlikte, mevcut kanunda yer alan “Sahipsiz hayvanların da sahipli hayvanlar gibi yaşamları desteklenmelidir” ve “Sahipsiz ve güçten düşmüş hayvanların 3285 sayılı Hayvan Sağlığı ve Zabıtası Kanununda öngörülen durumlar dışında öldürülmeleri yasaktır” maddesi kaldırılmıştır. Aynı şekilde kanunda yer alan “Tıbbi gerekçeler hariç hayvanlara ya da onların karnındaki yavrularına zarar vermeyi” yasaklayan madde kaldırılarak, öldürmeye teşebbüsün önündeki engel kalkmıştır.

Söz konusu teklifin, hayvanların ötenazisi konulu maddesinde*; “Bakımevine alınan köpeklerden; insan ve hayvanların hayatı ve sağlığı için tehlike teşkil eden ve

*

Hayvanları	Koruma	Kanunu
https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5		

* (3) Hayvanlara ötenazi yapmak yasaktır. Ancak,

olumsuz davranışları kontrol edilemeyen, bulaşıcı veya tedavi edilemeyen hastalığı bulunan ya da sahiplenilmesi yasak olanlara 11/6/2010 tarihli ve 5996 sayılı Veteriner Hizmetleri, Bitki Sağlığı, Gıda ve Yem Kanununun 9uncu maddesinin üçüncü fıkrasında belirtilen tedbir uygulanır.”* içeriği geçmektedir. Bu ibarede, yasanın nasıl uygulanacağına dair muğlaklık, sokak hayvanlarına karşı toplu kısımların önünü açmaya çalışan bir durum olarak yorumlanmıştır. Çünkü daha önceki kanunda bakıma ihtiyacı olan ya da kısırlaştırılması gereken sokak hayvanları, tedavisi tamamlandıktan sonra alındığı sokağa geri bırakılmaktaydı. Bu amaçlar dışında sokak hayvanlarını toplayıp yerinden etmek kanunen yasaktı. Ancak yeni yasayla sokaktaki tüm köpeklerin toplanarak sahiplendirilinceye kadar barınaklarda bakılması hükmü geçmektedir. Bu durumla birlikte barınak kapasitelerinin yetersizliği nedeniyle çok fazla köpeğin bakımsızlıktan ve hastalıktan öleceği endişesi ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan sonuçla, bu yasanın hayvanları öldürmeyip koruyacağına dair söylemlerin güvenilirliği sorgulanmaktadır.

İlgili maddede geçen “Davranışları insan ve hayvanların hayatı ve sağlığı için tehlike teşkil eden ve olumsuz davranışları kontrol edilemeyen durumlarda veteriner hekim tarafından ötenazi yapılmasına karar verilebilir.” ibaresindeki olumsuz davranışları bulunan hayvanın net bir tanımının yapılmaması, hayvanlara karşı kitlesel ve kurumsal bir zulme kapı aralamaktadır. Nitekim yakın tarihli haberlerde birkaç şehirde şüpheli şekilde ölü bulunan çok sayıda sokak hayvanının “yasayı uyguluyoruz” savunmasıyla yaşamına son verildiği açıklanmıştır. En son Gebze Belediyesi'ne ait Sokak Hayvanları Bakım Rehabilitasyon ve Eğitim

a) Hayvanlara acı ve ıstırap çektiren veya iyileşme durumu bulunmayan hastalık durumlarında,
b) Akut bulaşıcı bir hayvan hastalığının önlenmesi ya da eradikasyonu amacıyla veya insan sağlığı için risk oluşturan durumlarda,
c) Davranışları insan ve hayvanların hayatı ve sağlığı için tehlike teşkil eden ve olumsuz davranışları kontrol edilemeyen durumlarda, veteriner hekim tarafından ötenazi yapılmasına karar verilebilir. Ötenazi işlemi veteriner hekim tarafından veya veteriner hekim gözetiminde yapılır.

* Veteriner Hizmetleri, Bitki Sağlığı, Gıda ve Yem Kanunu

<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/06/20100613-12.htm>

Merkezi'nin önündeki çöp konteynerlerinde yavrular dâhil 51 sokak hayvanının ölüsünün bulunması ve içlerinden kimisinin can çekişiyor halde olması, hayvan hakları savunucuları tarafından yeni düzenlemenin katliam yasası olarak yorumlanmasına neden olmuştur ("Gebze'de Barınağın Çöp Konteynerlerinde", 2024). Ek olarak 2004 yılına kadar Türkiye'de hayvan haklarına ilişkin hukuki bir düzenleme bulunmaması da dikkat çekicidir. Bu bağlamda yeni düzenlemenin içeriğini tartışmak ve insanın hayvan karşısında mutlak olarak özel bir yere konmasının nedenlerine, hayvan istismarını meşrulaştıran etkenlere bakmak gerekmektedir.

1.Tarihsel Süreç İçerisinde Hayvanlara Yönelik Felsefi Düşüncelere Kısa Bir Bakış

Tarihsel olarak baktığımızda genellikle insanlarla hayvanlar arası kurulan hiyerarşik bölünmeler, çoğunlukla "hem hayvanların yaşamının değersizleştirilmesi hem de insanlığın öneminin abartılması üzerine bina olmuşlardır" (Ryan 2022: 41). Barry'nin aktardığına göre geçmişte kimi felsefecilerin, hayvanların hiç de ahlaken nazara alınma gibi bir iddialarının olamayacağını, onların tamamen insanın hizmetindeki "nesneler" olduklarını ve dolayısıyla insanların onlara muamele etme tarzını ahlakın sınırlandırmadığını düşündükleri doğrudur (Barry 2018: 374-375). Bugün bu görüş geçerli olmasa da, hayvanların doğru anlamda ahlaki özneler olarak ele alınıp alınmadığı konusu tartışmalıdır. Artık çoğu teorisyen, hayvanların hissedebilir varlıklar olduğunu, acıyı ve hazzı hissedebildiklerini, dış dünyaya karşı tepki verdiklerini kabul etmektedir (Barry 2018: 375).

İnsan-hayvan ilişkilerinin nasıl bir ahlaki çerçeveye oturtulması tartışmalarının tarihinin genellikle hayvanların aleyhine sonuçlandığı öngörülebilirdir. Zira Eski Yunan dünyası her şeyin ölçüsü olarak insanı merkeze almış, Hristiyanlığın Eski Ahit'ten tevarüs ettiği yaratılış öyküsü hayvanları açıkça insanın hizmetine sunmuş, Aydınlanma düşüncesi daha da ileri giderek özellikle Descartes'ın etkisiyle hayvanların acıyı hissetme kabiliyetinden yoksun birer

makineden ibaret olduğunu iddia etmiştir (Ongun 2020: 3918) Ryan'ın aktardığına göre Batı felsefesinin tarihi, hayvanların kapasitelerinin ne olduğu, onlara nasıl muamelede bulunulabileceği ve genel manada daha aşağıda varsayılan konumlarına dair düşünüşte etkide bulunmuş olan *antroposantrik* (insan-merkezli) düşünme biçiminde hayvanların esaretine dair çok sayıda örnek sunar (Ryan 2022: 17).

Eski Yunan dönemine göz attığımızda Aristoteles, *Politika*'da insanın arı veya diğer sürü hayvanlarından daha fazla politik bir hayvan olduğunu öne sürer. (Aristoteles 2020: 1253a7). Ona göre hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır. Acı ve hoş olanı bildiren ses, hayvanlarda mevcut olsa da, faydalı ve zararlı olanı, adil olan ve olmayanı ifade etmeye yarayan konuşma yeteneği insanlara özgüdür (Aristoteles 2020: 1253a7). Aristoteles'in hayvanlarla ilgili bakış açısı, onların kadınlar gibi, erkeklere hizmet etmek için yaşadığı yönündedir (Ryan 2022: 18) Antik Yunan'da bu görüşe katılmayanlar arasında hayvanların insanların reenkarnasyonu olabileceğini düşünen Pythagoras ile hayvanların bir ölçüde akıl yürütebildiklerini düşünen Theophrastos yer almaktadır. Ama sonraki Batılı felsefecilerin çoğu Aristoteles'in hayvanların tek rasyonel varlık olan insanın kullanımı için var olduğu düşüncesine katılmaktaydı (DeGrazia 2006: 14).

İncil, Tanrı'nın insanları kendi suretinden yarattığını ve bizlerin –hayvanlar da dâhil- doğal kaynakları kendi amaçlarımız için kullanmakta serbest olduğumuzu vurgulayarak Aristoteles'in görüşünü daha da güçlendirmiştir. Orta Çağ'da Augustinus ve Aquinolu Tomasso gibi Hristiyan felsefecileri hayvanların akıl yürütme yetisinden yoksun olmalarının onların alt seviyede olmalarını haklı çıkardığı iddiasının altını çizdiler ve bu tez o zamandan beridir de çoğu Hristiyan tarafından kabul edilmektedir (DeGrazia 2006: 14-15). Batı felsefesi, on yedinci yüzyılda Descartes ile başlayıp on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar uzanarak insanın üstünlüğü görüşünü büyük ölçüde benimsemekte ve böylece Hristiyanlık dininin etkisini yansıtmaktaydı.

17. yüzyıl Avrupası'nda düşünceleriyle döneme hâkim olan Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde düşünen bir varlık olarak insanı otomatikleşmiş hayvanlardan ayıran özellikler üzerinde durur. Maymunun ya da akıl sahibi olmayan bir başka hayvanın organlarını ve dış görünüşünü andıran makineler olsaydı bunların hayvanlarla aynı doğada olmadıklarını düşündürecek bir emare olmayacağını ileri sürer. Aynı şekilde bedenlerimizle benzerlik taşıyan ve eylemlerimizi taklit eden makineler var olsaydı yine de bunların hakiki insanlar olmadıklarını saptamak için kanıtlar bulacağımızı belirtir (Descartes 2018: 84). Söz ve işaretleri birleştirerek kullanmak yani sözleri uygun bir düzende bir araya getirip, bunlarla anlamlı, düşüncelerini anlatacağı bir konuşma oluşturması insana özgüdür. Böylelikle Descartes, hayvanların hiç zekâyâ sahip olmadığını ve organlarının yapısına göre eylemde bulunduklarını ispatlamış olduğunu savunur (Descartes 2018: 86). Bu açıdan Descartes, doğanın bir parçası olan hayvanları akıl yürütme ve konuşma yetisinden yoksun olan organik makineler şeklinde değerlendirmeyi doğal bulmuştur (DeGrazia 2006: 16). Görüldüğü üzere dil ve bilgiye erişimiyle öne çıkan insanın karşısında hayvan, Kartezyen bakış açısında eylemlerini kendi doğasına göre gerçekleştiren makine sıfatına sokulmuştur. Hayvan hakları savunucularından öne çıkan isim Tom Regan, Descartes'ın savı karşısında dünyanın farkında olmanın, bir dili kullanma yetisine bağlı olmadığını savunarak karşı çıkar (Regan 2022: 104). Diğer yandan Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant ve diğer filozoflar, hayvanların genel kavramları kavrama kapasitesi ya da akıl yürütme gibi belirgin bir ahlaksal statü için gerektiği varsayılan bazı niteliklerden yoksun olduklarını inkâr etseler de, hayvanlara algılama yetisini ve hisleri atfetmişlerdir (DeGrazia 2006: 16).

Modern bilim alanında hayvanlara yönelik düşüncelerimize en büyük katkı, insanların diğer hayvan türlerinden türediklerini gösteren Charles Darwin'in on dokuzuncu yüzyıldaki çalışmalarıyla gelmiştir (DeGrazia 2006: 17). Singer'ın aktardığına göre, 1871'de, birçok bilim insanı onun genel evrim kuramını kabul etmeye başladıktan sonra, Darwin, *The Descent of Man*'i (İnsanın Türeyişi) yayımladı

ve böylece kendi türümüz ile insan dışı hayvanlar arasındaki ilişkiyi kavrayışımızda bir devrim yaşandı. Kuramı destekleyen bilimsel kanıtların ağırlığı fark edildikten sonra, canlılar arasındaki yüce konumumuzu ve hayvanlar üzerindeki tahakkümümüzü haklı göstermek için ileri sürülen eskimiş gerekçelerin neredeyse tamamı şüpheli hale geldi. Darwin'in teorisi, entelektüel olarak bir devrim yaratarak insanların artık Tanrı'nın özel olarak kendi suretinde yaratmış olduğu ve diğer hayvanlardan ayrı yer verdiği canlılar olmadıklarının, tam tersine hayvan olduklarına yönelik fikirlerin artmasına yol açtı (Singer 2018: 312-313).

Doğu geleneğinde durumun nasıl olduğuna göz attığımızda ise Jainizm, Hinduizm ve Budizm'de şekil bulan Hint geleneklerinin tümü de, bir biçimde, hiçbir canlıya zarar verilmemesini ve tüm yaşam formlarının kutsallık taşıdığını savunan *ahimsa* doktrini kabul etmektedir; bu gelenekler ayrıca reenkarnasyon inancını da paylaşmaktadır. Jainizm ve Budizm'e inananlar, canlı varlıkların birbirine bağımlılıklarını vurgular, etyemezliği önerir ve geleneksel hayvan kurban etme uygulamalarına karşı çıkarlar (DeGrazia 2006: 18). Diğer bazı toplumlarda ise hayvana yönelik saygı prensibi kabul edilse de, onların öldürülmelerine ve tüketilmelerine izin verildiği bilinmektedir.

Görüldüğü üzere geçmişten beri hayvanların genellikle insanlara atfedilen dili kullanma beceresi, muhakeme yeteneği, benlik bilinci gibi birtakım vasıflardan mahrum oldukları düşüncesi, onların türler arası eşitlik konusuna dâhil olmalarının önünde engel teşkil etmiştir. Hayvanlarla ilişkili sorular ve sorunlar üzerine çalışan bilim insanları, hem insan istisnailiğini yani üstün bir tür olduğumuz inancını eleştirmek hem de hayvanların, en iyi ihtimalle değersizleştirilmiş, en kötü ihtimalle de ihmal edilmiş olan temsilleri, hayatlarını ve çıkarlarını titizlikle araştırmak suretiyle *antroposantrizme* karşı koyma amacını paylaşırlar (Ryan 2022: 29). Sanayileşme ve kapitalizmin yükselişi, hayvanların metalaştırılmasına yol açmış ve teknolojik ilerlemeler; gıda üretimi, bilimsel ve tıbbi araştırmalar, eğlence, moda, evcil ve yaban hayvan ticareti gibi çeşitli alanlarda insanların hayvanlar üzerinde

daha fazla kontrol sahibi olmasına yol açmıştır. Bu gelişmeler, endüstriyel hayvancılık, kürk ve deri üretimi, hayvan deneyleri ve hayvanat bahçeleri ve eğlence parkları gibi hayvan sömürüsüne dayanan uygulamaların, endüstrilerin artmasını ve yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır (Kaya 2024: 3).

Ek olarak hayvanların korunması, bakımı veya tedavisine yönelik ilgi binlerce yıl öncesine dayanıyor da olsa 18. yüzyıl öncesine kadar hayvanların refahına odaklanan herhangi bir toplumsal hareket olmamıştır (Kaya 2024: 127). Hayvan hakları hareketi, temel olarak canlı hayvanlar üzerinde deney yapılmasına gösterilen tepkiler nedeniyle ortaya çıkmıştır ve bu minvalde hayvanlar hakkındaki çağdaş tartışmalar farklı konularda şekillenmiştir.

2. Hayvanlara İlişkin Hak, Ahlaki Statü, Eşit Saygı Konularında Çağdaş Tartışmalara Genel Bir Bakış

Haklar mefhumunun kapsamının genişlemesiyle birlikte Barry'nin aktardığına göre haklar artık sadece devlet faaliyetlerine karşı bir korunak olarak değil de, devletin insan ihtiyaçlarını karşılamasına ilişkin meşru talepler olarak değerlendirilmektedir (Barry 2018: 342-343). Hak sahipliği kategorisi genişleyerek insanların hak sahibi olabileceği düşünülürken, bugün hayvan haklarından da bahsedilmektedir. Hayvanların hukuki niteliğinin ne olduğu konusundaki ilk atılım, 15 Ekim 1978 tarihinde kabul edilen Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi (Universal Declaration on Animal Welfare) nin 4.maddesinde hayvanların yaşama hakkına sahip olduklarının kabulü ve 14.maddesinde hayvan haklarının da insan hakları gibi kanun düzeyinde koruma mekanizması ile düzenlenmesi sonucu ortaya çıkmıştır (Uyumaz 2016: 139-140). Hayvan hakları düşüncesinin üstlendiği misyon, hayvanın insandan daha aşağı bir ahlaki statüye sahip olduğu görüşüne karşı çıkmaktır. Hayvanların hakları olduğunu kabul eden kesim, hayvanlar üzerinde deneyler yaparak, onları spor adına avlayarak, kamuya açık alanda hayvanat bahçelerinde sergileyerek, kürkleri için öldürerek bu hakları ihlal ettiğimizi

düşünürken, diğer bir kesim ise hayvanların insanlar gibi haklarının olmadığını ve onlara insan gibi davranmamakla yanlış yapmış olmadığımızı iddia etmektedir.

Eğer hayvanların bizimle aynı haklara sahip olmadığını söyleyeceksek, en azından insanlarla hayvanlar arasında bu meseledeki farkların ne olduğunu söylememiz ve bu farklılıkların bir ahlaki fark yaratıp yaratmadığını göstermemiz gerekir (Nuttall 1997: 208). Mesela DeGrazia'ya göre dil bir kişinin farkında olma durumlarının sözel ifadesinde kesinlikle gerekli olsa da, dilin her zaman ve hatta tipik olarak bu durumlara sahip olma için gerekli olduğunu düşünmek anlamsızdır (DeGrazia 2006: 81). Aynı şekilde cins ve ırk farklılıkları, temelinde yatan insan olma benzerliğini etkilemez. Böylelikle bizim için bir kadının bir erkek kadar insan olduğu ya da tam tersi veya bir siyahın bir beyaz kadar insan olduğu ya da tam tersi tamamen bellidir. Ama bizim için daha az açık olan konu, insanda onları kişi yapanın ne olduğu, yani kişilerin belirleyici niteliklerinin ne olduğudur. Bu konuyu açığa kavuşturma gerekliliği, insanların sahip olduğu, onlara karşı yükümlü olduğumuzu düşündüğümüz davranış biçimini belirleyen nitelikleri belki bazı hayvanların da taşıyor olabileceği kaygısından doğar. Eğer durum buysa, o zaman hayvanlara da insanlara davrandığımız gibi davranmakla yükümlü hale gelmiş oluruz, yani hayvanların da insanlarla aynı hakları vardır diyebiliriz (Nuttall 1997: 209).

İnsanlar karşısında hayvanların ahlaksal statüsünü nasıl anlamalıyız? sorusu hayvanların kendilerini nasıl anladığımızla ilişkili bir sorudur (Degrazia 2006: 13). Hayvanların ahlaksal statüsü hakkındaki tartışmalar genellikle hayvanların birçoğunun sezgiye sahip oldukları biçimindeki sağduyuya dayanan varsayımda bulunmaktadır (Degrazia 2006: 23). Şu soru ortaya çıkmaktadır. Hayvanlar adına ihlal ettiğimiz hakları var mıdır? DeGrazia, hak kavramının ahlaksal statü anlamını ele alarak, hayvanların en azından bir ölçüde ahlaksal statüleri olduğunu, sırf insanlar kullanabilsinler diye var olmadıklarını ve bu nedenle, kendi iyilikleri açısından hayvanlara iyi muamele edilmesi gerektiği çıkarımını yapar. Eşit düzeyde saygı anlamının ise bunun, bir kişinin haklara sahip olduğunu söylemek o kişinin

eşit düzeyde saygıyı hak ettiği anlamını taşıdığını aktarır. Bu da demektir ki, o kişinin çıkarları herhangi bir kişinin kıyaslanabilir çıkarları kadar önemlidir. Böylece, köpeklerin insanlarla eşit saygıyı hak ettiklerini söylemek, örneğin, bir köpeğin acı çekmekten kaçınmadaki çıkarının, ahlaksal açıdan, herhangi bir insanın acı çekmekten kaçınma çıkarı kadar önemli olduğunu varsaymaktır. Ancak hayvan yetiştirme alanında, hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda, boğa güreşi ve rodeolarda, hayvanların yer aldığı pek çok sirk gösterisinde ve hayvanat bahçelerindeki sergilemelerde, avcılığın hemen hemen tümünde ve hayvanların kullanıldığı daha birçok uygulama ve kurumlarda hayvanların çıkarları söz konusu edildiğinde eşit saygı prensine yaklaşmamaktayız (DeGrazia 2006: 39).

Şöyle bir durum da vardır ki, kırkayaklar, sümüklüböcekler ve amipler de dâhil olmak üzere, kelimenin tam anlamıyla bütün hayvanların eşitliğinden kastediliyorsa, hayvanlar lehine ahlaksal eşitlikten söz etmek elbette inandırıcı değildir. Zira bu türden yaratıkların sezgiye sahip oldukları kuşkuludur. Sezgiye sahip olan ve olmayan hayvanlar arasındaki hattı kesin olarak bir yere yerleştirmek zor görünmektedir. Sezgiye sahip olmak, verilen dürtüye tepkide bulunma kapasitesinden daha öte bir şeydir; sezgiye sahip olmak, en azından bazı duygulara sahip olma kapasitesidir. Duygular da, hem acı ve mide bulantısı gibi hissedilen duyuları hem de korku ve coşku gibi duygusal durumları içerir. Sezgi sahibi tüm varlıklar farkında olma durumlarına sahiptir. Örneğin, sezgiye sahip bütün hayvanlar muhtemelen, en azından acı ve zevk veren duyuları hissedebilir (DeGrazia 2006:69). Omurgasızların olası sezgi gücü konusunda büyük bir belirsizlik bulunsu da, kanıtlar, bütün omurgalılar dâhil olmak üzere birçok hayvanın acıyı hissedebildiğini kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde göstermektedir (DeGrazia 2006: 68).

Dolayısıyla DeGrazia'ya göre kesin olan bir şey varsa, o da hayvanların acı içindelermiş gibi davrandıklarıdır. Ona göre bu üç davranış tipinden herhangi biri en azından acıyı çağrıştırmaktadır: 1. Tehlikeli bir dürtüden kaçınmak ya da kaçmak

(örneğin, keskin bir nesneden pençeyi çekmek); 2. Tehlikeli bir olay sonrasında destek aramak (örneğin, bağlamak); 3: Bedenin aşırı yıpranmış ya da yaralı bir bölümünü dinlenip iyileşmesi için kendi haline bırakmak (örneğin, gerili bir kası hareketsiz bırakıp diğer uzuvları kullanmak). Böcekler de dâhil olmak üzere hayvanların büyük bölümü ilk kısımda anlatılan davranışları sergilerler (DeGrazia 2006: 71).

Hayvanlarla ilgili tartışmalara öncülük eden isimler arasında, Peter Singer ve Tom Regan, hayvan refahı (Singer) ve hayvan hakları (Regan) tartışmalarında öne çıkmıştır. Hayvanlara yönelik kötü muamele biçimlerini irdeleyen Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi* adlı kitabının ana fikrinin, canlılara salt türlerinden dolayı ayrımcılık uygulamanın bir tür önyargı olduğu ve ırk temeline dayalı ayrımcılık gibi ahlakdışı ve savunulamaz bir yaklaşım oluşturduğunu belirtir (Singer 2018: 361). Özellikle endüstriyel hayvancılığın ve bilimsel deneylerin hayvanlar üzerindeki etkilerini inceler. Hayvanlara nasıl muamele edeceğimizi düzenleyen etik kurallarda ve yasalarda köklü sorunlar olduğunu ortaya koyar. Geçmişin ahlaksal yaklaşımları düşüncemize ve uygulamalarımıza öylesine derinden nüfuz etmiştir ki, kendimize ve diğer hayvanlara ilişkin bilgilerimizin değişmesinden bile etkilenmemektedir (Singer 2018: 320).

Singer, Bentham'ın faydacı yaklaşımını temel alarak, bir varlığın herhangi bir menfaate sahip olmasının tek şartının, acıyı ve hazzı hissetme kapasitesi olduğunu savunur. Diğer insanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi onların acı çekebilme kapasitesine dayanarak temellendirirken, yine acı çekebilen varlıklar olan hayvanları ahlak alanına dâhil etmememiz Singer'a göre irrasyonel ve tutarsız bir tutumdur. Singer bu tutumu "türçülük" olarak adlandırır. Türçülük, kendi türümüzden olan varlıkları hiçbir rasyoneş gerekçeye dayanmadan, yalnızca bizimle aynı türden oldukları için kayırmak demektir ve Singer'a göre tıpkı ırkçılık gibi ortadan kaldırılması gereken bir ayrımcılık türüdür (Çekem 2023: 461). Buna göre Singer, İnsanların ve hayvanların hissettiği benzer şiddetteki acıların eşit derecede

görülmesini ve bu acıların önlenmesi veya mümkünse asgari seviyeye indirilmesi gerektiğini belirtir. Bütün varlıkların çıkarları eşit derecede önemli sayılmalıdır. Ona göre bir varlığın acı çektiği durumda bu acıyı önemsememek için hiçbir ahlaksal gerekçe öne sürülemezdir. Eşitlik ilkesi, acı çeken varlığın doğasından bağımsız olarak, bu acının herhangi başka bir varlığın çektiği benzer bir acıyla eşit tutulmasını şart koşar (Singer 2018: 55). İnsan dışı hayvanların acı hissetme kapasitesi olduğuna inanmamızı gerektirecek nedenleri üç farklı ampirik temele dayandırır: Davranışlar; “İnsanlar acı çekerler, hayvanların da insanlar gibi acıyı hissetmeyi sağlayan sinir sistemleri mevcuttur.”, Sinir sistemlerinin doğası; “Acı kaynaklarına maruz kaldıklarında bunlara tepki vermektedirler” ve Acının evrimsel yararlılığı; “Singer’ın aktardığı bir raporda acının evrimsel değeri inceleniyor ve “kesinlikle biyolojik bir yarara” sahip olduğu sonucuna varılıyor” (Singer 2018: 351). Acı çekme kapasitesi, evrimde bir türün varlığını sürdürme ihtimalini artırır, çünkü türün bireylerinin organizmaya zarar verici durumlardan kaçınmasını sağlar (Arıkan 2016: 13).

Singer’a göre insanlarla hayvanlar arasında önemli farklar olduğunu kabul etme olgusu, temel bir ilke olarak eşitliğin insanın dışında hayvanları içine alacak şekilde genişletilmesi gerektiğini savunmamızı engellememelidir (Singer 2018: 47). Bir grup için geçerli olan temel eşitlik ilkesinin başka bir grubu da içine alacak şekilde genişletilmesi, her iki gruba da tıpatıp aynı şekilde muamele etmemiz ya da her iki gruba da birebir aynı hakları tanımamız gerektiği anlamına gelmez. Bu durumun gerekip gerekmediği her iki grubun üyelerinin doğasına bağlı olarak düşünülmelidir. Ona göre temel eşitlik ilkesi, eşit ya da özdeş muameleyi değil, eşit önemsenmeyi gerekli kılmaktadır (Singer 2018: 48) Bir faydacı olarak Singer, sonuçlara vurgu yapar ve temel bir ahlak ilkesi olarak, çıkarların eşit derecede önemsenmesi ilkesinin keyfi bir biçimde sadece kendi türümüzün bireyleriyle sınırlandırılmayacağını savunur (Singer 2018: 39). Hayvanların haklara değil, çıkarlarının zarar görmemesine ihtiyaçları vardır.

Tom Regan ise, hayvanlara yapılan muameleyi çarpıcı şekilde özetler: "Hayvanlar boğuluyor, boğazlanıyor ve açlıktan öldürülüyor; uzuvları parçalanıp iç organları eziliyor; yakılıyorlar, radyasyona maruz bırakılıyorlar ve deneysel ameliyatlarda kullanılıyorlar; onlara şok veriliyor, tecrit koşullarında büyütülüyorlar, kitlesel silahlara maruz bırakılıyorlar, kör ediliyor ya da sakat bırakılıyorlar; kalp krizi, ülser, felç ve havale geçirmeleri sağlanıyor; tütün dumanı solumaya, alkol içmeye, eroin ve kokain gibi çeşitli uyuşturucuları yutmaya zorlanıyorlar" (Regan 2022:269). Regan, en basit haliyle hayvanların hakları olduğunu ve bunun onların saygın muamele görmeye hakları var demek olduğunu aktarır. Ona göre sadece iyi davranmak ya da zulümden kaçınmak yeterli değil, hayvanları ister gıda, giyim, eğlence ya da ister araştırma amacıyla sömürüyor olalım, kafeslerin genişletilmesi değil, tamamen boşaltılması gerektiğini savunur (Regan 2022: 28).

Öte yandan Regan'ın aktardığına göre, spor etkinliklerinde sömürülen hayvanların sayısı bugün yüz milyonları bulmaktadır (Regan 2022: 205). Ona göre avcılıkta, rodeoda, taşı yarışında, ya da aralarında at yarışı, horoz dövüşü, boğa güreşi ve kızak yarışını da sayabileceğimiz benzeri aktivitelerin hiçbirinde "spordan" eser yoktur. Bunlar olsa olsa, Regan'ın yorumuyla insan hükümlanlığının, insan sömürsünün, insan tamahkârlığının ve insan zalimliğinin örnekleridir. Hayvan haklarına saygının olduğu bir yaşamda bu tür barbarlıklara yer yoktur (Regan 2022: 228).

Hayvanların deneylerde kullanılmasına ilişkin görüşleri sorulduğunda, çoğu insan, onların kullanımından sağladığımız önemli tıbbi faydalarla ilgili bir şeyler söyler. Regan şu soruya dikkat çeker; kamu sağlığındaki gelişmelerin tümünü, hatta büyük çoğunluğunu "hayvan deneklerin" kullanımına mı borçluyuz? Öyle olsa bile, "Bizim sağladığımız yararlar, onlara verdiğimiz zararları haklı çıkarır mı?" şeklindeki ahlaki soruya yanıtı ne olacak (Regan 2022: 229)? Ona göre bu amaçlar için hayvanları kullanmanın eskimiş bir yöntem olması bir yana, onlarsız amaçlarımıza ulaşmamızı sağlayacak daha üstün yöntemler de mevcuttur.

Regan, hayvanların acı çekmesine dair önemli gerçeğe ek olarak onların yaşamın öznesi olduğunun altını çizer. Onların da insanlara benzer bir yaşam evreleri vardır. Bir hayvan hakları savunucusu olarak istediği şeyin insanların hayvanlara feci şeyler yapmaktan vazgeçmesi olduğunu belirtir (Regan 2022: 20). Ona göre “hayvanların hakları olup olmadığı, tek bir sorunun doğru yanıtlanmasına bağlıdır: Bir yaşamın öznesi olan hayvanlar var mıdır? Kendimize dair bu soruyu sormamız gerektiği içindir ki, hayvanlar hakkında bu soruyu sormak durumundayız” (Regan 2022: 85).

İnsanın dışında milyarlarca hayvan arasında, dünyanın ya da kendi başına gelenlerin bilincinde olan var mıdır? Eğer varsa, onların başlarına gelenler, başka herhangi birinin umurunda olsun olmasın, kendileri için önem taşır mı? Eğer bu kriterleri karşılayan hayvanlar varsa, onlar bir yaşamın özneleridir denilebilir. Bir yaşamın özneleriyseler, tıpkı bizim gibi onlar da haklara sahiptir. Bir yaşamın öznesi olmak söz konusu olduğunda, hepimiz aynıyız. Bir hayatın öznesi olmak, Regan için kendi içinde bağımsız bir değere sahip olmak adına gerekli ve yeterli bir ölçüt olarak açığa çıkar.

Peki, bir yaşamın öznesi olmak neden önemli bir fikirdir? Çünkü Regan için bu fikir, göz önüne aldığımız diğer olasılıkların başaramadığını başarır. Bu fikri oluşturan özgün nitelikler bütünü bizlerin ahlaki eşitliğine anlam kazandıran bir biçimde hepimizi eşit kılıyor. “Ahlaki açıdan her birimiz eşitiz, çünkü her birimiz eşit derecede biriyiz; bir şey değil; her birimiz bir yaşamın öznesiyiz, öznesiz bir yaşam değil” (Regan 2022: 81). Pek çok farklılığımıza rağmen, ahlaki haklarımız aynıdır. Bunlar bizlerin sahip olduğu en önemli şeylerin, yani yaşamlarımızın, bedenlerimizin ve özgürlüğümüzün korunmasına hizmet ederler.

Regan bir ortaklığa daha dikkat çeker. İnsan yaşamının kökenini, insan yaşamının nasıl başladığını sorguladığımızda iki ihtimal belirir. Birincisi, insan hayatının Tanrı'nın yaratımıyla ortaya çıkmış olabileceğidir; bu doğruysa, diğer hayvanlar da dâhil öteki canlı formlarının kökeni ve gelişimini anlamaksızın kendi

varoluşumuzu kavrayabiliriz. İkincisi, insan yaşamının, elbette ki her aşamasında Tanrı eliyle yönetilen uzun bir evrimsel değişim sürecinin ardından ortaya çıkmış olabileceğidir; bu doğruysa, varoluşumuz, diğer hayvanlar da dâhil başka yaşam formlarının ortaya çıkışı ve gelişimiyle birlikte anlaşılmalıdır (Regan 2022: 90). Sahip olduğumuz eşit haklar, bir yaşamın öznesi olan bireyler olarak eşit olmamızla açıklandığına göre ve diğer memeliler de bir yaşamın öznesi olarak bizim gibi olduklarına göre, varılacak yargı açıkça ortadadır. Buna göre hayvanların da, saygın muamele görme hakkı dâhil olmak üzere hakları vardır (Regan 2022: 93).

3. Tüm Canlılar İçin “Onurlu” Bir Yaşamı Savunan Nussbaum’un Yapabilirlikler Yaklaşımının Genel Hatları

Ülkemizde ve dünya genelinde hayvanları koruma, hayvan haklarının içeriğini yeniden oluşturma ve girişte bahsedilen hayvanlara yönelik her türlü muamele ile ilgili düzenlemelerin iyileştirilmesi adına Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımı önemli görünmektedir. Martha C. Nussbaum, “Yapabilirlik Yaklaşımı” adını verdiği yaklaşımıyla sadece insanlar için değil, tüm canlılar için “yaşanabilir” bir dünya kurabilmenin arayışındadır. Nussbaum’un Amartya Sen ile birlikte geliştirdiği “Yapabilirlikler Yaklaşımı”ndan türettiği adalet kuramı, insan onuruna yaraşır bir yaşamın nasıl mümkün olacağı konusunda normatif bir kuram olarak ortaya çıkar. Yaklaşımdaki ana tema gerçekte insanların ne yapabilir oldukları sorusu üzerinden şekillenir. Nussbaum’un ifadesiyle kalkınma ve politika dünyasında artık yeni bir kuramsal paradigma ortaya çıkmıştır. “İnsani Gelişmişlik” ya da “Yapabilirlikler Yaklaşımı” olarak adlandırılan bu yeni model basit bir soruyla işe başlar: İnsanlar gerçekte neler yapabilir ve ne olabilirler? Önlerinde ne gibi fırsatlar vardır? Bu modelin insan yaşamının ve insani çabanın kendi karmaşıklığına yanıt verecek donanıma sahip yeni bir yaklaşım olduğunu belirtir (Nussbaum 2018:12). Buna göre “insani sorunların aciliyetini koruduğu ve kabul edilmesi mümkün olmayan haksızlıkların ve insani eşitsizliklerin yaşandığı çağımızda ihtiyacımız olan bu karşı kuram, Yapabilirlikler Yaklaşımıdır” (Nussbaum 2018: 14).

Bunun insan onuruna yaraşır bir yaşamın gerçekleştirilmesi için sıraladığı ve birazdan değinilecek on merkezi yapabilirlik listesinin her bir kişiye sağlanmasıyla olabileceğini savunur.

“Yapabilirlik Yaklaşımı” Amartya Sen’in *Eşitsizliği Yeniden İncelemek* ile *Özgürlük Olarak Kalkınma* adlı çalışmalarında önerdiği politik/ekonomik programın kilit kavramıdır. Nussbaum kavramı, “yapabilirlikler” şeklinde kullanır; “insanların yaşam kalitesini oluşturan önemli unsurların hem çoğul hem de nitelik bakımından birbirinden farklı olduğunu” vurgulamak ister: ona göre bireylerin hayatı sağlık, bedensel bütünlük, eğitim ve öteki yönleri eğilip bükülmeden tek bir ölçüye indirgenemez (Nussbaum 2018: 34). Nussbaum, insanların olduğu kadar, insan haricindeki hayvanların da yapabilirlikleri olduğunu düşünür. Yani ona göre yaklaşım hem insanlar hem de hayvanlar için adalet, temel hak ve özgürlüklere dair bir kuram oluşturmak bağlamında geniş düşünülmüş bir temele sahiptir.

Yapabilirlikler yaklaşımı her bir bireyi amaç olarak ele alır; bu konuda sorulacak soru ise toplam ya da ortalama bir esenlik rakamı üzerine değil, her bir insana sunulan fırsatlar üzerine olmalıdır. Yaklaşımın odak noktası tercih ve özgürlüktür, zira toplumların insanlar için yapacağı en önemli iyilik geniş bir yelpazede bir dizi fırsat sunarak onlara özgürlük sağlamaktır; bireylerin bu fırsatları değerlendirme konusu onların tercihi (Nussbaum 2018: 34-35). Yaklaşım, toplumdaki derin toplumsal adaletsizlik ve eşitsizliklerle ilgilenir, özellikle de ayrımcılık ve yok sayılmanın sonucu olarak zaafılara odaklanır. Nussbaum bu yaklaşımıyla hükümetlere, güttükleri kamusal politikalar bağlamında acil görev üstlenmeleri, bireylerin yaşam kalitesini iyileştirme yönünde çağrıda bulunur (Nussbaum: 2018: 35). Yapabilirlikler yaklaşımı, insan doğasının ne olduğuna dair bir kuram değildir, normları insan doğasına içkin olanlar üzerinden okumaz. Tersine, baştan beri değerlendirci ve etiklidir; insanların yapabilirlik olarak geliştirebileceği pek çok beceri arasından hangilerinin değerli olduğunu sorgular (Nussbaum 2018: 45).

İnsanların içinde hareket edip eyledikleri hayatın çeşitli alanlarını dikkate alan toplumsal adalet yaklaşımı, “İnsan onuruna yakışan bir hayatın neler gerektirdiği”ni sorar. Nussbaum, on kalem şeklinde sıraladığı Merkezi Yapabilirlik’e ihtiyacın olduğunu belirtir. Geniş kesimin hemfikir olduğu tanım uyarınca hükümetlerin görevi insanların onurlu ve asgari bir gelişmeye imkân verecek bir yaşam sürmelerini sağlamak ve ahlaki bir siyasi düzende bütün yurttaşları için aşağıdaki on Merkezi Yapabilirlik’i bir asgari eşik olarak hayata geçirmektir. Bunlar:

- 1) Yaşam: insanın ömrünün sonuna kadar yaşayabilmesi,
- 2) Beden Sağlığı: üreme sağlığı da dâhil, insanın sağlığının her açıdan yerinde olması,
- 3) Bedensel Bütünlük: insanın bir yerden bir yere özgür şekilde gidebilmesi, güvende hissetmesi,
- 4) Duyular: hayal gücü ve düşünce, eğitimle donanmış şekilde bunları yapabilmesi
- 5) Duygular: insanın kendi dışındaki şeylerle ve insanlarla bağ kurabilmesi,
- 6) Pratik akıl: insanın iyi olanı kavrayabilmesi ve kendi hayatını planlarken eleştirel bir bakışa sahip olabilmesi,
- 7) Bağlanma: insanın başka insanlarla birlikte yaşayabilmesi, başkasının içinde bulunduğu durumu anlayabilmesi, insanlara değer açısından herkesle eşit ve onurlu kişiler olarak davranılması,
- 8) Öteki Türler: insanların hayvanlarla, bitkilerle ve doğayla ilişki içerisinde ve onları gözeterek yaşayabilmesi,
- 9) Oyun: insanın diğerleriyle gülüp oynayabilmesi, eğlenceli faaliyetlerde bulunabilmesi,
- 10) Kişinin çevresine yönelik denetimi: a) Siyasi katılım ile ifade özgürlüğü b) Maddi, mülk edinebilmesi, eşit iş arama hakkı, iş arkadaşlarıyla karşılıklı saygı dayalı ilişki kurabilmesi (Nussbaum 2018: 50-51)

Nussbaum’un toplumsal adalet konusuna yaklaşımının temel iddiası şudur: “belirlenmiş on yapabilirlik alanının her birinde bütün yurttaşlara başlangıç olabilecek bir eşğin üzerinde bir imkân sağlanması insan onuruna saygı gereğidir” (Nussbaum 2018: 52). Toplumsal adalet açısından on kalem yapabilirliğin yurttaşların tamamına ulaştırılıyor olması zorunlu koşuldur. Her bir yurttaşın on yapabilirlik kaleminin tümünde en az eşik seviyesinin üzerine yükseltilmesi için çalışılmalıdır. Gelir ve maddi zenginliğe odaklanan kamu politikalarının her ihtiyacı karşıladığını iddia etmek yerine, her bir ihtiyaca tek tek eğilmesinden yana olmamız gerektiğini savunur (Nussbaum 2018: 76). Yapabilirlikler listesi, insan onuru söylemini merkezine alan eleştirel ve normatif bir tartışma sürecinin ortaya koyduğu doğal bir sonuçtur. Listedeki kalemler, bilerek soyut ve genel

belirlenmiştir. Her ülke, belirli sınırlar içinde kalmak kaydıyla, tarihlerini ve özel şartlarını dikkate alarak farklı şekilde yapacaktır.

Yapabilirlikler yaklaşımı ile uluslararası insan hakları hareketi birbiriyle yakından ilintilidir. Nussbaum'un yorumladığı şekliyle Yapabilirlikler Yaklaşımı, insan hakları yaklaşımının bir türüdür. İkisinin ortak temelinde bütün insanların insan olma temelinden kaynaklı özlük hakları ve bu haklara saygı gösterip desteklemenin toplumun en temel görevi olduğu fikri vardır. Nussbaum'un yaklaşımında hayvan hakları da teslim edildiği için insan hakları yaklaşımından daha geniştir. İnsan hakları modeli toplumsal cinsiyet, ırk vb. konularda yetersiz olmakla eleştirilmekte, Yapabilirlikler Yaklaşımı bu eksikliklere çözüm bulmaya çalışmaktadır. İnsanlarla öteki türlerin hakları arasındaki ilişkisini de net olarak ifade eder: Duyguları olan bütün canlılar adalet temelinde hak sahibidir, trajik çatışmalar tür içinde çözümlenmelidir, hiçbir çatışmanın olmadığı bir dünya için çalışılmalıdır (Nussbaum 2018: 80). İnsanın yapabilirliğini destekleyecek her türlü görev şirketlere, uluslararası kurum ve anlaşmalara ve elbette bireylere düşmektedir. Devletin görevi, insanların onurlu bir yaşam sürmelerini asgari düzeyde sağlamaktır. Devletler kimi görevlerini özel kuruluşlara devretse de, nihai anlamda toplumun temel politik yapısı olan devlet, yapabilirlikleri güvence altına almaktan sorumlu tek yapıdır (Nussbaum 2018: 81). Devlet bazı insan hakları modellerinin düşündüğü gibi engel olmak değil, insanların yapabilirliklerini etkin bir şekilde desteklemelidir. Ona göre temel hakların çoğunluğun baskısından korunmasını güvence altına almak, yazılı olsun olmasın, bütün anayasaların önceliği olmalıdır.

Nussbaum'a göre "klasik sözleşme kuramları, mevcut bütün toplumsal yapıların servet, sınıf ve ayrıcalıklar üzerine kurulmuş yapay hiyerarşilerce oluştuğunu bulgulararak işe başlar" (Nussbaum 2018: 104). "İnsanların bu tür yapay üstünlüklerini ellerinden alırsak acaba nasıl bir toplumda olmayı seçerler?" sorusu değerlidir. Rawls'un ünlü *Özgün Konum (orijinal pozisyon)* dediği şey de

bunun bir örneğidir. Ancak bu deney daha tasarlanma aşamasında- Rawls'un ki de dâhil bütün sözleşme kuramlarının yaptığı gibi- katılanların fiziksel ve zihinsel güçlerinin aynı olduğunu varsayar (Nussbaum 2018: 104).

Nussbaum'a göre Rawls'un adalet kuramı modern siyaset felsefesinin ulaştığı en büyük başarılarından biri olsa da Rawls'un düşüncesinde ciddi fiziksel ve bilişsel engeli olan insanlar *Özgün Konum*'dan çıkarılmış, Düzenli Bir Toplum'daki yurttaşların yapabilirlik tanımına dâhil edilmemiştir. Rawls, bu insanların ihtiyaçlarının toplumun temel ilke ve yapılarını seçerken başta dikkate alınmayacağını, onlarla daha sonra ilgileneceğini söyler. Rawls açıkça anlaşma ve sözleşmelere girmeyen insanlara siyasi adalet borcumuz olmadığını düşünmektedir. Yani engelli insanların birçoğunun adalet meselesi onun açısından karara bağlanmamış tartışmaya açık bir konudur (Nussbaum 2018: 105).

Nussbaum'un aktardığına göre Rawls, hayvanlarla olan ilişkilerimizin de akli yetilerinin olmaması dolayısıyla adalet sorunu içermediğini düşünür. Dolayısıyla ona göre hayvanlara karşı ahlaki görevlerimiz olmakla birlikte, politik bir görevimiz yoktur. Nussbaum'a göre ise duygulara sahip ve mücadele içinde olmaları hayvanların adalet sorununu gündeme getirmeye ve bu kuramı anlama ya da değerlendirme yetileri olsun olmasın, hayvanları siyasi adalet kuramının öznesi kılmaya yeterdir (Nussbaum 2018:105-106). Nussbaum'un hayvanlar hakkındaki savunusu şu şekildedir: "Ben tüm hayvanların (belki sünger gibi duygu ve hareketten yoksun olanları dışarda bırakabiliriz) adaletin öznesi olduğunu ve yasa ve kurumlardan saygı görmeyi ve desteklemeyi hak eden (kendi türlerine özgü faillikleriye bağlantılı) bir onurları olduğunu apaçık şekilde savunuyorum" (Nussbaum 2018: 106).

Nussbaum için İnsanın yapabilirlikleri öncelikli odak noktasıdır ancak insanlar insan haricindeki yaratıklarla da ilişki kurduğu için, bu yaratıklar yalnızca araçsal olarak değil, değerli bir ilişkinin tarafı olarak hedef tanımına girmelidir. Duygulara sahip olan tüm canlıların yapabilirlikleri kendi başına hedeflenmeli ve

hepsi yapabilirliklerle belirlenmiş eşik seviyelerinin üzerine erişebilmelidir. Bitkiler de dâhil, canlıların tümünün yapabilirlikleri, ekosisteminin bir parçası oldukları için değil, kendi başlarına birer varlık oldukları için kapsanmalıdır. Ekosistemin bütün türlerin yapabilirlikleri kendi içlerinde amaç oldukları hesaba katılmalıdır (Nussbaum 2018: 176). Öteki türlerle ve doğayla ilişki kurmak insana has bir davranış olsa da öteki varlıklar yalnızca araç olarak değil, ilişkinin tarafı olarak da hesaba katılmalıdır.

Bütünsellik adına, hayvanların yalnızca acı çekmemeleri değil, hareket edebilmeleri, dostça ve saygılı bir muamele gördükleri bir hayat yaşayabilmeleri gibi unsurlar topluca dikkate alınmaktadır. Daha genel anlamda, Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı hayvanları zevk ya da acı nesneleri olarak değil, birer fail olarak görmektedir. Bu kavramsal fark sayesinde, hayvanların hayatta kalma çabalarına ve faaliyetlerine karşı saygı duymak mümkün olabilecektir (Nussbaum 2018: 178). Bu bağlamda Nussbaum, onur/saygınlık söylemini genişletmemiz gerektiğini savunur. Sadece insan onuruna özgü hayatlara değil, duygulara sahip olan çok çeşitli canlının onurlu bir şekilde sürdüreceği yaşamlar hakkında konuşmaktayız.

Yapabilirlikler Yaklaşımı her bir hayvan türünü kendi başına onurlu kabul eder; bu onura saygı gösterme görevi kendimize karşı görevlerimizden türetilemez. Sorumluluğumuz tıpkı insanda olduğu gibi, öncelikle ve en başta her bir canlı bireye karşı olmakla birlikte, hayat formlarının niteliğini belirlemede türlerin önemli payı unutulmamalıdır. Yapabilirlikler listesi, her bir yaşam formuna titizce yaklaşmayı ve her birinin yaşam formuna uygun koşulları geliştirmeyi amaçlamalıdır (Nussbaum 2018: 179).

Sonuç

2004 tarihli Hayvanları Koruma Kanunu'nda yer alan Türkiye'de Sokak hayvanlarını aşılama, kısırlaştırma ve yaşam alanlarında onlara gereken imkânı sağlama konusu belediyelerin sorumluluğundayken, yasanın yeterince

uygulanmaması ve denetimsizlik yüzünden hayvanların yaşamları tehdit altına girmiştir. Sokaklardan belli belirsiz nedenlerle toplatılacak hayvanları barınak koşullarında sağlıklı bir yaşamın beklediği düşüncesi hayli gerçekdışı görünmektedir.

Maddede geçen “insan ve hayvanların hayatı ve sağlığı için tehlike teşkil eden ve olumsuz davranışları kontrol edilemeyen” tanımındaki muğlaklık, sokakta yaşayan köpeklerin herhangi bir olumsuz bahaneyle karşı karşıya kalıp uyutulmasıyla sonuçlanabilir. Kabul edilen düzenlemeyle bir taraf köpeklerin saldırısı sonucu yaralanan insanların haberlerini gerekçe göstererek radikal bile olsa somut adımlar atılmasını talep etmektedir. Diğer taraf ise konuya hayvan hakları perspektifinden taviz verilmeden bakılmasından ısrarcı olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma hedefine ülkemizde bir arada yaşama kültürüyle var olan sokak hayvanlarının yaşamını tehdit etmeden çözüm önerilerinin neler olabileceği konusuyla yaklaşmıştır.

Türkiye’de hayvanlarla ilgili düzenlemelerde idari ve teknik yapı açısından iki önemli eksiklik denetimsizlik ve yaptırımların yetersiz olmasıdır. Denetimle ilgili birimlerin sağlıklı bir yapısının olmaması, hayvan refahını korumaya dair özel bir denetim kurumunun yokluğu, hayvanlara yapılan kötü muamelelere karşı hapis cezalarının istisnai durumlarda kullanılması ve idari para cezalarının ise kişiler açısından caydırıcı olmaması önemli yetersizliklerdir (Arıkan 2016: 220). Burada sorun, kime daha çok değer verdiğimiz değil, hissetme yetisine sahip canlılara birer meta ya da başkalarının amaçlarına götürecek araçlar olarak muamele etmenin ahlaken meşru olup olmadığıdır. Singer’ın ifadesiyle kamuoyunda hayvanlara karşı bir ilgi yaratmayı güçleştiren sorunlar arasında çözülmesi en güç olanı belki de “önce insanlar gelir” ve “hayvanlarla ilgili herhangi bir sorun ciddi bir ahlaksal ve siyasal sorun olarak insanlarla ilgili bir sorunla kıyaslanamaz” varsayımıdır (Singer 2018: 329). Keza Regan, Amerika’da hayvanların “kanunlarla korunması” konusunun bir aldatmacadan ibaret olduğunu savunur. Ona göre “her şey yolunda”,

“tüm hayvanlar korunuyor” çünkü “ilgili yasalarımız var” dedirten sözde güven duygusunun, katı gerçekler karşısında uçup gittiğini söyler. Bu durumun nedenleri arasında vakit darlığı, tıbbi eğitim ve öğretim yetersizliği, siyasi çıkar çatışmaları gibi nedenler sıralar (Regan 2022: 193). Gerçekten de kendi yaşam hakkımızın peşine düşerken hayvanlar hakkındaki tartışmalara, felsefi düşüncelere ve yönetmeliklere ne kadar hâkimiz? sorusunu sormak elzem görünmektedir.

Bu bağlamda bakış açımızı Nussbaum'un argümanı doğrultusunda geliştirirsek, Yapabilirlikler yaklaşımı hem insanlar hem de hayvanlar adına adalet, temel hak ve özgürlüklere dair bir kuram oluşturmak bağlamında geniş düşünülmüş bir temele sahiptir. Bu yaklaşımla, içinde birçok türden canlının gelişmeye imkân bulacağı bir dünyada bütün varlıklar için “onurla varoluş”un kapsamını genişleten bir dünya öngörebiliriz. Zira Nussbaum'un ifadesiyle duygulara sahip ve mücadele içinde olmaları hayvanların adalet sorununu gündeme getirmeye ve bu kuramı anlama ya da değerlendirme yetileri olsun olmasın, hayvanları siyasi adalet kuramının öznesi kılmaya yeterlidir (Nussbaum 2018: 105-106). Hayvanları siyasi adalet kuramının öznesi olarak gören Nussbaum bir tarafa, ne yazık ki ülkemizde yürürlükte olan mevzuatta hayvanların eşya olmadığına ilişkin bir hüküm bulunmamaktadır (Uyumaz 2016: 145-146).

Dünyada ve ülkemizde pozitif hukuk düzenlemeler içinde, doğrudan ya da dolaylı olarak da olsa, hayvanların korunmasına ilişkin pek çok hukukî düzenlemeden bahsetmek mümkündür. Ancak, bu düzenlemeler, güncel hayvan hakları ilkelerini hayata geçirmek bakımından yeterli değildir (Uyumaz 2016: 174). Bu bağlamda nasıl ki geçmişte insanlar, hakları giderek daha geniş gruplara yaymak için uğraştıysa ve dezavantajlı kesimlere karşı (örneğin siyahlara yapılan ayrımcılık gibi) sonradan kazanılan haklar varsa, hayvanlar adına da köklü bir çözüm sağlanabilir ve ilk olarak eşya niteliğinden çıkmasına dair emredici bir düzenleme yapılabilir. Böylelikle insan hakları kavramının zamanla genişleyebilen kapsamı, hayvanlara yönelik hak anlayışının da gelişeceği anlamına gelebilir.

Nussbaum hayvanların adaletin öznesi olduğunu ve yasa ve kurumlardan saygı görmeyi ve desteklemeyi hak eden bir onurları olduğunu ve hayvanların yalnızca acı çekmemeleri değil, hareket edebilmeleri, dostça ve saygılı bir muamele gördükleri bir hayat yaşayabilmelerini dikkate alır. Yapabilirlikler Yaklaşımı hayvanları zevk ya da acı nesneleri olarak değil, birer fail olarak görmektedir. Bu kavramsal fark sayesinde, hayvanların hayatta kalma çabalarına ve faaliyetlerine karşı saygı duymak mümkün olabilecektir (Nussbaum 2018: 178). Buna paralel olarak Regan'a göre, her türlü hayvan sömürsünü bugün ortadan kaldıramasak da, yakın gelecekte buna kısmen son vermeyi başarabiliriz. Bunun, belli başlı ulusal hayvan hakları grupları arasında sağlam bir işbirliğinin ve bu grupların tabanını oluşturan tek tek hayvan hakları savunucularıyla birlikte etkin, onurlu bir mücadelenin yürütülmesiyle mümkün olduğunu savunur (Regan 2022: 278-279).

Gerçek tevazu, hiçbirimizin olağanüstü varlıklar olmadığımızı kabul etmeyi gerektirir (Regan 2022: 274). Bu sebeple insanın doğaya egemen olma arzusunun içine hapsolmuş hayvanların sistemli biçimde yoksunluğa uğratıldığı dünyanın bizim için yaratılmış olduğu efsanesini bir kenara bırakıp etik düşüncenin gücünün türümüze özgü çıkarıcılığın önüne geçebileceğine inanmamız gerekir. Bu doğrultuda hayvanlara yapılan muamelelere ilişkin kurumsal bir görevlendirme ve sivil toplum kuruluşlarıyla bağlantıya geçerek bakanlık bünyesinde ayrı bir birim kurulabilir. Hayvan ticaretinin sonlandırılması, aktif bir kısırlaştırma seferberliğinin başlatılması, evcil hayvan üretiminin yasaklanması ve hayvan sahiplendirme yönteminin teşvik edilmesi için gerekli çalışmalar yürütülebilir. Bilim camiasında hayvanların kullanılmadığı test yöntemlerinin geliştirilmesine yönelik çalışmalar geliştirilebilir. Çünkü bir grubun baskıya karşı sesini yükseltme ve örgütlenme gücü ne kadar azsa, baskıya maruz kalma olasılığı da o kadar güçlüdür. Hayvanlar ne yazık ki kendi hakları için seslerini yükseltmeseler ve mücadele edemeseler de biz onların sesi olmak durumundayız.

A View at The Regulations in the Animal Welfare Law Through Nussbaum's Capabilities Approach

Summary

Ezgi SARIKAYA

Phd. Candidate

Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0003-1555-0120

ezgisamancioglu@hotmail.com

Introduction

Accordingly, while the basic questions about human rights have not been fully answered, the question of whether animals have rights or not remains an old but timeless question. The treatment of animals by humans since the past is so varied that it is impossible to mention all kinds of animal abuse in this study. Derrida says that the animal is defined in a reductionist manner as lacking everything that is assumed to be suitable for human beings (Derrida 2008: 23). Animal rights advocate Gary L. Francione rejects the status of animals as tools or objects and states that we should see animals as "persons" (Francione 2008: 191).

Accordingly, this study aims to discuss the regulation on stray animals, which has caused public outcry in Turkey, on a philosophical level in terms of the treatment of animals. A 17-article bill containing regulations on stray animals was adopted by the Turkish Grand National Assembly on July 30, 2024. The article on euthanasia of animals in the proposal in question reads as follows: "Of the dogs taken to the nursing home, the measure specified in the third paragraph of Article 9 of the Veterinary Services, Plant Health, Food and Feed Law No. 5996 dated 11/6/2010, which poses a danger to the life and health of humans and animals, whose negative behaviors cannot be controlled, who have infectious or incurable diseases, or whose adoption is prohibited, shall be applied." The ambiguity in this phrase regarding how the law will be implemented has been interpreted as a situation that tries to pave the way for mass slaughter of stray animals.

1. A Brief Overview of Philosophical Thoughts on Animals in the Historical Process

Historically, the hierarchical divisions between humans and animals have often been "based on both the devaluation of animal life and the exaggeration of the importance of humanity" (Ryan 2022: 41). According to Barry, it is true that some philosophers in the past thought that animals could have no claim to moral consideration at all, that they were purely "objects" in the service of human beings, and therefore morality did not limit the way humans treated them (Barry 2018: 374-375).

Looking back to the ancient Greek period, Aristotle argues in the *Politics* that humans are more of a political animal than bees or other herd animals (Aristotle 2020:1253a7). According to him, humans are the only animals capable of speech. Although the voice that communicates what is painful and pleasant is present in animals, the ability to speak to express what is beneficial and harmful, just and unjust, is unique to humans (Aristotle 2020: 1253a7). Descartes, who dominated 17th century Europe with his ideas, emphasizes in his *Discourse on Method* the characteristics that distinguish human beings as thinking beings from automatized animals. It is unique to humans to use words and signs by combining them, that is, to put words together in an appropriate order and to create a meaningful speech with them in which they can express their thoughts. In this way, Descartes argues that he has proved that animals have no intelligence and that they act according to the structure of their organs.(Descartes 2018:86).In the field of modern science, the greatest contribution to our thinking about animals came with Charles Darwin's work in the nineteenth century, which showed that humans descended from other animal species (DeGrazia 2006: 17). According to Singer, in 1871, after many scientists had come to accept his general theory of evolution, Darwin published *The Descent of Man*, which revolutionized our understanding of the relationship between our own species and non-human animals. In some other societies, the principle of respect for animals is accepted, but the killing and consumption of animals is permitted.

2. An Overview of Contemporary Debates on the Rights, Moral Status and Equal Respect of Animals

While the category of right-holders has been expanded to include human beings, animal rights are also mentioned today. The first breakthrough on the legal nature of animals emerged as a result of the acceptance that animals have the right to life in Article 4 of the Universal Declaration on Animal Welfare, which was adopted on October 15, 1978, and the regulation of animal rights with a protection mechanism at the level of law in Article 14, just like human rights (Uyumaz 2016: 139-140).

Among the pioneers in the debate on animals, Peter Singer and Tom Regan have been at the forefront of the animal welfare (Singer) and animal rights (Regan) debates. Peter Singer, who examines forms of mistreatment of animals, states that the main idea of his book *Animal Liberation* is that discriminating against living beings solely on the basis of their species is a form of prejudice and constitutes an immoral and indefensible approach such as discrimination based on race (Singer 2018: 361).

Based on Bentham's utilitarian approach, Singer argues that the only condition for a being to have any benefit is the capacity to feel pain and pleasure. According to Singer, the fact of recognizing that there are important differences between humans and animals should not prevent us from arguing that equality as a fundamental principle should be extended to animals other than humans (Singer 2018: 47). As a utilitarian, Singer emphasizes consequences and argues that the principle of equal consideration of interests as a fundamental moral principle cannot be arbitrarily restricted to individuals of our own species (Singer 2018: 39). Animals do not need rights, they need their interests not to be harmed.

So why is being the subject of a life an important idea? Because for Regan, this idea accomplishes what the other possibilities we have considered fail to do. The unique set

of qualities that make up this idea makes us all equal in a way that gives meaning to our moral equality. "Each of us is morally equal because each of us is equally someone, not something; each of us is the subject of a life, not a life without a subject" (Regan 2022: 81). Since the equal rights we enjoy are explained by our equality as individuals who are subjects of a life, and since other mammals are like us as subjects of a life, the conclusion is self-evident. Accordingly, animals too have rights, including the right to be treated with dignity (Regan 2022: 93).

3. General Outlines of Nussbaum's Capabilities Approach Advocating a "Dignified" Life for All Living Things

Nussbaum's capability approach seems to be important for protecting animals in our country and around the world, reconstructing the content of animal rights and improving the regulations on all kinds of treatment of animals mentioned in the introduction. Martha C. Nussbaum, with what she calls the "Capabilities Approach", seeks to establish a "livable" world not only for humans but for all living beings. Nussbaum's theory of justice, derived from the "Capabilities Approach" she developed with Amartya Sen, emerges as a normative theory on how a life worthy of human dignity is possible. The focus of the approach is on choice and freedom, as the most important good that societies can do for people is to provide them with freedom by offering a wide range of opportunities; it is up to individuals to make use of these opportunities (Nussbaum 2018: 34-35). The Capabilities Approach recognizes each animal species as dignified in its own right; the duty to respect this dignity cannot be derived from our duties to ourselves. While our responsibility is first and foremost to each living individual, just as it is with human beings, the important role of species in determining the quality of life forms should not be forgotten. The list of capabilities should aim to treat each life form with care and to foster the conditions appropriate to each of them (Nussbaum 2018: 179).

Conclusion

In Turkey, two important deficiencies in terms of administrative and technical structure in animal-related regulations are lack of supervision and inadequate sanctions. The lack of a healthy structure of the units related to supervision, the absence of a special supervision institution for the protection of animal welfare, the use of prison sentences in exceptional cases against mistreatment of animals and the fact that administrative fines are not deterrent for individuals are important deficiencies (Arıkan 2016: 220).

In this context, if we develop our perspective in line with Nussbaum's argument, the Capabilities approach has a broadly thought-out basis in terms of creating a theory on justice, fundamental rights and freedoms for both humans and animals. With this approach, we can foresee a world that expands the scope of "existence with dignity" for all beings in a world where many species of living beings will have the opportunity to develop. However, these regulations are not sufficient in terms of implementing current animal rights principles (Uyumaz 2016: 174). In this context, just as people in the past have tried to spread rights to larger and larger groups and there are rights that have been acquired against disadvantaged groups (such as discrimination against blacks), a radical solution can be provided for animals and a mandatory regulation can be made to remove them from the status of things. In this context, a separate unit can be established within the ministry by establishing an institutional assignment and

contacting civil society organizations regarding the treatment of animals. Necessary studies can be carried out to end animal trade, initiate an active sterilization campaign, ban the production of pets and encourage animal adoption. Studies can be developed in the scientific community to develop test methods that do not use animal

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Arıkan, E. (2016), *Hayvan Hakları İnsan Hukuku*, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Aristoteles, (2020), *Politika*, (çev. Özgüç Orhan), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Barry N. P. (2018), *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan/Yusuf Şahin), Ankara: Liberte Yayınları.
- Canetti, E. (2014) *Hayvanlar Üzerine*, (çev. Levent Konca), İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çekem, K. (2023), Faydacılığın ve Deontolojinin Ötesinde: Hayvan Etiği İçin İhtimam-Temelli Bir Çerçeve, *Kaygı*, 22 (1), 460-497, DOI: 10.20981/kaygi.1195821
- DeGrazia D. (2006), *Hayvan Hakları*, (çev. Hakan Gür), Ankara:Dost Kitabevi.
- Derrida, J. (2008), *The Animal That Therefore I am*, Edited by Marie-Luise Mallet, New York: Fordham University Press.
- Descartes R. (2018), *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları.
- Francione, G. L. (2008). *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* (çev. R. Akman ve E. Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jon Nuttall J. (1997), *Ahlak Üzerine Tartışmalar-Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kaya E. (2024), *Hayvan Etiği Tartışmaları Bağlamında Türkiye'de Hayvan Hakları Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Nussbaum M. C. (2018), *Yapabilirlikler Yaratmak-İnsani Gelişmişlik Yaklaşımı*, (çev. Selda Somuncuoğlu), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Olgun, H. (2020). Batı Felsefesinde Hayvanın Ahlâkî Statüsü: Francione'nin Abolisyonizmi Üzerine Bir Değerlendirme. *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 15(25), 3916-3948, DOI: 10.26466/opus.720047
- Regan, T. (2022), *Kafesler Boşaltılsın-Hayvan Haklarıyla Yüzleşmek*, (çev. Serpil Çağlayan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ryan D. (2022), *Hayvan Kuramı-Eleştirel Bir Giriş*, (çev. Ayten Alkan, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Singer, P. (2018), *Hayvan Özgürleşmesi*, (çev. Hayrullah Doğan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Uyumaz A. (2016). Bir Hukuk Sorunsalı Olarak Güncel Gelişmeler Işığında Türkiye'de Hayvan Hakları, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XX, Y. 2016, Sa. 3, ss. 133-184.

Elektronik Kaynaklar

Hayvanları Koruma Kanunu:
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5199&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

Veteriner Hizmetleri, Bitki Sağlığı, Gıda ve Yem Kanunu
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/06/20100613-12.htm>

“Gebze'de barınağın çöp konteynerlerinde onlarca hayvan ölüsü bulundu”,
Erişim Tarihi: 11.10.2024 (<https://www.bbc.com/turkce/articles/c89l3ygdqnwo>)



Makale Geliş | Received: 18.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 27.01.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1587188

Murat ÖNER

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı, TR.
Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı, TR.
ORCID:0000-0003-2839-4104
m.oner@karatekin.edu.tr

İnan KALAYCIOĞULLARI

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR.
Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Department of Philosophy, Ankara, TR.
ORCID: 0000-0002-8992-9259
ikalayci@ankara.edu.tr

Şerafettin Tevfik Tertemiz ve Kendiliğinden Üreme

Öz: Kendiliğinden üreme düşüncesinin kökleri, milattan önce 6. yüzyıla kadar gitmekle beraber bu konuda ilk ciddi açıklama Aristoteles tarafından yapılmıştır. Kendiliğinden üreme ile canlı oluşabileceğini savunan Aristoteles'in ardından farklı dönemlerde çeşitli epistemik topluluklar, bu düşünceyi kendi lehlerine kullanmaya çalışmıştır. Mikroskobun icadı sonrası hassas gözlem yapma imkanlarının doğmasına ve bununla bağlantılı yeni gelişmelerin ortaya çıkmasına rağmen bu düşünce, yakın bir döneme kadar varlığını bazı çevrelerde sürdürmüştür. Yapmış olduğu deneyler sonrasında Pasteur, bu tartışmalara son noktayı koymuştur. Her dönem farklı epistemik topluluklarda farklı amaçlar ile desteklenen bu düşünce ve yansımaları, Osmanlıların da ilgisini çekmiş, Osmanlıların son yüzyılda yetiştirdiği hekimler arasında yer alan Şerafettin Tevfik Tertemiz de hem döneminin anlayışını eleştirmesi hem de bir doktor olarak hijyene önem vermesi nedeniyle kendiliğinden üreme konusunu önce bir konferansta tartışmış, sonra tefrika olarak bir dergide yayımlamış, daha sonra da *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* adlı kitapta ele almıştır. Biz bu çalışmada, Şerafettin Tevfik Tertemiz'in konu hakkındaki düşüncelerini daha iyi değerlendirebilmek için önce kendiliğinden üreme düşüncesinin kısa bir tarihçesini vereceğiz, ardından hayatı ve bilimsel kimliği üzerine bazı bilgileri paylaşacağız ve son olarak da *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* adlı eserini çeşitli yönleriyle tartışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şerafettin Tevfik Tertemiz, Kendiliğinden Üreme, Abiogenesis, Biogenesis, Biyoloji Tarihi.

Şerafettin Tevfik Tertemiz and Spontaneous Generation

Abstract: Although the roots of the idea of spontaneous generation date back to the 6th century BC, the first serious statement on this subject was made by Aristotle. Following Aristotle, who argued that life could arise through spontaneous generation, various epistemic communities tried to use this idea in their favor in different periods. Despite the invention of the microscope, the possibility of

making precise observations and the emergence of new developments related to it, this idea continued to exist in some circles until recently. After his experiments, Pasteur put an end to these debates. This idea and its reflections, which were supported with different purposes in different epistemic communities in each period, also attracted the attention of the Ottomans, and Şerafettin Tevfik Tertemiz, one of the physicians trained by the Ottomans in the last century, first discussed the issue of spontaneous generation in a conference, then published it in a magazine, and then discussed it in a book titled *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*, both because he criticized the understanding of his time and because he attached importance to hygiene as a physician. In this study, in order to better evaluate Şerafettin Tevfik Tertemiz's thoughts on the subject, we will first give a brief history of the idea of spontaneous generation, then share some information about his life and scientific identity, and finally discuss various aspects of his work *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*.

Keywords: Şerafettin Tevfik Tertemiz, Spontaneous Generation, Abiogenesis, Biogenesis, History of Biology.

Giriş

Biyoloji tarihindeki en eski görüşlerden birisi yaşamın cansız maddeden kendiliğinden ortaya çıktığını savunan kendiliğinden üreme görüşüdür. Biyoloji tarihinde iki çeşit kendiliğinden üreme vardır. Klasik kendiliğinden üreme ya da abiogenesis canlılığın cansız maddeden köken aldığını savunurken, heterogenesis canlılığın daha önce yaşamış, ancak ölmüş canlıların kalıntılarından oluştuğunu savunur. Kendiliğinden üremenin karşıt görüşü olan biogenesis ise canlılığın daha önce mevcut olan canlılardan kaynaklandığını savunur (Agutter ve Wheatly 2008: 147). Abiogenesis-biogenesis tartışması biyoloji tarihinin en uzun soluklu ve en hararetli tartışmalarından birisidir. Aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız üzere, bu tartışma Aristoteles'ten Pasteur'e kadar uzanan yaklaşık iki bin yıl içinde düşün, bilim ve hatta din insanların zihnini meşgul etmiş ve her iki görüşü de savunan bilim insanları kendi görüşlerini kanıtlamak için yaptıkları deneylerle birbirlerine meydan okumuşlardır. Yirminci yüzyılın başlarına kadar bu tartışma süregelmiş ve yapılan deneyler sonucunda kendiliğinden üremenin mümkün olmadığı ve Dünya üzerindeki yaşamın milyonlarca yıl süren bir kimyasal evrim sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmıştır.

Bu tartışma, Osmanlı bilim insanlarının da dikkatini çekmiş ve bu konuda kitap ve makaleler yayımlamışlardır. Kendiliğinden üreme üzerine -muhtemelen- tek telif eserin sahibi Dr. Şerafettin Tevfik Tertemiz'dir (1879-1957). Eczacı ve Dişçi

Mekteplerinde botanik hocası olarak görev yapan Şerafettin Tevfik Tertemiz, öğrencilerine kendiliğinden üreme teorileri hakkında bir konferans vermiş, bu konferans önce *Genç Kimyager* adlı dergide 1911-1912 yılları arasında tefrika olarak okurlarla buluşmuş, ardından 1914 yılında *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* adıyla kitap halinde yayımlanmıştır. Osmanlı bilim çevrelerinin dikkatini bu konuya çekmeyi amaçlayan Şerafettin Tevfik Tertemiz, bu eserinde ilk olarak kendiliğinden üreme taraftarlarının düşüncelerini, daha sonra bu teoriye muhalif olanların delillerini ve son olarak da kendi düşüncelerini belirterek biogenesis teorisini savunmuş ve kendiliğinden üremeyi reddetmiştir.

1. Biyoloji Tarihinde Abiogenesis-Biogenesis Tartışması

Düşünce tarihinde kendiliğinden üreme ile canlı oluşumu ilk kez Milet Okulu'ndan Anaksimandros ve Anaksimenes tarafından savunulmuştur. Her iki filozof da başlangıçta her türün ilkel denizlerin balçığından, ısı ve havanın canlandırıcı etkisiyle ortaya çıktığını varsaymışlardır (Vartanian 1973: 307). Biyoloji tarihinde ise kendiliğinden üreme ile canlı meydana geldiğini savunan ilk düşünür Aristoteles (MÖ 384-322)'tir. Aristoteles *Τῶν περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν* [Hayvanlar Üzerine Araştırmalar] adlı eserinde, bit, pire, sinek ve çekirge gibi böceklerin diğer hayvanların kürk, et ve artıklarından kendiliğinden üreme ile oluştuğunu iddia etmiştir. Ayrıca *scala naturae* düşüncesi çerçevesinde doğada cansız maddeden bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve en son olarak da insana doğru bir karmaşıklıklaştırmaya iddia etmiş, bu devamlı yükseliş esnasında cansız maddelerle bitkiler arasında kendiliğinden üreme ile meydana gelen birçok yaşam formunun olduğunu savunmuştur (Krebs ve Krebs 2003: 67).

Orta Çağ'da Aristoteles'in görüşleri ile Hristiyanlık inancını bağdaştırmaya çalışan Kilise Babaları, kendiliğinden üreme teorisini Hristiyanlık açısından yeniden yorumlamışlardır. Aziz Augustinus (354-430), Tanrı'nın Dünya'yı ve üzerindeki canlıları yarattığı ilk yaratılışın yanı sıra kendiliğinden üreme ile bazı bitki ve hayvanların oluşmaya devam ettiğini savunmuş ve bu süreci "ikinci yaratılış" olarak adlandırmıştır. Thomas Aquinas (1225-1274) da kendiliğinden

üreme ile yeni canlıların oluşabileceği fikrine açık kapı bırakmış ve bu yeni canlıların bir aktifleştirici güç ile verimlileştirilen cansız maddeden köken aldığını iddia etmiştir (von Hofsten 1936: 82-83). Gerek biyolojide bir otorite olarak kabul edilen Aristoteles'in gerekse Kilise Babaları'nın kendiliğinden üreme ile canlı oluşabileceğini savunması, bu teorinin on yedinci yüzyıla kadar hiç sorgulanmadan doğru kabul edilmesine neden olmuştur.

On yedinci yüzyılda Jan Baptist van Helmont¹, Aristoteles'ten farklı olarak kendiliğinden üremeye yalnızca basit organizasyonlu canlıların değil, fare gibi karmaşık canlıların bile oluşabileceğini iddia etmiştir. Bu görüşünün bilimsel olduğunu kanıtlamak isteyen van Helmont, cansız maddeden nasıl fare elde edilebileceğine dair bir formül bile vermiştir. Bu formüle göre, eğer bir cam şişeye buğday ve kirli bir gömlek konulup bunlar sıcak ve karanlık bir yerde bekletilirse, yaklaşık yirmi bir gün sonra bu cam şişenin içinde fare oluşacaktır (Magner 2002: 248). Her ne kadar bu formül gerçeği yansıtmasa da kendiliğinden üreme sürecinin formüle edilmeye çalışılması bile bu teorinin sorgulanması açısından önem teşkil etmektedir.

Cansız maddeden canlı oluşmasına şüpheyile yaklaşan ilk bilim adamı William Harvey'dir.² Harvey, 1651 yılında kaleme aldığı *Essays on the Generation of Animals*'da [Hayvanların Nesilleri Üzerine Denemeler] bütün canlıların yumurtadan yani canlı bir varlıktan geldiğini savunarak dolaylı olarak kendiliğinden üreme teorisine karşı çıkmıştır (Mason 2001: 202).

Kendiliğinden üreme teorisine ilk ciddi karşı çıkış ise Francesco Redi³ tarafından yapılmıştır. Homeros'un *İlyada*'sında Tetis'in, Patroklos'un cesedinin çürümesini engellemek için onu sineklerden uzak tutacağına dair Achilles'e söz verdiği sahneden etkilenen Redi, kendiliğinden üremenin kanıtı olarak gösterilen

¹ Jan Baptist van Helmont (1580-1644), Flaman kimyager, fizyolog ve doktor.

² William Harvey (1578-1657), İngiliz hekim, büyük kan dolaşımını keşfetmiştir.

³ Francesco Redi (1626-1697), İtalyan doktor ve doğa bilimci.

kurtlanmada ortaya çıkan kurtların sinekler tarafından bırakılıp bırakılmadığını anlamak için bir deney tasarlamıştır (Magner 2002: 149).

Deneyini yapmak için sekiz büyük ve geniş ağızlı şişe kullanan Redi, bu şişelerin içerisine ölü yılan koyarak bu şişelerden dördünün ağzlarını mühürleyip kapatırken, dördünün ise ağzlarını açık bırakmıştır. Ağız açık olan şişelerdeki yılanların üzerinde kurtçuklar oluşurken, ağız kapalı olan şişelerdeki yılanların çürümmesine rağmen herhangi bir kurtlanmanın meydana gelmediğini gözlemleyen Redi, bu deneyi farklı ölü hayvan parçalarıyla ve farklı mevsimlerde tekrarlamış ve sonuç değişmemiştir. Ancak abiogenesis teorisini savunan bazı bilim insanları, ağız kapalı olan şişelerdeki etlerin kurtlanmamasının nedeninin bu şişelere yeterince hava girememesi olduğunu ve bu nedenle de cansız maddenin aktifleşmediğini iddia etmişlerdir. Redi, bu itirazları dikkate almış ve hiçbir şüpheye mahal vermemek için deneyinde kullandığı şişelerin ağzını havanın girmesine izin veren, fakat sinekleri çürüten etten uzak tutan gazlı bezle kapatarak tekrarlamış ve yine ağız açık şişelerde kurtlanma olurken ağız kapalı şişelerde kurtlanma olmamıştır. Redi bu deney sonuçlarını 1668 yılında *Esperienze Intorno alla Generazione degl'Insetti* [Böceklerin Üremesi Üzerine Deneyler] adıyla yayımlamıştır. (Gardner 1972: 335-337).

On yedinci yüzyılda mikroskobun icadıyla beraber daha önce insanoğlunun varlığından haberdar bile olmadığı mikroorganizmalar dünyası, biyolojinin araştırma sahası haline gelmiş ve bu mikroskobik yaşam formlarının kökeni ile ilgili spekülasyonlar yapılmaya başlanmıştır. Kendiliğinden üremeyi savunan bilim insanları, bu canlıların cansız maddeden kendiliğinden ürediğini iddia etmişlerdir (Magner 2002: 248).

Kendi yaptığı mikroskobu ile mikroorganizmalar üzerinde incelemeler yapan Antonie van Leeuwenhoek,⁴ mikroorganizmaların sanıldığıının aksine cansız maddeden kendiliğinden üremediğini, önceki mikroorganizmaların bölünmesiyle

⁴ Antonie van Leeuwenhoek (1632-1723), Hollandalı tüccar ve doğa bilimci.

ürediklerini iddia etmiştir. Daha sonra yaptığı çalışmalarda poliplerin de ikiye bölünerek çoğaldığını gözlemleyen Leeuwenhoek, kendiliğinden üreme ile canlı oluşumunun mümkün olmadığını kanıtlamak için Redi'ninkine benzer bir deney tasarlamış, ancak bu deney başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Agutter ve Wheatley 2008: 152). Deneyin başarısızlıkla sonuçlanması onu yıldırarmamış ve kendiliğinden üreme ile canlı oluşumunun doğru olmadığını kanıtlamak için çalışmalarına devam etmiştir. Midyeler üzerinde ayrıntılı incelemeler yaparak onların sanıldığı gibi deniz tabanındaki kumdan kendiliğinden üremediğini, tıpkı birçok diğer canlı gibi yumurtayla ürediğini ispatlamıştır (Ronan 2003: 479).

Kendiliğinden üreme ile ilgili deney yapan diğer bir bilim adamı da Louis Joblot'dur.⁵ Leeuwenhoek'un deneyinden etkilenen Joblot, mikroorganizmaların kendiliğinden üremeye meydana gelip gelmediğini sorgulamak için bir deney düzeneği tasarlamış, içinde kuru ot olan bir şişenin içerisine bir miktar su eklemiş ve bu karışımı bir süre kaynattıktan sonra iki şişeye eşit bir şekilde bölüştürmüştür. Bu şişelerden birinin ağzını hava almayacak şekilde sıkıca kapatırken, diğerini açık bırakan Joblot bir süre sonra, ağzı açık kalan şişenin zamanla bulanıklaştığını, ağzı kapalı olan şişedeki suyun berrak kalmaya devam ettiğini gözlemlemiştir. Ağzı açık şişeden bir miktar su alıp mikroskop altında inceleyen Joblot, bu şişeden aldığı suyun içerisinde çok sayıda mikroorganizmanın ürediğini görmüştür. Daha sonra diğer şişeyi de inceleyen Joblot, hava ile temas etmeyen bu şişeden aldığı suda hiçbir mikroorganizmanın üremediğini tespit etmiştir. Daha sonra ikinci bir deney yapan Joblot, içerisinde mikroorganizmaların üremediği şişenin ağzını açarak hava ile temasını sağlamış ve şişedeki suda mikroorganizmalar ürediği için giderek bulanıklaşmıştır. Joblot yaptığı deneyler sonucunda mikroorganizmaların kendiliğinden üreme ile cansız maddeden oluşmadıklarını, bu canlıların besinler üzerine hava ile taşındığını iddia etmiştir (Gardner 1972: 337).

⁵ Louis Joblot (1645–1723), Fransız doğa bilimci.

Aydınlanma dönemi düşünürleri ise, yaşamın kökenini doğal yollarla açıklamak için kendiliğinden üreme teorisini desteklemişlerdir. Bu entelektüellerin başını çeken Comte de Buffon⁶, yaşamın kökenini İncil’de anlatılanlardan farklı bir şekilde açıklayabilmek için dünya üzerindeki yaşamın kendiliğinden üreme ile meydana geldiğini savunmuş, bunun için de kendiliğinden üreme ile canlı oluşup oluşamayacağını araştırması için John Needham’ı⁷ 1748’de Paris’e davet etmiştir. İrlandalı Katolik bir rahip olan Needham, kendiliğinden üreme ile canlı oluşumu konusunda Buffon ile aynı fikirde olmasa da onun daveti kırmayarak Paris’e gitmeye ve kendiliğinden üreme ile ilgili deneyler yapmaya karar vermiştir. Bir cam şişe içerisinde et suyunu bir süre kaynatan Needham, daha sonra bu içeriği iki şişeye eşit bir şekilde bölüştürmüş, bu şişelerden birinin ağzını açık bırakırken, diğerini hava almayacak şekilde sıkıca kapatmıştır. İki gün bekledikten sonra şişelerden aldığı numuneleri mikroskop altında inceleyen Needham, iki şişedeki et suyunda da mikroorganizmaların ürediğini gözlemlemiştir. Needham gerek titiz çalışmamasından gerekse et suyunu çok az kaynatmasından dolayı bulduğu hatalı sonuç, Buffon tarafından kendiliğinden üreme ile canlı oluşumunun bir kanıtı olarak kabul edilmiş ve o, bu deneye ünlü eseri *Historia Naturalle*’de [Doğa Tarihi] yer vererek bilim dünyasına tanıtmıştır (Agutter ve Wheatley 2008: 152-153).

Needham’ın bu deneyinden haberdar olan İtalyan rahip ve doğa bilgini Lazzaro Spallanzani⁸ Needham’ın deneyinin sonuçlardan şüphe duyarak, bu deneyi tekrarlamıştır. Yalnız deneyi tekrarlariken Needham’dan çok daha titiz çalışan Spallanzani, içinde et suyu bulunan şişeleri bir saat kadar kaynatarak bazılarını açıkta bırakıp diğerlerinin ağzını henüz et suyu hâlâ sıcakken sıkıca kapatmıştır. Deney sonucunda Needham’ın deneyinin aksine ağzı kapalı şişelerde mikroorganizma oluşumuna rastlanmamıştır. Spallanzani’nin elde ettiği bu sonuçları öğrenen Needham, Spallanzani’nin et suyunu uzun süre ısıtarak et

⁶ Comte de Buffon, (1707-1788), Fransız doğa bilimci, ünlü *Doğa Tarihi* adlı eserin yazarı.

⁷ John Needham (1713-1781), İngiliz biyolog ve rahip.

⁸ Lazzaro Spallanzani (1729-1799) İtalyan biyolog ve rahip.

suyundan mikroorganizmaların oluşmasında aktif bir rol oynayan ve cansız maddeyi aktifleştirerek canlı oluşumunu sağlayan “vejetatif ruhu” öldürdüğünü, bu nedenle mikroorganizmaların oluşmadığını iddia etmiştir (Gardner 1972: 339).

Needham’ın bu eleştirisi üzerine Spallanzani deneyini yeniden tekrarlamış ve içinde mikroorganizmaların üremediği şişenin ağzını açarak et suyunun hava ile temas etmesini sağlamıştır. Bir süre sonra, daha önce steril olan bu şişede de mikroorganizmaların üremeye başladığını gözlemleyen Spallanzani, et suyunun kaynatılmasının iddia edildiği gibi canlı oluşumunu engelleyen bir işlemden çok kolaylaştıran bir işlem olduğunu savunmuş, fakat çağdaşlarını ikna etmekte başarılı olamamıştır. Hatta birçok araştırmacı onun deneylerini tekrarlamış, belki deney esnasında gerekli özeni göstermedikleri için, belki de Buffon gibi bir otoritenin Needham’ı desteklemesi nedeniyle, bu deneylerin sonuçları Needham’ın ulaştığı sonuçlarla aynı çıkmıştır. Böylece Spallanzani’nin bulduğu sonuçlar göz ardı edilmiş ve kendiliğinden üreme ile canlı oluşabileceği savunulmaya devam etmiştir. (Agutter ve Wheatley 2008: 153-154).

On dokuzuncu yüzyılda hücre teorisini ortaya atan iki bilim insanından biri olan Theodor Schwann⁹, hücre teorisinin bütün hücrelerin kendinden önceki hücrelerden meydana geldiğini savunduğu için kendiliğinden üreme teorisine karşı çıkmış ve canlılığın cansız maddeden kendiliğinden üremeyle oluşamayacağını kanıtlamak için deneyler yapmaya başlamıştır. Schwann ilk olarak Spallanzani’nin deneyini tekrarlamış ve onunla aynı sonuçlara ulaşmıştır. Daha sonra Needham’ın kaynatmanın havadaki vejetatif ruhu öldürdüğü eleştirisini de dikkate alarak Spallanzani’nin deneyini yeniden tasarlayan Schwann, kaynatılmış besi yerindeki havayı boşaltarak, boşalttığı havanın yerine dışarıdan gelen havayı kızgın bir tüpten geçirmiştir. Hava kızgın tüpten geçerken içerisinde olması muhtemel mikroorganizmalar öldüğü için deney sonucunda şişede herhangi bir mikroorganizma oluşumu ortaya çıkmamıştır. Aynı deneyi daha önce ısıtılmış ve

⁹ Theodor Schwann (1810-1882), Alman doktor ve fizyolog.

sonradan soğumuş hava ile de tekrarlayan Schwann yine aynı sonuçlara ulaşmıştır. Alman kimyacı Franz Schulze¹⁰ da aynı deneyi tekrarlamış ve dışarıdan şişeye gelen havayı kızgın bir tüpten geçirmek yerine sülfürik asitten geçirmiş, bu sefer dışarıdan gelen havada olması muhtemel mikroorganizmalar sülfürik asitten geçerken öldüklerinden dolayı sonuç değişmemiş ve besi yerinde mikroorganizmaya rastlanmamıştır. Ancak bu sonuçlar kendiliğinden üreme teorisinin taraftarlarını ikna edememiş, Schulze'un ortamdaki vejetatif ruha, ısı yoluyla değil de sülfürik asit nedeniyle zarar verdiğini ve bu nedenle kendiliğinden üremenin gerçekleşmediğini iddia etmişlerdir (Gardner 1972: 340-341).

Bu sorunu 1854'te Heinrich Schröder¹¹ ve Theodor von Dusch¹² adlı iki bilim insanı çözüme kavuşturmuştur. Schröder ve von Dusch, içinde organik madde bulunan şişelere giren havayı önce pamuktan geçirmiş ve bu yolla havanın içinde olması muhtemel mikroorganizmalar pamukta kaldığı için şişelerin birçoğu steril olarak kalmıştır. Bu deneyle Schröder ve von Dusch, kendiliğinden üreme taraftarlarının, şişelere giren havayı ısıtmanın veya sülfürik asitten geçirmenin havadaki vejetatif ruha zarar verdiğini ve bu nedenle canlı oluşmadığı yönündeki iddialarının geçersizliğini gözler önüne sermiştir (Agutter ve Wheatley 2008: 155).

Bu tartışmalar yaşanırken, Rouen'deki Doğa Tarihi Müzesinin yöneticisi Felix A. Pouchet¹³, 1859 yılında yayımladığı *Hétérogénie, ou: Traité de la génération spontanée, basé sur de nouvelles expériences* [Heteorogenesis; ya da Yeni Deneylere Dayanan Kendiliğinden üreme Hakkında Bir İnceleme] adlı eserinde, kendiliğinden üremeyi savunmuş ve kendiliğinden üreme ile canlı oluşumunu deneysel olarak kanıtladığını iddia etmiştir. (Gardner 1972: 342-343).

Pouchet'nin bu eseri, genç bir kimyacı olan Louis Pasteur'ün¹⁴ dikkatini çekmiştir. O dönem bira sanayisinde büyük kayıplara neden olan ekşime problemi

¹⁰ Franz Ferdinand Schulze (1815-1873), Alman kimyacı ve mikrobiyolog.

¹¹ Heinrich G. F. Schröder (1810-1885), Alman matematikçi ve doğa bilimci.

¹² Theodor von Dusch (1824-1890) Alman doktor.

¹³ Félix Archimède Pouchet (1800-1872), Fransız doğa bilimci.

¹⁴ Louis Pasteur (1822-1895), Fransız biyolog ve kimyager.

üzerine çalışan Pasteur, birada gerçekleşen kokuşmanın mikroskobik canlılar tarafından meydana getirildiğini keşfetmiştir. Kokuşmaya neden olan bu canlıların hava yoluyla taşındığını düşünen Pasteur, bu düşüncesinin doğru olup olmadığını anlamak için bir deney düzeneği tasarlamış; bir deney tüpüne bir miktar su koyduktan sonra ağzını bir pamukla kapatıp bu pamuğun içinden hava geçirmiş ve pamuğu alkol ve eterde çözerek mikroskop altında incelediğinde, pamukta yüzlerce çeşit mikroorganizmanın toplandığını gözlemlemiştir (Ronan 2003: 481-482).

Kokuşmaya neden olan mikroorganizmaların besisi yerine hava ile taşındığına emin olan Pasteur, kendiliğinden üreme teorisine itiraz etmiştir. Onun bu teoriye karşı çıkmasının tek nedeni bilimsel merak da değildir. Pasteur, Napolyon'un arkadaşı ve onun Katolik yanlısı ve cumhuriyet karşıtı düşüncelerinin ateşli bir savunucusudur. Bu nedenle o dönemde türlerin birbirine dönüştüğünü savunan teorilere karşı çıkmaktadır. Başta Lamarck'ın evrim teorisi olmak üzere, bu teorilerin ortak yanı, dünya üzerindeki en eski yaşam formlarının kendiliğinden üreme ile cansız maddeden ürediklerini savunmalarıydı. Pasteur, kendiliğinden üremenin doğru olmadığını kanıtlayabilirse, dönüşümcü teorilere büyük bir darbe indirebilecekti. Bu nedenle bu konu üzerinde çalışmaya karar vermiştir (Agutter ve Wheatley 2008: 156).

Pasteur, ilk olarak, Spallanzani'nin deneyini tekrarlamış ve onunla aynı sonuçlara ulaşmıştır. Pasteur, Spallanzani'ye yöneltilen ısıtma sırasında vejetatif ruhun öldüğü eleştirisinden kurtulabilmek için besisi yeri kaynatılırken, bir yandan da hava alabilecek bir deney düzeneği tasarlamak istemiştir. Bu soruna nasıl çözüm bulacağını düşündüğü bir gün, ünlü bir kimyacı olan Antonie Ballard'ın önerisi ile şişelerin ağzını kapatmak yerine eğerek açık bırakmayı denemiştir. Kuğu boyunlu şişe olarak adlandırılan bu şişeler, içlerine havanın girmesine izin verirken havadaki tozun besisi yerine ulaşmasını engellemişlerdir. Bu sayede ısıtma sırasında vejetatif ruhun öldüğü iddia edilemeyecektir. Pasteur, içine şekerli su ve maya özütü koyduğu şişeleri kaynattıktan sonra hepsinin ağızlarını alev yardımıyla büküp soğumaya bırakmıştır. Deney başarıyla sonuçlanmış ve tek bir şişede bile

mikroorganizma ürememiştir. Pasteur'ün bu deneyi abiogenesis teorisine en büyük darbeyi indirmiştir (Kruif 1965: 86-89).

Pasteur çalışmalarının sonuçlarını 1861 yılında *Mémoire sur les corpuscules organies qui existent dans l'atmosphère* [Atmosferde Bulunan Canlı Cisimcikler Hakkında İnceleme] adıyla yayımlamıştır. Bu eseri okuyan Pouchet, iki arkadaşı ile birlikte Pasteur'ün yaptığı deneyleri tekrarlamıştır. Pasteur'den farklı olarak içerisine kuru ot ve su koyduğu şişeleri bir saat süreyle kaynatıp ağızlarını kapatan Pouchet, şişelerdeki havayı boşalttıktan sonra arkadaşları ile birlikte Pirene Dağı'na doğru yola çıkmışlardır. Pasteur'ün Mont Blanc'de ulaştığı yükseklikten daha yukarılarda şişelerin ağzını açan Pouchet ve arkadaşları, birkaç gün sonra bütün şişelerin mikroorganizmalarla dolu olduğunu gözlemlemişler ve Pouchet bu gözlemlerine dayanarak Pasteur'ün deneylerinin hatalı olduğunu iddia etmiştir. Pasteur da Pouchet'i yalancılıkla suçlamıştır. (Kruif 1965: 93).

Bu anlaşmazlığı çözüme kavuşturmak için Académie des Sciences'da durumu incelemek için bir komite kurulmuştur. Komite, Pasteur ve Pouchet'yi deneylerini kendileri önünde tekrarlamaya davet etmiştir. İki bilim insanı da bu daveti kabul etmiş, ancak yalnızca Pasteur bu toplantıya katılmış, Pouchet ise gelmemiştir. Pasteur deneyini bu sefer de Académie des Sciences'un toplantı salonunda bulunan bilim insanları önünde tekrarlamış ve aynı sonuçlara ulaşmıştır. Bunun üzerine, Pasteur Académie des Sciences tarafından ödüllendirilmiştir. (Agutter ve Wheatley 2008: 157). Böylece Pasteur ile birlikte Aristoteles'ten beri süre gelen abiogenesis teorisinin yanlışlığı kanıtlanmıştır. Pasteur'ün eserinin yayımlanmasından dokuz yıl sonra Huxley¹⁵ tarafından Biogenesis teorisi tanımlanmış ve doğal olarak bu teorinin kurucusu olarak Pasteur kabul edilmiştir (Singer 1959: 449).

2. Dr. Şerafettin Tefvik Tertemiz'in Hayatı ve Çalışmaları

1 Mart 1879 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Dr. Şerafettin Tefvik Tertemiz, Kadirga'daki Tıbbiye Mektebi'nden 1903 yılında tabip olarak mezun olmuş ve

¹⁵ Thomas Henry Huxley (1825-1895), İngiliz doğa bilimci.

ardından Dr. Fevzi Paşa idaresindeki bir grup hekimle birlikte kolera mücadelesi için Beyrut'a gitmiş, bir buçuk yıl burada kaldıktan sonra da İstanbul'a dönmüştür. İkinci görev yeri olan Bartın'da bir yıl belediye hekimliği yapan Şerafettin Tevfik Tertemiz, İstanbul'a dönüşünde Tıbbiye-i Şâhâne'de muallimliğe terfi eden Esat Şerafettin Köprülü'nün yanında muavinlik kadrosuna tayin edilmiştir. 1909 yılında Eczacı ve Dişçi Mektepleri nebatat muallimliğine atanan Şerafettin Tevfik Tertemiz, mensubu olduğu mektebin gelişmesi için büyük gayretler göstermiş, tıbbî bitkiler bahçesi ve bir botanik laboratuvarı kurmuştur (T. Baytop 1957: 46-47).

Birinci Dünya Savaşı'nda askere çağrılan Şerafettin Tevfik Tertemiz, Çanakkale'deki ikinci topçu alayı, birinci tabur tabipliğini yapmış ve bu zaman zarfında birçok çarpışmaya da katılmıştır. Savaştan sonra Darülfünûn'daki görevine dönen Şerafettin Tevfik Tertemiz, Kadırga'da bulunan Eczacı ve Dişçi Mekteplerinin 1925 yılında Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin bulunduğu binaya taşınmasında büyük emeği geçmiştir. 1933'teki Üniversite Reformu'nda görevinden ayrılan Tertemiz, bir süre sonra da emekli olmuştur. Emekliliğinden sonra Seyrisefain İdaresi, Yüksek Denizcilik Okulu, Paşabahçe Cam fabrikası gibi çeşitli kurum ve kuruluşlarda hekimlik yapan Şerafettin Tevfik Tertemiz, 1957 yılında vefat etmiştir (T. Baytop 1957: 48).

Şerafettin Tevfik Tertemiz botanik alanında önemli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden ilki *İlm-i Nebâtât-ı Tıbbîden Mebhas-ı Ensice*'dir. 1910 yılında yayımlanan bu eser, bitki histolojisi ile ilgilidir. Tertemiz'in botanikle ilgili diğer bir eseri, aynı yıl yayımlanan *İlm-i Nebâtât-ı Tıbbî'den Mebhas-ı Tasnif-i Nebâtât*'tır ve bitki sistematigi üzerinedir. Eserin önemli bir özelliği Türkçe sınıf ve familya adları ile birlikte Fransızcalarının da verilmiş olmasıdır. Üçüncü eserinin adı *İlm-i Nebâtât, Botanique*'dir. 1924 yılında yayımlanan bu kitap, bitki morfolojisi ile ilgilidir ve tıbbî bitkilerin sistematigi hakkında da bilgi vermektedir. Onun botanikle ilgili dördüncü kitabı *Tıbbî Nebâtlar. Botanique Médicale*'dir. Bu eser, Tertemiz'in 1910 yılında yayımladığı *İlm-i Nebâtât-ı Mebhas-ı Tasnif-i Nebâtât* adlı eserinin Latin harfleriyle çıkarılan ikinci baskısıdır. Kitabın öne çıkan özelliklerinden biri Arapça terimlerin

bir dereceye kadar Türkçeleştirilmiş olmasıdır. Türkçe familya adları ile birlikte Fransızcaları da verilmiş, kitapta yer verilen Türkçe bitki adlarının hem Fransızca hem de Latince karşılıkları okurların ilgisine sunulmuştur (A. Baytop ve Günergün 1998: 349-355).¹⁶

3. *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*

Şerafettin Tevfik Tertemiz'in 1914 yılında yayımlanan *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*¹⁷ adlı eserinin kapağında "Genç Kimyâger Gazetesine tefrika edildikten sonra ayrıca kitâb şeklinde tab' olunmuştur" ibaresi bulunmaktadır. Buradan da anlaşıldığı üzere daha önce bu metin, tefrika halinde *Genç Kimyâger* dergisinde yayımlanmıştır. 1 Mayıs 1327 (1911) yılında yayın hayatına başlayan *Genç Kimyager* dergisi, toplam on üç sayı çıkarılmıştır. Bu sayılardan ilk on iki sayı, 1 Mayıs 1327 (1911)-1 Ağustos 1328 (1912) tarihleri arasında düzenli olarak yayımlanmış, ancak on üçüncü sayı bir yılı aşkın bir aradan sonra 1 Teşrin-i Evvel 1329 (Ekim 1913) tarihinde çıkmıştır. Derginin başka bir sayı çıkarıp çıkarmadığı bilinmemektedir. İkisi de eczacı olan Mehmed Kâmil Bey ve Emin Refik Bey tarafından hazırlanan derginin başlıca yazarları ise Mehmet Kâmil ve Nureddin Münşî'dir. *Genç Kimyager*'in ilk beş sayısında daha çok eczacılık, farmasötik botanik, tıp, biyokimya ve toplumsal konuları ele alan makaleler yayımlanırken, altıncı sayıdan itibaren besin analizi, biyokimyasal analizler ve toprak analizi gibi konulara ağırlık veren yazılar okurlarla buluşmuştur (Dölen 1991: 9-50).

¹⁶ Baytop ve Günergün aynı makalede Şerafettin Tevfik Tertemiz'in botanik çalışmaları arasında onun verdiği bir konferansı da sayarlar. Bu konferans makalemize konu olan *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* kitabının *Genç Kimyager* dergisinde yayımlanan tefrika halidir. Her ne kadar *Genç Kimyager* dergisinde bu yazı dizisinin başlığı "Eczâcî Mekteb-i 'Âlisi Nebâtât-ı Tıbbî Mu'allimi-i Muhteremi Doktor Şerafettin Beyefendi'nin İlm-i Nebâtât Hakkında Vermiş [Olduğu] Konferanstır" olsa da ve hatta tefrikanın sonraki sayılarda yayımlanırken başlığı "İlm-i Nebâtât-ı Tıbbî Hakkında Fennî Bir Konferans" olmasına rağmen, bu metin incelendiğinde çalışmanın bir botanik metninden çok bir bilim tarihi metni olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü bu metin, biyoloji tarihindeki en önemli tartışmalardan biri olan kendiliğinden üreme düşüncesinin tarihini ele almaktadır.

¹⁷ Bu eserin günümüze kadar çalışılmamasının en önemli nedenlerinden biri bu eserin yazarının yanlış olarak kaydedilmesi olabilir. Bu eserin yazarı İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Mehmed Şerafeddin, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesinde ise Mehmed Şerefeddin olarak kaydedilmiştir. Bu çalışma ile beraber bu hatanın düzeltilmesini eserin esas sahibi olan Şerafettin Tevfik Tertemiz olarak düzeltilmesini umuyoruz.

Konferans, *Genç Kimyager* dergisinin ilk beş sayısında ara vermeden beş kısım olarak yayımlanmıştır: Birinci kısım, 1 Mayıs 1327 (1911), 14-16; ikinci kısım, 1 Haziran 1327 (1911), 29-32; üçüncü kısım, 10 Temmuz 1327 (1911), 45-47, dördüncü kısım 1 Eylül 1327 (1911), 62-64; beşinci ve son kısım 1 Kanun-u Sâni 1327 (1912), 75-79. Birinci kısım “Eczâcî Mekteb-i ‘Âlîsi Nebâtât-ı Tıbbî Mu‘allim-i Muhteremi Doktor Şerafettin Beyefendinin ‘İlm-i Nebâtât Hakkında Vermiş [Olduğu] Konferanstır” başlığıyla yayınlanırken, diğer dört kısım “‘İlm-i Nebâtât-ı Tıbbî Hakkında Fennî Konferans Mu‘allim Doktor Şerafettin Bey” başlığını taşır. Metinde konferansın hangi tarihte ve nerede yapıldığına değinilmemiştir.¹⁸

Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri başlıklı kitabı ayrıntılı bir biçimde ele almaya başlamadan önce Şerafettin Tevfik Tertemiz’in neden bu konu üzerine bir konferans verdiğini anlamamız gerekir. Şerafettin Tevfik Tertemiz’in kendiliğinden üreme konusunu ele almasının altında birkaç neden yatabilir.

Şerafettin Tevfik Tertemiz’in kendiliğinden üreme konusuyla ilgilenmesi ve bu konu üzerine önce konferans vermesi ardından yayın yapmasının olası ilk nedeni, bu düşüncenin yirminci yüzyılın başlarında yaratılış öğretisine alternatif bir fikir olması ve özellikle evrim teorisini savunanların yaşamın kökenini açıklarken sıklıkla bu düşünceye başvurmalarıdır. Tertemiz de kendiliğinden üremeyi savunanlardan bahsederken eleştirse de o dönemin evrimcilerinin düşüncelerine yer vermiştir. Ancak onun gözden kaçırdığı durum şudur. Kendiliğinden üreme ile canlı oluşumu ile yaşamın milyonlarca yıl süren kimyasal bir evrim sonucunda ortaya çıkması birbirinden çok farklı süreçlerdir. Tertemiz bu iki süreci de aynı kefeye koymuş ve kendiliğinden üremeye karşı çıkararak kimyasal evrim sürecini de reddetmeye çalışmıştır. Bu makalenin birçok yerinde de görüleceği üzere Şerafettin Tevfik Tertemiz’in Darwin’in evrim teorisine karşı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin

¹⁸ Dergideki yayın ile kitap karşılıklı incelendiğinde Şerafettin Tevfik Tertemiz’in birkaç cümlelik bir ekleme yaptığı belirlenmiştir. Bu eklemenin dışında bazı kelimelerin yazar tarafından değiştirildiği görülmektedir. Ayrıca tefrika halindeki metin oldukça düzgün yazılmışken, metin kitap haline getirilirken çok sayıda kelime harf hatası yapıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle eserin transliterasyonu esnasında hata yapmamak adına tefrika ile kitap karşılıklı olarak incelenmiştir.

aşağıda verdiğimiz ve onun Darwin'in düşüncelerini anlatırken kullandığı ünlemler bu fikirleri kabul etmediğini ortaya koymaktadır:

Dünya'nın yüzeyinde, sular içinde uygun şartlarını buldukça bu yolda sayılamayacak kadar çok hücre meydana gelmiş ve buna kendiliğinden üreme demişlerdir. Pasteur'ün deneyleriyle bunu sonradan çürütmeğe kalkışmışlardır. Halbuki Pasteur'ün deneylerinin bununla bir ilişkisi yoktur. Ancak meseleyi hakkıyla değerlendirmeyerek Darwin'in düşüncelerini yüzeysel bir şekilde ele alanlar Pasteur'ün deneyiyle bu fikrin çürütüldüğüne hükmetmişlerdir. Fakat daha sonradan hakikat yavaş yavaş ortaya çıkmaya!! başlayıp Darwinizm sistemine karşı bu heyecanlar bertaraf olmuş hakikat ve maksat meydana çıkmış ve iş anlaşılmıştır (Tertemiz 1914: 6-7).

Şerafettin Tevfik Tertemiz'in kendiliğinden üreme konusunu ele almasının ve karşı çıkmasının ikinci olası nedeni hijyen ile ilgilidir. Bir hekim olan Tertemiz'in kendiliğinden üreme ile mikrop oluşumunu kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü kendiliğinden üreme ile mikroplar meydana geliyorsa hekimlerin hasta ile temas etmeden önce aldığı önlemlerin hiçbir anlamı kalmamaktadır:

Bugün Doktor Leduc'un yapay bitkisi hakikat şeklini alsa günümüz bilimleri ve fenleri karmakarışık olur. Asepsi-antisepsi teorisi hükümsüz kalır. Mademki kendiliğinden üreme ile mikrop oluşumunu reddedemeyeceğiz, yaraları güzelce temizlemeye ve sonra kirletmemeğe ve ameliyat esnasında ellerimizi ve hastanın ameliyat olacak yerlerini son derece temizlemeye ve bu kadar özene ne lüzum var? (Tertemiz 1914: 29-30).

Şerafettin Tevfik Tertemiz'in kendiliğinden üremeye karşı çıkmasının olası son nedeni ise, yirminci yüzyılın başında bu düşüncenin canlılığın cansız maddelerle aynı fizikokimyasal süreçlere tabi olduğunu iddia eden mekanistler ve materyalistler tarafından kullanılmasıdır. Materyalistler kendiliğinden üreme ile canlı üretebildiklerini iddia etmişler ve de cansız ve canlı varlıklar arasındaki sınırları iyice bulanıklaştırmışlardır. Bunun en önemli örneklerinden birisi Stéphane Leduc'tur. Leduc belirli kimyasal maddeleri karıştırarak yapay bir bitki elde ettiğini iddia etmiş, bu bitkinin canlıya has bazı özelliklere sahip olduğunu savunmuştur. Şerafettin Tevfik Tertemiz de bu iddiaya karşı çıkmış, bu yapay bitkinin canlı olmadığını ve canlılığın en önemli özelliklerinden olan özümleme ve üreme özelliğine sahip olmadığını ve bu nedenle canlı olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur:

Acaba bu bitki bizim okuduğumuz bitkilere benzer midir? Çünkü bu yapay bitki de bizim doğal otlarımız gibi bulunduğu yerdeki değişimlerden etkileniyor. Mesela yapay bitki soğuktan aşırı derece etkilenir ve fazla sıcaklıktan da memnun değildir. Uygun ve ortalama sıcaklıkta kolaylıkla ve hızlıca gelişiyor. İki gün hayatta kalıyor, dallarından birini kırıp tekrar temas ettirirsek birbirine kaynıyor, bu bir canlılık belirtisi eseri gibi görülüyor. Dikey ve yatay dalları, yaprakları var, yüksekliği otuz santimetreye kadar ulaşıyor. İşte büyümeye ve organizma teşekkülüne sahip bir bitki!! Görünüşte canlı gibi görünen bu bitkide cinsel yaşam yoktur, bu nedenle gerçek bir canlılıktan eser yok demektir ... Bundan dolayı kendiliğinden üreme teorisini reddederim. Şeker ve bakır sülfattan oluşan bir karışımın fiziksel ve kimyasal kanunlarla şişip uzaması ve bir takım garip şekiller almasıyla kendiliğinden üreme kanıtlanamaz. Doktor Leduc yapay bitkinin özümleme yapabildiğini iddia ediyor. Hâlbuki yapılan birçok deney bu bitkinin özümleme yapabildiğini reddediyor. Yapay bitkinin köküne konulan besleyici maddeleri değişime uğratmadığı ve bu besleyici maddelerin miktarında bir değişim olmadığı deneyle anlaşılmıştır. Herhalde en esaslı yaşam belirtisi olan özümleme ve üreme yapay bitkide görülüyor (Tertemiz 1914: 28-30).

Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri'nin yayımlanma olası gerekçelerini ele aldıktan sonra bu eseri tanıtmaya başlayabiliriz. Şerafettin Tefvîk Tertemiz *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*'nin girişinde bu esere konu olan konferansın yapılma nedenini şu sözlerle açıklar:

Bitkilerin dokular kısmını veriyordum, ders hücrenin oluşum ve çoğalma kısmına gelmiş idi. Her bir hücrenin nitelik ve vasıfça benzeri olan diğer bir hücreden meydana geldiğini ve doğada kendi kendine hiçbir hücrenin oluşamayacağını akıl ve mantıken ve günümüz fenninin ancak bu teoriyi kabul edebileceğini arkadaşlarınıza söylemiş idim. Efendi arkadaşlarınız bu hususta biraz ayrıntı verilmesini arzu ettiler. Ben de bu hususun biyoloji açısından mühim bir mesele olduğunu ve bunun hakkında ayrıntı vermek için vakit ve mesleğim müsait olmadığını bildirdim ve yalnız bilinmesi elzem olan bir şey varsa o da hücrelerin mutlaka nitelikçe benzeri olan diğer hücrelerin ürünü olduğuna tam bir kanaat getirmek olduğunu söylemiş idim. Efendi arkadaşlarınız arzularının yerine getirilmesini ve mümkün olduğu kadar özetlenmiş biraz malumat verilmesini temenni ettiler. Bugünkü toplantımıza sebep işte bu hususta biraz müzâkereden ibarettir (Tertemiz 1914: 3).

Tertemiz *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*'nin devamında ilk olarak kendiliğinden üreme taraftarlarının düşüncelerini, sonra bu teoriye muhalif olanların delillerini ve son olarak da kendi düşüncelerini dile getireceğini belirtir. Ona göre organik maddenin kendiliğinden oluştuğu düşüncesi çok eski olup Aristoteles ve van Helmont gibi geçmiş zamanın en önemli bilginleri kendiliğinden üreme ile canlı oluşabileceğine inanmışlardır. Hatta on yedinci yüzyılın başlarına kadar bu teori hiçbir itiraza uğramadan savunulmaya devam edilmiştir. Şu anda bile,

bu teorinin taraftarları bulunduğu gibi bu teoriyi kanıtlamak için birçok deney yaparak vakitlerini zayi edenler de vardır. Ancak daha sonra bu teorinin karşıtlarının deneylerini vereceğimiz gibi bu fikirler katiyen makul bir düşünce değildir (Tertemiz 1914: 4).

Tertemiz'e göre, kendiliğinden üremeyi savunanlar, hücrenin köken itibariyle ayırt edilebilir olmadığını iddia ederler. Canlıların kökeni araştırılırsa madenler, bitkiler ve hayvanlar olarak kabul edilen üç alemin, ikinci devrin sonuna doğru birbiriyle karıştığı görülür. Fakat dünya yüzeyindeki herhangi bir kuvvetin etkisiyle bütün canlılığa yaşam kaynağı olan yalnız tek bir hücrenin meydana geldiği düşünülmemelidir. Yaşamın başladığı ikinci devrin sonunda, dünyada fazlaca karbon doğal veya bileşik halinde etrafa saçılmış halde bulunmaktadır. Bu dönemde yeryüzünün sıcaklığı, havanın yoğunluğu ve doğa şartlarının ne olduğu çok bilinmemektedir. Belirsiz olan bu şartların tesiri altında etrafa fazlaca saçılmış olan karbonun, aynı şekilde ortamda bolca bulunan hidrojen, oksijen ve azotla birleşerek canlıları meydana getiren hücreleri oluşturmuşlardır (Tertemiz 1914: 5).

Kendiliğinden üremeyi savunanlar, hücrenin protoplazmadan ibaret olduğunu iddia ederler. Protoplazma karbon, hidrojen, oksijen ve azottan meydana gelmiştir. Bu elementler birer madendir. Bu madenlerin belli bir şekilde birleşerek yumuşak bir kıvamda oluşturdukları cisme protoplazma denir. İkinci devir sonunda dünyanın yüzeyini sular kaplamış, bu suların içinde çözülmüş veya asılı bir halde bulunan madenler ve özellikle canlıları meydana getiren unsurlar, bu şartlar altında ve ihtimal ki basıncın da tesiriyle birleşerek protoplazma adını verdiğimiz bu bileşik zerrecikleri oluşturmuşlardır. İşte bu ilk hücreler dünyanın yüzeyinde uygun şartlar tesiri altında çeşitli yerlerde hesaplanamayacak kadar çok sayıda meydana gelmeye başlamıştır. Bunların ilk oluştuğu anda bitkisel ya da hayvansal olarak ayrılması mümkün değildir. Protoplazmanın madenlerden tek farkı yumuşak olmasıdır. Amipsi harekete sahip olabilmesi bu yumuşaklığının sonucudur. Herhangi bir şekilde bu madenlerin birleşmesi için gerekli olan şartlar idame olunursa ve bu madenler birleşirse, doğada olduğu gibi hissetme ve hareket etme yeteneğine sahip

hücreler yapılabilir ve insanları düşünmeye başladığı andan itibaren hayretlere düşüren hayatın gizemi, layık olduğu basit şekle indirgenebilir. Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre kimyahanelerce bu müjdelere nail olunacağına dair güçlü bir umut vardır (Tertemiz 1914: 5-6).

Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre, Dünya'nın yüzeyinde, sular içinde uygun şartlarını buldukça bu yolda sayılamayacak kadar çok hücre meydana gelmiş ve buna kendiliğinden üreme demişlerdir. Karşıt düşünceyi savunanlar ise, Pasteur'ün deneyleriyle bunu sonradan çürütmeğe kalkışmışlardır. Halbuki Pasteur'ün deneylerinin bununla bir ilişkisi yoktur. Ancak meseleyi hakkıyla değerlendirmeyerek Darwin'in düşüncelerini yüzeysel bir şekilde ele alanlar, Pasteur'ün deneyiyle bu fikrin çürütüldüğüne hükmetmişlerdir. Fakat daha sonradan hakikat yavaş yavaş ortaya çıkmaya!! başlayıp¹⁹ Darwinizm sistemine karşı bu heyecanlar bertaraf olmuş, hakikat ve maksat meydana çıkmış ve iş anlaşılmıştır. Pasteur'ün bilime hizmeti büyüktür. Steril bir şişe suyun içerisinde ve normal şartlarda hiçbir canlının husûle gelemeyeceğini ispat etmiş ve bu suretle bakteriyoloji ve cerrahi bilimine ve sanayiye büyük hizmet etmiştir, fakat Pasteur'ün çalışmaları Darwinizm'i çürütmekten pek uzaktır. Bugüne kadar ne Darwin ne de hiçbir kimse, normal şartlar altında steril bir suda kendiliğinden organizma oluşacağını iddia etmiştir. Adi, birikmiş suda kokuşma ve bozulma sonucunda meydana gelen mikroorganizmaların yaşamın başlangıcı olduğunu savunan da yoktur. Bu suyun içinde organizma oluşumunu havadan veya diğer bir yerden mikropların o suya bulaşmasından ileri geldiğini Pasteur deneyleri ispat ediyorsa da okyanusun dibinde bir kilometre derinliğinde denizin dibini kaplayan bir hücreli bir protoplazma zerresinden ibaret olan monerlerin, oradaki ışık, sıcaklık, yoğunluk ve basınç gibi doğal şartların dünya yüzeyinden büyük bir farklılık gösterdiği yerde sürekli olarak teşekkül edip edemeyeceklerini ispattan pek uzaktır. Bu monerlerin

¹⁹ Buradaki ünlem işareti Tertemiz tarafından konulmuştur. Bundan Tertemiz'in Darwin'in evrim teorisine karşı bir düşüncede olduğu anlamı çıkmaktadır.

özellikle önceki devirlerdeki belirsiz şartların etkisiyle oluşamayacaklarını belirlemek çok yetersizdir (Tertemiz 1914: 6-8).

Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre, Darwin hiçbir zaman katî bir suretle günümüzde ve günümüz koşullarında kendiliğinden üremenin meydana geldiği konusunda ısrar etmemiştir. Yaşamın ortaya çıktığı andaki şartların ne olduğu henüz bilinmemektedir. Darwin'in teorisi, yaşamın ortaya çıktığı bu şartları bilerek ve bu şartları kimyahanelerde yaratarak ve bu şartlar altında bir hücrenin oluşmadığını göstererek çürüyebilir. Yoksa Pasteur'ün deneyleri bu hususta hükümsüzdür. Adi bir şişe suyu sterilize edip bir müddet muhafaza ederek içerisinde hiçbir organizma meydana gelmediğini gösteren deneyi hücrenin kendiliğinden doğumu teorisini²⁰ hükümsüz kılmaz. Ancak bir hücrenin bu yolla kendi kendine ortaya çıktığını kim görmüştür? Bunu doğada aşikâr olarak kimse göremeyecektir. Kant ve Laplace'ın dünyanın oluşumu hakkındaki teorisi gözle görülmüş veya görülecek bir şey midir? Veya Darwinizm teorisinden daha makul ve daha kuvvetli midir? Hücrenin bu yolla ortaya çıktığını kabul etmenin gerekliliği bilimin usta yazarlarının, teorilerinden hiçbirine muhalif değildir. Bunu kabul etmeye mâni olacak hiçbir fevkaladelik ve imkânsızlık yoktur. Hayatta anlaşılması mümkün olmayan sırları ve gariplikleri tahayyül etmek esasen insanın doğasında mevcut olan bir özelliktir. Hatta bu yolla tahayyül etmeğe ölüm korkusu gibi bir de saik vardır. Öldükten sonra mahvolup gitmeği düşünmekten bir de ahiret tasavvuru olarak orada tekrar yeni bir hayat kazanacağımıza ve yaşayacağımıza ümit etmek veya inanmak herhâlde vicdanımızı teselli etmeye destek olur. İşte bu saik tesiriyle halk Darwinizm öğretilerine saldırmaya pek meyillidir (Tertemiz 1914: 8-9).

²⁰ Buradaki hücrenin kendiliğinden doğumundaki kasıt milyonlarca yıl süren kimyasal evrim sonucunda Dünya üzerinde ilk canlıların oluşarak yaşamın başlamasıdır. Kendiliğinden üreme değildir. Dünya üzerinde yaşamın milyonlarca yıl süren bir kimyasal evrim süreci ile ortaya çıkması ile kendiliğinden üreme taraftarlarının iddia ettiği cansız veya ölü organik maddeden çok az bir süre zarfında bazı düşük organizasyonlu canlıların veya mikroorganizmaların ortaya çıkması aynı değildir. Kendiliğinden üreme çürütülmüştür. Ancak bugün bilim dünyası Dünya üzerindeki yaşamın kimyasal bir evrim sonucunda ortaya çıktığını kabul etmektedir.

Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre, hücre dört beş çeşit madenin birleşiminden başka bir şey değildir. Yalnız gariplik bu madenlerden kimyayla sınaî olarak meydana getirilemediği halde doğada kendi kendine nasıl vücuda geldiğindedir. Halbuki doğada önceden basit zannedilirken birleşik oldukları keşfedilen çok sayıda cisim vardır. Şu anda bile bazı basit cisimlerin birleşik oldukları zannedilmekte ve bu cisimlerin bir gün tahlil edilebileceğine dair bir umut vardır. Bunların eskiden doğada ne şekilde birleştikleri, maden kömürlerinin yeraltında hayvanların fosillerinden yavaş yavaş yanarak şimdiki halini aldığını ve ne şekilde taşlaştığı düşünülürse, dört çeşit madenin doğada bazı şartlar altında birleşerek yumuşak bir madde meydana getirmeleri çok basit ve önemsiz kalır. Gökteki su buharının yoğunlaşarak muntazam şekilde kar taneleri ortaya çıkarmaları daha mı az gariptir? (Tertemiz 1914: 9-10).

Bir yandan zooloji insanlardan itibaren mükemmellikten bayağılığa doğru kademe kademe inerken, diğer taraftan botanik çiçekleri mükemmel, yaprakları muntazam, üremesi belli bitkilerden başlayarak mantarları, yosunları geçip en aşağı seviyeye iniyor. Burada bazıları tarafından hâlâ sisli, dumanlı görülmekte ısrar edilen bir noktaya varılıyor ki orada zooloji de son noktasını bulmuş oluyor. Ayrı ayrı iki rükün addedilen bu iki unsur bir noktada birleşiyorlar. Bunlar diğerine karşılıklı birer koni oluştururlar, bu konilerin zirveleri birbiriyle birleşir. Bu birleştikleri noktada zoofit yani bitkisel hayvan denilen mikroorganizma bulunur. Bunların hangi koniye ait olacağı kestirilemez. İşte zoofit denilen bu organizma, tek hücreden ibaret bir protoplazma zerresidir ki bunun da bir billûr madeni olduğuna yukarıda değinilmiştir (Tertemiz 1914: 10).

Bu billûrun ilk defa oluşması ikinci devir sonunda gerçekleşmiştir. Daha sonra bahsedilen şartlar devam ettiğinden dünyanın yüzeyinin çeşitli yerlerinde bu billurlar oluşma ve çoğalmaya ve bazen de birikmeyle daha büyük hacimde kütleler oluşmaya başlamış ve başlıca organizmaları meydana getirmişlerdir. Billûr madeninden başka bir şey olmayan bu hücreler normal şartlar altında oluşamaz, bunların oluşumu için gerekli olan doğa şartlarını henüz bulamamış olan

kimyahanelerimiz bu hücreleri henüz elde edememişlerdir. Elmas adi karbon billûrundan ibaret olduğu halde doğadakine benzer bir elmas tanesi yapmaktan nasıl aciz isek, onun doğada ne gibi şartlarda oluştuğunu hakkıyla belirlemeye gücümüz yetmiyorsa bu da onun aynısıdır. Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre, ileride bilimin ilerlemesiyle hücrenin doğada hangi şartlar altında oluştuğunun da belirlenebileceğine dair bir umut vardır! (Tertemiz 1914: 10-11).

Kendiliğinden üreme teorisinin taraftarlarının düşüncelerini bu şekilde özetleyen Tertemiz, bu düşüncelere katılmadığını ise şöyle bildirir:

Size şimdiye kadar yukarıda söylediğim teoriler kendiliğinden üreme taraftarlarının en son efkârının özetidir. Ne yazık ki bendeniz bu teorileri gerçeğe yakın göremiyorum (Tertemiz 1914: 11).

Tertemiz daha sonra, kendiliğinden üreme teorisine muhalif doğa bilimcilerin düşünce ve bu konuda yaptıkları deneyleri, on yedinci yüzyılın başından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına geçen süre zarfında irdeler. Tertemiz'e göre, daha önce de belirttiğimiz gibi, kendiliğinden üreme teorisi on yedinci yüzyılın başlarına kadar genel bir kabul görmüştür. Ancak bu tarihte her tarafta çeşitli doğa bilimcilerin yaptığı çok sayıdaki deney sonucunda dünya üzerindeki canlıların ve hatta en düşük organizasyonlu canlıların bile eskiden mevcut olan ve belki gözle görülemeyecek kadar küçük ebeveynlerden meydana geldikleri anlaşılmıştır (Tertemiz 1914: 11-12).

Temiz olduğu zannedilen bir et parçası ortalama bir sıcaklıkta açıkta bir müddet durursa kokuşur ve üzerinde birçok kurtçuk ortaya çıkar. Fakat bu eti, bir tülbent ile örtüp aynı şartlara maruz bırakırsak kokuşma meydana geldiği halde kurtçukların oluşmadığı görülür. Demek ki kurtçuklar etin içerisinde oluşmayıp dış ortamdan gelmektedir ve tülbent sineklerin et üzerine yumurtlamasına mâni olmaktadır. Vallisnieri²¹ meyvelerde oluşan kurtların böcekler tarafından meyveye yerleştirilen yumurtalardan ileri geldiğini ispat etmiştir. Swammerdam²² yaptığı çalışmalarla sineklerin kendiliğinden üremeyle ortaya çıktığı görüşüne karşı çıkarak

²¹ Antonio Vallisnieri (1661-1730), İtalyan doktor, doğa bilimci.

²² Jan Swammerdam (1637-1680), Hollandalı biyolog.

bu teoriyi hayli sarsmıştır. Ancak aydınlar kendiliğinden üremeden vazgeçmediler. On yedinci yüzyılın sonuna doğru en büyük icatlardan biri sayılan edilen mikroskobun keşfi kendiliğinden üreme taraftarlarını hayli azaltmıştır. Çünkü mikroskop her bir şeyden sağlıklı olduğu zannedilen berrak sularda bile gözle görülemeyen birçok canlının (mikroorganizmalar ve mayalar gibi) bulunduğunu göstermiş ve ispat etmiştir. Bununla beraber birçok bilgin ve filozof, canlıların yüksek organizasyonlu olanlarının (hayvanlar ve bitkiler) ancak evvelce mevcut ebeveynlerden vücuda gelebileceğine kanaat getirdikleri hâlde düşük organizasyonlu olanların bu yolla meydana geldiklerine bir türlü akılları ermemiştir. Bundan sonra mesele uzun süre belirsiz kalmıştır (Tertemiz 1914: 12-13).

On sekizinci yüzyılın ortalarına doğru kendiliğinden üreme taraftarlarıyla karşıtları birçok deney yaparak hakikati açıklamaya çalışmışlardır. 1756 tarihinde Needham iyi bir tıpayı sahip bir şişeye kokuşabilir (örneğin sterilize edilmemiş su ile biraz et parçasından oluşan) bir sıvı koyup ağzını kapatmıştır. Bu şişeyi de başka bir kaba koymuştur. Bu kabın çevresine şişenin her tarafına temas edecek şekilde sıcak kül yerleştirmiştir. Bir süre sonra şişede kokuşma başlamış ve şişenin içindeki sıvıda birçok organik maddenin (organizmaların) oluştuğu görülmüştür, dışarıdan hiçbir canlı kurtçuğun içeri girmesine şişe müsait değildir. Needham'ın bu deneyi çok ünlü bilim insanlarını bile hayretlere düşürdü, çünkü haşerat yumurtalarından katiyen azade olduğu hâlde organizmaların oluşumu bu bilim insanlarını şaşırtmıştır (Tertemiz 1914: 13-14).

Buffon Needham'ın deneyini başka bir şekilde açıklamaya çalışmış, yüksek organizasyonlu organizmaların bedenlerinin birtakım organlardan ve organların da gayet ufak cisimlerden oluştuğunu söylemiş ve bu cisimlere organik moleküller adını vermiştir. Bir canlının vücudu yok olduğu zaman organlarını oluşturan organik moleküller dağılır, çürüyüp kokuşur ve birleşimler vücuda getirir. Yüksek organizasyonlu canlılarda görülen bu hâl, düşük organizasyonlu canlılarda hatta gözle görülemeyecek kadar küçük canlılarda bile görülür. Buffon bu yolla bağırsak solucanlarının, toprak solucanlarının ve mantarlarının oluşumunu yüksek

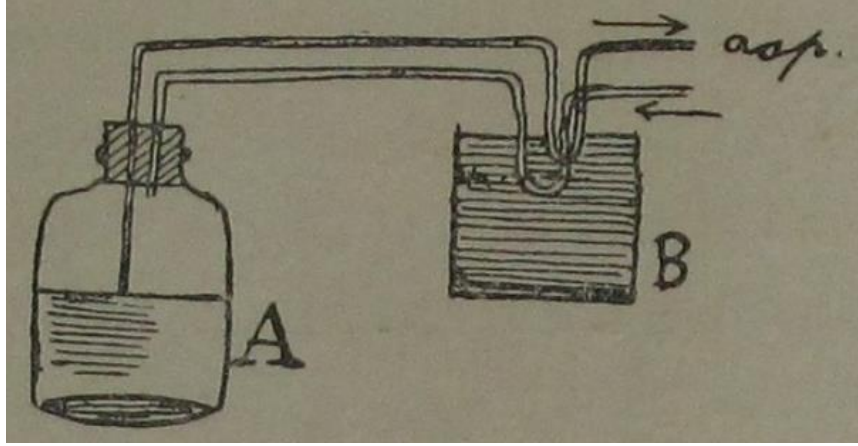
organizasyonlu canlıların organlarının organik moleküllerinin değişimi ve yenilenmesine dayandırmıştır. Bu düşünce, Aristoteles ve van Helmont'un düşünce sistemine uygun olduğundan kendiliğinden üreme taraftarlarının yüzünü güldürmüştür. Ancak gerek Needham'ın ve gerek Buffon'un deneyleri ve teorilerine itiraz edilmiştir (Tertemiz 1914: 14).

1765 tarihinde Spallanzani, Needham'ın deneyini tekrar etmiş fakat sıcaklığı arttırmıştır, böylece sıcaklığı artırılmış bir kül içindeki şişede kokuşabilir madde uzun süre durduğu halde kokuşmanın gerçekleşmediğini ve şişede organizma oluşmadığını göstermiştir. Çünkü şişeye koyduğumuz organik maddede bulunması muhtemel kurtçukların sıcaklığın artışıyla gelişme gösteremeyecekleri bellidir. Spallanzani Needham'a "zannedersenem kendiliğinden üremeyi göremiyorsunuz!" derken, Needham buna karşılık olarak "Siz sıcaklığı artırıyorsunuz ihtimal ki bu yolla şişede bulunan havanın bileşimine hâle gelir, ihtimal ki havanın sahip olduğu vejetatif kuvveti²³ harap ediyorsunuz!" demiştir. Meselenin çözümü bizim yüzyılımızın ortalarına kadar belirsizlikte ve sükunette kaldığı hâlde altmış sene önce bu tartışma yine alevlenmiştir. Buffon ve Needham'ın deneyleri ve teorilerine nazaran besin sıvılarında kendiliğinden üreme ile oluştukları kabul olunan mikroskobik canlıların ancak bu sıvıda bulunan veya şişenin dışarısındaki havadan gelen birtakım kurtçuklardan meydana geldiği fikri, bazı bilim insanları tarafından ortaya koyulmuştur (Tertemiz 1914: 14-16)

Bunlar arasında birinciliği Schwann elde etmiştir. Schwann 1835 tarihinde bir deney yapmıştır. Bu deney aslında 1765'te Spallanzani'nin yaptığı deneyden başka

²³ Kendiliğinden üreme teorisini savunanlar havada cansız veya ölü organik maddeden canlının oluşmasını sağlayan bir kuvvet ya da ruh olduğunu iddia etmişler ve buna vejetatif kuvvet ya da besleyici ruh adını vermişlerdir. Bu kuvvet cansız maddeyi aktifleştirerek cansız ya da ölü organik maddeden canlılığın ortaya çıkmasını sağlıyordu. (Tertemiz bu kuvveti "kuvve-i münbite" yani "verim kuvveti" olarak Türkçeye aktarmıştır. Biz de biyoloji tarihinde geçen şekliyle vermeyi tercih ettik). Kendiliğinden üremeyi savunanlara göre, bir besi ortamındaki hava yüksek ısıya ya da herhangi bir kimyasal maddeye temas ederse bu kuvvet zarar görüyor ve kendiliğinden üreme gerçekleşmiyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar bu kuvvetin varlığı tartışılmıştır. Ancak daha sonra böyle bir kuvvetin olmadığı kendiliğinden üreme ile oluştuğu iddia edilen organizmaların dış ortamdaki besiyerine taşınan bakteri veya bakteri sporlarından kaynaklandığı kanıtlanmıştır.

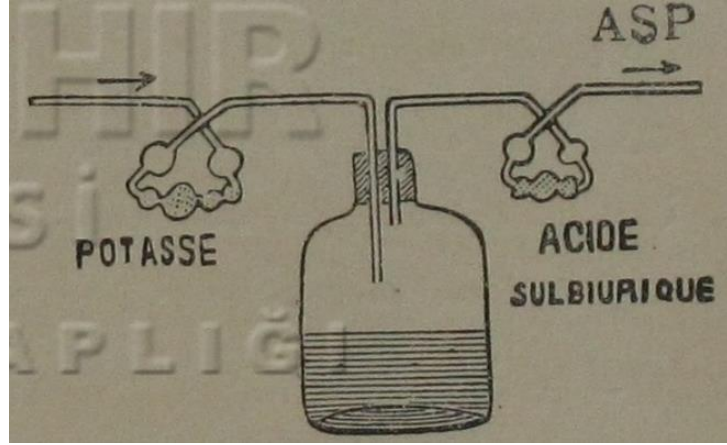
bir şey değildir. Ancak Schwann, Spallanzani'nin deneyinde itiraza neden olan kısımda değişikliğe gitmiştir.



Schwann'ın Deneyi (Tertemiz 1914: 15)

Schwann ağız geniş bir şişeye (A) içinde et parçası olan bir su koymuştur. Bu şişenin ağzındaki mantara da iki adet cam boru eklemiştir. Bu borulardan birinin ucu (A) şişesine diğer ucu dışarıya doğru dışarıdaki hava ile temas halindedir. İkinci borunun bir ucu (A) şişesindeki sıvının yüzeyine kadar uzanmış, diğer ucu da bir aspiratöre bağlanmıştır. Bu durumda içinde et bulunan sıvının yüzeyinde devamlı olarak bir hava akımı sağlanmaktadır. Cam boruların bir bölümü U şeklinde bükülmüş ve içerisinde civanın kaynama derecesindeki sıcaklığa eşit sıcaklıkta bir karışım bulunan (B) kabı içerisine batırılmıştır. Schwann (A) kabındaki sıvıyı içerisinde bulunması muhtemel olan kurtçukları öldürecek sıcaklıkta kaynatmış ve sonra soğutmuştur. Şimdi (A) şişesinde dışarıdan gelen havanın içerisindeki mikroplar, cam borunun U şeklindeki kısmından geçerken bu kısmın batırıldığı sıvının sıcaklığından dolayı ölmüş ve şişeye steril olarak gelmektedir. Schwann arada sırada hafif hafif aspiratör ile (A) şişesinin havasını değiştirmiştir. Bu yolla (A) şişesinde uzun müddet hiçbir kokuşma ve organizma oluşumu meydana gelmediğini ispat etmiştir. Fakat Schwann yine itiraza uğramıştır, borunun U kısmındaki yerinden hava geçerken sıcaklığın fazla olmasından, havanın kendiliğinden

üremeyle canlı oluşmasına ve gelişmesine gerekli olan bazı özelliklerinin değiştiğini iddia etmişlerdir (Tertemiz 1914: 16-18).



Schulze'un Deneyi (Tertemiz 1914: 16)

Bunun üzerine Schulze 1836 tarihinde Schwann'ın deneyini değiştirerek yukarıda yapılan itirazı geçersiz kılmıştır. Schulze cam boruların her birini birer Liebig borularına²⁴ yerleştirdi. Liebig borularından bir tanesi sülfürik asit²⁵, diğeri potasyum hidroksit²⁶ içermektedir. Sonra aspiratör ile havayı yenilemeye başlamıştır. Hava ilk önce sülfirik asitte yıkandıktan sonra besleyici sıvının içinden geçmektedir. Bu yolla havanın saflık kazanmasından dolayı besleyici sıvıda hiçbir organizma meydana gelmemiştir. Çünkü sülfürik asit, havada bulunması muhtemel mikropları öldürmek için yeterlidir. Ancak kendiliğinden üreme taraftarları sülfürik asidin de havanın vejetatif kuvvetine zarar verdiğini iddia etmişlerdir (Tertemiz 1914: 18-19).

Bunun üzerine (1854) Schröder ve Dusch bir deney yapmışlardır. Bu deneyde havanın vejetatif kuvvetine zarar verecek bir sıcaklık veya sülfürik asit gibi birtakım tesir edici maddeler kullanmadılar. Deneyin yapıldığı şişede havanın geldiği yere

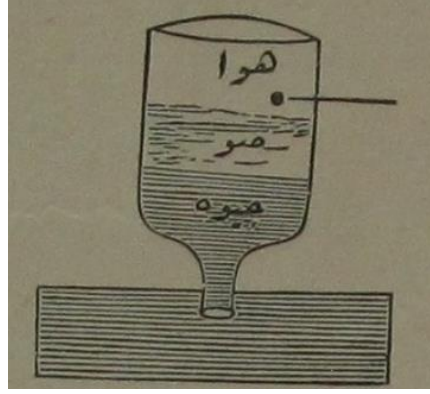
²⁴ Adını ünlü Alman kimyacı Justus Baron von Liebig (1803-1873)'den alan ve özellikle damıtma işlemlerinde kullanılan bir etrafında soğutucu bir su dolaşan boru çeşidi.

²⁵ H₂SO₄.

²⁶ KOH.

biraz pamuk koymuşlar, dışarıdan gelen hava bu pamuktan geçerken içerisindeki mikroplar pamukta kalmış ve besleyici sıvıya ulaşamamıştır. Bu deneyde yine besleyici sıvıda organizma oluşumu gözlenmemiştir. Ancak Schwann, Schulze ve Schröder'in deneyleri organik maddelerin kökeni hakkında inandırıcı ve kesin değildir. Çünkü havada bulunan mikropların besleyici sıvıya geçişini birtakım araçlarla engelleseler de besleyici sıvıda oluşan bu organizmaların buraya hava yoluyla besiyerine bulaşan mikroplardan oluştuğunu iddia etseler de bu mikroorganizmaları gösterememişler ve besleyici sıvıdaki organizmaların dışarıdan bulaştığını layıkıyla açıklayamamışlardır (Tertemiz 1914: 19-20).

1859 tarihinde Rouen Doğa Tarihi Müzesi direktörü Pouchet bir deney yaparak kendiliğinden üreme ile canlı meydana gelebileceğini ispat etmiş ve deneyini Paris Akademisi'ne takdim etmiştir. Bu deneyi gayet aşıkâr ve kesin olduğundan gerek kendisi ve gerek görenler için pek inandırıcı olmuştur. Pouchet deneyinde bir şişenin içerisini mümkün olduğu kadar saf su ile doldurmuş, yani suyu kaynatıp şişeye koymuş, sonra bu şişeyi cıva ile dolu bir kaba baş aşağı yerleştirmiştir. Daha sonra bu kaba gayet saf ve özellikle laboratuvarında oksijen ve azotla hazırlanmış bir hava koymuştur. Son olarak 100 °C sıcaklıkta bir etüvde yirmi dört saat bekletilerek sterilize edilmiş bir ot parçasını bu şişenin içine yerleştirmiştir. Artık bunların hiçbirinde mikrop olmadığına emin olduktan sonra şişeyi dik duracak şekilde bırakmış ve bir müddet sonra şişede yine organizmalar meydana gelmiştir. Pouchet'nin bu deneyinin sonucuna Fransa Akademisi'ndeki üyeler hiçbir şey diyememiş ve hayretler içinde kalmışlardır. Fransa Akademisi bu deneyin bir daha yapılmasını ve dikkatlice araştırmalarda bulunulmasına karar vermiştir (Tertemiz 1914: 20-21).



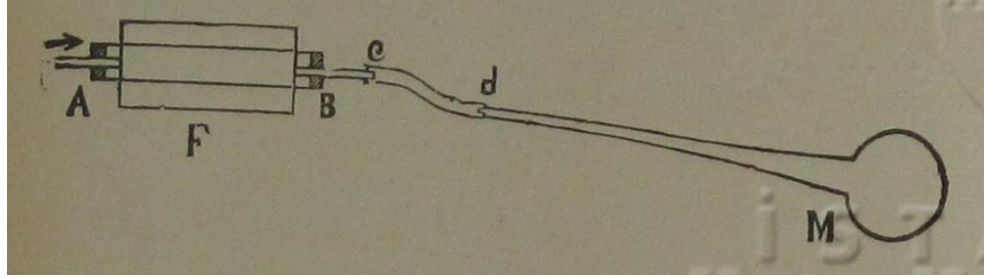
Pouchet'nin Deneyi (Tertemiz 1914: 19)

Paris Akademisi'ne gereken cevabı Pasteur vermiş ve o andan itibaren bilim dünyasının en bilinen isimlerinden biri olmuştur. Şişedeki suda oluşan organizmalar hava ve su içine konulan ottan kaynaklanmamaktadır. Çünkü havanın ve otun temizliğine dikkat edilmiştir. Pouchet'nin bu konuda hakkı vardır. Ancak şişeye temizlenmeden konan tek şey cıvadır. Deneyde kullanılan cıva ne kadar temizdir bu bilinemez. Ayrıca deneyi yaparken şişenin içine suyu koyan, otu ve cıvayı tutan eller mikropardan arındırıldı mı bu da bilinmemektedir. Pasteur'ün bu cevabı kendiliğinden üreme taraftarlarının saldırılarına direnmeye yeterli gelmemiştir. Bu nedenle Pasteur birçok deney yapmaya ve kendiliğinden üremeye karşı delil toplamaya başlamıştır (Tertemiz 1914: 21-22).

Pasteur bir cam boru almıştır. İçerisine biraz pamuk koymuş, birkaç saat bu borunun içerisinden odadaki havayı geçirmiş ve pamuğun siyahlaştığını görmüş, sonra pamuğu çıkararak bir saat camı içerisinde bulunan eter içerisinde eritmiştir. Saat camının dibinde siyah bir çökelti görmüştür. Bu siyah çökelti havada bulunup pamuk tarafından zapt edilen tozlardan başka bir şey değildir. Suda yıkanıp mikroskopla incelenen bu tozcukların spor oldukları anlaşılmıştır. Duclaux²⁷ bu tozcukları bir parça su ile hamur hâline getirerek nemli bir odaya koymuş ve su

²⁷ Émile Duclaux (1840-1904), Fransız mikrobiyolog ve kimyacı. Pasteur'ün asistanlığını yapmıştır.

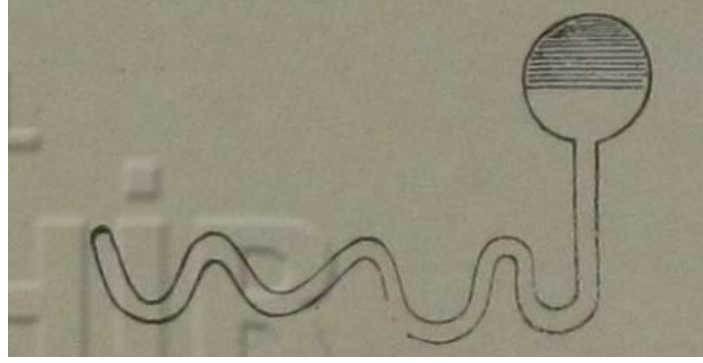
damlaları içerisinde bu sporların mikroplar meydana getirdiğini görmüştür (Tertemiz 1914: 22).



Pasteur'ün Bir Deneyi (Tertemiz 1914: 23)

Pasteur'ün, Schwann'ın deneyine benzer bir şekilde balonlara²⁸ koyduğu sıvılar hâlâ Pasteur Enstitüsü'nde bozulmaksızın durmaktadır, bunun yapımı için boynu uzun bir balon alınır. İçerisine bir kaynatılmış besleyici sıvı (M) konulur. Bir kauçuk boru (ed) vasıtasıyla balonun boynu platinden geniş bir boruya (AB) tutturulur. (AB) borusu yüksek sıcaklıktan kızarmış bir fırına (F) konur. M sıvısı içermesi muhtemel olan mikroplardan kurtulması için kaynatılır. Bu yolla sıvının bir kısmı buharlaşır. Bu esnada balonun boynundaki ve kauçuk ve platin borulardaki havayı dışarıya atar. Balondaki sıvının layığıyla kaynadığına, borunun boynunda ve diğer borularda karışık hava kalmadığına ikna olunca kaynatma durdurularak sıvı soğumaya bırakılır. Soğuma esnasında dışarıdan hava şişenin içerisine girer. Ancak AB borusundan geçerken kendisinde bulunması muhtemel mikroplar ölür. Bu temiz hava ile dolduktan sonra balonun boynu bir lamba ile eritilip kapatılır ve olduğu gibi bırakılır. Bu şekilde hazırlanan balonlar sonsuza kadar bozulmadan saklanılabilir (Tertemiz 1914: 23-24).

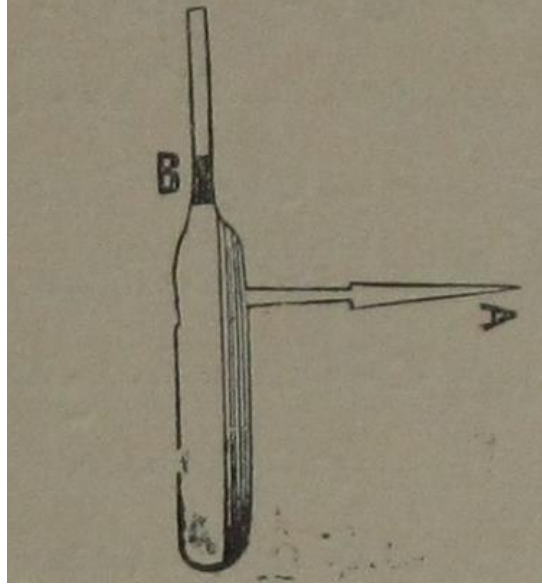
²⁸ Pasteur yaptığı deneylerde kullanmak üzere pek çok deney malzemesi tasarlamıştır. Bunlardan en çok bilineni kuğu boyunlu şişelerdir. Bu şişeler mikrobiyolojide "Pasteur balonları" olarak da adlandırılmaktadır. Tertemiz de bu kaplara balon demeyi tercih etmiştir. Biz de onun kullanımını devam ettirdik.



Pasteur'ün Helezonik Boyunlu Balonu (Tertemiz 1914: 24)

Fakat o kadar ikna edici apaçık delillere rağmen kendiliğinden üreme taraftarları, havanın ısıtılırken veya tesir edici birtakım madde üzerinden ve yahut pamuktan geçerken kendi doğallığını değiştireceğini iddia etmişlerdir. Bu nedenle de Pasteur ve diğerlerinin yukarıda anlattığımız deneyleriyle kendiliğinden üremeyi reddetmenin uygun olmadığını savunmuşlardır. Bunun üzerine Pasteur deneyini daha da basitleştirmiştir. Boynu gayet uzun bir balon içerisine kaynattıktan sonra bir besleyici sıvı koymuş ve bir ispirto lambası ile uzun olan boynunu birden fazla kez eğerek şekil vermiştir. Bu kap çok uzun süre sıvı içerisinde mikroorganizma oluşmadan durmuştur. Çünkü dışarıdan gelen hava, balona ulaşmaya kadar balonun eğimli boynundan geçerken içerisindeki tozu ve mikrobu cam borunun duvarlarına bırakmış ve besleyici sıvıya saf bir şekilde ulaşmıştır. Balard²⁹ bu balonun içerisindeki sıvıyı, balonun eğimli kısmına gelinceye kadar eğip tekrar eski haline getirmiş ve bir süre sonra sıvının bulanıklaştığı ve içerisinde organizmaların oluştuğunu gözlemlemiştir (Tertemiz 1914: 24-25).

²⁹ Antonie Jérôme Balard (1802-1876), Fransız kimyacı, Pasteur'ün hocasıdır.



**Pasteur'ün Canlının Sıvılarını Temiz Olarak Almaya Mahsus Aleti
(Tertemiz 1914: 26)**

Pasteur'ün bu kadar ikna edici deneyleri, kendiliğinden üreme taraftarlarını hâlâ fikirlerinden vazgeçirtemiyordu. Bu sefer de en son deneydeki besleyici sıvının kaynatılmasının kendiliğinden üremenin meydana gelmesini akamete uğrattığını iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Pasteur doğrudan doğruya canlı hayvanların kan, süt ve idrarını alarak bir deney yapmıştır. Pasteur şekli görülen ve içerisindeki havası tasfiye edilmiş aletin (a) ucunu hayvanın damarına veya vücudunun hangi kısmından sıvı alınacaksa o bölgeye sokmuştur. Aletin (b) yerinde havadaki mikropları zapt edebilecek pamuk vardır. Bu ucunu aspiratöre bağlamıştır ve âletin içerisine yeter miktarda sıvı aldıktan sonra aletin (a) ucunu ispirto lambasıyla eriterek kapatmıştır. Bu yolla alete alınan sıvı sonsuza kadar saklanılabilir hâle gelmiştir. İşte Pasteur'ün bu son deneyiyle artık kendiliğinden üreme taraftarlarının da bir savunacağı bir şey kalmamıştır (Tertemiz 1914: 25-26).

Tertemiz'e göre, ki her nerede bir canlının kendiliğinden oluştuğu görülürse oraya mutlaka bir mikrobun herhangi bir şekilde girdiğini ve o canlıyı meydana

getirdiğine inanmalıyız. Doğada ister küçük ve ister büyük olsun bütün canlılar, daha önce mevcut olan canlıların ürünüdür (Tertemiz 1914: 26-27).

Tertemiz son olarak kitabın yazıldığı tarihte kendiliğinden üremeyi savunan ve yapay bir bitki yetiştirdiğini iddia eden Doktor Leduc'nun³⁰ çalışmalarını değerlendirir. Tertemiz'e göre bu kadar kesin ve ikna edici delil olduğu hâlde şu anda gizli gizli araştırma ve deneyler yaparak, ufak, önemsiz ve kimyasal süreçlerden elde edilen bazı delilleri sanki bir keşifmiş gibi sunan ve kendiliğinden üremenin mümkün olduğu fikrinde bulunanlar vardır. Bunların başında Leduc gelmektedir. Leduc, üç sene önce kimyasal maddelerden bir tohum yaptığını ve bu tohumdan bir bitki yetiştirdiğini iddia etmiştir (Tertemiz 1914: 27).

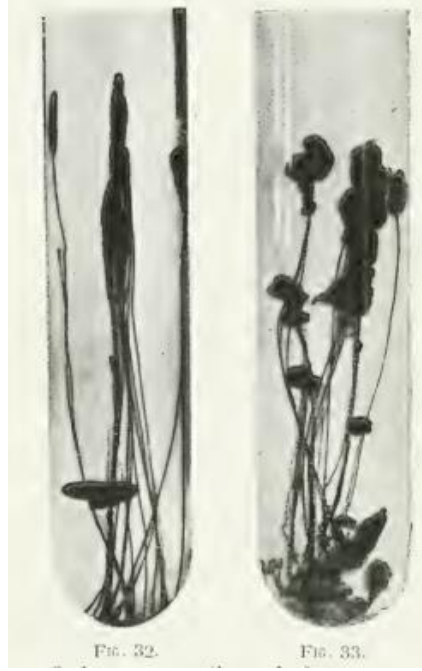
Leduc, gayet basit bir şekilde tohum meydana getirmiş ve bunu gelişmeye müsait bir ortama koymuştur. Leduc'un yaptığı tohum bir kısım bakır sülfat³¹ ve iki kısım şekerden ibarettir. Bunları güzelce toz ettikten sonra biraz su ilave ederek hamur hâline getirip bu hamurdan ufak ufak tohumlar yapmıştır. Bu tohumları yerleştirmek için de (100) gram su, (2) gram potasyum ferrosiyanür³², (3) gram tuz³³ ve (1) gram jelatinden meydana gelen bir karışım hazırlayıp önceden yapmış olduğu tohumları bu karışımın içerisine koymuştur. Tohumlar, gerçek bir bitki gibi birkaç dakika sonra şişip uzamaya başlamışlardır. Birkaç saat sonra, tohumu koyduğumuz yerde sap ve yaprağı görünen âdeta bir bitki meydana gelmiştir. Canlılık belirtisi olarak bu yapay bitkide hücreler görülmüş ve bu hücrelerin bölünerek çoğaldığı gözlemlenmiştir (Tertemiz 1914: 27-28).

³⁰ Stéphane Leduc (1853-1939), Fransız biyolog. Bahsedilen çalışma Leduc, S. (1910). *Théorie physico-chimique de la vie et générations spontanées*. Paris.

³¹ CuS.

³² K₄[Fe(CN)₆].

³³ Sodyum klorür NaCl.



Leduc'un Yapay Bitkileri (Leduc 1910: 148).

Acaba bu bitki bizim bildiğimiz bitkilere benzer midir? Çünkü bu yapay bitki de bizim doğal otlarımız gibi bulunduğu yerdeki değişimlerden etkilenmektedir. Mesela yapay bitki, soğuktan aşırı derece etkilenir ve fazla sıcaklıktan da memnun değildir. Uygun ve ortalama sıcaklıkta kolaylıkla ve hızlıca gelişmektedir. İki gün hayatta kalmakta, dallarından birini kırıp tekrar temas ettirirsek birbirine kaynamaktadır, bu bir canlılık belirtisi gibi görülmektedir. Dikey ve yatay dalları, yaprakları var, yüksekliği otuz santimetreye kadar ulaşıyor. İşte büyümeye ve organizma teşekkülüne sahip bir bitki!! Görünüşte canlı gibi görünen bu bitkide cinsel yaşam yoktur, bu nedenle gerçek bir canlılıktan eser yok demektir. Üreme olarak kabul edilen şey belki birtakım kimyasal maddelerin kimya ve fizik kurallarına uyarak birbiri üzerine etki etmesinden ileri gelen bir olgudur (Tertemiz 1914: 28-29).

Zaten Fransa Akademisi üyelerinden Bonnier³⁴ Doktor Leduc'un deneyinin 1865 tarihinde Traube³⁵ adındaki bilim insanının yaptığı deneyin aynısı olduğunu söylemiştir. Traube potasyum ferrosiyanürlü su içine konulmuş olunan bakır klorür parçalarının gerçek bir bitki gibi bir şekil aldığını deneyle göstermiştir. Doktor Leduc'un bitkisi de gerçek bitkinin hayalinden başka bir şey değildir. Bu bitki kışın pencere camlarında görülen çiçek ve yaprak resimleri kadar öneme sahiptir. Bugün Doktor Leduc'un yapay bitkisi gerçek olsa günümüz bilim ve fenni karmakarışık olur. Asepsi-antisepsi teorisi³⁶ hükümsüz kalır. Eğer kendiliğinden üreme ile mikrop oluşumu varsa, yaraları güzelce temizlemeye ve sonra bu yaraların mikrop kapmaması için temiz tutmak için çabalamaya ve de hekimlerin ameliyat esnasında ellerini ya da hastanın ameliyat yapılacak yerlerini temizlemesine gerek yoktur. (Tertemiz 1914: 29-30).

Bundan dolayı kendiliğinden üreme teorisini reddederim. Şeker ve bakır sülfattan oluşan bir karışımın fiziksel ve kimyasal kanunlarla şişip uzaması ve birtakım garip şekiller almasıyla kendiliğinden üreme kanıtlanamaz. Doktor Leduc yapay bitkinin özümleme yapabildiğini iddia etmiştir. Hâlbuki yapılan birçok deney, bu bitkinin özümleme yapamadığını göstermiştir. Yapay bitkinin, köküne konulan besleyici maddeleri değişime uğratmadığı ve bu besleyici maddelerin miktarında bir değişim olmadığı deneylerle anlaşılmıştır. Diğer bir değişle en esaslı yaşam belirtisi olan özümleme ve üreme yapay bitkide görülmemektedir (Tertemiz 1914: 30).

Sonuç

Şerafettin Tervfik Tertemiz'in *Tenâsül Bi-Nefsîhi Nazariyyeleri* adlı eseri Osmanlılarda doğrudan biyoloji tarihi ile ilgili az sayıdaki eserlerden biridir. Yirminci yüzyılın başlarında hâlâ tartışılan kendiliğinden üreme konusunu ele alması bakımından da güncel bir eserdir. Tertemiz'in düşünce ve bilim tarihinde

³⁴ Gaston Bonnier (1853-1922) Fransız botanikçi.

³⁵ Mortiz Traube (1826-1894) Alman kimyacı. Bahsedilen çalışma Traube M. (1866). Über homogene Membranen und deren Einfluß auf die Endosmose. *Zentralblatt fuer die medizinischen wissenschaften* 7, 8.

³⁶ Hastaya enfeksiyon bulaşmaması için hastanın bulunduğu ortamın, hastaya temas edecek olan aletlerin ve yaraların bazı kimyasal yollarla sterilizasyonu.

önemli bir yer işgal eden abiogenesis-biogenesis tartışmasına ilişkin verdiği tarihi bilgiler onun bu konu üzerindeki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca çeşitli zaman dilimlerinde farklı epistemik topluluklar tarafından savunulan kendiliğinden üreme düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için deney düzeneklerini resmetmesi de bu tartışmaların özünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Tertemiz'in yaşadığı dönemindeki kendiliğinden üreme taraftarlarının düşüncelerinden bahsederken verdiği malumattan o dönemin evrim düşüncesi hakkında oldukça bilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kitabında bu düşüncelere katılmadığını belirtmesi onun evrim karşıtı bir pozisyon içinde olduğunu göstermektedir. *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*'nin 1914 yılında kaleme alındığı düşünüldüğünde Tertemiz'in evrim karşıtı düşünceleri savunması bir nebze de olsa anlaşılabilir. Çünkü evrimsel düşüncenin bu dönemine bakıldığında genel olarak Darwin'in evrim teorisinden çok diğer alternatif teorilerin tartışıldığı bir dönemde bu eser okuyucuların ilgisine sunulmuştur.

Son olarak, *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*'nin yayımlanmasından yalnızca dört yıl önce basılan Stephane Leduc'un eserinden ve fikirlerinden haberdar olması, Tertemiz'in kendi alanında ortaya çıkan güncel gelişmeleri takip ettiğini bize göstermektedir. Onun, Leduc'un çeşitli kimyasal maddeleri karıştırarak bir yapay bitki elde ettiğini iddia etmesi karşısındaki yaptığı eleştiriler oldukça doğru ve bugün de kabul edilebilir niteliktedir. Tertemiz, canlılığın kendine has özellikleri olduğunu iddia etmiş ve canlılık ile cansızlık arasındaki sınırın bulanıklaştırılmasına karşı çıkmıştır. Bu açılardan da bakıldığında bu eser düşünce ve bilim tarihimiz için önemli ve dikkat çekicidir.

Şerafettin Tevfik Tertemiz and Spontaneous Generation

Summary

Murat ÖNER

Assist. Prof. Dr.

Çankırı Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı. TR.

ORCID:0000-0003-2839-4104

m.oner@karatekin.edu.tr

İnan KALAYCIOĞULLARI

Prof. Dr.

Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Department of Philosophy, Ankara, TR.

ORCID: 0000-0002-8992-9259

ikalayci@ankara.edu.tr

Introduction

One of the oldest views in the history of biology is the view of spontaneous reproduction, which holds that life arises spontaneously from inanimate matter. There are two types of spontaneous generation in the history of biology. Classical spontaneous generation or abiogenesis argues that life originated from non-living matter, while heterogenesis argues that life is formed from the remains of previously living but dead organisms. Biogenesis, which is the opposite view of spontaneous generation, argues that life originates from pre-existing organisms (Agutter and Wheatly 2008: 147). The abiogenesis-biogenesis debate is one of the longest and most heated debates in the history of biology. This debate has occupied the minds of people of thought, science and even religion for nearly two thousand years, from Aristotle to Pasteur, and scientists defending both views have challenged each other with experiments to prove their views. This debate continued until the beginning of the twentieth century, and as a result of the experiments conducted, it was understood that spontaneous generation was not possible and that life on Earth emerged as a result of a chemical evolution lasting millions of years.

This debate also attracted the attention of Ottoman scientists, who published books and articles on the subject. Dr. Şerafettin Tevfik Tertemiz (1879-1957) was probably the only author of a book on spontaneous reproduction. Şerafettin Tevfik Tertemiz, who worked as a botany lecturer at the Pharmacist and Dentist Schools, gave a conference on the theories of spontaneous reproduction to his students. This conference was first published in the journal *Genç Kimyager (Young Chemist)* between 1911 and 1912, and then published as a book in 1914 under the title *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri (Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri)*. In this work, Şerafettin Tevfik Tertemiz, who aimed to draw the attention of the Ottoman scientific circles to this subject, first defended the theory of biogenesis and rejected spontaneous generation by stating the opinions of the

supporters of spontaneous generation, then the arguments of the opponents of this theory and finally his own opinions.

Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri

Before we begin to discuss the book titled *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*, we can say that there are several reasons behind Şerafettin Tevfik Tertemiz's work on this subject and his endeavour to convey the developments on this subject through different activities:

The first possible reason for Şerafettin Tevfik Tertemiz's interest in the subject of spontaneous generation and his first conference and then publication on this subject is that this idea was an alternative to the doctrine of creation in the early twentieth century, and especially the proponents of the theory of evolution often referred to this idea when explaining the origin of life. Although Tertemiz criticised the proponents of spontaneous generation, he also included the ideas of the evolutionists of that period. However, he overlooked the following. Spontaneous generation and the emergence of life as a result of millions of years of chemical evolution are very different processes. Tertemiz equated these two processes and tried to reject the process of chemical evolution by opposing spontaneous generation. Tertemiz was critical of Darwin's ideas, and while sharing his ideas, he made it clear with exclamations that he disagreed with him (Tertemiz 1914:6-7).

The second possible reason for Şerafettin Tevfik Tertemiz's discussion and opposition to spontaneous generation was related to hygiene. As a physician, it is not possible for Tertemiz to accept the formation of germs through spontaneous generation. Because, if germs are formed through spontaneous generation, the precautions taken by physicians before coming into contact with the patient have no meaning (Tertemiz 1914: 29-30).

The last possible reason for Şerafettin Tevfik Tertemiz's opposition to spontaneous generation is that at the beginning of the twentieth century this idea was used by mechanists and materialists who claimed that living things were subject to the same physicochemical processes as non-living things. Materialists claimed to be able to produce living beings by spontaneous generation and blurred the boundaries between inanimate and living beings. One of the most important examples of this is Stéphane Leduc. Leduc claimed that he obtained an artificial plant by mixing certain chemical substances, and argued that this plant had some characteristics specific to living things. Şerafettin Tevfik Tertemiz opposed this claim and argued that this artificial plant was not alive and did not possess the most important characteristics of life, namely assimilation and reproduction, and therefore could not be considered alive (Tertemiz 1914: 28-30).

Tertemiz states that in the continuation of *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*, he will first express the thoughts of the supporters of spontaneous generation, then the arguments of the opponents of this theory, and finally his own thoughts. According to him, the idea of spontaneous generation of organic matter is very old and the most important scholars of the past, such as Aristotle and van Helmont, believed that life could be formed by spontaneous reproduction. Even until the beginning of the seventeenth century, this theory continued to be defended without any objection. Even now, there are supporters of this theory, as well as those who waste their time doing many experiments to prove this theory (Tertemiz 1914: 4).

According to Tertemiz, the proponents of spontaneous generation, while explaining the beginning of life, argue that cells are formed by the combination of certain elements in nature, especially under certain chemical and physical conditions. Protoplasm is defined as a substance formed by the combination of elements such as carbon, hydrogen, oxygen and nitrogen, and they argue that these substances can, under favourable conditions, form living cells. Opponents use scientific findings such as Pasteur's experiments to argue that life cannot arise spontaneously. Pasteur showed that under sterile conditions, microorganisms originate from microbes from the external environment. Although these experiments have been associated by some with Darwinism, according to proponents of spontaneous generation, Pasteur's findings are not directly relevant to refuting the spontaneous generation theory of the origin of life. According to proponents of spontaneous generation, the conditions at the beginning of life are still unknown, scientific studies on this subject have not yet yielded conclusive results, there is hope for the formation of cells under natural conditions, and with the advancement of science, these processes will be better understood (Tertemiz 1914: 4-11).

Summarising the opinions of the supporters of the theory of spontaneous generation in this way, Tertemiz states that he disagrees with these opinions by saying 'Unfortunately, I do not see these theories as close to the truth' (Tertemiz 1914: 11).

Tertemiz then analyses the ideas of natural scientists who opposed the theory of spontaneous generation and the experiments they conducted on this subject during the period from the beginning of the seventeenth century to the second half of the nineteenth century. According to Tertemiz, the theory of spontaneous generation was generally accepted until the early seventeenth century. However, at this time, as a result of numerous experiments carried out by various natural scientists all over the world, it was understood that all living things on earth, even the least organised living things, were formed from parents that had existed in the past and were perhaps too small to be seen by the eye (Tertemiz 1914: 11-12).

Tertemiz refers to experiments conducted on a piece of meat. If the meat is left outside, maggots are formed over time by rotting. However, when the meat was covered with a cheesecloth, it was observed that these maggots did not form, indicating that the maggots did not come from inside the meat, but from outside. Vallisnieri and Swammerdam made similar observations and questioned the validity of spontaneous generation. The discovery of the microscope was an important turning point in this debate. Thanks to the microscope, the presence of invisible microorganisms even in clear water was detected, which reduced the number of proponents of spontaneous reproduction. However, some scientists still argued that low-organised organisms could reproduce spontaneously (Tertemiz 1914: 12-13).

In the mid-eighteenth century, especially Needham's experiments in 1756 led to the defence of the theory of spontaneous generation. Needham observed organisms forming in unsterilised liquids and pieces of meat. However, scientists such as Buffon tried to explain this phenomenon by the decay of organic molecules, and these ideas became popular among the supporters of spontaneous generation (Tertemiz 1914: 13-14).

Spallanzani repeated Needham's experiments and showed that organisms did not form when the temperature increased. This suggests that the experiment may have been based on an error due to temperature variation. However, Needham argued that Spallanzani's temperature change might have disturbed the composition of the air (Tertemiz 1914: 14-15).

Following all these discussions, Schwann conducted a similar experiment in 1835 and questioned the accuracy of the previous theories. Although this experiment is similar to Spallanzani's experiment, it aims to bring a different perspective to the result by making some changes (Tertemiz 1914: 16-18).

Tertemiz then details a series of experiments conducted by Pasteur to disprove the theory of spontaneous generation and emphasises the scientific validity and impact of these experiments. He carefully explains Pasteur's work to prove that microbes do not reproduce spontaneously and that they are caused only by microscopic organisms coming into the environment from outside. Tertemiz argues that Pasteur's experiments show that spontaneous generation is not possible. In particular, Pasteur's experiments clearly demonstrated ways of controlling the presence of germs and that microscopic organisms come from outside. Pasteur ensured that the medium remained intact by preventing the entry of microbes with airtight environments and special devices. Tertemiz states that these experiments revolutionised the world of science, because both experiments concretely proved that living organisms could not form unless there were microbes coming from outside. Tertemiz argues that Pasteur's experiments by filtering microbes from the air or directly using the fluids of animals demonstrated the invalidity of spontaneous generation and concludes that every living organism seen in nature is the product of a pre-existing organism. This brings a perspective to his explanations of the beginning of life that life continues in a continuous chain. He argues that Pasteur's experiments played a crucial role in scientific debates to refute the theory of spontaneous generation and that these studies clarified the ways in which microorganisms spread in nature. Tertemiz emphasises that Pasteur's findings were based on a foundation that would revolutionise medicine and general scientific understanding (Tertemiz 1914: 22-26).

Finally, Tertemiz emphasises how unscientific Leduc's defence of the artificial plant experiment and the theory of spontaneous generation was. He states that the artificial plants created by Leduc's experiment with chemical substances are different from natural living things, and that they are shaped only by physical and chemical interactions. Although it is observed that this artificial plant takes shape and grows in a few minutes, Tertemiz argues that this plant does not show any sign of real vitality. Vitality must be defined not only by growth and shape, but also by vital processes such as reproduction, metabolism and assimilation. Tertemiz states that Leduc's experiment does not resemble the life of real plants, because the artificial plant is incapable of sexual reproduction, assimilation or any other biological process. While a real plant is affected by the changes found in nature, this artificial plant is only shaped by chemical reactions, but since this plant does not have the basic characteristics of life, Tertemiz argues that it would be misleading to use it to prove the theory of spontaneous generation. Tertemiz also states that such artificial 'living things' cannot be compared to the living things in nature and will not bring about a radical change in the world of science. He also links

his criticism of Leduc's plant to the theories of asepsis and antisepsis, for if spontaneous generation were true, germs and diseases would have to occur naturally, rendering medical and hygiene practices unnecessary. Consequently, Tertemiz considers Leduc's experiment to be an unscientific discovery and continues to reject the theory of spontaneous generation. This emphasises the importance of understanding the difference between the development of an artificial plant by chemical processes and a true biological vitality (Tertemiz 1914: 27-30).

Conclusion

Şerafettin Tevfik Tertemiz's *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* is one of the few Ottoman works directly related to the history of biology. It is also a topical work in that it deals with the issue of spontaneous generation, which was still debated at the beginning of the twentieth century. Tertemiz's historical information on the abiogenesis-biogenesis debate, which occupies an important place in the history of thought and science, reveals his competence on this subject. In addition, the fact that he illustrates experimental setups for a better understanding of the idea of spontaneous generation, which was defended by different epistemic communities in different time periods, contributes to a better understanding of the essence of these debates.

From the information given by Tertemiz when he talks about the thoughts of the spontaneous generation supporters in his time, it is understood that he is quite knowledgeable about the evolutionary thought of that period. However, the fact that he states in his book that he disagrees with these ideas shows that he is in an anti-evolutionary position. Considering that *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri* was written in 1914, Tertemiz's defence of anti-evolutionary ideas can be understood to some extent. Because when we look at this period of evolutionary thought, this work was presented to the readers in a period when other alternative theories were discussed rather than Darwin's theory of evolution.

Finally, the fact that he was aware of Stephane Leduc's work and ideas, which was published only four years before the publication of *Tenâsül Bi-Nefsihi Nazariyyeleri*, shows us that Tertemiz followed the current developments in his field. His criticisms against Leduc's claim that he obtained an artificial plant by mixing various chemical substances are quite correct and acceptable today. Tertemiz claimed that life has its own characteristics and opposed the blurring of the boundary between life and non-living. From this point of view, this work is important and remarkable for our history of thought and science.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Agutter, P. S. & Wheatley, D. N. (2008). *Thinking about Life The History and Philosophy of Biology and Other Sciences*. Springer.
- Baytop, A. ve Günergün, F. (1998). Dr. Şerafettin Tertemiz (1879-1957) ve Botanikle İlgili Yayınları. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2, 349-355.
- Baytop, T. (1957). Eczacı ve Dişçi Mektepleri Nebatat Hocası: Dr. Şerafettin Tervfik Tertemiz. *Biologi (Türk Biologi Derneği'nin Yayın Organı)*, 7 (2), 46-48.
- Dölen, E. (1991). Genç Kimyager Dergisi Üzerine Bir İnceleme. *Bilim Felsefe Tarih*, 1, 9-50.
- Gardner, E. J. (1972). *History of Biology*. (3. Basım). Minnesota: Burgess Publishing Company.
- Krebs R. E. & Krebs, C. (2003). *Groundbreaking Scientific Experiment Inventions and Discoveries of the Ancient World*. Greenwood Press.
- Kruif, P. (1965). *Mikrop Avcıları*. (çev. Mithat Enç). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Leduc S. (1910). *Théorie physico-chimique de la vie et générations spontanées*. Paris.
- Magner, N. L. (2002). *A History of Life Sciences*. (3. Basım). New York: Marcel Dekker Inc.
- Mason, S. F. (2001). *Bilimler Tarihi*. (çev. U. Daybelge). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. (çev. E. İhsanoğlu & F. Günergün). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Singer, C. (1959). *A History of Biology to About The Year 1900*. London: Abelard-Schuman.
- Tertemiz, Şerafettin Tervfik. (1914). *Tenâsül Bi-Nefsîhi Nazariyyeleri*. İstanbul: Cem'iyet Kütübhânesi.
- Vartanian A. (1973). Spontaneous generation. *Dictionary of the History of Ideas – Cilt 4* (ed. Philip P. Wiener, ss. 307–312). New York: Charles Scribner's Sons.
- Von Hofsten, N. (1936). Ideas of Creation and Spontaneous Generation prior to Darwin. *Isis*, 25 (1) 80-94.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 24 (1), 457-488.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 28.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1577769

Mehmet TÜRKAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya, TR.
Inönü University, Faculty of Sciences and Letters, Department of Philosophy, Malatya, TR.
ORCID: 0000-0002-9521-0080
mehmet.turkan@inonu.edu.tr

Platon ve Aristoteles'te "Varolmayan" Kavramı Üzerine Bir İnceleme

Öz: Platon ve Aristoteles'in "varolmayan" üzerine öne sürdüğü savlar Pre-Sokratik felsefedeki tartışmalarda öne çıkan iki temel yaklaşım üzerinden gelişir. Pre-Sokratik felsefede Herakleitos'un sürekli oluş halindeki dünyasında "varolmayan" (*mê on*) ve "varolan" (*to on*) diyalektik birlik halinde şeylerin artık olmadıkları geçmişini ve şimdide oldukları halini ifade eder. Herakleitos'un dünyasında varolan ve varolmayan birbirinde taşınırken, Xenophanes'in öncülük ettiği Eleatik yaklaşımda varolanın varolan, varolmayanın varolmayan olduğu öne sürülerek varolan ve varolmayanın diyalektik birliğine çizgi çekilir. Her iki yaklaşımda da varolan ve varolmayan varoluş dünyasının kavrayışına aracılık eden en genel mantık kategorileri olarak karşımıza çıkar. Varolanın varolan, varolmayanın varolmayan olduğunu öne süren Eleacı düşünceye karşıt argümanlar geliştiren Platon, en genel formlar arasındaki ilişkilere odaklanarak varolanın varolmayan, varolmayanın varolan olduğunu öne sürer. Pre-Sokratik felsefede varolmayan üzerine yürütülen tartışmaların ayrıntılı bir incelemesi üzerinden kendi anlayışını geliştiren Aristoteles ise "varolmayan"ın yoksunluk, bilkuvv ve varlık ve boşluk gibi çeşitli anlamlarının açıklamasını yapar. Her iki filozof da hiçbir şeyin mutlak yokluktan gelmediğini, varolan her şeyin öncesiz ve sonrasız taşıyıcısının madde olduğunu öne sürer. Platon ve Aristoteles'te bütün bu açılardan "varolmayan"ın anlamına yoğunlaşan makalenin varolmayanın ontolojisine ve modern felsefedeki olumsuzlama ve hiçlik tartışmalarına katkı sunacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Aristoteles, Varolmayan, Varolan, Boşluk.

A Study on The Concept of "Non-Being" in Plato and Aristotle

Abstract: The arguments put forward by Plato and Aristotle on the "non-being" develop through two fundamental approaches that came to the fore in the discussions in Pre-Socratic philosophy. In Pre-Socratic philosophy, in the constantly occurring world of Heraclitus, "non-being" (*mê on*) and "being" (*to on*) in the state of dialectical unity refers to the past, where things are no longer, and the way they are in the present. While in Heraclitus' world, the "being" and the "non-being" are carried within each other, in the Eleatic approach, pioneered by Xenophanes, the being is claimed to be the being and the

non-being is the non-being, thus drawing a line between the dialectical unity of the being and the non-being. In both approaches, the being and the non-being appear as the most general logical categories that mediate the understanding of the world of existence. Plato, who developed arguments against the Eleatic thought that being is being and what does non-being is what does non-being, focused on the relationships between the most general forms and argued that being is what does non-being and what does non-being is what does being. Aristotle, who developed his own understanding through a detailed examination of the discussions on "non-being" in Pre-Socratic philosophy, explains the various meanings of "non-being" such as absence, potential being and void. Both philosophers argue that nothing comes from absolute nothingness, and that the eternal carrier of everything that exists is matter (*hyle*). It is hoped that the article, which focuses on the meaning of "non-being" in Plato and Aristotle from all these perspectives, will contribute to the ontology of "non-being" and to the discussions of negation and nothingness in modern philosophy.

Keywords: Plato, Aristotle, Being, Non-Being, Void.

Giriş

Pre-Sokratik felsefede "varolan" (*to on*) ve "varolmayan" (*mê on*) üzerine yürütülen tartışmaların iki temel öğreti üzerinden gelişir; "varolan" ve "varolmayan"ın diyalektik birliğini esas alan Herakleitosçu öğreti ve bu öğretiye karşı "varolanın varolan, varolmayanın varolmayan" öne sürmekle "varolan" ve "varolmayan"ı keskin bir çizgiyle ayıran Eleacı öğreti. Pre-Sokratik felsefede varlık tartışmasının yönünü tayin eden bu iki temel eğilim, Platon ve Aristoteles ontolojilerinin de arka desenini oluşturur. Bu açıdan Antik felsefeye bakıldığında "varolan"ın "varolmayan"a sürekli çağrıda bulunmasına karşılık, sonraları daha çok "varolan"ın altının çizildiği ve "varolmayan"ın ihmal edildiği görülür. Diğer bir ifadeyle olumlu olan olumsuz olan tarafından belirlendiği halde olumsuz olan ihmal edilmiştir (Yardımlı 2021: 285-286). Bu da ontoloji de kısırlaşmaya yol açmıştır, oysa düşünce karşıtlık yoluyla işler; "insan" gibi herhangi bir özü kavrayışımız, "insan-olmayan" üzerinden zuhur eder. Bu manada "varolmayan" ve "varolan" eşit derecede düşüncenin ve söylemin bir parçasıdır (Demos 1933: 88). Pre-Sokratik felsefedeki varolan-varolmayan diyalektiğinin Platoncu ve Aristotelesçi aynadaki çeşitli yansımalarına odaklanan makalede daha çok varolmayanın altı çizilmiştir.

"Varolan" ve "varolmayan" diyalektiği açısından en genel (*summa generia*) formlar arasındaki birleşme ve birleşmeme ilişkilerine odaklanan Platon, "varolan" ve "varolmayan"ın diyalektik birliğine çizgi çeken Eleatik argümanların üstesinden

gelmek ister ve bu amaçla saf düşünce düzleminde “varolan”ın ve “varolmayan”ın diyalektik birliğini esas alan bir dizi uslamlamada bulunur. Bu uslamlamada varolmayanın varolmayan olduğunu söyleyen Eleacı öğretiyeye karşı en genel (*summa generia*) formlar arasındaki ilişkileri ifade eden *olumlu-doğru* ve *olumsuz-doğru* önermelere odaklanan Platon, *olumsuz-doğru* önermelerin varolanın bir yönüyle varolmayan, varolmayanın bir yönüyle varolan olduğu durumları ifade ettiğini öne sürer. Ayrıca doğa tasarımı maddeyi öncesiz ve sonrasız evrensel kap (*khôra*) olarak kabul eden anlayışında, Platon, Antik felsefenin temel düsturlarından birine bağlılık gösterir. Ona göre de mutlak yokluktan hiçbir şey gelmediği gibi hiçbir şey de mutlak yokluğa gitmez, cisimler öncesiz ve sonrasız maddenin form kazanmış halidir.

Platon’un madde dünyasından kopuk, saf düşüncenin konusu olan form düşüncesine karşı, madde ve formun birliğini esas alan Aristoteles, hem bir felsefe tarihçisi gibi kendinden önceki filozofların düşüncelerini nakletmekle hem de bunların ayrıntılı bir tartışmasını yaparak “varolan” ve “varolmayan”ın diyalektik birliğini esas alan kapsamlı bir ontoloji denemesi sunmakla müstesna bir yeri hak eder. Aristoteles, “varolmayan”ın çeşitli anlamları üzerine yürüttüğü tartışmalarla Antik felsefede “varolmayan”ın ontolojisine en kapsamlı katkıyı sunan filozof olarak karşımıza çıkar. Makalede ortaya konulacağı gibi, Aristoteles’e göre bir şeyin “bilkuvve” (*dynamis*) hali, bir şeyin formunun kavrayışına aracılık eden “yoksunluk” (*stérêsis*), doğa tasarımı yeri olmasa da dolu olan cismin devinimini mümkün kılan “boşluk”, oluş halindeki dünyada “bozuluş” varolmayandır. Ancak “varolmayan” hiçbir durumda mutlak bir yokluğa yönletimde bulunmaz, Platon’da olduğu gibi hiçbir şey mutlak yokluktan gelmediği gibi, bozuluş da mutlak yokluğa dönmek değildir. Varoluşun taşıyıcı ilkesi olan madde (*hyle*) öncesiz ve sonrasızdır.

Ayrıca Aristoteles, *De Interpretatione*'de düşünce, dil ve hakikat ilişkisi bağlamında "varolmayan"ın bir başka anlamından, düşünce ve dil vasıtasıyla bir takım sanılar yaratmaktan söz eder. Ona göre “varolmayan” bu sanılar hakkında

düşünebilmemiz onların varolan şeyler olduğu anlamına gelmez. Dahası, hakkında düşünüldüğü için varolmayanın varolan bir şey olduğunu söylemek doğru değildir (Aristoteles 2002: 37). Ancak bu, sanının algılanan gerçek şeylerle hiçbir bağının olmadığı anlamına gelmez, sanı (*phantasia*) algı sonrasında ruhta oluşan bir etkilenmeyi ifade eder (*De Anima*, III.3.15) (Elsby 2014: 145). Makalede "varolmayan"ın bu anlamının bir ontoloji tartışması olmaktan ziyade bir epistemoloji ve dil felsefesi sorunu olduğu düşünüülerek tartışma dışı bırakılmıştır.

1. Platon

Parmenides, doğanın bir yandan birçok etkiye ve değişime açık olan, küçülme ve büyümeye tabi, k/saniya konu olan varlık vasfını hak etmeyen aldatıcı (*doksaston*) bir yanının olduğunu, bir yandan da "eksiksiz, sarsılmaz, doğmamış" olan, kendine özdeş, değişmeyen aklın konusu olan ve varlık vasfını hak eden (*eidos*) bir yönünün olduğunu Platon ve Sokrates'ten önce öne sürmüştür (Parmenides 2021: 77). Varlık vasfını hak eden şeyin değişim ve hareketten azade idea/form olabileceğini öne sürerken bu Parmenidesçi öğretilen yola çıkan Platon, Parmenides'in *Bir* (*Hén*)'inin tüm vasıflarını idea'ya yükler. Ancak Parmenides'in "varolanın varolan olduğu varolmayanın da varolmayan olduğu" düşüncesini formlar arası birleşme ve birleşmeme ilişkilerinden hareketle çürütmek isteyen Platon, "varolmayan"ın mutlak bir yokluğa göndermede bulunduğunu kabul etmez. Ona göre "varolmayan" olumsuz önermeler şeklinde ifade edilebilse de mutlak bir yokluğa işaret etmez, gerçek bir varolan olan "farklı/başka" formundan pay almakla yalnızca farklı bir varolmaya işaret eder (Parmenides 2021: 71).

Parmenides üzerine ufuk açıcı tartışmalardan birini kendi idealar kuramının gücünü test ettiği yaşlılık dönemi diyalogu *Parmenides*'te ortaya koyan Platon, diyalogda öncelikle *Bir*'i varolanla özdeşleştiren Eleatik argümanı ele alır. Ona göre *Bir*'i varlıkla özdeşleştiren Elea Okulu mensupları, "hiç-bir şey" (varolmayan) diye bir şeyin varlığına karşı çıkarken; oluşu, yokoluşu, parçalanmayı, başlangıcı, sonu ve hareketi reddetmiştir (Platon 1996: 8). *Bir*'in varolanla özdeşleştirilmesi, onun

dışında çokluk'a yol açacak ikinci bir şeyin varolamayacağını ifade eder. Bu yüzden *Bir birdir*. *Bir*'in bir olması onun sonsuz (*ápeiron*) olması, kendi içinde ya da dışında başka bir şeyin içinde olmaması anlamına gelir. Çünkü *Bir*'in kendi içinde olması, onun çelişmezlik ilkesine de aykırı bir şekilde hem kendi hem kendini saran şey olmak üzere iki şey hâlinde tezahür etmesi demektir ki, bu artık onun olduğu *Bir* olmaması anlamına gelecektir. O, başka bir şeyin de içinde değildir, zira onun başka bir şeyin içinde olması onun dışında ikinci bir şeyin varlığını gerektireceğinden varlık'ın artık *Bir* olmaması anlamına gelecektir. Nihayetinde Parmenides, mutlak bir özdeşlik düşüncesinden hareketle, *Bir* dediği varlık'ın dışında olanın "varolmayan" olduğunu ve "varolmayan"ın ise hiçbir yolla varolan olamayacağını, diğer bir ifadeyle varolmayanın varolmayan olduğunu öne sürecektir (Platon 1996: 20).

Bu manada *Bir birdir*, *Bir*'e "vardır" denemez. *Bir*'e "vardır" demek *Bir*'in varlıktan pay alması ve *Bir*'in artık bir olmaması, *Bir*'in artık hem bir hem çok, hem bütün hem parçalı olması demektir. Lakin "*Bir vardır*" dediğimiz anda *Bir* artık bir olmaz, *Bir*'in yanında ikinci bir şeyi kabul etmiş oluruz ki buradan da bütün sayılar türetilir: "Çünkü *Bir* varsa, bir ve varolan iki ediyor, iki varsa bir ile ikinin toplamı üç vardır, üç varsa üç ile birin toplamı dört, dört varsa dört artı bir beş de vardır" (Platon 1996: 23). Bu sonsuzca böyle gidecektir. Dolayısıyla *Varlık* adından *Bir*'le aynı şeyi anladığımızda tek ve aynı şey için iki ad kullanmış oluruz. Ayrıca Platon'a göre varolanın bir olduğunu kabul ettikten sonra, onun iki adının olduğunu söylemek gülünç bir çelişkidir. Çünkü şeyin kendisinden başka bir ad kabul etmek, iki şey kabul etmektir. Dahası, bu, kendi kendisinin birliği olan *Bir*'i, yalnızca bir adın birliği olarak kabul etmek manasına gelir (Platon 2000: 74-75). Bu manada "Bütün"ün birliği ile bizatihi *Bir* aynı şey değildir. Lakin "Bütün" parçaların birliğidir, oysa hakiki/bizatihi *Bir* hiçbir suretle parçalara ayrılamaz (Platon 2000: 76-77). Ayrıca *Bir*'in bir olması, *Bir*'in bir yerde olmaması ve hiçbir yolla devinmemesi anlamına gelir, çünkü bir şeyin devinimi o şeyin bir yerde olmasını

gerektirir. Bu yüzden *Bir* için devinmenin (*kínêsis*) iki türü de söz konusu edilemez; o ne yer değiştirir (*phéresthai*) ne de biçim değiştirir (*alloíôsis*) (Platon 1996: 20).

Platon, varolanın varolan olduğunu, varolmayanın varolmayan olduğunu savlayan bu Parmenidesçi düşünceyi *Sofist* diyalogunda eleştirinin hedefine koyar. Diyalogda Sofist'i "yokluk'un/varolmayan'ın karanlığında barınan kişi" (Platon 2000: 98) olarak tanımlayan Platon, varolmayanın varolmayan olduğu şeklindeki Parmenidesçi savı çürüterek Sofist'i bu sığınağından mahrum etmek ister. Parmenides'in varolan olarak *Bir* düşüncesini kendi idea düşüncesinin temeline dönüştüren Platon, salt algı kuramının sınırları içinde kendini duyulara sunan niteliği değişim, hareket ve çokluk olan görüntü (*eídôlon*) dünyasının varolmayana karşılık geldiğini kabul edecektir. Görüntü yanıltıcı bir şekilde "var olmadan var gibi görünen" şeydir. Bu açıdan *Theaitetos* diyaloguna bakıldığında Platon'un görüntü dünyasının sınırları içinde kalmak koşuluyla Sofist Protagoras'ın algı kuramını kabul ettiği söylenebilir. İnsanı varolanların varlığının ve varolmayanların varolmamalarının ölçüsü olarak ilan eden Protagoras, bunu öne sürerken varoluşu kendini görüye sunan "görünme"ye, bilgiyi ise görünenin algısına indirgeyen, diğer bir ifadeyle bilmeyi algılamayla özdeşleştiren anlayışından hareket eder (Platon 1997: 31).

Bu Sofist argümana Herakleitosçu oluş öğretisine yaslanarak itiraz eden ve bilgiyi algıya indirgediğimizde kendini görüye sunanın sürekli oluş olduğundan bir şeyin varlığından söz edemeyeceğimizi öne süren Platon, görüntünün ötesinde duran gerçek varolanlara, bilginin değişmez nesnelere göndermede bulunur (Platon 1997: 32-33). Ona göre gerçekten varolan değişmeden ve parçalara ayrılmadan sürekli Bir'lik hâlinde durabilen şey olmalıdır. Lakin salt görüntü vasıtasıyla hakikate hiçbir yolla ulaşamayacağımızdan onun hakkında konuşmak doğruyu söylemeden bir şey söylemektir. Diğer bir ifadeyle varolmayanı var saydığımız bu durumda yanlışın hakikat olduğunu çelişkiye düşmeden söylemektir (Platon 2000: 55). Bu yüzden düşünceyi bu düşünme yolundan kesinlikle uzak

tutmamız gerektiğini söyleyen Platon'a göre varolmayanı daha telaffuz etmeye kalkıştığımızda zorlu bir paradoksla karşı karşıya geliriz. Zira her şeyin akış hâlinde olduğu şeklindeki Herakleitosçu savı kabul ettiğimizde ortada sözle ifade edebileceğimiz, varlık vasfını hak eden bir şey kalmayacağından varoluş hakkında konuşma imkânı ortadan kalkacaktır. Ad hep *bir şey*'in adıdır, oysa sürekli akış hâlindeki görünüşler dünyasında hiçbir şey özdeşliğini koruyamayacağından *bir şeye* işaret eden bir söz kuramayacağımızdan dilsel ifadenin paradokslarıyla karşı karşıya kalırız (Platon 1997: 105).

Bu açıdan bakıldığında varolanın mutlak özdeşliğinden yola çıkarak varolmayanın varolmayan olduğunu söyleyen Parmenidesçi sav haklılaştırılabilir. Ancak Platon'un Protagoras, Herakleitos ve Parmenides'i çatıştırdığı bu felsefe sahnesi kendi kuramına bir tür hazırlık sahnesi olarak görülmelidir. Lakin varolmayanın bir yönüyle varolan olduğunu düşünen Platon, bu düşüncesini temellendirmek için düşünmenin konusu olabilen üç tür varoluş tarzını inceler: (i) mutlak anlamda varolmayan (*tomêdamôs on*)'lar, (ii) tümüyle gerçek olmamakla birlikte belli bir varoluşa sahip olan şeyler; diğer bir ifadeyle "görüntüler" (*eídôlon*) dünyası, (iii) tamamen gerçek olan (*topantelôs on*) şeyler (Cornford 1989: 372). Platon, Parmenidesçi argümanlar doğrultusunda gerçeklikten tümüyle yoksun, "hiçbir şey" olmayan mutlak varolmayanı "düşünülemez" ve "adlandırılmaz" olduğundan düşünme parantezinin dışında bırakır (Platon 2000: 58). Ancak algı kuramının sınırları içinde kalındığında tümüyle varolmayan dediği sürekli oluş hâlindeki *eidolon* dünyasını idealarla ilişkisinde "tümüyle gerçek olmaksızın belli bir tür varoluşa sahip olan şeylerin dünyası" olarak tanımlayan Platon, dilin ve mantığın sınırları içinde bu dünya hakkında konuşmanın mümkün olduğunu söylemekle Parmenides'ten ayrılır. *Eidolon*, mutlak bir yokluğa işaret etmez, o varolan ve varolmayan arası bir şeydir (Platon 1992: 168). Bu bağlamda "varolmayan" ifadesini herhangi bir şey hakkında kullanırız ve mutlak bir "yokluk"a göndermede bulunmaz. Dahası, dildeki "herhangi" ifadesi her zaman varolan bir şey hakkında kullanılmak zorunda olduğundan onu varlık sahibi her şeyden soyutlanmış bir

şekilde telaffuz etmemiz hiçbir yolla mümkün değildir. Konuşma her zaman herhangi bir şey hakkında olabileceğinden herhangi bir şey hakkında konuşmayan kişi bir şey söylemiş olamaz. Dahası, mutlak anlamda varolmayan olarak varolmayanı ifade etmeye kalkışmak söylemek bile değildir. Lakin düşünme her zaman "bir şey" hakkında olup "hiçbir şey" hakkında değildir. Bu manada birinin ağzından "var olmayan bir şey" sesleri çıktığı anda hiçbir şey söylemediği kabul edilmelidir (Platon 2000: 57-58).

Sofist diyalogunda "varolan'ın varolan, varolmayan'ın ise varolmayan olduğu" şeklindeki Parmenidesçi sava karşı, "varolmayan'ın belli bir bakımdan varolduğu, varolan'ın da belli bir bakımdan varolmadığı" savını geliştiren Platon, bu düşüncesini kanıtlamak istediğinde *eidolon* dünyası ile formlar arasındaki ilişkiye değil, saf mantığın konusu olan formlar arası pay alma ilişkilerine odaklanır. Varolan ve varolmayanın diyalektik birliğini esas alan bu düşüncesini temellendirmek için *summa generia* formlar dediği varlık, hareket, dinginlik, aynılık ve farklı/başka arasındaki birleşme ve birleşmeme ilişkilerine odaklanan Platon, bu bağlamda formlar arası birleşme ilişkilerini ifade eden olumlu ("var"dır) ve formlar arası bölünme ilişkilerini dile getiren olumsuz ("var" değildir) önermelerin yapısını inceler. Ona göre olumlu önermeler formların birbirine bağlandığı (*prosaptein*), karıştıkları (*symmeignysthai*), karışmaya yetili (*ameikta*) oldukları, birleştikleri (*synarmottein*), birbirini kabul ettikleri (*dekhesthai*), birbirlerinden pay aldıkları (*metalambanein* ya da *metekhein*) anlamına gelir. Olumsuz önermeler ise birleşmenin karşıtı olup, formlar arasındaki bölünmeye, ayrılmaya (*diaíresis*) karşılık gelirler (Cornford 1989: 471). Diğer bir ifadeyle *summa generia* formların karışımı olumlu-doğru önermeler şeklinde ifade edilirken karışmaması olumsuz-doğru önermeler şeklinde ifade edilir. Platon, olumsuz-doğru önermeleri incelemekle "her olumsuz önermenin bir şeyin var oluşunu yadsıdığı" düşüncesinin yanlışlığını göstermek ve Parmenides'in "Varolan, herhangi bir anlamda varolmayan olamaz" ve "Varolmayan, herhangi bir anlamda varolan olamaz" şeklindeki savını çürütmek ister. Bu bağlamda "Devinim var değildir" önermesi

mutlak bir yokluğa işaret etmez, varolanın "dinginlik" olduğunu ifade eder, "Devinim vardır" önermesi "dinginlik"in varolmayan olduğunu ifade eder (Cornford 1989: 525).

Devinim ve dinginlik "varlık"tan pay aldıkları için varolandır. Aynı zamanda her iki formun hem "aynı"ya hem "başka"ya katılmaları onları kendi kendilerine özdeş yaparken birbirlerinden başka yapar. Bunun anlamı yalnızca "devinim" ve "dinginlik"te değil, bütün formlarda varolmayanın bir "varlık"ının olduğudur. Lakin bütün formlarda "başka"nın doğası, onların her birini "varlık"tan başka yapar, diğer bir ifadeyle onları varolmayan yapar (Platon 2000: 101-105). Bu manada varolmayandan söz edildiğinde varlığa karşıt olan şey değil, yalnızca varlıktan başka olan şey kastedilir (Lewis 1976: 95). Evrendeki tüm formlar "başka"ya katıldıklarından varolmayan, "varlık"a katıldıklarından varolandır. "Olmayan", "değil" gibi inkâr deyimleri, ancak "...den başka bir şeydir" anlamına gelir (Platon 2000: 107). Diğer bir ifadeyle mutlak bir yokluğu ifade etmezler, yalnızca "varlık"tan başka bir şey olmayı ifade ederler. "Uzun değil", "Güzel değil" biçimindeki olumsuz-doğru ifadeler mutlak bir varolmamaya işaret etmez; güzel-değil güzel olandan farklı olan varolanların tümü için, "uzun-değil" uzun olandan farklı olan varolanların tümü için kolektif bir adı ifade eder. Dolayısıyla varolmayanlar bir yönüyle varolan (varlık'tan pay almış), varolanlar bir yönüyle varolmayandır (başka'dan pay almıştır) (Platon 2000: 111). Bu açıdan bakıldığında Cornford'a göre "varolmayanın varolmayan olduğunu" öne süren Parmenides'in temel hatası varolmayanın yalnızca bir anlamını, "tümüyle yokluk olanı" tanımış olmasıdır (1989: 542). Böylece algı kuramının sınırları içinde kalındığında varolmayan olarak kendini gösteren oluş hâlindeki dünya, Platoncu saf mantığın sınırları içinde formlar arasındaki birleşme ve ayrılma ilişkilerini ifade eden olumlu-doğru ve olumsuz-doğru önermeler üzerinden yeniden kurulur ve "varolan herhangi bir anlamda varolmayan olamaz" ve "varolmayan, herhangi bir anlamda var olamaz" şeklindeki Parmenidesçi sava karşılık varolmayanın bir yönüyle varolan, varolanın da bir yönüyle varolmayan olduğu sonucuna ulaşılır.

Formlar arası ilişkilerden yola çıkarak saf mantık düzleminde bu düşünceye ulaşan ve mutlak anlamda bir varolmayandan söz edilemeyeceğini söyleyen Platon'un evren tasarımı da mutlak anlamda varolmayanın yeri yoktur. Lakin teolojik bir evren tasarımına geçişi temsil eden Platoncu kozmoloji her ne kadar bir tanrı (demiurgos) düşüncesinden yola çıksa da bu tanrının evreni yoktan var ettiğini söylemez. Ona göre tanrı varolan şeyleri henüz form kazanmamış maddeden yapmıştır. Madde dört unsurun tümüdür ve tanrı evreni yaratırken dört unsurun tümünü kullanmıştır. Madde cisim değil, şekil verici İde'nin etkisiyle cisim olabilen şeydir. Cisim belirli, sınırlandırılmış, nitelendirilmiş ve nitelendirilebilen şeyken, madde, belirsiz (*to ápeiron*), her türlü pozitif nitelikten yoksun, tanımlanamayan (*aoriston*), şekilsiz (*amorfon*), görülemeyen (*aoraton*)'dir. Ancak İde'nin şekil verici etkisiyle, mümkün bütün şekilleri ve bütün nitelikleri (*pandekhes*) almaya yetili olan madde evrensel bir kaptır. Diğer bir ifadeyle mekanla ve cisimlerin yeriyle bir ve aynı şeydir (*khôra*) (Weber 1993: 60). "Toprak", "su", "hava" ve "ateş", bu dört temel unsur düzensiz ve biçimsiz *khôra*'dan türemiştir. Tanrı bu maddi unsurların tümünü kullanarak evreni değişmeyen ilksiz bir örnekten yola çıkarak, akılla kavranabilecek bir şekilde doğmuş olan şeylerin en güzeli olarak yaratmıştır (Platon 2001: 24- 28). Bu da onun diğer Antik filozoflar gibi "*Ex nihilo nihil fit*" ilkesine bağlılığını ifade eder. Evrendeki hiçbir şey mutlak yokluktan gelmez. Evreni oluşturan bütün formların taşıyıcısı olan madde öncesiz ve sonrasızdır, oluş dünyasında şeyler formlarını yitirse de madde varolmaya devam eder.

2. Aristoteles

Antik felsefede Aristoteles'e gelindiğinde onun hem bir felsefe tarihçisi gibi kendinden önceki düşünceleri aktardığı hem de bunları yorumlayarak kendi düşünce sistemini inşa ettiği görülür. Bu inşada Platon gibi Parmenides eleştirisine önemli bir yer veren Aristoteles'e göre, Parmenides, oluş meselesini hatalı bir akıl yürütmenin neticesinde yanlış anlamıştır. Parmenides'in "Varlık varsa, oluş yoktur; çünkü (varolmayana tekabül eden) oluş çelişiktir" savı onun özdeşlik ve çelişmezlik

ilkesini yanlış anladığını gösterir. Ona göre özdeşlik ilkesi bir ve aynı şeye, bir ve aynı niteliğin, bir ve aynı zamanda, bir ve aynı bakımdan hem ait olması hem de olmamasının imkânsız olduğunu söyleyen ilkedir. Oluş dünyasında bu özdeşlik tanımına aykırı bir şey söz konusu değildir. Değişme, bir şeyin belli bir zamanda belli bir niteliği kazanması, başka bir zamanda ise bu niteliği kaybederek yerine başka bir niteliğin almasıdır (Arslan 2023: 254). Buna göre özdeşlik değişimin her bir noktasında varolan şeydir. Ancak Aristoteles'e göre özdeşliğe ilişkin hatalı düşünceleri yüzünden yollarını şaşırıp yanlış yola sapan Eleacı düşünürler şu düşünceyi öne sürdüler:

(...) varolanların hiçbirisi ne oluşur ne de yok olur, çünkü oluşan şeyin ya varolandan ya da varolmayandan oluşması zorunlu, ama bunların her ikisi olanaksız. Çünkü varolan oluşamaz (zaten var); varolmayanlardan da hiçbir şey oluşmaz, çünkü bir şeyin taşıyıcısı olması gerekir (Aristoteles 2023: 43).

Aristoteles'e göre Eleacı düşünürler bu hatalı akıl yürütmeden de "çokluk yok, yalnızca varolanın kendisi var" sonucuna ulaşmışlardır. Aristoteles, hatalı bulduğu bu sava, "varolandan ya da varolmayandan oluşmak", "varolmayanın ya da varolanın bir etkide bulunması ya da etkilenmesi", "herhangi bir şeyin belli bir nesne olması" ifadelerinin "hekim bir etkide bulunuyor ya da etkileniyor", "bir hekimden bir şey oluyor ya da oluşuyor" önermelerinden hiç de farklı olmadığını öne sürerek karşı çıkar. Dolayısıyla bu son önermeler çift anlamda kullanılıyor; varolandan oluşmak ve varolanın etkide bulunması ya da etkilenmesi (Aristoteles 2023: 45). Hekim örneğinin açıkça gösterdiği gibi, "varolmayandan oluşmak", "varolmayan olarak olan"a işaret eder. Eski düşünürler bunu ayıramadıklarından yanlış yoldan gitmiş ve nihayetinde hiçbir şeyin oluşmadığına, varolan dışında öteki nesnelerin hiçbirinin olmadığına hükmetmiştir. Aristoteles, "varolmayandan oluşmak", "varolmayan olarak olan" arasında yaptığı bu ayırmayla Parmenidesçi paradoksun üstesinden gelmek ister. Varolmayan mutlak bir yokluk'a göndermede bulunmaz. Lakin felsefenin başlangıcında köklenen "Ex nihilo nihil fit" ilkesinden hareket eden Aristoteles, mutlak anlamda varolmayandan hiçbir şeyin oluşmadığını kabul eder (Mourelatos 1981: 650).

Ancak Aristoteles, ilineksel anlamda varolmayandan oluşmayı kabul eder. Mesela ilineksel anlamda, kendi başına içeriği olmayandan, yoksunluk olan bir şeyden bir şey oluşabilir. İlineksel olması dışında varolmayandan bir varolanın oluşmasına ise imkân yoktur. Örneğin ilineksel anlamda bir attan bir at oluşur, at belli bir hayvandan oluşuyor, "hayvan olarak hayvan"dan oluşmuyor. İlineksel olmayan anlamda "hayvan"dan söz edildiğinde, söz edilen "hayvan" olmayacak ve bir varolan ise bir varolandan olmayacağı gibi, varolmayandan da olmayacaktır. Lakin buradaki "varolmayan" ifadesi, varolmayan olarak varolmayana işaret edecektir (Aristoteles 2023: 45).

Varolan ve varolmayan tartışması bağlamında birlik ve çokluk arasındaki ilişki probleminin üstesinden de gelmek isteyen Aristoteles, olanak hâlinde birlik ve etkinlik-gerçeklik hâlinde birlik olmak üzere iki tür birlik kabul eder (Aristoteles 2023: 15). Bu açıdan Parmenides'in Eleatik savlarını inceleyen Aristoteles'e göre Elealıların en temel hatası varolanın çok anlamda kullanıldığı yerde varolanın tek anlamına başvurmuş olmalarıdır. Ona göre Parmenides bu hatanın neticesi olarak 'ak'ın tek şeye işaret ettiğini söylemiştir, oysa 'ak' ne tanım açısından ne bağlam açısından bir tek olabilir. Parmenides, 'ak'ın nesnenin dışındaki bir kendinde varolan olmadığını, varlığının aklığ açısından ak ile ak nesnenin farklı olduğunu görememiş ve bu hatanın bir sonucu olarak varolanın hem yüklendiği nesne için birlik göstergesi olduğunu hem de varolanın ve birliğin kendisinin göstergesi olduğunu düşünmüştür (Aristoteles 2023: 17). Parmenides'e göre ilinek bir taşıyıcıya yüklenebileceğinden, varolanın ilinek olarak yüklendiği nesne varolmayacak ve varolduğu söylenen şey varolmayan bir şey olacaktır. Bu durumda "varolan" terimi her nesne varolacak şekilde nesnelere dağılamayacağından varolanın kendisi varolmayan olacaktır. Diğer bir ifadeyle varolanın kendisi bir başka nesnede varolmayacaktır. "Ak"ın varolmayana işaret ettiği bu Parmenidesçi düşünceye karşılık Aristoteles, "ak"ın her zaman bir varolana işaret ettiğini, bunun da varolanın çok biçimde imlenmesi anlamına geldiğini söyleyecektir (Aristoteles 2023: 19).

Aristoteles'e göre "varolan"ın birden fazla anlamı olsa da bunlar arasında asli olan *ousia*'dır. "Varolan" bir yandan niteliğe (*to ti esti*) ve belirli bir şeye (*tode ti*), diğer yandan nitelik, nicelik gibi diğer kategorilerin her birine işaret eder. Ancak varolan'ın birçok anlamı arasında, *nelik* en asli olanıdır (Aristoteles 2021b: 201). Nelik bir şeyin *ousia*'dır. Kuçuradi'ye göre ise *eimi* fiilinin iki kullanımına denk düşen *ousia*, varlık ve nelik anlamında kullanılır: "Varlık anlamında *ousia*, Türkçe'de olduğu gibi, varolma ve varolan(lar) anlamına gelir (...) Yalnızca tekil olarak kullanılan nelik anlamında *ousia* ise bir "şey"nin ne olduğu ve bir şeyi o şey yapan esas yapısı demektir" (Kuçuradi 2016: 54). Kuçuradi'ye göre *ousia* sözcüğünün *substance* anlamında töz olarak çevrilmesi felsefedeki temel hatalardan biridir. Ancak hatalı olsa da kimi felsefeciler *ousia*'nın bu anlamına başvurmanın kimileyin kaçınılmaz olduğunu söyleyecektir. Örneğin bu hususta Kuçuradi ile ortak bir düşünceyi paylaşan Patzig, *ousia*'nın -hatalı da olsa- hem töz hem de hem de diğer kategorilerdeki -nitelik, nicelik, bağıntı v.b.- tüm varlıklar için varlığın ilke ve nedeni anlamında kullanıldığına işaret eder (Patzig 2016: 71).

Hocası Platon'un varolan-varolmayan diyalektiğini açıklarken başvurduğu, varoluş dünyasının dışında, kendi başına birer gerçeklik olan form/idea düşüncesine karşı hiçbir tümel ögenin, ortak kategorinin belirli bir şeye işaret etmediğini, bunların içi boş soyutlamalar olan ve kendi başına müstakil birtakım doğalar ya da varlıklar olmayan cins ve türlere işaret edebileceğini öne süren Aristoteles birbirinden kopuk iki tür gerçekliğin (madde-form) olamayacağını, tek olan gerçekliğin iki hâlinden (kuvve ve fiil) ancak söz edebileceğimizi öne sürer. Ona göre "gerçeklik hâlinde iki şey olan, hiçbir zaman gerçeklik hâlinde bir şey olamaz" (Aristoteles 2021b: 243). Böylece Platon'un formları gibi birer gerçeğe işaret eden form anlayışını reddederek kendi başına bir varlığa sahip olmayan, maddi cisimle zorunlu bir birlik oluşturan bir form düşüncesine ulaşmış olan Aristoteles, olumsuz yargının varolmayanı ifade eden yargı olduğunu söylerken Platon'la benzer bir düşünceyi ifade etse de belirli bir cinse ilişkin bir değilleme olan "yoksunluk"un bir formun gerçek varlığına işaret etmediğini, yalnızca belli bir forma sahip olmanın, saf

mantık düzleminde koşul olarak o formun karşıtına sahip olmamak anlamına geldiğini söyleyerek Platon'dan ayrılır. Bu anlamda "yoksunluk belirli bir cinse ilişkin bir değillemedir" (Aristoteles 2021b: 133).

Aristoteles ayrıca Platon'un *Parmenides* diyalogunda idealar teorisinin zorluğunu göstermek açısından ortaya konulan sonsuz geriye gitme argümanının kendi kuramı açısından yol açabileceği zorluğun üstesinden gelmek için bir şeyin ya belirli bir forma ya da karşıtına sahip olması gerektiğini, "aradaki" bir formun olmaması gerektiğini söyler. Ona göre aksini düşünmek sonsuz bir değillemeler teselsülü yaratacağından saçma olacaktır. "Dahası, birine bir şeyin beyaz olup olmadığı sorulduğunda olmadığını söylerse, onun beyaz olduğundan başka hiçbir şeyi değillemiş olmaz; onun beyaz olmayışı değillemedir" (Aristoteles 2021b: 135). Bu durumda başkaca aradaki bir değilleme gereksiz ve saçma olacaktır. Ayrıca bir "aradaki"nin varlığını düşünmek doğru yargının imkânını da ortadan kaldıracaktır. Bu anlamda Herakleitos'un her şeyin hem olduğunu hem olmadığını söyleyen savı her şeyi doğru yaparken, Anaksagoras'ın çelişik olanların arasında bir "aradaki"nin olduğunu öne sürmesi her şeyi yanlış kılar ve doğru yargının imkânını ortadan kaldırır (Aristoteles 2021b: 135).

2.1. Kuvve Hâlinde Varolan Olarak Varolmayan

Aristoteles'e göre, Elea okulu mensuplarının oluş ve yokoluşu reddetmelerinin temelinde mutlak bir yokluğun olduğu düşüncesinden hareket etmiş olmalarıdır. Mutlak anlamda yokluktan yola çıkıldığında "varolmayan varolmayandır" savını öne süren Elealılar haklı olabilir. Ancak Aristoteles'e göre mutlak bir varolmayandan söz edilemez, yalnızca ilineksel anlamda bir varolmayandan söz edilebilir. Varolmayan ve varolan ayrımını kuvve (*dynamis*) ve fiil (*enérgeia*) ayrımına dayandıran Aristoteles'in ontolojisinde fiil kuvve'nin bağılışıdır. Kenny'e göre bu teori Aristoteles'in metafiziğe yaptığı en önemli katkıdır (Kenny 2021: 256). *Enérgeia*, çoğunlukla *entelékhēia* ile eş anlamlı kullanılır. Ancak Peters'a göre *entelékhēia* genellikle *enérgeia*'nın özdeşi olarak kabul edilse de aralarında fark vardır.

Dynamis'in gerçekleşmesi sürecinde işlemekte olma durumuna *enérgeia*, tamamlanma durumuna *entelécheia* denir (Peters 2004: 105). Bu kuvve fiil ayrımı bağlamında varolmayan, imkân hâlindeki varolan olarak her şeyin hemhal olduğu maddedir. Madde (*hyle*) ilkin herhangi bir belirli özellikten yoksun olan ancak potansiyel olarak belirli bir form (*eidos*) edinerek tanımlanabilir bir varlık haline gelebilen şeydir (Bakaoukas 2014: 9). Kuvve hâlindeki madde (*dynamis*) ilineksel anlamda varolmayandır. Oluş bu ilineksel anlamda varolmayandan varlığa gelmektir. Bu anlamda görelî/ilineksel varolmayan olarak *dynamis* görelî varolandan (*enérgeia*) yalıtılmış bir tür kendinde-şey değildir, karşıtı *energeia* ile ayrılmaz diyalektik bir birlik oluşturmaktadır. Bu açıdan *gênesis* ya da *kínêsis*, *dynamis* ve *enérgeia*'nın diyalektik birliğı üzerinden tezahür eder (Aristoteles 2021a: 294). Peters'in işaret ettiğı gibi, *gênesis* (varageliş) *kata dînamin* (kuvve olmak bakımından), yanî bilfiil olmayan, bilkuvve olmak bakımından varolmayandan meydana çıkar (Peters 2004: 261). Bu yüzden ilineksel anlamdaki varolmayan mutlak bir yokluğu ifade etmez, yalnızca farklı bir varolma tarzına işaret eder. Çünkü şeyler varolmayandan gelmez, aksine her şey kuvve hâlindeki varolandan meydana gelir (Aristoteles 2021b: 371). Bu bağlamda Aristoteles'te varolmayan kavramı varolan kavrayışımıza aracılık eden salt mantıksal kategori olarak karşımıza çıkar ve mutlak bir yokluğa göndermede bulunmaz.

Aristoteles'in *dynamis*'i varolmayan *enérgeia*'yı varolan olarak tanımlaması, varolan ve varolmayan tartışmasını bir yönüyle hareket tartışmasına dönüştürür. Elealılar'ın hareketi/değişmeyi tamamen reddetmiş olmalarına karşın, Aristoteles hareket kuvveti olarak doğayı form olarak doğayla özdeşleştirir (Ross 2020: 117). Dahası, tanrıyı bile hareketin farklı bir biçimi olan mutlak *enérgeia* (aktivite, fiil) olarak tanımlayan Aristoteles, gerçek anlamda varolmanın harekete sahip olma olduğunu, hareketsizliğin varolmamaya karşılık geldiğini öne sürmüştür (Erkızan 2016: 30). Hareketsiz olan, kuvve hâlindeki *dynamis*'tir. Kuvve hâlindeki *dynamis* varolmayandır. Ancak bu mutlak bir varolmama anlamına gelmez, yalnızca henüz *enérgeia* hâline geçmemiş olmaya işaret eder. Diğer bir ifadeyle varolmayan,

hareket hâlinde olmamakla varoluşunu duyurmamış olanın varolma tarzıdır. Bu manada varolan, varolmayan olarak bilkuvve olanın bilfiil olmasıdır. Bu yüzden hareketin doğasını bilkuvve olanın kuvveligini tümüyle yitirip bilfiil olması oluşturur. Bilfiil olmanın her bir anında kuvvenin tümüyle ortadan kalkarak fiile dönüşmesi ilineksel anlamda varolmayanın varoluş kazanmasıdır. Ancak hareket karşıtlar arasında olduğundan, karşıtı olmayan töz (dayanak, taşıyıcı) bakımından hareket söz konusu değildir (Ross 2020: 137). Herakleitos'un her şeyin hareket hâlinde olduğu savını hareketin türleri açısından inceleyen Platon, değişme ve yer değiştirme olmak üzere iki türlü hareket kabul ederken (Platon 1997: 102), Aristoteles, kendilerinde gerekli karşıtlığı taşıyan üç tür hareket kabul eder: nicelik, nitelik ve yer bakımından hareket. Aristoteles, bütün diğer değişimleri tek bir değişim türüne indirgeme eğiliminde olmasa da diğer bütün değişimlerin kendisini gerektirdiği en temel olan değişimin yer değiştirme olduğunu kabul eder (Ross 2020: 139).

2. 2. Yoksunluk (Stérêsis) Olarak Varolmayan

Platon ve Aristoteles varoluş dünyasını kavrayışımıza aracılık eden şeyin olumsuzlama olduğu hususunda hemfikir görünür. Platon, varoluş dünyasında bir şeyin kavrayışına aracılık eden olumsuzlamayı açıklarken *summa generia* dediği formlardan “başka”ya temel rolü verirken, Aristoteles, bu rolü “yoksunluk” kavramına yükler. Ancak bir farkla; Platon’da “başka” sadece içi boş bir düşünme kategorisi değil aynı zamanda saf bir gerçeğe işaret ederken, Aristoteles mantık anlayışı doğrultusunda “yoksunluk”u içi boş salt bir mantık kategorisi olarak tasarlar. Ancak sonuç olarak “başka” ve “yoksunluk” her iki filozof için de varoluş dünyasının kavrayışına aracılık eden olumsuzlamanın ifadesi olarak karşımıza çıkar (Lee 1972: 302).

Elealılar’a karşıt bir doğa anlayışı geliştiren Aristoteles, değişmeyi üç unsura bağlar: madde, form ve yoksunluk. Değişimin taşıyıcısı maddedir ancak madde doğada hiçbir saf hâlde bulunmadığından ve hep bir form ile birlikte olduğundan,

değişme form hâlindeki maddenin yeni bir form kazanmasıdır. Bu durumda doğa bir şeyin kendisinden yapıldığı madde değildir. Doğanın nihai anlamı formdur (Aristoteles 2021b: 145-147). Değişmenin değişme olarak belirlenmesi değişmenin üçüncü bir unsuru olarak yoksunluk (*stérêsis*)'u gerektirir. Maddenin sahip olduğu formun karşıt hali olan yoksunluk salt mantığa ait bir kategori olarak maddi nesneye yönelmiş bilinçte taşınan şeydir. Bu anlamda varolmayan olarak yoksunluk, bir şeyin doğasında varlık olmak bakımından içerilmiş üçüncü bir unsur değildir. Ross'un yerinde ifadesiyle, "Bir forma sahip olmak, fiilen o formun karşıtından yoksun olmaktır" (Ross 2020: 115). Peters'a göre ise tanımlanmış belli bir sınıf içerisinde bir şeyin olumsuzlanması olan yoksunluk, Aristoteles açısından hem *gênesis*'e izin veren hem de Parmenidesçi varolmayan probleminin üstesinden gelmeye imkân veren şeydir (Peters 2004: 346).

Aristoteles, *Fizik*, Birinci Kitap'ın sonunda kimi filozofların Parmenides'in oluşmanın varolmayandan kaynaklandığı görüşünde birleşmekle ve bunun sonucu olarak doğanın sayıca bir ise olanakça da bir olduğu sonucuna ulaşmakla hataya düştüklerini ve bu hatanın sonucu olarak madde ve yoksunluk arasında ayrım yapmamakla varolmayanın iki türlü olduğunu fark edemediklerini öne sürer. Lakin ona göre "madde ilineksel anlamda varolmayandır, yoksunluk ise kendinde varolmayandır; madde töz'e yakındır, hatta bir biçimde töz'dür, yoksunluk ise hiçbir biçimde böyle (töz) değil" (Aristoteles 2023: 47). Maddeye bakıldığında bir açıdan oluş ve yokoluşa tabi, bir açıdan değildir. Şöyle ki madde, içinde olduğu şeyle ilişkisinde kendinde yokoluyor, ancak olanak/kuvve hâlindeyken kendinde ne oluşur ne de yokolur, diğer bir sözle, zorunlu olarak oluşmayan ve yokolmayan şeydir (Aristoteles 2023: 49). Varoluşun ilkesi devinim olduğundan devinim hâlinde olmayan, *kuvve hâlindeki madde* ilineksel anlamda varolmayandır. Kendinde varolmayan olarak yoksunluk ise varolanın belli bir tarzda görünmesinin koşulu olarak bilinçte zuhur eden karşıtıdır. Bu durumda formun taşıyıcısı olan fiil hâlindeki madde asıl anlamda varlıktır. Madde her şey ortadan kaldırıldığında geriye kalan şeydir. "Bu durumda maddenin yegâne varlık olarak görülmesi

zorunlu" (Aristoteles 2021b: 205). Dahası varolmayandan hiçbir şey çıkmayacağından, her şeyin kendisinden varlığa geldiği varolan olarak maddenin varlığı zorunludur. Cisimlerin olduğu sürekli töz olan madde, cisim formunu yitirse bile doğada varolmaya devam eden şeydir. Toprağa gömülen ve zamanla çürüyerek formunu yitiren şey artık bir sedir değil, bir tahta olur. Sedir tahtada taşınan şeydir, töz ise sedirin formunu yitirdiğinde sürekli kalan şeydir. Zira madde devinim hâlindeki doğanın taşıyıcı ilkesidir (Aristoteles 2023: 53). Madde ve şekilden oluşan nesnelerde doğa maddeden çok şekildir. Nihayetinde bir şeyin doğası madde ise şekil (*morphe*) de doğadır. Biçim olarak doğanın ikinci bir anlamı vardır, çünkü varolmayan olarak yoksunluk da bir açıdan biçimdir (Aristoteles 2023: 55).

Böylece varoluşun diyalektik birliğinin yarattığı paradokslardan kurtulmak için varolmayanın varolmayan olduğunu ilan eden Parmenides'in aksine karşıtların diyalektik birliğinden hareket eden Aristoteles, bu diyalektik karşıtlığı taşıyıcı maddenin kendisiyle olan bir karşıtlık değil, fiil hâlindeki maddenin formu ve onun karşıtı olan yoksunluk arasındaki diyalektik bir karşıtlık olarak kabul eder. Ona göre Elealılar da dahil olduğu Antik felsefedeki temel hatalardan biri töz'ün dönemin hakim düşünme tarzı olan karşıtların diyalektik birliği çerçevesinde ele alınmış olmasıdır. Ancak ona göre töz karşıtıyla birlikte varolmaz, karşıt çiftlerin maddi dayanağını teşkil eder. Karşıtlık, sahiplik (*beksis*) ve yoksunluk (*stérêsis*) arasındaki bir karşıtlıktır. Diğer bir ifadeyle taşıyıcı maddenin sahip olduğu formun bilinçte her zaman yoksun olduğu karşıtı ile birlikte zuhur etmesidir. Bu anlamda formun dayanakla bağını kuran bilinçtir. Ancak yoksunluk'un salt bir bilinç formu olması onun varolmayan olarak varolmayandan geldiği anlamına gelmez, yoksunluk varolandan gelir: "Beyaz olmayan hiçbir şekilde beyaz olmayandan değil de tamamen beyaz olandan meydana gelir, öyleyse beyaz olmuş olan bir şey beyaz olmayandan meydana gelmiş olabilir" (Aristoteles 2021b: 341). Karşıtlar arasındaki bu ilişki ilineksel değil, zorunludur. Örneğin "eğitimli" için "ak olmayan" ilinektir, buna karşılık "beyaz" ile "beyaz olmayan", "eğitimli" ile "eğitimli olmayan"

arasındaki ilişki ilineksel değil, zorunludur, karşıtlar zorunlu olarak birbirinden oluşur. Üstelik Aristoteles'e göre uyumdan, dizilişten ya da birleştirmeden söz ettiğimizde de aynı şey geçerlidir. Örneğin bir ev, bir heykel ve başka şeyler de bu şekilde oluşur. Ev bazı unsurların "birleştirilmeme/yerleştirilmeme" durumundan oluşur, heykel "biçimsizlik"ten "biçim verilen bir şey" olarak doğar (Aristoteles 2023: 31). Bu açıdan açık olan şey karşıtlar için daima tek bir madde (*hyle*)'nin olduğudur. Birbirine dönüşebilen karşıtlar arasındaki her tür değişimin tek bir taşıyıcısı (*hypokeímenon*) vardır, o da maddedir. Diğer bir ifadeyle eğer taşıyıcı birse, başkalaşma vardır. Aynı şey yer değiştirme, büyüme ve küçülme için de geçerlidir (Aristoteles 2019: 13).

2. 3. Boşluk Olarak Varolmayan

Aristoteles'in ontolojisinde bilkuvve form olarak madde ilineksel varolmayan ve salt bir bilinç formu olan varolmayan olarak yoksunluk'un yanında fiziğin konusu olan varolmayan olarak "boşluk" tartışması önemli bir yere sahiptir. Aristoteles için varolmayan olarak yoksunluk bilinçte zuhur eden salt mantıksal kategori iken varolmayan olarak boşluk bir fizik tartışmasıdır. Varolanın zorunlu olarak Bir olduğu kanısında olan Elealılar'a göre varolanın yanında ikinci bir şey olarak "boşluk" varolmadığından varolanın hareket etmesi mümkün olmadığı gibi, onları ayıran şey olarak "boşluk" varolmadığından çokluk da imkânsızdır (Aristoteles 2019: 53). Aristoteles, varolanla varolmayanın diyalektik birliğini reddeden bu Elea öğretisi ile karşıtlık hâlinde bulunsa da oluş dünyasında varolmayan anlamında "boşluk"un yerinin olmadığı hususunda Eleacı öğretisi ile aynı noktada durur. Ancak Eleacı öğretisi "boşluk"un reddi ile varolanın dinginliğini birbirine bağlarken, Aristoteles "boşluk"un varlığını reddetmekle birlikte, varolanın ilkesi olan devinimi kabul ederek Eleacı öğretiden ayrılır.

Aristoteles'e göre hareket bir yeri gerektirir ancak boşluk bir yeri teşkil etmez. Ona göre yerin varolduğuna inananlar, "boşluk"un içinde devinim olan şey olmasından yola çıkarak, hatalı bir şekilde "boşluk devinimin nedenidir" sonucuna

ulaşmıştır. Boşluk devinimin zorunlu koşulu değildir; “dolu olan”ın nitelik değiştirmesinde olduğu gibi her devinim boşluğa bağlı değildir. Ayrıca “yer”e göre devinim boşluğa bağlı değildir (Aristoteles 2023: 165). Dahası, Aristoteles, “Boşluğun varlığı devinimin varolması koşuluyla zorunludur” savını öne sürenlere karşı “boşluk olsa tek bir nesne bile devinemez” savını öne sürer (Aristoteles 2023: 168-169). “Boşluk”ta aşağı, orta, yukarı diye bir şeyden söz edilemeyeceği gibi yer değiştirme hareketinden de söz edilemez. Bu minvalde boşluğun varolduğunu savunanların dayanaklarını çürütmek kolaydır. Kimilerinin öne sürdüğü gibi ayrı-başına duran bir “boşluk” söz konusu edilemez (Aristoteles 2023: 167). Lakin ona göre,

Herhangi bir nesnenin bir boşluk parçasını geçeceği bir zaman varsa şu olanaksızlık söz konusu: bir şeyin eşit zaman içinde hem dolu olanı hem boş olanı geçmesi kabul edilmiş olacak, çünkü bir cisimle bir başka cisim arasındaki orantı bir zamanla öteki zaman arasındaki orantının aynısı olacak (...) Oysa boş ile dolu arasında bir oran yok (Aristoteles 2023: 173).

Aristoteles'e göre bu açılardan bakıldığında “boşluk” düşüncesi, savunucularının beklediğinin aksi bir sonuca yol açmıştır. Lakin devinimin yere göre olduğunu savunmakla kendi başına ayrı bir “boşluk” inancına kapılmışlardır, bu da yerin ayrı-başına olduğunu söylemekle aynı anlama gelir ki bu imkânsızdır (Aristoteles 2023: 175). Ayrıca evren içi ve evren ötesi boşluk olmak üzere iki tür boşluktan söz edilebilir. Her iki boşluk türüne de itiraz eden Aristoteles'e göre hareketle ilişkilendirilen evren-içi bir boşluk olmadığı gibi, evrenin sınırı olan evren-ötesi bir boşluk da söz konusu edilemez. Dahası, evren içi bir boşluk hareketi imkânsız kılacağından, evren-ötesi bir boşluk ise evrenin kendi düzenliliğine ters düşeceğinden dolayı düşünülemez (Yılmaz 2016: 106-107).

Boşluk düşüncesi üzerine Antik felsefedeki çeşitli tartışmaları da ele alan Aristoteles'e göre “boşluk”un varlığını savunanlar onu bir tür yer, bir kap olarak kabul etmiş; boşluk, alabildiği kütleyi taşıdığı anda “dolu”, o kütleden yoksun olduğunda ise “boş” demişlerdir (Aristoteles 2023: 159). Diğer bir ifadeyle “boşluk”, içinde hiçbir duyulur nesnenin bulunmadığı aralık, ara nesne (*diástêma*) olarak düşünülmüştür. “Dolu” ile “boş” olmak üzere iki öge kabul eden Leukippos ve

Demokritos bunlardan dolu ve katı olana varolan, boş ve seyrek olana varolmayan demiştir. Bu anlamda varolanın var olmayandan ya da cismin boşluktan hiç de daha gerçek olmadığını, bunların varolanların madde anlamında nedenleri olduğunu öne sürmüşlerdir (Aristoteles 2021b: 31). Boşluk denilenin havayla dolu olduğunu, havanın da bir şey olduğunu kanıtlamak yoluyla boşluğun varolmadığını öne süren Anaksagoras ve takipçileri ise meseleyi doğru anlamamış, boşluktan anlaşılan şeyi değil, boşluktan yanlış anlaşılan şeyi çürütmeye çalışmışlardır (Aristoteles 2023: 161). Bu durumda yapılacak olan şey Anaksagoras ve takipçilerinin yaptığı gibi havanın bir şey olduğunu kanıtlamak değildir. Bu yüzden Aristoteles'e göre Anaksagoras ve takipçilerine karşı, boşluğun varolduğunu kanıtlamaya çalışanlar problemin eşiğine biraz daha yaklaşmış oluyor. Zira ona göre "dolu" bir şey alamayacağından 'boşluk' olmasa devinim imkânsız olacak, çünkü alacak olması durumunda aynı yerde iki şey olmuş olacaktır. Nihayetinde bundan yola çıkan Melissos, bütünün devinimsiz olduğunu öne sürecektir: "Devinim olsa boşluk olması zorunlu, boşluk ise bir varolan değil" (Aristoteles 2023: 161) sonucuna ulaşacaktır. Boşluğun varlığını öne süren Pythagorasçılar ise boşluğu "sonsuz nefes aracılığıyla nefes alan evren-gökyüzüne yayılan şey, doğaları ayıran şey, birbiri peşi sıra giden nesneleri ayıran, onların sınırını çizen bir varlık" (Aristoteles 2023: 161) olarak görmüştür.

"Boşluk"un varlığı ve yokluğu hakkındaki bu düşüncelerin ışığında çeşitli savları tartışmaya açan Aristoteles, ilkin "'boşluk, içinde hiçbir şey olmayan yerdir" savını ele alır. Ona göre bu sava inanılmasının nedeni, "varolanın bir cisim olarak görülmesi ve cismin de bir yerde olduğu" (Aristoteles 2023: 163) düşüncesidir. Buna göre "boş", içinde hiçbir cisim olmayan yer olarak görülmüştür. Böyle düşünmelerinin nedeni ise her cismi dokunulur şey olarak kabul etmiş olmalarıdır. Bu tarzda "boşluk"a bakılınca da "boşluk", "dokunma açısından duyulur bir cisimle dolu olmayan şey" (Aristoteles 2023: 163) olarak görülmüştür. Bir başka deyişle, "boşluk, ne içinde belli bir nesne ne de cisimsel bir varlık bulunan şeydir" (Aristoteles 2023: 165). Buradan yola çıkan bazı düşünürler, hatalı bir biçimde

"boşluk cismin maddesidir" sonucuna ulaşmıştır. Böylece madde nesnesinden ayrılamaz olduğu hâlde boşluğu ayrı-başına duran bir şey olarak inceleme hatasına düşmüşlerdir. Aristoteles'e göre bir cisim olmayan, "cisim aralığı" olan boşluk, ne ayrılabilen bir şey olarak ne de ayrılamayan bir şey olarak varolabilir.

"Boşluk"un içinde hiçbir cismin olmadığı yer olarak tanımlanması, "boşluk" tartışmasını aynı zamanda bir "yer" (*tópos*) tartışmasına dönüştürür. "Boşluk'un varolduğunu savunanlar yerin de varlığını ileri sürüyorlar demektir; çünkü boşluk, cisimden yoksun yerdir (Aristoteles 2023: 137). Ayrıca en genel ve en başta gelen devinim türü olan "yer değiştirme" de "yer" açısındanadır. Yerin varolduğunun cisimlerin yer değiştirmesi bakımından belli olduğu düşüncesinden bakıldığında yer, içinde oluşan ve değişen her şeyden farklı görünen şeydir (Aristoteles 2023: 135). Yer, her şeyden önce gelen şeydir; çünkü öteki nesnelerin her biri onun sayesinde olabilirken, onun varlığı öteki nesnelere bağlı değil ve onlar ortadan kalksa bile o varolmaya devam ediyor (Aristoteles 2023: 137). Ancak yer bir cisim değildir, öyle olsaydı bir arada olan iki cisim (yer ve nesne) olurdu. Yer nesnelerin her birinin dışında bir şey de değildir. Bir büyüklüğü var ancak hiçbir cisimselliğe sahip değildir. Dört nedenden hiçbirini taşımaz. Kendisi bir varolan değildir, zira kendisi bir varolan olsaydı bir yerinin olması gerekirdi; bu durumda yerin de yeri olacak ve bu sonsuzca böyle gidecekti, bu ise saçmadır (Aristoteles 2023: 139).

Aristoteles'e göre bütün belirlemeler gibi "yer" de kendinde ve başka bir nesneye göre belirlenebilir. Bu açıdan yer, genel, ortak yer (*tópos koinos*) ve nesnenin doğrudan bulunduğu özel yer (*idios τόπος*) olmak üzere ikiye ayrılır. Her bir nesneyi saran şey olarak düşünüldüğünde, yer, her bir nesnenin biçimi anlamına, bir büyüklüğün yerini dolduran şey olarak düşünüldüğünde ise madde anlamına gelecektir. Bu bağlamda Platon *Timaios*'ta şekil verilebilir madde ile uzamın aynı şey olduğunu kabul eder (Aristoteles 2023: 141). Ancak Aristoteles biçim ve maddenin nesneden ayrılamamasına karşılık, "yer" in ayrılabilmesine işaret eder. Bu yüzden de yer nesnelerin bir parçası değil, ondan ayrılabilen şeydir; nesneden ayrılabilir

olduğundan değil, nesneyi çepeçevre saran şey olduğundan da maddeden farklı bir şey olarak kendini gösterir (Aristoteles 2023: 143). Bu anlamda yer ne biçim ne madde ne de yer değiştiren nesnenin dışında yer alan farklı bir ara-nesne, kendi başına varolan bir boşluktur; "saran cismin sarılan cisimle bitiştiği sınırdır" (Aristoteles 2023: 139). Diğer bir ifadeyle, içinde bulunan nesneyi çevreleyen ve kapsayan yer (*tópos*), hareket eden şeyin birincil ve hareketsiz sınırı, uç-noktalardır (*eskhata*) (Duman 2021: 90).

2. 4. Oluş ve Bozuluş Bağlamında Varolmayan

Aristoteles'te varolma ve varolmama bir başka açıdan değişim türlerinden oluş ve bozuluş hakkındadır. Bu açıdan evreni oluş ve bozuluşa tabi olan ve tabi olmayan olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles'e göre oluş ve bozuluşa tabi olan yegane yer evrenin küçük bir kısmına tekabül eden bizi çevreleyen duyulur dünyadır. Duyulur dünyada oluş ve bozuluş hep bir şeyden çıkar, varolmayandan çıkmaz. Bozulma varolan bir şeyi gerektirdiği gibi, bir şey varlığa geliyorsa o şeyin kendisinden varlığa geldiği şeylerin olması zorunludur, ancak bu şeyler sonsuzca değildir (Aristoteles 2021b: 127). Dahası tektir, tek olan bu şey edilgin ilke olarak *maddedir* (Aristoteles 2019: 53). Varlıklar üç türlü varolur; ya doğal olarak ya sanat vasıtasıyla ya da kendiliğinden meydana gelirler. Her üç var olma tarzında da varolanlar bir şey aracılığıyla meydana gelir, kendisinden meydana gelinen bu şey *maddedir* (Aristoteles 2021b: 217).

Oluş ve yok oluşu karşıt ilkeler arasındaki zorunlu ilişkiye dayandıran ve bu hususta doğa filozofları ile uzlaşan Aristoteles, varolanların bir *töz*'ünün olması gerektiğini, ancak bu *töz*'ün karşıtlar olamayacağını söyler. Lakin ona göre karşıt ilkelerin bir taşıyıcıya ihtiyacı vardır ve bu taşıyıcı karşıtına ihtiyaç duymayan *töz*'dür. Ayrıca *töz* bir başka taşıyıcıya yüklenmeye ihtiyaç duymayan şeydir, aksi durumda taşıyıcı ilkenin ilkesi olacaktır (Aristoteles 2023: 33). Karşıt ilkelerde "ak olmayan" "ak olan"dan doğsa da *töz*, *töz* olmayandan doğmaz, çünkü aksi durumda her ikisini kendinde taşıyan bir başka taşıyıcıya ihtiyaç duyulacağından ve bu

sonsuzca devam edeceğinden saçma olacaktır. Bu, bir olan *töz*'ün karşıtının çokluk da olamayacağı anlamına gelir. Sonuç olarak her iki karşıt ilkenin (form-yoksunluk) kendisine yükleneyeceği, karşıtı olmayan üçüncü bir şey, taşıyıcı *töz* olarak maddeye ihtiyacı vardır. Bu da form-yoksunluk-madde olmak üzere üç ilkenin olması demektir (Aristoteles 2023: 35). Madde karşıtı olmayan taşıyıcı ilkedir, form ve karşıtı olan yoksunluk madde de taşınan ilkelerdir. Doğada varolan şeylerin/formların sayısı kadar karşıtlar olsa da taşıyıcı ilke madde (*hyle*) tektir:

Açık ki, karşıtlar için daima tek bir madde (*hyle*) ortaya konmalı, söz konusu olan yer değiştirme de olsa, büyüme ve küçülme de olsa, başkalaşma da olsa böyle. Dahası, bunun ve başkalaşmanın var olması eş derecede zorunlu; zira eğer başkalaşma varsa, taşıyıcı (*hypokeimenon*) tek öğedir ve birbirine dönüşebilen şeylerin hepsi için tek bir madde vardır, eğer taşıyıcı birse, başkalaşma vardır (Aristoteles 2019: 13).

Aristoteles'e göre oluş ve yok oluştaki sürekliliğin nedeni hem ilk hem sonraki tözsel formu üstlenebilen maddedir. Bu yüzden oluş, varolmayandan gelemeyeceği gibi yokoluş da mutlak bir varolmayana katılmak değildir. Mutlak varolmayan, her şeyin tümel bir değillemesidir. Zira "oluş"un mutlak olması mutlak varolmayandan gelmesi demektir. Oysa oluş, "beyaz olmayan ve güzel olmayan gibi, belli bir şey olmayan bir şeyden hareketle olabilir" (Aristoteles 2019: 25). Oluş ve yokoluş, oluşun kendisinden hareketle gerçekleşeceği ve bozulanın zorunlu olarak kendisine doğru değişeceği imkân hâlinde olan ama gerçeklik hâlinde olmayan bir varolanı gerektirir. Kuvve hâlinde varolan bu taşıyıcı ilke maddedir. Oluş süreklidir ancak oluşun sürekliliğinin nedeni maddenin sonsuz olması değildir. Oluşun sürekliliğinin nedeni bir şeyin bozuluşunun bir diğerinin oluşu ve bunun oluşunun bir başka şeyin bozuluşu olmasıdır: "Oluş varolmamayı yok etmek, bozuluş da varolmayan hâline gelmektir" (Aristoteles 2019: 31). Öte yandan oluş ve bozuluş ile öteki değişim çeşitleri arasında fark vardır:

Karşıtlar arasındaki değişim niceliksel olduğunda, bu, büyüme ve küçülme olur, değişim yere göre olduğunda yer değiştirme, değişim bir hâl (*páthos*) ve nitelik bakımından olduğunda başkalaşma. Öte yandan değişimin sonunda hâl ve ilineği taşıyan bir bütün kalmadığında, bir şeyin oluşu bir başka şeyin bozuluşu söz konusu olur. Madde, özellikle ve esasen, oluş ve bozuluşu kabul eden taşıyıcıdır, bir anlamda ise, öbür değişimleri de kabul eden, çünkü tüm taşıyıcılar birtakım karşıtları kabul eder (Aristoteles 2019: 33).

Nihayetinde değişim hangi türden olursa olsun, mutlak anlamda bir yoktan varolma ya da mutlak anlamda yok olma söz konusu değildir, varolma ve varolmamayı ifade eden oluş ve bozuluşun taşıyıcısı olan madde öncesiz ve sonrasız varlıktır.

Sonuç

Makalede ortaya konulduğu gibi Pre-Sokratik felsefedeki tartışmalar üzerinden kendi ontolojilerini geliştiren Platon ve Aristoteles, Eleacı öğretinin aksine "varolan" ve "varolmayan"ın diyalektik birliğinden hareket eder. Platon, varolanın varolan, varolmayanın varolmayan olduğunu söyleyerek varolan ve varolmayanın diyalektik birliğini reddeden Eleatik düşünceye karşı varolan ve varolmayanın diyalektik birliğini saf mantık düzleminde yeniden kuran bir ontoloji geliştirir. Bu ontolojisini *summa generia* dediği formlar arasındaki karışma ve karışmama ilişkileri üzerinden açıklayan Platon, olumlu-doğru önermelerin formların karışmasını, olumsuz-doğru önermelerin ise formların karışmamasını ifade ettiğini söyler. Ona göre hatalı bir şekilde yorumlandığı gibi olumsuz-doğru önermeler mutlak bir varolmamaya göndermede bulunmaz, yalnızca bir formun öteki formlardan "başka" olmasını ifade eder. Platon "her olumsuz önermenin bir şeyin var oluşunu yadsıdığı" düşüncesinin yanlışlığını göstermekle Parmenides'in "Varolan, herhangi bir anlamda varolmayan olamaz" ve "Varolmayan, herhangi bir anlamda varolan olamaz" şeklindeki savını çürüttüğünü öne sürer. Ayrıca Platon'un doğa tasarımı da mutlak varolmayanın yeri yoktur. Demiurgos dünyayı mutlak bir yokluktan yaratmaz. O, öncesiz ve sonrasız madde olan *khôra*'ya geometri bilgisiyle şekil vermekle meşguldür.

Aristoteles'e göre de mutlak varolmayandan hiçbir şey gelmez. Lakin ona göre de şeylerin formu değişse de formun taşıyıcısı olan madde öncesiz ve sonrasızdır. Bu manada oluş ve yokoluş mutlak bir yokluktan gelmek ya da mutlak bir yokluğa gitmek değildir. Oluş ve yokoluşun dayanağı hem ilk hem sonraki tözsel formu üstlenebilen şey olarak maddedir. Ancak saf mantık düzleminde varolmayanın kimi

anlamlarına odaklanan Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil varlık ayrımında "bilkuvve varlık" varolmayandır. İmkân hâlindeki varolan olarak her şeyin hemhal olduğu kuvve hâlindeki madde ise ilineksel anlamda varolmayandır. Varolmayanın bir başka anlamı ise "yoksunluk"tur. Nihayetinde doğadaki değişmeyi üç ilkeye dayandıran Aristoteles, bunlara madde, form ve yoksunluk der. Taşıyıcı ilke olan madde hep bir formla birlikte vardır. Doğa sürekli form halindeki varlıktır, doğadaki değişim bir formdan başka bir forma geçiştir. Değişmenin değişme olarak kavranması değişmenin üçüncü bir unsuru olarak "yoksunluk"u gerektirir. Ancak ilineksel anlamda varolmayan olarak yoksunluk bir şeyin doğasında zati olarak içerilmiş üçüncü bir şeyi değil, varolan formun karşıt hâli olarak, varolanı kavrayışımıza aracılık eden salt bir mantıksal kategoriye ifade eder. Varolmayanın bir diğer anlamı ise sürekli oluş halindeki dünyada şeylerin formunu yitirmesini ifade eden "bozuluş"tur. Ayrıca Aristoteles, Atomcu öğretiyile müşahhas hâle gelen varolmayan olarak "boşluk"un varlığını da reddeder. Lakin Atomcu filozofların cisimlerin devinimini açıklamak için varolan kadar gerçek olan varolmayan olarak "boşluk"un varlığına ihtiyaç duymuş olmasına karşın, Aristoteles, cisimlerin devinmek için varolmayan olarak "boşluk"a ihtiyacının olmadığını öne sürer. Ona göre evrenin içinde ya da dışında varolmayan olarak "boşluk"un yeri yoktur.

Sonuç olarak iki filozof farklı yollardan yürüse de varolmayanın varlığı konusunda benzer bir sonuca ulaşır. Her iki filozof açısından da varolmayan mutlak anlamda bir yokluğa yönletimde bulunmaz, varolmayandan ancak ilineksel anlamda söz edilebilir. Nihayetinde her iki filozof açısından varolmayan, varolan kavrayışımıza aracılık eden bir bilinç kategorisi olarak insanla dünyaya taşınan şeydir. Bu açıdan bakıldığında Antik felsefedeki "varolmayan" kavramının modern felsefedeki, özellikle fenomenolojik yaklaşımdaki "olumsuzlama" kavramına kaynaklık ettiği öne sürülebilir.

A Study on The Concept of “Non-Being” in Plato and Aristotle

Summary

Mehmet TÜRKAN

Assist. Prof. Dr.

İnönü University, Faculty of Sciences and Letters, Department of Philosophy, Malatya, TR.

ORCID: 0000-0002-9521-0080

mehmet.turkan@inonu.edu.tr

Introduction

In Pre-Socratic philosophy, the discussions on “being” (*to on*) and “non-being” (*mê on*) develop on two basic doctrines; the Heraclitean doctrine, which is based on the dialectical unity of “being” and “non-being”, and the Eleatic doctrine, which separates “being” and “non-being” with a sharp line by asserting that “being is being, non-being is non-being” against this doctrine. These two basic tendencies, which determine the direction of the discussion on being in Pre-Socratic philosophy, also form the background pattern of Platonic and Aristotelian ontologies.

From this perspective, when we look at ancient philosophy, while the “being” constantly calls upon the “non-being”, we see that later on, the “being” is emphasized more and the “non-being” is neglected. In other words, while the positive is determined by the negative, the negative is neglected (Yardımlı 2021: 285-286). This has led to sterilization in ontology, whereas thought operates through opposition; our understanding of any essence, such as “human”, emerges through the “non-human”. In this sense, the “non-being” and the “being” are equally part of thought and discourse (Demos 1933: 88). In the article, which focuses on the various reflections of the “non-being” and the “being” dialectic in Pre-Socratic philosophy in the Platonic and Aristotelian mirror, the non-being is emphasized more.

Plato

Focusing on the relations of union and non-union between the most general (*summa generia*) forms in terms of the dialectic of “being” and “non-being”, Plato wants to overcome the Eleatic arguments that draw a line between the dialectical unity of “being” and “non-being” and for this purpose, he presents a series of arguments based on the dialectical unity of “being” and “non-being” on the plane of pure thought. In this argument, Plato focuses on the positive-true and negative-true propositions that express the relations between the most general (*summa generia*) forms, against the Eleatic doctrine that says that the non-being is non-being, and argues that the negative-true propositions express the situations in which the being is non-being in one aspect and the non-being is being in another aspect. According to him, although “non-being” can be expressed in the form of negative propositions, it does not indicate an absolute

absence, it only points to a different existence by taking part in the "different" form of a real being (Parmenides 2021: 71).

In his Sophist dialogue, Plato, who developed the argument that "the being is being and the non-being is non-being" against the Parmenidean argument that "the non-being" is in a certain respect, and the being is in a certain respect non-being", focused not on the relationship between the eidolon world and the forms but on the relations of sharing between the forms, which are the subject of pure logic, when he wanted to prove this idea. Focusing on the relations of union and non-union between being, movement, rest, sameness and different/other, which he called *summa generia* forms, Plato examined the structure of positive propositions expressing the relations of union between forms and negative propositions expressing the relations of division between forms (Cornford 1989: 471). In other words, the mixture of *summa generia* forms is expressed as positive-true propositions, while their non-mixing is expressed as negative-true propositions. By examining negative-true propositions, Plato wants to show the fallacy of the idea that "every negative proposition denies the existence of something" and to refute Parmenides' argument that "Being cannot be non-being in any sense" and "non-being cannot be being in any sense." In this context, the proposition "Motion does not exist" does not indicate an absolute absence, it states that being is "rest", the proposition "Motion exists" states that "rest" is non-being (Cornford 1989: 525). In this sense, when non-being is mentioned, what is meant is not what is opposed to being, but only what is other than being (Lewis 1976: 95). All forms in the universe are non-being because they participate in the "other", and existent because they participate in the "being". The denial expressions such as "non-being" and "not" only mean "something other than..." (Plato 2000: 107). In other words, they do not express an absolute absence, they only express being something other than "being". Thus, the world in the state of becoming, which shows itself as non-being when staying within the boundaries of the theory of perception, is re-established through positive-true and negative-true propositions expressing the relations of union and separation between forms within the boundaries of Platonic pure logic, and in response to the Parmenidean argument that "the being cannot be non-being in any sense" and "the non-being cannot be in any sense", it is concluded that the non-being is in one sense being and the being is in another sense non-being.

There is no place for the absolutely non-being in Plato's universe design. However, although Platonic cosmology, which represents the transition to a theological universe design, starts from the idea of a god (*demiurge*), it does not say that this god created the universe from nothing. According to him, god created existing things from matter that had not yet acquired form. Matter is all four elements, and god used all four elements when creating the universe. "Earth", "water", "air" and "fire", these four basic elements are derived from the irregular and formless *khôra*. God created the universe as the most beautiful of things that have come into being in a way that can be grasped by the mind, starting from an unchanging, uneternal model, by using all of these material elements (Plato 2001: 24-28).

Aristotle

Aristotle deserves a special place both for conveying the thoughts of philosophers before him like a historian of philosophy and for presenting a comprehensive ontology essay based on the dialectical unity of "being" and "non-being" by making a detailed discussion of them. Aristotle stands out as the philosopher who made the most comprehensive contribution to the ontology of "non-being" in ancient philosophy with his discussions on the various meanings of "non-being". As will be revealed in the article, according to Aristotle, the "potential" (*dynamis*) state of a thing, the "deprivation" (*sterêsis*) that mediates the perception of the form of a thing, the "void" that makes the movement of the body that is full possible even though it has no place in the design of nature, and the "deterioration" in the world in the state of becoming are the non-being. However, "non-being" does not refer to absolute nothingness in any case, as in Plato, nothing comes from absolute nothingness, and corruption is not a return to absolute nothingness. Matter (*hyle*), which is the carrier principle of existence, is without beginning or end.

According to Aristotle, the Eleatic school members' denial of creation and annihilation was based on the idea that there was absolute nothingness. The Eleatics, who put forward the claim that "non-being is non-being" when starting from absolute nothingness, may be right. However, according to Aristotle, an absolute non-being cannot be spoken of, only an accidental non-being can be spoken of. In this context, in Aristotle's ontology, which bases the distinction between non-being and being on the distinction between potentiality (*dynamis*) and actuality (*enérgeia*), actuality is the correlative of potentiality (Kenny 2021: 256). In the context of this distinction between potentiality and actuality, the non-being is matter, which is the being in a state of potentiality and everything is at once. Matter (*hyle*) is that which is initially devoid of any specific properties but can potentially acquire a specific form (*eidos*) and become a definable entity (Bakaoukas 2014: 9). Matter in the potential state (*dynamis*) is non-being in the accidental sense. Becoming is coming into being from non-being in this accidental sense (Aristotle 2021a: 294). In other words, non-being in the accidental sense does not express an absolute absence, it only points to a different mode of existence. Because things do not come from non-being, on the contrary, everything comes into being from being in the potential state (Aristotle 2021b: 371).

Another meaning of non-being in Aristotle is "deprivation". Aristotle, who developed an understanding of nature that opposes the Eleatics, attributes change to three elements: matter, form and "deprivation". The carrier of change is matter, but since matter is not found in any pure form in nature and is always accompanied by a form, change is the matter in the form gaining a new form. In this case, nature is not the matter from which something is made. The ultimate meaning of nature is form (Aristotle 2021b: 145-147). Determining change as change requires deprivation (*stérêsis*) as a third element of change. Deprivation, which is the opposite state of the form possessed by matter, is what is carried in the consciousness directed towards the material object as a category belonging to pure logic. In this sense, deprivation as non-being is not a third element included in the nature of a thing in terms of being. As Ross aptly puts it, "To have a form is to be deprived of the opposite of that form in effect" (Ross 2020: 115).

In Aristotle's ontology, the discussion of "void" as the subject of physics, as the matter as the potential form, is important, along with the non-being as the accidental non-being and the non-being as the pure form of consciousness. For Aristotle, non-being as the non-being is a purely logical category that emerges in consciousness, while void as the non-being is a discussion of physics. According to the Eleatics, who believed that the existent is necessarily One, since there is no second thing next to the being, "void", it is not possible for the being to move, and since there is no "void" as the thing that separates them, multiplicity is also impossible (Aristotle 2019: 53). Although Aristotle is in opposition to this Eleatic doctrine that rejects the dialectical unity of the being and the non-being, he stands at the same point as the Eleatic doctrine in that there is no place for "void" in the sense of non-being in the world of formation. However, while the Eleatic doctrine connects the denial of the "void" with the rest of the existent, Aristotle, although denying the existence of the "void", departs from the Eleatic doctrine by accepting the principle of the being, motion.

In Aristotle, being and non-being are, from another perspective, about formation and destruction, which are types of change. In this respect, according to Aristotle, who divides the universe into two as those that are subject to formation and destruction and those that are not, the only place that is subject to formation and destruction is the sensible world that surrounds us, which corresponds to a small part of the universe. In the sensible world, formation and destruction always arise from something, not from something that does not exist. Just as destruction requires something that exists, if something comes into being, it is necessary that there be things from which that thing comes into being, but these things are not infinite (Aristotle 2021b: 127). Moreover, it is one, this one thing is matter as a passive principle (Aristotle 2019: 53).

According to Aristotle, the reason for the continuity in genesis and annihilation, is matter, which can assume both the first and the next substantial form. Therefore, genesis cannot come from non-being, and annihilation is not a participation in an absolute non-being. Absolute non-being is a universal negation of everything. For the absoluteness of "genesis" means that it comes from an absolute non-being. However, genesis "can be from something that is not a certain thing, such as something that is not white and something that is not beautiful" (Aristotle 2019: 25).

Conclusion

As presented in the article, Plato and Aristotle, who developed their ontologies through discussions in Pre-Socratic philosophy, started from the dialectical unity of "being" and "non-being", contrary to the Eleatic doctrine. Plato developed an ontology that re-established the dialectical unity of being and non-being on the plane of pure logic, against the Eleatic thought that rejected the dialectical unity of being and non-being by saying that being is being is and non-being is non-being. Plato, who explained this ontology through the relations of mixing and non-mixing between forms, which he called *summa generia*, said that positive-true propositions express the mixing of forms, while negative-true propositions express the non-mixing of forms.

According to Aristotle, nothing comes from absolute non-being. However, according to him, even if the form of things changes, matter, which is the carrier of the form, is eternal

and eternal. In this sense, genesis and annihilation do not come from an absolute non-being or go to an absolute non-being. The basis of genesis and annihilation is matter, which can assume both the first and the next substantial form. However, in Aristotle's distinction between potential and actual existence, which focuses on some meanings of non-being on the plane of pure logic, "potential being" is non-being. Matter, which is in the state of potentiality and in which everything is at the same time, is non-being in the accidental sense. Another meaning of non-being is "deprivation". Ultimately, Aristotle, who bases the change in nature on three principles, calls them matter, form and deprivation. Matter, which is the carrier principle, always exists together with a form. Nature is a being in a continuous form, change in nature is a transition from one form to another. The perception of change as change requires "deprivation". as a third element of change. However, as an accidental non-being, non-being does not express a third thing inherently contained in the nature of a thing, but as the opposite state of the existing form, a purely logical category that mediates our understanding of the being. Another meaning of non-being is "destruction", which expresses the loss of form of things in a world in constant formation. In addition, Aristotle rejects the existence of "void" as non-being that became tangible with the Atomist doctrine. However, while Atomist philosophers needed the existence of "void" as non-being that is as real as the being in order to explain the movement of bodies, Aristotle argues that bodies do not need "void" as non-being in order to move. According to him, "void" as non-being has no place inside or outside the universe.

As a result, although the two philosophers follow different paths, they reach a similar conclusion regarding the being of the non-being. For both philosophers, the non-being does not refer to an absolute absence, and the non-being can only be spoken of in an accidental sense. Ultimately, for both philosophers, the non-being is something that is carried into the world by humans as a category of consciousness that mediates our understanding of the being. From this perspective, it can be argued that the concept of the "non-being" in ancient philosophy is the source of the concept of "negation" in modern philosophy, especially in the phenomenological approach.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2002). *Yorum Üzerine (De Interpretatione)* (çev. S. Babür). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine (Peri Psukhés)* (çev. Z. Özcan). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Oluş ve Bozuluş* (çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2021a). *İlk Felsefe (Metafizik)* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Aristoteles. (2021b). *Metafizik* (çev. Y. Gurur Sev) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2023). *Fizik* (çev. S. Babür). Yapı Kredi Yayınları.
- Arslan, A. (2023). *İlkçağ Felsefe Tarihi I, Sokrates-Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bakaoukas, M. D. (2014). Nonexistence: A comparative-historical analysis of the problem of nonbeing. *E-Logos Electronic Journal For Philosophy*. 4, 1-26. Publisher: University of Economics, Prague.
- Cornford, F. M. (1989). *Platon'un Bilgi Kuramı* (çev. A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Demos, R. (1933). Non-Being. *The Journal of Philosophy*. 30(4), 85-102. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2015366>.
- Duman, M. (2021). Aristoteles'in Yer Analizi. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 73(Yaz), 2021, ss. 88-104.
- Elsby, C. (2014). Truth and Non-Existence in Aristotle. *McMaster University Doctorate of Philosophy* (2014), Hamilton, Ontario.
- Erkızan, H. N. (2016). Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi. (2016, 2. baskı). *Özne Dergisi*, "Aristoteles" Özel Sayısı (2. baskı) (ss. 7-52). Konya: Çizgi kitabevi.
- Kenny, A. (2021). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, Cilt 1: Antik Felsefe* (çev. S. Uslu). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2016). Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı. *Özne Dergisi*, "Aristoteles" Özel Sayısı (2. baskı) (ss. 53-64). Konya: Çizgi kitabevi.
- Lewis, F. A. (1976). Plato on "Not". *California Studies in Classical Antiquity*, 9, 89-115. University of California Press. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/25010702>.

Lee, E. N. (1972). Plato on Negation and Not-Being in the Sophist. *The Philosophical Review*, 81(3), 267-304. Duke University Press on behalf of Philosophical Review. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2184327>.

Mourelatos, A. P. D. (1981). Pre-Socratic Origins of the Principle that There are No Origins from Nothing. *The Journal of Philosophy*. 1981, Vol. 78 (11), pp. 649-665. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2026576>.

Parmenides. (2021). *Fragmanlar* (çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Patzig, G. (2016). Aristoteles'in Metafizik'inde Teoloji ve Ontoloji. *Özne Dergisi*, "Aristoteles" Özel Sayısı (2. baskı) (ss. 63-86). Konya: Çizgi kitabevi.

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

Platon. (1992). *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (1996). *Parmenides* (çev. S. Babür). İstanbul: İmge Kitabevi.

Platon. (1997). *Theaitetos* (çev. M. Gökberk). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Platon. (2000). *Sofist* (çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Platon. (2001). *Timaos* (çev. E. Güney & L. Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Ross, D. (2020). *Aristoteles* (çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yılmaz, Z. B. (2016). Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik İlişkisi Bağlamında Boşluğun Reddi. *Özne Dergisi*, "Aristoteles" Özel Sayısı (2. baskı) (ss. 95-110). Konya: Çizgi kitabevi.

Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Yardımlı, A. (2021). Arkasöz. Aristoteles (çev. A. Yardımlı). *İlk Felsefe (Metafizik)* (ss. 269-310). İstanbul: İdea Yayınları.



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. “Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.
2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.
3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.
5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].
6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.
7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.
8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.
9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini gösterir).
10. Metnin editöryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.
11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



KAYGI: PUBLICATION RULES

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.