

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 29, GÜZ – 2017



ISSN: 1303-4251

Web: <http://dergipark.gov.tr/kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Kaygı

ISSUE 29, FALL – 2017



ISSN: 1303-4251

Web: <http://dergipark.gov.tr/kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 29, Güz 2017

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

İndeks Bilgileri

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

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini (<http://atif.sobiad.com>)

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

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,

Bursa-Türkiye.

<http://dergipark.gov.tr/kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1832

Faks: +90 224 294 1897

Basım Tarihi

2017

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251



Issue 29, Fall 2017

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

Indexation

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

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Social Sciences Citation Index (<http://atif.sobiad.com>)

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

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Contact

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,
Bursa-Turkey.

<http://dergipark.gov.tr/kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1832

Fax: +90 224 294 1897

Publication Date

2017

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 29, Güz 2017

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Baş Editör

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Yrd. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 29, Fall 2017

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludag University
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludag University, Bursa-Turkey)

Managing Editors

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludag University, Bursa-Turkey)

Members of Editorial Board

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)
Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep University, Gaziantep-Turkey)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)
Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Hakem Kurulu (Sayı 29, Güz 2017)

Prof. Dr. Tevfik ALICI (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Nami BAŞER (Emekli Öğretim Üyesi)

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye)

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR (On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Bülent GÖZKÂN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye)

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Prof. Dr. Ali UTKU (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)

Prof. Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye)

Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Emre A. ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)

Dr. Mustafa DEMİRTAŞ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Dr. Erdal İŞBİR (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın-Türkiye)

Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Derya AYBAKAN SALİYA (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Erdem TANER (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Board of Referees (Issue 29, Fall 2017)

- Prof. Dr. Tevfik ALICI (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Nami BAŞER (Emeritus)
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR (On Dokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Işık EREN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Bülent GÖZKÂN (Mimar Sinan Fine Arts University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Ali UTKU (Atatürk University, Erzurum-Turkey)
Prof. Dr. Oğün ÜREK (Uludag University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludag University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Gazi University, Ankara-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludag University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ömer BOZKURT (Mardin Artuklu University, Mardin-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Emre A. ERDENK (Karamanoglu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce University, Düzce-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)
Dr. Mustafa DEMİRTAŞ (Uludag University, Bursa-Turkey)
Dr. Erdal İŞBİR (Adnan Menderes University, Aydın-Turkey)
Res. Assist. Alihan BABUÇÇU (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Derya AYBAKAN SALİYA (Uludag University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Erdem TANER (Uludag University, Bursa-Turkey)

Francis Bacon, Demokritos'u Mekanikçi Bir Filozof Olarak Mı Gördü? Ünsal ÇİMEN	1
Jean-Luc Nancy Düşüncesinde Demokrasi Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme H. Bahadır TÜRK	19
Platon'un Menon'unda Paradoks ve Protreptik Geoffrey Bove	33
Fârâbî'de Felsefe Tarihi Teorisi: Dil ve Dinin Tekâmülünde Felsefenin Tarihselliğinin İpuçları Fatma Zehra PATTABANOĞLU	47
Fransız Fenomenolojisinde Yönelimsellik ve Verilmişlik: M. Henry ve M. Merleau-Ponty Emre ŞAN	65
Duns Scotus'un Metafiziğinde Tekil Varolanlar Olarak Fark Sinan KILIÇ	83
Nörofelsefe Neden Halen Uçta Bir Görüş Olarak Niteleniyor? Serdal TÜMKAYA	99
Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi Yasemin AKIŞ YAMAN	111
Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi Funda NESLİOĞLU SERİN	125
Romantik Bilinçdışının Postyapısalcılıktaki Yansımaları Oya Esra BEKTAŞ	139
Craig ve Sinclair'in Kelam Argümanının Mantıksal Bir Eleştirisi Ferhat AĞIRMAN, Mehmet Ali SARI	157
Anne ve Felsefe: Bastırılmış Dışilin Felsefe Tarihindeki İçkin Rolü Üzerine Muharrem HAFIZ	173
Spinoza Felsefesinde Varoluş-Öz Ayrımı Yakup ÖZKAN	181
Deleuze'un Artaud Okumasında İçkin Yaşam Arayışı Bahattin UZUNLAR	195
Davranışçılık: Ölü mü Diri mi? Nazım GÖKEL	215

Did Francis Bacon See Democritus As a Mechanical Philosopher? Ünsal ÇİMEN	1
An Overall Evaluation of the Concept of Democracy in the Thought of Jean-Luc Nancy H. Bahadır TÜRK	19
Paradox and Protreptic in Plato's Meno Geoffrey Bove.....	33
Al-Farabi's Theory of History of Philosophy: Tips on History of Philosophy Within the Evolution of Language and Religion Fatma Zehra PATTABANOĞLU	47
Intentionality and Givenness in French Phenomenology: M. Henry and M. Merleau Ponty Emre ŞAN.....	65
The Difference as the Individual Beings in Duns Scotus' Metaphysics Sinan KILIÇ.....	83
Why Do the Philosophers Regard Neurophilosophy as Highly Marginal Serdal TÜMKAYA	99
Development of the Self in Rumi and Kierkegaard Yasemin AKIŞ YAMAN	111
An Analysis for the Epistemological Basis of the Idea of Self in Hume Funda NESLİOĞLU SERİN.....	125
Reflections of Romantic Unconsciousness in Poststructuralism Oya Esra BEKTAŞ	139
A Logical Criticism of Craig and Sinclair's Kalam Argument Ferhat AĞIRMAN, Mehmet Ali SARI.....	157
Woman and Philosophy: On the Repressed Role of the Feminine Immanent in the History of Philosophy Muharrem HAFIZ.....	173
Existence-Essence Distinction in Spinoza Philosophy Yakup ÖZKAN.....	181
Deleuze's Search for Immanent Life in His Reading of Artaud Bahattin UZUNLAR	195
Behaviorism: Dead or Alive? Nazım GÖKEL	215

Received | Makale Geliş: 10.07.2017
Accepted | Makale Kabul: 22.08.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342162

Ünsal ÇİMEN

Dr. | Dr.

cimen.trky@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0575-6053

Did Francis Bacon See Democritus As a Mechanical Philosopher?

Abstract

Robert Kargon interpreted the pneumatism of the later works of Francis Bacon as vitalism; however, for him, the atomism of the early Bacon was mechanistic. Similarly, Graham Rees argued that pneumatism and atoms are incompatible; so, without making any distinction between the early and later Bacon, he thought that Bacon was never an atomist. Both Kargon's and Rees' claims rest on the false idea that atomism necessitates a mechanistic view of the world. In this paper, contrary to the generally accepted identification of mechanical philosophy with atomism, it will be argued that Francis Bacon saw Democritus, an atomist, as a vitalist philosopher.

Keywords

Francis Bacon, Democritus, Vitalism, Mechanical Philosophy.

1. Reappraisal of Experimental and Rational Philosophies by Considering Their Attitudes towards Matter's Vitality

Mechanistic philosophy favours inert or non-self-determined matter, while vitalist philosophies hold to an active matter theory. In this discussion, I limit the definition of 'mechanical philosophy' to the motion of particles only by touching each other. This definition conceives matter as a passive entity and is a counter-argument of a belief in the ability of particles to move without collision, which refers to active matter.¹ In this sense, I should also point out that I see Pierre Gassendi, who is generally accepted as a mechanical philosopher, as a vitalist philosopher because of his proposition that atoms were endowed by God with an ability to move themselves.²

When examining Bacon's attitude towards the motion of seeds (or atoms), *On Principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum* is one of his important texts in which he mentioned his ideas about atoms and Democritus. Bacon believed this fable showed the ancient doctrine regarding the principles of things, and this doctrine was mainly held by Democritus. For Bacon, Cupid represents primary matter and its qualities, and primary matter was conceived by ancients as owning principles of motion in itself, which refers to the activity of matter. As he states:

(...) matter itself, its power and nature, and in fine the principles of things, had been shadowed forth in *Cupid* himself (Bacon 1996: 199).³

For Bacon, the important point is that we should not look for Cupid's parents, and Cupid's parents are the causes of the qualities of matter, namely, the principles of motion and the form of matter. If you inquire into the parents of Cupid, you will find them beyond matter, such as the forms of Plato and Aristotle.⁴ Therefore, to avoid

¹ As also Antonio Clericuzio states, according to mechanical philosophy, "matter is inert and all interactions in nature are produced by the impact of particles" (Clericuzio 2000: 7). However, Banchetti–Robino states, "Vitalism has been generally regarded as the view that claims that 'vital forces' or 'vital spirits' are causally operative in nature" (Banchetti–Robino 2011: 174). By 'active matter' I mean a vitalistic or an animistic conception of matter. Active matter is a kind of matter that has the principles of motion in it. These principles are what give the particles that constitute matter the ability to move by themselves. This view is different from Aristotelian passive matter. Aristotle saw the prime mover, which is pure form, as the reason for all motion in matter. It is also different from mechanistic philosophy that favours inert or non-self-determined matter. On the contrary, Francis Bacon thought that God created matter as an active entity by endowing it with the principles of motion, so matter has an ability to move by itself without any later intervention of God.

² See also Carre (1958: 117, 119) and Fisher (2005: 259), who also argue that Gassendi's matter is not inert, but animist or proto-vitalist.

³ For Cupid as natural appetite, see Giglioni (2016b). Giglioni has argued more recently that Baconian atoms are indeed actual appetitive motions of matter. See Giglioni (2016a: 63–7), and (2016b: 165).

⁴ Bacon says in his *Novum organum* the following regarding the difference between his own definition of form and Aristotle and Plato's definitions: "We should rather focus on matter, its schematisms and metaschematisms, and the pure act and the law of that act or motion. For forms are fictions of the human soul, except when you want to call those laws governing the act forms" (Bacon 2004: 89). Baconian forms are the laws of action in matter. For further

passing beyond matter, a philosopher must accept that Cupid has no parents, which means an acceptance of the principles of things as they are found in matter. As Bacon states:

For nothing has corrupted philosophy as much as this inquiry about Cupid's parents, i.e. philosophers have not accepted the principles of things as they are found in nature and embraced them as a positive doctrine and as if they were articles of experimental faith, but they have rather deduced them from the laws of discourse, the piddling conclusions of dialectic and mathematics, from common notions, and from suchlike excursions of the mind beyond the bounds of nature. Therefore a philosopher should always be telling himself that Cupid has no parents, in case his mind wanders off into the realms of emptiness (...) (Bacon 1996: 199–201).

Bacon believed Democritus was one of the pre-Socratics who attributed the principles of motion (or activity) to matter, or in other words, who did not inquire into the parents of Cupid:

(...) almost all the ancients, *Empedocles*, *Anaxagoras*, *Anaximenes*, *Heraclitus* and *Democritus*, though differing in other respects about primary matter, were as one in maintaining that matter was active, had some form and imparted its form, and had the principle of motion within itself (Bacon 1996: 209).

Democritus is important for Bacon because he found the principles of motion in matter, that is, atoms.⁵ So, Democritus dissected nature but did not abstract from it. Contrary to Democritus, however, what Aristotle did, for Bacon, was abstracting from nature. Bacon defines dissection of nature as looking for the qualities of matter in matter, and the abstracting of nature as looking for those qualities beyond matter. If a philosopher abstracts from matter, then his abstraction will end up creating an abstract (or potentially uninformed) matter. As Bacon states:

This abstract matter is the matter of disputations, not of the universe. But one who philosophizes rightly and in an orderly manner must dissect nature and not abstract from it (for those who will not dissect it are forced to abstract), and he must wholly maintain that primary matter is united with the primary form, and also with the first principle of motion, as we find it (Bacon 1996: 209).

explanations of Baconian forms, see Whitaker (1970) and Horton (1973: 243–4). Doina-Cristina Rusu argues that Baconian form is motion, see Rusu (2013: 192–7). Here, I should emphasise that while Aristotle looked for the principles of motion (forms) beyond matter, Plato looked for the form of matter (Platonic ideas) beyond matter. However, Bacon states that almost all the ancients (such as *Empedocles*, *Anaxagoras*, *Anaximenes*, *Heraclitus* and *Democritus*) thought that matter had some form and the principles of motion.

⁵ Bacon also says the following in his *Historia Vitae et Mortis*, which shows how he attaches importance to Democritus: “Democritus of Abdera lived for 109 years; he was a great philosopher and, if ever Greek was, a physicist in the true sense; he visited many countries but much more did he visit nature itself; an indefatigable experimenter, and (as Aristotle objected against him) rather a follower of similitudes than an upholder of the laws of disputation” (Bacon 2007: 203).

In his *Novum organum*, Bacon also says the following:

it happens that men do not stop abstracting from nature until they arrive at potential and uninformed matter (Bacon 2004: 107).⁶

It may be asked, therefore, whether we can find a correlation between the passive matter of Aristotle and, for example, the passive matter of mechanical philosophy. While Aristotle found the principles of motion (or forms – one the objects of a natural philosopher) beyond matter, we cannot say the same thing for mechanical philosophy, because the objects of a mechanical philosopher are in matter. However, this does not change the fact that mechanical philosophers saw matter as a passive entity and God as the cause of motion in this passive matter, while vitalist philosophers argued that atoms (or the smallest particles) were endowed by God with appetites and desires, which give them a chance to move intrinsically.⁷ This difference between vitalistic and mechanistic philosophers regarding matter means another difference arises between them when it comes to the methods they use for natural inquiries. The idea that ‘matter is inert and all interactions in nature are produced by the impact of particles’ (see fn. 1) is an acceptance that all qualities can be explained by shape, size, and motion, which are indeed quantitative properties (see Henry 2002: 69). The increasing role of mathematics in natural philosophy became a tool for mechanical philosophy to support its argument against vitalist philosophy. Paolo Rossi states that mechanical philosophy had the following assumptions:

(1) nature is not the manifestation of a living principle but is a system of matter in motion that follows laws; (2) the laws of nature are mathematically precise; (3) relatively few such laws suffice to explain the universe; and (4) the explanation of natural phenomena excludes all reference to *vital forces* or *final causes* (Rossi 2001: 125).

However, for both Bacon and the vitalist neo-Platonist chemical philosophers, the qualitative properties of matter, such as the desires or appetites of matter, are properties that cannot be represented mathematically and logically. For them, these qualities can only be discovered through experiment. Mechanical philosophers did not favour such qualitative properties of matter; instead, they held to motion by a collision of particles and assumed that qualities are reducible to quantitative properties that can be defined according to the laws of geometry.⁸ For one of the most important chemical philosophers, Paracelsus, nature can be understood in a similar way as chemical processes are understood (see Debus 2002: 87). Therefore, seeing matter as a passive

⁶ Bacon also says the following regarding abstraction and dissection: “The human intellect’s very nature carries it towards things abstract and to fancying that things fleeting are fixed. But to abstract from nature is not as effective as to dissect it, as did the school of Democritus which penetrated further into nature than the others” (Bacon 2004: 89).

⁷ ‘Vital forces’ or ‘vital spirits’ refer to the principles of motion (or change). Vitalism is a kind of matter which includes the principles of motion, and whether these principles are considered as spirits or anything else does not matter. See also fn. 1.

⁸ As Christopher Kaiser rightly says, particles which can move by touching each other (an account such as that we have found in Descartes) “meant that matter was entirely receptive to the mathematical laws imposed on it by God” (Kaiser 1997: 215–6).

entity caused both Aristotle and mechanical philosophers to favour a rational method more than an experimental one.⁹ I should also emphasise that mechanical philosophers did not deny the experimental method, but chemical philosophers denied using the logical and mathematical methods to make natural philosophical claims.¹⁰ The reason vitalist chemical philosophers favoured only the experimental method, instead of logical and mathematical methods (the geometrical abstractions of Copernicus, Galileo and Kepler, or the mathematization of nature),¹¹ was their views regarding the qualitative properties of matter. For vitalist natural philosophers, the appetites and desires of matter, which refer to the vital forces in matter, are the proper objects of natural philosophy, which can only be discovered through the experimental method.¹² The aim of the neo-Platonist chemical philosophers was to control nature to produce practice, and controlling nature by discovering the hidden powers of nature was possible through the experimental method. As you remember, for Bacon, contrary to Aristotle, who abstracted nature through his logic, Democritus was a dissector of nature, which means that Bacon saw Democritus as an experimental philosopher. The support of mechanical philosophy to the mathematical method and its conception of matter as passive can be compared to the support of Aristotle to the logical method and its conception of matter as passive.

2. Bacon's Conception of Democritus as a Vitalist

Now, let us read Bacon's words showing he agrees with Democritus:

Democritus made the admirable claim that atoms or seeds, and their virtue, were quite different from anything subject to the senses, but that they were remarkable for being things whose nature was entirely dark and secret. Therefore he proclaimed concerning them, that

⁹ Regarding how Bacon saw Aristotle's method as a rational method, see Çimen (2017: 33–6).

¹⁰ For the attitude of vitalist chemical philosophers towards mathematical and logical methods, see Debus (1968) and (1973).

¹¹ Edmund Husserl explains Galileo's mathematization of nature as follows: "*nature itself* is idealized under the guidance of the new mathematics; nature itself becomes – to express it in a modern way – a mathematical manifold" (Husserl 1970: 23). For mathematization of nature, see also Henry (2002: 14–30); Zvi (2008: 9–11); Smeenk (2016), and Goldenbaum (2016).

¹² The relation between active matter theory and the experimental method is also well stated in the following words of John Henry: "As soon as Bacon turned to magic he could hardly fail to notice that its principal method was experimental" (Henry 2003: 53). Magic is the operation to produce practice from the discovered (hidden) properties of matter; for Bacon, these properties are forms. Henry also states the followings about the same issue: "Since magic was chiefly concerned with exploiting the sympathies and antipathies between corresponding things in the Great Chain of Being, and since the assumption was that these powers of agreement and disagreement were hidden or occult, the magician could only discover the powers of things empirically" (Henry 2003: 55). On appetites of matter in Baconian natural philosophy, see Giglioli (2010).

*they do not resemble fire or anything else
besides that which can send bodies
to our senses or be felt by our sense of touch;*

and again concerning their virtue,

*But in giving birth to things the first beginnings ought
to hold to a secret and dark nature,
lest something should rise up to fight against and oppose them.*

Thus atoms are not like fiery sparks, drops of water, bubbles of air, specks of dust, not tiny amounts of spirit or ether. Nor is their power and form something heavy or light, hot or cold, dense or rare, hard or soft, such as are found in larger bodies, since these virtues and others of the kind are products of composition and combination (Bacon 1996: 201–3).

However, Bacon thinks differently from Democritus regarding the motion of atoms. He states:

Nor, similarly, is the natural motion of the atom either that motion of falling bodies which is called natural, or the motion opposite to it (percussion), or the motion of expansion and contraction, or of impulse and connection, or the motion of expansion and contraction, or of impulse and connection, or of the rotation of the heavenly bodies, or any of the other motions of larger bodies simply. None the less in the atoms' body exist the elements of all bodies, and in the atom's motion and virtue exist the beginnings of all motions and virtues. But yet in this very matter, namely the atom's motion compared with that of larger bodies, the philosophy of parable [the fable of Cupid] seems to differ from the philosophy of *Democritus*. For we find that *Democritus* is not only quite at odds with the parable, but also at odds and virtually in contradiction with himself in the other things he says on the matter. For he ought to have attributed a heterogeneous motion to the atom no less than a heterogeneous body and a heterogeneous virtue. But he chose from among the motions of larger bodies the two motions of descent of the heavy and ascent of the light (which he explained by the striking or percussion of the heavier driving the lighter upwards), and attributed them to the atom as primitive motions. The parable, however, preserves the heterogeneity and exclusion throughout, in both substance and motion (Bacon 1996: 203).

As is seen, Bacon did not accept reducing the motion of atoms into descending and ascending, and he agreed with the ancient doctrine of the motion of atoms being heterogeneous.¹³ Bacon did not see the Democritean idea of descending motion of

¹³ In the *Novum organum* (1620), Bacon explains that he does not accept the Democritean doctrine of atoms: Now this business will not be brought down to the atom, which presupposes a vacuum and invariable matter (both false assumptions), but to real particles as we actually find them (Bacon 2004: 213). Bacon believed the doctrine of atoms to be false because the ideas of vacuum and invariable matter, which are required by the doctrine, are false assumptions. However, Bacon still thought that there are particles in matter; the real particles, which do not presuppose a vacuum, and invariable matter. For further reading regarding atoms and void in Bacon's natural philosophy, see Manzo (2001) and (2003). For discussions on void in ancient Greek and Democritus' philosophy, see Sedley (1982) and Berryman (2016).

heavier atoms as mechanical accounts of the motion. This becomes clearer in his following words:

Democritus considered the matter more deeply; and having first given the atom some dimension and shape, attributed to it a single desire or primary motion simply and absolutely, and a second by comparison. For he thought that all things move by their proper nature towards the centre of the world; but that that which has more matter, moving thither faster, strikes aside that which has less, and forces it to go the other way. (Bacon 1858b: 730, underlining added).

As is seen, the motion of atoms which move towards to the center of the world was interpreted by Bacon as a desire of atoms, but not motion by force or strike.¹⁴ Bacon calls motion by force as mechanical, as he states:

But it is far more necessary (for a great deal turns on it) to persuade men that violent motion (which I call *Mechanical*, and which *Democritus*, who in setting out his primary motions ranks even beneath run-of-the-mill philosophers, called motion of *Percussion*) is nothing other than motion of liberty, i.e. from compression to relaxation (Bacon 2004: 387).

Here, Bacon talks about motion by strike, and when we consider Democritus, the strike of the heavier atoms causes the lighter atoms to move upward.¹⁵ As to sidelong motion, Bacon thought that Epicurus introduced the sidelong motion of the atom into the philosophy of Democritus to substitute fortune for fate (see Bacon 1874: 253). So, Bacon thought that Democritus attributed two motions to atoms; first, the descending motion of atoms (a desire of atoms, an intrinsic motion)¹⁶, and second, the ascending

¹⁴ Bacon also says the following about the motion by strike in his *Novum organum*: “For if air be under water it climbs fast towards the surface, by that motion of (as *Democritus* called it) *Percussion*, by which the water sinking down strikes and lifts the air upwards, and not by any conflict or striving on the air’s part” (Bacon 2004: 317).

¹⁵ Regarding the motions of Democritus’ atoms, Simplicius (470–560 AD) says the following in his interpretation of Aristotle’s *On the Heavens*: “For Democritus and his followers and, later, Epicurus say that since all atoms have the same nature they have weight, but because some are heavier, the lighter are pushed out by the heavier ones, which sink down, and they move upward; and they say that it is for this reason that some things seem to be light, others heavy. And if not all natural bodies are heavy, nevertheless it is agreed by everyone that at least some, such as earth and water, are” (Simplicius 2014: 43; 569,1 {5–10}). For a discussion on Aristotle’s claim regarding the motion of Democritus’ atoms, which is that the motion of atoms is not intrinsic to them but only a property of them acquired by collision, see Mourelatos (2005).

¹⁶ If Bacon accepts the descending motion of atoms towards the centre of the world as an intrinsic motion, which shows us his conception of matter as an active entity, can we assume that Bacon may have also thought that Aristotle’s natural motions of the elements earth and water downwards, and air and fire upwards as intrinsic motions, refer to the activity of matter? Bacon has no answer for this question, but I can give it a shot. Since Aristotle thought that all motions were caused by the first mover, which is a pure form without matter, we have to assume that natural motions of the mentioned elements have to stem from the first mover,

motion of lighter atoms, caused by collision with heavier ones. Here, I should emphasize that the idea that ‘all things move by their proper nature towards the center of the world’ is Bacon’s idea regarding the motion of Democritean atoms. In his *On the Heavens*, Aristotle, for example, claimed that Leucippus and Democritus only offered a constrained motion for atoms, not a natural motion (see Aristoteles 2013: 82; 300^b–10).¹⁷

The descending motion of atoms, which is seen by Bacon as their desire, must be the reason why Bacon – even though he did not like attributing to atoms only the motions of descent and ascent instead of heterogeneous motion – thought Democritus attributed the principles of motion (or activity) to matter. Also, this interpretation of Bacon is in accord with his argument that Democritus thought that ‘matter was active, had some form and imparted its form, and had the principle of motion within itself’; that is, Democritus did not look for the principles of matter beyond nature.

In his *Cogitationes de Natura Rerum* (Thoughts on the Nature of Things – 1604), which was written earlier than *Novum organum*, these words are useful to understand Bacon’s attitude towards the philosophy of Democritus:

THE doctrine of Democritus concerning atoms is either true or useful for demonstration. For it is not easy either to grasp in thought or to express in words the genuine subtlety of nature, such as it is found in things, without supposing an atom. Now the word atom is used in two senses, not very different from one another. For it is either taken for the last term or smallest portion of the division or fraction of bodies, or else for a body without vacuity (Bacon 1858a: 419).

For Bacon, Democritus’ doctrine of atoms is useful for demonstration. As you remember, Bacon’s conception of Democritus was that he was one of the pre-Socratics who thought matter had the principles of motion in it; that is, he did not look for these principles beyond matter. So, by accepting atoms as the principles of motion, Democritus did not fall into the error defined by Bacon as looking for the principles of

and this shows us that motions of those elements are not their self-directed, intrinsic motions. As also mentioned above, Bacon emphasised that Aristotle found the source of motion beyond matter (that is forms), which means that Aristotle’s matter is passive or potential.

¹⁷ Wilhelm Capelle informs us that, according to Aetius, Democritus offered only two properties to atoms: their size and forms. But, for the first time, Epicurus added ‘weight’ as another property to atoms. See Capelle (Sokrates’ten Önce Felsefe, vol. 2, 1995: 155). For more on Aetius’ claim, see also O’Brien (1977: 67). See Cherniss (1935: 96–100, and 209–13) and McDiarmid (1960) who also argue that Democritus did not ascribe weight to the atoms. However, O’Brien refutes Aetius’ claim by talking about Simplicius who “writes of the theory of weight belonging to Democritus” (O’Brien 1977: 67). For explanations of Simplicius, see also fn. 15 in this paper. For further explanations regarding weight and atoms, see O’Brien (1977), (1981); Furley (1989: 91–102). Alan Chalmers argues that the problems regarding the question of whether or not Democritus attributed weight to atoms are twofold. According to Chalmers, “Democritean atoms can be said both to possess and not to possess weight or heaviness, depending on which meaning of those terms is intended” (Chalmers 1997: 279). However, these discussions regarding whether Democritus attributed weight to atoms is beyond the aim of this paper. The aim of this paper is to show Bacon’s conception of Democritus, and Bacon thought that Democritus attributed weight to atoms.

motion beyond matter. It is clear that the reason why Bacon approved of Democritus' doctrine of atoms was that Democritus saw matter as the object of his natural philosophy by accepting atoms as the principles of motion in matter. So, the main reason Bacon supported the philosophy of Democritus was that he searched for the principles of motion in matter, which refers to an agreement with the ancients' theory of matter as told in the fable of Cupid. Even though Bacon was against some Democritean ideas regarding atoms, he still approved of Democritus because Democritus agreed with ancient wisdom and his theory of atoms was the closest philosophy to that wisdom.

3. Are Atomism and Pneumatism Compatible?

Bacon himself, even though he denied some claims of Democritus' doctrine, was an atomist, but he was also a vitalist. Mechanism separates itself from vitalism by considering atoms or the smallest particles as inert, namely, as being destitute of the intrinsic ability to move. In this sense, Bacon was a vitalist and an atomist, and he interpreted the philosophy of Democritus as a vitalist and atomist philosophy. We should not fall into the error that Robert Kargon and Graham Rees fall into, which is an argument that atomism necessitates a mechanistic view.

In his *'Atomism in England from Harriot to Newton'*, Kargon argued that while Bacon was an atomist and a mechanical philosopher in his earlier works, he later gave up the doctrine of atomism and adopted pneumatic¹⁸ matter theory. However, Kargon accepted that Bacon's atom is endowed with form, appetite, and motion (see Kargon 1966: 46). Kargon thought that after Bacon adopted the pneumatic matter theory, he gave up atomism and positioned pneumatism against atomism. For Kargon, pneumatism refers to the vitalist character of Bacon's matter theory,¹⁹ while atomism refers to the mechanist character of it.

I agree with Kargon's argument that Bacon's atoms (or seeds) are endowed with appetite and motion. However, I believe it is problematic that Kargon attributed the vitalist character of Bacon's matter theory to Bacon's pneumatism, not to his atoms. Indeed, because Bacon's atoms are endowed with appetite and motion, we should call Bacon's atomism 'vitalist'.

As for Rees, he did not accept that Bacon had accepted the doctrine of atoms in any of his works, and for him, Bacon cannot be seen as a mechanical philosopher. Rees explains his reasoning as follows:

Bacon's rejection of the classical atom is all too plain. He explained that minute portions of spirit were not the same as the atomists' ultimate particles and since spirit and tangible matter were convertible, it must follow that tangible

¹⁸ 'Pneumatic' is a word derived from ancient Greek word *pneumatikós*, which means relating to wind or air, from *pneûma*, which means wind, air, breath or spirit. So, pneumatic means 'of relating to air', and 'spiritual'. See Dictionary.com (2017).

¹⁹ On Bacon's theory of matter, see Rees (1975), (1980), (1996); Gaukroger (2001: 166–221); Weeks (2007); Rusu (2012), (2013: 51–7), and Giglioni (2013), (2016a), (2016b), (2016c).

matter did not consist of the atomists' indivisible particles either (Rees 1980: 563).

Rees based this argument on the following words of Bacon, which I have also quoted above: 'atoms are not like fiery sparks, drops of water, bubbles of air, specks of dust, nor tiny amounts of spirit or ether'. For Rees, the atoms of Bacon are different from the particles of spirit or pneumatic matter. As a result, Rees argues that Bacon never became an atomist and therefore a mechanical philosopher, and that, for Bacon, atomism was only a useful tool to explain the subtlety of nature (or the subtlety of matter)²⁰ (see Rees 1980: 562).

Silvia Manzo, however, rightly argues that Rees' argument is problematic because it rests on the idea that pneumatic matter and atoms are incompatible. As mentioned above, Rees interprets Bacon's words as an incompatibility between atoms and spirits, but we cannot interpret these words as such. Manzo explains her argument as follows:

In order to argue for the imperceptibility of atoms, Bacon deals with a relation of external similitude (*similes*), not with a relation of ontological identity. And even if he had meant a relation of identity, Rees' conclusion would still not follow, because from "A is not identical to B," it does not necessarily follow that A is incompatible with B, nor that B is not composed of A (Manzo 2001: 224).

For Manzo, the alchemical and mechanical approaches are interwoven in Bacon's works, especially in his later works. She accepts Bacon's explanations regarding the processes of separation and alteration as mechanical explanations, while she accepts the appetites of Cupid as an animistic approach. I agree with Manzo that separation and alteration can be seen as mechanical explanations in Baconian natural philosophy, however I still label Bacon as a non-mechanical philosopher because of his belief in the activity in matter or particles' intrinsic ability to move. Bacon's mechanical explanations regarding alteration and separation are not an obstacle in labelling him as a non-mechanist philosopher. Also, I do not believe Manzo labels Bacon as a mechanical philosopher, she only rightly argues that Bacon's explanations regarding the processes of separation and alteration are mechanical explanations, which are alternative explanations for Aristotle's forms and qualities.²¹ Remember, I limit my definition of mechanistic philosophy to the motion of particles only by touching each other.

To sum up, Kargon's aforementioned argument is problematic because, even though he argued that Bacon attributed the appetite and motion to atoms, he only interpreted Bacon's pneumatism as vitalistic. For Kargon, however, pneumatism can only be seen in Bacon's later works, and it is different from Bacon's atomism which can be seen in the earlier works, and this shows us that for Kargon, Bacon's atomism and pneumatism are not compatible. Rees' argument is also problematic because it also rests

²⁰ For the term 'subtlety of nature' in Bacon's natural philosophy see Mori (2016: 15–9) and Çimen (2017: 43–7).

²¹ For those who also argue that Bacon was not a mechanical philosopher, see Weeks, (2008), Klein (2008) and Giglioni (2012).

on the incompatibility between pneumatic matter and atoms. As a result, we can say that both Kargon and Rees seemed to think that a mechanistic view necessitates atomism.²²

Conclusion

In this paper, I have argued that Francis Bacon saw Democritus as a vitalist. For Bacon, Democritus was important because he agreed mostly with the ancient view regarding the properties of matter, according to which ‘matter was active, had some form and imparted its form, and had the principle of motion within itself’. Active matter refers to matter’s inner ability to move by itself. This kind of matter is contrary to the mechanistic view of matter which is inert, passive, and non-self-determined.

Bacon saw the Democritean idea of the descending motion of atoms as an intrinsic motion, namely, a desire of them, different from the ascending motion of lighter ones caused by the striking of the heavier atoms. Bacon calls this kind of striking motion violent motion or mechanical motion. So, because Bacon thought all interactions in matter are the results of the descending motion of atoms, which was seen by Bacon as a desire of atoms to move towards the centre of the world, we can say that Democritus was seen by Bacon as a vitalist. This desire of atoms or their intrinsic motion shows us that Democritus, for Bacon, conceived matter as an active entity.

When we interpret Bacon, we should not fall into the error that atomism and pneumatism (or vitalistic matter theory) are not compatible, and that atomism necessitates mechanism, as Rees and Kargon believed. Bacon was both an atomist and a vitalist because he attributed the ability to move by itself to atoms (or seeds). And, Bacon interpreted the Democritean idea of the descending motion of atoms as the intrinsic motion of them. For Bacon, the descending motion of atoms is the result of their heaviness. Bacon seems to think that Democritus attributed weight or heaviness to atoms, but he does not tell us anything about from which source or sources he got this idea. As I have mentioned above, whether Democritus attributed weight or an intrinsic motion to atoms is not something this paper aimed to answer (see also fn. 17 in this paper regarding this discussion). This paper has tried to show Bacon’s conception of Democritus regarding the motions of atoms and the reasons of these motions, not what Democritus really thought about these motions.

For Bacon, Cupid (or the primary matter and its qualities) has no parents; that is, there are no causes for the qualities of matter, and the qualities of matter include the principles of motion and the form of matter. Matter was endowed by God with the principles of motion during creation, and because matter has these principles of motion in itself, it has the ability to move by itself, different from the mechanistic view of matter which is inert, passive, and non-self-determined. Bacon argues that Democritus was one of the above mentioned pre-Socratics who thought ‘matter was active, had some form and imparted its form, and had the principle of motion within itself’. Due to their heaviness, Bacon saw the Democritean idea of the descending motion of atoms as

²² How the identification of atomism with mechanistic view can be misleading, see Berryman (2013).

an intrinsic motion. This intrinsic motion is different from the ascending motion (violent or mechanical motion) of lighter atoms, caused by collision with the heavier ones. Intrinsic motion of the atoms refers to the principles of motion in matter, and this is the reason why I argue that Bacon sees Democritus as a vitalist (or animist) philosopher.

Francis Bacon, Demokritos'u Mekanikçi Bir Filozof Olarak Mı Gördü?

Öz

Robert Kargon, geç dönem Francis Bacon'ın pnömatizmini dirimselcilik olarak yorumladı; bununla birlikte ona göre erken dönem Bacon'ın atomizmi ise mekanik idi. Benzer olarak Graham Rees, pnömatizm ve atomların bağdaşmaz olduklarını, dolayısıyla da erken ve geç dönem Bacon arasında herhangi bir ayrım yapmadan Bacon'ın hiçbir zaman bir atomcu olmadığını ileri sürdü. Hem Kargon'un hem de Rees'in savları atomculuğun mekanist bir dünya görüşünü gerektirdiği şeklindeki yanlış düşünceye dayanmaktadır. Bu yazıda, mekanik felsefe ile atomculuğun genellikle özdeşleştiriliyor olmasına karşın Francis Bacon'ın bir atomcu olan Demokritos'u dirimselci bir filozof olarak gördüğü ileri sürülecek.

Anahtar Kelimeler

Francis Bacon, Demokritos, Dirimselcilik, Mekanik Felsefe.

REFERENCES

- ARISTOTELES (2013). *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- BACON, Francis (1858a). Cogitationes de natura rerum, *The works of Francis Bacon (Vol. V)*, eds. J. Spedding, et al, London: Longman and Co.
- BACON, Francis (1858b). De sapientia veterum, *The works of Francis Bacon (Vol. VI)*, eds. J. Spedding, et al, London: Longman and Co.
- BACON, Francis (1874). Meditationes Sacrae, *The works of Francis Bacon (Vol. VII)*, eds. J. Spedding, et al, London: Longmans.
- BACON, Francis (1996). On principles and origins according to the fables of Cupid and Coelum, *The Oxford Francis Bacon (Vol. VI)*, ed. G. Rees, New York: Oxford University Press.
- BACON, Francis (2004). Novum organum, *The Oxford Francis Bacon (Vol. XI)*, ed. G. Rees, New York: Oxford University Press.
- BACON, Francis (2007). Historia vitae et mortis, *The Oxford Francis Bacon (Vol. XII)*, ed. G. Rees, New York: Oxford University Press.
- BANCHETTI-ROBINO, M. P. (2011). “Ontological tensions in sixteenth and seventeenth century chemistry: between mechanism and vitalism”, *Foundations of Chemistry*, 13(3): 173–186.
- BERRYMAN, Sylvia (2013). *The Mechanical Hypothesis in Ancient Greek Natural Philosophy*, New York: Cambridge University Press. (First Published 2009).
- BERRYMAN, Sylvia (2016). “Democritus and the explanatory power of the void”, *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, eds. V. Caston and D. W. Graham, pp. 183–194, New York: Routledge. (First Published 2002).
- CAPELLE, Wilhelm (1995). *Sokrates'ten Önce Felsefe (c. 2)*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- CARRE, M. H. (1958). “Pierre Gassendi and the New Philosophy”, *Philosophy*, 33(125): 112–120.
- CHALMERS, Alan (1997). “Did Democritus ascribe weight to atoms?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 75(3): 279–287.
- CHERNISS, H. F. (1935). *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- CLERICUZIO, Antonio (2000). “Elements, principles and corpuscles: a study of atomism and chemistry in the seventeenth century”, *International Archives of the History of Ideas* (vol. 171), Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- ÇİMEN, Ünsal (2017). *The role of mathematics in Francis Bacon's natural philosophy*, (Unpublished PhD thesis), University of Otago.
- DEBUS, A. G. (1968). “Mathematics and nature in the chemical texts of the Renaissance”, *Ambix*, 15(1): 1–28.
- DEBUS, A. G. (1973). “Motion in the chemical texts of the Renaissance”, *Isis*, 64(1): 4–17.
- DEBUS, A. G. (2002). *The chemical philosophy: Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, New York: Dover Publications. (First published in 1977).

DICTIONARY.COM. (2017). “Pneumatic”, Accessed: 23. 08. 2017, (<http://www.dictionary.com/browse/pneumatic?s=ts>).

FISHER, Saul (2005). *Pierre Gassendi's philosophy and science: atomism for empiricists*, (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 131), Leiden: Brill.

FURLEY, David (1989). *Cosmic problems: essays on Greek and Roman philosophy of nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

GAUKROGER, Stephen (2001). *Francis Bacon and the transformation of early-modern philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

GIGLIONI, Guido (2010). “Mastering the appetites of matter: Francis Bacon's *Sylva Sylvarum*”, The body as object and instrument of knowledge: embodied empiricism in early modern science. *Studies in History and Philosophy of Science* 25, eds. C. T. Wolfe & O. Gal, pp. 149–168, London: Springer.

GIGLIONI, Guido (2012). “How Bacon became Baconian”, The mechanization of natural philosophy. *Boston Studies in the Philosophy and History of Science* 300, eds. D. Garber & S. Roux, pp. 27–54, London: Springer.

GIGLIONI, Guido (2013). “Francis Bacon”, *The Oxford handbook of British philosophy in the seventeenth century*, ed. P. R. Anstey, pp. 41–72, Oxford: Oxford University Press.

GIGLIONI, Guido (2016a). “Lists of motions: Francis Bacon on material disquietude”, Francis Bacon on motion and power. *International Archives of the History of Ideas* 218, eds. G. Giglioni, J. A. T. Lancaster, S. Corneanu, D. Jalobeanu, pp. 61–82, Switzerland: Springer.

GIGLIONI, Guido (2016b). “Cupido, sive atomus; Dionysus, sive Cupiditas: Francis Bacon on desire”, Francis Bacon on motion and power. *International Archives of the History of Ideas* 218, eds. G. Giglioni, J. A. T. Lancaster, S. Corneanu, D. Jalobeanu, pp. 153–173, Switzerland: Springer.

GIGLIONI, Guido (2016c). “Introduction: Francis Bacon and the theologico-political reconfiguration of desire in the early modern period”, Francis Bacon on motion and power. *International Archives of the History of Ideas* 218, eds. G. Giglioni, J. A. T. Lancaster, S. Corneanu, D. Jalobeanu, pp. 1–39, Switzerland: Springer.

GOLDENBAUM, Ursula (2016). “The geometrical method as a new standard of truth, based on the mathematization of nature”, The language of nature: reassessing the mathematization of natural philosophy in the seventeenth century. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 20, eds. G. Gorham, B. Hill, E. Slowik, C. K. Waters, pp. 274–307, Minneapolis: University of Minnesota Press.

HENRY, John (2002). *The scientific revolution and the origins of modern science*, New York: Palgrave.

HENRY, John (2003). *Knowledge is power: how magic, the government and an apocalyptic vision inspired Francis Bacon to create modern science*, Cambridge: Icon Books.

HORTON, Mary (1973). “In defence of Bacon: a criticism of the critics of the inductive method”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4: 241–278.

HUSSERL, Edmund (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*, Illinois: North western University Press.

KAISER, C. B. (1997). “Creational theology and the history of physical science: the creationist tradition from Basil to Bohr”, *Studies in the History of Christian Thought* (vol. 78), Leiden: Brill.

KARGON, R. H. (1966). *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford: Clarendon Press.

KLEIN, Jürgen (2008). “Francis Bacon’s scientia operativa, the tradition of the workshops, and the secrets of nature”, *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*, vol. 2, *Intersections: Yearbook for Early Modern Studies 11*, eds. C. Zittel, et al, pp. 21–49, Leiden: Brill.

MANZO, Silvia (2001). “Francis Bacon and atomism: a reappraisal”, *Late medieval and early modern corpuscular matter theories. History of science and Medicine Library: Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, eds. C. Lüthy, et al, pp. 209–244, Leiden: Brill.

MANZO, Silvia (2003). “The arguments on void in the seventeenth century: the case of Francis Bacon”, *British Journal for the History of Science*, 36(1): 43–61.

MCDIARMID, J. B. (1960). “Theophrastus ‘De Sensibus’ 61–62: Democritus’ theory of weight”, *Classical Philology*, 55(1): 28–30.

MORI, Giuliano (2016). “Mathematical subtleties and scientific knowledge: Francis Bacon and mathematics, at the crossing of two traditions”, *British Society for the History of Science*, 1–21.

MOURELATOS, A. P. D. (2005). “Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology”, *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, ed. Ricardo Salles, pp. 39–64, New York: Oxford University Press.

O’BRIEN, Denis (1977). “Heavy and light in Democritus and Aristotle: two conceptions of change and identity”, *The Journal of Hellenic Studies*, 97: 64–74.

O’BRIEN, Denis (1981). “Democritus, weight and size: an exercise in the reconstruction of early Greek philosophy”, *Theories of weight in the ancient world: four essays on Democritus, Plato and Aristotle: a study in the development of ideas* (vol. 1). *Philosophia antiqua 37*, Paris: Les Belles Lettres; Leiden: Brill.

REES, Graham (1975). “Francis Bacon’s semi-Paracelsian cosmology”, *Ambix*, 22: 81–101.

REES, Graham (1980). “Atomism and ‘subtlety’ in Francis Bacon’s philosophy”, *Annals of Science*, 37(5): 549–571.

REES, Graham (1996). “Bacon’s speculative philosophy”, *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. M. Peltonen, pp. 121–145, New York: Cambridge University Press.

ROSSI, Paolo (2001). *The birth of modern science*, trans. C. De Nardi Ipsen & C. Ibsen, Oxford: Blackwell Publishers.

RUSU, D. C. (2012). “Francis Bacon: constructing natural histories of the invisible”, *Early Science and Medicine*, 17(1–2): 112–33.

RUSU, D. C. (2013). *From natural history to natural magic: Francis Bacon’s Sylva sylvarum*, (Unpublished PhD thesis), University of Bucharest.

SEDLEY, David (1982). “Two Conceptions of Vacuum”, *Phronesis*, 27(2): 175–193.

SIMPLICIUS (2014). *Simplicius: On Aristotle On the Heavens 3.1–7 (Ancient Commentators on Aristotle)*, trans. I. Mueller, London: Bloomsbury Academic. (First Published 2009).

SMEENK, Christopher (2016). “Philosophical geometers and geometrical philosophers”, *The language of nature: Reassessing the mathematization of natural philosophy in the seventeenth century. Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 20, eds. G. Gorham, B. Hill, E. Slowik, C. K. Waters, pp. 308–338, Minneapolis: University of Minnesota Press.

WEEKS, Sophia (2007). “Francis Bacon and the art–nature distinction”, *Ambix*, 54(2): 101–129.

WEEKS, Sophia (2008). “The role of mechanics in Francis Bacon’s great instauration”, *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries (vol. 2). Intersections: Yearbook for Early Modern Studies* 11, eds. C. Zittel, et al., pp. 133–195, Leiden: Brill.

WHITAKER, V. K. (1970). “Bacon’s doctrine of forms: a study of seventeenth-century eclecticism”, *Huntington Library Quarterly*, 33(3): 209–216.

BIENER, Zvi (2008). “The unity of science in early-modern philosophy: subalternation, metaphysics and the geometrical manner in Scholasticism, Galileo and Descartes”, (Unpublished PhD thesis), University of Pittsburgh.

Makale Geliş | Received: 20.06.2017

Makale Kabul | Accepted: 31.07.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342167

H. Bahadır TÜRK

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Çankaya Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, TR
Çankaya Univ. Faculty of E.A.S, Department of Political Sciences and International Relation, TR

hbturnk@ankaya.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3332-8822

Jean-Luc Nancy Düşüncesinde Demokrasi Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Öz

Çalışmaları siyaset felsefesinden sanata geniş bir alanı kapsayan Fransız filozof Jean-Luc Nancy çağımızın en önemli düşünürlerinden biridir. Düşünürün topluluk kavramına olan ilgisi kaçınılmaz bir biçimde demokrasi kavramının hakiki anlamına dair bir dizi temayı, tartışmayı ve soruyu doğurur. Bu nedenle demokrasi meselesinin, düşünürün siyasal teorisinde merkezi bir konum işgal ettiği iddia edilebilir. Bilindiği üzere, demokrasi kavramı bugün sadece siyaset bilimi alanında değil, siyaset felsefesi alanında da hala tartışılan bir kavram olmayı sürdürmektedir. Modern dünyada demokrasi kendini bir tür nihai politik ideale dönüştürmeyi başarmıştır. Bununla birlikte kimi siyasal düşünürler bu idealin sınırlarına meydan okumak ve söz konusu idealin doğası üzerinde daha kapsamlı bir biçimde düşünmek eğilimindedir. Buradan hareketle söz konusu çalışmanın amacı; bu türden bir meydan okumanın temsilcilerinden biri olarak Jean-Luc Nancy'nin düşüncesinde demokrasi kavramının temel bazı niteliklerini incelemek ve Nancy'nin gözünden demokrasi kavramının ne anlama geldiği anlamaya çalışmaktır. Bunu yaparken, çalışmanın kalkış noktası Nancy'nin metinleri, "Demokrasinin Hakikati" ve "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Özgürlük, Topluluk, Komünizm, Egemenlik.

Giriş

Demokrasi kavramı tarihsel serüveni içinde farklı vurgularla ve farklı perspektifler üzerinden tanımlanmıştır. Demokrasinin diğer yönetim biçimleri ile olan farklılıkları ve kendi içindeki çeşitli sınıflandırmaları, bu tanımlandırma girişimleri ile birlikte berraklık kazanmıştır. Demokrasi hem değer-yüklü bir kavram olarak, hem bir normatif siyasal düzen ya da yönetim biçimi olarak çok boyutluluğu ile öne çıkmıştır. Bu çok boyutluluk özelinde demokrasi kavramı üzerinde düşünürken kavramın uzun tarihine atıfta bulunmak neredeyse olmazsa olmaz bir nitelik olarak göze çarpar. Sözelimi Robert A. Dahl, *Demokrasi Üzerine*'de demokrasinin bir kavram ve yönetim biçimi olarak “neredeyse 2500 yıldır şu ya da bu şekilde tartışıldığını” belirtir ve demokrasinin “etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinebilme, gündemin kontrolü, yetişkinlerin dahil olması” şeklinde özetlenebilecek beş temel kritere dayalı bir sistem olduğunu savunur (Dahl 2015: 9, 48-49).

Bu kriterlerden bağımsız bir biçimde demokrasi kavramına dair tartışmalar, kavramın kurucu ögesi olarak halk kategorisini merkeze almak eğilimindedir. Bu çerçevede uygulamadaki farklı demokrasi pratikleri, söz konusu kategorinin nasıl düşünüldüğü sorusu paralelinde ele alınır. Örneğin demokrasinin kurumsal görünümü ve ülke uygulamaları üzerinde çalışan Arend Lijphart çalışmasının hemen başında demokrasiyi “çeşitli şekillerde organize edilip hayata geçirilebilir” bir yönetim biçimi olarak değerlendirir ve yönetme dinamiğini halkın çoğunluğuna bağlayan çoğunlukçu demokrasi modeli ile “mümkün olduğu kadar çok insan tarafından mümkün olduğu kadar çok insan için yönetim” prensibine yaslanan oydaşmacı model arasındaki farka dikkat çeker (Lijphart 2014: 15-16). Bir başka düzlemde Giovanni Sartori bizatihi demokrasinin kurucu siyasal öznesi olarak *demos* ya da *populus*'un “aşağı sınıflar”dan “herkes”e uzanan çizgideki müphemliğinin altını çizerek kavramın karmaşık ve zorlu yapısına atıfta bulunur (Sartori 1993: 23). Bernard Crick ise bu siyaset bilimi perspektifi üzerinden geliştirilmiş saptamalara temel teşkil edecek bir biçimde demokrasinin çok anlamlılığına değinir ve şöyle yazar: “Demokrasi sözcüğü, kimi felsefecilerin ‘özünde tartışmalı’ diye adlandırdıkları türden bir kavramdır” (Crick 2012: 7). Benzeri bir hatta C. B. Macpherson demokrasinin belirsiz doğasından “sözcüğün anlamının birden çok kez, birden çok yönde değişmesine” işaret ederek söz eder (Macpherson 1984: 3). Macpherson'ın sözünü ettiği bu değişim, esasen demokrasinin tarihsel gelişiminin bir parçasıdır. Nitekim Samuel P. Huntington da demokrasinin antik Yunan'daki köklerinden onsekinci yüzyıla uzanan çeşitli kullanımlarının yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde farklı yaklaşımlar temelinde ele alındığını vurgular (Huntington 1993: 3).

Demokrasi konusunda buraya kadar işaret ettiğimiz bu genel geçer saptamalar arasından dikkate değer bir önerme Miguel Abensour'dan gelir. Abensour'a göre “modern demokrasiyi düşünme gayretini gösterenler, onun bir muamma ya da bir paradokslar zinciri olduğunu hemen anlarlar” (Abensour 2002: 29). Abensour'un işaret ettiği türden bir anlayış, Alain Badiou'da da karşımıza çıkar. Düşünür, “Platon'dan beri felsefenin kendiliğinden normal olarak görüleni incelemesi gereken” bir alan olarak somutlaştığına referans verir ve demokrasinin günümüzde herkes tarafından sorgulanmaksızın kabul edilen normallğine parantez açarak “kollektif bir örgütün ya da siyasal iradenin sözümona normal durumu” olarak demokrasinin tam da bu niteliği ile sorgulanması gerektiğine dikkat çeker (Badiou 2011a: 78).

Badiou'nun sorgulanması gerektiğine inandığı genel geçer bir kanaat, bir tür doxa olarak demokrasi fikrinin eleştirisi zamanımızın önemli düşünürlerinden biri olarak görülebilecek Jean-Luc Nancy'de de karşımıza çıkar. Bu doğrultuda söz konusu çalışmanın amacı; Jean-Luc Nancy'nin düşünsel haritası içinde demokrasi kavramının sahip olduğu yere dair genel bir çerçeve çizmektir. Bu yapılırken daha çok Nancy'nin son dönem çalışmaları arasında sayılabilecek *Demokrasinin Hakikati* (2010a) ve "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" (2010b) metinlerinden yola çıkılacaktır. Bu kısa yolculukta peşinden gidilecek soru, çok basitçe ifade etmek gerekirse, "Nancy düşüncesinde demokrasi kavramının temel nitelikleri nelerdir?" olacaktır. Bu soru paralelinde hem söz konusu kavramın taşıdığı özelliklere hem bu özelliklerin hangi yönlerden eleştirilebileceğine temas edilecektir. Çalışmada daha çok bu temel sorunun ışığında Nancy düşüncesinde demokrasinin hangi kavramlarla nasıl bir ilişki içinde düşünüldüğü ve bizatihi bu düşünümün kendi içinde nasıl bir güzergah izlediği üzerinde durulacaktır. Bu yapılırken demokrasinin Nancy düşüncesindeki konumunun genel bir muhasebesi ile birlikte Nancy'nin demokrasi kavramı özelinde hangi temaları sorunsallaştırdığına işaret edilecektir. Bu sorunsallaştırma çabası özelinde söz konusu çalışma, Nancy'nin demokrasiye yaklaşımının sınırları üzerinde düşünmeye çalışacaktır.

Jean-Luc Nancy Düşüncesinde Demokrasi Kavramına Dair

Demokrasi fikri, siyaset ya da siyasal olan üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak bir düşünsel mesai harcamış her düşünür için olduğu gibi Jean-Luc Nancy için de kayda değer bir görünüm arz eder. Nancy, her şeyden önce, günümüzde demokrasinin geldiği nokta ile onun aşman ve kaybolan içeriği arasındaki boşluğu göstermek ister. Nitekim bu boşluk, demokrasinin üzerinde gerçekten yeterince düşünülmemiş parıltılı bir kavram olarak yüceltilmesinin demokrasiye dair yaratacağı sorunların üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda Nancy'nin "demokrasi, dış eleştiri ya da saldırılara gitgide daha az ama kendi iç eleştirileri ve dışkırıklıklarına gitgide daha çok hedef olmaktadır" (Nancy 2006: 201) tespiti anlamlıdır.

Nancy'de demokrasi salt bir yönetim biçimi sorunu olarak düşünülmez. Nancy'nin demokrasiye yaklaşımı onu teknik bir prosedür dizgesinden fazla ve farklı bir içerikle ele almak eğilimdedir. Düşünürün deyişiyle, demokrasi "biçim, kurum, sosyal ve politik rejim olmaktan önce ilkin (bir) ruh" (Nancy 2010a: 33) olarak değerlendirilmelidir. Nancy'nin "demokrasinin kesinlikle bir politik biçim ya da en azından öncelikle bir politik biçim olmadığı" (Nancy 2010a: 67) ısrarının altında yatan şey, onu metafizik bir içerikle (Nancy 2010a: 71, 90) düşünmek çabasının dolaylı bir sonucudur. Bu metafizik içeriğin, tam olarak demokrasiyi "siyasal bir gövde kurmakla kalmayan, antropolojik ve ontolojik açıdan yeni bir insanın doğuşuna kaynaklık eden" (Erşen 2016: 144) ve "genel olarak politik'in düzeyini aşan" (Soysal 2011: 555) bir mecra olarak kurgulamak arzusu ile güçlü bir bağı vardır.

Bu arzunun altında yatan şey ise, Nancy'nin perspektifinden bakıldığında, mevcut görünümü ve uygulama biçimleri ile demokrasinin "paylaştığımız varoluşumuzu başlatmak durumunda olan temel ve özsel özgürlük praksisimize direnmesi", bir başka deyişle, "ortak varlığımızı her zaman iktidar buyrukları olan ekonomi ve teknik buyruklarına göre düzenleyen 'politik teknoloji'ye dönüşmüş

olması"dır (Roney 2016: 137). Bu dönüşüm, aynı zamanda Nancy düşüncesinde bizatihi bir deneyim olarak düşünülen özgürlük problemi ile de ilintilidir. Dolayısıyla Nancy'nin özgürlük üzerine söylediklerine bu düzlemde kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Nancy (2006: 11, 22, 25, 97, 103) için özgürlük her şeyden önce "bir olgu"dur, bir başka deyişle, "bir 'İdea'dan başka her şey"dir. "Hem düşüncenin teması, hem de düşüncenin praxisi" olarak özgürlük deneyimi; özgürlüğün "aklın bir olgusu" olarak somutlaşmasına ek olarak kendinde bir "tekil/ortak"tır. Bu haliyle de "varoluşun paylaşımı"dır ve "kendini tekil olarak başlatmak" refleksi ile hareket eder. Dolayısıyla iktidardan farklı olarak onun bir "kökeninden değil", "başlangıcı"ndan bahsetmek gerekir. Yine Nancy'yi takip ederek söyleyecek olursak, bu haliyle "özgürlük hem kendi kendisinin başlangıcıdır hem de aynı zamanda bizzat kendisi başlangıçtır" (Nancy 2006: 107).

Özgürlük düşüncesi, Nancy için bir kurucu başlangıç noktası ya da dinamiği olarak tecessüm eder ve doğrudan bir varoluş modu olarak ele alınır. Özgürlük, varlığın yaratıcı bir zemini olarak hayati bir konum arz eder. Nancy'nin (2006: 83-85) "özgürlüğün olgusalılığı" dediği şey, doğrudan doğruya düşünce ile ilintilendirilir ve buradan hareketle "zōon logon ekon (dili ve evi olan hayvan)" olarak insan kavramsallaştırmasının da bir parçası olarak düşünülür. Düşünce ve özgürlüğün iç içeliği üzerinden ortaya çıkan manzara özelinde özgürlüğün tanımlayıcı niteliklerinden biri, onun Nancy düşüncesi içinde bir tür "ilişki" olarak düşünülmesi veyahut "ilişkinin içinde ya da ilişki gibi" anlaşılmasıdır. Zira Nancy'nin deyişiyle, "İlişki özgürlüktür: Özgürlük yalnızca beni başkalarıyla ve kendimle zorunlu olarak birleştirecek ya da iştiricecek olanın geri çekilmesinde vuku bulur; bu geri çekilme olmazsa tekillik olmaz, varlığın kendi kendine içkinliği olur" (Nancy 2006: 91-92).

Anlaşılabileceği üzere bu yaklaşım, eşzamanlı olarak bir tekillik sorununu özgürlük meselesinin parçası haline getirir ve bir ortaklık-farklılık ağı üzerinden söz konusu mesele bir eşitlik problemi ile de iç içe geçer. Bu haliyle özgürlük Nancy düşüncesinde statik bir görünüm sunmaz ve "bir özne tarafından elde tutulan mülk/özellik" olarak düşünülmez, zira Nancy'nin yapmak istediği tam da bu türden bir özgürlük kavramsallaştırmasına itiraz ederek özgürlüğü daha çok "içinde 'özne' gibi bir şeyin belki doğabileceği ve böylelikle özgürlüğe doğabileceği (ya da ölebileceği) bir koşul ve bir mekan" (Nancy, 2016: 116) olarak ele almaktır. Özgürlüğün bir deneyim, olgu ya da koşul olarak kavranışı, onu siyasal özneyi düşünme biçimimizin de tanımlayıcı bir boyutu olarak ele almayı gerektirir. Burada dikkat çekici olan husus, özgürlüğün Nancy'de ele alınışının onu bir "hak değil, 'hukuken' hakkı olmayanın hukuku" (Nancy 2006: 134) olarak düşünmemize olanak vermesidir.¹ Bu temelde

¹ Nancy'nin bu yaklaşımının, belli bir ihtiyat payıyla söylemek gerekirse düşünürün tıpkı demokrasiyi teknik bir içeriğe indirgemek konusundaki itirazı özelinde olduğu gibi, akla Jacques Rancière'in söylediklerini getirdiği iddia edilebilir. Rancière, siyaset üzerine dördüncü tezinde "demokrasinin bir siyasal rejim olmadığı"ni savunurken; onun "arkhe mantığının, yani hükmetmenin hükmetmeye yatkınlık olarak önceden kavranmasının sekteye uğraması olduğu ölçüde, özgül bir özneyi tanımlayan ilişki biçimi olarak siyaset rejiminin ta kendisi" olduğunu vurgular. Buna ek olarak demokrasiyi "siyasetin öznesinin ve siyasetin ilişki biçiminin kuruluşu" olarak düşünür. Bu çerçevede Rancière, demokrasi teriminin

Nancy düşüncesinde özgürlük problemi ile demokrasi arasındaki bağın, *demos*'un düşünülme biçimi ile ilintili olduğu ifade edilebilir. Özgürlük, demokrasi nosyonu içinde hem demokrasinin öznesinin kurulduğu bir alana hem de bizatihi o öznenin ilişkisel varoluşuna atıfta bulunur.

Bu atıf üzerinden, Nancy'nin düşüncesinde demokrasiye dair açılan pencerenin bir egemenlik tartışması ile de kesiştiğinin altını çizmek gerekebilir. Egemen, siyaset teorisindeki Jean Bodin ve Niccolò Machiavelli gibi isimler ile başlatılıp Max Weber'e dek uzatılabilecek çizginin² açık varsayımlarından da biri olarak, Nancy için uzamsal bir hatta düşünülür öncelikle. Bu haliyle “egemen tepededir, yüksektedir” zira “yükseklik ayırır”; o özü itibarıyla bu yüksekliğin “uç noktası”dır ve bu haliyle de “her politik teolojinin sonudur” (Nancy 2014: 148-149, 152).

Hemen fark edilebileceği üzere Nancy, Carl Schmitt'in egemenliğe dair geliştirdiği yaklaşımdan ayrılır. Schmitt “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları(nın) dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları” olduğunu savunurken (Schmitt 2002: 22), Nancy “ilahi egemenlik, tanımı itibarıyla, modern egemenliğin kendisine tahsis etmeye çalıştığı en yüce aklı ve gücü içerdiği” için bu türden bir tanıma iştirak etmez; “egemenliğin icadı” dediği şeyi bizatihi “ateolojik bir varsayımın yaratılışı”na bağlar (Nancy 2014: 153, 164). Dolayısıyla, Schmitt ve Nancy arasındaki karşıtlık, basit bir zıtlıktan daha derin ve geniş bir boyuta sahip bir biçimde karşımıza çıkar. Nicholas Levett'in da altını çizdiği üzere, esasen aynı kavramsal zemini mesken tuttuğu söylenebilecek bu iki düşünürün aynı sorulara verdikleri yanıtlar ekseninde farklılaştığı; söz konusu soruların ise “bir siyasal topluluğun mümkünlüğünün koşulu nedir?” ve “bu koşul kanun, düzen, karar ve istisna kavramlarının statüsünü nasıl etkiler?” şeklinde sadeleştirilebileceği kaydedilebilir (Levett 2005: 422).

örjindeki haliyle “fakirlerin adı” olarak *demos*'un “sayılmayan insanları, arke'nin gücünü uygulamaya sıfatlan olmayan, sayılacak, hesaba katılacak sıfatlan olmayanları tarif ettiği”ne de dikkat çeker. Bu zaviyeden hareket edildiğinde halk “sayılmayanların hesabını ya da payı olmayanların payını, yani son kertede konuşan varlıkların eşitliğini gündeme sokan fazladan varoluş” olarak somutlaştırır. Siyasetin kendisi de –polisten farklı olarak- cemaatin kısımlarını sayarken “payı olmayanların payını” sayar. Rancière'in sözleriyle ifade etmek gerekirse: “Halkın ırk ya da nüfus olmadığı, fakirlerin nüfusun engellenmiş kesimi olmadıkları, proleterlerin sanayi emekçileri grubu vs. olmadıkları; bunun yerine, sayılmayanların hesabının ya da payı olmayanların payının özgül bir figürü, toplum kesimlerinin her türlü hesabına/sayımına ek olarak, fazladan kaydedilen özneler oldukları ölçüdedir ki, siyaset vardır” (Rancière 2007: 144-146, 148-149). Şu halde Nancy'deki “hukuku” hakkı olmayanın hukuku”nu düşünmeyi zorunlu kılan özgürlük anlayışının, Rancière'de “payı olmayanların payını” sayan bir etkinlik olarak siyaset anlayışı ile birlikte düşünülebileceği söylenebilir.

² Söz konusu çizginin sadece hâkim bir eğilim olarak değil, kendisiyle zaman zaman hesaplaşılan bir teorik mecraya işaret etmesi açısından da önemli olduğunu kaydetmek gerekir. Hukuk ve egemenlik, yasa ve zor arasındaki ilişki büyük ölçüde bu çizgiyle birlikte ve bu çizgiye karşı düşünölmüştür. Sözelimi Jacques Derrida'nın (2009: 84) Machiavelli'in Prens'teki analizleri üzerinde düşünürken Machiavelli'in kullandığı metaforlar üzerinden şiddetin ya da saf zorun hayvanlara (“aslan”, “tilki” vb.), yasanın ise insanlara özgü yönetim teknikleri olarak görölmösinin altını çizerek buradan hareketle ideal yöneticinin hem insan hem hayvan/canavar olması gerektiğini vurgulaması bu minvalde anımsanabilir.

Nancy düşüncesinde -az önce genel hatlarına işaret edilen- özgürlük teması ile etkileşim halindeki demokrasi kavramının taşıdığı özelliklerden biri, bu egemenlik tartışması temelinde onun doğrudan bir seküler dinamik olarak karşımıza çıkmasıdır. Bu haliyle demokrasi, teokrasinin tam zıt kutbunda yer alır (Nancy 2010a: 90; 2010b: 68). Bir başka deyişle, demokrasinin teokrasiye yaklaştığı her aşama, onun demokrasi olmaktan çıkmaya başladığının bir işaretidir.

Demokrasi tartışmasının halk egemenliği veçhesine de işaret eden bu tartışma, Nancy'nin demokrasi düşüncesinde önemli bir konumu olan ve düşünür için hem kritik bir kurucu noktaya hem de aşılması gereken bir tür eşik fikrine işaret eden Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinin filizlendiği toplum sözleşmesi modeline temas eder. Nancy için "halkın egemenliği" fikri, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde ele aldığı haliyle, zaten kendinde bir "en üst çelişkinin en radikal hali"ne tekabül eder; zira burada siyasal beden o bedenin kendisi tarafından yaratılır. Bu tektonik üzerinde egemen, kendi kendisinin kurucusuna dönüşür. Bir başka deyişle, siyasal kategori olarak toplumun kuruluşu, "kendilerini her anlamda sujet (özne/teba) olarak yaratan insanlardan oluşmuş" egemen halka karşılık gelir (Nancy, 2014: 155).

Rousseau'nun ünlü "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuş olarak yaşar" (Rousseau 2001: 14) önermesi bu çerçevede topluluğun kuruluşunun bir aşkınlık-içkinlik tartışmasına (Inston 2016) dönüşümüne de işaret eder. Bu minvalde Nancy'nin *Demokrasinin Hakikati* metninin "Eğer Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, demokratik olarak yönetilirdi" (Nancy 2010a: 7; Rousseau 2001: 81) epigrafiyle açılmasının da basit bir tercihin ötesinde bir anlamı olduğunu belirtmek gerekir.

Nancy çalışmasının ilerleyen bölümlerinde Rousseau'nun iddiasının altında yatan nedenin düşünürün "halkın tanrısal olması, insanın tanrısal olması gerektiğini, yani sonsuzun verili olması gerektiğini düşünmesi" olduğunu iddia eder ve "sonsuzun verili olmaması", dolayısıyla da "insanın tanrı olmaması" lüzumuna vurgu yapar (Nancy 2010a: 41-42).

Rousseau'nun söz konusu saptamasını takip eden önermenin "böylesi olgun bir yönetim insanların harcı değil" (Rousseau 2001: 81) olması da yine bu açıdan dikkate değerdir. Nancy'nin Rousseau'da gördüğü şey, "kendi kendini yöneten ortak bir gövdenin ilkelerini üretmek" şeklindeki siyasal dinamiğin ancak ve ancak "akli bir varlık ve bir insan üretmek"le mümkün olduğuna yapılan dikkat çekici vurgudur (Nancy 2010a: 34).

Burada tıpkı siyasal topluma geçiş kararını veren öznenin bu toplum için ve bu toplum içinde kendisini siyasal bir kategoriye dönüştürmesinde olduğu gibi bir başka dönüşüm sorunu karşımıza çıkar. "Kendi ilkesini/temelini oluşturması gereken bir demos" fikri temelinde gerçek içeriği ile arasındaki boşluktan mustarip; Nancy'nin deyişiyle "kendisine denk düşmeyen" ve nihayetinde "adaletin ve haysiyetin inkarı"na, karşılaştığı siyasal krizleri kendi anlamından uzak düşmesine değil de "dışardaki kötülük" fikrine bağlamaya eğilimli (Nancy 2010a: 17-18) günümüz demokrasisinin bir kurucu siyasal özne fikri ile olan bağı sorunu, işte tam da bu noktada görünürlük kazanır. Burada demokrasi salt saldırıya uğrayan değil, aynı zamanda saldırıya "kendisini açan" bir görünümle mevcuttur (Nancy 2010a: 20).

Demokrasi, buraya kadar işaret edilen içeriğiyle bir ortaklık halinin düşünülüp tasarlanması ile de ilintilidir. Nancy'nin deyişiyle, “demokrasi hem bir yönetim modeli fikrini hem de kendisine eşit olan bir insanlık fikrini barındırır” ve bu çerçevede “‘ortak’, her şeyden önce yalıtılmış-olmayan, paylaşılmış olan, ‘birinden başkasına’ olandır, yani tam da birinin ve başkasının koşulu(dur)” (Çelebi 2011: 517, 519). Bu eksende Nancy’ci demokrasi kavramının, Badiou’nun dikkat çektiği üzere “ortaklık halinde oluş”³ a vurgu yapan (Badiou 2011b: 361)³ komünist bir anlam dizgesi içinde ele alınması söz konusudur. Ancak hemen burada komünizmin işaret ettiği hakikatin ne olduğu sorusu özel bir önem kazanır.

Nancy için komünizm “bir siyasi anlamdan fazlasını, başka bir şeyi içerir” ve en genel haliyle “ontolojik olarak ortaklaşa varlığın konuşma edimi” olarak “siyasi olana ait olmayan” bir nitelik arz eder (Nancy 2011b: 173-176). Bu haliyle komünizm basitçe bir siyasal programın yahut ideolojinin ötesinde ontolojik bir birarada oluş modunun karşılığıdır ve bu modun Nancy’deki görünümü, Ignaas Devisch’in de işaret ettiği üzere, basitçe bir “Biz” ya da “Tek” düşüncesinden çok, “ile”ye, “ilişkiselliğe”, “aradalığa” yaslanır ve bu bağlamda olmak, “ile olmak” olarak tecessüm eder (Devisch 2000: 244).

Bu topluluk kurgusu; aynılığı ve sabit/değişmez, özsel bir kimlik bağımlı yüceltmez, ona şüpheyle yaklaşır ve asıl işaret etmek istediği “yan yana konma” ve “bütünleşme” eğilimlerinden uzak bir biçimde “varolmanın tek başına olmayacağı/yapılamayacağı”dır (Nancy 2014: 171). Buradan hareketle Nancy, demokrasinin bünyesinde barındırdığı “hep birlikte, herkes ve herkesten biri olma biçimindeki gerçek bir olanağın ifade edildiği ve tanındığı bir arzu”nun ona asli anlamını veren şey olduğuna inanır ve “demokrasinin bir biçimde ‘komünist’ de olması gerektiğini, aksi takdirde arzudan ve (...) anlamdan yoksun, sadece zorunlulukları ve çıkar yolları işleten bir vekil olacağını yeterince belleğinde tutamadığı”nı savunur (Nancy 2010a: 31, 33).

Bu temelde Nancy düşüncesindeki haliyle demokrasi “ortak dünyanın anlamının geliştirilebilmesine giriş yeri olacaktır; yoksa bu anlamın, önceden verilmiş, belirlenmiş, temellendirilmiş, belli bir amaç doğrultusunda elde hazırlanmış gibi görülen, bütüncül ve tüketici politik bir bedenleşmesi değil” (Baptist 2011: 567). Dolayısıyla Nancy düşüncesinin; demokrasi kavramına dair bir arayışa işaret ettiği, bu arayışın ise bir eksikliğin peşinden gittiği ifade edilebilir. Önay Sözer’in vurguladığı gibi, bu eksiklik demokraside “obje olarak değil, fakat süje olarak demos’un eksikliği” ile ilintilidir (Sözer 2011: 575).

Şu ana dek temel bazı niteliklerine işaret edilmeye çalışılan Nancy’nin demokrasi anlayışının eleştiriye açık kısımlardan biri; düşünürün demokrasi nosyonunu günümüzde bir tür “anlamsızlık timsali” ve “politika, etik, hukuk, uygarlık” başta olmak üzere “her anlama gelen”, bu nedenle de esasen artık “hiçbir anlam ifade etmeyen” (Nancy 2010b: 66) bir içeriğe sahip olduğu yönündeki uyarısının, demokrasiyi bir tür

³ Domanov (2011: 94), Nancy’nin *Tekil Çoğul Olma*’da ve Badiou’nun *Varlık ve Olay*’da – ortak bir nokta olarak- “aynı temel düşünceyi öne sürdükleri”ni ifade eder: “Varlığın kendisi çoğuldur, olmak özsel olarak çoklu olmak demektir.”

seküler metafizik öz üzerinden tanımlamak girişimi ile daha anlaşılır ya da berrak bir zemine taşınmaması şeklinde özetlenebilir.

Nancy'nin demokrasinin hakikati ya da hakiki anlamı üzerinde düşünme çabası son derece anlamlıdır kuşkusuz. Bununla birlikte kavramın Nancy'deki haliyle büyük bir boş gösterene dönüşme riski de vardır. Bir başka deyişle, Nancy düşüncesindeki olumlu ve kurucu dinamiklere rağmen bu düşüncenin sınırları içindeki haliyle demokrasi nosyonu daha çok ne olmaması gerektiği üzerinden -yahut bir red stratejisi üzerinden- ele alınır ağırlıklı olarak. Gabrielle Baptist de bu noktanın altını çizer ve Nancy düşüncesinde demokrasi kavramının bir reddetme justine dayandığını savunur; zira kavram Nancy'nin düşünsel haritasındaki haliyle “bundan böyle kendisine anlam vermeyi ve kendisiyle özdeşleşmeyi reddeden, belli bir anlam ve özdeşlik aramasının aşkınsal koşulu olarak düşünülmelidir” (Baptist 2011: 570).

Bu düzlemde zikredilebilecek ikinci bir husus şudur: “Kendi kendinin özü olarak varoluşun bir talebi” (Demirtaş 2016: 193) olarak demokrasi nosyonunun, Nancy düşüncesinde komünist bir içerik ve eşzamanlı bir anarşist öz⁴ ile birlikte düşünülmesi Nancy'nin onu hiyeraşinin dışında ve uzağında bir ortaklık ilişkisi olarak düşündüğünün ipuçlarını verir. Öte yandan bu türden bir yaklaşım, demokrasiye taşıyabileceğinden fazlasını yüklemek riskine de kapı açar. Bu riskin temeli; Nancy'nin demokrasi için kritik bir unsur olarak düşündüğü eşitlik prensibini, diğer kurucu siyasal ilkeler için de bir öncül olarak görmesinde yatar. Zira Nancy için “adaletin ilk ilkesinin eşitlik olduğunu ve adaletin son ilkesinin de yine eşitlik olduğunu” (Nancy 2011a: 79) iddia etmek mümkündür. Bu türden bir bakış, başlı başına bir muammaya işaret eden adalet fikrinin ve özgürlük nosyonunun eşitlik ile olan zorlu ilişkisini fazlasıyla genelleştirir. Adaletin bir kavram olarak işaret ettiği şeyin belirsizliği ve kavramın Badiou'nun (2011c: 96) işaret ettiği haliyle ne olduğundan çok ne olmadığı ile tanımlanabilen niteliği, onu özgürlük ile birlikte düşünmenin zorluklarına işaret eder.⁵ Bu bağlamda buradaki haliyle adalet-özgürlük bağlantısı; demokrasiyi, tam da Nancy'nin karşı çıktığı türden bir nihai sorun çözücü olarak kurgulama eğilimini paradoksal olarak güçlendirmek eğiliminden izler taşır.

Bu eğilimi güçlendiren bir başka şey de adalet ve özgürlük bağlantısının eşitlik üzerinden sağlanmasıdır. Siyaset felsefesinin ya da siyasal düşünceler tarihinin pre-Sokratik gelenekten itibaren çeşitli paradokslar ile birlikte anılmış kavramlarının, demokrasinin aracılığında sorunsuz bir bütünün parçalarıymışçasına birarada düşünülmesinin fazlasıyla iyimser bir yaklaşıma işaret ettiği iddia edilebilir. Bilindik pozitif ve negatif özgürlük türünden ayrımların işaret ettiği belirsizlikler (Swift 2006: 52-68) ya da özgürlüğü kamsal veyahut politik eyleme katılma zorunluluğu ile koşut gören yaklaşımların bünyesinde barındırdığı paradokslara (Skinner 1984: 230-235) ek olarak kendinde bir müdahale fikri barındıran bir eşitlik anlayışının özgürlük ve adalet

⁴ Demokrasinin bu anarşist öz ile olan temasına Rancière de değinir ve demokrasi kavramının “yönetici olmak için gerekli hiçbir ünvanın olmamasına dayanan anarşik yönetim” (Rancière 2014: 49) anlamına işaret eder.

⁵ Badiou'nun (2011e: 44) Platon'un demokrasi eleştirisinden bahsederken bu eleştirinin hem “aristokratik bir tutum” a hem de “hakiki bir sorun” olarak “adalet ile özgürlük arasında tezat hale gelebilen bir tür çelişki sorunu”na işaret ettiğini vurgulaması bu bağlamda hatırlanabilir.

nosyonları ile ilişkisel bir biraradalık içinde düşünülmesi, her şeyden önce bir “olgu” olarak demokrasinin siyasal bir program olarak işleyişinin karşılaştığı sorunların salt bir dizi değer yüklü kavramın yan yanalığı ile aşılabilir kılınabileceği türünden bir kanaate atıfta bulunması açısından kırılmalı bir görünüm arz eder. Özetle, Nancy’nin demokrasiye yaklaşımının; zaten fazlasıyla değer-yüklü olan bir kavramı –haklı bir teknik siyaset algısı eleştirisi ve mevcut genel geçer konsensüsün sınırlarını sorgulamak doğrultusundaki düşünsel girişime rağmen- onun bu yönünü kuvvetlendirecek bir romantizasyon dinamiğine yol açan bir biçimde yeniden kurgulamak gibi nispeten zayıf bir tarafı olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bitirirken, Jean-Luc Nancy düşüncesinde demokrasi kavramının, belirli bir ihtiyat payı ile birlikte, Nancy’nin “gerçek aşkı” düşünme biçimini anımsatan bir niteliği haiz olduğunu da iddia edebiliriz belki. Zira Nancy’nin sözleriyle “gerçek aşk, nicelikler, dereceler koyma ya da karşılaştırmalar yapma yönündeki her imkanın ötesinde başlar. Nicelikler koyduğumuz, karşılaştırmalar yaptığımız sürece, yalnızca bir iş içindeyizdir. Gerçek aşk bu mutlak düzlemde başlar” (Nancy 2011a: 102). Catherine Kellogg’un da belirttiği üzere, Nancy’deki haliyle aşk “erotik aşk tecrübesinin temsilinden farklı” bir şeydir; zira bizatihi düşünce ile olan ilişkiselliği ile hesaba katılır ve burada “aşk, saf içkinliğin imkansızlığının bir tecrübesi” olarak “kendimizden öte bir kendimiz bulduğumuz” bir tekillik mecrasının da adıdır (Kellogg 2005: 343-344).

Sonuç

Nancy “gitmek” üzerine konuşurken şunları söyler: “Gitmek daima bölünmektir. Sadece ayrıldığımız yer ile gittiğimiz yer arasındaki bölünme değil, bizzat biz de bölünürüz, parçalara ayrılırız” (Nancy 2012: 19). Bu açıdan Nancy düşüncesinde demokrasinin aslında gidilecek bir yöne işaret ettiği ve Nancy’nin, demokrasinin kurucu öznesinin bu yön *ile birlikte* kendini yeniden kurması, yaratması, keşfetmesi lüzumuna atıfta bulunduğu iddia edilebilir. Ancak bu, söylemeye bile gerek yok ki, son derece uzun ve zor bir yolculuk tahayyül etmek anlamına da gelir. Nancy’nin “halkın kendini yapmada ve yayılmada yalnız olduğu”nu (Nancy 2013: 159) söylerken bu zorluğun altını çizmiş olabileceği söylenebilir.

Çalışmada da vurgulandığı üzere; Nancy düşüncesinde demokrasi fikri, günümüz dünyasında demokrasinin aldığı teknik-prosedürel biçime bir reddiye olarak okunabilir. Öte yandan demokrasinin bir pratik yönetim dinamiği olarak da işleyen tarafı; Nancy’nin demokrasi özelindeki anlamlı ve önemli eleştirilerini, sunduğu alternatifin zorluğu ile gölgeleme riski taşır. “İle olmak” düşüncesi ile şekillenen bir ortaklık fikri üzerine inşa edilmiş seküler-komünist bir siyasal projenin⁶ aradığı türden bir yaratıcı

⁶ Çalışmada da zikredildiği haliyle Nancy’nin demokrasiyi bir anti-teokrasi olarak düşünmesi ve varolma halinin ancak başkalarıyla birlikte mümkün olacağı kabulünden hareketle çizdiği çerçeve, Nancy düşüncesinde demokrasi fikrini seküler-komünist bir proje olarak adlandırmamıza imkân verir. Söz konusu kavram özelinde bir Nancy-Badiou mukayasesi yapmak bu çalışmanın sınırları dışında kalsa da bu türden bir perspektif, Alain Badiou’nun siyasal projesini de bir biçimde çağırıştırır. Nitekim Badiou’daki haliyle de komünizm asla ve sadece “politik bir anlam”a sahip “tarihsel, öznel ya da ideolojik bir kelime” değildir:

eylem anını yahut siyasal özneyi keşfetmesi başlı başına bir zorluktur. Bu zorluk, Nancy düşüncesinde demokrasi kavramının doğası üzerinde düşünürken gözardı edilemeyecek bir problem olarak bizi siyasal öznenin kuruluşu sorunu ile yüzleştirir. Demokrasinin öznesi ile birlikte kuruluşu, eşzamanlı bir siyasal eylem ve özne sorununu çağırır. Bu çağrı, çokluğun bir siyasal özne olarak tekil yan yanılığına fazlasıyla yaratıcı ve iyimser bir öz atfeder. Bu türden bir öz fikri ise belirtilen siyasal özne sorunu üzerinden demokrasi fikrinin bünyesinde barındırdığı belirsizlikleri derinleştirir. Nihayetinde demokrasi -Nancy'nin aksi yöndeki çabasına rağmen- bir özdeşlik vasatı olmaktan çıkmış olmaz.

Bir başka deyişle, Nancy düşüncesinde demokrasinin tahayyülü; ortaya çıktığı haliyle önemli ve derinlikli, sunduğu alternatif ile belli bir ölçüde kırılmalı bir görünüm arz etmektedir. Nancy düşüncesinde demokrasinin ele alınış, düşünülüş, konumlanış yahut “yargılanış” biçimini hem gerekçeleri hem de vasıtaları ve sunulan alternatifleri ile bir bütünsellik içinde düşünmek daha doğru olacaktır. Belki tam da bu noktada Nancy'nin “niçin yargıladığımız ve nasıl yargıladığımızın o kadar da ayrı iki soru olmadığı” (Nancy 2015: 33) yönündeki anımsatması zikredilebilir.

Giorgio Agamben, “Dünya Tarihinin Son Bölümü”nde “şeyleri bilmeme hallerimiz onları bilme hallerimiz kadar, hatta belki daha da önemlidir” (Agamben 2017: 137) diye yazar. Nancy'nin de son kertede demokrasiyi bilmeme hallerimiz üzerinde düşündüğü ve bu türden bir düşünme çabasının onu bilme hallerimiz kadar, hatta belki de o hallerin kendisinden de önemli olduğu ifade edilebilir. Bu önemi anlamak ise demokrasinin derinlikli tarihsel serüveni içinde hakiki bir eleştirel düşünce imkanından bağımsız değildir.

“Komünizm sözcüğü bir *İdea* statüsüne sahiptir yani farklı bünyelerin iç içe geçmesinden dolayısıyla da politik özneleşmeden hareket ederek politikanın, tarihin, ideolojinin sentezine işaret eder.” Dolayısıyla Badiou'daki haliyle komünizm bir kavramın ya da bilindik bir politik programın ötesinde bir içerikle tanımlanır ve bir “işleyiş” olarak düşünülür (Badiou 2011e: 185-186). “Kollektif kaderin ortaklaşa yaratımı” (Badiou 2011f: 175) potansiyeline de sahip olan komünizm, Badiou'nun deyişiyle, “hep kısmi kalan gerçek bir siyasal süreç ile bu sürece katılan, hep tekil olan bireyler arasındaki zorunlu bir dolayımın adı” (Badiou 2012: 12) olarak somutlaşır.

An Overall Evaluation of the Concept of Democracy in the Thought of Jean-Luc Nancy

Abstract

The French philosopher Jean-Luc Nancy is one of the most significant contemporary thinkers whose works range from political philosophy to the field of art. His interest in the problem of community inevitably brings forth a set of themes, debates and questions concerning the genuine meaning of the concept of democracy. Therefore it can be contended that the problem of democracy occupies a central position in his political theory. As is known, today the concept of democracy is still in dispute not only in the field of political science but also in the field of political philosophy. In the modern world, democracy has managed to transform itself into an ultimate political ideal. However, some political thinkers tend to challenge the frontiers of this ideal and reflect on the nature of this ideal in a comprehensive way. Accordingly, the aim of this study is to examine some major characteristics of the concept of democracy in the thought of Jean-Luc Nancy, who is one of the representatives of such a challenge, and attempt to make sense of the concept of democracy through the lenses of Nancy. In so doing, the point of departure will be Jean-Luc Nancy's texts, "The Truth of Democracy" and "Finite and Infinite Democracy".

Keywords

Freedom, Community, Communism, Sovereignty.

KAYNAKÇA

- ABENSOUR, Miguel (2002). *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti*, çev. Zeynep Gambetti ve Nami Başer, Ankara: Epos Yayınları.
- AGAMBEN, Giorgio (2017). “Dünya Tarihinin Son Bölümü”, *Çıplaklıklar*, çev. Suna Kılıç, İstanbul: Alef Yayınevi.
- BADIOU, Alain (2011a). “A Speculative Disquisition On The Concept of Democracy”, *Metapolitics*, London: Verso, ss. 78-95.
- BADIOU, Alain (2011b). “Mahsus Sungu”, çev. Hayri Gökşin Özkoray, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 358-368.
- BADIOU, Alain (2011c). “Truths and Justice”, *Metapolitics*, London: Verso, ss. 95-106.
- BADIOU, Alain (2011d). *Komünist Hipotez*, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Encore Yayınları.
- BADIOU, Alain (2011e). *Felsefe İle Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- BADIOU, Alain (2011f). *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- BADIOU, Alain (2012). “İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği De Sosyalizm Midir?, *Komünizm Fikri* (haz. A. Badiou ve S. Žižek), çev. Okan Doğan vd., İstanbul: Metis Yayınları.
- BAPTIST, Gabrielle (2011). “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi: Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, çev. Önay Sözer, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 566-572.
- CRICK, Bernard (2012). *Demokrasi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- ÇELEBİ, Volkan (2011). “Jean-Luc Nancy İle Bir Söyleşi”, çev. Atakan Karakış ve Murat Erşen, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 516-523.
- DAHL, Robert A. (2015). *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadioğlu, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- DEMİRTAŞ, Mustafa (2016). “Deneyimin İçkin Süreci: Jean-Luc Nancy ve Dünya Düşüncesi”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı 26, Bahar 2016, ss. 187-196.
- DERRIDA, Jacques (2009). *The Beast & The Sovereign*, volume 1, edited by M.Lisse vd., translated by G. Bennington, Chicago: The University of Chicago Press.
- DEVISCH, Ignaas (2000). “A Trembling Voice In The Desert: Jean -Luc Nancy's Rethinking of The Space of The Political”, *Cultural Values*, volume 4, number 2, ss. 239-255.
- DOMANOV, Oleg (2011). “Nancy ve Badiou'da Konumlanış ve Çoklu-Olma”, çev. Merve R. Tapınç, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 94-105.
- ERŞEN, Murat (2016). “Ortak Bir Şeyleri Olmayanların ‘Demokrasi’si”, *Cogito*, sayı 85, Kış 2016, ss. 143-157.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993). *Üçüncü Dalga: Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma*, çev. Ergun Özbudun, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.
- INSTON, Kevin (2016). “Finite Community: Reading Jean-Jacques Rousseau with Jean-Luc Nancy”, *The European Legacy*, volume 21, no. 2, ss. 184-204.
- KELLOGG, Catherine (2005). “Love And Communism: Jean-Luc Nancy's Shattered Community”, *Law and Critique*, 16, ss. 339-355.
- LEVETT, Nicholas (2005). “Taking Exception to Community (between Jean-Luc Nancy and Carl Schmitt)”, *Journal for Cultural Research*, volume 9, no.4, ss. 421-435.
- LIJPHART, Arend (2014). *Demokrasi Modelleri: Otuz Altı Ülkede Yönetim Biçimleri ve Performansları*, çev. Güneş Ayas ve Utku Umud Bulsun, İstanbul: İthaki Yayınları.
- MACPHERSON, C. B. (1984). *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, çev. Levent Köker, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

- NANCY, Jean-Luc (2006). *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İzmir: ARA-lık Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010a). *Demokrasinin Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010b). “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Alemde?* (haz. E. Hazan), çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2011a). *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2011b). “Komünizm, Kelime”, *Bir İdea Olarak Komünizm* (haz. A. Badiou ve S. Žižek), çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2012). *Gitmek/Yola Çıkış*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2013). “İstanbul’daki Dostlarıma”, çev. Ahmet Soysal, *Direnışı Düşünmek: 2013 Taksim Gezi Olayları* (haz. Volkan Çelebi), İstanbul: MonoKL Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2014). *Dünyayı Yaratmak Ya Da Küreselleşme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2015). “Dies Irae”, *Yargılama Fakültesi* (Jacques Derrida vd.), çev. Nami Başer, İstanbul: İthaki Yayınları.
- RANCIÈRE, Jacques (2007). *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- RANCIÈRE, Jacques (2014). *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.
- RONEY, Patrick (2016). “Sonlu Özgürlük, Sonlu Topluluk: Jean-Luc Nancy’nin Düşüncesine Bir Giriş”, *Cogito*, sayı 85, Kış 2016, ss. 124-142.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- SARTORI, Giovanni (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.
- SCHMITT, Carl (2002). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SKINNER, Quentin (1984). “The Paradoxes of Political Liberty”, The Tanner Lectures On Human Values Delivered at Harvard University October 24 and 25, 1984, Erişim Tarihi: 26.07.2016, (http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/skinner86.pdf).
- SWIFT, Adam (2006). *Political Philosophy*, Cambridge: Polity Press.
- SOYSAL, Ahmet (2011). “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 554-560.
- SÖZER, Önay (2011). “Nihilizm ve Demokrasi”, *MonoKL: Nancy Özel Sayısı*, sayı X, İlkbahar 2011, ss. 573-579.

Received | Makale Geliş: 03.07.2017

Accepted | Makale: 01.10.2017

DOI: 10.20981/kaygi.341293

Geoffrey BOVE

Doç.Dr. | Assoc. Prof. Dr.

İTÜ, Faculty of Science and Letters, Humanities and Social Sciences Department, TR

İTÜ, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, TR

geoffrey.bove@gmail.com; gbove@itu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1470-5039

Paradox and Protreptic in Plato's *Meno*¹

The *Meno* contains a host of puzzles and problems, not the least of which is the status of the theory of recollection in the dialogue. This essay aims to present both the theory of recollection and what has been called "Meno's Paradox" not as epistemological issues, but as issues of eristic and protreptic. I suggest that the true purpose of the *Meno*'s use of the theory of recollection is to be found in the implicit and explicit caveats that Socrates uses to frame the theory. These caveats, which indicate that we should not take the theory of recollection as demonstrated or proven, ultimately justify interpreting Socrates' claims about the theory of recollection serving a protreptic rôle as definitive. This paper has three sections. Section I offers some preliminary remarks on the nature of philosophical protreptic as a literary genre of the fourth century in general and its employment in Plato. Section II distinguishes the geometry problem used to 'demonstrate' the theory of recollection is employed to solve from the problem of inquiry into virtue that Socrates and Meno are facing. I show that the two problem are disanalogous. I also discuss the character of Meno as susceptible to a certain kind of persuasion, and how Socrates converts Meno's questions about the possibility of philosophical enquiry into a sophistical paradox and offers the theory of recollection as a solution to it. Finally, Section III offers evidence that Plato provides us with a number of caveats and warnings about taking the theory of recollection in the *Meno* as serious epistemology, leading to the conclusion that Plato's primary purpose in employing it in the *Meno* is as a protreptic device meant to keep Meno on the path of philosophical inquiry.

Keywords

Ancient Greek Philosophy, Plato, Meno, Epistemology, Protreptic.

¹ The author would like to thank the anonymous referees for *Kaygi* for their invaluable suggestions, especially with reference to the work of Rosemary Desjardins; I am also extremely grateful to Roslyn Weiss, who provided detailed comments on an expanded earlier draft of the article.

Introduction

The *Meno* contains a host of puzzles and problems, not the least of which is the status of the theory of recollection in the dialogue. This essay aims to present both the theory of recollection and what has been called “Meno’s Paradox” not as epistemological issues, but as issues of eristic and protreptic. I suggest that the true purpose of the *Meno*’s use of the theory of recollection is to be found in the implicit and explicit caveats that Socrates uses to frame the theory. These caveats, which indicate that we should not take the theory of recollection as demonstrated or proven, ultimately justify interpreting Socrates’ claims about the theory of recollection serving a protreptic rôle as definitive. This paper has three sections. Section I offers some preliminary remarks on the nature of philosophical protreptic as a literary genre of the fourth century in general and its employment in Plato. Section II distinguishes the geometry problem used to ‘demonstrate’ the theory of recollection is employed to solve from the problem of inquiry into virtue that Socrates and Meno are facing. I show that the two problems are disanalogous. I also discuss the character of Meno as susceptible to a certain kind of persuasion, and how Socrates converts Meno’s questions about the possibility of philosophical enquiry into a sophistical paradox and offers the theory of recollection as a solution to it. Finally, Section III offers evidence that Plato provides us with a number of caveats and warnings about taking the theory of recollection in the *Meno* as serious epistemology, leading to the conclusion that Plato’s primary purpose in employing it in the *Meno* is as a protreptic device meant to keep Meno on the path of philosophical inquiry.

I. Protreptic and Prosopography

To read the *Meno* without taking account of two elements vital to grasping Plato’s writing, namely literary genre and prosopography will leave the reader dissatisfied with the theory of recollection and its ostensible demonstration in the dialogue. In the first instance, protreptic is a recognizable literary genre aimed at persuasion, and not demonstration. That Meno is a good candidate for protreptic is borne out by his historical reputation for being obstinate and lazy, as well as his portrayal as such in Plato’s dialogue. Hence it is useful to say a few words about these how awareness of the protreptic genre, and Meno’s character inform our reading of the *Meno*. That protreptic, or exhortation to seek virtue and wisdom, was a popular and fundamental aspect of Greek philosophy, is attested to by the wealth of fourth century literature dedicated to it by so many Socratic writers (*Academica Posteriora* 1.4.16; cp. Slings 1999: 86). The 4th century philosopher Demetrius of Phaleron writes that there are three primary kinds of protreptic: 1. accusation (you are not caring for your soul) 2. advice (you should look after your soul) 3. elenchus (are you looking after your soul?) It is generally thought that Socratic protreptic is elenctic, and that elenctic protreptic is implicit, not explicit (Demetrius, *On Style*, 296-8; cp. Slings 1999: 83-6). Socrates’ procedure follows this pattern: initial definitional discussion leads to *aporia* (confusion) which sparks a willing desire to learn. If a dialogue ends aporetically, the reader should want to solve the *aporia*. If a *character* in a dialogue is brought to *aporia*, Plato believes that he should be inspired (protrepticized/exhorted) to willingly inquire into the topic.

However, Meno, like so many other interlocutors that Socrates brings to *aporia*, is far from being inspired to inquire willingly. Instead he becomes obstinate and dubious as to the possibility of inquiry at all. In the *Meno*, Socrates provides an appropriate response to a particular kind of student. While many scholars have remarked on the motivational function of the theory of recollection in the dialogue (Cp. Weiss 2001; Scott 1987: 346-66; Umphrey 1990; Shorey 1933; Woodruff 1990: 60-84), few have considered the possibility that the focal point of the dialogue may actually be the central Socratic theme of protreptic. Lest one doubt Plato's awareness of the historical Socrates' explicit protreptic, one need only consider Socrates' words in his defense, Clitophon's description of it (cf. Bowe 2007), the Alcibiades' account of Socratic protreptic in the *Symposium*, or Euthydemus' failure to produce it in the dialogue that bears his name (cf. *Apology* 30a; *Clitophon* 407a-b; *Symposium* 215e).² All of these examples offer instances where Socrates engages in explicit protreptic when implicit protreptic fails. I will argue that the theory of recollection is introduced as a kind of intellectual *bonbon* that is meant to restart the stalled elenctic process in this case. The implicit protreptic of Socratic elenchus is exchanged, briefly for *explicit* protreptic in the advisory and propaedeutic sense.

Meno is not capable of grasping *implicit* protreptic, but he does respond to *explicit* protreptic. Initially in the dialogue, when Socrates asks Meno if he is willing to inquire into the nature of virtue, he is met with obstinacy culminating in half-hearted eristic skepticism (75b, 80d). Socrates counters Meno's lazy skepticism, not through improving Meno's understanding, but in exhorting Meno to inquire after virtue with him. The theory of recollection is the tool whereby he entices Meno not to give up the inquiry. The theory of recollection in the *Meno*, then, functions primarily as a protreptic device, and should not be taken seriously as epistemology, or a response to Meno's so-called paradox. In claiming this, and arguing for it in what follows, I make no claims about the theory as it appears in a dialogue like the *Phaedo*. Rather I claim simply that no such epistemological status can be granted to it in the *Meno*.

II. Teaching Meno

Socrates famously offers an unconvincing "demonstration" of the theory of recollection by helping a slave boy "recollect" the solution to a geometrical problem. Even if the "demonstration" convinces Meno, it is important to note that the geometry problem is dis-analogous with the problem raised by Meno. Meno wants to know how it is possible to produce a method of inquiry regarding something that you do not know at all (*παράπαν*). What prompts Meno's question is the fact that both he and Socrates have confessed utter ignorance regarding the subject of inquiry. This is not the case with the slave boy, since Meno and Socrates both know the solution to the problem. If they did not, the demonstration would be ineffectual –Meno wouldn't know that the slave produced the right answer, and Socrates would be ineffectual, since he wouldn't ask the

² It has been suggested (i.e. Nehemas 1985: 9; Bluck 1961: 272; Sharples 1985: 143), that the *Euthydemus* raises same the paradox as the *Meno*, but the *Euthydemus* attempts to deal with who can learn, while the *Meno* is about the possibility of inquiry *carte blanche*.

questions necessary to guide the slave boy to a solution. Had Socrates demonstrated the theory of recollection by having the slave recollect a definition of virtue –that to which Meno and Socrates profess utter ignorance– we might be convinced, but that is precisely what Socrates cannot do, for indeed, how would they (or we) know if the slave arrived at the right answer? We of course must consider that Socrates is being ironic in his disavowal of knowledge, but on the face of it. If we ask whether the slave boy demonstration has shown how to inquire into something of which both interlocutors are ignorant, or if we ask whether recollection has been demonstrated, we get negative answers. But if we ask this question, “is Meno convinced by the demonstration?” the answer is yes. He is willing to continue the inquiry into virtue at this point (*Meno* 86c). As Desjardins observes:

When Meno originally posed his dilemma (with the denial of the possibility of learning carrying the implicit denial of the possibility of opinion, either true or false), it finally turned out to be not through conceptual argument that Socrates was able to convince him, but rather on empirical grounds. Through the practical demonstration with the slave boy, Socrates confronted him with an actual case of learning, that is to say, with the boy’s transition in actual practice from holding a false opinion to hold a true one. Whatever the initial plausibility of the theoretic dilemma, Meno found himself *persuaded* by confrontation with the facts. (In making his own transition from a false to a true opinion, Meno admits the persuasion: “What you say commends itself to me, Socrates, I do not know how”) (*Meno* 86b5).³

This is Socratic slight of hand with a noble purpose (cf. Weiss 2001: 64). Meno has neither sincere concern for the inquiry into virtue, nor much capacity for it. When driven to perplexity, he suggests that Socratic inquiry is impossible, and is ready to abandon the search. The theory of recollection restarts the stalled elenctic process. As I will show, Socrates offers caveats regarding the theory’s epistemological legitimacy. What this indicates is that the primary function of the theory, as it is presented in the *Meno*, is *protreptic* and hortatory, not epistemological.

It has long been acknowledged that Meno is a bad partner for inquiry because he is not particularly bright or co-operative. We can say that Meno is **1.** beguiled by poetic style, **2.** half-heartedly eristic, tending to misology, **3.** not good at subtle distinctions. I will omit a treatment of Meno’s lack of ability to grasp subtle distinctions, for this has been well rehearsed in a large body of literature (cf. Hoerber 1960: 88ff; Moline 1969: 153-61; Bluck 1961: 125). I will examine the first two characterizations of Meno before going on to suggest that all three explain why Socrates produces the theory of recollection as a specific to Meno’s attitude. It is quite surprising how easily scholars observe Meno’s laziness, yet at the same time tend to ignore the fact that Socrates characterizes the theory of recollection as a cure for the torpor that he has induced.

³ Desjardins 1990: 113; *ibid* 208 n. 8: “It will be remembered that the theory of recollection is introduced at this point in the dialogue to persuade Meno that inquiry is possible and worthwhile. Having achieved this purpose, Socrates pauses before going on, in order to warn Meno: “Most of the points I have made in support of my argument are not such as I can confidently assert; but that the belief in the duty of inquiring after what we do not know will make us better . . . this is a point for which I am determined to do battle...””.

While the theory in its narrowest sense is implicitly said to be at best true belief, it is explicitly said to be propaedeutic and protreptic. My procedure is to assume that the theory of recollection is introduced precisely for the reason that Socrates says it is: it makes us energetic for inquiry and convinces us of the possibility of inquiry. Meno needs explicit exhortation before he can willingly inquire. The reason that the theory of recollection appeals to Meno is illustrated by the Socratic diagnostic elenchus, wherein we learn that Meno is attracted to the “high poetic style”.

1. The High Poetic Style: At *Meno* 75b, Socrates attempts to give a definition of figure, which he says is the only existing thing that is found always following color. Meno's challenge is “well, what if I don't know what color is?” to which Socrates responds, rather implicitly, that Meno is being eristic. Nonetheless he goes on to suggest, having had Meno admit to knowing what solids and terminations are, that figure is that which terminates or is the limit of a solid. Meno then asks about color again. Socrates' approach this time is to appeal to something which Meno already knows, an Empedoclean account of sensation involving effluences that pass into the appropriate bodily orifices. Meno expresses satisfaction with this answer, to which Socrates replies:

Yes, for I expect that you find its terms familiar...It is an answer in the high poetic style, Meno, and so more agreeable to you than that about figure...But yet I think the [explanation of figure] was the better of the two; and I believe that you would also prefer it, if you were not compelled, as you were saying yesterday, to go away before the mysteries, and could stay a while and be initiated (*Meno* 76d-e).

It is no coincidence that when Socrates introduces the theory of recollection, what sparks Meno's interest is the claim that it came from priests and priestesses, is replete with poetic verse worthy of Pindar and presented in what can only be termed “high poetic style”. The theory of recollection then is highly appropriate to Meno at a protreptic level. Meno gravitates to appeals to authority and pre-packaged presentation. He enthusiastically attempts to ascertain the source of the theory, almost breathlessly interrupting Socrates to ask “who said it.” Witness the poem of the theory at 81a:

MEN: What argument did they put forth?

SOC: To me it seemed true and fine.

MEN: What was this? And who were the speakers?

SOC: The speakers were priests and priestesses who have studied so as to give an account⁴ of what they practice; and Pindar also says it and many other poets who are divinely inspired. (*Meno* 81a-b, my trans.).

⁴ *περί ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷός τ' εἶναι διδόναι.* Hence Wally Lamb's translation “in order to give a reasoned account of their ministry” suggests that the theory is a *reasoned account*, which I think is an incorrect reading. For an important part of the demonstration with the slave centers around (causal reasoning) *aitias logismo* but that is not what is happening here. The divine men and women are giving only an *account* of what they propound. The myriad of nuances and meanings of the word *λόγος* in Greek is well known and need not be rehearsed here. cp. Grube: “to be able to give an account of their practices.” Day, “to be able

It is no accident that Socrates brings places the theory in the mouths of priests, and poets and Pindar. These kinds of authorities appeal to Meno, and will rejuvenate his interest in the inquiry after virtue (cf. Klein 1965: 94; Weiss 2001: 50-54; Nails 2002; Blondell 2002, *passim*; Robinson 1953: 1-2; Boethius, *The Consolation of Philosophy* I,3).

2. Meno's Questions, Meno's Inferences, and the Sophistical Paradox:⁵ It has long been acknowledged that Meno is not particularly bright. Here we come to the heart of the beguiling nature of Meno's so-called paradox. Some have suggested that Meno's questions and Socrates' subsequent reformulation of his questions amount to the same thing (Phillips 1965: 77; White 1975: 290, n. 4; Seeskin 1987: 113, n.1; Nehemas 1985: 228. *pace* Weiss 2001: 52, 59); I claim that they are very different things, and that Socrates propounds a paradox that is incommensurate with the inferences of Meno's questions. Meno's inability to recognize this, and his refusal to really say "yes" or "no" when Socrates asks if he knows that his questions are eristic, result in the formulation of a sophistic paradox that *Socrates*, not Meno propounds. Meno's eristic lies not in what he tacitly embraces, but in *the half-hearted embracing of it*.

Strictly speaking Meno propounds no paradox, for the simple reason that a paradox must make a claim that conflicts with received opinion (such as "no man does wrong knowingly"), or a claim that asserts two opposing fundamental truths, or a claim that exhibits recalcitrance to classification (Cargile 1995: 642-44). A paradox must claim something that is *prima facie* puzzling. Meno makes no claims in what has been called his paradox -he only asks questions (Moline 1969: 159). His questions certainly do *infer* something, but not anything that is *prima facie* puzzling. If Meno's questions are to be understood as inferences, they must infer claims based on premises. In order to grasp what they infer, we must pay attention to the premises that give rise to them. Meno has confessed to having no knowledge of virtue. Socrates has confessed to the same. Socrates then suggests that he and Meno conduct a joint inquiry into its nature. Meno asks three questions, quite reasonably, and not at all paradoxically, regarding how Socrates proposes to do this (Moline 1969: 155; contra Shorey 1933: 157; Taylor 1948: 135; Guthrie 1956: 107; Bluck 1961: 8; Klein 1965: 1-2). The three questions Meno asks then, are the following (I will call these collectively **Meno's Questions (MQ)**):

MQ1. Socrates, since you say you know nothing at all (parapan) about virtue, how will you look for it?

MQ2. Socrates, since you say you know nothing at all about virtue, what will you identify as the object of your search?

MQ3. Socrates, since you say you know nothing at all about virtue, how will you conclude such a search?

to give an account of their practices," Guthrie, "to be able to account for he functions which they perform." Bluck remarks that this refers not to any unified organization, but "held certain *dogmata* and were ready to explain them." (Bluck 1961: 276).

⁵ I am deeply indebted to Jon Moline's article "Meno's Paradox?" for what follows. While I am not totally in agreement with Moline's conclusions, the observation that Meno propounds no paradox is certainly right and lamentably ignored by almost everyone.

These statements can be read for their illocutionary force as **Meno's Inferences (MI)**. In what follows the phrase “nothing at all” (*parapan*) shall be referred to as “the *parapan* clause”:⁶

MI1. Socrates cannot provide a method for inquiring into virtue, since he knows nothing at all (*parapan*) about it.

MI2. Socrates cannot provide an object to search for when looking for virtue since he knows nothing at all (*parapan*) about it.

MI3. Socrates cannot provide a criterion for concluding a search for virtue since he knows nothing at all (*parapan*) about it.

The Sophistical Paradox (SP)

Here is the paradox that Socrates propounds, asking Meno if he realizes that he is introducing it. This I will call **SP**:

SP1. It is impossible for anyone to inquire into what he knows since he already knows it and hence has no need to do so.

SP2. It is impossible for anyone to inquire into what he doesn't know because he doesn't know what to look for.

MI and SP are different. MI claims that *Socrates* cannot provide a method of inquiry or a method of concluding an inquiry into virtue, whereas SP claims that *all inquiry* is impossible for *everyone*. MI suggests the impossibility of producing a *method* of inquiry, whereas SP says that inquiry itself is impossible. MI does not say that inquiry is impossible. It merely claims that it is *impossible for Socrates to inquire after virtue*, because he in particular knows *nothing at all about virtue* (Weiss 2001: 156). Someone who knew *something* about virtue, or knew about virtue *in some fashion or other* might produce a method for inquiry into it, but Socrates has no such knowledge. SP claims that it is *impossible for anyone* to inquire into what one does not know. The theory of recollection, trading as it does on an ambiguity of knowing, responds to SP by saying that in a way you do know, but have merely forgotten. Because in a way you do know, it is possible to recover that knowledge. There is no room for this ambiguity in MI, precisely because of the *parapan* clause. The theory of recollection can only respond to SP, and it cannot respond to MI, since it depends on defining inquiry as recollection of something that you do know *in some fashion or other* (cf. Bluck 1961: 9). To refute MI Socrates would have to say that indeed there is nothing that in a way he does not know at all, but Socrates does not do this. In fact he has said that I have *no idea at all* what virtue is: “οὐδὲ αὐτό, τι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετῆ, τυγχάνω εἰδῶς” (71a) I do not happen to know at all (*parapan*) what virtue is. “καὶ ἑμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδῶς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν” (71b). I reproach myself for not knowing about virtue at all (*parapan*). Moreover, whereas MI3 asks about how Socrates will *conclude* an inquiry into virtue, SP makes no mention of a method for concluding such an

⁶ Several commentators have claimed that the paradox founders on the “all or nothing” aspect of knowledge (cf. Cornford 1971; Moravcsik 1971: 53-69; Calvert 1974: 143-52; Weiss 2001: 56).

inquiry. It only refers to the *possibility* of inquiry (cf. Penner 1973: 35–68). While it is the case that the theory of recollection implies that recognition of something known but forgotten will conclude the inquiry, no method is given for ascertaining whether the recognition is correct. This in any case is ruled out by the *parapan* clause in MI3 (Scott 1987: 29; Weiss 2001: 53). The distinction between “possessing:” and “having” knowledge in the famous aviary analogy in the *Theatetus* (197c ff.) – ultimately abandoned because it offers no epistemological explanation for how we come to recognize the correct knowledge that we are seeking– does away with SP, but what is left over is MI3.

3. Meno's Half-Hearted Eristic: Socrates couches SP in the form of a question. Does Meno *know* that he is returning this sophistical paradox from exile?

SOC: Do you see what an *eristikon logon* you are dragging back from exile?⁷

MEN: Doesn't *that* argument seem well said to you Socrates?⁸

SOC: Not to me at any rate.

MEN: Why do you say so? (*Meno* 80e-81a, my trans.).

Socrates has already raised the question of eristic once, but charitably, if warily, proceeds on the assumption that Meno is not being so. In the previous instance, the appeal to the Empedoclean explanation of color in the high poetic style confirms Socrates' suspicion that Meno is not being intentionally eristic; he is simply beguiled by what he has heard before. Socrates is well aware that laziness can lead to eristic; that is why when Meno asks his questions (MQ), Socrates cannot help but point out that that his questions are suggestive of Sophistic eristic.

What Meno asks or infers is not itself eristic, but rather, given the context, completely justified. How will Socrates seek something of which he has just confessed complete ignorance?⁹ Because Meno does not realize that Socrates has reformulated his

⁷ “ὄραξ τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις”

⁸ *that* – *houtos*. Plato here indicates the difference between what Meno asks and what Socrates (ostensibly) takes him to mean.

⁹ In the *Republic*, the city-soul analogy is famously introduced as one way into the unknown nature of justice, but there is no such methodology being suggested here; perhaps significantly, although space does not permit me to discuss it here, recollection is not taken up as an epistemological theory in the *Republic* at all. Desjardins argues convincingly that the epistemological progression in *Meno* maps neatly on to the divided line of Plato's *Republic* (Desjardins 1985: 279). However, implicit in Desjardins' argument is her wider approach, wherein “interpretation of a dialogue as a complex inquiry simultaneously addressing both participants and readers, what we are really witnessing in these cases is rather a question of contrast and interplay between the two levels, with the participants taking what is said in one way, and the reader taking it (or intended to take it) in another.” (Desjardins 1990: 137). This implies in part that the reader is aware of the wider body of Plato's work, and can make necessary connections between and among dialogues in order to determine Plato's true intentions. However, since we may say with some confidence that *Meno* does not have a copy of the *Republic* to hand nor, considering an uncontroversial composition ordering of the dialogues, do any of the *Meno*'s first readers – i.e. the *Republic* had not yet been written–

questions as a sophistic paradox, but *is willing to take credit for the paradox anyway* (cp. White 1975: 290, n.4; Weiss 2001: 61, n. 28), Meno shows himself to be eristic in action if not in intention. That is, even though he has unintelligently hit upon a famous theory, he is willing to take credit for and employ it as if he arrived at it through intellectual means. The eristic is half-hearted because it was not willfully intended, nor explicitly embraced –Meno simply asks if the argument seems good or not. In short Meno's questions and his willingness to accept Socrates' reformulation of his inferences suggest that he is lazy more than that he is combative or particularly bright. Meno neither knows whether his questions are commensurate with SP or not, nor that MI3 cannot be refuted. If he had realized the latter, Socrates would be in real trouble, for nowhere in the *Meno* is any criterion for concluding an inquiry into virtue actually given (Weiss 2001: 61). In the slave boy demonstration, Socrates shows how he would proceed to help someone inquire into something that is known. Further, the method of hypothesis at the end of the *Meno* shows how one would proceed in cases where one does not know, but forming a hypothesis requires knowing *something* about the object of inquiry, and in SP, the *parapan* clause rules this out. Socrates does not answer the more important question (MQ3/MI3) of how one concludes such a search into virtue. Neither recollection nor hypothesis actually explain a method of concluding a sequence of causal reasoning (αἰτίας λογισμῶ), that which in this dialogue is identified with the process of recollection.

III. Protreptic and Caveats about Recollection

The ultimate test of Meno's ability to grasp subtle distinctions and his propensity to become eristic is his half hearted acceptance of Socrates' reformulation of the inferences of his questions. In response, Socrates offers Meno something of an intellectual *bonbon* –the theory of recollection presented in the high poetic style, attributed to priests, priestesses and poetic authority. That the attribution of the theory to priests and poets is intended as a caveat and a warning should be evident. One need not look beyond the *Meno* to find one of myriad examples in the Platonic corpus where poets and religious orators are said to be divinely inspired but lack αἰτίας λογισμῶ (cp. Weiss 2001: 66, n. 40). At *Meno* 99c-d virtuous politicians are said to be divinely inspired and similar to priests and poets who have no knowledge of what they say. The theory of recollection, because placed in the mouths of priests and poets, is introduced with a caveat, and concluded with a caveat about its lack of αἰτίας λογισμῶ. Here again is the initial proem:

MEN: What argument did they put forth?

SOC: To me it seemed true and fine.

MEN: What was this? And who were the speakers?

SOC: The speakers were priests and priestesses who have studied so as to give an account¹⁰ of what they practice; and Pindar also says it and many other poets who are divinely inspired. (*Meno* 81a-b).

While Socrates here says that the theory of recollection is true and fine, he has to mean that it is a true and fine *opinion*. When arguing that virtue cannot be taught, Socrates remarks that if it could, virtuous rulers like Themistocles and Pericles surely would have seen to the proper education of their sons. As their sons turned out not to be virtuous, it seems that virtue cannot be taught. These men ruled virtuously by good opinion (εὐδοξία), not by knowledge (ἐπιστήμη) (99b). Socrates says that these men have nothing more to do with φρόνησις than soothsayers and diviners, who speak truly about many things but have no knowledge of what they say (99c):

SOC: And may we, Meno, rightly call those men divine who, having no understanding, yet succeed in many a great deed and word?

MEN: Certainly.

SOC: Then we shall be right in calling those divine of whom we spoke just now as soothsayers and prophets and all of the poetic turn;¹¹ and especially we can say of the statesmen that they are divine and enraptured, and being inspired and possessed of God when they succeed in speaking many great things, while knowing naught of what they say. (99c-d Lamb).¹²

If recollection is opinion, not knowledge, it does not appear to be a solution to the epistemic problem raised by Meno, for in the *Meno* opinions are said to be unstable, unless tied down by causal reasoning. The demonstration with the slave boy is meant to give an example of this causal reasoning, and ends with Socrates' caveat that he will not insist on all of the details being exactly right. (86b) If the theory of recollection is good and fine, one may well ask what is it good and fine for? Socrates *does* give an explicit

¹⁰ περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷός τ' εἶναι διδόναι. Hence Wally Lamb's translation "in order to give a reasoned account of their ministry" suggests that the theory is a *reasoned account*, which I think is an incorrect reading. An important part of the "demonstration" with the slave centers around causal reasoning (*aitias logismo*) but that is not what is happening here. The divine men and women are giving only an *account* of what they propound. The myriad of nuances and meanings of the word λόγος in Greek is well known and need not be rehearsed here. cp. Grube: "to be able to give an account of their practices." Day, "to be able to give an account of their practices." Guthrie, "to be able to account for the functions which they perform." Bluck (1961: 276) remarks that this refers not to any unified organization, but "held certain *dogmata* and were ready to explain them."

¹¹ οἱ χρησμοδοὶ τε καὶ οἱ θεομάντιες. Hence there is here no Greek corresponding to "all those of the poetic turn, but χρησμοδοὶ implies reciting oracles in verse. Lamb almost makes it sound as though the reference is *directly* to those who say true things while inspired to refer to those who propounded the theory of recollection, but this would not be consistent with his rendering of "λόγον" at 81a as a *reasoned* account. Plato at many points, however remarks that poets have knowledge by divine inspiration. cf. *Apology* 22c, *Phaedrus* 244a, *Ion* 534.

¹² If the knowledge of soothsayers and those who pronounce oracles is such as can be true, but not knowledge, we should question the source of the theory of recollection that Socrates has placed in the mouths of priests and priestesses who are divinely inspired. It is good and fine *opinion*, but not *knowledge*.

account of what it is good and fine for, both after the statement of the theory of recollection, and after the ostensible demonstration of the process. It has protreptic or hortatory value. After the theory:

SOC: So we must not be persuaded by that eristic argument [τῷ ἐριστικῷ λόγῳ]; it would make us barren and is pleasing only to the hearing of the languid, whereas the other makes us capable of work and inquiry. (*Meno* 81d, my trans)¹³

After the “demonstration”:

SOC: Most of the points I have made in support of my argument are not such as I can confidently assert; but that the belief in the duty of inquiring after what we do not know will make us braver and better and less helpless than the notion that *there is not even a possibility of discovering what we do not know*, nor any duty of enquiring after it – this is a point for which I am determined to do battle, so far as I am able, both in word and deed [καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ]. (*Meno* 86b-c, Lamb trans., *my itals.*).

Following both the presentation of the theory, and the “demonstration” of it with the slave boy, Socrates indicates that the theory has *protreptic* value, that is, it inspires us not to give in to the sophistical *eristikon logon*. Both the caveat about the details of the demonstration, and the placing of the theory into the mouths of those who can only be said to have true opinion, not knowledge, suggest that this is not an epistemic position, but a protreptic one. If the argument is to have epistemic force, it must explain not merely *the possibility of knowledge*, but *a method whereby* knowledge is obtained. Because the details of the theory of recollection as presented in the *Meno* are not such as to be certain, the latter is not provided. What the concluding caveats indicate is what we are supposed to learn from the theory of recollection, namely that inquiry is possible. The possibility of inquiry is the problem of the eristic SP, and is thus refuted -if recollection is possible then inquiry is possible. However recollection must be understood only as an image, an analogy, but not itself a real epistemology. If possible, then we are implicitly exhorted to seek it. Socrates makes this exhortation explicit in the caveats themselves. The impossibility of Socrates’ having a criterion of concluding an inquiry is the problem of MI3, which suggests that Socrates cannot conclude a search for virtue. No method for concluding an inquiry is presented in the theory of recollection. All that is presented is the hypothetical statement that if someone could recollect one piece of previously acquired knowledge, one could remember all previously acquired knowledge. The slave boy “demonstration,” again, is dis-analogous, and in any case provides no criterion for concluding an inquiry. This too is implicit protreptic. We want to find a way to conclude the inquiry. But that is not Socrates’ purpose in employing it in the *Meno*. Meno needs to believe that inquiry is possible and desirable before he can begin. The theory of recollection explicitly provides precisely that possibility and desideratum, but not its certainty or an explanation of how knowledge is obtained.

¹³ barren = ἀργούς, languid = μαλακοῖς; both are pastoral images of husbandry. Socrates, who in the *Theaetetus* puts himself forth as a barren midwife, meant to bring forth intellectual births, here exhorts Meno to cultivate his garden.

Platon'un *Menon*'unda Paradoks ve Protreptik

Menon diyalogu *anamnesis* kuramının statüsü de dahil olmak üzere bir dizi bulmaca ve problem içerir. Bu makale hem *anamnesis* kuramını hem de "Menon'un Paradoksu"nu epistemolojik meseleler olarak değil, tartışmalı ve protreptik sorunlar olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Menon'un *anamnesis* kuramını kullanmasının asıl amacının Sokrates'in kuramı çerçevelemek için kullandığı örtük ve açık ikazlarda bulunabileceğini öneriyorum. *Anamnesis* kuramını ispat edilmiş veya kanıtlanmış olarak benimseyemeyeceğimizi gösteren bu ikazlar sonuç olarak Sokrates'in *anamnesis* kuramının *protreptik* bir role sahip olduğunu hakkındaki iddialarının kesinliğini yorumlamayı haklı kılmaktadır. Bu yazı üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm genel olarak dördüncü yüzyılın edebi bir türü ve bunun Platon'daki kullanımı olarak felsefi protreptiğin doğası üzerine bazı ön yorumları sunmaktadır. İkinci bölüm Sokrates ve Menon'un yüz yüze kaldığı problemleri çözmek için kullanılan *anamnesis* kuramını 'ispatlamak' için kullanılan geometriyi, erdeme dair soruşturma probleminden ayırt eder. Bu iki problemin kıyas götürmez olduğunu gösteriyorum. Ayrıca, Menon karakterinin belirli bir iknaya elverişli olduğunu, Sokrates'in Menon'un felsefi soruşturmaya dair sorularını nasıl karmaşık bir paradoksa dönüştürdüğünü ve bir çözüm olarak *anamnesis* kuramını önerdiğini tartışıyorum. Son olarak, üçüncü bölüm Platon'un *Menon*'da *anamnesis* kuramını ciddi bir epistemoloji olarak kabul etmemize dair çeşitli ikaz ve uyarılar sunduğuna ilişkin kanıtlar sunmaktadır; bu da Platon'un *anamnesis* kuramını *Menon*'da *protreptik* bir araç olarak kullanmasının birincil amacının Menon'u felsefi sorgulama yolunda tutmak anlamına geldiği sonucuna götürmüştür.

Anahtar Kelimeler

Antik Yunan Felsefesi, Platon, Menon, Epistemoloji, Protreptik.

REFERENCES

- BLONDELL, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge.
- BLUCK, R. (1961). *Plato's Meno*, Cambridge.
- BOWE, G.S. (2007). "In Defense of Clitophon," *Classical Philology*, 102/2007: 245-264.
- CALVERT B. (1974) "Meno's Paradox Reconsidered," *Journal of the History of Philosophy*, 12/1974: 143-52.
- CARGILE, J. (1995). "Paradox," *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich, pp. 642-644, Oxford.
- CORNFORD, F. M. (1971). "Anamnesis," *Plato's Meno*, ed. by Brown, pp. 108-127. Indianapolis.
- DESJARDINS, R. (1985) "Knowledge and Virtue: Paradox in Plato's *Meno*," *Review of Metaphysics*, 39/1985: 261-281.
- DESJARDINS, R. (1990). *The Rational Enterprise: Logos in Plato's Theaetetus*, New York.
- GUTHRIE, W. K. C. (1956). *A History of Greek Philosophy IV*, Cambridge.
- HOERBER, R. (1960), "Plato's 'Meno'", *Phronesis*, 5/1960: 78-102.
- KLEIN, J. (1965). *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago.
- MOLINE, J. (1969). "Meno's Paradox?", *Phronesis* 14/1969: 153-61.
- MORAVSIC, J. (1971) "Learning as Recollection," *Plato I*, ed. by G. Vlastos, pp. 53-69, New York.
- NAILS, D. (2002). *The People of Plato*, Indianapolis.
- NEHEMAS, A. (1985). "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher," *Oxford Studies in Ancient Philosophy III*, ed. by Julia Annas, pp. 1-30, Oxford.
- PENNER, T. (1973). "The Unity of Virtue," *Philosophical Review*, 82/1973: 35-68.
- PHILIPS, B (1965). "The Significance of Meno's Paradox," *Plato's Meno: Text and Criticism*, eds. by Sesonske and Fleming, pp. 77-83, Belmont.
- ROBINSON, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford at Clarendon.
- SCOTT, D. (1987). "Platonic Anamnesis Revisited," *Classical Quarterly*, 37/1987: 346-66.
- SEESKIN, K. (1987). *Dialogue and Discovery*, New York.
- SHOREY, P. (1933). *What Plato Said*, Chicago.
- SLINGS, S.R. (1999) *Plato: Clitophon*, Cambridge.
- TAYLOR, A.E. (1948). *Plato: The Man and His Work*, New York.
- UMPHREY, S. (1990). *Zetetic Scepticism*, Longwood.
- WEISS, R. (2001). *Virtue in the Cave*, Oxford.
- WHITE, N. (1975). "Inquiry", *Review of Metaphysics*, 28/1975: 289-310.
- WOODRUFF, P. (1990). "Plato's Early Theory of Knowledge," *Companions to Ancient Thought I*, ed. Everson, pp. 60-84, Cambridge.

Makale Geliş | Received: 16.03.2017

Makale Kabul | Accepted: 26.07.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342170

Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Kastamonu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, TR

f.zehrapattabanoglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6756-8387

Fârâbî’de Felsefe Tarihi Teorisi: Dil ve Dinin Tekâmülünde Felsefenin Tarihselliğinin İpuçları

Öz

İslâm dünyasında felsefe tarihçiliği hakkında ilk dikkat çeken kişi Fârâbî’dir. Aslında onun felsefe tarihine dair kurgusu, tarih felsefeciliği olarak da görülebilir. Tarih felsefesi de tarihin düşünceye dayalı söylemleri olarak kabul edilebilir. Bu söylemin oluşmasında dil, felsefe ve din önemli etkenlerdir. Nitekim dil insanın düşünceye dair ilişkilerini sağlayan araç olmasının yanında, tarihsel bir varlıktır. Tarih nasıl insanla başlıyorsa dil, felsefe ve din de insanla başlar. Bu bağlamda aralarındaki öncelik ve sonralık sıralaması bir taraftan tarihsel bir bakış açısı olmakla birlikte, diğer taraftan varlıkla ilgili meseleleri içerdiği için metafizikseldir. Fârâbî’ye göre zaman bakımından önce dil, sonra felsefe, daha sonra da din vuku bulmuştur. Filozof *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde dil, felsefe ve din arasındaki bu ardeşikliği, zamansal bir felsefe tarihi kuramı oluşturarak ifade etmektedir. *Tahsilü's-Saâda* adlı eserinde ise felsefenin milletler arasında nasıl geliştiğini ve el değiştirdiğini gösteren mekânsal bir felsefe tarihi teorisi oluşturmaya çalışmaktadır. Böylece önce gelen sonra geleni anlamlı kılmakta, onun yerini sağlamlaştırmaktadır. Yani felsefenin evrimsel olarak gelişmesi ona tâbi olan dinin de hakikat ve mahiyetini bir anlamda biçimlendirmektedir. Burada dilin, felsefenin ve dinin ortaya çıkışı, tarihsel zorunluluğun neticesi olması bakımından bir toplumun medeni olabilmesinin şartlarını da taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Fârâbî’nin felsefe tarihi düşüncesinin bu minvalde nasıl oluşturulmaya çalıştığı ele alınacak, muhtelif kavramlar ve olgular çerçevesinde mesele tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Felsefe Tarihi, Fârâbî, Dil, Din, Felsefe.

* Bu makale Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi’nin düzenlemiş olduğu “II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu”nda sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

Giriş

Felsefe tarihi zamansal olarak felsefî problemleri, filozofların düşüncelerini ve çözüm yollarını objektif olarak konu edinen bir alan iken, tarih felsefesi daha çok tarih ilmine nedensellik örgüsüyle yaklaşan bir düşünce olarak görülebilir. Nitekim tarih ilminde de asıl olan geriye doğru gidilerek tarihî olayların sebepleri ve tarihin kanunlarını bulmak olmalıdır. Burada esas kaide olayları bir diğerine illet-malul bağı ile bağlamaktır. Böylece bir şey hakkında bilgimiz tam olduğunda bu durum, hem geçmişte olan ama hakkında fazla bilgimizin olmadığı konularda hüküm verebilmeyi, hem de geleceğe dair fikir edinebilmeyi sağlar (Boer, 1960: 143).

Tarih felsefesi, yaşanmış geçmişin felsefesi ya da tarih biliminin felsefesi olarak iki farklı anlamda ele alınır. Bu durumda tarih felsefesine geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp, insanlığın tüm yaşanmış geçmişine bakılabilir. İkincisinde ise kökleri eskiye dayansa da 19. yüzyılda ortaya çıkarılabilen bir disiplinden bahsedilir. Birincisi, tüm geçmiş karşısında filozofların genellikle evrensel bakışla yaptığı gözlem iken; ikincisi, tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak isteyen bir bilim felsefesi ya da metodoloji eleştirisidir. Bunların ikisi farklı bakış açısı sunsa da neticede birbirine bağlıdırlar (Özlem, 2015:17-18). Felsefe tarihi bu açıdan daha çok kronolojik bir yapı sergilemekle birlikte, birinci bakış açısına daha yakındır. Felsefî açıdan tarihsel bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine Herakleitos'ta rastlanır. Sofistler köken problemiyle ilgilenerek tarihin felsefî bir sorun haline gelmesine sebep olurken, Platon (ö. M.Ö 347) da tarihte çöküş ve ilerleme problemlerini ele alarak sorunları felsefî olarak incelemeye başlamış, tarih sözcüğünü Thales ve Anaksimandros'un doğa öğretilerini aktarırken “geçmişte kalan düşünceleri haber verme” anlamında kullanmıştır (Bıçak, 2004: c. III, 23, 186; Özlem, 2015: 25-26).

Aristoteles (ö. M.Ö. 322) *Metafizik* adlı eserinde Yunan filozoflarının neden araştırmaları ve arkheleleri üzerine ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona göre şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret ve meraktır. Bu sebeple varlık hakkında sorular efsanelerle başlamıştır. Yavaş yavaş ilerleyerek ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olaylar, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunlar ele alınır olmuştur. Filozoflar bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yaparken, faydacı bir amaç gütmeyerek sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdir. Böylece felsefenin serüveni ve sürekliliği olan bir gelenek başlamıştır (Aristoteles, 1996: 83-84, 86-144). Bu geleneği Aristoteles tarihsel çizgide anlatmasına rağmen, *Poetika* adlı eserinde “Tarihçi gerçekten olanı, şair ise olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir tarih yapıtına oranla daha felsefî olduğu gibi daha üstün olarak değerlendirilebilir. Çünkü şiir genel olanı, tarih ise tek olanı anlatır.” (Aristoteles, 1993: 30) ifadelerinden dolayı, tarihi tümeli konu edinen bir bilim olarak görmez. Ancak yine de Aristoteles'in geçmiş düşünürlerin bilgilerinin düzeltmek için kullanmak istemesi, onu tarih araştırmasına itmiştir. Aristoteles'in tarihçiliğine dair pek çok tartışma olmakla birlikte, tarih felsefesi yapmasa da, felsefe tarihi teorisi oluşturmuştur denilebilir. Nitekim o bilimler tarihini kurmuş, sadece yasa ve kavramla ilgilenmemiş, özel tarihi olayları da araştırmış ve onların süreçlerini bilim adı altında toplamış ilk filozoftur (Bıçak, 1999: 186-187, 202).

Felsefe tarihi usulüyle ilgili araştırma yapan Orhan Sadeddin kendinden önceki filozoflara dair notları eleştiri içerdiği için Aristoteles'i, felsefe tarihi zihniyetinden uzak

görmekte, öğrencisi Theophrastos'un eserinin ise ilk felsefe tarihi çalışması olabileceğini söylese de onun da gerçek manada felsefe tarihi olmadığını düşünmektedir. Felsefe tarihindeki evrimi görmesi ve bunun teorik yönlerini tespit edebilmesiyle Hegel'i (ö.1831) ilk felsefe tarihçisi kabul etmektedir (Sadeddin, 1930: 6-7). Bu bağlamda Hegel, tarih ve akıl kuramıyla Elealılar'dan, Herakleitos'tan, Platon'dan başlayıp Kant'a (ö.1804) ve Schelling'e (ö.1854) kadar pek çok filozofun görüşünü bir araya getirerek felsefe tarihinin tanıdığı en kuşatıcı sistemi geliştirmiştir (Özlem, 2015: 122). Nitekim Collingwood'a göre de bir tarih felsefesi oluşturmadan önce tarihsel bilgiyi bütünsel olarak kurmayı hedefleyen sürekli ve sistematik bir girişim gereklidir. Efsane yazımının tarih bilimine dönüşmesi Heredotos'la (ö. M.Ö. 425) gerçekleşmiş, daha sonra Thukydidis (ö. M.Ö.400), Polybius ö. M.Ö. 120), Livy (ö. AD 17) ya da Tacitus (ö. M.S. 120) tarihe dair sorgulamalar yapsa da, antik felsefecilerde bunun bir tarih felsefesi inşası olarak kabul edilmesi doğru değildir (Collingwood, 2000:147-149; Collingwood,1990: 38). Macid Gökberk'e göre ise St. Augustinus (ö.430) tarih felsefesinin kurucusu sayılır. Nitekim Antik felsefe daha çok bir kozmos felsefesidir. Bu felsefede tarihin dönüp dolaşıp başlangıç noktasına dönen, sürekli tekrarlanan bir süreç olduğu anlayışı vardır. Tarihin bir defalık olan, bir daha olmayacak ve tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç olduğu görüşünü ilk gnostikler tartışsa da sistemli olarak geliştiren Augustinus'tur (Gökberk, 1990:155). Başka bir değerlendirmeye göre eleştirel ve bilimsel tarihten hareketle tarih felsefesi kavramını ilk defa 18. yüzyılda Voltaire (ö.1778) bulmuştur. Ama tarih felsefesinin temeli Vico'nun (ö.1744) yayınlandıktan onlarca yıl sonra düşünürlerin dikkatini çekmeye başlayan *Ulusların ortak özü çerçevesinde kurulan yeni bir bilimin ilkeleri* başlıklı eseri ile atılmıştır. Ondan sonra da Montesquieu (ö.1755), Herder (ö.1803), Humboldt (ö. 1835), Dilthey (ö. 1911) ve Kant gibi düşünürlerin büyük payı olmuş, Hegel ile tarih felsefesi daha evrensel bir niteliğe bürünmüştür (Şulul, 2008: 316-317). Tarih felsefesi nihayet Max Weber (ö.1920) ile birlikte, "prensipte her şeyin rasyonel açıklamalara indirgenebileceği" iddiasından hareketle, ilkesel olarak moral ve metafizik inançlar gibi hesaplanamayan güçlerin pek etkili olmadığı; aksine bütün her şeyin "hesaplama ile bilinmesi" gerektiği bir evren tasavvurunun parçası haline gelmiştir. (Kundakçı, 2016: 61)

Yukarıda tarih felsefesinin kökeni hakkında sunulan farklı bakış açılarının olması felsefe tarihi ile tarih felsefesi ayırımına dayanmaktadır. Her ne kadar neticede bu iki kavram birbirine bağlı olsa da bizi bu çalışmada asıl ilgilendiren felsefe tarihçiliğidir. İslâm dünyasında tarih felsefesine dair ilk tespitler ve düşünceler Fârâbî'de (ö. 950) görülmektedir. Daha sonra gerçek anlamda bir tarih felsefesi olarak İbn Haldun (ö. 1406) çok önemli bir konuma sahip olsa da Fârâbî'nin, felsefe tarihine dair yorumları onun bu alandaki yerinin açığa çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. İbn Haldun'a göre tarihte gerçekleşmiş olayların kaynağına inmek, onların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmak, nedensel açıklamalarını vermek gereklidir. Bu sebeple tarihin görünen (zahiri) manası yerine iç (batını) manasına bakmalıdır. Bu da incelemek, düşünmek, araştırmak, varlığın sebeplerini dikkatle anlamak ve olayların vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. Neticede tarih, felsefenin (hikmetin) içine daldığı için, felsefe ilimlerinden sayılmayı hak etmiştir (İbn Haldun, 1988: c.I, 5, 59). Diğer taraftan her ne kadar *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde Fârâbî tarihi,

bilimler sınıflamasının içinde zikretme de felsefenin geçmişine dair dil, mantık ve din bağlamındaki değerlendirmelerinden dolayı tarihsel bir süreci ele almıştır. Nitekim felsefenin gelişimini evrimsel bir bakışla ve nedensellik bağlantılarıyla sunmaya çalışması onun felsefede bir ilerlemenin imkânından yana olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan onun Aristoteles gibi felsefe tarihi kuramı oluşturmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bu açıklamalardan sonra filozofun bu teoriyi nasıl oluşturduğuna bakabiliriz.

I. Fârâbî’de Dil Ve Felsefenin Evrimi

Bir toplumun dil, düşünce ve dine dair etkinliği, o toplumun kültürel mirasını oluşturarak bu alanı belirli kılan bir varlık alanıyla kuşatılır ki, bu da hiç şüphesiz tarihtir. Nitekim tarih üzerine yapılan değerlendirmeler ve olaylar arasındaki sebepler zincirini araştırmak varlık anlayışının temel yapıtaşlarından birisi olan dil ve zaman kavramı için de belirleyici olabilir. Çünkü insan dil sayesinde varlık kazanır ve bir süreç içinde onunla bilmediği alanlara yönelebilir. Nitekim İslâm felsefesinde birçok alanda özgün ve sistemli düşüncenin başlangıcını bulduğumuz Fârâbî, bir milletin kültür tarihinde dil ve düşüncenin tekâmülünü hem doğal hem de toplumsal bir süreç olması bakımından bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Nitekim felsefe zihinsel ve dilsel bir varlık alanını kapsamakla birlikte ahlâkî, siyasî varlık alanlarına da tekâbülmektedir. Bu minvalde Fârâbî’nin dilin başlangıcı ve gelişimini felsefî bir problem olarak görmesi, aynı yöntemi mantık ve tarih için uygulaması önemlidir. Çünkü dille ilgili değerlendirmeler bizi düşünceye götürür. Varlığın temellendirilmesinde dilin önemine vurgu yapan Heidegger’e (ö.1976) göre varlık ancak dil ve düşüncede kavranabilir ve ancak dilde dile getirebilir. “Dil varlığın evidir” ifadesiyle düşüncesini ortaya koyan filozof, varlığın kendisini dil biçiminde sunduğunu kabul eder. Buna göre dil ve düşünme varlığın bir özelliği olmayıp onun kendini ortaya koyuş biçimi olarak algılanmalıdır (Çüçen, Zafer, Esenyele, 2011: 379-380).

Fârâbî dille bağlantılı olarak lisan, lügat, kavî, kelâm ve nutuk kelimelerini kullanarak, bunlara konuşma, düşünme, lafız, logos, din, vahiy ve temyiz gibi anlamlar yüklemiştir (Korkut, 2015: 26). Fârâbî’ye göre varlıkların dereceleri, kavramların ve onlara delalet eden lafızların da dereceleridir. Çünkü aralarındaki delalet ilişkisinden dolayı söz, lafız, kavram ve nesne birer varlıktır. Lafız ve kavram zihnin dışındaki varlıklara tekabül etse de, kavram; dış dünyadan zihne gelen algıların nefis tarafından kavranması sonunda varlık niteliği kazanırken; lafız, kavramın yerine geçen sembol olmasından dolayı varlık kabul edilir (Türker, 2002:151).

Fârâbî’nin ilimler tasnifinde dil bilimleri ilk sırada yer alır (Fârâbî, 1990a: 54). Ona göre mantık ve diğer bilimlerin dille olan ilişkisi varlık sorunuyla başlamakta, kültür ile temellenmekte, nefsin güçleri, zihin ve akıl, ses ve harfler, lafızlar ve terkiplerle devam ederek söze ulaşmaktadır (Türker, 2002: 147). Nitekim insan düşünmeye başladığında kendisini bir dil ve eylem dünyası içinde bulur. Ancak bilinç dil ve eylemin sınırlarını daima aştığı için nihai belirleme işi ona aittir. Çünkü doğası gereği aşkın olan bilinç, doğruluk ve yanlışlık değerleri taşıyan dil ve eylemi eleştirel bir şekilde değerlendirebilir ve nesnenin hakikatine dair daha doğru bakış açısı sunabilir (Alper, 2012: 36). Dolayısıyla dilin bu bağlamda ilk münasebeti mantık ilmiyle

gerçekleşir. Dil bilgisi sanatının dilin yanındaki yeri ne ise, mantık sanatının da akıl yanındaki yeri odur. Dil bilgisinin dille ve sözlerle olan bağlantısı, mantık ilminin akılla ve akledilirlerle olan bağlantısı gibidir. Nasıl dil bilgisi hataya düşmenin mümkün olduğu yerde dilin ölçüsü ise, mantık ilmi de hataya düşmenin mümkün olduğu yerde aklın ölçüsüdür (Fârâbî, 1990c:19/27).

Mantık ilmiyle teorik ve pratik felsefeyle alakalı kesin bilgi oluştuğu için, bilinmesi istenen herhangi bir şey mantık sanatı olmadan doğru anlaşılabilir. Dille yakın ilişki içinde bulunan mantık, “nutk” (konuşma, düşünme) kelimesinden türemiştir ve bu kelime üç şeye delalet eder: Birincisi, İnsanın akledilirleri idrak edebileceği kuvvet anlamına gelir. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir, onunla hareketlerin güzeli ve çirkinini ayırt edilir. Bu güç insanda yaratılıştaki bulunan temyiz yeteneğini geliştiren güçtür. İkincisi, insan nefsinde zihinsel yolla oluşan akledilirlerdir, bunlara “iç konuşma” denir. Üçüncüsü, içerde bulunan şeyi dil ile söylemektir, ona da “dış konuşma” denir (Fârâbî, 1990c: 24/29; Fârâbî, 1990a: 67, 78). İç konuşmayla dış konuşmanın sınırını, ses ile sembol oluşturur. Dış konuşma, iç konuşmayla bağlantılı olarak meydana gelir ve sembolleştirme işlemi sonunda onun yerine geçer (Türker, 2002:153). Diğer taraftan mantıkla dilbilgisinin birbirine benzer yönleri olduğu gibi, benzemeyen yönleri de vardır. Dil bilgisi bir millete ve bu dili konuşan kimselere has olan sözlerin kanunlarını verirken, mantık bütün dillerde ortak olan sözlerin kanunlarını verir (Fârâbî, 1990c: 24/29). Bu açıdan dil, bir milletin düşünce tarihinin gelişimine dair ipuçları veren önemli etkenlerdendir. Konuşmada kıyas kullanmaya yarayan sanatların çeşitleri burhan, cedel, safsata (sofistik), hitabet ve şiirdir. Bu bağlamda kıyas sanatları kesin bilgi verenler (yakinî), zan verenler (zannî) şaşırtaclar (mugalata), kanaat verenler (iknaî) hayal verenler (tahayyülî) olmak üzere beş çeşittir (Fârâbî, 1990a: 79, 85).

Fârâbî gerçek bilgiye ulaşmak için hangi metodların uygulanması gerektiğini araştırarak öncelikle bilgiyi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Ancak burada tasdikten bir kısmı kesin, bir kısmı kesin değildir ve kesin olanın da bir kısmı zorunlu, bir kısmı zorunlu değildir. Bu sebeple açık bir şekilde bilgi adı zorunlu kesin olana söylenmektedir. Buna göre kesin bilgiler üç kısımdır: Birincisi, bir şeyin sadece varlığına dair kesinlik (‘ilmü enne’ş-şey); ikincisi, bir şeyin varlığının sebebine dair kesinlik (‘ilmü lime’ş-şey); üçüncüsü, her ikisine dair kesinliktir. Bunların içinde kesin bilgi olarak adlandırılmaya en layık olanı üçüncüsü yani bizatihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini verendir ki, mutlak olarak burhânî bilgi de budur (Fârâbî, 2012a: 7). Hakikate ulaşmak için burhânî yöntemin kullanılması gerektiğini iddia eden Fârâbî’ye göre, felsefenin bu aşamaya gelmesi için toplum da belli bir olgunluktan geçmelidir.

Nitekim varlığın meydana gelmesinde, kozmik yapının belirli bir düzene ulaşmasında ve bir toplumun oluşmasında zamana ihtiyaç vardır. Tıpkı bunun gibi insanın içinde olan şeyleri başkasına aktarmak için zamana gereksinim duyduğunu düşünen Fârâbî, bilgilenme noktasında da bir tekâmül sürecinin varlığını kabul eder. Zira ilkel insanların ortak bilgileri pratik bilgiler olduğu için, avam zaman bakımından seçkinlerden öncedir. İnsan fitraten kolay olanı yapmaya meyilli olduğundan, zamanla istidadının daha güçlü ve daha çok olduğu şeylere karşı bilmek, düşünmek, tahayyül etmek ve akletmek ister. Böylece yaptığı şeyleri doğal olarak sahip olduğu melekeyle yapar, o işi çok tekrar ettiğinde ise, alışkanlığa dayalı sanatsal veya ahlâkî bir meleke kazanır (Fârâbî, 2008: 72-73). Dolayısıyla insan başlangıçta içinde olan şeyi başkasına

aktarmak isteyince önce işareti, sonra seslenmeyi kullanmıştır. Sesin meydana gelmesi ve organlarla münasebeti, tıpkı insanın ilk hareketlerinde kolay olana meylindeki gibidir. Dil de öncelikle hareketin kolay olduğu parçaya doğru hareket eder. Ancak barınak ve beldelerdeki dil hareketleri farklılık içerir, bu da milletlerin dillerinin hareketlerinin farklılaşma sebebidir. İlk seslenmeler, ünsüz harflerle başlamış, ilk önce milletin harfleri ve o harflerden oluşan sözcükler (lafızlar) meydana gelmiştir. Sözcüğü ilk icat eden onu başkalarıyla paylaşarak diğerlerinin de kullanılmasına vesile olmuştur. Daha sonra sözcükler ihtiyaçlara ve anlamlarına göre düzenlenmiştir. Zamanla lafızları çoğaltma, birbiriyle eşleştirme, tertip etme ve güzelleştirme gibi icralar devam etmiştir. Bu süreçte tümel ve genel anlamlar, cinsler, türler, eşit dereceli sözcükler (müşekkek), eş sesli sözcükler, eşanlamlı sözcükler, birleşik sözcükler, istiare ve mecazlar gibi sözcüklerin anlamları, ortak ve farklı yönleri tespit edilerek dil-düşünce bazında gelişme devam etmiştir. Bu gelişme aşamasında önce hatabî (retorik) sonra da şiirsel ifadeler oluşmaya başlamıştır. Böylece nesilden nesile aktarılan bir milletin diline ve nefesine yerleşmiş sözcükler, kendi dizimi olmayan yabancı söylemleri kabul etmeyerek alışkanlık haline gelmiş ve o milletin dilini oluşturmuştur (Fârâbî, 2008: 75-79).

Dilin oluşmasıyla birlikte hitabet ve şiir sanatıyla geçmiş ve güncel haberler anlatılmaya başlamış, bunlar da ezberlenerek aktarılmıştır. Ancak ezberlemek zorlaşınca yazı sanatı keşfedilmiştir. Yazı başlangıçta karışık olsa da sonradan ıslah edilmiştir. Milletin dili fasih hale gelip yetkinleştiçe ve kitaplarda yazıldıkça dil bilimcileri ortaya çıkmıştır. Dil bilimciler bedevilere bakarak dilin kurallarını belirlerken, başka dillerden dilin karışması ve bozulması meselelerinden dolayı medenilerin diline göre dili düzenleyip sabitlemiştir. İşte böylece dilin gelişimi esnasında hitabet, şiir, tarih (haberleri ezberleme ve rivayet etme), dilbilimi ve yazı (kitabet) olmak üzere beş sanat hâsil olmuştur (Fârâbî, 2008: 80-84).

Fârâbî'ye göre pratik sanatlar ve diğer halk sanatları tamamlandıktan sonra insan etrafındaki her şeyi bilmek istemiş, araştırma esnasında öncelikle ilk kıyas yollarından retorik olan, sonra matematiksel şeyleri ve doğayı inceleme metotları kullanmıştır. Metot bakımından retorik olan kullanılırken, toplumda görüşler ve mezhepler farklılaşmış bu sebeple zamanla diyalektik yollar öğrenilmeye başlamıştır. Bu aşamada teorik şeyler incelenirken diyalektik olanla sofistlik olan ayırıştırılmaya çalışılsa da, kesin bilginin oluşmasında diyalektik yolun da yeterli olmadığına farkına varılmıştır. Böylece insanlar diyalektik yolu kesin yollarla karışık olarak kullanarak, bunu ilim haline getirmişlerdir. Ancak bu süreç Platon'a kadar sürmüştü, nihayet Aristoteles ile bilimsel araştırma yani felsefe zirveye ulaşmıştır. Dolayısıyla teorik ve tümel felsefe olgunlaşmış, artık onda araştırılacak bir şey kalmamıştır. Bundan sonra felsefe yalnızca öğrenilip, öğretilen bir sanat haline gelmiştir. Filozofumuza göre bu öğretim burhanî (kesin kanıt) metotla gerçekleştirilen özel öğretim ve cedelî, hatabî ya da şiirsel yollarla yapılan genel öğretim olarak ikiye ayrılır. İlki seçkinlerin, ikincisi halkın öğretiminde daha uygundur (Fârâbî, 2008: 86-87).

Anlaşıldığı üzere Fârâbî'ye göre tarihsel süreç içinde önce dil, sonra felsefe gelişmiştir. İşaretleşme, seslenme, konuşmayı sanat haline getirme, sözde biriken ifadeleri ezberleyip başkalarına naklederek çoğalmasını sağlama ve bir kültür oluşturma, daha sonra bu ifadeleri yok olmayan bir tarih olarak yazıyla kayıtlara alma ve nihayetinde dili bir bilim haline getirme diyebileceğimiz safhalar, dilin tarihsel ve

evrimsel gelişim sürecini göstermektedir. Aynı şekilde felsefe de kullandığı yöntemlere göre evrim geçirmiştir. Zira “cedelî ve sofistîk güçler, zannî felsefe (el-felsefetü’l-maznûne) veya çarpıtılmış felsefe (el-felsefetü’l-mümevvehe), zaman bakımından kesin yani burhânî felsefeden önce gelir.” (Fârâbî, 2008: 69). O halde felsefe yapma yöntemine üç aşamada ulaşılmıştır. İlki dil ve düşüncenin ayrıştırılmadığı dolayısıyla dilbilimin felsefe yapmak için kullanıldığı ve toplumda birbiriyle çelişen felsefî görüşlerin ortaya çıktığı mugalata yöntemiyle yapılan sofistîk felsefedir. İkincisi, düşünce ve varlığın birbirinden ayrılmadığı cedelî yöntemle yapılan diyalektik felsefe, üçüncüsü dil, düşünce ve varlığın birbirinden tam olarak ayrıldığı dönem burhan yönteminin kullanıldığı apodeiktik felsefedir (Durusoy, 2005, s.73-74). Platon’a kadar olan felsefe tam anlamıyla evrimini tamamlamamış ancak Aristoteles’in mantığı geliştirilmesiyle kemale ermiştir. Fârâbî’ye göre felsefenin gelişim aşamaları ona tâbî olan dinin gelişim aşamalarını belirlediği için felsefenin gerçekliği, dinin gerçekliği bakımından önemlidir.

II. Fârâbî’de Dinin Gelişim Süreci

Fârâbî’ye göre zaman bakımından önce dil, sonra felsefe, daha sonra da din vuku bulmuştur. Çünkü felsefenin tekâmülünden sonra toplumun belirli bir düzen içinde yaşaması için yasaların konulmasına ve kesin delillerle temellendirilen teorik ve tahayyül gücüyle sunulan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Teorik ve pratik alanda yasalar konulduğunda, halkı ikna ederek, bilgilendirecek ve eğitecek onları mutluluğa ulaştıracak şeyleri vermeyi sağlayan şey de dindir (Fârâbî, 2008: 87). Bu bağlamda filozofun din tanımı, onun yapısını ve toplumsal fonksiyonunu anlamak bakımından önemlidir. O halde “Din (mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın, toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.” (Fârâbî, 1968: 43/200: 258).

Fârâbî felsefe ve din kıyaslamasını yaparken felsefenin gerçek, dinin taklit olduğunu söylemektedir. Bu ifadelerinden onun ne demek istediğinin iyi anlaşılması gerekir. Ona göre her öğretim öğrenilen şeyi kavratma ve onun kavramını nefste meydana getirme, diğeri de bunları başkalarına tasdik ettirme olmak üzere iki şekilde yapılır. Bir şeyi kavratmanın da iki yolu vardır. İlki onun özünün akılla algılanmasını sağlamak, ikincisi onu, ona benzeyen bir misali ile tahayyül ettirmektir. Tasdik ise kesin ispat veya ikna yolu ile meydana gelir. Varlığa dair bilgi akılla kavranıyor ve kesin deliller aracılığı ile tasdik ediliyorsa bu bilgilere felsefe; misaller aracılığı ile tahayyül yoluyla öğreniliyor ve ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa bu bilgilere de din adı verilir. Akledilirlerin kendileri alınır ve ikna yöntemi kullanılırsa onları kapsayan dine meşhur ya da zâhîrî felsefe adı verilir. Bu sebepten din, felsefenin bir taklidi olarak görülmüştür. Konuları ve amaçları hususunda aynı olan din ve felsefe, dil ve deliller noktasında ayrılır. Felsefenin ispat ettiği her şeyde, din ikna edicidir (Fârâbî, 1983: 90/2012c: 93).

Felsefe ve dinin, aynı hakikatin farklı dil ve kanıtlarına sahip alanlar olduğunu düşünen Fârâbî’ye göre, erdemli din filozoflara ve felsefî ilimle meşgul olanlara özgüdür. Çünkü diyalektik (cedel) kesin kanıtların sağlayabileceği konularda kuvvetli bir zan sağlarken, hitabet kanıt bulunmayan ve diyalektiğin incelemediği hususlarda

ikna edicidir. Filozofların mertebesine ulaşmamak ya tabiatın ya da kişinin dikkatini tam olarak yöneltememesinden kaynaklanır. Bu durumda halk ikna edici şeyleri daha iyi anladığı için cedel ve hitabet bu bağlamda iki önemli ihtiyacı karşılar. Şehir halkı arasında dini görüşleri düzeltip, savunarak nefslere yerleştirir. Bu görüşleri saptırmaya çalışan bir kişi çıktığında ise, dinin görüşlerini destekler ve muhafaza eder (Fârâbî, 196: 47-48/2002: 261-262).

Aslında Fârâbî'de şeriat, mille (millet) ve din aynı şeyleri ifade eden eşanlamlı kelimelerdir. Bu sebeple filozof yeri geldiğinde mille kelimesini, din yerine kullanmaktadır. Çünkü bu iki kelime milletin iki parçasına, yani görüşler ve eylemlere tekabül etmektedir. Bu bağlamda bir dinin gerçek olup olmadığı tâbî olduğu felsefeye göre tespit edilebilir. Buna göre erdemli dinde belirlenmiş görüşler ya gerçek ya da gerçeğin benzeridir (misal). Gerçek olan da apriorik (ilmü'l evvel) bilgiyle ya da kesin kanıtla (burhan) elde edilir. Ancak her din böyle değildir, burhânî delillerle gerçekleşmemiş hatabî, cedelî veya sofistik delillerle doğrulanmış bir felsefeye tâbî olan din, gerçek değildir ve yanlış görüşlere sahiptir. Öyleyse kesin kanıtla ulaşılmayan ve gerçeğin benzeri olmayan din, saptırılmış dindir. Felsefe ile erdemli dinin konuları teorik ve pratik açıdan benzerlik gösterir. Felsefe gibi din de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Erdemli yasaların hepsi pratik felsefede yer alan tümellerin içinde bulunur. Dindeki teorik görüşlerin kesin kanıtları da teorik felsefede yer alır, bu görüşler kesin kanıtlar olmadan dinde bulunabilir. Dolayısıyla dinin her iki alanı da felsefeye dâhildir (Fârâbî, 1968: 46-47/2002: 260-261; Fârâbî, 2008: 88).

Fârâbî'de dinin gelişim aşamaları aynı zamanda felsefe-din münasebetiyle yakından alakalıdır. Nitekim o, felsefe ve din ilişkisini aslında döneminin sosyo-politik etkenlerini göz önüne alarak çözümlemeye çalışmıştır. Filozofun bu bağlamda ideali erdemli insan, erdemli din, erdemli toplum ve erdemli devlettir. Nitekim ona göre ilk başkan erdemli bir kişi, yönetimi de gerçekten erdemli olursa ve bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçek mutluluğa ulaştırabilirse o din, erdemli bir din olur. Çünkü erdemli başkanın sultanlık makamı (el-mihnetü'l-melikîyye), Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir makamdır ve bu makam aynı zamanda felsefe ilmine dâhildir. Bu sebeple erdemli şehrin ilk başkanının Allah'ın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesi ancak teorik felsefeden bilgi almasıyla mümkün olur. Dolayısıyla ilk başkan filozof ve peygamber olmalıdır (Fârâbî, 1968: 43-44,47,66/2002: 258-259, 261, 273). Nitekim filozof, kanun koyucu, yönetici, hükümdar, imam aynı anlama gelir (Fârâbî, 1983: 93/2012c: 96). Fârâbî'ye göre eğer vahiy Faal Akıl'dan bir kimsenin münfail aklına taşarsa o kimse tam anlamıyla filozof, muhayyile kuvvetine taşarsa peygamber olur. Bu mertebeye erişen kişi insanlık mertebelerinin en mükemmeline ulaşmış olur. Bu yüzden onun halka iyi hitap edebilmesi ve bilgileri öğretebilmesi için dilinin ve hayal gücünün kuvvetli olması gerekir (Fârâbî, 1990b: 86-87). Fârâbî'nin filozof ve peygamber arasında kurduğu ilişki, bir manada felsefe ve din arasında kurduğu ilişkiye paralel bir durum sergiler. Ancak filozofa akli, peygambere tahayyülî bir şekilde bilginin nakledilmesi birincisinin, ikincisinden daha üstün olduğu görüşünün çıkarılmasını gerektirmez. Bu husus tamamen dil ve yöntemle ilgilidir. Peygamberin kendisine gelen bilgiyi sembolize edebilme gücü vardır. Üstelik peygamber, insanlık mertebesinin en zirvesini temsil eder. Her peygamber filozof iken, her filozof peygamber değildir.

Peygamber sembolik dille ve ikna yöntemiyle halka dini öğrettikten sonra, yani bir millette dinin hâsıl olmasından sonra, tikel ve pratik hususlarda vazedilen, ama açıklanamayan kısımlarda çıkarım yapmaya çalışan kimselere ihtiyaç olacaktır ki, işte bu aşamada fıkıh sanatı ortaya çıkar. Diğer taraftan bu toplum teorik ve tümel pratik şeylerden din koyucunun açıklamadığı şeyleri ya da bunun dışında başka şeyleri çıkarsamak istediğinde ise kelâm sanatı doğar. Dinin teorik ve pratik alanı olarak kelâm ve fıkıh dinin daha iyi anlaşılması ve tatbik edilmesi için gerekli ilimlerdir. Böylece milletlerdeki kıyas sanatları, insanın tabiatı ve fitratı üzere bir tertibe göre gerçekleşir. İşte bu tertip filozofun tıpkı ay üstü âlemdeki düzen ve hiyerarşinin paralel izdüşümü gibi, ay altı âlemde de her alanda ayrı bir gelişim gösterir. Burada asıl bilinmesi gereken şey, gerçek ya da bozuk, her iki dinin de zaman bakımından felsefeden sonra meydana geldiğidir (Fârâbî, 2008: 87-89; Fârâbî, 1983: 91/2012c: 94).

Diğer taraftan filozofumuza göre dinin önce geldiği durumlar da söz konusudur. Bu durum da ancak şöyle gerçekleşir: “Herhangi bir din bu dine sahip olan bir millettten hiçbir dini bulunmayan bir millete nakledilirse veya bir millete ait din, alınıp ıslah edilerek onda ekleme, eksiltme veya başka bir değişiklik yapılır da diğer bir millete mal edilir ve onlar da o dinde eğitilir, öğretilir ve yönetilirse, bu dinin onlar içinde felsefe, cedel ve safsatadan önce gelmesi mümkündür.” (Fârâbî, 2008: 88-89). Fârâbî'nin buradaki söylemlerine göre hangi dinden veya dinlerden bahsettiği çok açık olmayıp, genel olarak mille kelimesini kullandığı ve dinlerin kaynağına dair bir yorum getirmediği görülmektedir. Ancak bu meseleye dair yorum yapan araştırmacıların farklı tespitleri bulunmaktadır. Mesela Câbirî'ye göre burhânî delillere dayanan Aristoteles felsefesine tâbi olan din Hristiyanlık, ondan yola çıkarak değiştirilen ve ıslah edilen din ise İslâm'dır (Câbirî, 2000: 83). Muhammed Özdemir'e göre Fârâbî'nin üzerinde durduğu gerçek din, İslâm'dır (Özdemir, 2014: 907). Ancak Ali Durusoy'a göre filozofun söylemlerini tarihsel bir olgu gibi anlayıp felsefe ile ilk çağı, mille ile de İslâm'ı anlamak Fârâbî'yi yanlış anlamak olacaktır (Durusoy, 2005: 74). İlhan Kutluer'e göre Fârâbî, bu hususta belli bir dinden bahsetmemekte, vahye dayalı olsun ya da olmasın dini veya ideolojik nitelikler kazanmış bütün öğretilerin fenomenolojisini yaparak evrensel bir açıklama modeli geliştirmek istemektedir. Çünkü Fârâbî'de felsefenin dini önceleme tarihsel olarak algılandığında, Aristoteles'ten önceki dönemde dinin burhânî felsefeye tâbi olmadığı için hakiki olmayacağı yorumuyla karşılaşılır ki bu da sorun oluşturacaktır (Kutluer, 2005: 287, 293). Aynı şekilde Ömer Mahir Alper de felsefe ve din ardışıklığındaki dinin İslâm kabul edilmesinde müşkil bir durum ortaya çıkacağını düşünmektedir. Çünkü İslâm'ın ortaya çıktığı Arap toplumu gerçek felsefeye (burhânî) sahip olmamasına rağmen, gerçek bir dine sahipti. Hâlbuki Fârâbî'ye göre gerçek din, felsefeden sonra hâsıl olmalıdır (Alper, 2000:149). Ferrullah Terkan'a göre de Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisinden yola çıkarak belli bir dini model aldığı söylenemez (Terkan, 2007:176).

Fârâbî din ve felsefe etkileşimine dair başka olasılıklar üzerinde de durur. Ancak bu olasılıklar felsefe-din çatışmasına sebebiyet vermektedir. Şöyle ki; din olgun bir felsefeye tâbi olup sadece ondaki şeylerin misallerini alınırsa, sonra bu din başka bir millete aktarılırsa, o millet de kendilerine sunulan şeyi felsefenin misal, değil de aslı olduğunu düşünürlerse, ondan sonra da bu millete dinin bağlı olduğu felsefe nakledilirse, bu durumda felsefe ve din zıtlaşmasının çıkmasından emin olunamaz. Bu

durumda felsefe mensupları dindeki şeylerin felsefedekilerin misali olduklarını bildiklerinde dine karşı çıkmazken, din mensupları o felsefenin mensuplarına karşı çıkarlar. Felsefeciler dinin bizzat kendisine karşı çıkmamaya çalışarak, dinin felsefeye zıt olduğu zannına karşı çıkıp bunu gidermeye çalışırlar. Diğer taraftan din bozuk bir felsefeye tâbi olup, din mensuplarına bunun ardından gerçek felsefe nakledilirse, bu durumda felsefe ve din, ikisi de birbirine karşı çıkar ve her biri diğerini iptal etmek ister. Bunun sonunda bir millette hangisi galip gelirse, diğerini geçersiz kılar (Fârâbî, 2008: 89-90).

Câbirî'ye göre Fârâbî'nin din ve felsefeye bakışı, döneminin problemlerini çözmeye yöneliktir. Çünkü onun döneminde Sünnilerin Mutezile'ye karşı yaptığı inkılaptan sonra, Şii Büveyhiler Ehlisünnete karşı ihtilal hareketinde bulunmuş bu da halifelüğün zayıflamasına sebep olmuştur. Sonra da Arap imparatorluğu parçalanmaya ve küçük devletlere bölünmeye başlamış, mezhep ve cemaatlerin artmasıyla da devletin devamı imkânsız hale gelmiştir. Bunun üzerine Fârâbî de yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal problemlerini aşmak için toplum yaşamı ve akıl birliğinin tehlikeye düştüğünü fark ederek birlik fikrini, felsefe ve din üzerinden toplumu iyileştirme adına yapmıştır. Dolayısıyla çağının şahit olduğu toplum ve uygarlık çatışmasının çözümünü görüşlerin birleştirilmesi fikrinde bularak, Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırmaya, sonra da din ve felsefe için aynı şeyi yapmaya çalışmıştır (Câbirî, 2000: 43, 74).

Anlaşılan odur ki filozofumuz felsefi ve dini problemleri çözmek isterken kapalı bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü din-mille içerikli eserlerinde her hangi din ya da peygamber adı geçmemektedir. Bu durum onun felsefe ilmini evrensel görmesinden kaynaklanmaktadır. Filozofumuz asıl amacı olan erdemli şehri oluştururken, insanların düşüncelerinde, uygulamalarında, yasa ve kurallara dayalı yönetme ve yönetilmelerinde özetle toplumun mutluluğa ulaşma serüveninde, dini rasyonelleştirmeye çalışmaktadır. Bu çabasıyla bir filozof olarak Fârâbî, felsefenin ya da aklın dini açıklayabileceğini göstererek, dinle ilgili yanlış kanaat ve uygulamaların önüne geçmek istemektedir.

III. Fârâbî'de Felsefe Tarihi Teorisi

Felsefe anlayışı, felsefe tarihini öncelediği için felsefenin olmadığı bir yerde felsefe tarihinden söz etme imkânı yoktur. Ancak felsefe tarihi yapmak, felsefe yapmaktan farklı şeylerdir. Dolayısıyla Ömer Mahir Alper'in de belirttiği gibi felsefe tarihin yazıcılığına "olması gereken" felsefe tarihini aramak değil, imkânı nispetinde "olduğu gibi" kaleme almak şeklinde bakmak daha doğru olacaktır. Yine de felsefe tarihçisi doğal olarak bir filozof ya da felsefi anlama yetisine sahip bir kişi olacağı için felsefe tarihini, felsefe yapmak için bir araç olarak kullanabilecektir (Alper, 2012: 16-17, 47). İşte çalışmamızın temel konusu olan Fârâbî de felsefe yaparken elbette felsefe tarihinden yararlanmış, ancak bununla yetinmeyerek bir felsefe tarihi kuramı oluşturmaya çalışmıştır. Bu minvalde onun dilin, düşüncenin ve dinin gelişimine dair söylemlerini tarihsel okuma olarak anlayabiliriz. Nitekim filozof *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde felsefenin gelişim aşamalarını tıpkı bir tarih felsefeci gibi ele almakta, felsefeyi sadece tarihi bir kavram olarak değerlendirmeyip, meseleleri neden ve sonuçlarıyla tartışmaktadır. Ayrıca felsefenin başlangıcına dili, sonuna da dini

yerleştirmesiyle özgün bir bakış açısı kazandırmaktadır. *Tahsilü's-Saâda* adlı eserinde de felsefenin milletler arasında nasıl el değiştirdiğini mekânsal bir perspektifle sunmaktadır. Onun mezkûr eserdeki değerlendirmeleri felsefe tarihine dair önemli tespitlerdir. Diğer taraftan *Fimâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi'l-felsefe* adlı risalesinde felsefe okulları ve onların düşüncelerine dair bilgiler vermektedir. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hâkimeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis* adlı eserinde de felsefe tarihinin en önemli iki filozofuna (Platon, Aristoteles) dair değerlendirmeler yapmakta ve onların fikirlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla neden ve sonuçlarıyla felsefî problemleri konu edinerek, yine felsefe tarihiyle ilgilenmektedir (Fârâbî, 2005b: 151-181).

Filozofumuz felsefe tarihine dair kuram oluşturmaya çalışırken zamansal ve mekânsal olarak felsefenin tekâmülünden, milletler arasındaki el değiştirme sürecinden ve bu esnada ortaya çıkan tercüme faaliyetlerinden bahsetmektedir ki, felsefenin bu değişim süreci evrimsel olarak tanımlanabilir. Buna göre Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserindeki “Din ve felsefe öncelik ve sonralıkla (takdim ve tehir) söylenirler” ifadesi, tıpkı dilin ve felsefenin safhaları gibi tarihsel bir boyut içermektedir. Filozofun dini, felsefeye tâbi kılması ve zamansal olarak da önceliği felsefeye vermesi, dinin halk üzerindeki etkisini ve siyasi söylem haline gelmesini görmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu öngörüye göre dinin burhânî akıl tarafından temellendirilen felsefeye tâbi olmasıyla, halk aslında kendisinin anlayamayacağı dilin ve yöntemin benzerini öğrenecektir. Diğer anlamda bu bilginin aslını seçkinler biliyorken, halk taklidiyle yetinse de neticede aynı hakikate ulaşacaklardır. Çünkü din gerçek felsefeden sonra gelip, ona tâbi olursa erdemli din olacak, Fârâbî'nin asıl amacı olan ideal devletin ve toplumun kurulması da bundan sonra gerçekleşecektir. Dolayısıyla işte bu topluma da ancak erdemli din (gerçek felsefeye uyan) hizmet edebilecektir. Filozofumuz bu düşüncüyü şöyle ifade etmektedir: “Din insanî kılındığında zaman bakımından felsefeden sonradır. Özetle dinle, felsefede ortaya konan şeylerin teorik ve pratik şeylerin ikna etme veya tahayyül yoluyla ya da ikisiyle halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaç edinilir.” (Fârâbî, 2008: 69). Dinin insanî kılınması, belirli bir tarihsel dönem ve kültürel şartlarda şekillenmiş dilsel göstergeler, anlam formları, bilgi düzeyleri, inanç dünyası, felsefî gelenekler ve beşeri imkânlar içinde zamanla kitleselleşmesi, siyasallaşması ve bir dünya görüşüne dönüştürülerek sosyo-politik bir uygulama haline gelmesi anlamına gelmektedir (Kutluer, 2012: 318). Bu durumda filozofumuza göre meseleyi bir bütün olarak tekrar ele alacak olursak tarihsel olarak sırasıyla dil, sofistlik felsefe, diyalektik felsefe, apodeiktik felsefe, din, kelâm ve fıkıh gelmektedir. Fârâbî bu ardışıklığı benzetmelerle de açıklamaya çalışır. Buna göre “Felsefe, aletleri kullananın aletten önce gelmesi gibi dinden; cedelî ve sofistlik güçler ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeden; din hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın, aleti öncelemesi gibi kelâm ve fıkıhtan önce gelir.” (Fârâbî, 2008: 70).

Fârâbî'ye göre felsefenin mekânsal olarak değişimi, önce Irak halkı olan Keldâniler'den Mısır halkına, oradan Yunanlılara, onlardan tercüme yoluyla Süryanilere ve daha sonra da Araplara intikal şeklinde gerçekleşmiştir (Fârâbî, 1983: 88/2012c: 91). Ancak gerçek felsefe Araplara Yunanlılardan, Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. Onlar yalnız felsefeyi vermekle kalmamışlar, aynı zamanda felsefeyi elde etme yollarını ve

bozulduğunda onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir. Ayrıca Platon, Aristoteles bir ve aynı felsefeyi takdim etmiştir (Fârâbî, 1983: 97-98/100; Fârâbî, 2008: 93). Bu ifadelerden anlaşıldığına göre felsefenin mekânsal değişimi aynı zamanda tarihsel bir yolculuk olarak kabul edilip, şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Felsefenin Irak ve Mısır'da başlaması büyük ihtimalle bilim ve matematiğin buradan Yunanlılara geçmesiyle ilgili olmalıdır ya da ilk kıyasî sanat hitabet olduğu için retorik felsefe sayılabilir. Daha sonra Yunan'da şiirsel düşünce ve sofistlik felsefe gelişmiş ve Sofistlerle felsefileşen düşünce Sokrates'e kadar diyalektik aşamada seyretmiştir. Ancak Platon'da bu diyalektik aşamanın izleri devam etse de burhânî felsefeye geçilmiştir. Aristoteles'in mantığı geliştirmesiyle burhânî delile dayanan apodeiktik felsefe zirveye ulaşmıştır. Hatabî, sofistlik, cedelî ve burhânî kıyasların hepsini barındıran dönem yani yöntemlerin iç içe geçmiş olduğu felsefî dönem ise pythagorasçıları, tabiatçıları ve stoacıları kapsamıştır (Kutluer, 2001: 172-173; Tekin, 2009: 95, 124).

Fimâ yenbağî en yukaddeme kable teallümü'l-felsefe adlı risalesinde felsefe öğreniminden önce bilinmesi gerekenleri dokuz maddede anlatan Fârâbî, aynı zamanda felsefe tarihine dair önemli bilgiler vermektedir. Mezkûr risalede ilk yapılması gereken felsefî okulların adlarını bilmektir ki, bu konu tarihteki felsefe ekollerinin adlarını vermesi ve felsefe tarihine dair açıklamaları içermesi bakımından önemlidir. Ona göre okullar adlarını yedi şeyden almışlardır. Birincisi, adını felsefe öğretmeninden alan okul; *Pisagorculuk*'tur. İkincisi, adını felsefe öğretmeninini yetiştirdiği şehirden alan Aristippos'un takipçilerinin kurduğu *Kirene* okuludur. Üçüncüsü, adını öğrenim kurumunun bulunduğu yerden alan Chrycippos'un takipçileri olan *Stoa* okuludur. Dördüncüsü, adını okuldaki yönetim ve davranış biçiminden alan Diogenes'in takipçileri olan *Kinik*'lerdir (el-Kelbiyyûn). Beşincisi, adını mensuplarının felsefe hakkındaki görüşlerinden alan Pyrhon ve takipçileri olan *el-Mânia* (engelci) adı verilen okuldur. Altıncısı, adını mensuplarının felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerinden alan okuldur. Bunlar Epiküros ve takipçilerinin bağlı olduğu *Hedonistler*'dir (hazıcılar). Yedincisi, mensuplarının öğretim sırasındaki hareket tarzından alan okul ise *Meşşâiler*'dir. Bunlar Aristoteles ve Platoncular'dır (Burada Huneyn b. İshak'tan gelen yanlış bir telakkiden dolayı peripatos ismi kaynaklarda her iki filozofa da atfedilmiştir). (Fârâbî, 2005b:109-110). Ayrıca Fârâbî, bu risalede başka felsefe disiplinleri, filozofların kitapları, felsefe dili gibi diğer hususlarda da bilgi vererek, felsefenin gelişim aşamalarından bahsetmektedir (Fârâbî, 2005b:110-116).

Fârâbî'nin felsefe anlayışının evrimsel bir yapıya sahip olması, teorik ve pratik bakımdan gelişen insanlığın tekâmülüne de işaret etmektedir. Bu da onun felsefesindeki bütünlüğe, sistemliliğe ve tutarlılığa paralel bir durum sergilemektedir. Böylece dil, mantık, metafizik, epistemoloji, etik, siyaset ve din iç içe kavramlar olarak, fert ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Nitekim filozofumuz eserlerinde ilk nedenden başlayarak hiyerarşik bir şekilde ontik ve epistemolojik bir düzenden bahsetmekte, ferdin ve toplumun evrendeki tabii ve olması gereken yapısı hakkında bilgi vererek, gerçek mutluluğa ulaşma yollarına dair geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu sisteme göre insan varlıklarının ilkelerine göre hiyerarşik bir düzen içinde yerini bulup, nihai aşamada Faal Akıl derecesine ulaşınca mutluluğunu tamamlamış olacaktır (Fârâbî, 2012b: 35-40). Bu sebeple erdemli şehir halkından her birinin varlıklarının yüksek ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini

ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Ancak hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde dinleri farklı olan birçok erdemli millet ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefslerdeki görüntü (resm) leridir. Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. Mutluluğu tasavvur yoluyla edinenler bilge kişiler, nefslerinde hayal edilmiş şekilde kabul edip, amaç edinenler de inanan kişilerdir (Fârâbî, 2012b: 91-93).

Daha önce de belirtildiği üzere Fârâbî'ye göre dini bilgiler epistemolojik açıdan doğruluk ve kesinliğini vahiy kaynaklı olmasından değil, felsefî kanıtlarından alır. Dolayısıyla nebevî bilgi irrasyonel olmayıp anlaşılabilir ve açıklanabilir bir bilgi türüdür (Haklı, 2005: 314). O halde din bilgisi insanlık için gerekli bilgilerdendir ve bu bilginin halka doğru öğretilmesi gerekir. Din ile felsefe arasındaki dil farklılığı, öğretim yöntemlerini de farklı kılmaktadır. Seçkinliği hakikatte filozoflara, mecâzi olarak da onlara benzeyenlere atfeden Fârâbî, önce filozoflar, sonra cedelciler ve safsatacılar, sonra yasa koyucular, sonra kelâmcılar ve fakihler şeklinde bir sıralama yapar. Avam ve halk toplumsal bir başkan olsa da olmasa da bunun dışındadır. Ancak bütün insanlara ait ortak pratik bilgiler diğer bilgi ve sanatlardan önce geldiği için avam zaman bakımından seçkinlerden öncedir (Fârâbî, 2008:72). O halde avam zaman bakımından seçkinlerden önce olsa da hiyerarşi bakımından önce değildir. Buna benzer şekilde felsefe zaman bakımından dinden önce gelse de bu durum, felsefenin hiyerarşik bakımdan dinden önce geldiğini göstermez. Neticede dil, felsefe ve din arasındaki tekâmül süreci gittikçe yetkinleşen bir düşünceye işaret etse de bu, dinin, felsefenin son noktasına işaret ettiği anlamına gelmez.

Felsefe tarihinde bir ilerleme ve evrimin olup olmaması ayrı bir tartışma alanı olmakla birlikte filozofumuzun kuramı evrimsel gözükmektedir. Ahmet Arslan'a göre Comte ve Hegel'in düşündüğü gibi tarihte sürekli ve düzenli olarak ileriye doğru giden ve gelişen bir düşünceden bahsetmek doğru değildir. Dolayısıyla tıpkı Parmenides ve Herakleitos'un Platon'u, Fârâbî'nin İbn Sînâ'yı açıklamaması gibi, felsefenin tarihi olaylar arasında zaman bakımından önce gelenin, sonra geleni açıkladığını unutmamak gerekir. Bu sebeple zorunlu olmayan bir takım bağlantılar olmasına rağmen birçok şeyin olumlu olarak kaldığı bir felsefe tarihi yazılmalıdır (Ahmet Arslan, 2011: c.I, 6-9). Bu açıdan Fârâbî'nin felsefe tarihi kuramı, her ne kadar ilerlemeci bir forma sahip görünse de geçmişle beslenen ve ilkelerini ondan alan bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı Fârâbî tarihe felsefî spekülasyonu uygulamak ve bir anlamda tarih felsefesi yapmak bakımından önce İbn Sinâ, İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'u, sonra Hegel'i incelemekte; dillerin kökenine ilişkin J.J. Rousseau'nun ve tarihte anlamların temel taşıyıcı ögesi olarak dilin kabul edilmesi bakımından Dilthey'in felsefî düşüncelerini hatırlatmaktadır (Özdemir, 2014: 908; Özlem, 2012: 203). Nihayetinde özgün felsefe oluşturabilmek ve milletlerin kendi dillerinde felsefe yapabilmelerinin şartı felsefe geleneğinin tümelci/evrenselci değil, tekilci/ tarihselci bir felsefe tarzı oluşturmalarına bağlıdır (Özlem, 2010: 99). Filozofumuz bu açıdan teknik olarak tarihselci söyleme dayanan bir felsefe tarihi kuramı oluşturmuş, diğer taraftan da tümel bir felsefe dili oluşturarak, bu alanın evrenselliğini göstermek için çaba harcamıştır.

Sonuç

Fârâbî döneminin kültürel ve sosyo-politik problemlerini göz önünde tutan bir filozof olarak evrene, insana ve topluma yönelmektedir. Buradan hareketle de felsefî meseleleri ortaya koymakta ve onların çözüm yollarını araştırmaktadır. Böylece insanlığın düşünce platformundaki gelişimini dil ile başlatarak, felsefeyle devam ettirmekte, sonra da dine bağlamaktadır. Zira bu üç kavramın ardışıklığı ve nedensellik örgüsüne göre bağlanması, zamansal ve mekânsal olarak tarihî bir niteliğe sahip olduklarına işaret etmektedir. Buna göre Fârâbî'de dilin felsefeden önce gelmesi insan tabiatına uygun olarak gerçekleşmiş, bu süreç dil, düşünce ve mantık ilişkileri çerçevesinde gelişme göstermiştir. Felsefenin evrimsel değişimi sofistlik felsefe, diyalektik felsefe ve apodeiktik felsefe olmak üzere üç aşamada hâsıl olmuş, bu süreçte Sokrates öncesi, Sokrates dönemi, Platon ve Aristoteles dönemi felsefe tarihindeki yerini almıştır. Platon ve Aristoteles'ten önceki felsefeler zannî yani gerçek olmayan felsefelerdir. Ancak Aristoteles'in mantığı kemale erdirmesiyle felsefe zirveye ulaşarak gerçek felsefe olmayı hak etmiştir. Bundan sonra felsefe öğretimi süreci başlamıştır. Felsefenin gelişim aşamalarında din de gelişim ve değişim yaşamıştır. Buna göre gerçek felsefeden öncekiler gerçek din olmayıp, bozulmuş, sapkın dinlerdir, sadece gerçek felsefeye tâbi olan din, gerçektir. Tarihteki durum göz önüne alındığında Fârâbî'nin Aristoteles'ten sonraki gerçek din söylemi, Hristiyanlık gibi gözükmemektedir. Ancak bu din sonra bozulmuş ve düzeltilerek başka bir millete aktarılmıştır. Çünkü filozofa göre dinin, felsefeden önce gelmesinin imkânı, bir dinin başka bir millete aktarılıp, hatalarından arındırılıp, ıslah edilince gerçekleşebilecektir. Bu bağlamda tahrif olmuş hak dinin (Hristiyanlık) yerine İslâm'ın geçmesini düşünmek yanlış olmayacaktır. İslâm'dan sonra felsefenin vuku bulması da gerçek felsefenin tercüme yoluyla Araplara geçmesiyle mümkün olmuş, din ile felsefe arasında beklenen münasebet gelişmiştir. Bu bağlamda filozofumuz temelde felsefe dairesinden bakarak dini tanımlamaya çalışmıştır. Diğer taraftan Aristoteles'ten önceki dinlerin gerçek felsefeye tâbi olmamalarından ötürü gerçek din olarak görülmemeleri durumu da belki onların ya semavî din olmamaları (Hint ve İran dinleri gibi) ya da bozulmuş, hükmü geçmiş dinler olmalarından kaynaklanmaktadır.

Fârâbî'nin felsefe tarihi kuramından asıl anlaşılması gereken aslında dinlerin hangileri olduğu değil, dinin felsefeyle aynı hakikate sahip olması, dil ve delil farklılıklarından dolayı halka hitap edenin din olması gerektiği ve özellikle felsefe insanî kılındığında yani siyasallaşmış toplum tarafından benimsenip, pratiğe dökülen bir alan olduğunda dinin söylemleriyle aynı şeyi paylaştığıdır. Neticede gerçek felsefeye tâbi olan din de ikna yöntemi ile insanlığı hakikate ve mutluluğa götürecektir. Nitekim bir akıl varlığı olan insan, dini ancak doğru akıl sayesinde anlayacak ve uygulayacaktır. Bundan dolayı felsefe evrensel, din yerel olduğu için, din doğruluk ilkesini felsefede bulacaktır. Ancak bir İslâm müntesibi olan Fârâbî'nin felsefenin dini öncelemesi tespitinde, dinle felsefe arasında ontik bir mertebenin değil, zamansal bir sıralamanın olduğu düşünülmelidir. Ayrıca felsefenin dinden sonra geldiği toplumlarda, dinin felsefenin misali olduğu anlaşılmadığı için felsefe ve din çatışmasının ortaya çıkabileceğini de unutmamak gerekir.

Sonuç olarak bu çalışma bir tarihçi ya da tarih felsefecisi aramak amacıyla değil, bilakis Fârâbî'nin felsefe tarihi adına İslâm düşüncesinde nasıl bir çalışma yaptığını ve

buna dair bir kuram oluşturmaya çalıştığını göstermektir. Bu minvalde Fârâbî'de bir felsefe tarihçisinin yapması gerekenler tam anlamıyla gerçekleşmese de o, felsefenin mantığını, kuruluşunu, alanlarını, kavramlarını dile getirmiş, kısmen de olsa bir sebep sonuç ilişkisi geliştirerek felsefe serüvenini tarihsellik bağlamında anlatarak bir felsefe tarihi kuramı geliştirmiştir. Bu kurama dayanarak din-felsefe birlikteliğini göstermek istemiş ve ideal toplum düzenini de bu çizgide kurmayı arzu etmiştir.

Al-Farabi's Theory of History of Philosophy: Tips on History of Philosophy within the Evolution of Language and Religion

Abstract

Al-Farabi is the first person, who attracted notice in Islamic world regarding philosophical historiography. In fact, his setup regarding the history of philosophy can be seen as philosophy of history. Philosophy of history can be considered as discourses of history based on thoughts. Language, philosophy and history are important elements for these discourses to be formed. Besides being the medium which makes human relations about thoughts possible, the language is in fact a historical asset. Language, philosophy and religion begin with human as the history does. In this context, the alignment of antecedence and recency between them is a historical point of view on one hand, and on the other hand it's metaphysical, since it contains matters about the existence. According to Al-Farabi, in terms of the time first language, then philosophy and the religion at last took place. In his work *Kitabu'l-Huruf* the philosopher expresses this sequence between language, philosophy and religion by constructing a theory on history of philosophy. He tries to build a spatial history of philosophy which shows how philosophy changes among nations and passes into other hands in his work called *Tahsilu's-Saada*. Thus, first comer makes the following meaningful and secures its position. That is to say, the evolutionary development of philosophy also forms the essence and the quality of religion, which is dependent on philosophy. Here the process between the first usage of the language and its transformation into the translation is described as a historical phenomenon. As a result of historical essentiality, the existence of the language, philosophy and religion also holds the conditions of being a civilized society. Thus, in this work we will approach on the question how Al-Farabi tries to place this thought of his in this manner, and discussions will be made within the frame of various conceptions and events.

Anahtar Sözcükler

History of Philosophy, Al-Farabi, Language, Religion, Philosophy.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ö. Mahir (2000). *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı.
- ALPER, Ö. Mahir (2012). *Felsefenin Doğası*, İstanbul: Litera.
- ARISTOTELES (1993). *Poetika*, Çev. İsmail Tunali, İstanbul: Remzi.
- ARISTOTELES (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal.
- ARSLAN, Ahmet (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c.I, İstanbul: İ. Bilgi Üniversitesi.
- BIÇAK, Ayhan (1999). *Tarih Bilimi: Aristoteles'te Tarihin Temellendirilişi*, İstanbul: Çantay.
- BIÇAK, Ayhan (2004). *Tarih Düşüncesi: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, c. III, İstanbul: Dergah.
- BOER, T. J. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi (Geschichte der Philosophie im Islam)*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2000). *Felsefî Mirasımız ve Biz (Nahnu ve't-Turâs)*, Çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi.
- COLLINGWOOD, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*, Çev. K. Dinçer, İstanbul: Ara.
- COLLINGWOOD, R. G. (2000). *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Çev. Erol Özvar, Haz. William Debbins, İstanbul: Ayışığı.
- ÇÜÇEN, Kadir, M. Z. ZAFER ve A. ESENYEL (2011). *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi.
- DURUSOY, Ali (2005). "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (65-76), Ankara: Elis.
- FÂRÂBÎ (1968). *Kitâbu'l-Mille*, Thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- FÂRÂBÎ (1983). *Tahsilü's-Saâda*, Thk. Cafer Ali Yasin, Beyrut: Dârü'l-Endülüs.
- FÂRÂBÎ (1987). *Fusûlü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: D.E.Ü.
- FÂRÂBÎ (1990a). *İhsâu'l-Ulâm*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB.
- FÂRÂBÎ (1990b). *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çev. Nazif Danışman, İstanbul: MEB.
- FÂRÂBÎ (1990c). *et-Tavtuetü fi'l Mantık*, Çev. Mübahat T. Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (19-31 Arapça metniyle birlikte) içinde, Ankara: AKM.
- FÂRÂBÎ (2002). *Kitâbu'l-Mille*, Çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmi Araştırmalar* içinde, 12 (1), 247-273.
- FÂRÂBÎ (2005a). *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristâtâlis*, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (151-181) içinde, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2005b). *Risâle Fimâ Yenbaği en Yukaddeme Kable Teallümü'l-Felsefe*, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (109-116) içinde, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2008). *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera.
- FÂRÂBÎ (2012a). *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ö. Mahir Alper, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2012b). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet S.Aydın-A.Şener-M.R.Aras, İstanbul: Büyüyen Ay.

- FÂRÂBÎ (2012c). *Tahsîlî's-Saâda*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan.
- GÖKBERK, Macit (1990). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi.
- HAKLI, Şaban (2005). “Fârâbî’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (303-314), Ankara: Elis.
- İBN HALDUN (1988). *Mukaddime*, İstanbul: MEB.
- KORKUT, Şenol (2015). “Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları”, *Kutatgubilig*, 28 (Ekim), 25-48.
- KUNDAKÇI, Deniz (2016). *Max Weber*, İstanbul: Say.
- KUTLUER, İlhan (2001), *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz.
- KUTLUER, İlhan (2005). “Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (283-294), Ankara: Elis.
- KUTLUER, İlhan (2012). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2014). “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies*, 9(4), 901-926.
- ÖZLEM, Doğan (2010). Başlıksız, *Türkiye’de/Türkçede felsefe üzerine konuşmalar* içinde (73-119), Haz. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre.
- ÖZLEM, Doğan (2015). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos.
- SADEDDİN, Orhan (1930). *Felsefe Tarihi Usulü*, İstanbul: Devlet.
- ŞULUL, Kasım (2008). *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü*, İstanbul: İnsan.
- TEKİN, Ali (2009). *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma.
- TERKAN, Ferrullah (2007). *Çatışmanın Dinamikleri-Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis.
- TÜRKER, Sadık (2002). “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutatgubilig*, 1 (1), 137-175.

Received | Makale Geliş: 08.05.2017

Accepted | Makale Kabul: 18.09.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342182

Emre ŞAN

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR

Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, TR

emrsan@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2654-9707

Intentionality and Givenness in French Phenomenology: M. Henry and M. Merleau Ponty

Abstract

My guiding research hypothesis is as follows: the significant progress made by the phenomenology of immanence (according to which no worldly hetero-givenness would be possible without subjectif self-givenness) and by the phenomenology of transcendence (which states that no subjectif self-givenness would be possible without worldly hetero-givenness) are not distinguished so much by the posing of new problems as by the reformulation of “the question of the ground of intentionality” that fueled the entire phenomenological tradition. It is striking that despite the different solutions they offer, these two approaches have the same critical orientation regarding phenomenology (they characterize intentionality by its failure to ensure its own foundation), and they have the task of testing phenomenology in a confrontation with its various outsides such as “Invisible”, “Totality”, “Affectivity” or “Le visage” which escape the Husserlian concept of experience determined by the consciousness and its correlative noetic-noematic structure. This pathos of thought which is proper to the French phenomenology wants to go further than what remains unquestioned in Husserl (presence determined in the solid figures of intuition and objectness), and in Heidegger (presence determined as phenomenon of being). This new phenomenological movement reorganize and revise the method of classic phenomenology and deal with a certain experience of “hyper-phenomenon” or “counter-phenomenon” which is an event of appearing that establishes itself by itself.

Keywords

Intentionality, Givenness, Phenomenon, Michel Henry, Merleau-Ponty.

Husserl's conception of intentionality plays an immensely significant role both in his elaboration on the concept of experience and on the development of the thought system of an entire phenomenologists that followed. However, as I will attempt to formulate, in order to understand and conceptualize experience, the noetic orientation of intentionality which elaborates a theory of intentionality on the basis of the concept of lived experience is an indication of a problem rather than its solution. In the theme of intentionality, as it is thematized by Husserl, there is an unresolved tension between Cartesianism and anti-Cartesinaism, between a theory of representation and its negation, between an idealist and a realist tendency. Thereby, some of post-Husserlian French phenomenologists examine the limits of noetic intentionality (i.e., of givenness) and search for a dimension more original and more profound for founding ground of experience as a "mode of givenness of things."

My guiding research hypothesis is as follows: the significant progress made by the phenomenology of immanence (according to which *no worldly hetero-givenness would be possible without subjective self-givenness*) and by the phenomenology of transcendence (which states that *no subjective self-givenness would be possible without worldly hetero-givenness*) are not distinguished so much by the positing of new problems; as it is by the reformulation of "the question of the ground of intentionality" that fueled the entire phenomenological tradition. It is striking that despite the different solutions they offer, these two approaches have the same critical orientation regarding phenomenology (they characterize intentionality by its failure to ensure its own foundation), and they have the common task of testing phenomenology in confrontation with its various "outsides" by granting a central place to the "non-intentional." For it is only through starting from such an enterprise of showing the limits of intentionality that the possibility to truly overcome the Husserlian perspective, according to which the given is the measure of all things that can be opened.

The phenomenology of transcendence and phenomenology of immanence seem to be in controversy as the radical need for transcendence and for immanence, leading to the destruction of the Husserlian matrix of "transcendence within immanence." Nonetheless, they share the intimate proximity of the obverse and reverse. If this can indeed be shown, we will ask, what does this unexpected and ambiguous relationship teach us about the question "what is phenomenology?" The French phenomenology intends to explore the territories perhaps indicated but abandoned and ignored by Husserl and Heidegger. However it can be considered an heir to historical phenomenology when regarded as a general path of inquiry into phenomenality. The common goal is to study the phenomena such as "Invisible", "Totality", "Affectivity", or "Le visage" which escape the donation of meaning determined by the consciousness and its correlative noetico-noematic structure. This pathos of thought which is proper to the French phenomenology wants to go further than what remains unquestioned in Husserl (presence determined in the solid figures of intuition and objectivity), and in Heidegger (presence determined as phenomenon of being). This post-Husserlian and post-Heideggerian phenomenological movement reorganize and revise the method of classic phenomenology and deal with a certain *experience* of "hyper-phenomenon" or "counter-phenomenon" which is an event of appearing that establishes itself by itself. It is a particular and particularly evident phenomenon which facilitates our access to the

less directly evident phenomena. Phenomenology is cross-germinated with diverse “outsides”—and diverse types—that constitute at once poles of resistance and of fecundity. In this regard, I will stress the structural opposition between the excess of plenitude in givenness (Henry) and the symmetrical excess constituted through the decrease of presence in non-givenness (Merleau-Ponty). The comparison can be valuable only if it is connected to the underlying structural hypothesis stated here: the discriminating factor lies in the various manners of managing the limits of intentionality (i.e., of givenness).

1) Relationship Between Intentionality and Experience

It is striking to observe that many philosophical currents that prescribe a method of access to experience do not succeed in accounting for experience as an access, an opening to something because experience is subjected to categories that do not derive from it. The empiricist perspective, for example, begins with the precise decision to adhere to experience, to what is given as given. However, the determination of this *given* in terms of sensations or impressions faces insurmountable difficulties. The concept of sensation is in fact characterized by the confusion between the subjective state and what is experienced in it, between experiencing and that of which there is an impression. From this point of view, the sensation remains an atomic datum which is incapable of representing or presenting something. This problem draws a field which constituted the conditions for the possible emergence of a phenomenological concept of experience. In Husserl’s words, “it is the experience [...] still mute which we are concerned with leading to the pure expression of its own meaning” (1970a: 38-39). In his view, experience possesses an immanent *logos*, and it is this *logos* that phenomenology intends to bring to light.

Husserl interprets experience in §55 of *Ideas I* as a relationship between the human being and the world, and in this conception, the human being is regarded primarily as an experiencing and meaning-constructing consciousness while the world is regarded as a set of units of sense conceived as sense thanks to consciousness itself (1962: 128). Husserl calls these units of sense, phenomena. Thus, the experience Husserl talks about here is an experience in the sense of lived experience (*Erlebnis*), i.e. delimiting of the sense of a phenomenon in consciousness, while consciousness has the structure of universal subjectivity which represents the condition of possibility of appearing as such. On that basis, experience can be characterized in the very way in which we are conscious of things, events, processes, and so on; which correlatively appear to us “in” and “through” this experience - it has a phenomenal content. Experience is always experience *of this and that*; it is oriented toward things and the world; it is a mode of givenness of something. As Romano writes: “[I]n order for there to be experience in general, something has to be given to be experienced: experience is something we do, rather than something we have (*Erlebnisse*, lived experiences); but what is experienced in an experience is something that is given, i.e., that is present for us through that experience” (2015: 260). What is given to us in experience and what is *experienced* in it, is also, by this very fact, something appearing: a *phenomenon*, namely the “self-showing” of something. It is this concept of phenomenon that furnishes the

leading clue to the phenomenological inquiry, and according to which the latter can present itself as a description of the things themselves in their phenomenality. In order to be noticed or to appear as such, ways of appearing are in need of what Husserl calls a phenomenological *epoche*—that is, a suspension of the normal course of perceptual life and the given presence of things in order to reach to their phenomenality itself. On that basis *epoche* is essentially an act of conversion by which we turn our gaze to the world of lived experience. Thus, the “things themselves” attended to by phenomenology are not ordinary things, but things in their mode of givenness, as the “pure phenomena” disclosed by the phenomenological *epoche*. The suspension of natural life allows to explore the intentional correlation between the experienced object and its subjective modes of givenness; in other words, between the world and consciousness. In Husserl’s view, the *universal a priori correlation* unquestionably imposes itself on anyone who manages to neutralize the natural attitude and its host of presuppositions: “no conceivable human being, no matter how different we imagine him to be, could ever experience a world in manners of givenness which differ from the incessantly mobile relativity we have delineated in general terms: that is, as a world pre-given to him in his conscious life and in community with fellow human beings” (1970b: 165). In fact, the relation of appearance is irreducible to an external relation and the intentional discourse is irreducible to causal discourse. This is the prototype of a lawfulness and it is phenomenology’s task to uncover. It signifies that the essence of consciousness implies its relation to a transcendent, to the extent that a consciousness which is not in relation to an other, is not a consciousness: consciousness is as relative to the world as the world is relative to it. It is clearly this property, summarized by the concept of intentionality that characterizes the essence of consciousness. As Husserl writes, “the word intentionality signifies nothing less than this general and functional particularity of the consciousness of being conscious of something, carrying within itself, in its quality of *cogito*, its *cogitatum*” (1970a: 14).

Intentionality is not only an intrinsic characteristic of lived experiences but it is also on the basis of all perceptual experience in relation to the thing. In §41 of *Ideas I*, Husserl points out that all spatial things can only be seen through changing adumbrations (*Abschattungen*): “[O]f essential necessity there belongs to any ‘all-sided’, continuously, unitarily, and self-confirming experiential consciousness [*Erfahrungsbewußtsein*] of the same physical thing a multifarious system of continuous multiplicities of appearances and adumbrations in which all objective moments falling within perception with the characteristic of being themselves given ‘in person’ are adumbrated by determined continuities” (1962: 87). This is the fundamental situation that is captured in the doctrine of givenness by adumbration: the adumbration already gives what it outlines; it presents it, but insofar as it is only an adumbration it sidesteps what is outlined and postpones the full manifestation of it; in the adumbration, the object is presented rigorously as the formulation requires, and it has no other tenor beyond the adumbration than this requirement itself. There is no such thing as an adequate perception of a thing because all things appear through partial “adumbrations” and within a “horizon” that extends far beyond what is actually perceived. “Necessarily there always remains a horizon of determinable indeterminateness, no matter how far we go in experience, no matter how extensive the continua of actual perceptions of

the same thing may be through which we have passed. No god can alter that, no more than the circumstance that $1 + 2 = 3$, or that any other eidetic truth obtains" (1962: 95). Due to the discovery of givenness by adumbrations Husserl succeeds to clarify his phenomenological concept of perceptual experience. In short, according to this theory, perceptual experience is not structured only by contingent synthetic links; it possesses necessary characteristics. These necessary characteristics are not subjective but objective. They depend on the very nature of the phenomena that possess them and they apply to all possible experiences.

However, Husserl does not pursue this fundamental intuition once he conceives of what is adumbrated as a pure object that is in itself determinable, and thereby he shifts the adumbration to the subjective point of view, turning it into a punctual lived experience. The thing as such is really absent from its adumbration, but it is intentionally present as noema, insofar as an act apprehends it within the adumbration, thus conferring on the latter the function of appearance; the absence of the thing in the adumbration represents its presence in consciousness. Thus the excess of the thing vis-a-vis the adumbration that characterizes perception is at the same time (intentional) belonging of the thing to consciousness. As Barbaras writes: "[T]he appearance of the worldly appearing necessarily refers to a more originary sense of phenomenality, namely the manifestation of the lived experience to itself; to appear is either to be lived or to be constituted by means of lived experiences" (2006: 23). In contradiction to the transcendent thing, the characteristic of lived experience is that it is not given by adumbrations. Nothing in it exceeds its manifestation; it is nothing more than it appears, an absolute identity between the appearance and manifestation. The lived experience conceals neither any distance nor any emptiness; it fills perfectly the reflection that focuses upon it or, in other words, fullness itself as a mode of existing. As Husserl writes: "every perception of something immanent necessarily guarantees the existence of its object" (1962: 100). Transformation of the question of givenness to the question of self-givenness of lived experiences is based on a profound solidarity between the intuitionist determination of fulfillment and the radical adequation of consciousness with itself. According to the intuitionist determination of fulfillment, the satisfaction that responds to the need for fullness is the presence of the object and it excludes any form of deficiency or distance. In other words, the structural relation of emptiness and fulfillment is interpreted as the opposition between deficient givenness and intuition. Thus there is evidence (satisfaction) and presence only as givenness of the thing as it is in itself, as originary self-givenness. Consequently, "phenomenon" in the classic phenomenological sense applies to the lived experiences immanent to consciousness.

Husserl does not raise the question regarding the phenomenological meaning of self-givenness of lived experiences. In his work, self-givenness is given more as a solution than as the index of a problem. On the basis of this opposition between the absolute being of consciousness and the contingent being of the transcendent, Husserl gives, in his phenomenology, a kind of total positivity to the self-givenness of lived experiences. He reduces phenomenality to this positivity of the lived experiences. The appearance of the thing necessarily refers to a more originary sense of phenomenality, namely the manifestation of the lived experience to itself; to appear is either to be lived or to be constituted by means of lived experiences. The problem consists in situating the

analysis on the basis of lived experiences, conceived of as “contents” accessible in an adequate intuition, in being given a sense of being of the subjectivity that not only prevents accounting for phenomenality but also reactualizes presuppositions that all phenomenological analysis aims to uproot. How can a lived experience transcend the sphere of immanence to which it belongs by its essence so as to confer on sensible matter a figurative function? The difficulty stems from the fact that the lived experience is defined as what can legitimately be expressed in reflection; what can become the object of an internal perception. As Patočka points out, “the givenness of the objective moment by the noesis is incomprehensible because the opening upon a transcendence by a lived experience is inconceivable. Such is undoubtedly the reason, that Husserl never inquires into how the noetic lived experience is given to itself” (1988: 208). If the transcendence of the correlate of lived experience must be a “transcendence within immanence” which should precisely belong to “intentional immanence,” is it not connected, despite Husserl’s efforts, despite the very dynamism of lived experience, to a risk of enclosure within consciousness? The only response to this question Husserl can provide comes in a revamping of the traditional idea of the combination of immanence and transcendence, transposed into a new philosophical setting. However, the new concept of intentional immanence does not cancel the old notion of psychologizing real immanence. These two concepts coexist in transcendental phenomenology of Husserl. Even though Husserl brings out immanence in the intentional sense, he maintains the distinction between the really immanent contents (intentional acts and hyletic givens) and the really transcendent intentional objects which has different modalities of evidence. As Rudolf Boehm writes: “[O]n the one hand, phenomenology attributes a new meaning to these two terms; on the other hand, a parallel use of these same terms in the traditional sense (or ‘real’ immanence and transcendence) will prove indispensable and will be retained” (1959: 486). This Cartesian difference consists in separation a domain of absolute certainty (real immanence) from a domain subject to universal doubt (real transcendence). On that basis, the givenness is subject to an epistemological prejudice: the certainty only lies in the givenness of being as presence, that is to say, the apodicticity is to be found merely as adequacy and conformity of knowledge to its object.

2) Michel Henry and Merleau-Ponty

For anyone wishing to map out the field of the first phase of French phenomenology, intentionality –the central theme of phenomenology in general– constitute a privileged or strategic “point of departure.” If we look at this closely, we see that the target of the inheritors of Husserlian phenomenology, in their critique of intentionality, is what still attaches it to the modern space opened out, at least “symbolically,” by Descartes: egological subjectivity and representation. In all of them, and in absolutely different ways, a will is displayed to portray an originary as more originary than the ego in which the ego would be rooted: that it would be necessary to designate an absolute presence, or even a space of “Urpresence” or “over-presence” (Henry), or on the contrary, to state that at the origin, there was no origin but rather an irreducible absence (Merleau-Ponty). This means that the limit, far from indicating the

prevention or imperfection of a philosophy, is, on the contrary, its own possibility, since its possibility is its unthought.

According to Henry, the problem of givenness or the problem of the phenomenality of the phenomena is the ultimate problem of phenomenology. In Henry's eyes, no worldly hetero-givenness would be possible without subjective self-givenness. Nevertheless, this subjectivity no longer contains anything of the conscious Urregions absoluteness, nor of the constitutive powers of the transcendental Ego. Henry shows us a subjectivity that is not a constitutive power, an originary that is no longer supported by a base. In his view, immanence has two fundamentally connected characteristics: its absence of distance from self and, thus, its impossibility to show itself in any outside. He noticed that: "life is not affected first by something else, by objects or by the horizon of a world. It is affected by oneself. The content of its affection is itself, and it is only in this way that it can be 'living'. To live is to experience oneself and nothing else. The phenomenality of this pure experience of oneself is an original affectivity, a pure 'pathos' that no distance separates from oneself" (Henry 2015: 120). However, the phenomena seeming to contain the stuff of the exterior world in their entirety –or even those which make exteriority—are not purely excluded by Henrian phenomenology as we might have expected: essentially, language (which makes the absent thing visible, and which even, so to speak, "absentizes" it, unrealizes it), time and the alterity of the other. The phenomenology of pure immanence is not without time, language or others. On the contrary, it is in immanence that we discover "true" time, "true" language, and "authentic" alterity. These "phenomena" are thus like the results of a positive coefficient that will reverse nature and its powers: they can then be addressed as "living beings," or as "transcendental". The challenge is to allocate a coefficient to language, time, and the alterity of the other, which would be powerful enough to save them from transcendence and to inscribe them at the heart of immanence. Henry's reduction, in contrast to Merleau-Ponty's unachievable reduction, arises from an all-or-nothing logic: it is radical and has no residue. This is why, if one "resists" the intuition of Henry's philosophy, it will seem to be a phenomenology "without phenomena" since it has no "outside." On the contrary, if one looks through Henry's eyes, then everything reappears in its authenticity, in the obscure clarity of immanence. Henry does not place himself beyond intentionality but arrives at its limits in and through phenomenology. He displays the limits of Husserlian intentionality, incapable of revealing Immanence, Life, Matter, *Urimpression* (in the Husserlian lexicon), that are just so many "names" for pure presence. From this viewpoint Henry clearly directs phenomenology and his central theme, intentionality, toward their limits. He have exceeded intentionality in the direction of a Self older than the knowledge of intentionality.

In parallel, the Husserlian idea of intentionality is devoid of Merleau-Ponty's vocabulary, and within his frame of thought, intentionality can no longer be described only as a derivative phenomenon. In other words, intentionality is revealed to itself in the dissolution of what it thought it was. The aim of this a-subjective phenomenology is to obtain the autonomy of the phenomenal field by freeing the transcendence of the world from every form of objectivity and freeing the existence of the subject from every form of immanence. It is on this sole condition that the autonomy of the phenomenal field can be guaranteed. If the Husserlian language of transcendence is retranslated into

ontological level, it would be possible to speak, with Merleau-Ponty, of an *intentionality within being* which is the ante-predicative relation between the World and our life. Thus the incarnation of sense in the sensible supposes the incarnation of the subject who apprehends this sense. The dimension of the subject's belonging to the world is directly considered in terms of corporeality. In this regard, the Merleau-Pontian self can be dissolved in(to) the World in order to reemerge from it. As he writes: "the flesh of the world is of the Being-seen, i.e. is a Being that is eminently *percipi*, and it is by it that we can understand the *percipere*" (Merleau-Ponty 1968: 250). The phenomenon—that is, the flesh—is pregnant with all possible perceptions, hence, the being-seen makes it possible to understand the perceiving, the *percipere*. We can no longer refer the meaning of being back to a consciousness, on the contrary, the meaning of the being of consciousness depends on the meaning of being of phenomenality. Transcendence is not anymore a transcendence of a transcendent *de jure* accessible to knowledge. Transcendence is assumed as such; "absolute invisibility" a "pure transcendence without an ontic face": that is, as nothing of the present (and consequently as no part of a presence to self, of consciousness). From now on it is the irreducible excess of the world over the moments which composes it. It is clear that, qua phenomenal being, the world cannot exist like a thing, fully positive, self-identical. More precisely, if it is true that the whole is nothing more than its parts without being the sum of them, we must acknowledge that nothingness has a certain reality. If that which is nothing more than its parts has an efficacy, we can no longer contrast nothingness to being, and we must admit that the phenomenal totality is a singular form of nothingness, a negativity that is not absolutely opposed to positivity. For if the world is nothing more than the parts, that is to say, a totality immanent in the parts, it follows that it is not different from things, because it is not another thing. The World is this difference without distance or duality, transcendence in words of Merleau-Ponty. The totality reveals a transcendence that is not the transcendence of a transcendent, or a reducible distance, and conversely the transcendence of the world is understood as an inexhaustible whole.

Despite their differences, Michel Henry (phenomenology of radicalized subjectivity) and Merleau-Ponty (a-subjective phenomenology), install themselves in precisely the same "places" within the Husserlian problematic of time; it is as if they take the same route but in opposite directions. The reflection about time shows us the analyses of the given in which Husserl's philosophical description simultaneously fulfills its program and goes beyond itself.

What gives the Husserlian problematic of time its originality is that Husserlian time is a "strange" object for consciousness since it is revealed as the originary being of consciousness itself—an originary describable neither as "beginning" nor as "foundation" in the logical sense of these terms. The problem is that if consciousness is the most *a priori* region of time, then how is consciousness itself constituted? (Husserl 1964: 93) The idea of an "inner" consciousness of time is based on the primacy of the transcendental subject. Time is basically the "place" in which intentionality, as the power of producing all things, as the pure act of being thrown into the world while remaining itself, seeks to be given to itself. Time came to appear to Husserl not only as an entity, not only as a special kind of objectivity but as something which makes it possible to transcend the limits of immediate contact with individual beings and

establish contact with entire universal spheres and ultimately with the whole. In this regard, time became for him the *world horizon* itself. Even if Husserl does not say so explicitly, the original concept of the world is hereby transcended and rendered problematic by the concept of horizon and of a horizontal intentionality. Husserl gives to horizon the status of a potential of consciousness and characterized it, from the time, as being ultimate consciousness.

In searching for its origin, the Husserlian intentional glance sees itself as an “object” in the form of a more ordinary intentionality. Faced with this task, Husserlian phenomenological method must create the ideas of passive synthesis, double intentionality “ratified” in longitudinal intentionality, transversal intentionality, and operant intentionality; these are all ideas about which we might wonder what would happen if they do not remain “haunted” and thus made opaque by the very aporia they seek to absorb. Clearly, Urregion consciousness for Husserl oscillates between the status of phenomenon par excellence and non-phenomenon. Thus the way that Husserl carries out these ideas in his systematics leads to an immanentization, that is, a subjectivization of being. As Patočka already saw, Husserl’s strife for such an immanentization of being seems to culminate precisely in the reduction of all objective being to a constitutive stream of transcendental subjectivity and also of this flowing transcendental life to the “absolute” *nunc stans* (Patočka 1992: 169). But, in the case of the *nunc stans* as the ultimate core of the subjectivity of the subject, a positive and direct self-givenness is not possible because the *ego* is a process and also because *auto-apprehension* is always a reification of something transposed from a live process into a product: from creator to created, from subjectival to objectival. From this point of view, the idea of the *nunc stans* is as paradoxical as the self-givenness of the lived experience (Şan 2012: 180).

Henry reproach Husserl for domesticating *Urimpression* with intentionality. Impression does not give itself to itself but is given “as being there now” by an intentionality. As François-David Sebbah noticed, “intentionality triumphs over impression—in a Pyrrhic victory since it loses what it seeks at the very moment in which it pretends to give it, and thus loses itself since the quest was entirely one for its origin” (2012: 79). *Urimpression* is non-realized, condemned to time. For Henry, time is merely the non-reality of the “not yet” (of protentional intentionality) and it is the “already more” of retention. Operative intentionality is the culmination of the non-reality of intentionality in time. If there is time, it is the fault of intentionality that “kills” what it holds in view, emptying it of all matter, of all the hyletic flesh: the non-reality of transcendence is the non-reality of form, formal transcendence is time. Not only is impression distorted in being so constituted, but the structure of ecstatic temporality is injected into it in such a way that it ends by defining the essence: impression will then be thought as perception turned toward spatiality: a “now” is nothing other than a glance toward a new now. For Michel Henry, the “murder” of impression in and by time is completed.

But, how to think a temporality in and of immanence, if all temporality seems to implicate an Ek-stasis, a temporal gap? While Henry denounces an Ek-static temporalization of the immanence of affectivity, Merleau-Ponty regrets, on the contrary, an incapacity to think time radically as horizon of indeterminacy, absence. This

Urimpression, pure immanence for Henry, is transcendence for Merleau-Ponty; since he thinks it as what un-makes, alters, and opens intentionality. In examining the concept of temporality, Merleau-Ponty assimilates the Husserlian notion of operative intentionality to the Heideggerian notion of transcendence, putting it at the base of his own analysis of temporality. In short, by means of this transcendence, the present could surpass itself toward the past and toward the future. As he says in *The Visible and invisible*: “to be sure there is the present, but the transcendence of the present makes it precisely able to connect up with a past and a future, which conversely are not a nihilation” (1968: 196). This description of the implication of the past and the future in the present also shows us, in addition to the character of transcendence, the character of continuity in which time is wrapped in our originary experience. Critical of Bergson’s thesis on this point, Merleau-Ponty nevertheless affirms that continuity, though it is an essential phenomenon, does not however suffice to explain time, but calls for clarification in its turn: this continuity must be brought back precisely to the transcendence that pushes the present to surpass itself toward the past and toward the future. In Merleau-Ponty’s conception, time thus unfolds itself as a single movement, the different moments of which flow into each other. From this fact, rather than erasing each other, the different moments mutually recall and reaffirm each other, starting from the privileged field of presence, in a sort of coexistence that is habitually hidden by the idea of time as “a succession of instances of now”. It is in fact against continuity and sequentiality that Merleau-Ponty thinks through time. Thus Merleau-Ponty demonstrates the simultaneity in which the temporal dimensions sketch themselves within the field of presence. According to him, we do not constitute time and our retentions themselves do not refer back to an intentional act of consciousness. Rather, they refer precisely to the operative intentionality internal to being. Merleau-Ponty critiques Husserl for having conceived of the field of presence “as without thickness, as immanent consciousness” while, from his perspective, he unceasingly emphasizes that “it is transcendent consciousness, it is being at a distance” (1968: 173) precisely by virtue of its Gestaltic form. It is indeed by virtue of this form that, in our field of presence, the present sketches itself simultaneously with the past to which it obliquely refers, and that, consequently, the reminiscence of this past does not presuppose the intervention of an intentional act. For Merleau-Ponty, Husserl’s conception, on the contrary, cannot account for this simultaneity of past and present, because the intentional analytic, on which this conception rests, “tacitly assumes a place of absolute contemplation from which the intentional explication is made, and which could embrace present, past, and even openness toward the future” (1968: 243). Merleau-Ponty, on the other hand, emphasizes that “it is necessary to take as primary, not the consciousness and its *Ablaufspanomen* with its distinct intentional threads, but, the spatializing temporalizing vortex (which is flesh and not consciousness facing a noema)” (1968: 244). Consciousness is an effect of time and not the place where time is constituted. Thus the question of presence is not a question of intuition. In other words, this vortex refers not to the intentional activity of consciousness, but to “the fungierende or latent intentionality which is the intentionality within being” (1968: 244). The sense that precedes the face-to-face of consciousness and the object, the distinction between activity and passivity, is auto-constituted precisely by virtue of the operative intentionality internal to Being itself. This discontinuous temporality is existential eternity beyond sequentiality. As another

working note from *The Visible and Invisible* affirms, “the sensible, Nature, transcends the past present distinction, realizes from within a passage from one into the other Existential eternity” (1968: 267). A time that is not “the serial time, that of acts and decisions” (1968: 168), but rather a time characterized by the enjambment of simultaneity.

3) The Transformation of Idea of Phenomenon

In working through the question of time, Henry and Merleau-Ponty agree about nothing other than what the new resources of the phenomenological method offer them. It is precisely the reflection on the nature of internal time consciousness which has shown that in the ultimate foundation itself we are not moving towards an ever greater and more evident clarity, but that our greatest insight is at the same time an *intuition of what is escaping us*. Because this clarity of a thing itself -in fact, a clarity alone- depends on presentation and specifically on the presentation of a temporal being (which, as temporal, is in turn and in principle possible only as finite). It is clear that, the *Urimpression* is not constituted and the question of presence is not a question of intuition. The question of time is not a question of consciousness but a question of givenness because the time first happens as an unconscious, preconscious event and the event is precisely what in time cannot be reconducted to consciousness. The issue they were interested in about this problem of time, among other things, is precisely to check the limits and possibility of phenomenology. Apparently, phenomenology can no more be transformed into a theory of pure intuition. The phenomena can not be brought without remnant into the light of intuitive clarity.

In this case one should interrogate the phenomenological reason (defined by an ideal of adequation and a transparency of the real to knowledge) which thematizes the experience in terms of “lack” or “excess” of appearance. This is to say, on the one hand, the subject always intends more than what he/she really sees. Subject intends the entire thing, not just fleeting or partial adumbrations of it. According to this first scenario, the lack is entirely on the side of the appearing phenomena and the excess is on the side of the intentions of the subject. From this point of view, Husserl understands intuition as the presence of the thing in itself, as proof of an adequacy; it is a grasping of the thing according to the plenitude of its determinations, in contrast with empty intentionality, and it therefore excludes any lacuna, any indeterminacy. Fulfillment in this context is filling up an emptiness. This relation of emptiness and fulfillment possesses a dynamic importance that corresponds to the fundamental orientation of intentionality toward knowledge. On that basis, the nonintuitive is pure and-simple absence, that emptiness is nongivenness rather than a specific mode of givenness. The nonintuitive moments (strictly speaking, non-sensed) implied in perception—everything that regarding the thing which is not given—could have only a subjective existence, as if the subjective were the index of the nonintuitive. Such is without question the deepest root of the subjectivation of appearance in Husserl’s world: the inability of conceiving of the absence or the deficiency as a constitutive moment of phenomenality as an “objective” moment. Husserl spontaneously understands absence as the inverse of a presence rather than as constitutive of presence; put in another way, “emptiness” is what

cannot be, what does not have a reality, which is why an absence from the objective point of view can only refer to a subjective reality. In effect, to deprive emptiness of the status of a mode of given is to postulate that a thing is not present if it does not present itself (so to speak, exhaustively) in its manifestations; it is to posit that there is fulfillment only as adequate possession of the object. Thus the denial of the phenomenological positivity of “emptiness” is merely an expression of the assimilation carried out by Husserl between the structural relation of empty intentionality and fulfillment on the one hand, and the contrast between the deficient mode of givenness and the presence of the object on the other. To conceive of fulfillment as the presence of the thing itself is *ipso facto* to interpret all partiality or indetermination as a deficient mode of givenness. It is to understand the focus upon emptiness as a lacking; it is to deny any positivity to absence.

It is clear that the perception is submitted to the horizon of a givenness “in flesh” and “adequate” of the thing which maintains the privacy of form over matter and the meaning over sensation. Thus according to Husserl, the givenness is limited to the determination of presence in the interdependent figures of intuition and objectivity. He supposes a reciprocity between the existence and adequate donation, and between intuitiveness and originarity. It is vital to emphasize that Husserl would not know how to juxtapose non-givenness with phenomenology, perceptive inadequation being for him is always caught within the horizon of a full adequation functioning as a regulatory idea for perception. This ideal pole requires a *telos* of a process which, in principle, is endless. By doing so, intentionality has been conceived from the outset as intending an ideal object. In other words, localizing the lack on the side of givenness of the thing, Husserl requires further givenness of the experienced object to describe the structure of our experience by a theoretical relation to the world allegedly established through intuition.

But there is also another way. What shows itself to the subject is always more than what he/she can grasp. The thing shows qualities and meanings the subject did not expect and its shining appearance carries other possible appearances and other things possibly appearing. In this second scenario, the lack is thus on the side of the subject and the excessive richness on the side of the appearing phenomena. This second scenario calls for a critical deconstruction of the Husserlian concept of experience and sees the phenomenology as a means to open a possibility, to let the phenomenon go by itself, to free the phenomenon. The specificity of this phenomenological approach resides in that it definitively gives up the certainty of progress, a certainty that for Husserl was nourished by the hope that, even if it is in the name of the ideal regulator, the plenitude of givenness is accessible. This new phenomenological movement moves toward a description of “hyper-phenomenon” or “counter-phenomenon” which exceeds the field of appearance. As Merleau-Ponty writes, “that to see is always to see more than one sees” (1968: 247). Merleau-Ponty characterizes the visible through its intrinsic invisibility, an invisibility which is not a negation but a synonym of visibility. Thus the seen always remains withdrawn from its manifestation and therefore that its transcendence is constitutive of its phenomenality.

The task of this post-Husserlian phenomenology consists in qualification and conception of the structure of phenomenality with respect to its originality. It imposes a

disjunction between originarity and the horizon of adequation and deals with all phenomena whose originarity excludes fulfillment and implies a constitutive dimension of non-presence. Being interested in this constitutive dimension of non-presence, is thus, precisely, being concentrated on what exceeds and what is prior to intentionality (an originary subjectivity for Henry and an originary anonymity for Merleau-Ponty). However, this is not only an attitude of rejection of intentionality but a rupture in phenomenological *practice* and also a radical change in its concept of experience and phenomenon in terms of self-givenness. It is thus a question of getting back to a pre-originary stage of experience, paralyzed by intuition and objectivity. According to Michel Henry and Merleau-Ponty, experience does not refer primarily to itself, it does not heal or affirm itself as a self-identical beginning of thinking. These thinkers find a moment in experience when experience refers to something which it is not. It is related to an experience of an essential non-actuality or invisibility (The revelation of life or Flesh of the world) in which an object cannot be experienced in a direct intentional relationship. In the following considerations, I will limit myself to some remarks on Merleau-Ponty's transformation of idea of phenomenon.

The givenness is not limited to the determination of presence in the interdependent figures of intuition and objectivity and the phenomenon never offers itself plainly and integrally. In fact, if intention is not promised to intuition, and despite it signifies nothing, intention cannot give something (by way of presence), then there is a mode of presence that is not reduced to intuition, and thus intuition is a mode of givenness. In other words, a deficiency in givenness is not a deficiency of givenness but it is the condition of the givenness as givenness of an originary existence. This claim is as simple in its formulation as it is complex and rich in its consequences. As Patočka writes: "we can ask ourselves if emptiness is a 'simple intention' that fulfillment converts into the fulfilled in person, so that it disappears itself: or indeed if it also conceals something positive, a given" (1995: 178). Of course, the answer is contained in the question because "if we examine in depth the theory of modes of givenness, it will certainly become evident that the 'non-intuitive' that appears in a deficient mode of givenness is also a being, a being that is not of a subjective-egological nature" (Patočka 1988: 203). Thus in the final analysis, the subjectivation of appearance refers to the purely negative determination of emptiness as non-givenness, in other words, to the refusal to recognize emptiness as phenomenological given the dimension of absence that is constitutive of perception. Inversely, a critique of subjectivism and of the composition of perception on the basis of lived experiences involves recognition of the positivity of absence as a specific mode of the given and therefore contains a reevaluation of the status of the structure emptiness-fulfillment.

As Merleau-Ponty writes in an important note, "the sensible is precisely that medium in which there can be being without it having to be posited; the sensible appearance of the sensible, the silent persuasion of the sensible is Being's unique way of manifesting itself without becoming positivity, without ceasing to be ambiguous and transcendent (1968: 214). To say that everything manifests the presence of a whole as absent amounts to that everything is more than itself and, in this sense, includes a dimension of possibility and so transcends its own position as to encroach on other events. The invisible, which is synonymous with meaning, or condition of possibility, is

in principle not something that could become visible (it is not something at all). It lies in a dimension of invisibility constitutive of visibility: it is as visible as the visible is invisible. In other words, vision of something in the world requires a relation with the world as inexhaustible depth.

This horizontal givenness is something original and irreducible to the progression from an unfulfilled intention to a fulfillment of intention. Horizon is neither a particular perspective nor an anticipation but perspectives and anticipations are possible only on the basis of it. In this regard, a thing can only be seen if it is seen as something that exists, which is to say something belonging to the world and standing out against the world. A relation to this whole is thus involved in every perception, and in this sense the whole is present. Moreover, to understand that any manifestation is originally a manifestation of the world is to realize that the absence of the object is irreducible, because it is none other than the untotalizable infinity of its adumbrations. But it is also to understand that from this infinity and ultimately from this absence, there is a specific givenness in the form of horizon. Horizon can only be understood as a boundary phenomenon, the unobjectifiable remainder of all objectification, the unconstitutable residue of all constitution. Merleau-Ponty is therefore correct when he writes, “[N]o more than are the sky or the earth is the horizon a collection of things held, or a class name, or a logical possibility of conception, or a system of ‘potentiality of conscious’; it is a new type of being.” (1968: 148). We cannot reach the horizon moving from one lived experience to another because it precedes, as a structural globality, all the appearances of the object that stand out against it, because it is a structural totality in which the whole is more than the sum of its parts. Horizon designates this rooting of the manifestation in something invisible. As Barbaras writes: “[T]he structure of the horizon reveals a mode of being that defies the principle of identity. As reference to an untotalizable totality, it is greater than itself; it opens onto an alterity that, insofar as it becomes invisible in it, it is not distinct from identity. It is given as the identity of itself and its other” (2006: 79).

Moreover, as an inexhaustible totality, however, the world cannot be present in itself (otherwise, it would no longer be a totality, but a thing in the world): it is, to be precise, present as absent. That which manifests itself, that which comes to light in every concrete perception, at the same time withdraws from his presence: it presents itself by remaining absent. The givenness of the world as a whole is as ultimate and unshakable as the givenness of lived experience. Here I must add one comment: one can only speak of a true phenomenon when something shows itself as what it is and how it is according to its own way of being. The world is a phenomenon in which something shows itself by means of something else. The ultimate determination of the phenomenon of world implies not to be, but to appear as counter-phenomenon or dephenomenalisation instead of an over-phenomenon.

This fact is described by Merleau-Ponty as specifically ontological: “[T]he transcendence of the thing compels us to say that it is plenitude only by being inexhaustible, that is, by not being all actual under the look—but it promises this total actuality since it is there...” (1968: 191). Even if the relation is intentional, it signifies that the total actuality exists only as a promise, the zero degree of visibility, opening of a dimension of visible. It is therefore a promise without a promiser, a totality in a *non-*

positive sense or invisible for Merleau-Ponty. The total actuality as promise escapes the distinction between presence and absence: it is present—that is, real and efficient—as absent: it is, to be precise, the presence of a certain absence. Promise is not a statement of intention because it is not ordered by the *telos* of adequation or fulfillment. Instead of presupposing a possible fulfillment like Husserl, Merleau-Ponty integrates a dimension of absence in givenness. This is not a promise made with an intention on the promiser's part to convince a hearer, or to give up going back to the things themselves. On the contrary, this is a call to give to the things what essentially belongs to them. Givenness as promise is not limited to the determination of presence in the interdependent figures of intuition and objectivity. Promise is given as not yet given, infinitely remote, and so on. The invisible is not beyond the visible, not other than the visible.

If objectivity and intuition are not the standard definitions of the phenomenon, and if the phenomenon, according to Heidegger, is “that which gives itself from itself,” in that case, we are led to the possibility of the phenomenon as an unfulfilled promise. The experience of the unfulfilled promise highlights the disjunction between givenness in person and the possibility of fulfillment. Unfulfilled promise does not imply necessarily the presence of a giver or of a given thing. The leading idea of this phenomenology is that we cannot determine phenomena according to prior conditions but rather we can determine conditions according to phenomena. Thus we should give up the economic horizon of exchange in order to interpret the zero degree of visibility, starting from the horizon of givenness itself. The interest of such a description lies in our getting something which can still be described although it does not amount to an object and not a being either. It makes clear that phenomenology is governed by rules that are completely different from those that are applied to the object or to the being because the world of phenomena, the world of phenomenal lawful order, is independent of the world of realities, of the world of actuality. It is never possible to deduce manifesting as such, either from objective or actual structures. We cannot explain, and we have no access to a totality in a *non-positive sense*, so long as we keep it within the horizon of fulfillment. In this experience of promise, something is given and appears as given without referring it to another thing or being or object that would be the cause of its givenness. A promise is not an engagement and an unfulfilled promise is still a promise. So the call of the totality cannot be reduced to an exchange between subject and the world because it is an open promise.

Fransız Fenomenolojisinde Yönelimsellik ve Verilmişlik: M. Henry ve M. Merleau-Ponty

Özet

Fransız fenomenolojisinin temel figürleri Husserl'in eserinin şu iki merkezi fikrini başlangıç noktası olarak alırlar: Transandantal bilincin içkinliği fikri ve aşkınlık ve açıklık olarak yönelimsellik fikri. Husserl bütün yaşamı boyunca bu iki yaklaşımı birbirlerinden ayırmayarak onları kırılğan bir dengede tutmaya çalıştı. Fakat, kendisinden sonra gelen düşünürler bu dengeyi bir kenara bırakıp söz konusu iki yaklaşım arasındaki karşıtıktan beslenip kendi fenomenolojik yorumlarını ortaya koydular. Böylece içkinlik fenomenolojileri ve aşkınlık fenomenolojileri, her biri kendi tarzında olmak üzere, kartezyen biçimde işlenmiş ve içkinliğin aşkınlığa önceliğini esas alan "aşkınlıktaki içkinlik" görüşüne alternatif çözümler önermişlerdir. Aşkınlıktaki içkinlik görüşü bir yandan aşkınlık ve nesnellik arasındaki çakışmaya diğer yandan da varoluş ve (yaşantıların) içkinliği arasındaki çakışmaya dayanır ve bu iki çakışma da bizi beliren ile belirmenin kendisi yani tezahür arasındaki çakışmaya gönderir. Husserl'in ardından gelen Fransız fenomenologlar -her biri kendi özel tarzında- "yönelimselliğin kökeni sorusu" ile ilgilenir. Önerdikleri farklı çözümlere rağmen hemen hemen hepsi fenomenolojiye karşı aynı eleştirel yaklaşımla (yönelimselliğin kendi öz temelini oluşturmaktan yoksun olmasıyla) hareket ederler ve yönelimsel olmayana (bir anlamda ontolojik, etik ve metafizik olana) merkezi bir konum atfederek fenomenolojiyi kendisinin dışıyla ilişkiye sokmaya çalışırlar. Hemen hemen hepsinin ortak eğilimi, yönelimsel bilinç ve onun noetik-noematik yapısı tarafından belirlenen anlam verilmişlerine indirgenemeyecek istisnâi fenomenleri, ("görünmez", "ten", "vahşi veya spontane anlam", "sembol", "duygulanım", "yüz") merceğe altına almaktır. Sınırdaki fenomenlere yönelik, fenomenolojinin Alman kurucularıyla yeni bir tartışmanın fitilini ateşler. Fransız fenomenologlar Husserl ve Heidegger'in eserlerine eleştirel bir mesafe alıp hem *onlarla birlikte* hem de onların eserlerindeki *düşünülmemiş boyutlar içinden* düşünerek fenomenolojiye yeni bir kimlik kazandırır. Bu yeni fenomenoloji hareketi klasik fenomenolojinin yöntemini yeniden düzenleyerek belli bir "aşırı-fenomen" ya da "karşı-fenomen" deneyimiyle ilgilenir.

Anahtar Sözcükler

Yönelimsellik, verilmişlik, fenomen, Michel Henry, Merleau-Ponty.

REFERENCES

- BARBARAS, Renaud (2006) *Desire and Distance Introduction to a Phenomenology of Perception*, translated by Paul B. Milan, California: Stanford University Press.
- BOEHM, Rudolf (1959) “Les ambiguïtés des concepts husserliens d’immanence et de transcendance”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, vol 149, pp. 481-527.
- HENRY, Michel (2015) “Material Phenomenology”, *The Quiet Powers of the Possible Interviews in Contemporary French Phenomenology*, edited by Tarek R. Dika and W. Chris Hackett, foreword by Richard Kearney, New York: Fordham University Press.
- HENRY, Michel (1963) *L’essence de la manifestation*, Paris: Presses Universitaires de France.
- HUSSERL, Edmund (1964) *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, translated by. Henri Dussot, Paris: Presses Universitaires de France.
- HUSSERL, Edmund (1970a) *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1970b) *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated by David Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- HUSSERL, Edmund (1962) *Ideas I: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, New York: Collier.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1968) *The Visible and the Invisible*, translated by Alphonso Lingis, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2005) *Phenomenology of Perception*, translated by Paul Kegan, London: Routledge.
- PATOČKA, Jan (1988) *Qu’est-ce que la phénoménologie?* translated by E. Abrams, Grenoble: Millon, 1988.
- PATOČKA, Jan (1992) *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, translated by E. Abrams Grenoble: Millon.
- PATOČKA, Jan (1995) *Papiers phénoménologiques*, translated by E. Abrams, Grenoble: Millon.
- ROMANO, Claude (2015) *At the Heart of Reason*, translated by Michael B. Smith and Claude Romano, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- SEBBAH, François-David (2012) *Testing the limit: Derrida, Henry, Levinas, and the phenomenological tradition*, translated by Stephen Barker, Stanford: Stanford University Press.
- ŞAN, Emre (2012) *Transcendance comme problème phénoménologique: Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, prefaced by Renaud Barbaras, Paris: Mimesis.

Received | Makale Geliş: 15.05.2017
Accepted | Makale Kabul: 30.07.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342188

Sinan KILIÇ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, TR
kilicsinan@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2396-3603

The Difference as the Individual Beings in Duns Scotus' Metaphysics

Abstract

In this article, Duns Scotus's metaphysics will be examined in terms of the universal concepts and the individual beings as difference or one. These problems will be discussed in the perspective of Duns Scotus' metaphysics that is related to transcendentals and being. Duns Scotus is the philosopher of being of beings and the individual beings as the difference because he does not destroy the individual being under the essence of the universal concepts, which is the object of metaphysic. In terms of his metaphysic the universal concepts that are the essence of beings are connected to the individual beings. In order to be able to understand the problem of the individual beings and the universal concepts like species and genius, we need to know what his metaphysics is. Therefore, in this study, firstly the relationship of metaphysics and the universal concepts will be explained; secondly, what the individual being as difference is. As a result, I argue that Duns' the idea of individual beings belongs to the difference that is the one.

Keywords

Duns Scotus, Metaphysics, God, Categories, The Individual Beings and the Difference.

Introduction

Duns Scotus, who is called “the subtle doctor”, is a philosopher who lived towards the end of the high scholasticism¹ in the Middle Ages. On his philosophy has the effects of different philosophers such as Augustine, Roger Bacon, Aristotle and Avicenna, who is an Arabic thinker. On the other hand, he influenced different philosophers like Spinoza, Heidegger, Gilles Deleuze in later century by his ontology. Duns Scotus' philosophy or metaphysics is actually related to being, individual being and the logic of the first intentions and the second intentions. He explains what metaphysics is and what the individual being is and what the univocal being as the one is. We can say that he is the philosopher of being and the individual being because he does not destroy the individual being under the universal concepts, which are the subject of metaphysics. I argue that the individual beings have an important place in Duns Scotus' philosophy because of the effect of Aristotle and Avicenna in the high scholasticism. When we try to understand his metaphysics, we see that the individual being and the difference in itself are the same things, and, on the other hand, the universal terms cannot be understood without the individual beings. The universal terms are extracted from the individual beings but they are not the essence of the singular beings. He considers the relation of the universal terms and the individual beings as difference in itself. He says that being is the univocal or one, but this one or univocal being cannot be conceived without understanding his logic that is related to the categories. In this article, I will discuss the relation between the univocal being in his metaphysics and individual difference in itself. Firstly, the metaphysics of Duns Scotus will be evaluated in terms of being and essence. Secondly, what the univocal beings that is related to the universality and individual beings will be discussed, and finally, the difference and individual being will be examined in terms of the ontology of Duns Scotus.

1. Metaphysics

Metaphysics is the science of being of beings. It means that metaphysics does not explain what the individual beings are because it is about transcendentals. Since metaphysics is the science of transcendentals, its main problems are the being, the good, and the truth. Thus, the object of this science is not the individual being that exist out of the mind or the external world. Because the science of metaphysics does not give information about the external world that belongs to the individual beings, the objects of metaphysical reflection are the concepts that are produced by the intellect. For this reason, to explain what metaphysics is, we should explain what the transcendental, essence and categories that belong to metaphysics in Duns Scotus' philosophy are.²

¹ Scholasticism is a method applied in philosophy and theology which uses an ever and ever recurring system of concepts, distinctions, definitions, propositional analysis, argumentation techniques and disputational methods, as terminist logic (Antonie Vos 2006: 223).

² I will explain these terms in the following sections of the article.

Metaphysics is the first of all science because it explains the transcendentals that cannot be conceived by the sense, but by the concepts of intellect that does not exactly signify the external individual beings. Since it is the transcendental science that lies beyond all other sciences, it is the highest science (M. B. Ingham and M. Dreyer 2004: 57). This idea is in line with Aristotle who argues that metaphysics is the science of the super-sensible, unchanging sphere of being. But, it is important to note that although one of the objects of metaphysics is the being of beings, God of the religions is not among the objects of metaphysics. In contrast, the problem of it is the being of beings that is the univocal. On the other hand, its object is not the material objects, it is the being or qua being. Duns Scotus does not accept the traditional arguments about metaphysics because these arguments say that the subjects of metaphysics is the substance or the being but Scotus says that the one subject of metaphysics is the being or the substance, the other subjects are the truth and good. According to traditional ideas, the accidents of the substance are not the subject of metaphysics, but Scotus says that accidents is the subject of metaphysics (Peter King 2003: 17) It means that God cannot be the subject of metaphysics because God is the necessary being and he claims that the necessary being cannot be the primary subject of metaphysics, but the accidents of God can be. Therefore, it can be said that Dun's way of thought is not onto-theology because Duns considers that God's existence is the necessary being and therefore can be demonstrated, thus existence or being cannot be starting point (Antonie Vos 2006: 88). On the other hand, "metaphysics investigate the way beings are related one another (Peter King 2003: 8), but since everything depends on God, he is the main object of metaphysics.

1.1. God

Duns Scotus considers like Avicenna whether the problem of metaphysics is God. "Avicenna claims that God is not the subject of metaphysics because no science proves its own subject" and Duns writes "no science proves the existence of its subject is true" (Duns Scotus 1963: 10). There is one science about God but it is not metaphysics, which is concerned with the highest causes: the transcendentals. What God is cannot be known; it is known what God is not. In other words, Duns says that God can be known but its method is not metaphysics because God cannot be conceived by the intellect since the intellect can conceive the essence of representation of object, but God is not an object; therefore, he cannot be conceived by the human intellect. "God is the cause of contingency in things and God's will is the cause of contingency in things" (Duns Scotus 1994: 16) but himself of God is the necessary being as the first reason. On the other hand, the subject of metaphysics is not the necessary being it is the contingency. For example, when Aristotle says that the first reason is the energia, it does not mean that energia is necessary; it means that it is only the first being. Therefore, similarly, when it is said that God is the first reason, it does not mean that the first reason is God in Duns Scotus' metaphysics because the problem of metaphysics is the being of beings, true and good that should be conceived by the categories. Metaphysic is related to transcendentals that can be conceived by the ten categories; for this reason, the problem of it is the concepts that are the transcendental or the most

universal, but God is not the universal concept, God is the necessary being. Necessary being cannot be understood by the contingent being that is understood by the intellect.

Contingency has two different forms. The first is related to the essence of being, the second is related to circumstances or events that are connected with it. If any being changes by itself nature like corporal beings, then it is a contingent being. The second kind of contingency is related to events that are not necessary. According to this idea, "if a being is contingent in terms of its nature, then events and circumstances that are connected by it are either necessary in the sense of inevitable or contingent in the sense of avoidable, its foundation is also contingent, yet in the sense of mutable" (M. B. Inghman and M. Dreyer 2004: 90). To know what contingency and necessary is very important because of two reasons. The first reason is concerns whether being can be known or not, the second reason is to do with how it can be possible if it is not necessary being because it should be a necessary being in order to be able to know what the essence of something is. Because it always gets changed, it is not possible for it to know. Therefore, for both Ancient and Medieval philosophers it is important to have the certain knowledge of being in itself to know. As a result, every being has two attributes as necessary and non-contingency. If a thing is necessary, it cannot be behaved in a different way because it always has to act the same way. Since being can act in a different way, it is the contingent being. But, because God cannot be a different thing that he is become, God is the necessary as inevitable. If anything depends on another thing, the thing that is depended is the contingent being. For example, if x causes y, then since y depends on x, y cannot be necessary being. However, since God is the necessary being, he is not the object of metaphysics, which is the science of transcendental. The transcendental science belongs to the genus and they cannot be divided into the species; therefore, whatever is not contained under any genus is transcendental (Duns Scotus 1963: 3).

1.2. Transcendentals

The subjects of metaphysics are the transcendentals that are the one (*unum*), good (*bonum*) and truth (*verum*); for this reason, if we say that being is the one object of metaphysics, we are mistaken because if a word is a universal concept, it can be the object of metaphysics. Therefore, there are different types of transcendental concepts like necessary-contingent, actual-potential, infinite-finite, prior-posterior, cause-caused, independent-dependent, absolute-relative, one-many, substance-accidents, some-diverse, equal-unequal (Richard Cross 1999: 148). The question of metaphysics is what the essence is. The problem of the essence belongs to the universal concepts, but it does not belong to the individual being. When we ask the essence of something, this something is a concept that is universal. In this perspective, the philosophers actually say that the object of metaphysics is the being because the being is the most universal concept in the ten categories. Being exists in the two models as finite and the infinite. The finite beings are divided immediately into ten categories, but the infinite being that is God is not divided into categories because the categories do not belong to the infinite being, which is the necessary being. Being is the most common transcendental; therefore, it is the universal being and the univocal being. Being that is the univocal is

the first object of intellect because genera, species, individuals and the essential parts of genera and the uncreated being all include “being” quidditatively. In other words, all the ultimate differences are included essentially in some of these (Duns Scotus 1963: 4).

1.3. The Univocal Being

The univocal being is the one of the main problems of Duns Scotus' metaphysics. The problem connects to the being that is the subject of metaphysics. What is being? Being is the most common concept; therefore, it is the primary object of intellect. Since it is the most common object of intellect, it can be conceived by the second intentions. In this ground, being is the first and most basic object of intellect because it is not a genus terms but, a univocal concept of the whole concepts. Being that is the univocal concept is the necessary condition of metaphysics (M. B. Ingham and M. Dreyer 2004: 28). According to Duns, if any concept does not need any other concept in order to be able to be understood, it is the univocal concept. The univocal concept is sufficient unity itself. In terms of this view, the unity of all human cognition is grounded in the univocity of being. It enables both the mind and the language to say something about the realm beyond the physical and thus, metaphysical thought can be possible.

Being is the univocal because all things are connected to each other in beings. Therefore, being and the univocal or unities are the same things and logically equivalent. “Scotus considers that all things have a unity because of relations between all objects, and this relation is sufficient so that the whole things are a unity with each other” (R. Cross 2002: 122). Duns Scotus considers that everything is related to each other and, has a unity or the unity of the order, that is, the relation of unity. In other words, in between everything exists a connection. For example, if x causes y, then y depends on x (R. Cross 2002: 123). Because of this relation in beings, being is the univocal. On the other hand, the term univocal being is not a transcendental term because the relation between the individual beings cannot be conceived by what the univocal being is because the univocal terms can be conceived by the relation between the individual beings, but we do not know what the individual beings are because our intellect is not enough to understand every individual being one by one. The substance on individual being is the singular that cannot be divided into any other thing. In contrast, the universal term can be divided into different terms because of their complex structure. For example, terms such as wisdom and perfection can be used both for God and Being. First, perfection is thought in terms of created being, but since the created beings are not perfect we cannot use it for them. Second, we make some limitations in the conception of perfect. And third, some new concepts are added to simple concept like the most perfect (R. Cross 2002: 38). According to Duns Scotus, the nothing of terms are not perfect until some new terms are added to simple complex. In other words, they become complex concepts as some new terms are added in this processes. We first sense the finite things, and later we produce infinity from these finite things, and because we cannot use infinity for finite things, we use it for God because our intellect produces the second intentions from the first intentions and then the universal terms.

1.4. The Universals

The universals are the problem of metaphysics because metaphysics is not related to the individual beings, in contrast, the aim of metaphysics is the knowledge of the wholeness of being that is the most universal concept because we cannot know the external world that is the outside of concept that is the individual or the singular. Therefore, the universal concepts are derived from sensation of individual beings. What is the term universal? The term universal is related to species and genus. In other words, a universal term is the concept of intellect like the man. To put it in a different way, the term universal is the essence because the essence does not belong to the singular or individual being. Since they have an essence, they need to be explained by the intellect. According to Duns Scotus, the nature is always apprehended by the intellect as universal not as singular (T. B. Noone 2003: 108). “Like Avicenna, Duns Scotus thinks that the nature never exists apart from concrete things outside the mind or thought in the mind and there is, nonetheless, a natural priority enjoyed by the nature with respect to either manifestation of the nature within the intellect or without” (T. B. Noone 2003: 109).

The problem of the universals that is transcendental is the first and basic object of intellection. In terms of this view, the problem of being or common nature belongs to the intellect because the subject of intellect is the universal. In other words, the universal and thought or essences are the same things because thought is not possible without the universals that are the common terms.

What are the common terms? The common terms can be thought in three ways: first, they can be thought in terms of material beings. In this view, only common terms such as man pertain to its object or to individual objects. According to this consideration, the common terms refer to the genus terms and the genus terms are the collection of species. In this point of view, the sense of term is essential to its object. For example, Socrates and Plato are identities because both of them are human beings, on the other hand, they are different from each other as individual beings; therefore, they cannot be conceived with reference to the universal terms or the higher categories. “Socrates and Plato may in one sense belong together in the same species, but in other sense they are irreducibly diverse” (N. Widder 2001: 440). Second, what is signified by common terms is considered absolutely according to its quidditative being. Third, the significance of the common terms can be considered, as something that is understood by the intellect. The common terms or nature are given to us by the genus terms, but they do not give us the difference among them. The common nature that is given by the genus terms signifies an essence that is given by the intellect; therefore, “an essence acquires cognitive being by the virtue of an intelligible species” (Giorgio Pini, 2002: 102).

In Duns' philosophy, the universals depend on the individual beings. The universals do not directly represent singular things, but the essence of universal terms refers to the individual beings although this essence is the common essence between the singular beings. According to Avicenna, as the individual beings exist in the extra-

mental world that is independent from the human mind, the universal terms exist in the human mind.³

1.5. The Essence

What the essence has been a controversial subject of metaphysics since Ancient Greek philosophy. It is always controversial because philosophers discussed what the essence is. They try to understand whether the essence belongs to the universal concepts or the individual beings. This debate has been continuing since Plato who says that the essence is independent from individual being. And later, Aristotle argued that the essence belongs to the individual being and we can learn by our sense what the essence is. When we came to the scholastic time, Duns Scotus considers it like Aristotle but not the exactly same. According to Duns Scotus, the essence can be considered in three different ways. First, it is thought that the essence exists in the extra-mental world as an individual; second, as it is in itself and third, it exists in the mind as a universal. Duns Scotus adopts the third way of thinking. For this reason, common terms do not belong to extra-mental world, but individual beings exist in there.

Therefore, for him the essence is related to the universal terms such as humanity, rationality, animality, thus, the individual beings do not have any essence. Since the essence is an immaterial thing or not material thing, it belongs to the universal terms that are the general concepts, and since its object is the general terms or the universal concept, the essence is the object of consciousness which concerns concepts. In terms of this view, the object of consciousness is not individual beings that are one; its object is the universal concept that is produced by the sensation and the intellect. At this point, the problem is: how can the intellect create the universal concepts by abstracting from the individual beings? In view of Duns' philosophy, we firstly experience the individual beings, and after the sensation of these individual beings, the intellect makes an abstraction from the common nature of the share in between the individual beings, and then the intellect creates the species, later the genus and finally the universal concepts. For example, when I see two individual being such as Peter and George, the mind conceive them as the human by using a universal concept like the human being.

Henceforth, the essence is a thing that is always identity by itself because it does not change depending on time and space. It is the common nature, the universal concept. It can be only understood what the common term is. For example, when we say that "human's essence is the rational animal" like Aristotle said, this essence does not refer to any individual human being because it is the essence of the universal concept, which is the human being. If rationality was the essence of individual being, then Peter could not exist without this essence, but Peter can exist without it. Therefore, the individual being of Peter is independent from rationality. On the other hand, the concept of humanity cannot be thought without rationality. The essence is the one for the same

³ This debate actually depends on the medieval philosophy. In the medieval philosophy, according to realist, the universals do not depend on the human mind, they exist outside of the mind, but the conceptualists and the nominalists say that the universals depend on the mind, in other words, the universals are predict of individuals.

species. Thus, the rationality is an attribute for Peter, but it is the essence for the concept of the humanity. In other words, Peter's essence is the common thing that is shared by all humanity (M. B. Inghman and M. Dreeyer 2004: 101). As a result, metaphysics does not explain the individual being because it tries to explain how the intellect creates these universal terms by using the categories.

1.6. Categories

What the categories know is necessary in order to conceive what the essence or being is since Aristotle. In philosophy of Aristotle, the categories belong to being; being can be known by ten categories like substance or quantity or quality or relative or where or when or being-in-a position or having or doing or being affected (Aristotle Categories: 1b25). According to this view, these categories describe being and being is known by the intellect with these categories. For this reason, the relation of being and categories is very important to understand Duns' metaphysics. Duns Scotus separates categories into two different ways that are related to logic and metaphysics. Metaphysics approaches categories as independent from logic, but according to logic they belong to the intellect, not being. In Scotus's philosophy they belong to being like Aristotle said, but they cannot give information about the individual beings because the categories explain the singular being by translating it into genus and species terms. As what being is can be understood by metaphysics by using categories, metaphysics understand with two different separations to being. One of them is conceptual that is the second intention and the other is categorical that is the first intention. While the first intentions do not depend on the intellect, the second intentions or the concepts that represent the extra-mental world depend on the intellect.

"Duns Scotus tries to explain what the relation between the concepts and the extra-mental things is. He says that a concept cannot be produced by the act of understanding because when the intellect understands something, it does not produce anything, instead, it finds its object as something given to it by way of an intelligible species" (Giorgia Pini 2002: p. 105). In order to be able to understand what this idea is, some extra information should be given about the intelligible species and the act of understanding itself. The thing or real qualities that exist in the mind are the intelligible species and they are the real terms of the act of understanding. In other words, the objects of understanding are the real intelligible species; the object is the thing that is understood by the act of understanding and the intellect. To put it different words, the act of understanding is a real quality in the intellect. According to Duns Scotus, all knowledge is derived from the senses by the simple apprehension. He considers it different from the other philosophers such as Socrates and Plato because thinkers before Scotus consider that the individual being can be understood via the universal concepts. For example, the individual human being can be understood by knowing the term human that is a species term, but instead of this argument he thinks that the genus species or genus terms can only be understood by conceiving the individual beings. This is possible with the first intentions.

The first intentions are one of the main objects of metaphysics. Since metaphysics gives us information about the first reason of being, it is related to the first

reason. This idea is the foundation in the Aristotle's metaphysical comprehension that starts with "all men, by nature, desire to know." (Aristotle *Metaphysics* I: 980a21). What do they want to know? The human being wants to know what the first reason is because the first reason is the main matter of being of beings. Therefore, being or qua being is the subject of the first reason. Qua being is the univocal being that will be explained later in this article. "If two things can be understood by the same concept, which is in turn signified by the same name, such things are univocated under such term, whether or not they have the essence of the same kind" (Giorgia Pini 2002: 173).

Duns Scotus explains this process in the two different ways. Firstly, the intellect turns toward the extra-mental things by the first intentions that are the categories, and then it reflects on itself and produces the concepts. In other words, the first intentions cause the second intentions that are concepts because the second intentions are produced by the intellect. When the intellect returns to the object in order to find an essence in the object, it finds an essence considered as one in many. For example, the definition of the human concept is that "the human being is the rational animal" according to Aristotle. The rational animal is an essence for the singular human being, but since it is the common term between them, it does not refer to the singular human being. Therefore, the object and its mode of understanding is not the same thing. The intellect creates the universal concept as the common nature from the singular human beings; therefore, the universal concept and its object are not the same things. "Being universal is only the mode in which our intellect understands its object, not properly of the object itself" (Giorgia Pini 2002: 109).

The second intentions or concepts like genus and species are not the first intentions that are the categories. The second intentions are produced by the first intentions in order to understand the individual beings. These second intentions that represent the extra-mental world with the help of the first categories are the general terms. Here the important question is how does the intellect create the second intentions? When the intellect directs to any object, it finds an essence that belongs to all of them and this essence is one in many which is the universal and the intellect produces the second intentions. In other words, since the essence exists in the object of the intellect, the intellect understands its object under the mode of universality without understanding the mode of the universality itself (Giorgia Pini 2002: 109).

According to Duns Scotus, to understand the general term depends on the intellect that concerns the first intentions. The relation of the first intention and the second intentions of the intellect are necessary so as to understand what the essence of something is. Does the essence belong to the first intentions or the second intentions? Duns Scotus tells us that the general terms can be understood by means of the intellect, which produces the second intentions. The objects of the second intentions are concepts that represent the external-world that is given by the first intentions. This process is explained with three different stages. First, the essence exists in the extra-mental world; second, as it is in itself and finally, as it exists in the mind as the universal (M. B. Inghman and M. Dreeyer 2004: 103). Duns Scotus takes the essence in terms of the third approach because for him the essence exists in the universal terms not in the individual being that is the individual difference. Therefore, the object of the intellect is the concepts of the first intentions. And the intellect tries to understand the concepts that

are created by the intellect by using the first intentions. In other words, the intellect cannot conceive the extra-mental world without concept. He expresses that a name represents the thing immediately, but not the concept or the second intention.

Since the second intentions do not represent the extra-mental world, they only represent the concept of concepts that are produced by the first intentions. "An intention, however, is founded not on a property of an extra-mental thing but on a property of a thing as understood by the intellect, which for Duns Scotus is a concept and a mental entity." (Giorgia Pini 2002: 110). The second intentions do not belong to the objects; they do not signify the objects of outside mind. The second intentions are the object of intellect; therefore, the extra-mental things that play a causal role in the production of the first intentions are not the cause of second intentions. Duns Scotus says, "When the intellect considers as one concept related to another, it establishes a relationship between them and this relationship is the second intentions." (Giorgia Pini 2002: 113). As a result of this relation, the second intentions are not absolute because they change from one relation to another. When they are compared to each other, it is seen that while the first intentions are absolute, the second intentions are relative entities because they can change according to whether they become the genus or the species. In other words, while the first intentions can be understood in terms of the categories, the second relations can be understood according to rational relations that are produced in between the ideas or concepts. For this reason, they exist only in the mind as the object of intellect. These second intentions that are the rational relations are explained in three ways. First, the intellect considers the extra-mental things via the first intentions. Second, the intellect tries to understand the concepts that are given by the categories. In addition, this second stage has two different acts. First, the intellect considers on the concepts that are produced by the first intentions and second, the intellect compares the concepts. Therefore, "An intention is something pertaining to purely mental entity." (Giorgia Pini 2002: 126). In other words, "the relationship between the things and the concepts are accidental because it is not part of the extra-mental things to be understood by the intellect." (Giorgia Pini 2002: 133). As a result, the second intentions are not the concepts of the things that are objects. They are the concepts of concepts. In this perspective, the relation in between the individual beings and the second intentions are important because the individual beings are different from each other, but this difference cannot be conceived by the second intentions that are the genus and species because they are not the same with the individual beings. For example, the essence of the concept of human being and the singular human beings are not the same because they do not have the same essence. Therefore, when Duns Scotus says that the being is the univocal being, this univocal being is related to individual being as difference in itself.

2. The Difference as Individual Being in itself

What the difference is the problem of metaphysic because this problem is related to the essence of beings. There is a difference between metaphysicians and logicians in terms of conceiving the nature or the essence. Metaphysicians consider that the essence is understood by the first intentions that belong to beings, but logicians believe it to be

conceived by the second intentions like genus and species. Duns Scotus considers like metaphysicians that say the first intentions are the essence of beings. He says that if we do not conceive the first intentions as natural reality, then we cannot separate them. In addition, every separation has a reason; thus, there is not a separation without reason. If we can consider in terms of this logic, then we can easily explain the reason of division of things as genus and species because they have the different nature as individual beings. However, here is an important question; while we can explain the reason of division between the different species, we cannot easily explain the division among of the same species like human being. For example, although each human being belongs the same species as human being, they are the different because of the singular difference.

The difference or differentia is a term that is related to the first intentions and it is an abstract name that signifies the relation between two things. The difference is taken as the first intentions, and then it signifies a concrete name. For example, when we say that Socrates is an old man, and another time when we say that he is a young man, there is a concrete name different from each other in here. There are two different names as old and Young Socrates. The difference between two names is that they are two names that signify two different things but the object of them is the same. On the other hand, Aristotle says that the substantial differentia is not in the subject, it depends on the category or the first intentions. For instance, both man and rationality is not in the subject, they are the quality because they are the category of quality, but for Duns Scotus, the substantial difference is identical to the substance itself and the differentia is not a quality. According to him, the difference is found only in the realm of being or the substance.

The substance that is only real is the one; the other things are the accidents that are not real. When the object is considered as the one object, then it is real object but it is not enough in order to be able to conceive the one object because there is another relation to the object, it is related to true object that belongs to the cognition. In view of Duns Scotus, "Insofar as the object is the object of cognition, it can be called true object" (Heidegger 1978: 83). Therefore, the transcendental philosophy is related to this relationship. Every individual object is the one object when it cannot be conceived by the cognition, but without cognition we cannot know what the object is; therefore, every individual object is the object of cognition at the same time. As a result of this knowledge, "the true is the constituted in cognition (Heidegger 1978: 89).

If two things are distinct from each other, they are the individual beings, but if two things are not distinct, they are identical. Duns Scotus makes a separation between two kinds of identity, the formal identity and the real identity. According to him, when there is an identity between the same species, it is the formal identity. For example, since all individual human beings have the same nature as the rational being, they have the formal identity although they are not the same, except rationality. On the other hand, if two things have the real identity, they are the same because they have the potency to be actually the same (Harold Robbins 1978: xviii). While the identical things cannot be separated from each other, different things can be separated. When this problem is thought in terms of the individual beings, they are not the same because every individual being is different, but our intellect perceives them as the same by using the

first and the second intentions. Therefore, there are another division in order to explain this situation as the conceptual distinction. The conceptual distinction is made by the second intentions. For example, the same star, like Venus, is considered both as the morning star and the evening star. Since they are the same in terms of object, but they are not identical in terms of concept. For this reason, there is the conceptual difference in between them. According to this idea, if two things cannot be separated as extensially, they are identical, but if they are different meanings as concept, they are not identical. In other words, they are the single objects in reality, but they can be different in their definitions. For example, the psychological faculties and the will are really identical with the soul, but formally distinct from one another (Peter King 2003: 23). Thus, if the object is the same but the definitions are changed, then the formal definitions are produced via formal distinctions, we can produce distinctions, differences in the world. What is the real distinction or difference? The real distinction is to see being different from one thing to the other things. The thing that is formally distinct is really identical, but it is the individual beings as one.

2.1. The Individual Difference as One

What is the individual being? The individual being has a nature that cannot be transferred to any other being because it is proper it. This nature is neither the common nature that is shared by the whole same species nor genus because it belongs to the individual being only; it is the one that is the numerical. Thus, this nature is the numerical difference. According to Duns Scotus, the nature of the individual beings has a different nature than the outside of understanding or the intellect, but this nature cannot be known with the common nature, which is the universal terms that belong to metaphysics. The reason of the universal terms is the intellect. The meaning of this argument is that since the essence or the common nature belongs to the universal terms, the individual beings do not have the essence because the essence is produced by the intellect, but this essence does not belong to them. Therefore, when we ask what the individual being is, the answer is that it is the numerical difference (M. B. Inghman and M. Dreyer 2004: 105). But, this idea does not mean that every individual being has a different nature because if it was like that, then we could not explain how two different things belong to the same species. On the other hand, although the individual beings are the different, we do not know the essence of them because of our intellect structure because the individual beings can be sensed but they can be understood by the second terms, therefore, though they have the different essence, they are conceived with the same essence. For instance, all the human individual beings are the different, but they can be known under the same species as human being that is the rational being. In terms of this idea, the difference in itself is the one, but the essence of something is not the singular because the essence belongs to the universal terms that is the genus and the species. Hence, the common nature or essence is not singular.

According to this view, each human being takes his essence from the human nature that is the general concept and the human nature that is the general concept is divided in all of the human individual beings, but this does not mean that the whole individual beings are the identical. This view has two perspectives. First, since all the

human beings belong to the same essence, they are identical; on the other hand, they are formally different. For instance, since Socrates and Plato have the same nature as the human beings, they are identical, but as they have an individual being, they are formally different. If anything has a formal difference, then it does not need any other thing, it can exist independently. According to Duns Scotus, the nature and the person are not the same things because the person does not refer to the nature; likewise, since the nature or the essence does not belong to the singular being, the nature does not refer to the person. Because it signifies the essence of universal, it does not signify the individual being that is different in itself. As we have seen before, the essence is produced by the intellect as the general term. When we sense the individual beings, we cannot find any substance being common in it, but the intellect produces the general term by using the categories. "A common nature is properly located in the category: substance as such is in the category of substance: quantity as such is in the category quantity; quality as such (wisdom, whiteness) is properly in the category of quality (Richard Cross 2002: 18).

Things can be conceived by the understanding, but in itself things that are the ultimate difference cannot be known without the universal concept because they are the individual beings, which do not have an essence. The essence is the object of intellect that conceives with the concepts. The concepts are the second intentions that explain the concepts of concepts, not the concepts of things (Giorgio Pini, 2002: 136). Therefore, the second intentions are not representation of the external objects, which are the individual beings.

In addition, every individual being is the individual difference or the ultimate difference. "A differentia is the ultimate if it does not itself have a differentia" (Peter King, 2003: 19). When any substance cannot be divided anymore, then we take the ultimate difference that is undivided. In this view, the ultimate difference that is related to undivided substance cannot be decomposed, therefore, it is purely qualitative. In other words, it is one because one is the singular and undivided substance; since it does not have a component, it cannot be decomposed. In the ultimate difference it is immediately prior to the individual. Since each specie is distinct from another specie, there is a distinction between the individual beings. Therefore, every individual being that has an individual essence is the different. And the principle of individuation is the cause of their difference, uniqueness and numerical unity (M. B. Inghman and M. Dreyer 2004: 116). In reality, two individuals that belong to the same species are different from each other, but in terms of common nature, the difference between two individuals is formal and numerical. In other words, two individual beings are distinct from each other in the intellect, but in reality they are only different as numerical not as the nature.

Since every individual being is different from another, the individual beings cannot be explained by the universal terms because the universal terms cannot explain why they are different from each other. However, in terms of logic, individual beings are not distinct from each other; species and geniuses are different, but since the same species belong to the same genus, they have the same nature. For example, both human being and cat are under the genus of animal, on the other hand, both human being and cat are different from each other in terms of the specific difference. In addition,

although every individual human being is under the genus of human being, they are different from each other as the singular being. Then, the problem is that if every individual being is different from each other, how can the mind know the universal concepts? In order to know the universal concept, first the human mind has to sense what the individual being is, and second it produces the concepts by using the first and the second intentions. For this reason, the universal concepts that are the essence of the individual beings can be known by the intellect.

The individual being that has an essence or existence is the only being (Harold Robbins 1978: xvi), and since the individual being has a concrete existence, it is singular, which means that it can be divided and undivided. The singular being is undivided in itself because it is numerical. Therefore, “every object is one object in itself and by itself (Heidegger 1978: 36). Since this individual object is the one object, it cannot be undivided and it is simple. However, according to another idea, the one is divided and multum (Heidegger 1978: 41). On the other hand, for both ideas the one is positive. According to Duns Scotus, since the one is multitude, multiplicity, it is different from another one. This multiplicity is related to the theory of meaning. *Ens* or being is the one but the meaning of the one is multiple, and a multiplicity is possible by the one, it is not possible without the one. As a result of this idea, being is becoming by the aggreton of the one that is numerical. Therefore, the one is difference because each one is different one. For example, six rocks make up a different quantity according to seven rocks. When one rock is added to six, then the six rocks stop having the form of six and gain from the seven a form which is surely different from the former (Heidegger 1978: 59). In terms of Duns Scotus, being is the one and the one is distinct in the quantity object. In other words, every individual being is the one that is difference.

In other words, the one is an irreducible ultimate. For example, two apples are not the same because each one is different from the other in terms of spatiality, fruits. For this reason, the one is the individual that is multiplicity. As a result, “difference lies in the degree of reality. Therefore, there is the one reality, it is the one. The one infinitum as reality centred in itself and absolute is the highest value and the incontestable measure of all reality” (Heidegger 1978: 77).

Conclusion

The problem of the difference as the individual being is connected to three main problems. One of them is metaphysics, which is about transcendentals that are the one, the good and the truth. Since it is concerned to transcendentals, it cannot conceive what the individual being is. The second is related to the problem of the essence. The essence belongs to the universal concepts, not the individual beings in itself difference. Therefore, the essence of individual being cannot be known, the essence that we know is about the universal concepts. And third, while the common terms are general, the individual beings are many. Therefore, the difference is related to the individual beings that are multiple.

Duns Scotus'un Metafiziğinde Tekil Varolanlar Olarak Fark

Özet

Bu makalede, Duns Scotus'un metafiziği tümel kavramlar ve fark olarak tekil varolanlar açısından incelenecektir. Hem modern hem de çağdaş felsefede önemli etkileri olan Duns Scotus en genel anlamda varolanların varlığının ve fark olarak tekil varolanların filozofudur. Çünkü o, tekil varolanları tümel kavramların özü altında yok etmez. Bu nedenle onun metafiziği açısından, varlığın özü ile ilgili olan tümel kavramlar tekil varolanlarla bağlantılıdır. Bu bağlamda, tekil varolanlar ve tümel kavramlar, cinsler ve türler problemlerini anlamak için bizim onun metafiziğinin ne olduğunu bilmeye ihtiyacımız var. Bu nedenle makalede ilk olarak metafizik ve tümel kavramlar ilişkisi açıklanacak; sonrasında ise tekil varlığın ne olduğu irdelenecektir. Sonuç olarak bu çalışmada şunu savunmaktayım, Scotus'un tikel varolanlar ideası bir olan fark'a aittir.

Anahtar Kelimeler

Duns Scotus, Metafizik, Tanrı, Varlık, Kategoriler, Tekil Varolanlar ve Fark.

REFERENCES

- ARISTOTLE (1984) "Categories", *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.
- ARISTOTLE (1984) "Metaphysics I", *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton.
- CROSS, Richard (1999) *Duns Scotus-The Great Medieval Thinkers*, Oxford University Press, Oxford.
- HEIDEGGER, Martin (1978) "Duns Scotus' Theory of The Categories and of Meaning", translated by Harold Robbins, De Paul University phd Dissertation, Chicago.
- INGHAM, Mary. Beth and DREYER, Mechthild (2004) *The Philosophical Vision of Duns Scotus- An Introduction*, The Catholic University of America Press, Washington.
- KING, Peter (2003) "Scotus on Metaphysics", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams, Cambridge University Press, New York 2003, pp.15-68.
- NOONE, Timoty B. (2003) "Universals and Individuation", *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams, Cambridge University Press, New York, pp. 100-178.
- PINI, Giorgio (2002), "Categories and Logic in Duns Scotus", Library of Congress Cataloging in Publication Data, Leiden.
- ROBBINS, Harold (1978) "Intoduction", *Duns Scotus' Theory of The Categories and of Meaning*, translated by Harold Robbins, De Paul University phd Dissertation, Chicago, pp. I-XXXVIII.
- SCOTUS, Duns (1963) *Philosophical Writings*, translated by Allan Wolter, O.F.M.,Netson, New York.
- SCOTUS, Duns (1994) *Contingency and Freedom-Lecture I 39*, translated by A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, Kluwer Academic Publishers, London.
- VOS, Antonie (2006), *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburg University Press, Edinburg.
- WIDDER, Nathon (2001) "The Rights of Simulacra", *Deleuze and The Univocity of Being*, Continental Philosophy Rewiev 34. pp. 437-453.

Makale Geliş | Received: 04.03.2017
Makale Kabul | Accepted: 01.08.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342417

Serdal TÜMKAYA

Arş. Gör. | Res. Assist.
ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
METU, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, TR
stumkaya@metu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2453-4184

Nörofelsefe Neden Halen Uçta Bir Görüş Olarak Niteleniyor?

Özet

Nörofelsefe felsefe dünyasında halen çok *uçta* bir görüş olarak değerlendirilmekte ve ezici bir çoğunluk tarafından ya ilkesel olarak ya da beyne ilişkin bazı olgular gerekçe gösterilerek sert şekilde reddedilmektedir. İlkesel olanlar genelde *felsefi* problemlerin ve çözümlerin *doğasına* ilişkin kategorik itirazlardır. İkinci tipte iddialarsa daha çok sinir sisteminin aşırı karmaşık yapısı, nörofelsefi hipotezin doğru çıkması ihtimalinin doğal bir sonucunun felsefenin tarihten silinmesi olduğu veya nörofelsefenin beynin ötesine geçmeye gerek görmeyerek insanın psikolojik, tarihsel ve sosyal varoluşunu bir kenara iterek insanı açıklama şansını elinden kaçırmaması şeklindedir. Bu sonuncu itiraz, nörofelsefenin zihnin veya davranışın doğasını anlayabilmek için “fizik veya beyin bilimden başka bir bilime ihtiyaç olmadığını savunduğu” şeklindeki iddialar olarak da kendini göstermektedir. Bu çalışmamda ben bu eleştirilerin ya Churchland çiftinin metinlerinin düpedüz yanlış okunması veya nörofelsefecinin *gerekli* koşullardan bahsettiği yerlerde eleştirilenlerin *zoraki bir akıl yürütmeyle* onun cümlesini *yeterli* koşulların ifadesi olarak görmeleridir. Bu eleştirilerin hatalı olduğunu gösterdikten sonra benim bakış açımdan nörofelsefenin en ciddi eksikliğini tartışıyor ve o eksikliği gidermek için kendi *kültürel nörofelsefe* önerimi sunuyorum.

Anahtar Kelimeler

Churchland, Nörofelsefe, Nörofelsefeye Dönük Yaygın Eleştiriler, Kültürel Nörofelsefe, Makro-Sosyal Bilimler.

Giriş: Nörofelsefe nedir ve kesinlikle ne değildir?

Nörofelsefe kadim felsefi problemlerin çözülebilmesi için sınırların üzerinde çalışılması gerektiğini savunan, materyalist (Churchland 1980, 1981, 1984), tekçi (Stent 1990), doğalcı (Churchland 2007, doğalcılıktan ne anladıklarını anlamak için bkz. özl. 2013: 13-23, 233), bilimsel-yönelimli (Churchland 1986, 2002) bir felsefi yaklaşımdır.* Nörofelsefe bazı felsefi bilmecelemlerin bilim-felsefe işbirliğiyle çözülebileceğini ama bazılarının *bilim* geliştikçe anlamsızlaşacağı ve çözülmek yerine bir sorun olarak varlığının sona ereceğini iddia eder. Bilimler arasında beyin bilimlerinin nörofelsefe açısından çok merkezi bir önemi bulunmaktadır. Zihni anlamak için Churchland çiftine göre beyni araştırmak gerekir. Burada söylenen şey zihni anlamak için beyin üzerinde çalışmanın *gerekli* bir koşul olduğudur. Fakat nörofelsefeyi eleştirenler ülkemizde ve dünyada şaşırtıcı derecede yaygın bir biçimde bunu şöyle okumaktadır: “Nörofelsefeye göre zihni anlamak için beyni incelemek (bazılarına göre tutarlı olunacaksa sadece fizik biliminin incelemeleri) *yeterlidir*.” Bu (enformel) mantık hatası felsefi doğalcılığa ilişkin genel bir yanlış okumanın alt kümesidir. Ben bu makalede önce bu düşünce hatasının kaynaklarını açıklıyorum ve sonra Churchland çiftinin elinde nörofelsefenin kendisine yönelik bu eleştiride söylenenlerin tersini yapmakta olduğunu gösteriyorum. Yani, nörofelsefe birçok farklı bilimsel disiplinin zihninin doğasını açıklamakta gerekli olduğunu söyler. Sonra nörofelsefi tezin doğru olmasının hiçbir şekilde felsefenin varlık zeminini ortadan kaldırmak gibi bir sonuç doğurmadığını gösteriyorum. Bunu gösterebilmek için felsefi problemlerin doğası ile felsefe yapma biçimlerimizin son derece çeşitli ve esnek olduklarını ve bunları herhangi bir kalıbın içine sıkıştırmanın meşruiyeti olmadığını tartışıyorum. En son olarak, nörofelsefenin içsel bir problemi olmasa da pratikte makro-sosyal bilimsel verileri yeterli eleştirelilik ve sağlamlıkla kendi analizlerine dahil etmeyi bir türlü başaramadığını savunup bu sorunu gidermek için *kültürel nörofelsefe* önerimi sunuyorum. Kültürel nörofelsefe nörofelsefi analizlere büyük ölçekli sosyal etkileri dahil etme önerisidir.

Doğalcılık doğa bilimcilik değildir.

Felsefeciler sıklıkla bir felsefi okul doğalcıysa, onun bilimden anladığı *doğa* bilimi, hatta sadece beyin bilimleri veya fiziksel bilimler olsa gerek, diye düşünürler (“Patricia Churchland tutarlı bir indirgemeciye zihni fiziğe kadar indirgemelidir, ona göre sadece fizik yeterli olmalıdır” diyen bir yazı için bkz. McGinn 2014; “nörofelsefe, zihni anlamak için beynin ötesine bakmaya gerek yok der” şeklindeki görüş için bkz. Sachdev 2007; “nörofelsefeye göre sadece fizik yeter” iddiası için bkz. Smythies 1992: 547). Bu yanlışlığı anlamak çok güç ama yanlış olduğunu göstermek pek zor değildir. Sadece, tarihte doğalcı olarak nitelenmiş tarihsel önemi büyük felsefecileri düşünün. Hipokrat, Aristoteles, Hume ve Quine “bilim” sözcüğünden son derece geniş bir alanı

* Bu makalenin içeriği 2014 senesinde ODTÜ Felsefe Bölümünde, Prof. Dr. Ayhan Sol’un danışmanlığında yazdığım, *Kültürel Bir Nörofelsefe Mümkün müdür?* başlıklı teze dayanmaktadır. Eski danışmanım Prof. Dr. Ayhan Sol’a buradaki fikirlerimin gelişiminde sunduğu büyük katkılar için çok teşekkür etmek isterim.

anlamışlardır. Hepsi de en azından bazı felsefi görüşleri için olmak üzere, Hipokrat tıp, Aristoteles biyoloji, Hume bir tür psikoloji ve Quine ise psikoloji ve dilbilime yaslanmışlardır. Bu dört örnekten en yakın tarihlisi olan Quine bilimsel hipotezin kapsamına neleri aldığını apaçık belirtmiştir: “Ben bilim derken kesinlikle fizik ve kozmolojinin en uçuk fikir denemelerini anladığım kadar deneysel psikolojiyi, tarih ve sosyal bilimleri de anlıyorum. Ayrıca, uygulamalı olduğu ölçüde doğa bilimleri için kaçınılmaz olduğundan ötürü matematiği de bilimden sayıyorum” (1995: 252). Aynısı kesinlikle Churchland çifti için de geçerlidir. Aslına bakarsanız bu akımın adı “nörofelsefe” olsa da gerçekte Patricia Churchland hangi bilim dallarının felsefeye yardımcı olması gerektiği hakkında yazarken sıklıkla “beyin bilimi” değil “beyin ve davranış bilimleri” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Churchland çifti özetle en azından şu akademik disiplinleri nörofelsefenin müttelikleri olarak açıkça dillendirmiştir: sinirbilim, psikolojik bilimler, genetik, etoloji, antropoloji, dilbilim, bilişsel bilim, felsefe, yapay zeka çalışmaları (Churchland 1986, 1988, 2014). Patricia Churchland beyin bilimlerinin kapsamıysa bilişsel bilimi dahil eder (Churchland 1986). O da bir tür beyin bilimidir. Hesaplamacı modellerse zaten tüm nörofelsefenin üzerine inşa edildiği temel çalışma alanlarından biridir. Churchland çiftinin üzerine en çok yaslandıkları çalışmaların önemli bir kısmıysa deneysel psikolojiden gelmiştir. Buna rağmen Churchland-tipi nörofelsefenin beynin ötesine gidemediği iddiası oldukça yaygındır (Solymosi 2011:349–56). Daha da tuhaf olan ve son zamanlarda sıklıkla ileri sürülen bir iddia var: Beyin işlevlerinde sadece nöronlar değil ama glia hücrelerinin de etkisi vardır, dolayısıyla (safı haliyle) nörofelsefe ontolojik bakımdan hatalıdır (Mitterauer 2010:337). Bu türden eleştirilerin, *salt* “nörofelsefe” kelimesindeki “nöro-” önekinden kaynaklandığını tahmin ediyorum. Adından bağımsız olarak Churchland-tipi nörofelsefe insan zihni, bilinci, kültürü ve davranışını açıklamak için biyokimyadan karşılaştırılmalı sosyolojiye kadar işe yarar bir veri üretebilen her bilimsel disipline başvurur.

Nörofelsefe neden uçtaki bir felsefi program olarak kaldı?

Nörofelsefi yaklaşım Kanada kökenli felsefeci çift Patricia ve Paul Churchland tarafından yaklaşık kırk sene önce ortaya atılıp geliştirilmiştir (1980). (Bu makale boyunca aksi belirtilmediği sürece söz konusu olan nörofelsefenin kurucusu Churchland çiftidir.) Nörofelsefe halen oldukça marjinal bir görüştür. Marjinal kalmasının temel nedenleri bana göre iki ana grupta toplanabilir. İlkinde ciddi bir yanlış anlaşılma ve önyargı bariyeri yer almaktadır (37 sene önce aynı yanlış anlama ve önyargılara dikkat çekilmiştir, bkz. özl. Churchland 1980:186). İkincisi ise daha az kuramsaldır. Nörofelsefe *bilindiği şekliyle* felsefeye varoluş zemini bırakmıyor gibi görünmektedir. Hatta sadece felsefe değil, insan davranışı, zihni ve kültürünü açıklamak söz konusu olduğunda beyin bilimleri dışında hiçbir bilime yer bırakmıyor gibi algılanmaktadır (Frith 2013:282). İşte bu nedenle nörofelsefe korkulan bir felsefi konum haline gelmiştir. O kadar ki bazı insanlar nörofelsefeyi bir felsefe yapma tarzı olarak değil ama düpedüz felsefenin veya etiğin ölümünün ilanı olarak görüyorlar (zihnin etik boyutunu ihmal ettiği için nörofelsefeyi suçlayan bir çalışma için bkz. Stent 1990:539). Doğalci felsefe önerisinin kendisini “felsefenin ölümünün mutlu bir ilanı” sananların

nörofelsefeyi kuşkusuz daha uzun süre böyle görmeleri mümkündür (ilki için bkz. ör. Floridi 2017; nörofelsefe yapan bilim insanlarının bunu tartıştığını gözlemleyen bir pasaj için bkz. Paris Albert, Comins Mingol, ve Roda Bruc 2013:65). Yanlış anlama ve önyargılar ise biraz daha farklı bir meseledir. Yanlış anlamalar indirgeme, materyalizm, doğalcılık ve bilimsel-yönelimli olmak gibi nörofelsefenin temel unsurlarına dair felsefe içindeki geniş kapsamlı ve oldukça derine işlemiş bir fikir farklılaşması ağının ürünüdür. Elbette nörofelsefenin şiddetle reddedilmesinde kendi hata ve eksiklerinin de önemli bir payı vardır. Örneğin nörofelsefeciler sosyal ve kültürel etmenlerin insan davranışının içinde yer aldığı matriste önemli bileşenler olduğunu yıllardır belirtmelerine rağmen (Churchland 1986, ör. 2013: 233) bu faktörleri somut analizlerine *yeterince* dahil etmemiş ya da edememişlerdir. Yani kültürel ve sosyal yanı sınırsal yanına göre güdük kalmıştır. Aşağıda bunu tartışıyorum.

Nörofelsefe makro-ölçekteki sosyal etkileri analizlerine dahil etmelidir.

Bu kısımdaki temel derdim hem nörofelsefenin hem de sosyal, kültürel vb. yanları bulunan biyolojik-merkezli görüşlerin *temel* ve ortak sorununun onların sosyal-kültürel faktörlerin menzilini çok sınırlı tutmaları ve daha çok benim *mikro*-sosyal bilimler dediğim sahayı işe dahil etmeleridir. Benim bakışıma göre burada eksik olan şey *makro*-düzeyle sosyal ilişkilerin resme dahil edilmemesidir. Nedir makro-düzeyle sosyal ilişkiler? Bir kere, bu ilişkiler genellikle grup ya da ülke hatta bazen küresel ölçektir. Örneğin anne-çocuk ilişkisi her ne kadar memeli sosyallüğünün en temel biçimi olsa da sosyal bilimlerin en öncelikli çalışma sahalarından biri değildir. Taraftar grupları arasındaki çatışmalar ise hem sosyal psikolojinin hem de sosyolojinin ortak çalışma alanı olarak değerlendirilebilir. Ama bir de üretim sektörleri, meslek grupları, sosyal ve iktisadi sınıfların birbirleri ile olan karmaşık ilişkileri vardır. Bunlara ilişkin araştırmaların zeminine elbette beyin ve davranış bilimleri dahil olabilir. Zaten başta nöroekonomi ve sosyal nörobilim olmak üzere çeşitli biyolojik bilimler bu tür meseleler hakkında çeşitli hipotezler geliştirmeye başlamışlardır. Fakat yine de bu sorular şimdilik daha büyük ölçekli açıklamalara ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedir. Ne demek istediğimi bir örnek üzerinden açıklamaya çalışayım.

İhracatçılar ile ithalatçılar döviz kuru konusunda sıklıkla az ya da çok çatışan yönlendirmelerde bulunurlar. Bu sistemin kendi mantığı açısından kaçınılmazdır. İhracatçı açısından yerel paranın biraz değer kaybetmesi genellikle iyidir, ama ithalatçı için bu dövize daha çok kaynak ayırmak anlamına gelir. Bu istenilir bir ekonomik durum değildir. Beyin bilimleri belki bu tür tercihler esnasında bu iki grubun üyelerinin beyninde neler olup bittiğini detaylı şekilde ölçüp biçebilir. Ama ekonominin bu meseledeki mantığı oldukça yalın ama bir o kadar da katıdır. Beyin ve davranış bilimleri en fazla bu katı ekonomik mantığın beyindeki sınırsal karşılığını verebilir. Fakat bu durum, problemin kendisi açısından hayati bir öneme sahip değildir. Başka bir örneği ele alalım. Ulusal asgari ücretin belirleneceği komisyon toplantıları hep sıkıntılı geçer. Bu komisyonda temsil edilen kurumlar temsilci olarak kimi belirlerlerse belirlesinler mantık hep aynıdır. İşveren kesimi o yılın ücret zammını asgari tutmaya çalışırken, işçi kesiminin temsilcileri bu oranı olabildiğince yüksek tutmaya gayret eder. İşveren kesimi

rekabet içindedir ve rekabet onları karları ve gelirlerini sürekli arttırmaya sevk eder. Kar ve gelirin arttırılmasının en kolay yollarından biri de ücretleri aşağıya çekmektir. Bu çok katı ama bir o kadar da yalın ekonomi mantığıdır. İşçi kesimi ise daha yüksek kaliteli bir yaşam ister. Bunun için asgari fizik ihtiyaçlar olan ısınma, barınma, beslenme ve sağlık hizmetine erişimin sağlanması elzemdir. Asgari ücret çoğu ülkede bu bahsettiğim temel ihtiyaçları asgari düzeyde karşılayacak şekilde düzenlenir. İşçiler her daim bu düzenlemeyi kendi lehlerine olacak şekilde yenilemek ister, aynı işverenin yaptığı gibi. Siz bu ücret belirleme komisyonundaki temsilcileri en yetkin beyin görüntüleme cihazlarının içerisine istediğiniz kadar koyun, ekonominin mantığı o kadar açık ve katıdır ki, iki kesimin neden zıt yönde taleplerde bulunduğu sorusunu yanıtlamanıza o cihazlar herhangi bir katkıda bulunmayacaktır. Şimdi izninle beyin ve davranış bilimlerinin hangi türden sosyal olguların nedenlerinin keşfedilmesine katkı koyabileceğini açıklayayım. Çünkü durum sadece bu paragrafta anlattığım kadar negatifse nörofelsefeyi tümüyle terk etmek gerekirdi. Şimdi öyle mi değil mi bakalım.

Sosyal ilişkilerin kapsamı iki kişilikten başlayıp küresel ölçüye kadar yayılım gösterir. Açık ki anne-çocuk ilişkisi biyolojinin çeşitli alanları tarafından incelenmeye en uygundur, çünkü anne ve çocuk arasında kanıtlanmış çok güçlü kimyasal bağlar mevcuttur. Bu çerçevede mesela oksitosin-merkezli ama diğer birçok kimyasal kapsayan açıklamalar makul gözükmektedir (Churchland 2013). Elbette dileyen Freud türü ya da yakın dönemli psikanalitik açıklamaları da benimseyebilir. Fakat burada önemli olan biyolojik açıklamaların bu tür meselelerin açıklanmasında meşru bir açıklama düzlemi teşkil edip etmediğidir. Şimdilik sorunun yanıtı olumlu görünmektedir. Başka hangi meseleler nöral açıklamalar için uygun olabilir? Mesela insan doğası böyle bir sorun mudur? Ya ahlak? İşte bu tür meseleler kültürel nörofelsefenin devreye girmesini önerdiğim yerlerdir. Şimdi neden bu meseleler üzerine yalnızca makro-düzyer sosyal açıklamaları yahut doğrudan sinirsel açıklamaları değil de kültürel nörofelsefi açıklamaları tercih etmemiz gerektiğini açıklamaya çalışayım.

“İnsan doğası” genellikle bir dizi doğuştan gelen, evrensel ve kolay kolay değiştirilemez insan kişilik özellikleri ve davranışsal eğilimlerini ifade etmek için kullanılan muğlak bir ifadedir. Halk içerisinde bu tartışmayı insanın doğuştan iyi mi yoksa kötü mü olduğu şeklinde görürüz. Daha akademik bir ifadeyle bu tartışma insanların evrensel olarak sergilediği ve çevrenin yeniden yapılandırılmasıyla pek de değiştirilemeyecek davranış kalıplarının olup olmadığı şeklinde dile getirilebilir. Bu tür davranış kalıplarına şunları örnek olarak sunabiliriz: kıskançlık, aldatma eğilimi, mülk hırsı, açgözlülük, bencillik, dedikodu, yalan söyleme, saldırganlık, adalet duygusu, işbirliğine yatkınlık vb. (bkz. ör. Pinker 2003). Bu özelliklerin her bir bireyde görüldüğünü iddia etmek pek kolay olmasa gerek. Fakat yine de en azından ilk başta bu eğilimler hepimizde belirli ortamlarda belirli düzeylerde ortaya çıkıyor gibi gözükmektedir. Eğer bunlar hepimizde her an ortaya çıkma potansiyeli olan saklı eğilimler ise, yani bunun böyle olduğu bilim tarafından kesin bir şekilde gösterilebilirse, sosyal sistemimizin buna göre şekillendirilmesi gerekir. Bu sosyal sisteme elbette ekonomik model ve hukuk sistemimiz de dahildir. İşte bu nedenlerle insan doğası tartışması son derece yakıcı ve hassas bir sosyal meseledir.

Sosyal sahaya dair her meselede olduğu gibi insan doğası tartışmasında da bir dizi karikatürize edilmiş uç versiyonlar ile bunların arasında yer aldığı iddia edilen

sayısız ara formül vardır. Bu ara formüller kabaca “hem genetik hem çevre etkilidir” gibi son derece genel bir tezi ifade etmektedirler (orta yolcu tezlerden üç uzun alıntı için bkz. özl. Pinker 2010: 9-11). İnsan doğası problemi özelinde en karikatürize edilmiş uç iddia aşırı katı bir genetik belirlenimciliktir. Bu iddiaya göre insanların birçok davranışı doğuştan genlerimiz aracılığıyla çok sıkı olarak belirlenir. Aynı mantıkla, “bu görüş bebekken birbirinden ayrılmış tek yumurta ikizlerinin çok farklı yaşam öyküleri olsa bile benzer türden gömleklere giyeceklerine kadar birbirlerine benzeyecekleri öngörüsünde bulunuyor” şeklinde bir karikatüre bile konu olmuştur. Bu yaklaşıma göre sosyal düzenlemeler neredeyse doğrudan insanın evrensel ve değişmez davranış kalıplarını yansıtır. Diğer bir deyişle, sosyal yapı ve kültürel uygulamaların insan davranışını belirlemesi şöyle dursun, tam da aksine insanların kişisel özellikleri ve bunların yarattığı çatışmalı ilişkiler sosyal yapı ve kültürel uygulamamızın genel gelişim rotasını belirler.

Diğer uçta ise insan davranışının, bir üst sistem olan sosyal yapı ve ilişkiler tarafından biçimlendirildiğini savunan geleneksel sosyal bilimler modeli vardır. Bu mantığa göre insan doğası diye sabit (ya da istikrarlı) ve evrensel bir olgudan söz etmek kabul edilemez. Her çağın ve mekanın kendi yaygın davranış eğilimleri ve kişilik özellikleri vardır. Yani insanın bir doğası varsa bile o sosyal ilişkilerin bir özeti, toplamı veya yansımasıdır (Marx 2005: 47-48; Marx ve Engels 2013: 3) veya “kültür insan doğasıdır” (Sahlins 2012: 124-25). Bu iki uç fikrin arasında dipsiz bir fikirler okyanusu yer alır. İlk uca yakın olan ama hayali değil de hakikaten var olan önemli bir yaklaşımın adı “evrimsel psikoloji”dir. İkinci uçta post-modern fikirler vardır. Fakat iki uç arasında bir yerlerde “kültürel biyoloji” genel başlığı altında yer alabilecek sayısız akım yer almaktadır (Quartz 1999; Quartz ve Sejnowski 2003). Beni bu çalışmada esas ilgilendiren işte ilk uca yakın olan “evrimsel psikoloji” ve iki ucun ortasında yer alan “kültürel biyoloji” yaklaşımlarıdır. Şimdi izninizle bu iki görüşü makalemin ana fikri açısından karşılaştırayım.

Evrimsel psikoloji, ismi öyle ima etse de, aslında psikolojinin evrimsel bir alt disiplini değildir. O bir düşünme biçimidir. Bir dizi temel iddiası vardır. İnsanların evrensel olarak taşıdığı, modüler özellikler sergileyen bir zihin yapısı olduğu bu iddiaların başında gelir. Kabaca söylersem her modül, uzun yıllar boyunca seçilerek evrimleşmiş ve türsel özelliklerimizi oluşturmuştur. Yani zihin modülerdir, evrenseldir ve büyük oranda doğal seçimle yerleştiğinden bir bireyin yaşam süresi boyunca gelişimi genetik olarak belirlenir. Zihnimiz böyle özellikler sergiliyorsa, kişiliğimiz de paralel özellikler gösterir. Yani kişiliğimiz büyük oranda evrimsel tarihimizin bir ürünüdür, kalıtımsaldır ve yüksek bir evrensellik arz eder (Cosmides ve Tooby 1999). Doğal seçim acımasız bir rekabetçilik sergilediğinden, hayatta kalmak ve üremek en yüce kıstaslar olduğundan ortaya çıkan evrensel birey her an acımasızlık sergileyebilecek, hayatta kalmak için türdeşlerine ve doğaya pek çok gaddarlık yapma potansiyeli taşır. Bu akıl yürütmenin doğal bir uzantısı sosyal sistemimizi radikal şekilde yeniden yapılandıramayacağımız, yapılandırmayı denediğimizde başarısızlık ve sosyal yıkımla karşılaşacağımızdır. Gerçekten de evrimsel psikolojinin kurucuları, devamcıları ve reklamcıları değişen oranlarda da olsa buna çok yakın fikirler beyan etmişlerdir. Şimdi uçların ortasında yer alan “kültürel biyoloji” genel adlı yaklaşımı özetleyip ardından ikisini karşılaştırayım.

Kültürel biyoloji, adının da ima ettiği üzere, biyolojimiz üzerinde kültürel etkileri vurgulayan bir dizi akımdan biridir. Burada kültürel etkilerden kastedilenlerin menzili çok geniştir. O kadar geniştir ki neredeyse DNA diziliminin dışında kalan her şey genel bir “çevresel” kategorisinin içerisine yerleştirilmiştir. Yani bir tarafta DNA metilasyonu diğer tarafta hukuk sistemimiz yer alır. İkisi de DNA sekansı dışı etmenler olarak değerlendirilir. Hukuk sisteminden, çalışma rejimine, ekonomik paylaşım ilişkilerinden etik değerlerimize kadar birçok son derece etkili sosyal ve kültürel faktörü vurgulamak ve hatta bunların biyolojimiz, ki buna gen ifadesi de dahildir, üzerine çok köklü bir etkisi olduğunu söylemekle kültürel biyoloji evrimsel psikolojiye göre kültürel nörofelsefeyle çok daha uyumlu bir karakter sergiler. Elbette kültürel biyoloji, aynen nörofelsefeci Patricia Churchland’ın da iddia ettiği gibi, çok az sayıda da olsa birtakım evrensel olan ve evrimsel olarak benliklerimize kazınmış temel özelliklerin olduğunu kabul eder. Bunlar en temelde şunlardır: kendini koruma içgüdüsü, sevdiklerine özen göstermek ve ait olma isteği. Bunlardan ikinci ama özellikle de üçüncüsü türümüzün çok ileri derecede sosyal bir tür olduğunu hatırlatır bizlere. İlki ise hayvanların evrensel özelliğidir. En dipte bu üç temel insan özelliği birbirleriyle oldukça karmaşık ilişkilere girer. Bu ilişkiler çatışma ve gerilimi de kapsar (Churchland 2013). Burada önemli olan nokta şudur: Sosyal üst-yapımız insanların bu üç temel ve evrensel türsel özelliğinin hangi biçimleri alacağıının ve ortaya nasıl bir davranış modeli çıkaracağıının çok önemli bir belirleyendir. Böyle olunca da kültürel biyoloji evrimsel psikolojiyle neredeyse ters düşmektedir. Çünkü evrimsel psikoloji, eski adıyla “sosyobioloji”, sosyal yapının bırakın insan doğasının önemli bir belirleyicisi olmasını, tam da tersine önemli derecede insan doğası tarafından belirlendiğini iddia etmektedir (Wilson 1978).¹ Yani ilişkinin yönü tersine çevrilmiştir.

Bu, kültürel biyolojinin sosyal etmenleri analizlerine benim kafamdaki güçlü şekliyle dahil ettiği anlamına gelmez. Başlarda ihracatçı-ithalatçı ve asgari ücret komisyonu dengeleri örnekleri ile açıklamaya çalıştığım gibi, sınırsal analizin hiçbir işe yaramadığı veya pek bir işe yaramadığı çok önemli araştırma konuları vardır. Bunlar tarihin, siyaset biliminin, ekonominin ve sosyolojinin doğal araştırma sahalarıdır. Kuşkusuz çalışmamın ana hatlarının açıkça ortaya koyduğu gibi ben bilimler arasında ve ayrıca bilimler ile felsefe arasında kategorik ayrımların yapılmaması gerektiğini savunanlardanım (Churchland 1986: 2, 3; Quine 1995, 2004). Dolayısıyla söylediğim hiçbir şey biyolojik ve sosyal bilimlere görev sahası tayin etmek olarak algılanmamalıdır. Bizim yapmamız gereken, bilimler arasındaki idari sınırları değil problemleri takip etmektir (Quartz ve Sejnowski 2003). İşte insan doğası sorunu tam da felsefenin kendisini biyolojiden ayıramayacağı, ama biyolojinin de doğal olarak sosyal

¹ Aslında Edward O. Wilson bu kitabında son derece incelikli şekilde konuya yaklaşmaktadır. Dolayısıyla onun görüşleri diğer evrimsel psikologlardan çok daha dengeli ve ılımlıdır. Ama bu katı belirlenimci insan doğası görüşü tuhaf şekilde kendisiyle anılır olmuştur. Ben de bunu burada düzeltmek işine girmiyor ve sıklıkla “toplumsal düzen insan genetiği tarafından belirlenir” tezine bu kitabı örnek gösteriyorum. Teknik olarak gerçekten de Wilson böyle der. Ama bu teknik bir ifadedir ve uca çekilerek yorumlanmamalıdır. Anlamı istatistiksel ve metodolojiktir. Bir diğer eserinde Wilson gen-kültür karşılıklı evriminin kuramını yapmıştır (Lumsden ve Wilson 1981).

bilimlere bağlandığı bir kesişim noktasında yer alır. Felsefi önemi ve daha önemlisi felsefi güzelliği tam burada yatmaktadır.

Peki, ben bu çalışmada yukarda bahsettiğim kesişim sahası içinde somut bir çalışma yapmış oldum mu? Cevap olumsuzdur, çünkü bu makalenin amacı burada sorunun tam da bu üç büyük disiplinin kesişim sahasının içerisine düştüğünü ve çalışmanın buna uygun olarak yürütülmesi gerektiğini göstermekti. Böylesine büyük bir çalışmanın kendisinin nasıl yürütüleceği, yola nereden çıkılacağı, hangi başlangıç varsayımlarının veri alınacağı bu çalışmanın amacını hayli aşar. Fakat yine de bazı büyük eksikleri sergilemek ve bundan sonra nasıl bir rota izleneceğinin ana hatlarını vermek akademik yazının bir gereğidir. İlk büyük eksiklik büyük-ölçekli olmayan “mikro-sosyal bilim” diye adlandırdığım araştırma alanlarının bugüne kadar felsefi problemlerin çözümüne önemli bir katkısının olup olmadığını incelemektir. Ben burada bunu yapamadım. İkincisi bu tür mikro-sosyal bilim çalışmalarının iç doğasının karmaşıklığıdır. Mesela nöroekonomi ve davranışsal (ve evrimsel) ekonomi mikroekonomi disiplinin içerisinde yer alırlar (bu türden bir disiplinler arası çalışmanın harika bir örneği için bkz. Bowles 2009). Bilgisayar simülasyonu, genetik, beyin görüntüleme, deneysel çalışmalar ve bolca görgül tahmin bu alanlar için en temel araçlardır. Bunların her birinin bolca tartışılması gereken metodolojik sıkıntıları vardır. Bunları ele almadan o alanlarda yapılan çalışmaların güvenilir olup olmadığı hakkında bir yargı belirtmek doğru olmazdı.

Bir ikinci büyük eksiklik nörofelsefenin neden büyük ölçekli sosyal yapıları ve ilişkileri tahlillerine dahil etmediğiydi. Bu çok ilginç bir husustur. Yukarıda belirttiğim gibi Patricia Churchland aslında bazen gayet bütüncül tahliller yapabilmektedir. Kuzeyli İnuitler ve Amerikan yerlisi kabile toplumu Yanomamöler arasındaki köyler-arası şiddet ve savaş örüntüleri arasındaki çok çarpıcı farklılıkları muhteşem bir bütünlükle açıklarken (Churchland 2013) mesela 1992 Los Angeles ayaklanması hakkında insanın şiddet eğilimlerinin ne kadar da çabuk ortaya serilebileceği ve böyle durumlarda ılımlılık ve akliselimin hakim olması gerektiği şeklindeki pek de etkileyici olmayan beyanları gerçekten hayal kırıklığı yaratmaktadır. Eski SSCB hakkında veya Mao yönetimi altındaki Çin’deki kültür devrimi hakkında yaptığı yorumlardaki yüzeysellik ise rahatsız edici boyutlardadır. Belki de biyolojik-merkezli bu görüşleri makro-sosyal bilimleri ihmal etmekle eleştirmek yerine onları sadece işlerine geldiği zaman devreye sokmakla eleştirmek daha doğru olurdu. Çünkü Churchland olsun kültürel biyolojinin kurucuları olsun bunlar kimi zaman standart Batı tipi liberalsal işleyişi arka planda varsaydıklarını bize net olarak göstermişlerdir. Mesela Patricia Churchland, 2011 yılında yayımlanan ve 2013’te Türkçeye *Nörobilim Bize Ahlakımız Hakkında Ne Söyleyebilir?* başlığıyla çevrilen kitabının, “güvenin nasıl anne-çocuk arasından birbiri ile hiçbir akrabalığı bulunmayan milletler arasına yayılacak kadar genişlediğini” anlattığı kısmında, bize tipik bir yeni dönem liberal iktisadi tarih anlayışını sunmuştur.² Özetle piyasa ilişkileri ve ticaret kabileler arasındaki düşmanlığın yerini güvenin tesisine bırakmıştır. Eğer piyasaya güven devam ederse, bireyler dürüstçe alışverişini sürdürür ve buna paralel istikrarlı bir sosyal ve siyasal sisteme sahip olurlar. Eğer

² Patricia Churchland bu kitabına bu ismi koysa da kitap bir nörobilim kitabı değil ama bir felsefe kitabıdır.

insanlar piyasaya güvenini kaybederse yatırımlar durur, ekonomik kriz patlak verir ve ekonomik kriz sosyal ve siyasal krizi peşinden sürükler. İnsanlığın refah ve esenliği dara düşer. Bu sosyal olarak arzu edilen bir durum değildir. Bizler evrimsel seçim sayesinde refah ve esenliğimize önem verecek bir psikolojik yapıya sahibiz. Daralan refah ve esenliği arttırmak için bireyler ve gruplar arası güven gerekir. Güven için adil ticaret ve adil ticaret için büyük oranda serbestleştirilmiş ve tam rekabetçi bir piyasa ve bu piyasaların istikrarını koruyan bir dizi sosyal kurum lazımdır. Elbette bu kurumlar hiç şaşmaz bir biçimde Batı'da mevcut bulunan demokratik kurumlardır.

Bu akıl yürütme ne kadar da tanıdık değil mi? Bu gördüğünüz herhangi bir liberal sosyal bilimcinin öne sürebileceği bir dizi varsayıma bağlı bir mantık silsilesidir. İşte ben çalışmamda bunun geçerli olup olmadığını incelemeyi ihmal ettim. Bu mesele ilk bakışta görünebileceğinden çok daha mühimdir. Önemi şurada yatar. Acaba nörofelsefeciler benim onların yapmadığını iddia ettiğim sosyal analizi tümüyle sosyal bilimlerdeki açıklama çerçevelerinden biri olan liberalizme emanet etmiş olamazlar mı? Bu muhtemeldir. O zaman şu soru ortaya çıkar: Yapılan meşru mudur? Bu soruyu aklıma düşüren şeyse şudur. Beyin ve davranış bilimlerinde, aynen sosyal bilimlerde olduğu gibi bir dizi bazen birbirleriyle ters düşen çerçeveler vardır. Biyolojik bir bilim olmak sizi bu durumdan hiç mi hiç kurtarmaz. Beyin bilimlerinin sonuçlarını diyelim ki psikoloji yahut bilişsel bilime uygulamak isteyenler bu çatışan yaklaşımlardan bir tanesini seçmeyi uygun bulurlar. Fakat dikkat ederseniz Churchland beyin bilimleri ile ilgili bir bulguyu veya spekülasyonu kendi analizlerine dahil edeceği zaman gerçekten çok yüksek bir akademik ihtiyatlılık sergiler. Buraya kadar her şey olması gerektiği gibidir. Ne yazık ki, demin anlattığım türden sosyal yapıların nasıl işlediğine ve sosyal tarihe gelince nörofelsefeci bir anda tüm akademik ihtiyatlılığı elden bırakır ve sıradan bir insan gibi kendisine makul gelen, belki de tek bildiği kuram olan, liberalizmi sanki ortada ona rakip başka güçlü sosyal kuramlar yokmuş gibi tümüyle benimser. İşte bu Churchland-tipi nörofelsefenin bu makalenin konusu açısından en temel eksikliğidir.

Nörofelsefe liberalizm dışındaki diğer sosyal kuramları da araştırmalıdır. Siyaset bilimi ve sosyoloji sadece Amerikan tarzı kapsamı daraltılmış ve matematikselleştirilebilen problemlere odaklanmış paradigmalardan ibaret değildir. Bilimsel güvenilirlik ve içerik arasındaki değiş-tokuş sorununda, nörofelsefeciler sıklıkla ilkinde gereğinden daha fazla ağırlık vererek dengeyi kurmuşlardır. Fakat bu, gerçek hayat durumlarını tahlil etmekten vazgeçmeye ve salt laboratuvar koşullarına hapsolmaya doğru ilerlemektedir. Kültürel nörofelsefe, bu hatalı kurulmuş dengeyi düzeltme çağrısıdır.

Sonuç

Bu çalışmamda ben nörofelsefeye dönük yaygın itirazlardan bazılarını ele aldım. Onları açıkladıktan sonra neden hatalı olduklarını hem nörofelsefi metinlerin ışığında hem nörofelsefi pratiğin durumunu analiz ederek göstermeye çalıştım. Ardından, nörofelsefi pratikte olduğunu tespit ettiğim büyük bir eksikliği dile getirdim. Bu eksiklik makro-düzeydeki sosyal etki ve etkileşimlerin nörofelsefi analizlere yeterli kapsam ve hassasiyetle dahil edilememiş olmasıdır. Bu eksikğin giderilebilmesi için, *kültürel nörofelsefe* olarak adlandırdığım bir proje önerdim.

Why Do the Philosophers Regard Neurophilosophy as Highly Marginal?

Abstract

Majority of the philosophers regard neurophilosophy as a highly marginal philosophical school of thought and reject it based on either principled reasons or alleged facts about the human brain. Principled objections typically include categorical rejections based on assumptions about the nature of philosophical problems and their solutions. Another objection is based on the extremely complex structure of the nervous systems, the idea that if neurophilosophical hypotheses are correct, it would mean the death of philosophy as a separate discipline and the perceived exclusion of human psychological, sociological, and historical existence and meaning by neurophilosophers. Here, I argue that these rejections are largely the result of either textual misreading of Churchlands' publications or possibly of the farfetched interpretations by Churchlands' critics stating that "wherever Churchlands do talk about necessary conditions of understanding the mind, these conditions should be read as expressions of the sufficient conditions." Once I show that these various objections are mistaken, I propose an objection about a serious defect in neurophilosophical practice and offer a positive suggestion for removing the defect.

Keywords

Churchland, Neurophilosophy, Common Objections to Neurophilosophy, Cultural Neurophilosophy, Macro-Social Sciences.

KAYNAKÇA

- BOWLES, Samuel. (2009) “Did Warfare Among Ancestral Hunter-gatherers Affect The Evolution Of Human Social Behaviors?” *Science* 324(5932):1293–98. (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19498163>; erişim tarihi: 12 Aralık 2013)
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (1980) “A Perspective On Mind-Brain Research”. *Journal of Philosophy* 77(4):185–207. Tarihinde (<http://www.jstor.org/stable/2025588>).
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (1982) “Mind-Brain Reduction: New Light From The Philosophy Of Science.” *Neuroscience* 7(5):1041–47.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (1986) *Neurophilosophy: Toward A Unified Science Of The Mind-Brain*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (2002) *Brain-wise: Studies In Neurophilosophy*. Cambridge, Mass, Mass: MIT Press.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (2007) “Neurophilosophy: The Early Years And New Directions”. *Functional Neurology* XXII(4):185–95.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (2013) *Güvenen Beyin: Nörobilim Bize Ahlak Hakkında Ne Söyler*. İstanbul: Alfa Bilim.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. (2014) “Of Brains & Minds: An Exchange”. *New York Review of Books*, 65–66. (<http://www.nybooks.com/articles/2014/06/19/brains-and-minds-exchange/>; erişim tarihi: 23 Haziran 2015).
- CHURCHLAND, Paul M. (1981) “Eliminative Materialism And The Propositional Attitudes”. *The Journal of Philosophy* 78(2):67–90.
- CHURCHLAND, Paul M. (1984) “Subjective Qualia From A Materialist Point Of View”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 2:773–90. (<http://www.jstor.org/stable/192538>).
- CHURCHLAND, Paul M. (1988) *Matter And Consciousness: A Contemporary Introduction To The Philosophy Of Mind*. Revised. Cambridge, MA: The MIT Press.
- MCGINN, Colin reply by Marcia CAVELL. (2014) “Blind To Mind?” *The New York Review of Books*. (<http://www.nybooks.com/articles/2014/07/10/blind-to-mind/>; erişim tarihi: 04 Mart 2017).
- COSMIDES, Leda ve John TOOBY. (1999) “Evolutionary Psychology” editör R. A. Wilson ve F. C. Keil. *MIT Encyclopedia of Cognitive Science*.
- FLORIDI, Luciano. (2017) “A Plea For Non-naturalism As Constructionism”. *Minds and Machines*.
- FRITH, Chris. (2013) “Neurophilosophy: My brain And I”. *Nature* 499(7458):282. (<http://www.nature.com/doi/10.1038/499282a>; erişim tarihi: 26 Ocak 2017).
- LUMSDEN, Charles J. ve Edward O. WILSON. (1981) *Genes, Mind, And Culture : The Coevolutionary Process*. editör E. O. (Edward O. Wilson. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- MARX, Karl. (2005) *Karl Marx. Toplumbilimsel Yazılar. Seçme Metinler*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- MARX, Karl ve Friedrich ENGELS. (2013) *Alman İdeolojisi*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

MITTERAUER, Bernhard J. (2010) “Many realities: Outline Of A Brain Philosophy Based On Glial-Neuronal Interactions”. *Journal of Intelligent Systems* 19(4):337–62. (<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-79551698072&partnerID=tZOtx3y1>).

PARIS ALBERT, Sonia, I. Comins MINGOL, ve J. Roda BRUC. (2013) “Epistemological And Anthropological Thoughts On Neurophilosophy: An Initial Framework”. *Recerca: Revista De Pensament I Anlisi* 13(5):63–83. (<http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2013.13.5> -).

PINKER, Steven. (2003) *The Blank Slate: The Modern Denial Of Human Nature*. London: Penguin Books.

PINKER, Steven. (2010) *Boş Sayfa. İnsan Doğasının Modern İnkarı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

QUARTZ, Steven R. (1999) “The Constructivist Brain”. *Trends in Cognitive Sciences* 3(2):48–57.

QUARTZ, Steven R. ve Terrence J. SEJNOWSKI. (2003) *Liars, lovers, And Heroes : What The New Brain Science Reveals About How We Become Who We Are*. New York: Quill.

QUINE, Willard Van Orman. (1995) “Naturalism; Or, Living Within One’s Means”. *Dialectica* 49(2–4).

QUINE, Willard Van Orman. (2004) “Epistemology Naturalized”. Ss. 259–74 içinde *Quintessence: Basic Readings From The Philosophy Of W. V. Quine*, editör R. F. Gibson. Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book.

SACHDEV, Perminder S. (2007) “Neuropsychiatry And Neurophilosophy”. *Acta Neuropsychiatrica* 19(3):136–38. (<http://doi.wiley.com/10.1111/j.1601-5215.2007.00211.x>; erişim tarihi: 22 Ocak 2014).

SAHLINS, Marshall. (2012) *Batının İnsan Doğası Yanılsaması*. İstanbul: bgst yayınları.

SMYTHIES, J. R. (1992) “Neurophilosophy”. *Psychological Medicine* 22(3):547–49. (http://journals.cambridge.org/abstract_S0033291700037995; erişim tarihi: 22 Ocak 2014).

SOLYMOSSI, Tibor. (2011) “Neuropragmatism, Old And New”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10(3):347–68. (<http://link.springer.com/10.1007/s11097-011-9202-6>; erişim tarihi: 22 Ocak 2014).

STENT, G. S. (1990) “The Poverty Of Neurophilosophy”. *Journal of Medicine and Philosophy* 15(5):539–57. (<http://jmp.oxfordjournals.org/content/15/5/539>; erişim tarihi 13 Mayıs 2014).

WILSON, Edward O. (1978) *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.

Makale Geliş | Received: 20.05.2017

Makale Kabul | Accepted: 15.08.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342420

Yasemin AKIŞ YAMAN

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Villanova University, Department of Theology and Religious Studies, Philadelphia- USA

Villanova Üniversitesi, Teoloji ve Din Bilimleri Bölümü, Philadelphia- Amerika

yakis01@villanova.edu.

ORCID: 0000-0001-8111-6790

Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi

Öz

İlk bakışta, koyu bir Hıristiyanlık eğitimi almış Danimarkalı bir 19. Yüzyıl filozofu ile Anadolu Selçuklu döneminde yaşamış bir İslam mistiğinin düşünceleri arasında benzer yaklaşımlar olabileceğini düşünmek oldukça güçtür. Ancak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Søren Kierkegaard, insana ve onun sahip olduğu olanaklara bakış açılarıyla farklı çağlardan benzer düşünceleri dile getiriyor görünmektedirler. Bu makalenin amacı Mevlânâ ve Kierkegaard düşüncesindeki muhtemel benzerlikleri, benlik kavramı ve benliğin gelişim aşamaları bağlamında varoluşçu bir bakış açısıyla ele almaktır.

Anahtar Kelimeler

Kierkegaard, Mevlânâ, Benlik, Geleneksel Benlik, Varoluş Aşamaları.

1. Mevlânâ'da Benlik

Mevlânâ altı ciltlik eseri Mesnevi'de insan varoluşunun en derinlerinde yatan talepleri ve arayışları ele alır. Mevlânâ'nın başlıca amacı okuyucularının içinde buldukları uyumsuz durumun farkında olmalarını sağlamak ve onlara bu uyumu tekrar kazanmaları için insan varoluşunun gerçekliklerini sergilemektir. Mesnevi okuyucusuna “yeniden doğmanın” yollarını gösterir. İnsanın bilinçli bir varoluş haline gelmesi bireyin doğum, sosyalleşme, içinde yaşadığı kültürle bütünleşmesi, benliğin farkına varmak, benliği nesneleştirmek, yaratılışın ve insanın kozmik evrimdeki yerinin kavranması gibi aşamaları içeren varoluş döngüsünü anlamasıyla mümkün olur (Arasteh 1980:25). Benlik olmanın yolu tekrar doğmak ve ruhsal bir doğumu sayısız kere deneyimlemektir.

Mevlânânın da dâhil olduğu Sufi düşüncesinde insanın gelişim süreci, inorganik madde, organik madde, bitki, hayvan, insan, ruhsal, var-olamayan ve sonunda evrensel varlık aşamalarını kapsar. İnsanın evrimi şu anda sahip olduğumuz insan formunda son bulmaz. Evrensel insan potansiyel olarak daima vardır. Sufizmde insan, kişiliğindeki gelişim aşamalarının deneyimsel bir şekilde farkında olabilir. Kendini evrenin içinde ve evrenin bir parçası olarak görmek, diğerlerinden soyutlanmaya ve duysal dünyaya bağlı tarafımızdan ayrılmaya yardımcı olur. İnsan, ilerleyişi içerisinde, daha gelişmiş bir organizmanın imkânını içinde taşır. Mevlânâ'ya göre Tanrı bu organizmaların en büyüğü ve yücesidir. Bu durumda insan bu ilahi organizmanın bir parçası olmak için gayret etmelidir. Mevlânâ varlık ve yokluğu ihtiva eden bu ilerlemeyi şu şekilde anlatır;

Cansız varlıktım, öldüm, bitki oldum

Bitkiydim, öldüm hayvan oldum

Hayvandım, öldüm insan oldum,

Ölüp eksilmekten niçin korkayım?

İnsanken bir hamle daha edip öleyim

Meleklerin arasında görünüp uçayım

Bir kez daha melek iken kurban olayım

Hani tasavvur edilmeyen var ya, o olayım

Sonra yokluk olayım. Yokluk erganun gibi

Der bana: “Kuşkusuz biz ona dönenleriz” (Mevlânâ 2014: 790)

Sufi kelimesinin erken Hıristiyanlık dönemi keşiş uygulamalarında yün giyen azizlere gönderme yaparak, yün anlamına gelen *suf* kelimesinden türediği düşünülmüştür. *Sufi* ise, yün giyen kişi anlamına gelir. Ancak Mevlânâ *Sufi* kelimesinin saflık anlamına gelen safa kelimesinden geldiğini söyleyerek bu açıklamayı düzeltir (Chittick 1983: 187). Sufi edebiyatında yoksulluk-fakr Sufiliği, yoksul-fakir ise evrensel insan olma yoluna girmiş kişileri yani Sufileri ifade eder. Mevlânâ yoksulluk kelimesini çoğunlukla ‘yok olmak’ ve ‘yokluk’ anlamında kullanır. Derviş yoksuldur çünkü kendisine ait olan hiçbir şeyi yoktur. Benliğini tamamıyla boşaltmıştır. Mevlânâ'ya göre

bu anlamıyla yoksul olan insan en zengin insandır. Sufi kendisini sahte benliğinden arındırmış kişidir

Sufi düşüncesinde farklı varoluş mertebelerini ifade eden, iki ayrı benlik özelliğinden bahsedilir. İlki günlük hayata doğrudan bağı bulunan, bireyin sosyal hayatta edindiği çeşitli toplumsal rollerin bir toplamı olan *geleneksel benlik* (*conventional self*)'tir. İkincisi ise bireyin doğuştan getirdiği ve evrenle uyumlu olan *gerçek benlik* (*real self*)'tir. Kozmik ya da evrensel benlik olarak da adlandırabileceğimiz gerçek benlik, geleneksel benliğin tam karşısında konumlanır. Mevlânâ'nın dile getirdiği bu iki farklı benlik kavramı onun *suret* ve *mana* düşüncesinde temellenir. Geleneksel benlik kendisini suretlerle doldurur ve bunlara bağımlı yaşar. Benliğin zahiri özelliklerine odaklanan sıradan insan, bu suretin ardındaki manayı görmekte zorlanır. Geleneksel benlik evrenle olan bağımızın zayıflamasına neden olur ve bizi gerçek kökenimizden uzaklaştırır. Suretlerden uzaklaşarak gerçek benliğini arama yoluna girmek, varoluşsal bir uyanışı gerektirir. Bireyin değişimi insan varoluşuna dair problemlerin farkındalığıyla başlar. Biz neyiz? Var olma amacımız nedir? Hangi yolda nereye gidiyoruz? Kati cevapları olmayan ve yalnızca tecrübe yoluyla yanıtlayabileceğimiz bu sorular farkındalığı uyandırır.

Mevlânâ için bu aşamalardan en mühimi geleneksel benliğin farkına varmaktır. Bu farkındalık yıllar alan bir hazırlık ve içinde bulunduğu çevre ile gerçek bir iletişimi gerektirir. Geleneksel benlik kişinin yaşadığı sosyal, tarihsel, milli ve bireysel güdülerin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve bireyin gelişiminin önündeki en büyük engeldir. Geleneksel benlik ebeveyn benliği, sosyal benlik, profesyonel benlik, ulusal benlik, tarihsel benlik ve nesil benliği gibi farklı benliklerin bir birleşimidir (Arasteh, 1980: 9). Bireyin kendi benliğinin farkına varıp ona dair bir derinlik geliştirmesi için geleneksel benliği paranteze alması gerekir. Kültürü paranteze almanın yolu önce onu özümsemekle mümkündür. Öncelikle parçası olduğumuz benlik türünün farkına varmak gereklidir. Örneğin, etkisi altında olduğumuz milli benliğin farkına varmak ve üzerimizdeki etkilerini onamak özgürlüğe doğru atılan ilk adımdır. Tüm unsurlarıyla geleneksel benliğini kavrayan kişi tekrar doğar. Böylelikle birey gerçek benliği ile geleneksel benliği arasında bir mesafe koyar. Bireyin geleneksel benlikten sıyrılması çoğu zaman çetin bir karşı duruşu gerektirir. İnsan, var olduğu andan bu yana içinde bulunduğu koşullara uyum sağlamak üzere evrimleşmiştir. Birey, geleneksel benliğinin ona biçtiği sosyal statüleri bertaraf ederek, gerçek benliğinin farkına vardığı bilinçli bir varoluş aşamasına ulaşır. Mevlânâ'nın yeniden doğum olarak adlandırdığı bu süreç, varoluş döngüsüdür.

Geleneksel benliğin getirdiği bu karşı koyulamaz sosyal baskının karşısında durmak muazzam bir gayret ve zihinsel metanet gerektirir. Birey her şeyden önce hayatı müddetince değer yüklediği ve arzu ettiği şeylere karşı yeni bir tahayyül geliştirmelidir. Kendini sosyal benlikten soyutlama eylemine yoğunlaşmak, onu sevmek ve sürekli geliştirmek üzerine yeni bir davranış şekli benimsemelidir ve bunu mütemadiyen canlı tutmalıdır. Bu şekilde kişi nihayet bilinçli varoluşa erişerek varoluş döngüsünü kapatır (Arasteh 1965: 26).

İyi insan! Musa'nın nuru senin nakdindir

Musa ile firavun senin varlığındadır

Bu iki düşmanı kendinde araman gerekir

Bu ışık kıyamete kadar Musa'dan gelir

Bu ışık yoktur, kandil değişmiştir

Şişeye bakarsan, kaybolur gidersin

Çünkü ikilik şişeden ileri gelir

Işığa bakacak olursan kurtulursun

İkilikten, fani cisimlerin sayısından (Mevlânâ 2014: 624)

E. Fromm ve C.G Jung, psikanalitik terminoloji içerisinde, geleneksel benliği ve onun sağladığı konforu, kişinin kozmik benliğinin farkına varması ve onu tam olarak geliştirmesinin önündeki en büyük engel olarak tanımlar. İnsanın sıradan hayatındaki bilinç dışı çabalar, ne zaman bir ilerleme göstermek istese karşısına çıkar ve onu bu gelişimden alıkoyar. Kişinin sahip olduğu sosyal bağlar yanlış değerleri kabul etmesine ve yanlış ilgiler geliştirmesine yol açar. Anlık istekler ve süper ego'nun sesiyle baskı altına alınan insan, kendi iç sesini dinleyemez. Her yaş kesiminden, birçok insan kendisine ihanet etmeyi ve perdelerin arkasında kalarak yaşamayı tercih ederken, çok az sayıda insan benliklerinin en üst noktasındaki olanağa ulaşmak ister. (Fromm 1947: 86)

Gerçek benliği bulmak ve aldatıcı olandan vaz geçmek, Mevlânâ düşüncesinin en önemli unsurlarından olan *varlık* ve *yokluk* kavramlarına karşılık gelir. Görünüşlerin aldatıcılığına kapılan insan, kendisini çevreleyen evreni ve bu evren içindeki sayısız varoluşu “var olan” olarak kabul eder. Tanrının varlığını gerçek varoluş olarak kabul eden Mevlânâ için, insanın durumu aslında bir “yokluk” durumudur. Mevlânâ yokluk kavramını olumsuz değil, hakiki varoluş anlamında kullanır. Bu dünyada sahip olduğumuzu düşündüğümüz aldatıcı varoluştan kurtulup yokluk durumuna geçmek, kişinin kendi özüne dönmesini ifade eder. Kısacası dışarıdan bakıldığında varlık gibi görünen aslında yokluk, yokluk gerçek varlıktır (Chittick 1983: 175). Kişi eğer varlığı arzu ediyorsa, onu kendi yokluğunda aramalıdır. Bu manada yokluk, kişinin kendisiyle ilişkili kurma yoludur.

Sahte benliklerin yok olduğu aşama *fenâ* (yok olma) aşamasıdır. Yeniden, evrensel benlikte varlığa gelmek ise *bekâ* (var olma) aşamasıdır. Kişinin sahte varlığı, egosu ya da sosyal benliğinin yok olması mahf sürecidir. Sema töreninin önemli sembollerinden biri de sahte benlikleri ifade eden *tennure*¹ dir. Bu sahte benlikler, tıpkı tennurenin semazenin üzerini örtmesi gibi onun gerçek benliğini örter (Nurbakhsh 1993: 89-90). Semazenin giydiği *sikke* adı verilen mezar taşına benzeyen başlık, bu sahte benliklerin ölümünü simgeler. Sema töreninin başında semazen bu giysiyi çıkarır ya da ondan sıyrılır. Gündelik arzularla büyüyen geleneksel benliğinden kurtulan kişi evrensel bilinci algılar ve ona uyumlu yaşama yolunda bir adım atar. Mevlânâ bu isteği gösteren

¹ Mevlevi dervişlerinin sema seremonisi sırasında giydikleri geniş etekli elbise.

kişiyi insan-ı kâmil (mükemmel insan) olarak adlandırır. Tasavvufta evrensel bilince ulaşan insan-ı kâmiller, Tanrının yeryüzündeki suretleridir.

Kaybolmak anlamına gelen fenâ, Sufinin bir süreliğine duyuşal dünyadan el etek çekmesi ve Tanrıyla bir olma yoluna girmesidir. Bu aşamada Sufi tinsel gücüne ulaşmak ve gerçekliğe ilişkin doğrudan bir bakış kazanmak adına sahip olduklarını feda eder. Fenâ, her şeye rağmen bireysel insanın tecrübesidir. Sufi geleneğinde şeyh ve mürit arasında önemli bir ilişki bulunsa da Sufi sahte benliğini ve onun zahiri ilişkilerini kendisi yıkmak zorundadır. Bu şekilde, bir sonraki evre olan bekâ aşamasına hazırlanır. Bekâ aşamasında birey, bilinçli bir varlık olarak mükemmel insan olma yoluna girmiştir. Bu seviyenin dili, sessizliktir. Birey aynı anda hem her şey hem de hiçbir şey olandır. Bekâ aşamasındaki insan, sadece bireysel varlığına değil tüm insanlığa bağlıdır, edindiği tecrübeleri diğerlerinin iyiliği için kullanabilir. Bekâ, inancın henüz yüksek bir seviyesi olmasa da Sufinin benliğini ve Tanrıyla olan birliğini anladığı evredir. Bekâ sabır, bağlılık ve koşulsuz bir kabulü gerektirir. Sufi, fenâ aşamasına kendi gücüyle ulaşsa da bekâyâ ancak Tanrı sevgisi ve bağlılığıyla ulaşabilir. Kısacası fenâ aşaması bireyin dünya ile ilişkisine dayanırken, bekâ bireyin Tanrıyla olan ilişkisiyle ilgilidir (Bektovic 1999: 139).

Fenâ'nın sahnesinde, aldatıcı ego veya sahte benlik tamamen yokluğa dönüştü. Bir sonraki aşamada insan yokluktan canlandı ve tamamıyla mutlak bir benliğe dönüştü. Yeniden canlanana yaşlı adam, bir zamanlar kendi kararlılığı üzerinde yükselen aynı adamdır. Normal, çocukluk dünyasının günlük fenomenlerini tekrar kazanır ve onun kendi gözlerinden yayılmaya başlar. Çocukluk dünyası sonsuz zengin renkleriyle tekrar ortaya çıkar. Bekâ aşamasına ulaşan mistik filozof kendisini ve etrafındaki şeyleri tek bir Gerçekliğin farklı ifadeleri olarak görür (Toshihiko 1994: 14).

Mevlânâ'nın ortaya koyduğu evrensel insan, geleneksel benlikten sıyrılıp gerçek benliğin arayışına başlar ve manevi arayışının ilk adımı atar. Evrensel insan, insan varoluşunda mevcut olan tüm olanaklara sahip mükemmel insan modelidir. Onda insanın olanak olarak sahip olduğu tüm isimler etkinleşir ve nihai varoluş aşamasına ulaşır. Birçok insanın kendisini ifade ettiği sahte benlik, bir dış kabuktan başka bir şey değildir. Varoluşun tüm aşamaları ona harici olarak bağlıken, onun batini gerçekliği tüm evrenin içsel gerçekliği ile belirlenir (Chittick 2005: 50). Evrensel insan makro kozmosun bir tasavvurudur. Burada iki ayrı insandan bahsedilir. Biri içindeki evrensel ve düşmüş (sıradan) insanın farkına varan, diğeri ise bu dualitenin farkına varmaksızın hayatını unutmşluk durumu içinde yaşayan insandır.

Mevlânâ düşmüş insanı, Kierkegaard'da olduğu gibi, sahip olduğu mükemmel özellikleri yitirdiğine inanan insanı ifade etmek için kullanılır. Genel olarak insanın yaratıcısına olan itaatsizliğini konu edinen düşüş miti, insanın en başta sahip olduğu mükemmelliği kaybetmesi ve bu bozulmayı nesilden nesile aktarmasıyla sonuçlanır. İnsanın bu düşüşten sonra hem iyi hem de kötü özellikleri içinde barındıran bir varlık halini aldığına inanılır. Mevlânâ'nın kullandığı anlamda, Âdem mükemmelliğini kaybettiğine inanan yeni insanlık durumunu temsil eder. Bir tarafta yeni durumunu benimsemiş ve sahip olduğu mükemmelliği unutmş insan, diğeri yanda ise sahip olduğu mükemmelliğin üzerindeki tozlu perdeyi kaldırmaya çalışan evrensel insan vardır.

İnsanın kendi mükemmelliğinin farkına varması Tanrıyı bilme yolundaki en önemli adımdır. Mevlânâ'ya göre kendi benliğini bilen, Tanrıyı da bilir.

2. Kierkegaard'da Benlik (selv, self)

Benlik kavramı Søren Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesindeki başlıca kavramlardan birisidir. Kierkegaard'a göre birey başlı başına bir paradoks' dur. Geleneksel felsefe ve Hıristiyanlık bu paradoksu görmezden gelmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Kierkegaard düşüncesinin büyük bir bölümü felsefe ve teolojideki rasyonelliğe ve herkes için doğru kabul edilen genel bir doğruluğa yani objektif doğruluk kavramına bir saldırı niteliğindedir. Kierkegaard'a göre bu problemin ele alınması bizi 'insan olmanın anlamı nedir?' sorusunun cevabına götürcektir. İnsan varoluşu doğası gereği biricik, özgün, paradoksal ve iletilemezdir. Kierkegaard'ın amacı varoluşu tam da bu özellikleriyle, olduğu gibi ele almaktır. Varoluş aklın bize sunduklarının ötesinde, insanın tüm özellikleriyle birlikte ele alınabilecek bir durumdur. Bu özellikler aynı zamanda insanı bir benlik haline getiren özelliklerdir. Doğada bulunan tüm varlıklardan farklı olarak insanın varoluşu sadece bir zorunluluğun, nedensel bir bağın sonucu olarak ortaya çıkmaz. İnsan bir yanıyla doğanın bir parçası olsa da aklı, inançları, tarihselliği ve en önemlisi özgürlüğüyle farklı bir yapıdadır. Kierkegaard insanın bu kompleks yapısını, insanın bir sentez olduğu fikriyle açıklar;

İnsan bir tindir. Fakat tin nedir? Tin benliktir. Fakat benlik nedir? Benlik kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir ya da kendisiyle ilişki kuran ilişkinin içindedir. Benlik sadece bir ilişki değil kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir. İnsan sonsuzun ve sonlunun, zamansal ve ebedinin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. Kısacası bir sentezdir. İki şey arasında olan bir sentez. Burada insan henüz bir benlik olarak kabul edilemez (Kierkegaard 1964: 15).

Bu anlamda insan varlığı aynı zamanda hem doğanın hem de özgürlüğün alanına aittir. Her iki tarafın bir sentezi olan insan henüz bir benlik değildir. Özgürlüğünün olanakları karşısındaki tutumu, seçimi ve kararları, insanı sadece doğanın bir parçası olmaktan kurtarır ve bir benlik haline gelmesini sağlar. İnsan sahip olduğu bu özelliklerle kendi varoluş aşamasını da yine kendisi belirler.

İnsanın bir sentez olduğu fikri onun iki unsurdan oluştuğunu ve bir üçüncüyle ilişki içerisine girdiğini belirtir. Bu iki unsur Tin'de bir araya gelir. Sıradan insan bu iki farklı kutbun bir sentezidir, ancak henüz bir kişi değildir. Bir tarafta fiziksel olanın ortaya koyduğu sınırlılık, sonluluk ve zorunluluk vardır ve bunlar insanın gerekliliğini meydana getirirler. İnsan olmanın özsel belirlenimi, somutluğa ve limitlere sahip olmaktır. İnsanın diğer tarafını temsil eden sınırsızlığı, sonsuzluğu ve özgürlüğü ise onun tiniyle ilişkilendirilir. Bunlar iradi olmanın ötesinde kavramsaldır. Kierkegaard'a göre iradi unsurlar örneğin seçim, sıradan insanda mevcut değildir. Bu anlamda sıradan insan henüz kişi değildir. Bu iki kutup arasındaki sentez normal insanda negatif bir birliktir. Bunun anlamı, iki tarafın öylesine bir arada olmasıdır. İki taraf arasındaki ilişki durağandır ve insan bu ilişkiden sorumlu değildir. Bu ilişki kişiyi meydana getirmez. Durağan bir ilişkinin ortaya koyduğu bu ikili yapı, seçimlerinin sorumluluğunu almayan bireyi ifade eder. Kısacası estetik varoluş aşamasında yaşayan sıradan insanın bir analizidir.

Kierkegaard bir sonraki adımda benliği neyin meydana getirdiğini araştırır. Kierkegaard'ın benliğe dair yaptığı analizin öğeleri sıradan insaninkiyile aynıdır. Farklı olan, bu öğeler arasındaki ilişkinin niteliğidir. Kişi kendisini seçtiği zaman kendi kendisiyle ilişki kurar. Benliğin kendisiyle ilişki kurabilmesi onun kendi bilincine varmasının ve gerçek anlamda kendisi olmasının olanağıdır. Benliğin kendisini seçmesi, onu sadece doğaya bağlı bir varlık olmanın ötesinde özgür iradeye sahip bir varlık haline getirir. İlk sentezde olduğu gibi insanın özgürlüğe bir olanak olarak sahip olması yeterli değildir. İnsan ancak özgürlüğünün bilincine varıp, seçimleri vasıtasıyla onu etkinleştirerek bir kişi haline gelir. Dolayısıyla insan otomatik olarak kendisi olan bir varlık değil, kendi kendisini var eden bir varlıktır. Kierkegaard'ın sıradan insanda bahsettiği durağan ilişkinin kendi kendisiyle ilişki kurması, onu dinamik ve pozitif bir ilişki haline getirir. Benlik bu ilişkinin kurulmasından sorumludur. Benlik, ilişkinin kendisidir.

Kierkegaard'a göre sonlu ve sonsuzun bir sentezi olarak benlik bir kez etkinleştiğinde kendisinde sonsuz olanakları görebilir. Benlik, kendisi olmak zorunda olan olarak hem olanaklı hem de zorunludur. Kişinin olanakları kendiliğidir ancak zorunlulukla etkin hale gelmez. Olanaklılık ve zorunluğun benlik olarak senteze girmesi ve özgürlük gibi bir harekete geçiriciyle etkinleşmesi gerekir. Sentez olanaklarının etkinleşmesinin temelidir. Kişi sentezin öğelerinden birini kaybettiğinde umutsuzluğa kapılır. Kişi zorunlulukla olan bağı koparırsa zorunlulukla meydana gelen kendiliğinden uzaklaşır. Kierkegaard'a göre bu durum kişinin sonsuz olanaklar içinde yitip gitmesine sebep olur;

Benlik, soyut bir olanak haline dönüşür; olanak içinde yorgun düşene kadar çırpınır. Ne olduğu yerden ayrılabilir ne de herhangi bir yere varabilir...Bu olanak benliğe gittikçe daha büyük görünür, daha fazla olanaklı hale gelir çünkü ortada etkinleşen hiçbir şey yoktur. Sonunda, herşey olanaklı görünür, ama bu boşluğun benliği yuttuğu noktadır (Kierkegaard 1980: 36).

Kierkegaard'ın insanı iki farklı alanın sentezi olarak ifade ettiği tanım göz önüne alındığında umutsuzluk kavramı insanın sahip olduğu iki farklı olan arasındaki boşluktan ziyade onlarla kurulan ilişkinin bir ifadesidir. Umutsuzluğun kaynağı “benliğin kendi gücüne ulaşmadaki yetersizliğidir” (a.g.e. 1980: 14). Kısaca umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisiyle değil, sentezin kendisiyle kurduğu ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki benliği meydana getiren şeydir.

Umutsuzluk, kendi kendisiyle ilişki kuran sentezin bu ilişkideki uyumsuzluğudur. Ancak sentezin kendisi uyumsuz değildir. Bu tam anlamıyla olanak ya da sentezin içindeki uyumsuzluk olanağıdır. Eğer sentez uyumsuzluk olsaydı, umutsuzluk hiç var olmaz, insan doğasında bulunan bir şey olurdu. Bu umutsuzluk değil, insanın başına gelen, ona acılar veren bir hastalık ya da herkesin başına gelen ölüm gibi bir şey olurdu. Hayır, hayır. Umutsuzluk insanın içindedir (a.g.e. 1980: 15-16).

Kişi sadece bu ilişki içinde bulunan bir varlık değil, bu ilişkinin kendisi olan bir varlık olarak iki heterojen öğeyi uyumlu bir bütün haline getirmenin sorumluluğuyla yüzleşir. Kaygı, benliğin içinde bulunduğu fiziki ve çevresel şartların dolaysız birliğinden uzaklaşarak gelişmesinin, bir yan etkisidir. Bu dolaysız birlik, Tin'in varlığı tarafından sürekli olarak rahatsız edilir. Tin, insana içinde bulunduğu şartlardan

ayrılabilmesini, tamamıyla onların bir parçası olmadığını gösterir. Tin kişide yapabiliyor olmanın yani farklı olasılıkları etkinleştirebilmenin gücüdür. Benlik, tin ile kendi hayatını şekillendirebilmenin sorumluluğunu alabiliyor olmayı hisseder. Kaygı bu olasılıkların cazibesi tarafından üretilen karmaşık bir durumdur. Kierkegaard'ın kaygı için yaptığı 'sempatik antipati, antipatik sempati' tanımı burada daha açık bir hale gelir. Olasılıklar bireyi sadece kendine çekmez, aynı zamanda geriye de iter. Dolaysız birlik güvenli ve rahatken, olasılıkların farkındalığı beraberinde bilinmezliği ve riski getirir. Burada daima hem daha ileriye gitmek için hem de olduğu yerde kalmak için bir motivasyon vardır (Barrett 1985: 55-56). Birey niteliksel kırılmanın eşliğinde durur ve bu durum kişinin özgürlüğünü ve onda saklı olan kaygıyı ortaya çıkarır. Bu noktada özgürlük açıklanamaz çünkü o herhangi bir şeyden doğmaz, sadece içe dönüş pratiğinin bir sonucudur.

Kierkegaard birbirinden farklı üç farklı varoluş aşaması ortaya koyar. Bunlar sırasıyla *estetik varoluş*, *etik varoluş* ve *dini varoluş* aşamalarıdır. Her bir varoluş aşaması bir diğerine ulaşmanın yolu, diyalektik bir gelişimdir. Estetik aşamadan geçmeden etik aşamaya, etik aşamadan geçmeden dini aşamaya geçmek mümkün değildir. Estetik varoluş aşaması kişinin içinde bulunduğu duruma ve kendi benliğine tam olarak nüfuz edememe halini dile getirir. Kierkegaard'a göre samimi bir seçimin varlığından yoksun olan bu varoluş aşamasında özgürlük gerçek anlamda tecrübe edilemez.

Özgürlük kişinin seçimleri olmadan var olamaz. Kişi ancak seçim yapan, seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak özgürdür. Kierkegaard seçimleri ve iki farklı özgürlüğü *Ya / Ya da*'nın ilk cildinde ele alır. Kierkegaard *estetik* ve *etik* varoluş aşamasına karşılık gelen iki karakterin yaptığı ya da yapamadığı seçimleri ele alır. Burada Kierkegaard estetik (*aesthetic*) kavramını Grekçe *aisthesis*² ten türeyen, duyum ve gözlem olarak en geniş anlamında kullanır. Estetik aşama duyuşsal yakınlığı ve kişinin içinde bulunduğu duruma tam olarak nüfuz edememe halidir. Estetik varoluş, dolaysız yaşam tarzını ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi haline gelir ve her türlü seçimden kaçınarak yaşar. Bu seçimler yoluyla kendi kişiliğini şekillendirmek yerine, dışsal şartları olabildiğince iyi bir şekilde kullanma amacındadır. Bu yaşam tarzına örnek verilecek kişilerden biri kuşkusuz Don Juan'dır. Don Juan'ın kadınlara düşkünlüğü, samimi ve yürekte gelen bir aşktan değil onun duyuşsal olana düşkünlüğünden kaynaklanır. O hiçbir kadınla gerçek bir ilişki kurmaz çünkü bağlanmak ve karar vermek istemez. Bir kadınla geçirdiği anlar başka bir kadınla geçirdiği anlardan niteliksel olarak farklı değildir (Kierkegaard, 1994: 418- 419).

Samimi bir seçimin varlığından yoksun olan bu varoluş aşamasında özgürlük gerçek anlamda tecrübe edilemez. Kişinin eylemlerine gerçek bir tutku şekillendirmez, burada sadece "kör ve boş bir şamatanın boşluğu" vardır (Kierkegaard 1998: 180). Çünkü, bu varoluş aşamasında kişi an'ın ortaya çıkardığı zevk ve tatmin duygusu doğrultusunda yaşar. Etik varoluş aşamasındaki kişiden, kendi varoluşuna bakış açısıyla ayrılır. Her ne kadar kendine özgü amaçları ve istekleri olsa da bu amaçlar an'ın

² Aisthesis (αισθησις): Grekçe anlamında duyuşlarla özellikle duyuş yoluyla, fakat aynı zamanda görme, işitme gibi duyuşlarımızla algılama, hissetme, bir şeyin duyuşu olarak kullanılır. Anlamı İngilizce *perception* ya da *sensation* kelimeleriyle de karşılanabilir.

belirlenimi altındadır. Kişi an'a olan bağı nedeniyle geçmişine ya da geleceğine bağlanamaz. Elde etmek istediği şöhret, zenginlik, güzellik, saygınlık gibi özellikler onun an'a bağlı kalma isteğinin sonuçlarıdır. Bu nedenle hiçbir şeye bağlanmadan sürekli yeni deneyimlerin peşindedir. Estetik varoluş aşamasındaki kişinin en büyük korkusu can sıkıntısına (*kedsomhed, boredom*) kapılmaktır. Sıkılmak ya da hayatının dolaysızlık içinde nasıl aynı şekilde tekrarlandığını görmek onun için en katlanılmaz şeydir. Bu nedenle sıkıntıdan ve yineleme (*gjentagelse, repetition*)'den kaçmaya bağımlı hale gelir. Kendi varoluşu üzerine en ufak bir derin düşünceden ve onu oluşturacak her türlü seçimden uzak durur. Kierkegaard'a göre her türlü estetik hayat görüşü umutsuzluk (*fortvivlelse, despair*)'tur. Bu hayat görüşü içinde yaşayan insan kendisi bilsin ya da bilmesin umutsuzdur (Kierkegaard 1980: 180).

Kierkegaard için seçim yapmak daha yüksek varoluş aşamalarına geçiş için temel koşuldur. Özgürlük kişinin seçimleri olmadan var olamaz. Kişi ancak seçim yapan, seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak özgürdür. Ancak insanın kendi varoluşuyla yüzleştiği seçim ya A'yı ya da B'yi seçmek gibi bir seçim değildir. İnsanın sahip olduğu iki olasılık arasında seçim yapması gerçek bir kararı ve tutkuyu göstermez. Her iki duruma da bağlanmayan ve kendisinin seçtiği durumun bir parçası olarak göremeyen her türlü seçim estetik bir seçimdir ve aslında tam anlamıyla bir seçim değildir. Böyle bir durumda insan daha iyi olanı daha kötü olana tercih etmeye çalışır. Kierkegaard'a göre gerçek seçim olanakların sonuçları açısından yapılan bir seçim değil, seçim yapmanın kendisine karar vermektir. Seçim yapmayı seçmek her ne kadar karmaşık bir ifade gibi görünse de insanı kendi sorumluluklarını almaya davet eder. İnsanın sonucu ne olursa olsun tutkuyla seçtiği şey onun için daima iyidir. Bu seçim onu insan olmanın ötesinde gerçek bir bireye dönüştür.

Kierkegaard'a göre birey tarihsel bir bağlam içine doğar, sonra kendi tarihine sahip olur. Bireyin niteliksel sıçraması içerisine doğduğu tarihsel bağlamın bir parçası değildir. Bir tarihe sahip olabilmek için birey tarihi görebileceği bir başlangıç noktasına ya da kritik bir an'a sahip olmak zorundadır. Kierkegaard'ın an ile kastettiği kişinin kendi bilincini edindiği kırılma noktasıdır. Bu kırılma ya da uyanma tek bir olayla da birbirini takip eden olaylar dizisiyle de gerçekleşebilir. Bireyin kendi bilincine varması onun kendi tarihiyle ilgilidir. Kendi bilincine varan kişi artık daha önce olduğu kişi değildir. Bir daha asla bir adım geri atmak ve bu uyanma anının gerisine dönmek mümkün olmaz. Geriye baktığımızda kendi tarihimizi görsek de bu tarih artık kendi bilincinin perspektifinden görünür. Bireyin kendilik bilincine varması, masumiyetin kaybedildiği anda olsa dahi tek seferlik bir olay değildir. Artık bir benliğe dönüşen insan kendisi hakkında daha net bir bilince sahip olmaya devam eder (Grøn 2008 29-30).

İnsan estetik varoluşun ona yüklediği zenginlik, çirkinlik, fakirlik yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahiptir. İnsan geçmişi ve geleceğiyle bağlantı kurarak zamanın sınırlarını aşan, seçimleri doğrultusunda zorunluluklar alanının dışına çıkan bir varlıktır. Bu özelliklerinin farkına varamayan insan ise hastalıkların en kötüsüne, ölümcül hastalık umutsuzluğa mahkumdur. Etik varoluş aşaması ise seçimlerinin sorumluluğunu üstlenen, gündelik hayatın ona dayattığı yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunun bilincine varan bireyin bulunduğu aşamadır. Bu anlamda etik varoluş gerçekliktir. Üretilen insanlık ya da evrensel tarih gibi genel kavramlar tek tek

bireylerin önemini ortadan kaldırmıştır. Oysaki etik kendisini ancak bireyde ortaya çıkarır. Esas eylem karar ve bağlanma anıdır. Her eylemin iyiye dönüşmesi kararı gerektirir.

Dini varoluş aşaması Kierkegaard'ın tanımladığı en yüksek varoluş aşamasıdır. Bu varoluş aşaması kişi için paradoksla yüzleşmeyi ve koşulsuz bir inancı gerektirir. Kierkegaard'a göre dönemindeki en önemli din adamları bile bu aşamaya ulaşmada başarısız olmuşlardır. Dini varoluş aşaması birey ve Tanrı arasındaki tüm kurumsal engellerin kalktığı bir aşamadır. Dini hayat beraberinde insanın kendi varlığı ve Tanrının varlığı üzerine yaptığı derinlemesine bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Kişinin dini bir yaşamı seçmesi birçok fedakarlıkla mümkündür. Kierkegaard bu durumun günümüzde tamamıyla tersine döndüğünü söyler. Kişi bir kurum olarak Hıristiyanlığın içine doğar. Hıristiyan topraklar içerisinde doğan her birey otomatik olarak Hıristiyan olarak nitelendirilir. Bu durum diğer dinler için de geçerlidir. Kierkegaard için döneminin tüm insanları hayatlarını içinde buldukları durumu sorgulamadan ve hiçbir sorumluluk almadan devam ettirirler. Bu kişiler kendileri farkında olmasalar da estetik aşamanın en alt seviyesinde yaşamaktadırlar. Kendi varoluşunu sorgulamayan ve kendi seçimlerini yapmayan her insan bir benlik değil sadece insan türünün herhangi üyesinden birisidir. İnsan olmaktan benlik olmaya giden yol ancak seçimlerle mümkündür.

3. Sonuç

Kuşkusuz Mevlânâ'nın düşüncelerini ele alırken sistemli ve felsefi olarak uyumlu bir düşünce biçimi beklenemez. Ancak, dile getirdiği düşünceler insanın ve içinde yer aldığı evrenin yaratılış amacını araştıran, temelinde mistisizm olan, varoluşun nedenselliğini irdeleyen; bunun için de insanın sürekli olgunlaşıp aydınlanması gerektiğini öngören bir yaşam felsefesi olduğu söylenebilir. Mesnevi 'deneysel mistisizmin' (Iqbal 1999: 256) ortaya koyulduğu bir eserdir. Mevlânâ'nın düşüncelerini sistematik bir bütünlük içerisinde değil de şiir, öykü, sembol ve alegorilerle ifade etmesi, bir filozof olarak Kierkegaard'ı akla getiren en önemli sebeptir. Kierkegaard düşüncelerini karşı çıktığı soyut felsefi sistemler aracılığıyla değil, bireysel insan tecrübeleri aracılığıyla aktarmayı seçer. Kierkegaard için insan, sadece düşünen ve düşüncelerini ifade edebilen bir varlık değil, aynı zamanda eyleyen, hisseden ve inanan bir varlıktır. Bu nedenle Kierkegaard, felsefenin yanı sıra, insanın kendisini hisseden, tecrübe eden ve inanan bir varlık olarak yansıttığı edebiyat, mitoloji ve teoloji gibi alanlardan da faydalanmıştır. Bu anlamda her iki düşünürün de insan varoluşunu tüm gerçekliğiyle ele alması ve bunu farklı yöntemlerle dile getirmeleri benzer bir inceleme yöntemini mümkün kılar.

Her iki düşünür de gelenek, insan yaşayışı ve Tanrının doğası arasında derin bağların olduğu bir dünya tasavvuru ortaya koyar. Her ikisi de Tanrı'dan geldiğine inandıkları mükemmeliyetleri göz önüne sererken, insanın bu dünyada acı içerisinde bulunduğu durumları da göz ardı etmezler. Mevlânâ ve Kierkegaard'ın felsefesinde benlik olmak ancak dini aşamaya ulaşıldığında tam olarak gerçekleşmiş olur. Her iki düşüncede de sonlu benlik bu dünyayı suçluluk, umutsuzluk ve kurtuluş gibi bireysel

fenomenolojik deneyimler doğrultusunda yaşar. Amaç birey olarak Tanrıya yaklaşmaktır.

Mevlânâ ve Kierkegaard, benliğin farklı aşamaları olduğunu ve bu aşamalardan birinden diğerine geçmenin mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Her iki düşünür için de bir üst seviyedeki benlik özelliğini kazanmak, bulunduğu benlik aşamasının yapısını kavrayacak bilince ulaşmakla mümkündür. Bu bilince ancak içsel bir muhakeme ve seçimler vasıtasıyla ulaşılır. Bu nedenle her insan için bir varoluş aşamasından diğerine geçmenin yolu, kişisel tecrübeler ve kararları gerektiren biricik bir yoldur. Daha yüksek bir benliğe sahip olmak seçimleri ve bu seçimlerin sorumluluğunu almayı gerektirir. Mevlânâ'nın sahte benlik, Kierkegaard'ın ise estetik aşama olarak belirlediği aşamalar kişiyi geçici ve yüzeysel olana bağlayan bir aşamadır. Bu aşama hiçbir derinlik içermediği gibi kişinin benlik gelişimine de izin vermez. Kierkegaard'ın estetik aşamada yaşayan Don Juan'ı ve Mevlânâ'nın sadece şan şöhret için yaşadıklarını söylediği insanlar arasında bir fark yoktur. Bu aşamadaki insanların yaşamı kendi benliğinin derinliklerine nüfuz edemeyecek yüzeyselliktedir.

Her iki düşünür için de dini aşama seçimlerin yanı sıra büyük fedakarlıklar gerektirir. Estetik ve etik aşamadan farklı olarak dini aşama her zaman akıl ile açıklamaya uygun olmayan absurd bir özelliğe sahiptir. Dini aşama mutlak bir inanç ve sevgi gerektirir. Ancak bu aşamaya ulaşmanın yolu etik aşamaya geçmekle mümkündür. Bu anlamda kişiyi Tanrı'ya ulaştıran içine doğmuş olduğu dini kültürün gereklerini bir ritüel olarak bilinçsizce takip etmek değil, bireysel tecrübeler ve kararlarla dini aşamaya ulaşmaktır. Dini aşamaya giden yol her iki düşünürün de çeşitli örneklerle belirttiği gibi her zaman manevi anlamda tatmin edici ve mutluluk verici değil, aksine Kierkegaard'ın deyimiyle 'korku ve titreme' dolu bir süreci içeren bir yolculuktur. Tıpkı varoluşun kendisi gibi inanç ve dini aşamaya ulaşmayı amaçlayan her türlü seçim mutluluğun yanı sıra acıyı da beraberinde getiren bir bütündür.

Development of the Self in Rumi and Kierkegaard

Abstract

At first glance, it is hard to imagine that there may be similar approaches between the thoughts of a 19th-century Danish philosopher who grown up with Christian education and an Islamic mystic that lived during the Anatolian Seljuk period. However, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî and Søren Kierkegaard seem to express resembling thoughts from the different eras about the human being and his possibilities. The main purpose of this paper is examine the possible similarities of the concept of self and development of self in the thought Rûmî and Kierkegaard in terms of an existentialist view.

Keywords

Kierkegaard, Rûmî, Self, Conventional Self, Spheres of Existence.

KAYNAKÇA

- ARASTEH, A. Reza (1965). *Rumî The Persian; Rebirth in Creativity and Love*, Ashraf Press.
- ARASTEH, A. Reza (1980). *Growth to Selfhood; The Sufi Contribution*, London: Routledge.
- BARRETT, Lea (1985). *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, Georgia: Mercer University Press.
- BEKTOVIĆ, Safet (1999) *Double movement of infinity in Kierkegaard and Sufism, Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol 10, no: 3.
- CHİTTİCK, William C. (2005). *The Sufi Doctrine of Rumî*, Indiana: Worls wisdom Inc.
- CHİTTİCK, William C. (1893). *The Sufi Path of Love; The Spritual Teachings of Rumî*, Albany: State University of New York Press.
- FROMM, Eric (1947). *Man for Himself*, New York: Rinehart and Company.
- GRØN, Arne (2008). *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Çev: Jeanette B.L. Knox, Mercer University Press: Macon, 2008.
- IQBAL, Afzal (1999). *The Life and Work of Jalaliddin Rumi*, Oxford University Press.
- IZUTSU, Toshihiko (1994). *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Ahsland, Oregon.
- CARL, Jung (1954). *Development of Personality*, çev. R.F.C. Hull, New York: Bollingen.
- MEVLÂNÂ CELALEDDİN RÛMÎ (2014). *Mesnevi*, Cilt 3, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KİERKEGAARD, Søren (1994). *Enten- Eller*, Søren Kierkegaards Skrifter 2, Gads Forlag, Copenhagen-Denmark.
- KİERKEGAARD, Søren (1980). *Sygdommen til Døden*, Søren Kierkegaards Skrifter 4, Gads Forlag, Copenhagen-Denmark.
- JAVAD, Nurbakhsh (1993), *Sufism*, Vol. 2, London & New York.

Makale Geliş | Received: 02.06.2017

Makale Kabul | Accepted: 28.06.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342422

Funda NESLİOĞLU SERİN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi ,Felsefe Bölümü, TR
Ondokuz Mayıs University, The Faculty of Science-Letters ,Department of Philosophy, TR

efunda@omu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9751-8946

Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi

Öz

David Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de ben idesinin bilgikuramsal temellerini araştırırken, bir yandan hiç kuşku duyulmaksızın kabul edilen ben'e ilişkin bilginin güvenilir temellere dayanmadığını göstermeye çalışıyor, diğer yandan da bu tür bir araştırmanın ancak bir bilim aracılığıyla yapılması gereğine dikkat çekiyordu. Ben idesi için görgül kanıt arayışı, oluşturmaya çalıştığı insan biliminin deneysel temelleri olması gerektiği gibi insan doğasına ilişkin araştırmalar için yeni bir uslamlamayı da imliyordu. Hume'un önerdiği uslamlama yöntemi, geleneksel felsefenin insan zihnine dair yaklaşımının artık savunulamaz olduğunun bir göstergesidir. Bu yazıda Hume'un ben idesi öğretisini oluştururken, zihinsel etkinlikleri doğal bir süreç içerisinde kalarak açıklama girişimi irdelenecek, ortaya koyduğu kavramsal ve ilkesel yeniliklerin günümüzde bilişsel bilimler olarak tanımlanan alanın doğuşunda etkili olduğu savunulacaktır. Bu amaçla, ben idesinin oluşumundaki bilgikuramsal temeller, kişi-özdeşliği öğretisine ve bu tür bir özdeşliği düşünmemizi olanaklı kılan belleğin rolüne dikkat çekerek çözümlenecektir.

Anahtar Sözcükler

Hume, Kişi Özdeşliği, Bellek, Ben, Algılar Demeti Kuramı.

Giriş

David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de¹ bütün bilimler için temel oluşturacak, insan doğasını araştıran deneyci bir bilim kurmaya çalışır. Hume, deneysel uslamlama yöntemine dayalı böyle bir bilimin, diğer araştırma alanları ve bilimlere göre öncelikli olması gerektiğini, çünkü diğer tüm bilgiler için bir temel işlevi görebileceğini savunur. Hume'a göre, tüm bilgikuramsal yanlışların, yöntemsel sorunların giderilmesi, öncelikle insan doğasının tüm yönleriyle doğru biçimde kavranmış olmasını gerektirir. Bu amaçla Hume, insan biliminin temel ilkelerini saptadığı *İnceleme*'nin ilk ana bölümünde idelerin kökenleri ve insanın karakteri, zihinsel gücün sınırları gibi sorunları; ikinci bölümde, insan doğasının tutku yönünü inceler; üçüncü bölümde ise, ahlak olarak tanımladığımız olguyu nasıl olup da usun değil, ama insan duyarlılığının açıklayabildiğini irdeler.

“Ben” bilgisinin nasıl oluştuğu sorunu, Hume'un insan bilimi projesinin odağında yer alır. *İnceleme*'nin ana bölümlenmesine koştur olarak “ben idesini”², “düşünce ya da “imgelen” ve “tutku ya da ilgi” bakımından olmak üzere iki farklı açıdan soruşturur. Dolayısıyla “ben”, bir yandan “düşünce ve imgelemimizin nesnesi” iken, diğer yandan da “tutku ve istencin öznesi”dir. Hume'un zihne ilişkin bu çözümlemesi, sırasıyla “ben'in zihinsel yanı” ve “ben'in eyleyen yanı”na karşılık gelmektedir. Bu yazıda, ben idesinin bilgikuramsal temelleri soruşturulduğu için özellikle ben'in zihinsel yanına odaklanılacaktır.

Hume, zihinsel bir birlik olarak ben idesiyle ilgili genel kurallar belirlemeye çalışırken, öncelikle filozofların genellikle ruh ya da benliğe ilişkin bir bilince sahip olmalarına rağmen, bunun için herhangi bir görgül kanıt sunamamış olduklarını göstermeyi amaçlar. Buna rağmen Hume “ben” idesi diye adlandırdığımız bir şeyin var olduğunu, bunun “kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey olmadıklarını” (Hume 2009: 174) vurgulayarak ve ardından bu algılar demetinin bir yanılısına olduğunu belirterek kabul eder. Hume'a göre yapılması gereken, hangi ilkelere dayalı olarak “ben” idesinden sözdebildiğimizi ortaya çıkarmaktır.

Hume ben idesinin basit ve özdeş oluşunu dayandırdığı genel ilkelere söz ederken, ben'in zihinsel yönlerinin neler olduğunu göstermeye çalışıyordu; bu sadece ben'in ne olduğu değil, aynı zamanda ne olmadığını da açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, ben, ne ölümsüz ruh ne de görgül temelleri aşan mutlak tözdür. Bu yaklaşımı her ne kadar çağdaşı düşünürler için oldukça farklı ve kabul edilemez olsa da kimileri ise Locke'un görüşleriyle uyumlu, hatta devamı niteliğinde olduğunu düşündü. Örneğin Donald C. Ainslie'ye göre, Locke'un ben-

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Bu çalışma “The Formation of The Self as Mental Unity and as Moral Agency In Hume's Philosophy” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Hume'un bu eseri yazının bundan sonraki kısımlarda *İnceleme* biçiminde gösterilecektir.

² Hume'un *İnceleme*'sinin Türkçe çevirisinde İngilizce “idea” sözcüğü “tasarım” olarak karşılanmış olmasına rağmen, bu yazıda karşılık olarak “tasarım” değil, “ide” kullanılacaktır.

bilincinin her yerde var olduğu yönündeki savı, Hume'un araştırmasının amacını belirlemiş olabilirdi (Ainslie 2001: 557-78; 2008:143-44), Locke'un, düşünürken, algılarken ya da eylemde bulunurken her zaman kendi benimizin bilincinde olduğumuzu öne sürdüğü doğrudur, ancak varlığın bu kendilik bilinci, hiçbir şekilde ben'in doğasına ilişkin bir bilinçliliği içermez. Dolayısıyla Locke'un öğretisinde ben'in doğasının basit ve özdeş oluşuyla ilgili bir bilinçlilik durumu sözkonusu değildir; Locke'a göre, daha çok düşüncelerin ve eylemlerin bilincindeyizdir, bu bilinçlilik aracılığıyla kişiler olarak özdeşliğimizi *kurarız*. Dolayısıyla Hume ve Locke'un ben'e ilişkin görüşlerindeki bu temel farklılık, Hume'un Locke'un sözkonusu savını araştırmak üzere yola çıkmış olduğu tezinin kabul edilmesini güçleştirmektedir.³

Hume *İnceleme*'de öncelikle insanın nasıl ve neden düşündüğü, hissettiği ve eylediğine dair genel ilkelerin, insan doğasına yönelik genel doğruların neler olduğunu araştırıyordu. Bu araştırması, Barry Stroud'un da vurguladığı gibi, çağdaşı filozofların yaptıkları türden çözümlemeler ve ussal yeniden kurmalar içermiyordu (Stroud 1977: 222). Hume'un cevabını aradığı sorular, ona göre sadece gözlemler ile gözlemden yapılan çıkarsamalar yoluyla cevaplanabilirdi. Dolayısıyla Hume'un görgül bir sorun olarak ele aldığı ben'in doğası, "ben'in algılar demeti kuramı" (*bundle theory of the self*) aracılığıyla ve belleğin rolü dikkate alınarak bu yazıda irdelenecektir.

Zihnin Özdeşliği

Hume, *İnceleme*'nin "Bellek ve İmgelem" ile "Duyuların ve Belleğin İzlenimleri" başlıklı kısımlarında belleğin yetilerinden sözeder. Bellek hakkında *İnceleme*'nin önceki kısımlarında "izlenimler" ve "ideler" ile ilgili yaptığı açıklamalardan yola çıkarak, izlenimlerin duyu verileri, idelerin ise bunların soluk kopyaları olduğunu ve dolayısıyla imlenen tüm bu süreçlerde sözkonusu duyu verilerinin bellekte bulunması gerektiğine değinir (Hume 2009: 21, 61). *İmgelem*, izlenimlerin basit kopyalarının daha karmaşık ideler oluşturmak için bir araya getirilmesiyle ortaya çıkar. *Zihin* ya da *ben idesi* ise, yine bellek aracılığıyla algıların ilişkilerince oluşturulur. Hume'a göre böyle bir oluşum sürecinde biz "zihin" ya da "ben" idesini edinirken, bunu zihnin algılarına *süreklilik* özelliği olan bir özdeşlik atfederek yapıyoruz; halbuki bu algılarda belirgin değişimler ve kesintiler olduğu/olabileceği açıktır. Zihnin algılarına bu türden bir özdeşlik atfedebilmemiz, zihnin/ben idesinin aynı kaldığını varsaymamızdan kaynaklanmaktadır.

Zihnin algılarına sürekliliği olan bir özdeşlik atfetmemizi, bu algıların ideleriyle imgelemde bağlantılarını sağlayan belli bazı özellikler olanaklı kılmaktadır. Bunlar, öncelikle "benzerlik" (*resemblance*) ve "nedensellik" (*causality*) ilişkileridir. Hume, bir algılar sistemi olarak zihin algılarında bellekten kaynaklanan benzerlikler ve idelerin oluşumunu sağlayan izlenimlerde nedensellik ilişkilerinin olduğunu düşünür; bu ideler, başka izlenimlerin doğmasına yol açarlar. Nedensellik ve benzerlik ilişkileri, imgelemde bir algıdan diğerine *geçiş*i sağlarlar ve Hume'a göre bunun sonucu, "özdeş ben" ya da

³ Hume'un öğretisiyle ilgili çağdaşı düşünürlerin eleştirileri ve tartışmalarla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. Thiel 2011: 383-437

“özdeş zihin” *yanılsamasıdır*. Hume’un özdeşlikle ilgili uslamalarının ayrıntılı bir izleğini sunabilmek için belleğin özdeşlik düşüncesinin oluşumundaki rolünü daha açık hale getirilmesi, bunun için de *bellek-benzerlik* ile *bellek-nedensellik* ve sonradan dışarda bırakacağı *bellek-bitişiklik* ilişkilerinin irdelenmesi gerekir.

Bellek

Hume, eski filozofların töze yönelik inançları ile sıradan insanların dış dünyanın varlığına ilişkin inançlarını üreten mekanizmanın, kişi-özdeşliğini düşündürten mekanizma ile benzer olduğunu öne sürer (Hume 2009: 39, 99). Başka bir deyişle, aynı imgelem mekanizması kişi-özdeşliği durumunda işlemekle kalmayıp, bilişsel uyumsuzlukları ve yanılgıları da aynı şekilde üretmektedir.

Hume, zihnin algılarına sürekliliği olan bir özdeşlik atfetmedeki etkinliği nedeniyle imgelem ve dolayısıyla belleğin önemine dikkat çeker. Bu, Hume’un zihnin algıları arasındaki benzerlik ilişkilerinin, bu algıların anımsanmasıyla birlikte çoğaltıldığına yönelik saptamasında gözlemlenebilir (Hume 2009: 84). Ona göre, bellek, sadece mevcut ilişkilerin pasif gözleyicisi olarak o ilişkileri keşfetmez, aynı zamanda zihnin algılarındaki benzerlik ilişkisini *üretir*. Bu üretim süreci “anımsama” ile etkinleşir. Hume için bir şeyi anımsamak, bir imgeye ya da bir imgeler dizisine sahip olmak anlamına gelir (Hume 2009: 21-2). Çünkü imge, zihne daha önce sunulmuş bir şeyin kopyasıdır, iki ya da daha fazla algıdaki benzerlik ilişkisi de muhakkak birinin bir şeyi anımsamasıyla varolur. Böylelikle, algılar arasındaki benzerlik, bellek yetisi aracılığıyla daha da genişler; bu noktada bellek, bir algılar hattı boyunca zihnin bir geçişine olanak verir. Hume’a göre zihni ya da ben’i ortaklaşa kuran, her şeyden önce ardışık algıları birleştiren bellektir. Burada anlaşılıyor ki, bellek olmaksızın doğal ilişkilerden söz edemiyoruz, dolayısıyla böyle bir durumda, yani belleğin olmadığı ve bu yüzden nedensellik ilişkilerinin ortaya çıkmadığı bir durumda, zihne bir özdeşlik atfetmek olanaksız. Hume bu durumu şöyle ifade ediyor:

Eğer belleğimiz olmasaydı, hiçbir zaman herhangi bir nedensellik kavramımız olmaz ve dolayısıyla da benliğimizi ya da şahsımızı oluşturan o neden-sonuçlar zincirine ilişkin bir kavrama sahip olamazdık. Ancak bellek sayesinde bir kez bu nedensellik kavramını elde ettikten sonra, aynı nedenler zincirini, dolayısıyla da kişilerimizin özdeşliğini belleğimizin ötesine genişletebilir ve bütünüyle unutmış olduğumuz, ama genel olarak var olduğunu varsaydığımız zamanları, durumları ve eylemleri kavrayabiliriz. (Hume 2009: 180)

Hume’un belirttiği gibi, ardışık algılarımızı biraraya getirerek düşüncenin kesintisiz ilerleyişini olanaklı kılan bu ilişkiler, *benzerlik* ve *nedensellik*dir.

Bellek - Benzerlik İlişkisi

Benzerlik ilişkisini tüm felsefi ilişkilerin temel unsuru olarak gören Hume, algıların ardışıklığının yalnızca birbirleriyle ilişkili ayrı nesnelerin bir ardışıklığı olduğunu belirtir (Hume 2009: 25). Bunun nedeni, ardışıklık ilişkisindeki nesnelerin o zamanda

gerçekleşen imgelemin eylemiyle yakından ilgili olmasıdır. Nesneyi kesintisiz, herhangi bir değişim olmaksızın görmemizi sağlayan imgelemin eylemi ile “ilişkili nesnelere ardışıklığı üzerine düşünmemizi sağlayan eylemi”, Hume’a göre “hislerimiz için hemen hemen aynıdır” (Hume 2009: 175). Zihnin iki eylemi arasındaki benzerlik, başka örneklerde olduğu gibi, iki durumun birbirine karıştırılmasına yol açar ve bu yüzden ilişkili ardıl algıların özdeşlik aracılığıyla gerçekten de birleştirildiğini kabul edebiliyoruz. Böylece zihnin algılarının birliğine inanıyoruz ki bu Hume’a göre, benzer inançları üreten mekanizmanın diğer işlemlerinde olduğu gibi bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü özdeşlik, “gerçekte farklı algılara ait olan ve onları birleştiren bir şey değil, yalnızca üzerlerinde düşündüğümüz zaman tasarımlarının imgelemdaki birliği nedeniyle onlara yüklediğimiz bir niteliktir.” (Hume 2009: 179)

Ardışık zamanlardaki algılarımız pek çok nedenden dolayı birbirine benzer. Hume bunlardan özellikle biri üzerinde durur; o da, geçmiş deneyimlerimizi anımsayabilmemizle ilgilidir:

[B]ellek geçmiş algıların imgelerini uyandırmamızı sağlayan bir yetiden başka nedir ki? Ve bir imge zorunlu olarak nesnesine benzediği için, benzer algıların düşünce zincirine sık yerleştirilmesi zorunlu olarak imgelemi bir halkadan bir diğerine daha kolay iletmez ve bütünün tek bir nesnenin sürdürülmesi gibi görünmesine yol açmaz mı? Öyleyse bu noktada, bellek özdeşliği keşfetmekle kalmaz ve algılar arasında benzerlik ilişkisi üreterek, onun üretimine katkıda bulunur. İster kendimizi isterse başkalarını irdeleyelim durum aynıdır. (Hume 2009: 179)

Hume belleğin sadece bizim geçmiş benlerimize erişimi sağlamadığını, bir yandan da algılar demetinin oluşumuna da katkıda bulunduğunu öne sürer. Böylelikle önceki öğeleri temsil eden, dolayısıyla onlara benzeyenleri görebiliriz; çünkü “benzerlik”, algıların ardışıklığında zihnin kolayca dolaşmasını olanaklı kılan bir ilişkidir. Bu durum, Hume’un neden belleğin sadece keşfetmediği, bir yandan da kişi özdeşliğini ürettiği yönündeki saptamasını açıklamaktadır.

Bir diğer önemli nokta da geçmiş deneyimlerimize ilişkin algıların belleğimizde bulunmasıdır. Bu, zamana yayılmış varlıklar olduğumuz düşüncesinin en temel kaynağıdır. Ancak anıların bu türden bir mevcudiyeti olgusal değildir, çünkü biz geçmiş deneyimlerimizin tümünü anımsamayız. Ama bir yandan belirli bir geçmişteki deneyimleri ya da olayları anımsayamıyor olmamıza rağmen, buradan, mevcut ben ile geçmişteki ben’in aynı kişiler olmadığı/olamayacağı sonucunu da çıkaramayız. Bu durum bile başlı başına, belleğimizin ötesinde özdeşliğimizi taşıyan başka bir şeyin olması gerektiği, ancak bu yolla özdeşliğimizi düşünebildiğimize işaret eder. Hume, algılarımız arasındaki benzerliğin tek kaynağının bellek olmadığını, belleğimizin ötesinde bu türden benzerlikleri düşleyebileceğimizi ve bu yolla kendimizi şu an anımsayamadığımız zamanlardaki gibi kavrayabileceğimizi belirtir. Bu yüzden Hume’un sadece nedensellik kavramına değil, “insan zihninin doğru idesi” konusunda yaptığı açıklamaları da dikkate almak gerekir:

... [İ]nsan zihninin doğru tasarımı onu neden-sonuç ilişkisi tarafından bağlanmış olan ve birbirlerini karşılıklı olarak üreten, yok eden, etkileyen ve değiştiren farklı algıların ya da farklı varoluşların bir dizgesi olarak görmektir. İzlenimlerimiz karşılık düşen tasarımlarını ortaya çıkarır ve bu tasarımlar da

sırayla başka izlenimler üretir. Bir düşünce bir başkasını kovalar, ardından bir üçüncüsünü yanına çeker ve bu sefer de onun tarafından kovulur. Bu bakımdan, ruhu kendisiyle karşılaştırabileceğim en uygun şey bir cumhuriyet ya milletler topluluğu olacaktır ki, burada çeşitli üyeler karşılıklı yönetme ve itaat bağları tarafından birleştirilirler ve aynı cumhuriyet parçalarının sonu gelmez değişimi içinde kuşaktan kuşağa ulaştırılan diğer kişileri meydana getirirler. (Hume 2009: 179)

Buna göre, tüm bileşenleri, yasaları ya da diğer kurucu unsurlarının tamamı değişse bile cumhuriyetin varlığını sürdürmesi gibi, kişi-özdeşliği yitirilmeden hem izlenimlerin ve idelerin hem de kişiliğin değişmesi olanaklıdır. Bu olanaklılığın kaynağı, kişinin zihnini/ben'ini değişik zamanlarda oluşturan algılar arasındaki sistematik nedensel ilişkilerdir. Yani kişinin izlenimleri, ideleri, karakteri ve yatkınlıklarındaki tüm değişikliklere rağmen nedensellik ilişkisiyle bağlantılı parçaların bulunması, kişi-özdeşliğinin yitirilmemesini sağlar. Bu, tutkular ile imgelem arasındaki ilişkide de gözlemlenebilir; Hume'un ifadesiyle "tutkular açısından özdeşliğimiz imgelem açısından özdeşliğimizi doğrulamaya hizmet eder." (Hume 2009: 180). Ancak Harold Noonan'ın da belirttiği gibi, Hume'un kişi-özdeşliği kavramı en ufak değişikliğe bile engel olan bir temele yaslandığı iddiasıyla pek çok düşünür tarafından eleştirilmiş ve bir sorun olarak görülmüştür (Noonan 1999: 205). Noonan, Hume'un kişi-özdeşliği kavramıyla ilgili itirazları iki grupta toplar. İlkindeki eleştiriler, Hume'un, algıları zihinde varolanlar biçiminde ele alırken algıları şeyleştirdiği ya da böylelikle algıları bağımsız varoluşa sahiplermiş gibi düşündüğü için hata yaptığı noktasında birleşirler. Dolayısıyla bu bakışa göre Hume'un zihni bir cumhuriyete, algıları ise cumhuriyetin yurttaşlarına benzetmesi sorunludur. İkinci gruptaki eleştiriler ise, Hume'u, özdeşliği değişim ile uyumsuz olması gerektiği yönündeki önkabulü dolayısıyla hatalı bulurlar.⁴ Noonan'ın da vurguladığı gibi değişimle ilgili herhangi bir saptama yapılırken, özdeşliğin atfedildiği varlığın türünün göz ardı edilmemesi gerekir; yani, bazı şeyler tanımı gereği değişmeyen şeyler olabilirler, ama çoğu şey için bu geçerli değildir. O bazı şeyler ki değişmeden varlıklarını sürdüremezler, ancak değişmeden kalanlar ise, aslında o şeyin türüyle ilgili olanlardır. Dolayısıyla değişiklikleri bilmek, türün tanımını bilmekle ilgilidir. Bu nedenden dolayı kişilerin pek çok özelliklerinde değişiklikler olabilmesine rağmen, türsel tanımları gereği kesintiye uğramaksızın varoluşlarını sürdürebilirler. Noonan, bu eleştirilerin yapılabilmesinin ancak Hume'un girişiminin yanlış anlaşılmasıyla olanaklı olabileceğini ve eleştirilerin de bunu açıkça gösterdiğini ayrıca belirtir. (Noonan 1999: 205)

Hume, kendimizi zamanda varolan olarak düşünürken, bunu nedenler-sonuçlar zincirinin imgelemesiyle yaptığımızı unuttuğumuzu, ancak anılarımızın ötesine geçtiğimizi anımsadığımızı belirtir (Hume 2009: 180). Dolayısıyla, algılarımız arasındaki benzerlikler kadar nedensellik bağlantıları da, artık anımsanmayan zamanlarda varolan bir sürekli ben'e olan inancımız için önemlidir. Burada Hume'un uslamlamasından çıkarabileceğimiz bir sonuç ise; belleğin bize farklı algılarımız

⁴ Noonan, ikinci gruptaki eleştirilerin klasik kaynağının Terence Penelhum olduğunu belirtir. Hume'un kişi-özdeşliği konusunda tatmin edici bir açıklama getirememiş olduğunu öne süren Penelhum (1975: 75), bunun en önemli nedeninin Hume'un "özdeşlik" kavramını genel olarak yanlış kavramış olmasına bağlar. (Penelhum 1975: 82)

arasındaki neden-sonuç ilişkisini göstermesiyle, en azından bu noktada, kişi-özdeşliğini üretmekten çok keşfettiğidir. (Hume 2009: 180)

Hume'un bellek konusundaki saptamalarında, zihin; karmaşık, dinamik, sürekli değişen, kendi özdeşliğine yönelik inancın oluşturulması dahil tüm inançlarımızın oluşturulmasında etkin bir eyleyicidir. Özdeşliğin bu şekilde kuruluşu, zihnin ardışık algılarını kendi nesnesi olarak alan bir tür karmaşık algıyı da gerektirir. Çünkü bizler sadece algılarımızın herbirinin tek tek bilincinde değilizdir, aynı zamanda bu algıların ardışıklığı olarak kendimizin de bilincindeyizdir. (Hume 2009: 192-93)

Bellek – Nedensellik İlişkisi

Deneyimlerimize ilişkin şimdiki ve geçmiş algılarımız arasındaki benzerliğin bellekten kaynaklandığını belirtmiştik. Belleğin diğer bir rolü ise, nedensellik ile ilgilidir. Nedensellik ilişkisi, zihnin algılarında kişi-özdeşliğine yönelik inancın doğmasına yol açar ve bu süreçte bellek, benzerlik ilişkisinde olduğu türde bir işleyişe sahiptir. Hume neden-sonuç ilişkisini “Nesnelerin, bizi bellek ve duyarlarımızın dolaysız izlenimlerimizin ötesine götürebilen biricik bağlantısı veya ilişkisi” olarak tanımlarken, bunu, “bir nesneden bir başka nesneye yapacağımız çıkarsamayı dayandırabileceğimiz tek ilişki” oluşuna bağlar. (Hume 2009: 72)

Hume, kişi-özdeşliğinin kaynağının bellek olduğunu öne sürerken, bunun en temel nedeninin, ben'in farklı algılarımız arasındaki bir “nedenler-sonuçlar zinciri” ile oluşturulmasına dayandırır (Hume 2009: 180). Geçmiş deneyimlerimize ilişkin pek çok şeyi anımsamıyor olmamıza ve dolayısıyla belleğimizde geçmişle ilgili ciddi boşluklar olmasına rağmen, bizler adeta bu boşluklar yokmuş gibi, aynı ben'lere sahip olarak varlığımızı sürdürüyormuşuz gibi düşünürüz. Hume, böyle davranabiliyor olmamızın nedeninin, bellekteki sözkonusu boşlukları doldurmamıza yardımcı olan, bunu ideler arasında bir *birlik* üreterek olanaklı kılan nedensellik ilkesiyle açıklanabileceğini belirtir (Hume 2009: 75). Bir deneyimden diğerine geçişi, geçmiş ve/veya şimdiki deneyimler arasındaki nedensel bağ sayesinde zihnin olanaklı hale getirdiğini vurgulayan Hume'a göre, bir algıdan diğerine geçişte, kendimizi kesintisiz süren kişiler olarak görmemize hiçbir şey engel olamaz.

Bellek, algılar arasındaki nedensel bağlantıların zamanla farkedilebilmesini sağlayan tek araçtır. Ben'in özdeşliği idesi, benzerlik ve nedensellik ilişkileriyle kurulur. Süreklilik ise, zihin tarafından algılara atfedilen bir şeydir ve bu da özdeşliğin algılarımızda içkin olmadığı, ancak algılarımız üzerine düşünmemizden doğduğu anlamına gelir. Bu yüzden Hume, belleği kişi-özdeşliğinin tek kaynağı olduğunu düşünmez. Çünkü benim geçmişteki eylemlerimi anımsamam aracılığıyla şimdiki ben ile geçmiştekinin aynı kişi olduğunu öne sürebilmem için hemen hemen tüm geçmiş eylemlerimi anımsamam gerekir, ancak bu olanaksızdır. Buna dayanarak Hume, belleğin tamamen kişi-özdeşliğini ürettiğinin doğrulanamayacağını belirtir. Ancak bir yandan da geçmiş eylemlerimizden bazılarını karşılaştırma yoluyla anımsayabileceğimizi vurgular. Tüm bunlara rağmen Hume, ayrı algılarımız arasındaki neden-sonuç ilişkisinin, belleğin kişi özdeşliğini keşfettiği kadar üretmesinin sözkonusu olmadığını belirtir. Bu durum bile başlı başına gösteriyor ki, özellikle imgelemin rolü

dikkate alındığında, özdeş bir ben idesinin oluşumunda neden-sonuç ilişkisi benzerlik ilişkisinden daha etkilidir.

Bellek – Bitişiklik İlişkisi

Hume kişi-özdeşliğinin zihnin algılarının ardıllığına dayandığını savunur. Bu algılar birbirinden ayrılabilirler, ancak biz hiçbir zaman sözkonusu bu algılar arasında gerçek bir bağ ya da gerçek bir bağlantı keşfedemeyiz. Dolayısıyla zihne özdeşlik atfederken, bunu gerçek bir bağlantıya dayanarak değil, imgelem sayesinde yaparız. Bu türden bir imgelem ise, ardıl algılarda keşfettiğimiz benzerlik ve nedenselliğe dayanır (Hume 2009: 175-76). Hume zamanda ve uzamda bitişikliği (*contiguity*) ise, çağrışımı (*association*) üreten bir *nitelik* olarak ve nedensellik idesinin temeli bir ilişki olarak tanımlar. Ancak sıklıkla da zihnin özdeşliği ile ilgili açıklamalarında bitişiklik ilişkisini dışarıda bırakır ya da ben konusuyla ilgili olarak bitişikliğin çok az ya da hiç etkisinin olmadığından söz eder. Uzamsal yakınlığı nedenselliğin temel bir unsuru olarak görmeyen Hume, izlenimlerin birbirini çağrıştırması noktasında bu türden bir bitişikliğin etkisi olduğu düşüncesini de yadsıyacaktır.

Hume'un, zihin algılarının gerçek bir birlik ve özdeşlik sunmadığını, algılardaki belli ilişkilerin (benzerlik, nedensellik) imgelemdeki etkileri nedeniyle zihin algılarına bu türden nitelikler atfettiğimiz biçimindeki savını anımsamakta yarar var. İdelerin bir çağrışımına yol açan bu ilişkiler, imgelemin geçişlerini de olanaklı kılar; bu durum eninde sonunda bir şeyin kesintiye uğramadan ve değişmeden kalabileceği ya da gizemliymişcesine açıklanamaz bir şey olabileceği yanılsamasıyla sonuçlanır (Hume 2009: 176). Bitişikliğin bu çağrışırma niteliği imgelemde de gözlemlenebilir. (Hume 2009: 23)

Hume'un zihnin ya da ben'in özdeşliğine duyulan inancın açıklanmasında neden bitişiklik ilişkisini dışarıda bıraktığını sorgulayacak olursak, bunun nedeninin algıların nitelikleri olarak tanımladığı benzerlik, nedensellik, zamanda ve uzamda bitişiklik ilişkilerinin ortaya çıkışlarıyla ilgili olduğunu görürüz. Hume, yalın idelerimiz arasında *birliği ve/veya bütünlüğü* sağlayan ilkeler olarak tanımladığı idelerin bağlantıları ya da çağrışımalarını olanaklı kılanın, algılarımızın sözkonusu bu üç niteliği olduğunu belirtir. Ayrıca “İki nesne birbiriyle yakından ilişkili görüldüğü zaman, birliği tamamlayabilmek için, zihnin onlara ek bir ilişki yüklemesi”ni olanaklı hale getiren eğilimi, insan doğasına ait bir özellik olarak tanımlar (Hume 2009: 337). İnsanın doğasından kaynaklanan böyle bir eğilimin sonucu olarak nesnelere arasında gerçekte varolmayan bir ilişki, zihin tarafından oluşturulan yeni bağlarla kurulacak ve bu yolla nesnelere bir birlik olarak yeniden birleştirileceklerdir:

Hume açısından baktığımızda, sözkonusu üç niteliğin ideler arasında çağrışım yarattığı ve böylece mevcut bir idenin başka idelerin zihinde ortaya çıkmasını sağladığı açıktır:

Düşüncelerimizin ilerleyişinde ve tasarımlarımızın kesintisiz bir şekilde dönüp durmasında, imgelemimizin bir tasarımdan *ona benzeyen* bir diğer tasarıma kolayca geçtiği ve bu özelliğin düşünem için tek başına yeterli bir bağ ve çağrışım olduğu açıktır. (Hume 2009: 23)

Benzer bir şekilde, duyular nesnelere değişiklikler yaparken, nesnelere belli bir düzen dahilinde değiştirmesi gerektiğinden, bu nesnelere adeta bitişiklermiş gibi algılamak zorundadır; dolayısıyla imgelem nesnelere tasarlarken bunu zaman ve uzam parçalarında yapmak zorundadır (Hume 2009: 23). Bu süreç, imgelemin edindiği alışkanlıkla belirlenir. Hume, bir nesne üzerine düşünmeye başladığımızda, o nesneye bitişik olanın da kolayca zihne götürüldüğünü söyler. Ayrıca zamanda ve uzamda bitişiklik ilişkisinin ben idesiyle ilgisi daha çok algıların ardıllık özelliğinden kaynaklanır. Çünkü algıların ardıllığı, zihnin ya da ben'in kesintili olarak varolmasını sağlayan özelliktir. Örneğin uykuda olmak gibi ya da diğer bilinçsiz durumlarda olduğu gibi, algıların olmadığı ve dolayısıyla zihnin ya da ben'in varlığının kesintiye uğradığı anlar sözkonusudur:

Hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve varılmadığım hakikaten söylenebilir. (Hume 2009: 174)

Bu durumda ben'i oluşturan ardıl algı demetlerinin geçici olarak birbirine bitişik olmalarına gerek yoktur. Diğer yandan algılarımızda ortaya çıkan geçici bitişiklik ilişkileri, bellekte saklanmazlar. Dolayısıyla bu geçici bitişiklik ilişkilerinin, algılarımıza bir özdeşlik atfetme eğilimimiz üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

Hume'un bitişiklik ilişkisine, diğerlerine oranla daha mesafeli duruşu öyle anlaşılıyor ki, zaman ve uzamdaki bitişikliğin insan zihni dışında kalan bir alan olarak düşünülmesinden kaynaklanıyor. Bu, Hume'un benlik anlayışını aşan nesnel bir alanı ima etmesi nedeniyle olumlu gözle görmeyen bir ilişki olacaktır.

Algılar demeti kuramı

Hume'a göre, bir kişinin bilincinde olduğu yaşamının bütünü olarak tanımlayabileceğimiz "ben"e ilişkin yalın, tikel bir izlenime sahip değiliz, buna rağmen dikkate alınması gereken bir kişi-özdeşliği idesine sahibiz. Hume bu ideyi algılarımızın geçiciliğine dikkat çekerek açıklamaya girişir ve bundan hepimizin birer farklı algılar demeti olduğumuz sonucunu çıkarır. Oysa felsefe tarihinde gözlemlediğimiz gibi, daha güçlü ve çok daha bütüncül bir "ben" kavramına ulaşmak için genellikle ruh ya da değişmeyen bir töz idesi eklenmiştir; bu durum Hume açısından haksız bir kişi-özdeşliği düşüncesi ortaya çıkarmasından dolayı kabul edilemezdir. Hume'un bu yaklaşımı, Aristotelesçi ve Skolastik geleneklerin, onların özünü oluşturan töz kuramının da reddini içerir. Bu durum, Hume'un benlik öğretisini, modern felsefenin Aristotelesçi ve Skolastik geleneklerden kurtuluşunun simgesi haline getirir.

Modern felsefede töz kavramı, Descartes ve ardılı Spinoza ile Leibniz gibi uçsu filozofların öğretilerinde temel bir kavram olarak ele alınmıştır. Descartes, zihnin/ruhun bedenden ya da özdeşsel tözden ayrı, özdeşsel olmayan bir töz olduğunu öne sürmüştü. Hume, bu türden bir zihin anlayışını ve Kartezyen felsefenin öngördüğü türde zihin-beden ikiliğini reddeder. Fiziksel varoluşundan bağımsız olarak düşünülen bir tözde gerçek bağlantıların olmayacağını belirten Hume, böyle bir durumda her şeyin gerçekten birbirinden ayrı, birbiri ile gerçek bağlantı kurulamaz halde olacağını

söyler. Dolayısıyla “Kartezyen ben”, töz kavramı Hume için gerçeklikle ilişkilendirilemeyecek olması nedeniyle, boş ve anlamsızdır.

Hume'un zihne ilişkin genel olarak bu yaklaşımı, zihnin/ben'in algılar demeti kuramı (*the bundle theory of mind / the bundle theory of the self*) olarak anılmaktadır. Hume'a göre *algılar*, bilişsel bir sürece dahil olmadan, yani zihinsel bir etkinliğe dönüşmeden önce insan zihninde varolanlardır. Hume, öncelikle ben'in algısının yalın değil, bileşik bir algı olması gerektiğini, çünkü bir nesnenin izlenimini edindiğimiz gibi ben'e ilişkin yalın bir algımızın ya da bir izlenimimizin olmadığını belirtir. “Algılar demeti” olarak tanımlanan ben'in bu bileşik algısı, aynı zamanda benin zihinsel bir birlik olduğu ve algılarından bağımsız bir varoluşa sahip olamayacağı anlamına gelir. Algılar kuramına göre, farkında olunan her nesne bireysel bir algıya dayanır, zihin ise, “belli ilişkiler tarafından birleştirilmiş farklı algıların bir yığını ya da toplamıdır.” (Hume 2009: 146). Yani farkında olduğumuz şeyler aslında bir *algılar akışı*dır, bu akışın unsurlarından hiçbiri yalın, değişmez, sabit ve süreklilik arz eden bir zihnin algısı olamaz:

Zihin bir tür tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışır. Yalınlık ve özdeşliği imgelemek için ne gibi bir doğal yatkınlığımız olursa olsun, zihinde sözcüğün tam anlamıyla tek bir zamanda hiçbir *yalınlık* ve farklı zamanlarda *özdeşlik* yoktur. Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır. Zihni oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır; bunlarda temsilin yapıldığı yerin ya da kendisini oluşturan gereçlerin en uzak bir kavramını bile taşımayız. (Hume 2009: 174)

Buna göre, bir kişiye “ben” idesini ya da kendisiyle özdeş olduğu sanısını veren sadece benzerlik ve nedensellik gibi ilişkiler değildir, sözkonusu bu algıların birlikte-varoluşu ya da birlikte-kavranışı da ben idesinin oluşmasını sağlar. Hume ilk açıklamasında, algıların bu türden bir birlikte-varoluşundan imgelemi sorumlu tutar; ben'in gerçekte yalın ve bölünemez bir şeymiş gibi davranıp, algıları biraraya getiren bir ilke rolü oynamasını imgelemin sağladığını öne sürer. İkinci açıklamasında ise, özdeş bir zihnin ya da özdeş ben'in imgesel yaratımının sonucu olan algılar arasındaki ilişkilerin, farklı zamanlardaki algıları birbirine bağladığını iddia eder. Hume, tüm bu saptamalarıyla, herhangi bir zamandaki deneyimleri, belli bir ben'e özgü deneyimler yapan gerçek bir “öz” olmadığını göstermektedir. Benzer şekilde, farklı zamanlarda meydana gelen deneyimlerin merkezinde, bu deneyimleri aynı ben'in deneyimleri olarak birleştiren bir şey de yoktur.

Sonuç olarak Hume, yalın ve değişmeyen biçimindeki ben idesinin tamamen yanılsama olduğunu öne sürerken, zihne/ben'e gerçek bir öze sahiplermiş gibi özdeşlik atfedilmesinin, imgelemin etkinliğinin sonucu olduğunu vurgular. Benzerlik ve nedensellik ilişkileri imgeleminde idelerin geçişlerini sağlar ve bu geçişlerin oluşturduğu ideler zinciri kesintisizmiş gibi ilerleyen bir kişi-özdeşliği düşüncesini bizde doğurur (Hume 2009: 179). Ancak tam da bu ilişkiler nedeniyle Hume'un hem algılar demeti kuramının hem de kişi-özdeşliğiyle ilgili yaklaşımının çelişkiler içerdiğine yönelik görüşler öne sürülmüştür. Sözgelimi “benlik”i saf bilincin aldatıcı temel kavramı olarak tanımlayan P. F. Strawson, Hume'un algılar demeti kuramıyla vardığı sonucun aslında şaşırtıcı olmadığını söyler. Çünkü Strawson'a göre bir “birlik ilkesi”nden

sözdebilmemiz için öncelikle bir “farklılık ilkesi”nin olması gerekir, ancak farklı oluşları açıklayan böyle bir ilkeye sahip olunmadığından dolayı bir birlik ilkesini araştırmaya girişmek boş bir çaba olacaktır:

Kendisini incelediğinde algı olmadan kendisine dair hiçbir şeyi asla ortaya çıkaramadığından, algıdan başka hiçbir şey ortaya çıkaramadığından yakındığı zaman Hume'un araştırmış olduğu ya da ironik biçimde araştırıyormuş gibi yaptığı, saf bilincin bu aldatıcı temel kavramına, benlik-tözüne karşılık gelen şey buydu. Daha kötüsü –bu sefer ironi yoktu ama Hume açısından baş belası bir karışıklık vardı– şaşa kalmış ve bozguna uğramış olduğunu kendine itiraf eden Hume'un boşuna birlik ilkesi araştırdığıydı, çünkü farklılık ilkesinin olmadığı yerde birlik ilkesi de yoktur. Burada Kant'ın Hume'dan daha zekice, saf biçimsel ('analitik') bir birlikle uyum sağladığı şey de bu idi: “Düşünüyorum”un birliği, tüm algılarıma katılır ve dolayısıyla hiçbirine katılmayabilir de. Sonuçta, bu belki de Wittgenstein'in öznenen sözederken, ilkin özne gibi bir şeyin olmadığı ve ardından da onun dünyanın bir parçası değil, ancak sınırdır dediği şeydir. (Strawson 1996: 103)

Hume açısından bakıldığında, *İnceleme*'nin ilk bölümlerinde de belirttiği gibi “farklılık” gerçek bir ilişki değildir ve dolayısıyla tüm felsefi ilişkilerin kaynağı olarak sıraladığı yedi ilişki türü arasında yer almaz (Hume 2009: 25). Bunun nedenini, farklılığın gerçek veya olumlu bir ilişki olarak değil, bir ilişkinin olumsuzlanması olarak görmesine bağlar.

Diğer yandan Strawson'un eleştirisinde başvurduğu “ben” kavramı, “bilinç durumları” olarak deneyin herhangi bir sahibinin yokluğu düşüncesine dayanır. Moritz Schlick'in benliği reddedişinden, yani “sahipsizlik kuramı”nın (*the no-ownership theory*) temel savından esinlenen Strawson'a göre bilinç durumlarının zihinsel ya da fiziksel bir sahibi yoktur (Schlick 1936: 339-69). Bu açıdan ele alındığında Hume'un, –en azından Strawson'un eleştirisini izlersek– birlik olarak ben için görgül bir kanıt arayışında aslında ben'i bir *durum* (bir bilinç durumu olarak) değil, *nesne* olarak bilebilirliğini baştan varsaymakla, kategorik bir hata yapmış olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu durum, Strawson'a göre, Hume'un zaten olmayan bir şey için görgül kanıt aradığı anlamına gelmektedir. Ancak Strawson'un eleştirisi büyük ölçüde Hume'un savlarına dayanmayıp, adeta onun söylemediklerinden dolayı sorumlu tutup yargılamak anlamını taşıyor. Çünkü Strawson'ın çözümlemesinde, Kant'ın aşkınsal benliğini Hume'un daha önce düşünmemiş olmasını ciddi bir eksiklik olarak gördüğü anlaşılıyor. Ancak bu yaklaşımın kabul edilmesi olanaksızdır, çünkü Hume'un Kant'inkine benzer bir arayışı zaten hiç olmamıştır.

Dolayısıyla Hume, özellikle algılar demeti kuramındaki saptamalarıyla birlikte, deneyimleri belli bir ben'e özgü deneyimler olduğunu gösteren gerçek bir öz olmadığı gibi görgül bir kanıtın da bulunmadığı sonucuna varıyor. Ancak bu noktada Hume'un ben'in varlığını reddettiği ya da kişinin ben sezgisinin bir yanlısı olduğunu öne sürdüğü düşünülebilir. Oysa yapmaya çalıştığı, yalın ve özdeş bir ben idesinin deneysel bir temele dayanmadığını göstermektir.

SONUÇ

Hume, *İnceleme*'de zihnin işleyişi bakımından, nedensellik ve benzerlik ilişkilerinin imgelemede algılar arasında bir geçiş sağlamasından ötürü bir “özdeş ben” yanılmasına yol açtığını ileri sürer. Bu yanılmanın giderilmesinin yolu, öyle anlaşılıyor ki, belleğin rolünün açıklanmasından geçiyor. Hume'un bellek çözümlemesinin çağının ilerisinde, günümüz bilim çevrelerinin yaklaşımlarını önceleyen bir niteliği olduğu inkar edilemez.

Hume'un ben kuramına ilişkin savları felsefe tarihinde çeşitli bağlamlarda tartışılrsa da, günümüz zihin felsefesi ve bilişsel bilimler açısından bakıldığında, aşağı yukarı ikiyüz yıl önce ileri sürülen görüşlerin aslında ne kadar dikkat çekici olanaklar sağladığı görülüyor. Bu yüzden Jerry A. Fodor, Hume'u bilişsel süreçlere ilişkin günümüz psikoloji kuramlarının mimarı olarak anar (Fodor 2003: 3). Fodor bu saptamasını, Hume'un zihinsel süreçleri araştırmasına, bu süreçlerin etkin bileşenleri için önerdiği açıklamalara, zihinde varolanlar arasındaki ilişkilere ve bu ilişkiler üzerinden zihni anlama çabasına dayandırır. Fodor'un saptamasının doğruluğunun bir delili olarak, Kartezyen zihin-beden ikiliğinden esinlenerek insan zihnini biyoloji ya da genel olarak özdeksel alanın dışında tutma eğilimine günümüz zihin çalışmalarında artık rastlanmıyor oluşunu gösterebiliriz. Hume'un insan zihnini ilişkiler aracılığıyla anlama çabasının, bilişsel süreçlerle ilgili günümüzdeki çalışmaların genel yapısına uyumlu olduğu açıktır. Fodor, Hume'un *İnceleme*'sinin bilişsel bilimlerin ana metni olduğunu, çünkü zihnin temsili bir kuramı (*a representational theory of the mind*) temelinde deneysel bir psikoloji kurma projesinin ilk kez bu metinde açıkça ortaya konmuş olduğunu öne sürer. (Fodor 2003: 135)

Ne Kartezyen çizginin “düşünen ben” savına ne de sonradan Kant tarafından etraflıca ortaya konacak türdeki idealist ben yorumlarına katılan Hume'u tıpkı Fodor'un ifade ettiği gibi bilişsel süreçlere dair psikoloji kuramlarının mimarı saymak abartılı olmayacaktır. Hume'un ben idesi konusunda geliştirdiği yaklaşım, döneminde tartışmasız kabul gören zihin tasarımlarının sadece yadsınmasına değil, aynı zamanda kendinden sonraki zihin araştırmaları için de yol gösterici bir etkinin doğmasına neden olmuştur. Kendi zamanında görgül kanıtların azlığı ya da dağınıklığı onun felsefesinin anlaşılmasını güçleştirmiş olsa da çağımızda bu alanda yürütülen tartışmalarının Hume'a borçlu olduğunu görmek, bilim-felsefe ilişkisinin sürdürülmesi gereken bir ortaklık olduğunu düşündürmesi bakımından dikkat çekicidir.

An Analysis for the Epistemological Basis of the Idea of Self in Hume

Abstract

While Hume investigates the epistemological basis of the idea of self in his book *A Treatise of Human Nature*, on the one hand he tries to show that our knowledge about the self that is accepted without any doubt does not have reliable basis, on the other hand he draws our attention that any research in this field should be conducted through a science. The search for the empirical evidence for the idea of self is both required for the experimental basis of the newly formed human sciences, and implies a new reasoning for the researches concerning the human nature. Hume's method of reasoning indicates that the approaches of the traditional philosophy concerning human mind are no longer tenable. In this paper it is examined that while Hume establishes the doctrine of the idea of self, he attempts to explain the mental activities remaining in a natural course, and it is argued that Hume's epoch-making conceptual and principal contributions in this area have an undeniable impact upon the cognitive sciences of our age. Thus, the epistemological basis of the formation of the idea of self will be analysed by drawing our attention to the personal identity and to memory which makes possible to think such an identity.

Key Words

Hume, the personal identity, memory, self, the bundle theory of perceptions.

KAYNAKÇA

- AINSLIE, Donald. (2001). "Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind", *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 557-78.
- AINSLIE, Donald. (2008). "Hume on Personal Identity", *A Companion to Hume* içinde, E. S. Radcliffe (ed.), Oxford: Blackwell: 140-56.
- FODOR, Jerry A. (2003). *Hume Variations*. Oxford: Clarendon Press.
- HUME, David. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- NOONAN, Harold W. (1999). *Hume on Knowledge*, Londra: Routledge.
- PENELHUM, Terence (1955). "Hume on Personal Identity", *Philosophical Review* 64: 571-89.
- PENELHUM, Terence (1975). *Hume*, Londra: MacMillian Press.
- SCHLICK, Moritz (1936). "Meaning and Verification", *The Philosophical Review* 4, Cilt. 45: 339-69.
- STRAWSON, P.F. (1996). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londra: Routledge.
- STROUD, Barry (1977). *Hume*, Londra: Routledge&Kegan Paul.
- THIEL, Udo (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal-Identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press.

Makale Geliş | Received: 04.07.2017

Makale Kabul | Accepted: 26.07.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342423

Oya Esra BEKTAŞ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, TR

oyaesrabektas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0976-8759

Romantik Bilinçdışının Postyapısalcılıktaki Yansımaları

Öz

Bilinç ile bilinçdışının birbiri ile olan mücadelesi felsefenin başlangıcından bu yana aralıksız bir şekilde devam ederken bilinçdışının bu mücadelede varlığını daima koruduğu görülmektedir. Bilinçdışının bir temsili olan mitlerin en rasyonel sistemlerde dahi işin içinde olması bunun önemli göstergelerinden biridir. Mitler yoluyla gizil bir şekilde işlevselliğini sürdüren bilinçdışının bu gizillikten kurtularak açık bir biçimde bilinç karşısında üstünlük kazanışı ise romantikler ve daha sonrasında postyapısalcıların sahneye çıkışı ile birlikte başlar. Romantikler bilinçdışını bilince ekleyerek felsefe yaparken, postyapısalcılar bilinci tümüyle devre dışı bırakır ve bilinçdışını temele alan bir felsefe ortaya koymaya çalışırlar. Bu bağlamda bilinçdışını romantiklerden devralan ve onların mirasçısı sayılan postyapısalcıların romantik bilinçdışını radikalleştirerek günümüzde felsefe yapma biçimini daha önce hiç görülmedik bir şekilde dönüştürdüğü ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler

Romantizm, Postyapısalcılık, Bilinçdışı, Arzu, Sanat, Dil.

Giriş

Literatür incelendiğinde romantizme ilişkin iki farklı okuma biçimi karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki romantizmi metafizik bir yaklaşım içinde ele alan ve daha çok Frederick Beiser'in yorumlama biçimine dayanan okuma biçimidir. Beiser, çağdaş felsefe ile bütün benzerliklerine rağmen modern düşünce ile olan köklü bağı nedeniyle romantizmin on sekizinci yüzyıla ait kendine özgü bir fenomen olduğunu iddia etmektedir (Beiser 2003: x). İkincisi ise Manfred Frank'ın romantikleri klasik bir yorumlama biçiminden uzaklaştırıp onların metafiziğin içinde değerlendirilemeyeceğini varsayan okumasıdır. Manfred Frank Novalis'in en yüksek ilkenin bir icat, kurgu olduğu şeklindeki ifadelerini de göz önünde bulundurur ve postyapısalcılığı romantizmin mirasçısı sayar (Frank 2004: 51). Her iki okuma biçimi de kendi içinde haklılık payı taşımaktadır. Nitekim romantikleri çağdaş düşünce ile ilişkilendiren yorumlara karşı ihtiyatlı olunması gerektiği konusunda okuyucularını uyarar Beiser'in öne sürdüğü gibi romantikler bir yanıyla metafiziğe bağlıdır (Beiser 2003: 3-4). Öte yandan Frank'ın da vurguladığı gibi romantikler metafiziğin yükünden bir şekilde uzaklaşmaya çalışmaktadırlar. Metafizikten uzaklaşmaya çalıştıkları noktada ise onların postyapısalcılara olan etkileri ön plana çıkmaktadır. Öyle ki, romantiklerin bilinçdışına yaptıkları vurgu, bilinçdışı ile arzu arasında kurdukları bağ, bu bağın gerçekliğe yönelik bakış açısında ortaya çıkardığı dönüşüm ve bu dönüşümün sanat ve dildeki yansımalarına, romantiklerin modern akla yönelik eleştirilerinden fazlasıyla etkilenmiş olan postyapısalcı düşünürlerde de rastlamak mümkündür. Bilinçdışına bağlı olarak ortaya çıkan romantik unsurların her biri postyapısalcılar tarafından radikal bir biçime dönüştürülürken, bilinçdışı karşısında bilincin varlığı ortadan kalkmaktadır.

Bu çalışmada romantikler ve postyapısalcılar arasındaki düşünsel benzerlik ve farklılıklar göz önünde bulundurularak romantizmin bilinci bir şekilde arka planda muhafaza etmeye devam ederken bilinçdışını ön plana çıkaran bir okuması yapılacak, bunun yanı sıra romantik bilinçdışının postyapısalcılar tarafından nasıl bir dönüşüme uğratıldığı ve postyapısalcıların neden günümüzde romantiklerin mirasçısı sayıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Romantik Bilinçdışı

Eichner, romantizmin ne olduğunu değerlendirdiği çalışmasında, '*Romantizm Nedir?*' şeklindeki bir sorunun romantizmi anlamak için yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. O, daha doğru olduğunu düşündüğü soruyu şöyle ortaya koymaktadır: '*Şimdilerde romantizm olarak adlandırdığımız dönemde, Avrupa'nın entelektüel yaşamında ne oldu?*' (Eichner 1982: 8). Lovejoy, romantizmi bir yaşam biçimi ya da dünya görüşü olarak tanımlayan bu tür formülasyonlara açıkça karşı çıkmaktadır. Ona göre romantizm denildiğinde ne bireysel ne de kültürel düzlemde ortak niteliklerin ve dolayısıyla bir dünya görüşünün varlığından söz edilemez. Çünkü her dönemde ve her kültürde romantizmin birbirinden farklı sayısız betimlemeleri ortaya çıkmaktadır. Lovejoy buna bağlı olarak romantizmden değil olsa olsa romantizmlerden söz edilebileceğini ileri sürer (Lovejoy 1924: 236). Welles ise Lovejoy'un bu tespitini aşırı

nominalist bulur ve belli bir üslup ve teori birliği olan romantik bir dünya görüşünün varlığının gösterilmesinin olanaklılığını ortaya koymaya çalışır (Wellek 1949: 2).

Elbette kendi içerisinde sayısız farklı düşünce biçimini barındırmasının romantizmi anlamlandırmada birtakım belirsizlikler yarattığı inkar edilemez. Romantik dünya görüşü, sonsuzluk ve sınırsızlık düşüncesi üzerinde yükselmektedir. Bu yüzden romantiklerin düşüncelerindeki anlam, onu yakalamaya çalıştıkça uzaklaşmaktadır. Ancak romantizmi bir dünya görüşü yapan şeyin, romantiklerin düşünsel etkinliklerinin bilinçdışı alana kaymasından ileri gelen bu erişilemezlik olduğu söylenebilir.

Romantiklerin bilinçdışını ön plana çıkarmasında onların moderniteye yönelik eleştirilerinin oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi romantizm, içinde Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin de yaşandığı modern düşünme biçiminin ve modernitenin neden olduğu parçalanmışlığın, bölünmüşlüğün ve yitirilmişliğin yol açtığı hayal kırıklıklarından beslenerek şekillenmiştir.¹ Bunun bir sonucu olarak Coleridge ve diğer pek çok romantikte ortaya çıkan melankolik durum, bir dünya görüşü olarak romantizmi Paul de Man (2008: 253)'ın vurguladığı gibi mutsuz bilince dönüştürmüştür. Coleridge, şiddetin amaçsallaştırıldığı tablo karşısında yaşadığı hayal kırıklığı ile modern rasyonelliğe olan güvenini yitirerek inanca sığınmayı seçerken (Berkeley 2007: 187-188), Wordsworth de benzer bir tepki içerisinde *Prelude*'un onuncu bölümünde Fransız Devrimi'nin yol açtığı terör ortamını betimlemekte ve Aydınlanma'ya ilişkin hayallerin bir rüzgar ile savrulup gittiğini, geriye terörün yarattığı hayal kırıklığının kaldığını ileri sürmektedir (Wordsworth 2001: 162). Yazılarını bu hayalkırıklığı ve melankoli içerisinde kaleme alan romantikler, içinde buldukları dönemin neden olduğu olumsuzlukları tüm berraklığı ile gözler önüne sermişlerdir. Romantik yazının da etkisi ile birlikte yaşanan çağın gerçek yüzü ile karşı karşıya kalınmış, o güne dek görmezden gelinen problemler birdenbire belirginleşmiş, olumlu diye nitelendirilen pek çok yaşamsal öğenin olumsuz yanları ile yüzleşilmiştir. İşte modernitenin zirveden düşüşünün hikayesi de bu noktada, romantiklerin sahneye çıkışı ile başlamıştır.

Modernite, on yedinci yüzyılda öznenin merkezi bir konuma yerleştirilmesi ve aklın bilginin tek ölçütü olarak alınması ile başlayan ve on dokuzuncu hatta yirminci yüzyıl ortalarına kadar etkinliğini sürdüren, geleneksel dünyadan kopuşu ifade eden toplumsal bir sürecin adıdır. Behler'e göre (1990: 3) geleneksel olandan kopuş, dış dünyaya yönelik alışkanlıklara dayalı bir yorumlama biçimini terk ederek, zorunlu olarak bireylerin devre dışı bırakıldığı normatif standartlar üretmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda geleneksel dünyanın tüm mirasına yüz çeviren modern dünyanın temel dayanak noktası, aklın her şeye gücünün yettiğine yönelik kuvvetli

¹ Löwy ve Sayre'a göre romantizmin temel işlevi modern insanın tersine eleştiridir. Üstelik bu eleştirinin hedefi yine modern olandır (Löwy & Sayre 2007: 27). Maurice Cranston *Romantic Movement* adlı yapıtının ilk cümlelerine romantik hareketin modernitenin bir ürünü olduğunu, on sekizinci yüzyılda Akıl Çağı'nda başladığını ve kısmen bu çağa bir tepki olarak ortaya çıktığını vurgulayarak başlamaktadır. (Cranston 1995: 1). Max Blechman da romantizmi modernitenin bir eleştirisi olarak ele alır ve bu iki yaklaşımı karşı karşıya getirir (Blechman 2007: 25). Hans-Christoph Kraus da bu görüşlere paralel bir biçimde romantizmin modern olanın temel bir eleştirisinden başka bir şey olmadığını iddia eder (Kraus 1995: 214).

inanç olmuştur. Buna göre akıl ilerlemenin yegane ölçütüdür ve ilerleme söylemi bilimden, siyasete, sanata ve tarihe kadar modern dünyanın her şeyine sinmiştir.

İlk bakışta toplumun çeşitli tabakalarında umutlu bir beklenti doğuran ilerleme söylemi romantikler açısından baktığımızda yansımaları itibariyle hiç de düşünüldüğü gibi sonuç vermemiş, hatta evren de dahil her şeyin bütünlüğünden yoksun bırakılmasına yol açmıştır. Modern dünya bireyi bedenine, doğaya, topluma yabancılaştırmış, onu güven içinde hissettiği her şeyden alıkoymuş, varlıksal bütünlüğünü tehdide dönüştürmüştür. Ruh ve bedenden başlayarak daha önce bir bütün olduğu varsayılan her şeyin parçalarına ayrıldığı modern yaşam biçimi içerisinde insan doğadan, yaşam tinselliğinden, toplum geleneğinden, tarih geçmişinden koparılmıştır. Bu kopuş süreci kaçınılmaz bir biçimde beraberinde süreksizliği getirmiştir. Giddens'a göre (2014: 30) bu süreksizliği değişim hızı ile yansıtan modern dünya, yol açtığı hız dolayısıyla kontrolümüzden çıkmış durumdadır. Paul de Man da Giddens gibi modernitenin belirleyici özelliğinin süreksizlik olduğuna vurgu yapmaktadır. Paul de Man'a göre (2008: 176) modernlik en sonunda gerçek bugüne ulaşmak adına öncesinde ne varsa hepsini silip süpürme arzudur.

Romantikler modern aklın yol açtığı olumsuzlukların çözümünün yine aynı akıl yoluyla çözülemeyeceğinin farkındalığı içinde yeni bir felsefe ve dolayısıyla yeni bir dünya görüşü oluşturmaya çalışırlar. Bu çaba içerisinde hesaplanabilir, ölçülebilir, dolayısıyla açıklanabilir bir dünya karşısında, hesapsızlığın, kaosun egemen olduğu mitsel bir dünyanın peşine düşerler. Böylesi mitsel bir dünya artık aklın ve dolayısıyla bilincin sınırları içinde olanaklı olmadığı içindir ki, onlar oyunu bilinçdışı alana aktarırlar. Klasik düşüncenin bilinç alanında kalışı, onu her şeyin öngörülebilir olduğu daha güvenilir bir dünya ile karşı karşıya bırakırken, romantik bilinçdışı tam tersine hiçbir şeyin öngörülemediği bir dünyaya kapı aralar. Çünkü bilinçdışının alanı kaosun, karanlığın, gecenin, gölgelerin, akıldışının, normal dışının alanıdır. Ricarda Huch, bu paralelde romantiklerden bahsederken onları bilinçdışının kaşifleri olarak nitelendirir. Romantikler ona göre ruhlarını eski zaman masallarının bahsettiği mucizeler diyarına gönderen, Hindistan'ı arayan hayalcilerdir (Huch 2005: 63). Peckham da romantizmin değişim, eksiklik, gelişme, bölünme, yaratıcı imgelem gibi genel niteliklerine bir de bilinçdışını ekler ve bilinçdışının, yine romantikler tarafından şekillendirildiğini düşündüğü dinamik organizmanın bir parçası olduğunu iddia eder (Peckham 1951: 14).

Bilinçdışının romantiklerin felsefe yapma biçiminde kökten bir değişikliğe yol açtığı söylenebilir. Onlar merakı başlangıç noktası olarak alan geleneksel felsefenin tersine bilinçdışının bir dışavurumu olan arzuya dayalı felsefe yaparlar. Buna bağlı olarak sonsuz olanın arayışı içinde olan romantiklere göre felsefe, mutlak olanı elde etmeye yönelik bir etkinliğe dönüşür. Ancak bu hedef aynı zamanda erişilemezdir. Çünkü sonsuz olana sonlu aracılığıyla ulaşılamaz. Novalis'e göre bu yüzden her yerde mutlak olanı arar, fakat hep sonlu olan ile karşılaşırız (Novalis 1997: 23). Yine de sonsuz olana erişmek adına ortaya koyulan mücadele bitimsizdir. Bu erişilemezlik ve bitimsizlik nedeniyle mutlak, arzunun tüketilemez olan nesnesine dönüşür. Felsefenin varlığını sürdürebilmek adına erişilemez olana yönelik sürekli bir yönelim halinde olması gerektiğini öne süren Novalis "Nereye gidiyoruz biz, hep eve." diyerek felsefeyi sürekli evde olabilmek arzusu olarak tanımlanmaktadır (Novalis 2014a: 153). Benzer bir biçimde Lovell, "Benim hayatım doymak bilmez arzuların aralıksız koşuşturmasıdır."

derken, Tieck ruhunu, sürekli hareket halindeki bir nehirle karşılaştırmaktadır (Huch 2005: 103-104).

Sonsuza ulaşma arzusu içinde olan romantiklere göre felsefe bunun için bilincin, yani sonlu olanın sınırlarının dışına çıkabilmelidir. Bu yaklaşım biçiminde dönüşüme uğrayan şey, gerçekliğin artık ne zihnin sınırları içinde ne de dış dünyada keşfedilmeyi bekleyen bir olgu olduğudur. İşin içinde bilinçdışı olduğu içindir ki gerçeklik, olsa olsa çağdaş dil teorilerinin kaynağında romantiklerin bulunduğunu düşünen Rorty'nin vurguladığı gibi bir icat olur:

“...gerçekliğin büyük bir kısmı bizim ona dair betimlerimiz karşısında kayıtsızdır ve insan benliği bir sözcük dağarı içerisinde yeterli ya da yetersiz olarak dışavurulmaktan ziyade bir sözcük dağarının kullanımı yoluyla yaratılır düşüncesiyle bir kez olsun uzlaşaydık eğer, o vakit hiç değilse romantiklerin hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı şeklindeki düşüncelerinin içerdiği doğruluk payını özümsemiş olurduk.” (Rorty 1995: 29).

Gerçekliğin kendisi de dahil olmak üzere her şeyin bir icat olduğu böylesi bir dünya tasarımında haliyle öznenin konumu da değişmektedir. Romantik özne artık sabit bir özne değildir, daima oluşum ve dönüşüm halindedir, kendi kendini yapar ve yıkar. Özne hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olamayacağı için bütünsel bir kimlik aramak, onun peşine düşmek de bu durumda boşunadır (Dellaloğlu 2002: 110). Romantiklerde sabit olmayan bir özne kabulünün sonucu olarak özne ile nesne arasındaki bağ esner ve aralarındaki geçişlilik olanaklı hale gelir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Ludwig Tieck'in *Çizmeli Kedi* adlı oyununda ortaya koyduğu diyalogdur. Bu diyalogda kral kendisini ziyarete gelen prens ‘Bir şey daha, madem ki siz o kadar uzaklardan geliyorsunuz, söyleyin bakalım bizim dilimizi bu kadar fasih nasıl konuşabiliyorsunuz?’ diye sorduğunda, prens ‘Susunuz’ der. Kral ne dediğini anlamaz ve nedenini sorar. Prens buna karşılık ‘Canım üzerinde fazla durmayınız, zira seyirciler sonunda gayritabii bir şey olduğunun farkına varacaklar.’ diye karşılık verir. Ardından seyircilerin diyalogu devam eder ve oyunun içindeki gariplikler dile getirilir. Seyircilerden biri kralın karakterine sahip çıkmadığını, yazarın daha önce söylediğini unuttuğunu dile getirir (Tieck 1948: 25-26). Masalın devamında benzer diyaloglarla sıkça karşılaşılır:

“*HINZE*.— Çok müteessirim...Baş rolünü oynadığım bir piyesin, fena olduğun hakkındaki iddiasını kazansın diye, soytarıya bizzat kendim yardım ettim... Kader! Kader! Ölümlü insanları şaşırtmasını ne kadar seversin? Fakat zarar yok, sevgili Gottlieb'imi tahta çıkarmaya muvaffak olursam bütün bu nahoş şeyleri memnuniyetle unutmaya hazırım!...Kral Kontu ziyaret etmek istiyor bu işten alınımın aklıyla çıkmalıyım...

FISCHER.—Söylesenize nasıl bir şey bu?...Asıl piyes...sanki başka bir piyesin içerisinde diğer bir piyesmiş gibi tesir bırakıyor.

SCHLOSSER.—Hiç şakası yok ben aklımı oynattım...Zaten burada tadılan sanat zevkinin sapıtmak olduğunu size söylemişim.” (Tieck 1948: 67-68).

Böylesi bir diyalogda kimin oyuncu kimin seyirci olduğu, daha genel bir ifadeyle kimin özne kimin nesne, neyin gerçek neyin gerçek olmadığı belirginliğini yitirir.²

Gerçekliğin zeminindeki bu kayganlık, kendini her şeyden önce romantiklerin sanata ve dile yaklaşımında gösterir. Aklın her şey gibi sanat alanındaki egemenliğini de yıkmaya çalışan romantikler için sanat aklın değil, duyguların alanıdır. Duygular yoluyla yaşamın estetize edilebileceğini düşünen romantikler bu yüzden klasik sanata yönelik keskin bir eleştiri ortaya koyarlar. Bilindiği gibi romantiklerin klasik sanat eleştirisinin arka planında dış dünyada bir gerçekliğin varsayılarak bunun taklit edilmesine dayanan mimesis estetiği bulunmaktadır. Mimesis estetiğinin taklide dayalı yaklaşımını yaratıcılıktan uzak bulan romantikler aynı zamanda dış dünyanın gerçekliğinden daima şüphe duydukları için taklidi dışlarlar (Novalis 1997: 164). Nesne ile bağlarını esneten özne sanatçı için artık yapılacak olan şey dış dünyanın taklit edilmesinden, hatta değiştirilmesinden çok yeniden bir dünyanın oluşturulmasıdır. Gerçeklik anlayışımızı kökten dönüştüren her şeyin bir icada indirgendiği romantik dünya artık modern olanın reel dünyası değil, sanatçının imgelemine ürün olan masalı, şiirsel, mitsel bir dünyadır. Önceleri bilimsel açıklama yerine masal ve şiirlerin yol gösterici olduğunu ve dünyanın oluşumuna dair en doğal betimlemeleri onlardan öğrendiğimizi söyleyen Novalis (2014b: 33), tıpkı Tieck ve Hoffmann gibi gerçekliğe yaklaşımını ortaya koymak adına masalı ön plana çıkarır. Ona göre masallardaki kişiler ve bu kişilerin yaşantıları kurmaca olsa da kurmacayı oluşturan anlam gerçektir (Novalis 2014a: 84-85). Bu kurmaca gerçeklik doğal olarak artık bilincin değil, bilinçdışının alanına aittir. Bu bağlamda sanatsal yaratımdaki bilinçdışı unsura vurgu yapan Novalis, gerçek bir şairin şiiri daima bilmeden yazdığını öne sürmektedir (Novalis 1997: 56).

Romantiklerin gerçeklik algısının dil konusundaki görüşlerine yansımalarına gelince yavaş yavaş dilin dünyayı belirlediği ya da dilin dünyanın kendisi olduğu şeklindeki çağdaş düşüncenin izleri romantik düşüncede su yüzüne çıkmaya başlar ve dil alanı gerçekliğin alanını yaratır hale gelir. Dili bir oyuna çeviren Novalis'in görüşleri bunun bir göstergesi olarak alınabilir. O, dilin şeyler adına konuşmayı yalnızca

² Romantiklerin gerçeklik algısındaki bu dönüşüm yine de onların gerçekliği tümüyle göz ardı ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Öyle ki, romantiklerin bilinç ile bilinçdışını bir arada bulundurmalarının bir sonucu olarak gerçek de gerçekdışı gibi, hatta onunla yan yana varlığını sürdürmeye devam eder. Hoffman'ın *Fındıkkaran ile Fare Kral* adlı masalında masalın başkahramanı Marie'nin gerçek olan ile gerçekdışı arasında gidip gelmesi bunun bir göstergesidir (Hoffmann 2003: 109). *Fındıkkaran ile Fare Kral* masalın içinde başka bir masalın anlatıldığı, ancak hangisinin gerçek olduğuna dair belirgin bir mesajın bulunmadığı bir masalıdır. Bu masalda Fritz'in dahi kardeşi Marie'nin gördüğü rüyayı gerçekmiş gibi sunmasına bir yandan karşı çıkması öte yandan masalın gerçekliği konusunda tereddüt yaşaması romantizmde gerçek ile gerçekdışının nasıl iç içe geçtiğine dair önemli bir örnektir (Hoffmann 2003: 87). Bu biraradalığı göz önünde bulunduran Rorty, bir yandan romantikler ile postyapısalcılar arasındaki bağın rasyonel dışı düşünme biçimine dayandığına vurgu yaparak postyapısalcıların da romantikler gibi düşünülmez olanı düşünme, koşulsuz olanı kavramaya çalışma eğilimi içinde olduğunu ileri sürerken (Rorty 1991: 174-175), öte yandan onların aralarındaki ayrımı ortaya koymayı da ihmal etmez. Ona göre romantikler her şeye rağmen gerçekliği dışa vurma çabası içindedirler (Rorty 1995: 45).

konuşmak için konuştuğunu, bir başka ifade ile kendisi için konuştuğunu öne sürmektedir. Novalis, bu bağlamda doğru iletişimin yalnızca bir sözcük oyunundan ibaret olduğu dilsel alanda insanların şeyler hakkında konuştuklarına inanmasını hayret verici bulur. Ona göre hiç kimse dile özgü olanın ne olduğunu bilemez, çünkü dil kendinden başka hiçbir şeye gönderme yapmaz (Novalis 1997: 83). Schlegel de Novalis gibi bazen sözcüklerin kendilerini onları kullananlardan daha iyi anladığını iddia etmektedir. Onların dilin artık kökenden ve amaçsallıktan kendini kurtararak yaratıcı bir oyuna dönüştüğünü vurgulayan bu yorumları göz önünde bulundurulduğunda romantiklerde dilin bir temsil olmaktan çıktığı, gösteren ve gösterilen arasındaki yapısal bağın gevşediği söylenebilir.

Dilin dış dünyaya gönderme yapmamasının romantizmde herhangi bir metnin yorumlanması konusunda önemli sonuçları olduğu söylenebilir. Çünkü dil gösterenler arasında geçen bir diyalogdan ibaret olduğunda sanat yapıtı sanatçısından koptuğu gibi metin de yazarından bağımsızlaşmaktadır. Bu bağlamda romantizmde dış dünya sanatçının imgeleminde bambaşka bir hale dönüşürken metin de artık yazarının söylediği şey değildir. Schlegel bu yaklaşıma paralel biçimde fragmanlarından birinde şunu söyler: “Klasik bir metin hiçbir şekilde tümüyle kavranamaz. Buna rağmen eğitimi ya da kendini eğiten kişiler ondan daima daha fazlasını öğrenmeyi istemeliler.” (Schlegel 1998: 2).

Fragmanlar, Schlegel’in de vurguladığı gibi metnin kendine ait bir bütünlüğünün olmadığını, dolayısıyla anlamın ötelendiğini ve her metnin sonsuz sayıda yoruma açık olduğunu göstermektedir. Anti-temelci bir felsefe yapan romantikler için eğer her şeyi açıklayan bir ilk ilke yoksa bu durumda ilk ilke yoluyla varlığını sürdüren bir sistemden de söz edilemez. Sistem yoksa sistematik bir düşünme biçimi de yoktur. Bu durumda düşünceyi ifade etmenin tek yolu fragmanlardır. Çünkü fragmanları parçalı yapıları dolayısıyla ilkesel bir sistem düşüncesini ve sistematik bir yapıyı yok sayar. Bu yüzden fragmanlarının anlaşılmalığından dem vuran okuyucuya yönelen Schlegel, fragmanların insanın deneyim alanının parçalılığını ve dolayısıyla kavranılamazlığını gösterdiği için bu yolla yazmayı seçtiğini vurgulamaktadır (Schlegel 1971: 262,269).

Romantikler modern rasyonelliğin eleştirisi yoluyla felsefi etkinliği bilinçdışı alana kaydırmışlar, mutlak olanın erişilemezliğini vurgulayarak felsefenin merkezine arzuyu yerleştirmişler, buna bağlı olarak gerçekliği kaygan bir zeminde iş görür hale dönüştürmüşlerdir. Bu dönüşüm çerçevesinde romantikler sanatsal yaratımı bilinçdışı bir etkinlik olarak görüp sanat yapıtını sanatçısından, metni yazarından kopararak bağımsızlaştırmışlar, anlamın ötelenmesi bağlamında dilin yapısal bir işleyişi olmadığını vurgulamışlardır. Onların öne çıkardıkları bu vurguların postyapısalcı düşünceyi derinden etkilediği söylenebilir.

2. Postyapısalcı Bilinçdışı

Romantiklerin bilinçdışına yaptığı vurgu, postyapısalcılığa açılan bir kapı gibidir. Lacoue-Labarthe ve Nancy bu bağlamda romantizmin tümüyle yeni bir şeye işaret ettiğini, hala romantizmin başlattığı dönemde yaşıyor olduğumuzu ve *romantik bilinçdışının* yaşamın her anında kendini görür kıldığını varsayarlar (Lacoue-Labarthe

& Nancy 1988: 11,15). Habermas'ın bilinçdışı öğeyi esas alarak yaptığı postyapısalcılık okuması da bu görüşleri destekler niteliktedir. O, postyapısalcıların aklın ötekisi dediği irrasyonel, kontrol dışı, heterojen olana yaptığı göndermelerin, romantikler göz ardı edildiğinde hiçbir şekilde anlamlandırılmayacağını öne sürmektedir. Çünkü ona göre aklın ötekisinin akıl yoluyla kavranamayacağını ilk olarak ortaya koyanlar romantiklerdi. Habermas'a göre doğada, bedende, arzu ya da duyguda açığa çıkan aklın ötekisi, postyapısalcılardan çok önce romantikler tarafından rüyalarda, fantezilerde, delilikte keşfedilir ve sanatı kurmak için yüceltilir (Habermas 1998: 306). Margaret Mahoni Stoljar da Novalis'in eserine yazdığı önsözde romantikler ile postyapısalcılar arasındaki benzerliğe vurgu yapmaktadır. Ona göre Nietzsche'nin aklın kategorilerine yönelik eleştirel bakış açısına alışkın olan çağdaş okuyucular için Novalis'in yazıları esrareniz bir biçimde anlamlı gelecektir. Novalis'in Nietzsche'yi ve Nietzsche aracılığıyla çağdaş düşüncüyü etkilediğini düşünen Stoljar'a göre Novalis'in yazılarındaki sistematiklikten uzak sezgisellik ve hayalgücü, Derrida ve günümüz diğer düşünürlerinin yazıları ile benzerlikler taşımaktadır (Novalis 1997: 2).³

Romantiklerin yaptığıın değerler, siyaset, ahlak, estetik konularında, insanlar arasında işitilen nesnel ölçütler gibi bir şeylerin olduğu, öyle ki matematikteki ya da fizikteki gibi, bu ölçütleri kullanmayan birinin ya yalancı ya da deli sayıldığı fikrini yıkmak olduğunu iddia eden Berlin'in (2004; 166) ifadelerini göz önünde bulundurduğumuzda postyapısalcı tavra yansıyan romantik etki açıkça görülebilir. Foucault'ya göre düalist düşünme biçimi modern dünyada her şeyin akıl-akıldışı, normal-normal dışı şeklinde kategorize edilmesi ile sonuçlanmış ve akıldışı ya da normal dışı sayılan ya da o şekilde kategorize edilen her şey kontrol mekanizmaları aracılığıyla sistemin dışında bırakılmaya çalışılmıştır. Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda akıl hastalığının tanımlanması ile birlikte aklın akıldışından ayrıldığını ve akıl ile deliliğin bir daha temas edemeyecek şekilde birbirinden uzaklaştırıldığını iddia etmektedir (Foucault 2002: 194-195). Akıldışı olanı ve normal dışı olanı yaşama dahil etmek ise tersine Foucaultcu bir bakış açısından ele alındığında modern olanın sonuna işaret etmektedir. Derrida da tüm batı metafiziğinin öz-varoluş, duyum-düşünce, konuşma-yazı gibi karşıtlıklara dayalı bir gerçeklik anlayışı üzerine kurulduğunu (Derrida 1999a: 68) ve kendi gerçeklik anlayışını tüm dünyaya dayatarak aslında düşünce ve davranışlarımızı sınırlandırmaya çalıştığını iddia etmektedir (Derrida 1997: 3).

Postyapısalcılar rasyonel düşünce biçiminin üstesinden gelmek adına dışlananı içe alarak felsefe üretirler. Ancak dışlanmış olan, yeniden bir merkez oluşturmaz, çünkü bu batı metafiziğini başka bir bakış açısı ile sürdürmek olacaktır. Bu bağlamda Derrida batı metafiziğinin bütününe logos ya da sözmerkezci olmakla suçlayarak bir merkez arayışının boşuna olduğunu ortaya koymaya çalışır (Derrida 1999: 166). Yeni bir düzen, yeni bir yapı ve dolayısıyla yeni bir metafizik yaklaşımın bugünün koşullarında olanaksız ve anlamsız olduğunun inancı içinde olan postyapısalcılar için bilinçdışı tıpkı romantiklerde olduğu gibi felsefe yapmanın olanağına dönüştürülür.

³ Clare Kennedy de Stoljar'a yakın bir tavır sergilemekte, romantikler ile postyapısalcılar arasındaki bağın Novalis ve Derrida arasındaki benzerlikler üzerinden daha iyi anlaşılabileceğini öne sürmektedir (Kennedy 2008: 8).

Bilinçdişinden hareketle romantikler felsefe yaparken mutlak olanın ulaşılamazlığından yola çıkmış ve felsefenin merkezine arzuyu yerleştirmişti. Benzer bir yaklaşımı postyapısalcılıkta da görmek olanaklıdır. Lacan'ın arzuyu tanımlarken özellikle nesnesinin erişilemezliği dolayısıyla arzunun tüketilemezliğine vurgu yapması romantik düşünce ile benzerliği bakımından dikkat çekicidir. Lacan için de tıpkı romantikler gibi arzu tüketilemezdir, tüketilirse arzu olmaktan çıkar. “Arzu daima olmayan bir şeye yönelik arzudur ve böylelikle de olmayan nesneye yönelik sürekli bir arayışı içerir.” (Homer 2013: 122). Buna göre bütünlüğü hepimiz özlese ve de ona ihtiyaç duysak da ona ulaşmak Lacan açısından baktığımızda mantıksal bir olanaksızlıktır (Sarup 2004: 27). Ancak bu noktada romantikler ile Lacan'ın bakışındaki farktan da söz etmek gerekir. Romantiklerde arzunun nesnesi belirli ve gerçek iken Lacan için bir hayal ya da fantezi ürünüdür. Bunun yanı sıra romantikler arzuyu tikel bir Ben'in Mutlak ile olan birleşmesi için ortaya koyulan beklenti üzerinden yorumlarken Lacan imgesel düzeyde tikel Ben'e simgesel düzeyde ise özneye döner (Homer 2013: 41). İmgesel düzeyde Ben'in kendinden kopuşu ve yine kendi ile birleşme çabası üzerinden bir analiz yapar. Bu bağlamda hiçbir zaman ona ulaşamayacağını bilse de Ben daima doğumla birlikte yitirdiği kendi benliğinin arayışı içindedir. Lacan simgesel düzeyde ise özne ile diğer özneler arasındaki ilişkiden yola çıkarak bir analiz yapar. “Özneyi tamamlayacak olanın daima başkaları olacağına inanıldığı sürece, başkalarının sevgisi beklenecektir hep. Öyleyse arzuyu temelde narsist bir edim olarak anlamalıyız. Nesneye duyulan sevgi, yitirilen tamlığı araştırmaktan öte bir şey değildir.” (Sarup 2004: 41).

Arzunun sonsuzluğu meselesi Lacan kadar Derrida'yı da etkilemiş gibi görünmektedir. Megill, arzuyu göz önünde bulundurarak Derrida'ya yönelik şöyle bir betimleme yapmaktadır: “Derrida'yı modern bir Penelope olarak düşünelim; asla eve dönmeyecek bir Ulysses'i beklerken gündüz ördüklerini gece söken—daha doğrusu aynı anda hem ören hem de söken—bir Penelope.” (Megill 1998: 381). Bu benzetme her ne kadar Derrida'yı romantizme fazlasıyla yakınlaştırıp, arzunun bir nesnesinin olduğunu varsaysa da tersine Lacan gibi Derrida'nın da romantik arzu kavramını tümüyle dönüşüme uğrattığı söylenebilir. Her şeyden önce Derrida'nın arzunun belirli bir nesnesinden söz ettiğini söylemek, onu bir merkez tespit etmeye zorlamak olacaktır. O, romantiklerin sonsuz olanın sonlu olan yoluyla kavranamayacağı şeklindeki yaklaşımını fazlasıyla metafizik bir tutum olarak gördüğü içindir ki, anlamın erişilemezliğinin nedenini merkezde yer alanın sonsuzluğuna değil, dilin bunu olanaksız kılmasına bağlamaktadır. Dilin sonluluğuna işaret eden Derrida, dilin tüketilemezliği dolayısıyla değil de ikamelerin oyununu durduran ve kuran bir merkezin eksikliği dolayısıyla ikamelere izin verdiğine vurgu yapar ve şunu ekler: “Merkez belirlenemez ve bütün tüketilemez, çünkü merkezin yerini alan, ona ek-olan/onu ikame eden, yokluğunda onun yerini tutan gösterge bir fazlalık olarak, bir ek olarak çıkagelir, katılır.” (Derrida 1999b: 171). Onun bu çözümlemesi dikkate alındığında Derrida'nın romantik arzu kavramından oldukça uzaklaştığı, arzuyu kendi düşünsel eğilimi içinde onunla uzlaşacak bir yere yerleştirdiği ileri sürülebilir.

Arzunun bir sonucu olarak gerçeklikte ortaya çıkan dönüşüme gelince, hatırlanacağı gibi romantiklerin felsefeyi sonsuz etkinlikle bağdaştırıp gerçeği ötelemeleri gerçeklikten değil de gerçekliklerden söz edilmesine yol açmıştı.

Gerçekliğin farklı zeminlerde aranışı şeklindeki romantik göreceli gerçeklik postyapısalcılıkta gerçekliğin yokluğuna dönüşür. Gerçekliğin bir söylem olarak icadı olanaklı kılması gerektiğini ve kendisinin de bu bağlamda kurmacadan başka bir şey yazmadığını ileri süren Foucault'nun (Foucault 1980: 193) kurmaca gerçeklik düşüncesi romantikler ile bütün benzerliklerine karşın önemli farklılıklar da taşımakta, aslında Baudrillard'ın simülasyon dediği gerçeklik anlayışı ile paralellik göstermektedir. Günümüz yaşam biçiminde bilimden, politikaya ve sanata kadar yaşamın her alanında varlığını hissettiren simülasyon, gerçekliğin gerçek olmayan bir biçimde yaratılıp sonra da onun gerçek olduğunun varsayılmasıdır (Baudrillard 2014: 14). Yani hipergerçeklikte yansıtılan şey dış dünyanın gerçekliği değildir artık. Baudrillard'ın ifadeleriyle:

“Bundan böyle gerçekliğin akılcı bir görünümüne sahip olmasına gerek yoktur, çünkü ‘gerçek’ ideal ya da olumsuz süreçlerle başa çıkabilecek (boy ölçüşebilecek) bir durumda değildir. Gerçek artık işlemsel bir görünümüne sahiptir. Aslında buna gerçeklik bile denilemez, çünkü çevresinde onu sarıp sarmalayan bir düşsellik yoktur. Bu atmosferden yoksun bir hiperuzamda kombinatuvar modeller yayan, sentetik bir şekilde üretilmiş gerçek yani hipergerçektir.” (Baudrillard 2014: 13-14).

Baudrillard'ın ifadelerini göz önünde bulunduracak olursak romantik dünyanın gerçekliğe karşı tutumunun postyapısalcı düşüncede romantizmdeki halinden fazlasıyla uzaklaştığı ileri sürülebilir. Nitekim romantikler için gerçeklik bir şekilde dönüşüme uğrasa bile ötelenmek suretiyle varlığını korurken, postyapısalcılar gerçekliği tam anlamıyla yapısöküme uğratmış, buna bağlı olarak romantiklerin gerçeklik algısını artık romantizme benziyor bile diyemeyeceğimiz bambaşka bir boyuta taşımıştır.

Gerçekliğin yokluğu paralelinde romantiklerden farklı olarak postyapısalcılarda sabit bir özne anlayışının özleminin dahi duyulmadığı ve ona ulaşma arzusunun da çoktan terk edilmiş olduğu görülür. Bu, öncelikle postyapısalcıların sanat ve sanat yapıtlarına yönelik analizinde açığa çıkar. Örneğin *Kelimeler ve Şeyler'de* Foucault, Tieck'in *Çizmeli Kedi* eserindeki diyalogda karşımıza çıkan özne ve nesnenin sabit zemininin yokluğu vurgusunu daha da ileriye götürerek özne ve nesnenin yokluğu noktasına taşımakta, bunu da Velasquez'in *Les Meninas* tablosunun analizini yaparak ortaya koymaktadır. Velasquez tabloda kendisini bu tabloyu yaparken resmetmekte, tablounun iki başkahramanı kral ve kraliçenin silueti ancak aynadan yansımaktadır. Tabloda ressamın kendisinin de bulunması, kendisine dışarıdan bakışı, kral ve kraliçenin hem silik hem de tersine tüm gerçekliğiyle tabloda oluşu ve bu süreci izleyen seyircinin tabloya bakışı Foucault'ya göre bize özne ve nesnenin yokluğunu göstermektedir (Foucault 2001: 35-43). Derrida ise bu yokluğu daha çok metnin yapısökümü yoluyla ortaya koymakta, Derrida da sanat yazı ile adeta iç içe geçmektedir. Bir sanat yapıtı ya da sanat yapıtı olarak metnin ayrıcalığı metaforlar yoluyla yaratıcılığa olanak sağlamasıdır. Bu olanaklılık kendini özne ve nesnenin yokluğunda, ya da metnin yazarından bağımsızlığı noktasında ortaya çıkarmaktadır (Derrida 2005: 6,7).

Romantikler yaşamı sanat yoluyla estetize etmeye çalışırken postyapısalcılar bizi sanata böyle bir anlam yüklemenin anlamsızlığı ile karşı karşıya bırakır ve neyin sanat yapıtı olduğunun belirsizleştiği bir dünya ile yüzleştirirler. Derrida, Duchamp'ın

pisuarının bir sanat yapıtına dönüşmesi üzerinden bize sanatın gerçekliği diye bir şeyin ortadan kalktığı ve her şeyin bir sanat yapıtı olarak yorumlanabileceği mesajını vermektedir. Dolayısıyla romantiklerden daha radikal bir biçimde bu kez postyapısalcılarda sanat gerçekliği değil onun yokluğunu ortaya koymak için başvuru bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır:

“...pisuarın tuvalette kazandığı anlam, onu müzeye taşıyıp sergilediğimiz zaman değişmekte, sanatçının imzasıyla bir sanat yapıtına dönüşmektedir. Burada avangardın görevi, sanatsal üretimin endüstriyel nesne, popüler imge ve eğlenceden ayrılmasını sağlayan çizgiyi silikleştirmektir. Avangard sanatçı, bu saikle, estetik olanı yeniden tanımlamak için değil, estetiğin dışarıda bıraktıklarını sahneye çıkarmak için yeni imaj ve imajlar icat etmeye çalışır.” (Su 2014: 22-23).

Romantiklerden daha radikal bir biçimde postyapısalcılıkta dil de gerçekliği değil onun yokluğunu ortaya koymak için başvuru bir aracıya dönüşmektedir. Romantizmde dil formelleşirken postyapısalcılıkta formunu yitirmiş, formsuzlaşmış bir dil karşımıza çıkmaktadır. Dilin yapısalcılıktaki halinden farklı olarak formundan kurtulması ise artık onun gönderme yapamayacağı anlamına gelmektedir. Özellikle Lacan’ın dil ile bilinçdışı alan arasında kurduğu benzerliğe paralel olarak gösteren gösterilen arasındaki bağı ortadan kaldırması buna önemli bir örnektir. Buna göre bir gösterenin gönderimde bulunduğu şey, ikisi arasında bir bariyer olduğu için, gösterilen değil, bir başka gösterendir (Homer 2013: 63). Foucault da *Kelimeler ve Şeyler*’de gösteren gösterilen bağının ortadan kalkışını şu şekilde ifade etmektedir: “...gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmek istenen şeyler istediği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tamamlandığı yerdir.” (Foucault 2001: 36).

Romantiklerin postyapısalcılığa olan etkileriyle ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer nokta ise romantizmde yazarı devre dışı bırakan özne nesne ilişkisindeki dönüşümün postyapısalcılıkta da benzer bir görünüm sunmasıdır. Dilin gönderme yapmamasına ve keyfilliğine bağlı olarak postyapısalcı düşüncede metin bir kez yazıldıktan sonra artık yazarından bağımsızlığını ilan eder ve her okunduğunda farklı bir yoruma olanak sağlar. Postyapısalcılar arasında metnin yazarından bağımsızlığını ilan eden isimlerin başında Roland Barthes gelir. Barthes herhangi bir metnin tek bir teleolojik anlamının olamayacağını, metne bir yazar belirlemenin, onu sınırlamak anlamına geleceğini öne sürmektedir (Mayıs 2017: 4,5). Foucault da Barthes’a benzer bir biçimde ‘*Yazar Kimdir?*’ adlı çalışmasında öncelikle günümüzde yazının kendini bir dışavurum olmaktan kurtardığını, buna bağlı olarak kendini, kuralların ve sınırlamaların ötesine geçerek bir oyun gibi ortaya koyduğunu, yazının karşısında yazarın ölümünün kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır (Foucault 1998: 206). Sözcüklere metin dışında bir anlam atfedilemeyeceğini öne süren Derrida da benzer bir bakış açısı ile yaklaşarak metnin dışında başka hiçbir şeyin olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre dili ve anlamı açık kılan da doğal mevcudiyetin yokluğu olarak sözden önce gelen yazıdır (Derrida 1997: 158,159).

Derrida’nın metne uyguladığı yapı sökümünün temelinde Novalis’in metin okuma konusundaki yaklaşımının izlerini bulan Kennedy, her iki yazarın da metnin yalnızca farklı okumalar yoluyla canlılığını koruduğunu düşündüklerini varsayar. Ona göre

metnin sabit bir yapısının olduğunu düşünmek yerine Novalis ve Derrida'yı izlemeli ve okuyucunun metin okumasını metnin olanaklılıklara açıklığı olarak düşünmeliyiz (Kennedy 2008: 15). Ancak bu benzerliğe rağmen romantiklerin ve postyapısalcıların metin analizi konusundaki farklılıklarının da ortaya konulması gerekmektedir. Romantikler metni çözümlerken yazarı göz ardı etse de okuyucunun anlamı yine de metinden çıkaracağını varsayar. Fakat örneğin Derrida'yı göz önünde bulunduracak olursak artık metnin içinde anlam aramanın boşunalığı dikkatimizi çeker. Derrida'ya göre metnin kendisi de heterojendir ve bu yüzden anlam sürekli ötelenir (Derrida 1999a: 73).

Tüm bu analizler bağlamında postyapısalcıların romantiklerden aldığı her bir düşünsel unsuru uç noktaya taşıdıkları görülmektedir. Postyapısalcılar romantiklerde varlığını bilinçdışına rağmen yine de sürdürmekte olan bilinci ortadan kaldırmışlar, arzuyu romantiklerden farklı olarak tümüyle gerçeklik alanının dışına taşımışlar, hatta gerçekliğin yokluğu noktasına ulaşmışlardır. Bunun bir yansıması olarak postyapısalcıların sanat ve dile yaklaşımları da romantik etkiyi taşımakla birlikte bir yönüyle romantizmle hiç ilgisi olmayan bir noktaya ulaşmıştır.

Sonuç

Romantizmi tanımlama çabaları, romantiklerin farklı bakış açıları sunmaları ve yorumcuların bu bakış açılarına farklı perspektiften yaklaşmaları nedeniyle çoğu zaman başarısızlığa uğramakta, bu konuda fikir birliğine ulaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu zorluğun üstesinden gelebilmenin yollarından biri de romantizmi diğer yaklaşımlar ile ilişkilendirme içine sokmaktır. Bu çalışmada da, romantizm postyapısalcılık ile olan ilişkisi içerisinde değerlendirilmiş, romantizmin postyapısalcılığa olan etkileri ortaya konularak hem romantizmin hem de postyapısalcılığın anlaşılmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Romantizmin postyapısalcılık ile olan ilişkisi hiç kuşkusuz yeni bir tartışma konusu değildir. Bu konudaki literatür incelendiğinde iki yaklaşım arasında yakın bir bağ kurulduğu görülür. Bu bağın kurulmasındaki en belirleyici etken, gerek romantiklerin gerekse postyapısalcıların bilinçdışı alana kayarak felsefe yapmalarıdır. Hem romantikler hem de postyapısalcılar bilinçdışından hareket ederek arzu temelli bir felsefe ortaya koyar ve varlığın ya da anlamın erişilemezliğine vurgu yaparlar. Bilinçdışının alanı olan arzunun işin içine girmesi ile birlikte gerçeklik anlayışında da bir dönüşümün olduğu görülür. Bu bağlamda artık özne ile nesne arasında ya da zihin ile dış dünya arasında kurulan ilişkiye bağlı bir gerçeklikten söz edilemez. Gerçeklik bilinçdışı alanda varlığını sürdürdüğü için de tek bir gerçeklikten değil farklı gerçekliklerden bahsedilir. Hatta daha da ileri gidilecek olursa postyapısalcılar ile beraber gerçekliğin ortadan kaldırılmasından söz edilir hale gelir. Buna bağlı olarak romantiklerde özne ve nesne arasındaki sınırlar belirginliğini yitirmeye başlarken, postyapısalcılarda bu sınır tümüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla romantikler hala sabit bir özne ile nesnenin özlemi ve arayışı içinde iken postyapısalcılarda artık böyle bir arayıştan söz edilemez.

Gerçekliğin özne ve nesne üzerinde yol açtığı bu belirsizlik ve yitim duygusu hem romantikler hem de postyapısalcılarda sanat ve dilde açığa çıkar. Çünkü hem sanat hem de dil onlar için sınırların ortadan kalktığı dolayısıyla kuralsızlığın hakim olduğu, yaratıcılığa olanak tanıyan iki alandır. Sanat ve dil bir başka ifade ile oyun alanıdır onlar için. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki romantikler ve postyapısalcılar oyunu bilinçdışı alana aktarsalar da bu noktada aralarında önemli bir ayrım söz konusudur. Postyapısalcılardan farklı olarak romantikler bilinçten tümüyle kopmazlar. Buna bağlı olarak romantik düşüncede bilinçdışının bilince önceliği söz konusu olsa da her ikisi de bir arada bulunur. Postyapısalcıların ise romantiklerin tersine bilinci tümüyle yok saydıkları görülür. Dolayısıyla bilinçdışı söz konusu olduğunda postyapısalcıların romantik yaklaşımı radikalleştirdiği ileri sürülebilir. Romantiklerde akıl dışını akla, normal dışını normale, bilinçdışını bilince eklemelerken postyapısalcı felsefede akıl, normallik ve bilinç anlamsız ifadelerle dönüşür. Tüm bunlar ışığında romantiklerin postyapısalcı düşünceye olan etkileri belirginleşirken postyapısalcıların neden romantiklerin mirasçısı olduğu da anlaşılır hale gelir.

Reflections of Romantic Unconsciousness in Poststructuralism

Abstract

While the struggle between the consciousness and unconsciousness has been continuing ever since the beginning of philosophy, it seems that the unconsciousness always keeps its existence in this struggle. One of the important signs of this is that the myths, which are representations of the unconsciousness, are in work even in the most rational systems. Having gain an evident superiority of unconsciousness, which secretly functions through myths, over against the consciousness by getting rid of this secrecy begins with romanticism and later with the nascence of poststructuralists. While romantics philosophize by integrating the unconsciousness to the consciousness, poststructuralists completely disengage the consciousness and try to put forth a philosophy that is based on the unconsciousness. In this context, it can be argued that the poststructuralists, who inherit the unconsciousness from the romantic and are regarded as heirs to romantics, have unprecedentedly changed the way of philosophy nowadays by transforming the romantic unconsciousness radically.

Keywords

Romanticism, Poststructuralism, Unconsciousness, Desire, Art, Language.

KAYNAKÇA

- BARTHES, Roland. “*The Dead of the Author*”, trans. by Richard Howard, Erişim Tarihi: 31.05. 2017, (<https://writing.upenn.edu/~taransky/Barthes.pdf>).
- BAUDRILLARD, Jean (2014). *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- BEHLER, Ernst (1990). *Irony and the Discourse of Modernity*, London: University of Washington Press.
- BEISER, Frederick (2003). *The Romantic Imperative The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge: Harvard University Press.
- BERKELEY, Richard (2007). *Coleridge and the Crisis of Reason*, New York: Palgrave Mcmillan.
- BERLİN, Isaiah (2004). *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BLECHMAN, Max (2007). “Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü”, çev. Bilal Çölgeçen, *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, pp.11-45, İstanbul: Versus Kitap.
- CRANSTON, Maurice (1995). *The Romantic Movement*, Cambridge: Blackwell Publishing.
- DELLALOĞLU, Besim (2002). *Romantik Muamma*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- DERRIDA, Jacques (1997). *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak, London: The Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques (1999a). “Platon’un Eczanesi”, çev. Özkan Zeynep Direk, *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı* 10: 63-81, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (1999b). “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*, Sayı 10: 165-173, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (2005). *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, London: Routledge Classics.
- EICHNER, Hans (1982) “The Rise of Modern Science and the Genesis of Romanticism”, *PMLA*, 97 (1): 8-30.
- FOUCAULT, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper, New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel (1998). *Aesthetics Method and Epistemology, Essentials Works of Foucault, 1954-1984, Volume 2*, ed. James D. Faubion, trans. by Robert Hurley and Others, New York: The New Press.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2002). *Kliniğin Doğuşu Tıbbi Algının Arkeolojisi*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos Yayınları.
- FRANK, Manfred (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trans. by Elizabeth Millan-Zaibert, Albany: State University of New York Press.

GIDDENS, Anthony (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity Twelve Lectures*, trans. by Frederick Lawrence, Cambridge: Blackwell Publishing.

HOFFMANN, E.T.A. (2003). *Fındıkkıran ile Fare Kral*, çev. Haluk Arıcan, İstanbul: YGS Yayınları.

HOMER, Sean (2013). *Jacques Lacan*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Phonix Yayınları.

HUCH, Richard (2005). *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Ayaç, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

KENNEDY, Clare (2008). *Paradox, Aphorism and Desire in Novalis and Derrida* (MHRA Text and Dissertations, 71), London: Maney Publishing.

KRAUS, Hans-Christof (1995), "Die Jenaer Frühromantik und Ihre Kritik der Moderne", *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, 47:205-230.

LACQUE-LABARTHE, P. & J. L.NANCY (1988) *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism Intersections*, Albany: State University of New York Press.

LOVEJOY, Arthur O. (1924). "On the Discrimination of Romanticism", *PMLA*, 39 (2): 229-253.

LOWY, M. & R. SAYRE (2007) *İsyen ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap.

MAN, Paul de (2008). *Körlük ve İlgörü: Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler*, çev. Cem Soydemir, Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

MEGILL, Allan (1998). *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

NOVALİS (1997). *Philosophical Writings*, trans. and ed. by Margaret Mahony Stoljar, State Albany: University of New York Press.

NOVALİS (2014a). *Heinrich von Ofterdingen*, çev. İclal Cankorel, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

NOVALİS (2014b). *Sais Çıraqları*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

PECKHAM, Morse (1951). "Toward a Theory of Romanticism", *PMLA*, 66 (2): 5-23.

RORTHY, Richard (1991). "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Habermas and Modernity* ed. Richard Bernstein, Cambridge: The MIT Press.

RORTHY, Richard (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SCHLEGEL, Friedrich (1971). *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, trans. by Peter Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press.

SCHLEGEL, Friedrich (1998). *Philosophical Fragments*, trans. by Peter Firchow, London: University of Minnesota Press.

SARUP, Madan (2004). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdüklbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

SU, Süreyya (2014). *Çağdaş Sanatın Felsefi Söylemi*, İstanbul: Profil Yayıncılık.

TIECK, Ludwig (1948). *Çizmeli Kedi*, çev. Fikret ELPE, İstanbul: M.E.B.

WELLEK, Rene (1949). “The Concept of ‘Romanticism’ in Literary History I. The Term ‘Romanticism’ and Its Derivatives”, *Comparative Literature*, 1 (1): 1-23.

WORDSWORTH, William (2001). *The Prelude or, Growth of a Poet’s Mind; an Autobiographical Poe, 1805, 1850*, DjVu Editions.

Makale Geliş | Received: 28.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 16.08.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342426

Ferhat AĞIRMAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Pamukkale University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, TR
fagirman@pau.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1553-7495

Mehmet Ali SARI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Pamukkale University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, TR
masari@pau.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7523-3090

Craig ve Sinclair'in Kalam Argümanının Mantıksal Bir Eleştirisi

Öz

Ünlü kalam kozmolojik argümanı, evrenin bir ilk nedeni olması gerektiği sonucunu, var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olduğu ve evrenin de var olmaya başladığı öncülleri üzerinden tanıtlamaya çalışır. Craig ve Sinclair, “The Kalam Cosmological Argument” başlıklı çalışmalarında, her iki öncülü de desteklemeyi amaçlayan önemli argümanlar geliştirir. Craig ve Sinclair, söz konusu ilk nedenin tanrı olduğunu göstermek için, çok tartışmalı bir kavramsal analiz de önerirler. Bu makalede, kalam argümanının aslında geçersiz, önerdikleri kavramsal analizin ise açıkça temelsiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kozmolojik Delil, Kalam Argümanı, Hudus Delili, Craig, Sinclair.

Doğal teoloji tanrının var olduğunu tanıtlamayı amaçlayan önemli deliller tedarik eder. Ünlü kozmolojik argüman bunların belki de en başında gelir. Bu argüman evren hakkındaki kimi bir takım özelliklerden hareketle tanrının var olması gerektiği sonucunu çıkarır. Buna göre evrenin kendisi de dâhil, evrendeki oluşumlar ve olaylar olumsal (contingent) olup, onların varlıkları başka bir şeyin varlığına bağlıdır. Başka bir deyişle, onların varlığı ezeli ve ebedi ya da *zorunlu* değil, aksine modalitesi bakımdan sadece *mümkündür*. Fakat böyle bir varlık statüsüne sahip olmak demek, belli bir *oluş* içerisinde olmak ya da varlığa sonradan gelmiş olmak demektir. Ancak herhangi bir şeyin varlığa gelmiş olması, o şeyin başka türlü de olabileceği, varlığa hiç gelmeyeceği anlamına da gelir. Fakat bu durum şöyle bir ontolojik meseleye zemin hazırlar: Neden öyleyse orada hiçlik değil de, varlığa gelmiş kimi şeyler var?

Kozmolojik tanrı tanıtlaması tam da bu soruya rasyonel bir cevap bulma çabamızın felsefi ürünlerinden bir tanesidir. Kabaca, kozmolojik argümana göre, evrenin varlığa gelmesine neden olan bir *ilk neden* (first cause) veya *ilk destekleyici neden* (sustaining cause) ya da *yeterli neden* (sufficient reason) olmalıdır. Böylece bu argümanın üç farklı versiyonu mevcuttur.¹ Bu makalede, özellikle William Lane Craig tarafından tekrardan canlandırılıp çok etkili bir şekilde savunulan ama Türkçe literatürde çok az yer bulmuş olan ünlü kalam kozmolojik argümanı üzerinde durulacaktır. Bu argüman tanrının varlığını evrenin varlığının bir ilk etken nedeni olması gerektiği fikri üzerinden temellendirmeyi amaçlar.

Craig ve Sinclair'ın savunduğu şekliyle kalam kozmolojik argümanı iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, bir kategorik kıyas üzerinden, evreni varlığa getiren bir ilk nedenin olduğunu tanıtlamaya çalışır. İki öncül ve bir sonuçtan oluşan bu kıyasa göre, evrenin bir varlık nedeni vardır, çünkü (1) var olmaya başlayan her şeyin bir varlık nedeni vardır ve (2) evren de var olmaya başlamıştır. Bu kıyasın geçerli olduğunu düşünen Craig ve Sinclair, öncüllerin de ayrıca gerçekten doğru olduğunu, yani eldeki kıyasın aynı zamanda güvenilir olduğunu da gösterme çalışır. Craig ve Sinclair, ilk öncülün son derece makul olduğunu düşünür ama ikinci öncülü desteklemek, yani bir gerçek sonsuzun olamayacağını ve dolayısıyla evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu kanıtlamak için iki *a priori*, iki de bilime dayalı *a posteriori* argüman tedarik eder. Türkçe literatürde pek tartışılmamış olan bu argümanlar burada detaylı olarak sunulacak ama eleştirilmeyecektir. Kalam argümanının ikinci kısmı ise, problemleri bir “kavramsal analiz” temelinde, ilk nedenin aşkınsal bir kişi olması gerektiğini türetmeyi amaçlar. Buna göre, evrenin ilk nedeni ezeli ve ebedidir ve var olmaya başlayan bir şeyin ezeli ve ebedi nedeni ancak ve yalnızca aşkınsal bir varlık olabilir. Bu makalenin amacı, Craig ve Sinclair'ın düşündüğünün aksine, kalam argümanının ilk bölümünü oluşturan kategorik kıyasın geçersiz, ilk nedenin aşkınsal bir varlık olması gerektiği sonucunu

¹ Böyle bir sınıflama için bkz. Craig ve Sinclair (2009: 101). İmkan ve kalam argümanı arasındaki temel fark zaman ile ilgilidir. Şöyle ki, imkan delili için nedenler serisi zamandan bütünüyle bağımsızdır. Buna göre neden-etki ilişkisi gerçektir ama zamansal değildir. Başka bir deyişle, nedenler zincirindeki ilk neden, zamanda ilk neden değil, yalnızca bir *destekleyici* (sustaining) nedendir. Buna karşılık kalam kozmolojik argümanına göre, evrenin zamanda bir başlangıcı olup, zamanda başlangıcı olan bir şeyin varlığının bir nedeni olmalıdır; yani nedenler serisinin zamansal sıradüzeni esastır.

türetmek için argümanın ikinci bölümünde önerilen kavramsal analizin ise aslında temelsiz olduğunu göstermektedir.

I

Craig ve Sinclair (2009: 101-102)'in de ifade ettiği üzere, Gazali bir yaratıcının varlığını tanıtlamak için, *El-İktisad Fi'l-i'tikad* başlıklı eserinde, AAA-1 formuna (barbara) dayalı şöyle bir kıyası öne sürer: Var olmaya başlayan her varlığının bir başlangıç nedeni vardır. Dünya başlangıcı olan bir varlıktır. O halde, dünyanın başlangıcının bir nedeni vardır. Gazali, bu kıyası savunmak için özellikle ikinci öncülü, yani sonsuz bir geçmişin olamayacağı iddiasını felsefi olarak temellendirmeye çalışır.² Literatürde kalam argümanı olarak adlandırılan bu kıyas, günümüz felsefesinde William Lane Craig tarafından çok etkili bir şekilde savunulmaktadır. Craig'in bu savunması, özellikle çağdaş din felsefesi literatüründe en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Craig ve Sinclair (2009: 102)'in terimleriyle ifade edecek olursak, ünlü kalam kozmolojik argümanı aşağıdaki gibidir.

1. Var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir nedeni vardır.
2. Evren var olmaya başlamıştır.
3. halde, evrenin varlığının bir nedeni vardır.

Bu, iki bölümden oluşan kalam argümanın ilk bölümüdür. Kategorik bir silojizme dayanan bu argüman, evrenin bir ilk nedeninin olduğunu türetmeye çalışır. Argümanın ikinci kısmı ise, tartışmalı bir “kavramsal analiz” üzerinden, söz konusu ilk nedenin rasyonel bir varlık yani tanrı olması gerektiği sonucunu tanıtlamaya çalışır. Şöyle ki;

4. Evrenin nedeni aşkınsal bir gerçekliktir.
5. Eğer evrenin bir nedeni varsa, o zaman evrenin, başlangıcı olmayan, değişmez, maddesel olmayan, zamansız, mekânı olmayan ve çok güçlü bir kişisel yaratıcısı vardır.
6. halde, evrenin kişisel bir yaratıcısı, yani tanrı vardır.³

Bir argümanın savunulabilir olması için hem dedüktif olarak geçerli -yani mantıken kusursuz- hem de güvenilir, yani geçerli olmasının yanında, öncüllerinin de

² Her ne kadar kozmolojik argümanın kökleri Platon'un *Yasalar* ve Aristoteles'in özellikle *Metafizik* başlıklı eserlerinde bulunsun da, bu argümanın *ilk neden* ve *destekleyici neden* fikrine dayalı iki versiyonunu geliştirip, güçlü bir şekilde savunan İslam teolog ve filozofları olmuştur. İlk neden fikrine dayalı kalam delilinin ana çerçevesi yukarıda kabaca ifade edildiği şekilde Gazali tarafından ortaya koyulmuştur ve buna Craig ve Sinclair tarafından da kesinlikle sadık kalınmıştır. Dolayısıyla, sayfa sınırlaması da olduğu için, İslam filozoflarının görüşlerine burada detaylı olarak yer verilmeyecek ve yalnızca Craig ve Sinclair'in yaptığı savunma üzerinde durulacaktır.

³ Craig ve Sinclair (2009: 194). William Lane Craig'in kalam delili üzerine çok sayıda yayını bulunmaktadır. Fakat bu makaledeki tartışma yalnızca Sinclair ile 2009'da yaptığı yayın ile sınırlı tutulacaktır. Çünkü bu yayın, Craig'in diğer yayınlarını kapsadığı gibi, bizim burada yapmaya çalıştığımız eleştiriler özellikle bu yayın ile sınırlıdır.

ayrıca gerçekten makul olması gerekir. Şimdi, kalam argümanın ilk bölümü geçerli midir? Craig ve Sinclair bu argümanın geçerli olduğunu iddia eder. İlk bakışta onların haklı olduğu düşünülebilir, çünkü 3'de ifade edilen sonucu türetmek için kullanılan kategorik kıyas AAA-1 formunda ifade edilmeye çalışılmıştır. Fakat ne var ki, aşağıda da gösterileceği üzere, bu kıyas geçerli değildir. Çünkü BARBARA formuna sokulmuş olsa da, eldeki kıyasta aslında *dört terim hatası* yapılmıştır. Bunu görmek için ilk olarak kıyasın öncülleri ve sonucunun standart form kategorik önermelere çevrilmesi önemlidir. Öncülleri de sonucu da tümel olumlu önermelerden kurulu olan bu kıyas şöyle ifade edilebilir:

Büyük öncül (1): Bütün var olmaya başlamış varlıklar var olma nedeni olan varlıklardır. MaP

Küçük öncül (2): Bütün evrene özdeş varlıklar var olmaya başlamış varlıklardır. SaM

Sonuç (3): O halde, bütün evrene özdeş varlıklar var olma nedeni olan varlıklardır. SaP

Eldeki bir kıyasın geçerli olması için, her kıyasta iki defa kullanılan üç terim bulunmalı, orta terimini (M) en az bir kere dağıtmalı, sonuçta dağıtılmış olan terim öncüllerde de dağıtılmış olmalı ve öncüllerden birisi olumsuzsa sonuç da olumsuz olmalıdır. Şimdi, yukarıdaki kıyasa baktığımız zaman, orta terim olan “var olmaya başlamış varlıklar” terimi büyük öncül içerisinde dağıtılmıştır. Sonuç önermesi ise yalnızca özne terimini— yani evrene özdeş varlıklar terimini— dağıtmış olup, bu terim küçük öncül içerisinde de dağıtılmıştır. Negatif öncül ile ilgili kural ise otomatik olarak sağlanmıştır. Çünkü öncüllerde olumsuz öncül bulunmamaktadır; öncüllerin her ikisi de olumlu olduğu için sonuç da olumludur. Peki ama, bu kıyasta dört terim hatasına düşülmüş müdür? İlk bakışta, her biri iki kere geçen üç terimi olduğu görülmektedir. Söz konusu bu üç terim şunlardır: evrene özdeş varlıklar (S-terimi), var olma nedeni olan varlıklar (P-terimi) ve var olmaya başlamış varlıklar (M-terimi). Burada üç terim varmış gibi görünüyor olmasına karşın, aslında dört terim bulunmaktadır. Şöyle ki, kıyasta iki kere kullanılan bir terim, iki yerde de aynı anlamında kullanılmalıdır; eğer bir yerde o terimin belli bir anlamına, diğer yerde ise başka bir anlamına yer veriliyorsa, orada aslında bir terim değil iki terim var demektir. Kalam argümanın ilk ana bölümü bu hataya düşmüştür. Çünkü şayet büyük terim, yani “var olma nedeni olan varlıklar” terimi yakından incelenirse, burada geçen ve kalam argümanı için merkezi bir yer tutan “neden” kavramının aslında iki farklı anlamına yer verildiği açıkça görülür ki, bu da kıyasta üç değil aslında dört terim bulunduğu anlamına gelir. Fakat bu durumda da kıyas geçersizdir, yani öncüllerinin doğru ama sonucun ise hala yanlış olma ihtimali vardır. Peki, ama bu kıyasta hatalı bir şekilde “neden” kavramının hangi iki farklı anlamına yer verilmiştir?

Grünbaum (1990)'un da açıkça dile getirdiği gibi, ilk öncülde neden kavramına “her olayın bir nedeni vardır” bağlamında yer verilmiştir. Fakat burada geçen neden kavramının anlamı şudur: Hali hazırda mevcut bir takım olay ya da durumlar sonraki şu veya bu olay ya da durumlara dönüşmüştür. Burada kastedilen neden, var olan bir materyalin bir durumdan başka bir duruma dönüşmesi anlamındadır ki, bu da neden kavramımızın *içlemlerinden* bir tanesidir. Oysa kıyasın sonucunda “evrenin bir nedeni

vardır” şeklinde kullanılan neden kavramının ise başka bir anlamına yer verilmiştir. Neden kavramımızın burada kullanılan anlamı şudur: Mevcutta olmayan bir şeyden, yani hiçlikten, etki veya sonuç olarak adlandırılan bir olay ya da durumun ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla, burada kastedilen neden ise hiçlikten bir olay ya da durumu varlığa getiren ya da tabiri caizse “yaratan şey” anlamındadır. Ancak bu, çok açık bir şekilde, neden kavramımızın yukarıda bahsedilen anlamından farklıdır. İlki neden kavramımızın işlemine yer verirken, ikincisi ise bu kavramın kapsamını öne çıkarır. Öyleyse eldeki kıyas, neden kavramımızın bu iki farklı manasını hatalı bir şekilde denk saymış ve böylece dört terim hatasına düşmüştür. Bu nedenle, kalam argümanı geçersizdir.⁴

Bu kıyasın biçimsel ya da mantık boyutuna fazla eğilmeyen Craig, hemen bütün çalışmalarında daha baştan kıyasın geçerli olduğunu varsayar ve dolayısıyla kalam argümanını daha çok içerik bağlamında savunmaya koyulur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bir temellendirmenin kabul edilebilir olması için formu bakımından iyi ve dolayısıyla dedüktif olarak geçerli olmasının yanında, içerik bakımından da savunulabilir, yani öncüllerinin de oldukça makul veya doğru olması gerekir. Kalam argümanının yukarıda belirtilen delillerinin makul olduğunu göstermek için Craig’in yaptığı savunma oldukça etkilidir. Şimdi Craig’in savunmasını detaylandırmaya çalışalım.

Craig ve Sinclair (2009: 182-190), ilk delili -yani “var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir nedeni vardır” şeklindeki öncülü- savunmak için üç farklı gerekçe öne sürer. Craig ve Sinclair’e göre ilk öncül nedensellik ilkesi üzerinde temellenir. Bu prensip neredeyse kendiliğinden gerekçeli olup, Parmenidesçi şu metafiziksel kanaatten beslenir: *Ex nihilo nihil fit*, yani hiçlikten bir şey varlığa gelmez. Bunun aksini düşünmek, sihirbazın şapkadaki gerçekten tavşan çıkarabileceğine, kimi şeylerin kendiliğinden öylesine var olabileceğine inanmak anlamına gelir ki, bu da metafiziksel saçmalaktan başka bir şey değildir.⁵

⁴ Fakat bu itirazı geçiştirmek için verilen çok kısa ve etkisiz bir cevap için bkz. Craig ve Sinclair (2009: 195).

⁵ Craig ve Sinclair, bu öncülü daha çok nedensellik ilkesi üzerinden yapılan itirazları karşılamaya çalışarak savunur. İlk öncüle en etkili itirazları Grünbaum (1967), Mackie (1982), Oppy (2006) ve Smith (2007) yapmıştır. Bu makalede öncüller sorgulanmayacağı için bu itirazlar burada detaylı olarak ele alınmayacaktır. Kabaca, ilk öncüle yapılan bu eleştiriler şöyle ifade edilebilir. Bir grup eleştiri, Hume’un nedensellik ilkesine dair düşüncelerine dayanır. Bu ilkenin ontolojik değil, en fazla metodolojik temele sahip olduğu, nedensellik ilkesinin evrendeki kimi oluşumlar için söz konusu olsa bile, bir bütün olarak evren için geçerli olmayabileceği şeklinde itirazlar yapılmıştır. Öte yandan, kuantum fiziğinin nedensellik ilkesini zora soktuğu eleştirisi de vardır. Bu eleştiriye göre atom altı parçacıklar hiçlikten var olmuştur. Ancak, Craig ve Sinclair’in de düşündüğü gibi, şayet indeterminist nedensellik de mümkünse, o zaman bu eleştiri fazla yol alamaz. İlk öncüle yapılan bir diğer önemli eleştiri, imkan delilinin farz ettiği B-zaman teorisi temelinde yapılmıştır. Bu zaman teorisine göre, kalam argümanının esas aldığı A-zaman teorisinin aksine, evren *erkenden* (earlier than) yönüne doğru sonsuz olarak yer kaplayan bir dört-boyutlu uzay-zaman bloğu olarak zamansız bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla evren asla varlığa gelmediği için, onun oluş nedenini araştırmak da boşunadır. Fakat B-zaman teorisini haklı çıkaracak bir iyi nedenimiz

İlk öncülü temellendirmek için Craig ve Sinclair'ın başvurduğu ikinci gerekçe şöyle bir makul soruya dayanır: Niçin öyleyse her şey değil de, örneğin *sadece* evren nedensiz bir şekilde hiçlikten gelmiştir? Niçin bir at arabası ya da ayran veya Neşet Ertaş birden bire hiçlikten öylesine var olmuş şeyler değildir? Niçin yalnızca evren hiçlikten varlığa gelmiş olsun ki? Evreni böylesine ayrıcalıklı kılan nedir? Hiçlik bu noktada niçin seçici? Doğrusu hiçlikte evreni yeğleyip varlığa getirecek herhangi bir şey olamaz, çünkü hiçliğin hiçbir niteliği yoktur. Dolayısıyla nedensellik ilkesi yalnızca fiziksel gerçekliğe değil, tüm realiteye hükmeder. Son olarak, ilk öncül gerek deneyimlerimiz gerekse bilim tarafından da sık sık doğrulanmaktadır. Çünkü nedensellik ilkesinin bir empirik ya da araz olan bir genellemeden ibaret olduğunu düşünmek, bir materyal neden olmadan da oluşun mümkün olabileceğine inanmak anlamına gelir; ama bu hiç de kavranabilir bir durum değildir.

İlk öncülün son derece makul olduğunu savlayan Craig ve Sinclair, daha çok ikinci öncül, yani evrenin zamanda bir başlangıcının ya da evrenin hâdis olduğu öncülü üzerinde yoğunlaşır. Craig ve Sinclair, bu temel de sağlam olduğunu göstermek için, hem temelde *a priori* olan iki dedüktif felsefi argüman hem de astronomi ve fizik gibi bilimlerin bulgularını esas alan iki *a posteriori* temellendirme ortaya koyar. Bu temellendirmelerin hepsi, sonsuz bir geçmişin imkânsız olduğunu kanıtlamayı hedefler. Önce felsefi argümanları ifade etmeye çalışalım.

Craig ve Sinclair (2009: 103), ilk felsefi temellendirmeyi şöyle ifade eder: Bir gerçek sonsuz yoktur. Ama olayların (hadislerin) bir başlangıcı olmayan zamansal serisi bir gerçek sonsuzdur. O halde, olayların bir başlangıcı olmayan zamansal serisi yoktur.⁶ Bu sonuç, yani geçmişin bir başlangıcı olduğu, bir ilk olayın olması gerektiği iddiası, ilk iki önermeden dedüktif olarak çıkar. Başka bir deyişle, eldeki temellendirme geçerlidir. Fakat bu temellendirmenin güvenilir olması, öncül konumundaki bu iki önermenin ayrıca doğru olmasını da gerektirir. Peki, acaba söz konusu bu önermeler doğru mudur?

Craig ve Sinclair, bir gerçek sonsuzun mümkün olmadığına bizi ikna etmek için matematikten, özellikle kümeler teorisinden çokça beslenen bir *reductio ad absurdum* (saçmaya indirgeme) temellendirmesi önerir. Craig ve Sinclair (2009: 100-116)'e göre, bir gerçek sonsuzun olabileceğini kabul edersek, kimi bir takım saçma ya da çelişkili sonuçlara düşeriz. Hilbert oteli ve Kütüphane isimli düşünme deneyleri bunu açıkça gösterir. Kütüphane örneği Craig'e ait olduğu için onu ele alalım. Bir kütüphane düşünelim ki sonsuz sayıda kitabı olsun. Bu kitapların bir kısmı siyah, diğer bir kısmı da kırmızı kapaklı olsun. Dolayısıyla bu kütüphanede her bir siyah kaplı kitaba tekabül eden bir kırmızı kaplı kitap olduğunu varsayalım. Böyle bir kütüphanenin kendine has ilginç özellikleri olacağı kaçınılmazdır. Şöyle ki, bu kütüphaneye ek olarak ne kadar kitap koyarsak koyalım kitapların sayısı hiçbir şekilde artmayacaktır. Benzer şekilde, kütüphaneden ne kadar kırmızı kapaklı kitap çıkarırsak çıkaralım, kitapların sayısında herhangi bir eksilme olmayacaktır. Peki, ama bu nasıl mümkün olur? Özellikle Cantor tarafından geliştirilen kümeler teorisindeki tekabüliyet ilkesine göre, önceki kitaplar

olmadığı gibi, kelamcılarının öngördüğü zamanın objektifliği ve zamansal var oluşun gerçekliği fikrinin reddi de hiç kolay görünmemektedir.

⁶ Tabii eğer bu sonuç doğruysa -yani zamansal olarak olaylar silsilesi sonlu ise- o zaman evren hadistir ve dolayısıyla kelam argümanının iki numaralı delili doğrudur.

kümesi ile kırmızı kapaklı kitaplar çıkartıldıktan sonraki kitaplar kümesi arasında bire bir tekabülîyet olacağı için, kitapların sayısında bir azalma olmayacaktır. Yani kırmızı kapaklı kitapların sayısı, tüm kitapların sayına eşit olur. Ama eğer gerek Öklid'in ünlü "bütün parçadan büyüktür" şeklindeki beşinci aksiyomu gerekse bir alt kümenin kümeden daha fazla elemana sahip olamayacağı kabulü göz önünde bulundurulursa, o zaman toplam kitapların sayısı, kırmızı kapaklı kitapların sayısından daha fazla olmalıdır. Ancak bu durumda şöyle bir çelişkiye düşeriz: Kırmızı kapaklı kitapların sayısı tüm kitapların sayına eşittir ve toplam kitapların sayısı kırmızı kapaklı kitapların sayısından daha fazladır. Peki, bu açık çelişki ya da yanlışla ne öncülük etmiştir? Doğrular asla yanlışla öncülük etmez; ama ortada bir çelişki ya da yanlış varsa, buna aslında kendisi de yanlış olan bir iddia veya varsayım yol açmış olmalıdır. Eldeki çelişkiye *reductio ad absurdum* için varsayılan "bir gerçek sonsuz vardır" iddiası önyak olmuştur. Demek ki bu varsayım yanlıştır. O halde, bir gerçek sonsuz realitede yoktur.

Yukarı da belirtildiği gibi, bir gerçek sonsuzun olamayacağı delilinden, olayların bir başlangıcı olmayan zamansal serisinin olamayacağı, yani olaylar silsilesinin zamansal olarak sonlu olduğu sonucunu türetebilmek için, bir başlangıcı olmayan hadislerin zamansal serisinin de bir gerçek sonsuz olması gerektiği varsayılmalıdır. Craig ve Sinclair (2009: 115-16), bu öncül ya da varsayımı kabaca şöyle haklılandırmaya çalışır. Aristoteles ve Aquinas, zaman hakkındaki presentizm (şimdıcilik) görüşü çerçevesinde, geçmiş olaylar zincirini ya da silsilesini gerçek değil, aksine bir potansiyel sonsuz olarak görür. Çünkü yalnızca şu anda mevcut şeyler var olduğundan ve zamansal olaylar serisine art arda yeni olaylar da eklenebileceğinden, zamanda bir başlangıcı olmayan olaylar zincirindeki olaylar sayısı bir gerçek sonsuz teşkil etmez. Fakat Craig ve Sinclair buna açıkça itiraz eder ve özellikle zamansal varoluşun (temporal becoming) *gerçek* olduğu fikri temelinde, geçmiş olaylar zincirinin de bir gerçek sonsuz olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Bir gerçek sonsuz, onlara göre, bir tamamlanmış, zamansız bütünlük olup, böyle bir tümlüğe ekleme veya çıkarılma yapılamaz. Çünkü bir başlangıcı olmayan geçmiş olaylar zinciri teorik olarak derlenip, teker teker numaralandırılabilir olduğundan, geçmiş olaylar zinciri belirli bir bütünlüktür. Öyleyse, bir başlangıcı olmayan hadislerin zamansal serisi de gerçek bir sonsuz olarak görülmelidir.

Craig ve Sinclair (2009: 117-124), sonsuz bir geçmişin olamayacağını ve dolayısıyla kalam delilinin ikinci dayanağının— yani evren var olmaya başlamış olduğu şeklindeki ana öncülün— sağlam olduğunu kanıtlamak için ikinci bir felsefi argüman daha önerir. Bu *a priori* argümana göre, geçmiş olaylar zinciri bir gerçek sonsuz olamaz, çünkü art arda eklemeler yaparak bir gerçek sonsuz oluşturulamaz. Buradaki uslamlama şöyle ifade edilebilir: Zamansal olaylar zinciri art arda eklenmeyle oluşan bir koleksiyondur; ama art arda eklenerek oluşan böyle bir koleksiyon bir gerçek sonsuz değildir. Öyleyse, zamansal olaylar zinciri bir gerçek sonsuz değildir. Bu sonuca götüren ilk gerekçe son derece makuldür; çünkü olaylar, zincirdeki en son halka ya da olaya varıncaya kadar birbirini ardışık olarak takip eder. Peki, ama neden sırayla ekleme yapılarak oluşturulan bir zincir ya da koleksiyon bir gerçek sonsuz teşkil edemez? Bunun nedeni, Craig ve Sinclair'e göre, sonsuz bir koleksiyonu tamamlamanın asla mümkün olmamasıdır. Çünkü zincire ya da koleksiyona ne kadar ekleme yapılırsa

yapılsın, ekleme yapmaya hala devam edilebilir ama sonsuza kadar ekleme yapılamaz. Ne kadar olay ya da yıl geçmiş olursa olsun, geçmiş yıllar sayısı mutlaka sonlu olmalıdır. Demek ki zamanda başlangıcı olmayan bir olaylar silsilesi mümkün değildir.⁷

Craig ve Sinclair (2009: 125)'e göre, evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu açıkça destekleyen bilimsel deliller de vardır. Özellikle fizik ve astronomi bilimlerinde tedarik edilen bu empirik kanıtlar, termodinamiğin ikinci yasası ve evrenin oluşumu ile ilgili izafiyet teorisini temel olan standart modele dayanır. Fakat burada, termodinamiğin sağladığı düşünülen destek ele alınmayacak, yalnızca standart model üzerinden yapılan tartışma tanıtılacaktır. 1920'lere gelinceye değin evrenin statik ve ezeli/ebedi olduğu düşünülüyordu. Fakat bu geleneksel kozmoloji öğretisi Einstein'ın genel rölativite teorisi ışığında sorgulanmaya başlandı. Sırf maddenin çekim etkisini dengelemek için denklemlerle öylesine oynamadıkça, izafiyet teorisi aslında statik bir evren modeline izin vermiyordu. Rus matematikçi Friedman ve Belçikalı astronom Lemaitre, bir birinden bağımsız olarak, Einstein denklemlerini çözerek, düşünce tarihinin belki de en kayda değer paradigma değişikliklerinden birisine yol açan şu çarpıcı tahminde bulundular: Evren genişlemektedir. Friedman ve Lemaitre'nin genel rölativite teorisi temelinde yaptığı bu çılgın açıcı tahmine göre evrenin bir tarihi olup, evren asla durağan ve ebedi değildir. 1929'da Amerikalı astronom Hubble, bu Friedman-Lemaitre evren modelini, yani evrenin isotropik olarak genişlediği tahminini empirik olarak kanıtladı. Hubble kabaca şunu keşfetmişti: uzak galaksilerden yayılan ışık, spektrumun kırmızı tarafına doğru kaymaktadır. Bir Doppler etkisi olarak da ele alınan bu kırmızıya kayma fenomeni, ışık kaynaklarının gözlemcinin durduğu görüş alanından bir şekilde uzaklaştığını göstermektedir. Bu, evrenin isotropik genişlediğinin bir delilidir.

Bazen standart büyük-patlama modeli olarak da anılan bu evren modeli için, galaksiler arasındaki mesafe gittikçe artmaktadır. Ancak bu, evrenin materyalinin daha önceden var olan boş bir uzay içerisinde genişlediğini değil, aksine uzay-zamanın bizzat kendisinin de genişlediğini ifade eder. Uzay-zaman genişledikçe, galaksiler doğal olarak bir birinden uzaklaşmakta ve evrenin yoğunluğu da giderek azalmaktadır. Fakat genişlemeyi tersine çevirip, geriye doğru bir tahmin yapacak olursak, evrenin ilk evrelerinde çok yoğun olduğu ve *tekillik* olarak adlandırılan bir noktada sonsuz yoğunlukta olduğunu söylememiz gerekir. Bu nokta, yoğunluk, basınç, ısı ve uzay-zaman eğriliğinin sonsuz olduğu bir ilk tekilliği ifade eder. Bu ilk tekillik, uzay-zamanın sınırı olup, evrendeki tüm uzaklıklarının sıfır olduğu noktadır. Uzay-zamanın kendisi dâhil, evrendeki madde ve enerji bu ilk kozmolojik tekilliğin bir şekilde patlaması sonucunda varlığa gelmiştir. Dolayısıyla, evrenin zamanda bir başlangıcı bulunmaktadır, çünkü söz konusu kozmolojik tekillikten önce var olan bir şey yoktu. Tabii ki standart modelin alternatifleri de söz konusudur. Her ne kadar Hawking-Penrose teoremleri, standart modelin öngördüğü şekilde, evrenin geçmişinin bir tekillik barındırdığını göstermiş olsa da, Craig ve Sinclair standart olmayan diğer tüm modelleri de enine boyuna tartışarak, söz konusu evren modellerinin çok da makul olmadıklarını savunmaya çalışırlar. Onlara göre eldeki standart büyük-patlama modeli, kalam delilinin

⁷ Her iki felsefi delilin de benzer bir sunumu için bkz. Wes Morriston (2003).

ikinci öncülünü, yani evrenin zamanda bir ilk başlangıcının olduğu düşüncesini çok açık bir şekilde doğrular. Dolayısıyla, kalam delili güvenilirdir.

II

Kalam delilinin hem geçerli hem de güvenilir olduğunu kabul etsek bile, bundan evrenin ilk etken nedeninin tanrı ya da bilinçli bir zat olduğu sonucu çıkar mı? Craig ve Sinclair (2009: 195) de kalam delilinin iki ana öncülünden böyle bir sonucun doğrudan çıkmadığını açıkça kabul eder. Ama onlara göre, ilk neden kavramı üzerine yapılacak bir kavramsal analiz, bu sonucu bize verir. Bu da bizi kalam argümanının yukarıda da ifade ettiğimiz ikinci bölümüne götürür. Bu bölümün ana savı kabaca şudur: Hiçbir bilimsel açıklama evrenin kökeni hakkında fizik yasaları üzerinden nedensel bir açıklama tedarik edemeyeceğinden, evrenin nedeni bilinçli bir zat (kişi) olmalıdır. Söz konusu kavramsal analizden çokça beslendiği iddia edilen bu ikinci argüman şöyle ifade edilebilir. Eğer evrenin bir nedeni varsa, o zaman evrenin, başlangıcı olmayan, değişmez, maddesel olmayan, zamansız, mekânı olmayan ve çok güçlü bir kişisel yaratıcısı vardır. O halde, evrenin kişisel bir yaratıcısı, yani tanrı vardır. Peki, ama evrenin nedeni olduğu öne sürülen böyle bir aşkınsal yaratıcının varlığını, hangi kavramsal analiz haklılandırır?

Craig ve Sinclair (2009: 191-94)'e göre, “evrenin nedeni” kavramının ne anlama geldiğini “analiz” edecek olursak, aşkınsal bir nedende zorunlu olarak bulunan bir takım sıfatları saptayabiliriz. Evrenin varlığına ancak böylesi nitelikleri olan bir sonsuz kudretli ve bilgili kişi neden olmuş olabilir. Fakat tartışmamızın geri kalan bölümünde, söz konusu kavramsal analizin aslında problemliliği olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu analize göre, ilk nedenin bir nedeni yoktur. Yani “ilk neden” kavramımızı analize tabi tutup, içeriğine baktığımız zaman, “nedensiz olma” sıfatının ilk neden kavramının neliğini oluşturan unsurlardan biri olduğunu görürüz. Dolayısıyla, ilk neden kavramı nedensiz olmayı gerekli kılar. Craig ve Sinclair, ilk neden kavramının özüne dair yaptıkları bu varsayımın makul olduğunu düşünür, çünkü onlara göre başlangıcı olmayan bir olaylar serisi yoktur. Başka bir deyişle, nedenler serisinin sonsuza kadar geri gitmesi imkânsızdır. Fakat buna şöyle itiraz edilebilir. Nedensiz ilk neden tek değil, birden fazla olabilir. Ancak, ne var ki, Craig ve Sinclair'ın bu çoklu ilk nedenler itirazına verdiği cevap ve dolayısıyla nedensizlik sıfatının gerekliliğine dair yaptıkları savunma oldukça hatalıdır. Şimdi bunu detaylandırmaya çalışalım.

Ockham'ın usturası, onlara göre, nedensiz ilk nedenin çoklu olmasını desteklemez. Craig ve Sinclair (2009: 192)'in terimleriyle ifade edecek olursak, parsimony ilkesi olarak da anılan Ockham'ın usturası, “nedensiz nedenlerin çokluğu ihtimalini göz ardı edip, ilk nedenin tekliği varsayımını yeğlemeyi dikte eder.” Ancak bu doğru değildir, çünkü Ockham'ın usturasının körü körüne kullanımına dayanır. Ockham'ın usturası temelde bir pragmatik metodolojik ilke olup, en basit olanın muhtemelen çok daha iyi olduğunu önerir. Zorunlu olmadıkça şeylerin çoğaltılmamasını tavsiye eden bu ilke aslında şunu dikte eder: Şayet empirik deliller ya da fenomenler (olgular) ikili bir açıklamayı gerektiriyorsa, bunlardan daha yalın olanı seç. Başka bir deyişle, epistemolojik olarak aynı— yani kesinlikle aynı tahmin ya da açıklamada bulunan— ama birbirlerine alternatif olan iki teori arasında tercih yapmamız gerektiğinde, doğanın işleyişindeki sadelik de dikkate alınırsa, daha basit olan tercih

edilmelidir. Şimdi, hangi empirik olgu ya da fenomen hem çoklu nedeni hem de tekli nedeni birlikte öneriyor ki, Ockham'ın usturasına başvurup, bunlardan en basit olanını tercih edelim? Özellikle metafiziksel kavramların elimine edilmesi için tasarlanan bir pragmatik ilkeye, “çoklu ilk neden” ve “tekil ilk neden” gibi iki metafiziksel kavram arasında bir tercih yapmak için hangi dayanakla ve nasıl başvurulur? Ockham'ın usturası sırf birinde nedenlerin sayısı çok diye, ilk nedenin tek olduğunu öne süren diğer alternatifi *niçin* ve *hangi* gerekçeyle öne çıkarırsın ki? Yalınlık sayısal çokluk ya da sayısal azlıkla doğrudan ilgili olmadığı gibi, elimizde gerek tekli gerekse de çoklu nedensiz ilk nedeni aynı oranda destekleyen bir olgu yoktur.⁸ “Çoklu ilk neden” ve “tekil ilk neden” yalnızca kimi bir takım metafiziksel kabuller eşliğinde bizi şu veya bu açıklama ya da sonuca götürebilir, ama eldeki açıklama veya sonucun birbirinden oldukça farklı olacağı ortadır. Ancak, bu durumda da, hangisinin daha doğru bir açıklama olduğunu yalnızca Ockham'ın usturası üzerinden kesinlikle tayin edemeyiz. Öyleyse, Ockham'ın usturası, Craig ve Sinclair'in istediği sonucu gerektirmez. Kaldı ki, Ockham'ın usturası nesnel değil, bütünüyle subjektif bir ölçüttür ve dolayısıyla hiçbir sonuç yalnızca bu ilke üzerinden temellendirilemez.

Craig ve Sinclair (2009: 192), nedeni olmayan bir mutlak ilk nedenin varlığını, anlaşılmasız bir şekilde, şöyle bir ek gerekçeye de dayandırır: “Eğer felsefi kalam argümanları güvenilir ise, bu nedenler serisi mutlak olarak ilk ve nedensiz bir nedende sonlanmalıdır.” Bu, çok açık olarak, döngüsellik hatası yapmaktadır. Çünkü burada öncelikli olarak gösterilmesi gereken kalam delilinin güvenilir olduğudur; ancak bunu yapabilmek için, nedenler zincirinin “mutlak olarak ilk ve nedensiz bir nedende” durması gerektiği fikrinin de ayrıca temellendirilmesi gerekir. Fakat ne var ki böyle bir temellendirme yapılırken kalam delilinin bizzat kendisi bir delil olarak kullanılamaz. Eğer kullanılırsa, o zaman kalam argümanının güvenilir olduğu daha baştan varsayılmış olur ki, bu da söz konusu argümanın aslında henüz daha güvenilir olduğunun gösterilmemiş olduğu anlamına gelir. O halde, Craig ve Sinclair'in, “mutlak olarak ilk ve nedensiz bir nedenin” varlığını tanıtlamış olduklarını söyleyemeyiz.

Söz konusu kavramsal analiz, Craig ve Sinclair'e göre, “ilk neden” kavramının, başlangıççı olmayan, değişmez, maddesel olmayan, zaman ve mekânda yer kaplamayan ve çok kudretli olarak adlandırabileceğimiz kimi sıfatları da gerektirdiğini ortaya koyar. Bu sıfatların ilk neden için gerekli olduğuna dair, Craig ve Sinclair'in yapmış olduğu savunma çok da problemlili olmadığı için burada ele alınmayacaktır. Ancak, onlar için, yukarıda ifade edilen sıfatların yanında, “ilk neden” kavramı üzerine refleksiyona dayalı bir analiz, ilk nedenin bir *aşkınsal zat* olması gerektiğini de gösterir.

Craig ve Sinclair, bu savı desteklemek için üç akli gerekçe öne sürer. Bunlardan ilki, nedensel açıklama türlerini konu edinir. Genel olarak, iki çeşit nedensel açıklama söz konusudur. İlki, onlara göre, bilimin yaptığı türden olan nedensel açıklamalardır. Kabaca, bilimin yaptığı nedensel açıklamalar, yasalar ve başlangıç şartları (yardımcı hipotezler vs.) aracılığıyla tedarik edilir. Fakat evrenin ilk nedeni ya da ilk durumunun nedene dayalı bir bilimsel açıklaması söz konusu olamaz, çünkü o ilk durumdan önce hiçbir şey olmadığından, elde nedene dayalı bir açıklamayı mümkün kılacak bir fiziksel

⁸ Ockham bu ilke temelinde şunu da iddia eder: Tanrının varlığı yalnızca akli delillerle tanıtılamaz.

yasa ya da herhangi bir başlangıç şartı doğal olarak olmayacaktır. Bilimsel açıklamalar bu şekilde elimine edildikten sonra, geriye bir tek bilinçli bir zat üzerinden yapılabilecek nedensel açıklama kalır. Bir kişiye ya da zata dayalı nedensel açıklamalar, etken kişilik ve onun külli iradesi bakımından yapılır. Ancak bunun dışında başka bir nedensel açıklama seçeneği kalmadığından, *bilinçli bir zat olma* sıfatı evrenin “ilk nedeni” kavramımızın neliğinde bulunur. Buradaki uslamlama, diğer seçenek ya da alternatiflerin elimine edilmesi, yani tikel evetlemeli (disjunctive) kıyas mantığına dayanır. Elimizde, dikkat edilecek olursa, şöyle bir tikel evetleme önermesi vardır: Evrenin “ilk nedeni” kavramımız bilimsel açıklamaya tabi tutulabilir veya evrenin “ilk nedeni” kavramımız bilinçli bir aşkınsal kişiye dayalı olarak açıklanabilir. Burada, Craig ve Sinclair, bu tikel evetleme önermesinin ilk bileşenin yanlış olduğu savlayarak, diğer bileşenin doğru olması gerektiği sonucuna gider. Bu tikel evetlemeli kıyas geçerlidir, çünkü eldeki tikel evetleme önermesi ve onun ilk bileşeninin değilinin birlikte doğru ama bunlar üzerinden ulaşılan sonucun, yani “ilk nedeni” kavramımız bilinçli bir aşkınsal kişiye dayalı olarak açıklanabileceği iddiasının yanlış olma ihtimali yoktur. Ancak bu, eldeki tasımın güvenilir olduğu anlamına gelmez. Çünkü ilk bileşenin değilinin—yani evrenin ilk nedeni üzerine nedene dayalı bir bilimsel açıklama yapılamayacağını—doğru olduğunu kabul etsek bile, tikel evetleme önermesinin bizzat kendisinin doğru olduğuna dair elimizde hiçbir makul gerekçe yoktur. Craig ve Sinclair, elimizde bu iki açıklama seçeneği dışında başka bir alternatif olmadığını, olsa bile bu üçüncü alternatifin de yanlış olduğunu henüz gösterebilmiş değildir.

Belki de bunun açıkça farkında olan Craig ve Sinclair, söz konusu tikel evetleme önermesinin ikinci bileşenin doğru olduğunu—yani ilk nedenin bir *aşkınsal zat* olması gerektiğini—temellendirebilmek için, ayrıca şunu da ikinci bir akli gerekçe olarak öne sürer. Kavramsal analizle belirlenen yukarıdaki sıfatlar, ilk nedenin bir bilinçli zat olması gerektiğini ima eder. Şöyle ki; söz konusu sıfatlara yalnızca iki şey sahip olabilir: Sayılar, kümeler, önermeler ve nitelikler olarak adlandırabileceğimiz *soyut* nesnelere ve bedensiz *zihin*. Soyut nesnelere ilk neden olamazlar, çünkü onlar nedensellik bağıntısına dahil olamazlar, nedensellik ilişkisi kuramazlar. Böyle ilişkilere girseler bile, bilinçten yoksun oldukları için herhangi bir şey yapmak için nedensel güçlerini gönüllü olarak asla tatbik edemezler. Olay nedeni olmazlar, çünkü zaman ve mekânda var olmazlar. Ama örneğin önermelerin zamanda var olduklarını kabul etsek bile, soyut doğalarından ötürü, somut nesnelere nedensellik bağıntısı kuramazlar. Öyleyse, evrenin nedeni ancak bedensiz bir zihin olmalıdır.

Evrenin başlangıcının, ilk nedenin doğurduğu bir etki olduğu sonucunu, Craig ve Sinclair'e göre, bir ilk zamansal etkinin kökeninin açıklanması ancak ve yalnızca külliye özgür bir zat bakımından verilebilir olduğu gerçeği de ayrıca gerekçelendirir. Buna göre, evrenin varlığına kendisi değişmeyen ve zamanda bir başlangıcı olmayan özgür bir kişi neden olmuştur. Böyle bir kişisel neden çeşitli etkilere neden olabilecek güç ve kudrete sahiptir ama bu gücünü harekete geçirme noktasında da tamamıyla özgürdür. Fakat burada, Craig ve Sinclair, haklı olarak, şöyle bir soru sorar: Niçin evrenin varlığına neden olan şey bir şekilde ezeli ve ebedi ama onun sebep olduğu etki, yani evren ise sonlu bir zaman önce varlığa gelmiş bir şeydir. Peki, ama bu nasıl mümkün? Nasıl oluyor da nedenin kendisi ebedi iken, onun doğurduğu etki ise ebedi

olmuyor? Etki olmadan, neden hakkındaki tüm özellikler dikkate alındığında, neden nasıl var olabilir ki? Neden ebedi ise etkinin de ebedi olması gerekmez mi?

Craig ve Sinclair (2009: 194) için bu dilemma etken nedensellik fikri üzerinden kolayca aşılabılır. İlk zamansal etkinin etken nedeni ancak özgür bir kişi olabilir. Yalnızca ezeli ve ebedi olan bir özgür zat her türlü olaya sebep olma kudretine sahiptir. Onun özgür istenci sonsuz olduğu için, o dilediği şeyi yapar ama sebep olduğu şeyleri yapmak zorunda da değildir. Yani o, doğuracağı etkileri, doğal mekanik nedenlerden farklı olarak, ortaya çıkarmadan da bütünüyle var olabilir. Mesela bir kişinin bir yerde sürekli oturduğunu düşünelim. Bu kişi, herhangi bir zamanda, oturduğu yerden kalkmaya karar verebilir; ama o oturmaya devam etmeyi de özgürce seçebilir. Her iki eylemi de yapma gücüne sahiptir. Dahası, ezelden beri hiçbir değişime maruz kalmadan oturan bir kişi, özgürce ayağa kalkmayı dileyebilir ve böylece zamansal bir etkiyi yaratmış olur. Böyle bir kişi evreni zamanda yaratmayı özgürce seçebilir ve böylece neden *ebedi* iken, onun doğurduğu etki ise *zamansal* olur.

Evrenin varlığına kişisel bir yaratıcının özgür iradesinin sebep olduğunu ve bu kişisel yaratıcının da tanrı olduğunu kabul etsek bile, bu yaklaşım, Morriston (2003: 107)'un da savladığı gibi, yukarıdaki dilemmayı tutarlı bir şekilde aşamaz. Tanrının zamanda başlangıcı olan bir evreni yaratma istenci ezeli ve ebedi olmasına karşın, böyle bir özgür istenç, Craig'in de kabul edeceği üzere, tek başına yeterli değildir; tanrı bu sonsuz kudretini tatbik etmesi, uygulamaya koyması da gerekir. Nitekim Craig, bir başka yazısında, bunu açıkça ifade ederek, tanrının özgür istenci ve bu istencin gereği olan yaratma eylemini birbirinden açıkça ayırt eder.⁹ Ancak istenç ve eylem arasındaki ayırım, tanrının her şeye kadir, her şeyi bilen ve hiçbir şeyi ertelemeyen, yani zamansız olma olarak ifade edebileceğimiz sıfatları göz önünde bulundurulduğunda, evrenin de, Craig ve Sinclair'in düşündüğünün aksine, tıpkı tanrının onu yaratma istenci kadar, ezeli ve ebedi olması gerekir. İlk nedenin ebedi ama evrenin ise zamansal olması için, özgür istencin uygulamaya koyulmasının, yani eylemin evrenin yaratılması için tek başına yeterli olması gerekir; ama bu durumda yaratma eylem ebedi olmaz, çünkü yaratma eylemi zamanın başlangıcı ile bütünüleşir. Ancak bu, yukardaki dilemmayı belki çözüme kavuşturur ama tanrının "zamansız olma" sıfatı ile örtüşmez. Diğer taraftan, tanrının sonsuz olan özgür istenci onun yaratma eylemi için yeterli olması gerekir, çünkü o her şeye kadir ve her şeyi bilendir. Fakat Craig ve Sinclair bunu tutarsızca reddetmek zorundadır; çünkü eğer istenç eylem için kâfi olursa, o zaman eylem de ebedi olur ki, bu durumda da, evren de ebedi olur. Dolayısıyla, Craig ve Sinclair'in ilk neden *ebedi* iken, onun doğurduğu etki olan evrenin ise nasıl *zamansal* olabileceği sorusuna verdikleri cevap tutarlı değildir.

Öyleyse, Craig ve Sinclair'in ünlü kalam delili lehine yaptıkları savunmanın başarılı olduğu söylenemez. Çünkü kalam delilinin bir kavramsal analizi temel alan ikinci bölümü, yukarıda da dile getirildiği üzere, son derece problemlidir. Kaldı ki, Craig ve Sinclair'in önerdiği analiz, tam da ontolojik tanrı tanıtlamasının yaptığına benzer bir şekilde, aşkınsal bir yaratıcının varlığını onun bizzat kendi kavramı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Ancak ne var ki, Kant'ın da açıkça ortaya koyduğu gibi,

⁹ Bkz. Craig (2002) "Must the Beginning of the Universe Have a Personal Cause?" *Faith and Philosophy* 19, 94-105.

herhangi bir şeyin varlığı bu yolla gösterilemez. Çünkü bir şeyin kavramsal ya da mantıksal olarak zorunlu olması, o şeyin metafiziksel olarak zorunlu olduğu anlamına gelmez. Diğer taraftan, kozmolojik kalam delilinin bir kategorik kıyastan ibaret olan ilk bölümü ise neden kavramız ile ilgili olarak dört terim hatası yapmaktadır ve dolayısıyla söz konusu kıyas geçerli değildir. Kıyasın geçerli olması için, neden kavramımızın büyük öncülde de, sonuçta da aynı anlamına yer verilmesi gerekir. Fakat burada buna riayet edilmemiş, neden kavramının içlemi ile kaplamı hatalı bir şekilde birbirine denk tutulmuştur. Sonuç olarak, Craig ve Sinclair'in savunması, Kant'ın kozmolojik delile karşı geliştirdiği eleştiriyi karşılayamadığı gibi, kalam delilinin temel aldığı nedensellik fikrimize dair özellikle Hume'dan beri çok daha açık olarak farkında olduğumuz meselelere de herhangi bir ışık tutmamaktadır.

A Logical Criticism of Craig and Sinclair's Kalam Argument

Abstract

The *kalam* cosmological argument attempts to show that the universe has a first cause of its existence, because everything that begins to exist has a cause of its existence and the universe began to exist. This paper discusses Craig and Sinclair's defense of this argument. In "The *Kalam* Cosmological Argument", they offer both *a priori* and *a posteriori* arguments for the premises of the argument. So, after claiming that the argument is sound, they also go on to argue, on the basis of a conceptual analysis, that the first cause of the universe must be a person, namely god. In this paper, we will contend that while the first part of the *kalam* argument is invalid, the second part of it is clearly groundless.

Keywords

Cosmological Argument, Kalam Argument, Craig, Sinclair, Theism.

KAYNAKÇA

- CRAIG, W. L. & J. D. SINCLAIR (2009). "The Kalam Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig & J. P. Moreland, pp. 101-201, London, Blackwell.
- CRAIG, W. L. (2002). "Must the Beginning of the Universe Have a Personal Cause?", *Faith and Philosophy*, 19/2002: 94-105.
- GRÜNBAUM, A. (1967). "The Anisotropy of Time", *The Nature of Time*, ed. T. Gold, pp. 49-186, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- GRÜNBAUM, A. (1990). "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology", *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. J. Leslie, pp. 92-112, New York: Macmillan.
- MACKI, J. L. (1982). *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.
- MORRISTON, W. (2003). "A Critical Examination of the Kalam Cosmological Argument", *God Matters*, ed. R. Martin ve C. Bernard, Longman: 95-108.
- OPPY, G. (2006). *Arguing About Gods*, Cambridge: Cambridge University Press.
- REICHENBACH, B. (2016). "Cosmological Argument", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument>.
- SMITH, Q. (2007). "Kalam Cosmological Argument for Atheism", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. M. Martin, pp. 182-198, Cambridge: Cambridge University Press.
- SWINBURNE, R. (1979). *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

Makale Geliş | Received: 02.05.2017
Makale Kabul | Accepted: 28.07.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342430

Muharrem HAFIZ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D, TR
Istanbul University, Faculty of Theology, History of Philosophy, TR

muharremhafiz@outlook.com

ORCID: 0000-0001-5262-1413

Anne ve Felsefe: Bastırılmış Dişilin Felsefe Tarihindeki İçkin Rolü Üzerine¹

Öz

Felsefi metinlerde dişilin izlerini süren Fransız feminist düşünür Luce Irigaray, unutulmuş ve bastırılmış öteki öge olarak annenin, Batı medeniyetinin kurumsal olarak düzenlenen tüm pratiklerde bir ön koşul olduğunu iddia eder. Çalışmalarında Platon'a ve onun kavramlarına gönderme yapan Irigaray, sistemin dışına atılmış olan dişilin, eril ve söz merkezli Batı metafiziğın yapısı içerisinde başından beri mevcut olduğu gerçeğini ifşa etmeye çalışır. Bu makalede Irigaray'ın Platon'un *Devlet* diyalogundaki mağara benzetmesi, *Şölen*'deki Diotima (kadın) figürü ve *Timaios*'taki "*khora*" kavramına ilişkin yaptığı analizler üzerinden, dişil ve felsefe arasındaki ilişki ile dişilin felsefe tarihindeki bastırılmış/unutulmuş içkin rolü ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Luce Irigaray, Anne, Dişil, Platon, *Khora*.

¹ Bu çalışma *Khora ve Felsefe: Platon'un Üçüncü Türü ve Felsefe Tarihindeki Yorumları* adlı çalışmamızdaki "Feminizm ve Khora" bölümünün kısmen gözden geçirilmiş ve kısaltılmış halidir.

Irigaray Batı metafiziğinin sistematik yapısının erillik tarafından şekillendiğini düşünür. Heidegger'in mevcudiyet metafiziği üzerinden geliştirdiği Batı felsefesi eleştirisinden yararlanan Irigaray, temelini çift-kutupluluk üzerinde inşa eden bu geleneğin özne ve söz merkezli eril karakterine vurgu yapar. Metafizikteki öznellik, akıl, temsil, özdeşlik, söz vb. temel dayanak noktalarının tümünün eril olduğunun altını çizen Irigaray'ın çabası, bu düşünce sistemlerindeki zıtlıkların, dişili kendi kurucu dışı olarak üreten eril merkezli yaklaşımın ürünü olduğunu göstermektedir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren “başka” sorununa yönelimin, ben, bir, aynı, yasa ve logos gibi Batı geleneğinin temel dinamiklerine alternatif olarak arttığını düşünen Irigaray, ötekini kendi içinde bastıran ve nihayetinde yok sayarak silen rasyonel öznenin tarihsel olarak tekil ve eril karakteri üzerinde durur. Ayrıca bu yapıda çeşitlilik, hiyerarşik olarak düşünülür ve deneyimlenirken, *farklı* olan da daima *tek* olan tarafından zapt edilir. Bu bağlamda *öteki*, mükemmel *bir ideanın* kopyaları haline gelir.

Çift-kutupluluk tarafından tesis edilen geleneksel felsefede mükemmel olmayan kopyalar kendiliğinden tanımlanamazlar. Öyleyse bu sistemlerde, aynı olana karşıt bir biçimde konumlandırılan ötekinin farklı ve başka bir özneliği söz konusu değildir. Kopya olan öteki, ideal bir öznellik ya da bu ideale uygunsuzluk üzerinden tanımlanır. Kadının öteki olarak reddini, onun söylemden geri çekilmesi ya da bastırılması şeklinde yorumlayan Irigaray, öznellik ilkesi olarak dişili erkekle eşitleme çabasında olan Simone de Beauvoir'i de bu yönüyle eleştirir. Eril öznenin diğeri olmak ya da onunla eşit olmak yerine, “öteki” sorunsalının Batı geleneğinde çok zayıf bir şekilde formüle edildiğini düşünen Irigaray, dişil başkalığı, “öznenin başka yüzü” yerine “başka bir özne” olarak anlamının yollarını arar (1995: 7-8).

Batı metafiziğinin eril ve söz merkezli yapısalcılığının temel sorunu, varlığı temsil aracılığıyla belirleyen bir düşünme tarzında dışilin temsili rolünün unutulmasıdır. Bu unutmaya ise çoğu zaman sürecin bastırılması şeklinde gerçekleşir. Julia Kristeva'da olduğu gibi, Irigaray için de temsil ortamı anne bedenidir. Dışilin unutulması, Batı metafiziğinin kendini yegâne egemen olarak dayatmasına ve logosantrizm tahakküm mantığına neden olmuştur. Bu iddia, hiç kuşkusuz, ciddi bir felsefe tarihi eleştirisi olarak okunabilir. Bu bakış açısıyla, Platon'un Mağarası, Descartes'in öznesi ya da Kant'ın transandantal öz-algısı gibi felsefe tarihinde birtakım sistematik temellerin, dişil zemin ve mekansallık devre dışı bırakıldığı anda hiçbir zaman tam anlamıyla anlaşılacakları belirtilmiş olur. Söz konusu bu temel/dayanağı, anneliğin çoğulcu ve belirsiz ortamı olarak değerlendiren Irigaray'a göre, bu zeminler eril tarzda bir özdeşlik olarak ortaya konulmuş olmakla birlikte, karşıtlıkların çatışma ve uzlaşma zemini olan anne bedeninin belirsiz üretkenliği, felsefe tarihinde çoğu zaman bastırılmış ve unutulmuştur (Schutte 1991: 68; Colebrook 1997: 87).

Öteki, hem erkek hem kadın için kullanılabilir. Beden ve maddesellik üzerinden öteki, öbür ya da başka deyimleri eril/söz merkezli gelenekte bastırılmakta ve ne ya da kim için kullanıldığı ise çoğu zaman sorulmamaktadır. Başkanın başkalığındaki kesinsizlik, eril olan logos'un tahakkümüyle etkisiz hale getirilmekte, böylece tekil mutlak, bu düşünce yapısında kesinlik arz etmektedir. Bu nedenle ötekinin fiili gerçeklikle ilişkisi tanımlanmadığı müddetçe, başka bir öznenin gerçek varlığından da söz edilemez. Böylece öteki, ya mutlak bir kemal anlamında dinin aşkın bir Ben'inin (yasa koyucu ya da Tanrı'nın) öteki yüzü ya da daha mistik ve Yeni-Platoncu bir

okumayla mutlak bir kemal anlamında aşkın bir Öteki (ya da İyi) şeklinde anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Batı metafiziğinde temsil ve aynılık olarak teori ya da felsefenin eril cins(iyet) ile özdeşleştirildiğini düşünen Irigaray, felsefeye yönelik bu türden bir meydan okumanın da cinsiyet üzerinden gerçekleştirilebileceğini savunur. Logos'un mevcudiyeti bu nedenle cinsel başkalık aracılığıyla yeniden ele alınmalıdır; çünkü bu yapısalılıkta aynı olanın temsili olarak felsefi üretimi kendini sürekli eril olarak sunmaktadır.

Batı metafiziğinin eril/söz merkezli (fallogosantrik) yapısının büyük oranda Platoncu hakikat tasavvuru ekseninde teşekkül ettiğini düşünen Irigaray, dışilin metafizik söylemden dışlanmasını maddenin formülasyonu üzerinden açıklar. Bu bakımdan onun temel amacı, bastırılmış olan dışilin tekrar sisteme dâhil edilmesiyle bu sistemin yerinden edilmesidir. Irigaray'ın, amacını gerçekleştirirken kullandığı yöntem ise son derece dikkat çekicidir. Ona göre eril/söz merkezli Batı metafiziksel yapılar, form ile madde arasında bir ayırım sunmakla birlikte, her ayırımın bu ayırımlardan biri olmayan bir mekânda gerçekleşmesi gerektiği gerçeğini göz ardı eder. Irigaray bu noktada açık bir biçimde tematize edilmeyen maddeselliğin, Batı metafiziğinin içinde dişil bir hazne haline geldiğini iddia eder. Bu bağlamda Irigaray, düşüncenin kendini sunan temsilini temin eden zemin olarak "anneliği" teorisinin merkezine oturtur. Temsilin imkânını sağlamakla birlikte kendisi temsil edilemez ve form dışı olarak kalan bu temel, anne olarak hazne/zemindir. Felsefi dizgelerin dişillik üzerinden kurulduğunu, ancak öteki olarak dişillik bu yapılarda bir o kadar bastırıldığını düşünen Irigaray, Platon'un diyaloglarına (*Devlet ve Şölen*) müracaat ederek, deyim yerindeyse kökeni köken olarak yerinden etme amacıyla, onu tekrar eden bir taklit (*mimesis*) tarzını benimsemektedir (Butler 2004: 72).

Speculum of the Other Woman adlı çalışmasında Irigaray, Platon'un mağara benzetmesini, *Timaios*'ta ortaya atılan *khora*'ya² benzer dişil bir mekân, yani ana rahmi üzerinden yeniden yorumlar. Bu yoruma göre Platon'un mağarası, *hep aynı yerde* yaşayan insanları tasvir eder. Mağaranın girişi uzun bir koridordur. Mağaranın bütünü de aslında bu girişe göre betimlenir. Giriş tek olduğundan o aslında aynı zamanda çıkıştır. Irigaray, Platon'un, okuyucusunu mağaranın giriş/çıkışına yönelterek yaptığı bu tasvirini, hal-i hazırda mağaranın içindeki şeylerin yeniden üretimi ve temsiline yöneltme girişimi olarak yorumlar. Bu yönelim aslında her şeyi tersine çevirerek gerçekleşir. Tek bir giriş/çıkış olduğundan mağaradaki tüm belirlenimler de yüksekte alçağa, alçaktan yükseğe, arkadan öne, önden arkaya, içten dışa, dıştan içe olacak şekilde çift kutuplu bir mantıkla tasarımlanır. Ancak tüm konular mağaranın içinde olup biter. Yansıtma, değiştirme ve geriye alma üzerinden simetri, mağarada belirleyici rol oynar. Mağara daima oradalığın temsili olduğundan bu mekândaki insanlar aslı olana dönemezler; zira zincirler onları asıl olana dönmelerini engeller. Bu nedenle *tek*

² *Timaios* adlı diyalogunda Platon, *khora*'yı birinci (idea) tür ile ikinci (duyular) arasında her ikisinin irtibatı için zorunlu, ancak kendisi form olmadığı için de belirsiz bir tür olarak ortaya koyar. Çağdaş dönemde Derrida Platon'un *khora*'sını kökeni yerinden etmek (dekonstrüksiyon) amacıyla kullanmış ve bir anlamda kavrama -olumsuz anlamda da olsa-değerini iade etmiştir (Bkz. Hafız 2016: 176-191).

yönlü mağarada insanların yapabileceği biricik şey kendilerine sunulan şeylere bakmaktır; çünkü dönüş sancılıdır (Irigaray 1985: 243-44).

Buna rağmen mağaranın içinde insanlara bir ışık (ateş) verilmektedir; ancak bu ışık mahkûmların arkalarından yansıtılan, dünyevi/yapay bir ışıktır. Arkadan geldiği için bu ışık, sadece yansı ve gölgeye neden olmakta, mahkûmların gölge oyunlarını belirli bir tarzda görmelerini sağlamaktadır. Irigaray mağarayı içinde yaşadığımız dünya olarak yorumlamakta, bu mağaranın aslında başka bir mağarayı temsil için var olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu mağaranın içindeki ışık, hakiki gerçeklik anlamında güneşin imgesiyle yanmasına rağmen, sarp ve yokuşlu da olsa daima aynı olan hakikate geçişi sağlayan bir yol daha vardır. Ancak bu “geçit” ne iç ne de dıştır. Geçit unutulduğunda tüm donuk ve katı dikotomiler, kategorik farklılıklar, keskin ayrımlar ve mutlak süreksizlikler geçerliliğini sürdürür ve çift kutuplulukta yerini alır. Diğer taraftan geçidin varlığı bastırıldığı ya da unutulduğunda, mağaranın içindeki mahkûmlar (çok) ile onu terk eden kişi (bir) arasındaki karşıtlık da hiçbir zaman önlenemez. Bu karşıtlık, aynı zamanda hakikat ile gölge, gerçeklik ile rüya, kavranılır ile duyulur ya da iyi ile kötü arasındaki dikotomiyi resmeder (Irigaray 1985: 246).

Irigaray açısından asıl mesele, dar ve sarp koridorun unutulması ve onun yeniden nasıl geçileceğidir. Buna karşılık felsefe tarihindeki mağara yorumlarında ise onun *ya içine ya da dışına* odaklanılmaktadır. Halbuki *geçit* olmaksızın ne iç ne dış mümkündür. Mağaranın geçidi ise, Batı metafiziğinin logosantrik geleneğinde dışlanmış, unutulmuş ve bastırılmıştır. Geçitten tüm geri çekilme ve sapmalarımız ise önermelerimizi, yargılarımızı ve kararlarımızı, baba, idea ya da logos gibi bir formun aynılığına hapseder. Bu unutulmuşluk ve bastırılmışlıkta iç ve dış arasındaki ayrımın kalbine ya da teorik olarak *bir* olanın eylemini mümkün kılan *başkaya* bakmak aklımıza gelmez. Böyle bir durum, ayrımların ve farklılıkların çoklu eylemini bize yabancılaştırılır. Halbuki Platoncu ontoloji gibi Batı metafiziğinin de imkânı, herhangi bir ontolojik statüsü olmayan ve form-dışı olması nedeniyle de isimlendirilemez ve tanımlanamaz olarak kalan öteki niteliğiyle annedir (*[m]other*). Böylece Irigaray, annenin geleneksel felsefenin temsil tasarrufundan dışlanışını, geleneğin üzerine oturduğu zeminin dişil ve başka karakterine kendi içinden gönderme yaparak taklit etmekte ve sistemi, sistemin kendi iç(kin) dinamikleri üzerinden yerinden etmeye çalışmaktadır. Kendini idea-duyular, form-gölgeler, bilgi-inanç vb. karşıtlıklar üzerinden tesis eden Platoncu ontoloji böylece dişili dışlar. Ancak Irigaray, dışilin başka karakteri üzerinden tüm eril logosantrik sistemleri yapısöküme (dekonstrüksiyon) uğratar. Çünkü farkında olmasalar da onların üzerine kurulduğu zemin (*khora*) dişildir.

Anne olarak bastırılmış dışilin geleneksel sistemlerde içkin işlevselliğine ilişkin Irigaray’ın verdiği bir diğer örnek, Platon’un *Şölen (Sempozium)* diyalogundaki Diotima (kadın) figürüdür. *Şölen*, her biri kendine has üslupla konuşan hatiplerin, aşka dair söylemlerinin tedrici olarak yansıtıldığı diyalogdur. Bu diyalogda kendinden önceki tüm konuşmaları *içine alarak* aşka bir anlamda zirveyi temsil eden konuşmayı (logos) Platon, Sokrates’in ağzından bir kadına yaptırır. Aşkın tedrici yükselişinin tasvir edildiği bu diyalogun zirve konuşmasının bir kadına yaptırılması Irigaray’ın dikkatini çeker. Konuşmadan önceki yemeğe ve diğer konuşmacıların konuşmalarına katılmayan Diotima aslında fiili olarak da orada değildir. Ancak onun aracılığı olmaksızın, bilgisizlikten, duyulardan ya da mağaradan hikmete, ideaya ya da mağara dışına, diğer

bir ifadeyle ölümlüden ölümsüze *geçiş* de imkânsızdır. Bu ikiliklerde Diotima'nın, bir nevi arabuluculuk işlevi gören üçüncü bir tür olduğu ve hakikatin örtüsünün açılabilmesi için bir ortamı temin ettiği söylenebilir (Irigaray 1989: 32-33).

Sevgiyle (*philia*) bağlantılı olarak Diotima'nın bilgiye sevk edici rolü, hem ona götüren bir rehber, hem de o yolun kendisi olarak ele alınmış, dahası, diyalogdaki diğer konuşmacıların aksine, sevginin *bizzat* Tanrı olduğu tezi çürütülmüştür. Çünkü ikilikler arasındaki dişil geçidin unutulması durumlarında, “ya/ya da” mantığıyla ikili dünyanın kendini vazetmesi kaçınılmazdır. O halde Diotima'ya göre sevgi, *ikisi arasında* olmakla birlikte, bu-dünyayı da ilga etmeyen bir “buradalık” olarak savunulmalıdır. Diotima böylece Sokrates'in, “*aşk mükemmel bir Tanrı'dır*” şeklindeki savunusunu, hakikati kendilik olarak vazeden bir bilgelik ve efendilikle değil, ama gülerек, “evet, *herkes öyle düşünüyor ve söylüyor*” şeklinde yanıt vererek, bir anlamda hal-i hazırda tesis edilen hakikatlerden feragat etmeyi öğreterek reddeder (202 b-c).³ Aşk böylece ölümlü ya da ölümsüz iki taraftan biri değil, ama “bütünün bütünlüğünü kurma” adına (202 e) başka bir ara, ortam ya da *daimon* olarak sunuluyor. Sevgi böylece ne ölümlü ne ölümsüz, ne yokluk ne varlık ne bilgisizlik ne bilgi olan ara buluculuğuyla hakikat, bilgi ve güzelin peşinde olmanın bir anlamda koşulu olarak tasvir edilir. Böylelikle ikilikler *arasında* olan geçit olmaksızın bilgi, varlık ve ölümsüzlük ile bilgisizlik, yokluk ve ölümlü arasındaki *arayı*ş da imkânsızlaşır.

Irigaray'a göre Diotima'nın, erkekle kadının birleşmesini, ölümlünün ölümsüzlük arayışı bağlamında yaratıcı/üretici bir etkinlik (*poiesis*) olarak değerlendirmesi, felsefe tarihinde hiçbir zaman anlaşılammıştır. Diğer bir deyişle *Devlet* diyalogundaki mağara benzetmesinde olduğu gibi, bu diyalogda da dişillığın yaratıcı ve üretken geçit rolünün bastırılması, esasında eril ve söz merkezli sistemin de üzerine oturduğu zeminin dışlanması ve unutulması anlamına gelir. Irigaray bu noktada dişil bedeni eril yapıtlara eğreti bir biçimde dâhil etme girişiminde olmadığını, bilakis taşıyıcı işlevselliğiyle anne olarak dişil bedeninin bu yapıtlarda daha baştan beri zaten içkin bir tarzda var olduğunu iddia eder. Felsefe tarihine yönelik böyle bir okumayla, “hikmetin sevgisi” olan felsefenin bizatihi kendisinin hikmet olarak sunulmasının da önüne geçilebilir (Irigaray 1989: 36).

Irigaray, pasajın devamında Sokrates'in “işte, Diotima ile konuşmalarından sevgi üstüne aldığım dersler bunlar. Bir gün dedi ki bana...” diye başlayan ve bundan sonra Diotima'dan aktaracağı konuşmasını, onun önceki konuşmanın içeriğinden ayırır. Pasajın bu kısmından itibaren Diotima, ilk konuşmasındaki üçüncü tür olarak aşk vurgusunu ortadan kaldırır. Diğer bir deyişle kadın ile erkek ya da beden ile ruh

³ Irigaray ayrıca ataerkil toplumların, tinsel soyağacını bu şekilde dönüştürdükleri düşünür. Vahiy ve hakikati egemenlikleri altına alan erkek-tanrılar, kendilerini, soyağacındaki dişil faktörden ve dünyevi/bedensel köklerinden koparmışlardır. Böylece kadını ve onun sözünü sansürleyen ve gitgide onu iştirilmez kılan yeni bir mantık düzeni oluşmuştur. Bu unutmaya ve bastırılmaya ise annenin soyağacındaki izleri silinmiştir. Bu bakımdan Platon'dan bu yana, Yunan mitolojisinde yanan her ev ocağının kutsal mekânı ve bu ateşe göz kulan olan dişil kutsallık olarak kabul edilen Yunan tanrıçası Hestia, felsefenin göksel bir nitelik yüklediği eril tanrılar lehine bastırılır. Ayrıca Irigaray ayırıcı bu yok edilişi, dişil soyağacının kopuşu olarak niteler. (Irigaray 2006: 15-17).

arasındaki keskin ayrım yeniden gün yüzüne çıkar. Bu ayrım, üçüncü tür olarak *khora*'nın ortaya konulduktan sonra, tüm karşıtlıkların yeniden gün yüzüne çıktığı *Timaios* diyalogunda da aşikârdır. Platon, *Timaios*'un sonlarında ruhun maddeselliğinin işareti olan arzuların kontrol altına alınmadığı takdirde, erkeğin ruhunun bir kadın ve ardından da bir hayvan olarak geri dönme riskinden bahseder. Bu kozmogonide kadın, ruhsal olana karşıt bir biçimde maddeselliği temsil eder. Diğer bir deyişle mağara benzetmesinde (*Devlet*) olduğu gibi, *Şölen* ve *Timaios* diyalogları üzerinden Irigaray, Platoncu (Batı metafizik) çift-kutupluluğun, dişillığın konumsallığını kendi eril ve özne merkezli diliyle kurduğunu, kullandığı ve sonrasında da sisteminin dışına attığını iddia eder. Ancak başka karakteriyle dişil öge sistemin daima içindedir.

Diotima'nın ikinci konuşmasında ya da *Timaios*'un sonlarında geçen erkeğin bir ceza ve aşağılanma belirtisi olarak kadına, ondan da hayvana dönüşmesine dair değiniler, eril ve söz merkezli yapıda kadının, ruhsal ve ilahi olanla karşıt bir biçimde konumlandırılmasının tezahürüdür. Böylece geçit ortadan kaldırılmış, aşk nesnesi geçersiz bir tarzda öznenin dışında yeniden konumlandırılmış ve ruh ile beden ya da erkek ile kadın arasında ilişki yeniden hiyerarşileştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, madde ve bedendeki ilahi içkinlik (aşk) geçidin inkârıyla birlikte feshedilmiş, *daimon*'un erilliği üzerinden dişil geri çekilmiş ve iptal edilmiştir (Irigaray 1989: 39-40).

Irigaray ayrıca arkaik dönemlerde bilge kişiye ilham verenin daima bir dişi -doğa, kadın ya da tanrıça- olduğunu hatırlatarak, hem bilge ya da ustanın sözünde, hem de onu tekrarlayan çocuğun sözlerinde dişil kökenin bastırıldığını iddia eder. Irigaray, bu anlamda, beden ile ruh arasındaki diyalektiği mümkün kılan dişilin ve annenin taşıyıcılığının ilga edilmesine karşıdır. Ayrıca güzelliğin maddesel örgüsü de, dişil ögenin, aklın rasyonel amaçsallığına tabi tutulmasıyla unutulmuştur. O halde Platon'da duyuşsal nesnenin kendi ön koşulu olarak bir form dâhilinde var olabilmesi ya da duyuşsal nesnelerin, formların birer kopyaları olmaları ile bu kopyalamanın daima bir mekânda ve formdan nesneye geçiş aralığında (*khora*) gerçekleşmesi zorunluluğundan hareketle Irigaray, her ne kadar felsefe tarihinin metafizik söyleminden dışlansa dahi, dişili, ikilikler arasındaki ara-bulucu işlevi olarak açığa çıkarma çabasıdır. Burada dişil, felsefenin logos mantığı ve araçlarıyla tanımlanamasa da, dişilin bu alandan dışlanması aslında felsefenin meşruiyetinin de bir koşulu olmaktadır. Böylece felsefe duygulardan arındırılmış sabit bir formel bilgi olmaktan çıkar. Diğer bir deyişle "hikmetin sevgisi" olan felsefenin bizatihi kendisinin hikmet olarak sunulmasının da önüne geçilebilir.

Woman and Philosophy: On the Repressed Role of the Feminine Immanent in the History of Philosophy

Abstract

The French feminist philosopher Luce Irigaray, who trails the feminine traces in philosophical texts, suggests that the mother as the other (*[m]other*) forgotten and repressed element is precondition for all institutionally organized practices of Western civilization. Irigaray tries to disclosure the fact that the feminine that was thrown out of the system exists *within* the structure of masculine and logocentric Western metaphysics from the beginning. In this article, the relationship between the feminine and philosophy and the repressed and forgotten role of the feminine in the history of philosophy will be studied through Irigaray's analysis about Plato's cave allegory in the *Republic*, the feminine figure of Diotima (woman) in the *Symposium* and the concept of "*khora*" in the *Timaeus*.

Keywords

Luce Irigaray, Mother, Feminine, Plato, *Khora*.

KAYNAKÇA

BUTLER, Judith (2004) *Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar-Zeynep Talay, İstanbul: Pinhan Yayınları.

COLEBROOK, Claire (1997) “Feminist Philosophy and the Philosophy of Feminism: Irigaray and the History of Western Metaphysics”, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 12, no. 1, pp. 79-98.

HAFIZ, Muharrem (2016), *Khora ve Felsefe: Platon'un Üçüncü Türü ve Felsefe Tarihindeki Yorumları*, İstanbul: DM Yayınevi.

IRIGARAY, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, New York: Cornell University Press.

IRIGARAY, Luce (1989) “Sorcerer Love: A Reading of Plato’s *Symposium*, Diotima’s Speech”, trans. Eleanor H. Kuykendall, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 3, pp. 32-44.

IRIGARAY, Luce (1995) “The Question of the Other”, trans. Noah Guynn, *Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism*, Yale French Studies, no. 87, pp. 7-19.

IRIGARAY, Luce (2006) *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Sabri Büyükdüvenci-Nilgün Tural, Ankara: İmge Kitabevi.

SCHUTTE, Ofelia (1991) “Irigaray on the Problem of Subjectivity”, *Hypatia*, vol. 6, no. 2, pp. 64-76.

Makale Geliş | Received: 26.02.2017
Makale Kabul | Accepted: 31.08.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342434

Yakup ÖZKAN

Dr. | Dr.

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, TR
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies of Science, TR
ozkanyakup@windowslive.com
ORCID: 0000-0002-7396-2396

Spinoza Felsefesinde Varoluş-Öz Ayrımı

Öz

Tanrı-Doğa ilişkisi hakkında kavrayış oluşturma felsefenin en eski ve en temel problemlerinden biridir. Bu konuda oluşturulmuş en güçlü kavramlardan biri Tanrı tarafından var edilen şeylerdeki varoluş-öz ayrımıdır. Bu ayrım, bu makalede kavramın bölünebilen doğası bakımından ele alınmaktadır. Böylece varoluş, öz ve kavramın birbirleriyle olan ilişkisinin neliği sorgulanmaktadır. Tanrı kavramı Spinoza felsefesine göre bölünmeyi ya da ayrımı kabul etmez. Ama diğer varlıkların kavramları varoluş ve öz olarak temelde iki parçaya ayrılır. Spinoza'nın felsefesinde bu ayrım dolayısıyla kavramın doğası önemli ölçüde açıklık kazanır.

Anahtar Kelimeler

Tanrı Kavramı, Kavram, Varoluş, Öz.

Giriş

Bu araştırmada Baruch Spinoza (1632-1677)'nin felsefesindeki varoluş-öz ayrımını kavramla bağıntısı bakımından inceleyeceğiz. Bu kapsamda bu ayrımın Spinoza'nın varlık felsefesi sisteminde nasıl kurulduğunu ve kavram ile bağıntısının ne olduğunu, dolayısıyla da kavramın hem doğasını hem de ontolojik sistemdeki yerini açıklamaya çalışacağız. Bu çalışma için temel kaynak olarak Spinoza'nın *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* adlı eserini esas alacağız. Bilindiği üzere bu eser, Spinoza'nın felsefesini anlatan temel bir kitaptır.

Kavram/İdeanın Doğası Üzerine

Tanrı tarafından var edilen şeyleri bilmede onlar üzerinde varoluş-öz biçiminde bir ayrıma gitmek aslında o şeylerin kavramlarının bir çözümlemesini yapmak demektir. Bu nedenle Spinoza'nın kavramdan ve ideadan neyi anladığını bilmemiz gerekmektedir.

Spinoza idea ile kavramı bir ve aynı görür (Balanuye, 2002: 99; Soyarslan, 2011: 42). Ona göre *idea*, zihnin düşünen bir şey olarak oluşturduğu kavramdır. Spinoza'nın ifadesi şöyledir: “İdea ile zihnin düşünen bir şey olarak oluşturduğu kavramını anlıyorum.” (Spinoza, 2009a: 51; Spinoza, 2009b: 82; Spinoza, 2016: 106; Spinoza, 2011: 78; Spinoza, 2002: 244). Dürüşken'e göre Spinoza, kavramın tanımı ile insan zihninin oluşturduğu ideayı kastetmez, ama düşünen varlık olarak Tanrı'nın zihnine (sonsuz aklına) işaret eder (2016: 106).

Spinoza'ya göre *gerçek idea*, ideası olduğu şeyle bağdaşmalıdır (2009a: 10). Bu ifade Dürüşken'in çevirisinde de şöyledir: “Doğru fikir kendi nesnesine uygun olmalıdır.” (2016: 37). Nesne ile *fikrin konusu* da anlaşılabilir (a.g., 37). Bu aksiyom, başka bir çeviride ise şöyledir: “Doğru fikir, kendisini temsil ettiği nesneye/konuya uygun olmalıdır.” (2009b: 33). Gerçek/doğru idea, kavramın kendinde halini anlatır. Başka bir deyişle kavramı olduğu gibi anlatan idea, gerçek ya da doğru ideadır. Gerçek ve doğru kavramları bu aksiyomda aynı anlamda birleştikleri için çevirilerdeki farklılıklar bir sorun olarak görülmebilir. Tanrı'nın kendisinin ya da sıfatlarının değişmez olduğu düşüncesinden (B.1, Ön. 20, Sonuç 2) Tanrı'daki idealar/kavramların değişmez olduğu düşüncesi çıkarsanabilir.

Yukarıda farklı çeviriler ışığında ele aldığımız -“İdeadan kastım, düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram” (2016: 106)- biçimindeki ifade *Ethica*'nın “Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine” adlı ikinci bölümünün üçüncü tanımıdır. Bu tanımın açıklamasında, Spinoza *algı* ve *kavram* arasında bir ayrım yapar. O, neden *algı* (perceptio) değil de *kavram* dediğini şöyle açıklar:

Algı değil, ama kavram diyorum, çünkü algı sözcüğü zihnin nesne karşısında edilgin olduğunu belirtiyor görünür. Ama kavram zihnin eylemini anlatıyor görünür (2009a: 51; 2016: 107; 2009b: 82).

Bu açıklamaya göre zihin, algı durumunda nesne karşısında edilgidir, ama kavram durumunda nesne karşısında etkindir. Algı, birinci türden bilgi veren bir bilme durumudur. B.2, Ön. 41 ve 42'de ifade edildiğine göre birinci türden bilgi yanlışlığın

biricik nedenidir, ama ikinci ve üçüncü bilgi türü zorunlu olarak doğrudur (2009a: 89; 2016: 168).

Spinoza'ya göre algı; birinci türden bilgi (*cognitio primi generis*), sanı (*opinio*) veya imgelem (*imaginatio*) olarak görünür. O, algı yoluyla oluşan düşünceleri imgelemin düşünceleri olarak adlandırır. Çünkü bunlar mantıksal çıkarsama yoluyla başka düşüncelerden türetilmemiştir. Zihin böyle düşüncelerden oluştuğu sürece edilgindir. Çünkü bu düşünceler zihnin etkin gücünden kaynaklanmaz; tersine öteki cisimler tarafından yaratılan bedensel değişim ve durumları yansıtır. Bu düşünceler deneyimi yansıtır; ama bu deneyim bulanıktır. Başka bir ifadeyle salt duyusal-algı üzerine bağımlı olan bilgi, Spinoza tarafından *yetersiz* ve *karışık* olarak adlandırılır. Spinoza'ya göre bu yolla oluşan ortak düşünceler, bileşik imgeler ya da genel denilen kavramlar tüm insanlarda aynı değildir ve bireyden bireye değişir. Ona göre imgelemin ya da karışık deneyimden düşünceleri Doğadaki nedenlerin gerçek düzenini temsil etmez. Bu düşünceler akılsal ve tutarlı bir Doğa görüşüne uymazlar (Copleston, 2013: 34-38; ayrıca bk. 2016: 486).

Spinoza'ya göre iki tür kavram vardır. Biri algı yoluyla, diğeri ise akılla oluşturulmuştur. O, B.1, Ek'te algı yoluyla üretilmiş kavramlar için şöyle der:

Öyleyse sıradan insanın doğayı açıklamak için kullandığı *tüm bu kavramlar*, sadece hayal gücünün (imgelem) yarattığı birer resim; hiçbir varlıkların gerçek doğasını ortaya koymuyor, sadece hayal gücünün yapısını ortaya koyuyor. Bu kavramlara birer ad verildiğinden, sanıyorsunuz ki bunlar hayal gücümüzden bağımsız olarak varolan oluşumlardır. Ben bunlara *akıl ürünü* oluşumlar yerine *hayal ürünü* oluşumlar diyorum. Öyleyse bize karşı kullanılan bütün kanıtlar bunlara benzer kavramlarla kurulduğundan rahatlıkla çürütülebilir (2016: 102; 2009a: 49).

Bu ifadelerle göre imgelem tarafından oluşturulmuş kavramlar, varlıkların gerçek doğalarını göstermez. Başka bir deyişle bu tarz kavramlar, kendinde herhangi bir şeyin doğasını (2009a: 49) vermez. Buna karşılık akılla oluşturulmuş kavram, gerçek kavramdır ve nesnenin gerçek doğasını anlatır. Varolan bir şeyin bu tarz kavramı, o şeyin varlığına ve özüne akılsal açıdan çözümlenir.

Spinoza'ya göre akıl doğası gereği, şeyleri olası olarak değil, ama zorunlu olarak değerlendirir. Başka bir deyişle akıl doğası gereği şeyleri doğru olarak algılar (2016: 172). Spinoza'ya göre akıl düzeyinde olan bilgi, ikinci tür bilgidir (Copleston, 2013: 38; Balanuye, 2002: 125; Soyarslan, 2011: 57). Bu ve üçüncü tür bilgi zorunlu olarak doğrudur (2016: 168). Üçüncü tür bilgi ile kastedilen ise sezgisel bilgidir (Balanuye, 2002: 125; Copleston, 2013: 40).

Spinoza, aklın “şeyleri oldukları gibi” (2016: 172) ya da “kendilerinde oldukları gibi” (2009a: 92) değerlendirdiğini ya da algıladığını söyler. O, bu noktada B.1, Aksiyom 6'ya gönderme yapar ve şöyle der: “Gerçek/doğru idea, ideası olduğu şeyle bağdaşmalıdır” (2009a: 10). İşte burada zikredilen *gerçek idea*, *akıl* yoluyla oluşturulandır.

Spinoza B.2, Ön. 44'ün ikinci sonucunda akıl için başka bir özellik belirtir. Ona göre akıl doğası gereği, şeyleri sonsuzluğun ışığı altında algılar (2016: 174). Başka bir deyişle şeyleri ezelden bakılan bir yönle algılamak aklın doğasındandır (2009b: 132).

Daha başka bir anlatımla şeyleri, sonsuzluğun belli bir tavrı altında algılamak aklın doğası gereğidir. Balanuye'ye göre sonsuzluğun belli bir tavrı altında ifadesi, Tanrısal sonsuzluğun ifade edildiği herhangi bir unsuru akla getirir. Bu unsur zamansız, yani öncesiz ve sonrasızdır. Bu nedenle açıktır ki aklın doğası gereği izlediği mantıksal ya da matematiksel yol, zamansız doğruları kavrayabilir ve şeyleri Tanrısal sonsuzluğun ışığı altında görebilir (2002: 127). Spinoza bu sonucun ispatında yukarıda zikredilen şeyleri bazı eklerle yeniden dile getirir:

Aklın doğası gereği, şeyleri olası olarak değil, zorunlu olarak görür ve şeylerle ilgili bu zorunluluğu doğru bir şekilde algılar, yani olduğu gibi algılar. Çünkü aslında şeylerle ilgili bu zorunluluk tam da Tanrı'nın ezeli-ebedi doğasının zorunluluğudur. İşte bu yüzden şeyleri sonsuzluğun ışığı altında temaşa etmek aklın doğası gereğidir. Şu da var ki *aklın temelleri* her şeye ortak olan özellikleri açıkladığı halde, tekil olan hiçbir şeyin özünü açıklamayan *kavramlardır* aslında; bu yüzden zamandan tamamen bağımsız olarak sadece sonsuzluğun ışığı altında kavranmalıdır (2016: 174; 2009a: 93; 2009b: 132; 2011: 118).

Böylece açıktır ki akıl, şeyleri sonsuzluğun ışığı altında kavrar. Bununla birlikte aklın temelleri, kavramlardır. Kavramların akıl için temel olması aklın kavramlarla oluştuğu anlamına gelebilir. Diğer yandan kavramlar, akıl tarafından oluşturulduğu için de aklın temel olduğu söylenebilir. Öyleyse belirtilebilir ki akıl kavramları oluştururken aynı zamanda kendini de oluşturmaktadır. Akıl yoluyla oluşan kavramlar Spinoza'nın ifadesiyle kendi nesnelere uygun olarak gerçek idealardır.

Bütün bu anlatımlardan sonra Spinoza'nın kavramın bölünebilmesiyle ilgili bir açıklamasına geçebiliriz. Bu açıklama, B.2, Ön. 45'in ispatında dile getirilir. Önerme şöyledir: “Herhangi bir cisme ya da edimsel olarak varolan tekil bir şeye ilişkin herhangi bir *idea*, zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız doğasını içerir” (2016: 175). Spinoza, bu önermenin ispatında ise şunu der: “Edimsel olarak varolan tekil bir şeyin *ideası*, zorunlu olarak o şeyin kendisinin hem özünü hem de varoluşunu içerir/gerektirir” (2009a: 93-94; 2002: 270; 2016: 175; ayrıca krş. 2011: 118; 2009b: 132). Bu ispatlamadan açıktır ki Tanrı dışında varolan tekil bir şeyin kavramı o şeyin kendisinin hem özünü hem de varoluşunu/varlığını kapsar.

Sonuç olarak *idea* ile kavramın bir ve aynı olduğu, kavramın akılla oluşturulduğu anlaşılmalıdır. Ayrıca varolan bir şeyin kavramının, o şeyin özünü ve varoluşunu içerdiği açık olmuştur. Böylece kavramın bölünebilen bir doğada olduğu açıklık kazanmıştır.

Tanrı'da Varoluş ve Öz Birliği

Bu konuyu işleyebilmek için öncelikle Tanrı hakkında Spinoza'nın düşüncesini genel olarak bilmemiz gerekmektedir. Amacımız yalnızca konumuzun anlaşılmasına yönelik bir temel oluşturmaktır.

Spinoza'ya göre “Tanrı'dan başka bir töz ne olabilir ne de kavranabilirdir”. O, bu önermenin sonuç kısmında şöyle der: “Tanrı birdir, başka bir deyişle, Doğada yalnızca bir töz vardır ve bu mutlak olarak sonsuzdur.” (2009a: 20). Spinoza bu düşüncesini şu şekilde temellendirir: “Tanrı ile mutlak sonsuz varlığı, eş deyişle her biri ezeli ve ebedi özü anlatan sonsuz sıfattan oluşan tözü anlıyorum” (2009a: 9; 2016: 35; 2009b: 31-32;

Elmas, 2015: 89). Bu ifadeye göre Tanrı biricik tözdür ve sonsuz sıfattan oluşan mutlak sonsuz varlıktır. Ramond'a göre sıfatlar, tözün kendinde özüdür. Tanrı yalnızca ikisi bilinen bir sıfatlar sonsuzluğundan oluşur. Ayrıca sıfatlar, bir ve aynı tözün pek çok farklı ifadesidir (Ramond, 2014: 123).

Tanrının varlığını oluşturan sonsuz sayıdaki sıfattan her biri ezeli ve ebedi özü anlatır. Deleuze'un uygun ve özlü kavrayışına göre mutlak olarak sonsuz töz, *salt varlık olarak varlıktır* ve hepsi birbirine eşit olan sıfatlar ise *varlığın özüdür* (Deleuze, 2000: 93). Bu özlü yorum şu biçimde de anlatılabilir. Tanrı, Mutlak Varlıktır. O'nun sıfatları ise bu varlık'ın gerçekliğini oluşturur. Spinoza, "Tanrı'nın varoluş ve özü bir ve aynıdır" biçimindeki yargısından ikinci sonuç olarak Tanrı ya da Tanrı'nın tüm sıfatlarının değişmez olduğunu çıkarır (2009a: 29; 2016: 68-69).

Bu özet anlatımlardan sonra tözün tanımını görmemiz gerekmektedir. Spinoza'ya göre Töz, *kendinde olan ve kendisiyle kavranandır*. Çünkü Tözün kavramı, başka bir şeyin -onu oluşturması gereken- kavramına ihtiyaç duymaz (2009a: 9; 2009b: 31). Başka bir deyişle Töz, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen bir şeydir. Yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyendir (2016: 34). Spinoza "Tanrı kavramı" ifadesini bizzat kullanır: "Kendisinden sonsuz sayıda şeyin sonsuz yolda doğduğu *Tanrı ideası* yalnızca bir olabilir" (2009a: 54).

Spinoza Tanrı-Doğa ilişkisi hakkında iki kavram kullanır: "*Natura naturans* ve *natura naturata*. İlk kavram, onun anlatımıyla şu anlamda Tanrı'yı anlatır:

Natura naturans ile kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı ya da tözün öyle sıfatlarını anlayacağız ki bunlar ezeli-ebedi ve sonsuz/sınırsız özü, yani özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrı'yı anlatır." (2009a: 35; 2016: 78).

Bu açıklamalarla kastedilen Tanrı'nın kendisi ve sıfatlarıdır. Ayrıca Tanrı'nın sıfatlarının O'nun sonsuz özünü anlattığı belirtilmektedir. *Natura naturata* ile kastedilen ise şöyledir:

Ama natura naturata ile Tanrı'nın doğasından ya da sıfatlarından herhangi birinin zorunluluğundan doğan her şeyi, yani Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen şeyler olarak görüldükleri sürece Tanrı'nın sıfatlarının tüm kiplerini/hallerini anlıyorum." (2009a: 35-36; 2009b: 63-64).

Özetle *Natura naturans* ile Tanrı ve sıfatları, *Natura naturata* ile de Tanrı ve sıfatları tarafından var edilen tüm şeyler kastedilir. Tanrı doğal olarak değişikliklerine/ilineklerine/hallerine önseldir (2009a: 10; 2009b: 83; 2016: 37).

Spinoza Tanrı'nın iki sıfatından söz eder: "Düşünce, Tanrı'nın sıfatlarından, başka bir deyişle Tanrı düşünen bir şeydir." (2009b: 83; 2009a: 53; 2016: 109; 2002: 245). Ayrıca "uzam/yer-kaplama/ımtidat Tanrı'nın sıfatlarından biridir, başka bir anlatımla Tanrı, uzamlı bir şeydir" (2009b: 84; 2016: 110; 2009a: 53).

Düşünce ve uzam sıfatları hakkında kısa bir açıklama denemesi yapabiliriz. Tanrı'nın sınırsız sayıda sıfatlarından yalnızca *düşünce* ve *uzamın* belirlenmesi ve bilinmesi Spinoza'nın sisteminin bir gereği olarak görülebilir. Kavramın varoluş ve öze bölünmesi ile düşünce ve uzam sıfatları arasında özsel bir bağın olduğu söylenebilir. Buna göre de denebilir ki Spinoza'nın tüm ontolojik sistemi bu ilişki üzerine kuruludur. Bu ilişkiye göre özlerin kaynağı, Tanrı'nın düşünce sıfatıdır. Varoluşların kaynağı ise

Tanrı'nın uzam sıfatıdır. Ama öz varoluşsuz, varolma/varoluş da özsüz bulunamadığı için bu iki sıfat birleşir. Böylece bu iki sıfat kavramları oluşturur. Bu iki sıfat bir ve aynı Tözün farklı iki yolda kendisini anlattığı iki özselidir. Diğer yandan Er'e göre bu iki sıfat ya da tüm sıfatlar arasında ayırım da söz konusudur (Er, 2011: 174). Hem düşünce hem uzam sıfatı ezeli-ebedi olduğundan *varoluşlar* ve *özler* arasında öncelik-sonralık durumu ve nedensellik ilişkisi olanaklı değildir. Çünkü hem varoluşların hem de özlerin nedeni ve kaynağı Tanrı'dır. Er'in ifadesiyle sıfatlardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir, bunlar birbirleriyle tamamiyle eşit durumdadır (a.g.e., 174). Çünkü sıfatlardan her biri kendi cinsi ve doğası bakımından sonsuzdur ve aynı doğaya sahip başka bir şey tarafından da sınırlandırılmaz (a.g.e., 173; ayrıca bk., Aksu, 2013: 53-54). Aşağıda Spinoza'nın bir önermesine yer verip bu söylediklerimizi biraz daha açık kılmaya çalışacağız.

B.2, Ön. 7'de Spinoza şöyle der: “İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır” (2009a: 56). Spinoza bu önermeye, not kısmında açıklama getirir. Sıfatlarla ilgili gerekli birkaç ifadeye yer verdikten sonra bu açıklamayı ele alacağız. Spinoza'ya göre Tanrı ya da Tanrı'nın bütün sıfatları ezeli ve ebedidir. Sıfatlar, bir Töz olan Tanrı'nın özünü anlatır. (2016: 67; 2009a: 29). Ya da Tanrı'nın özü, sıfatlarda açığa çıkar (Er, 2011: 172). Başka bir ifadeyle sıfat Tözün özünü kuran şeydir (2016: 35; ayrıca bk., Oğuz, 2008: 15).

Spinoza'ya göre düşünen Töz ve uzamlı Töz bir zaman bu, bir başka zaman şu sıfat altında kavranan bir ve aynı Tözdür. Yine, bir uzam tavrı ve o tavrın ideası iki ayrı yolda anlatılan bir ve aynı şeydir (2009a: 56-57; 2016: 114-115). Yukarıda belirttiğimiz gibi düşünce ve uzam sıfatı bir ve aynı Tözün iki farklı yolda kavranmasını anlatır (ayrıca bk. Beşler, 2009: 25). Bir uzam tavrı ve onun kavramı da iki ayrı yolda anlatılan bir ve aynı şeydir. Bir uzam tavrından kastedilen dışsal dünyada olan bir varolandır. Bu varolan dış dünyada bir bütündür. Ama onun kavramı varlığına ve özüne ayrılır. Kavramla Tanrı'nın sonsuz aklına işaret edildiğine göre dış dünyada varolan bir şey ile onun kavramı tam anlamıyla örtüşür.

Spinoza'ya göre doğada varolan bir daire ve varolan bir dairenin Tanrı'daki ideası/kavramı ayrı sıfatlar yoluyla anlatılan bir ve aynı şeydir (2016: 57). Bu ifadede kavram ile nesnesi arasındaki birliği görebiliriz. Tanrı kendini, düşünce ve uzam sıfatı yoluyla iki ayrı yolda anlatan bir ve aynı Tözdür. Çünkü mutlak olarak sonsuz Töz bölünemezdir (2016: 19; 2002: 224; ayrıca bk., Bir, 2016: 19).

Spinoza'ya göre nesnelere gerçekliği ve biçimsel özü Tanrı'nın aklında nesnel olarak nasıl varsa öyledir. Buna göre Tanrı'nın aklı¹ tanrısal özün kurucusu olarak kavrandığı sürece, gerçekte şeylerin özlerinin olduğu gibi varoluşlarının da nedenidir. (2016: 65; 2009b: 53-54; 2009a: 27). Düşünce ve uzam sıfatı Tanrı'nın özünü kuran sınırsız sıfattan ikisi olduğuna göre denebilir ki şeylerin özlerinin kaynağı düşünce, varoluşlarının kaynağı ise uzam sıfatıdır. Bununla birlikte bir kavram düşünce sıfatı altında, nesne (beden/cisim) ise uzam/yayılm sıfatı altında ifade edilen tavırlar (modus) olarak düşünülmesine rağmen, aynı gerçekliği ifade ederler (Cihan, 2001: 91). Yani

¹ *Intellectus* teriminin akıl olarak çevrilmesi konusunda bk. Karaman, 2013: 64.

kavram ve nesnesi aynı şeydir. Sadece ifade edilme biçimleri farklıdır. Ayrımları olmakla birlikte hem kavram ve nesnesi hem de öz ve varoluş arasındaki birliğin kaynağının düşünce ve uzam sıfatı arasındaki birlikten geldiği belirtilebilir. Her iki sıfat da ezeli-ebedi olduğu için hem *özler* ve *varoluşlar* hem de *kavramlar* ve *nesnelere* arasında bir öncelik-sonralık hali ve nedensellik ilişkisi oluşmaz. Burada söz konusu olan ise kavramlardır; herhangi bir kavramın bireysel varoluşu değildir.

Spinoza B.1, Tanım 1’de Tözün doğası üzerine konuşur: “Kendinin nedeni ile özü varoluş içerene ya da var olmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum.” (2009a: 9; 2009b: 31). Bu tanımın ilk ifadesine göre Tanrı’da öz, varoluşu zorunlu olarak gerektirir ve içerir. Bu nedenle Tanrı’nın kavramında varoluş-öz ayrımı yapılamaz. Spinoza tanımın ikinci cümlesinde anlamı başka şekilde ifade eder: “Var olmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum.” Buna göre Tanrı’nın özünün kavranması, O’nun var olmasını zorunlu kılar. Bu önerme ile anlatılmak istenen Tanrı’nın varlığının ve özünün hiçbir şekilde ayrılamaz olmasıdır. Bu nedenle Tanrı nedensizdir. Spinoza’ya göre “zorunlu olarak kabul edilmelidir ki tözün varoluşu, özü gibi ezeli-ebedi bir gerçekliktir” (2009a: 14; 2016: 43; 2009b: 37).

“Kendinin nedeni” kavramı, Tözün tanımında kullanılır. Bu tanıma göre Töz kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabilendir (2009a: 9; Elmas, 2015: 85-86). Bu tanım Tanrı Kavramı’nın ezeli-ebedi olmasında başka bir şeyin kavramına ihtiyaç duymadığını anlatır.

B.1, Ön. 7’de çok yalın bir ifade kullanılır: “Var olmak tözün doğasına özgüdür” (2009a: 12; 2016: 40). Başka bir ifadeyle “var olma tözün doğasındandır.” (2009b: 35). Spinoza bu önermeyi şöyle ispatlar: Bir töz başka bir şey tarafından üretilemez. Öyleyse kendinin nedenidir, yani özü zorunlu olarak varoluş içerir ya da varoluş doğasına özgüdür. (2009a: 12; 2009b: 36; 2002: 219). Tözün özü ve varoluşunun zorunlu olarak birbirlerini gerektirmesi bu ikisi arasında hiçbir ayrıma izin vermez. Öyleyse Töz, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranandır. Bu nedenle O’nun bilgisi başka bir şeyin bilgisini gerektirmez (2009a: 13). Tözün varoluşu, özü gibi ezeli bir gerçekliktir (2009a: 14; 2016: 43; 2009b: 37). *Tanrı kavramında* bölünme olmadığı için (2009a: 19) *varoluş* ve *öz* bir ve aynıdır.

Spinoza’ya göre haller/değişikilerle de başkasında olan ve kavramı varolduğu bu başka şeyin kavramıyla oluşturulan şeyler anlaşılmalıdır (2016: 42; 2009a: 13; 2009b: 37). Hallerle Tanrı tarafından üretilen tüm şeyler kastedilir.

Spinoza Tanrı’da varolma/varoluş ve özün birliğini anlatırken tanımı da kullanır. Ona göre her bir şeyin gerçek tanımı, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şeyi içermez ve anlatmaz. O, aynı notta şöyle der: “Var olmak tözün doğasına özgü olduğu için tanımı zorunlu varoluş içermeli ve dolayısıyla varoluşu yalnızca tanımından çıkarılmalıdır.” (2009a: 14-15).

Spinoza B.1, Ön. 11’de Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğunu ifade etmeye geçer: “Her biri ezeli ve ebedi özü anlatan sonsuz/sınırsız sıfatlardan oluşan Tanrı ya da töz zorunlu olarak vardır.” Spinoza bu önermenin ispatında şöyle der: “Eğer olanaklıysa Tanrı’nın var olmadığını düşünün. O zaman özü varoluş içermez. Öyleyse Tanrı zorunlu olarak vardır” (2009a: 16; 2009b: 40; 2016: 46). Spinoza bu önermenin ispatında

zorunlu, olanaklı ve olanaksız kavramlarını varlık bakımından örneklendirmeye geçer. Spinoza'ya göre Tanrı'nın özü tüm eksikliği dışladığı ve mutlak eksiksizliği içerdiği için tam bu yolla varoluşu üzerine kuşkunun tüm nedeni ortadan kalkar ve en yüksek pekinlik doğar (2009a: 18-19).

Spinoza B.1, Ön. 20'de Tanrı kavramındaki varoluş ve öz birliğini açık ve yalın bir biçimde ifade eder: "Tanrı'nın varoluş ve özü bir ve aynıdır" (2009a: 29; 2016: 68; 2002: 230). Başka bir çeviriyle "Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti birdir; başka değildir." (2009b: 55). Spinoza ispatlamada Tanrı ve Tanrı'nın tüm sıfatlarının ezeli olduğunu ve sıfatlarının her birinin *varoluş* anlattığını söyler. Ona göre Tanrı'nın ezeli özünü sergileyen sıfatlar aynı zamanda onun ezeli varoluşunu sergiler. Bu demektir ki Tanrı'nın özünü oluşturan şeyin kendisi aynı zamanda onun varoluşunu oluşturur. Öyleyse Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır. Spinoza'ya göre bu ifadelerden ilk olarak şu çıkar ki Tanrı'nın varoluşu tıpkı onun özü gibi ezeli bir gerçekliktir. İkinci olarak ise Tanrı ya da Tanrı'nın tüm sıfatlarının değişmez olduğu çıkar. Çünkü sıfatlar varoluşları açısından değişecek olsalardı, özleri açısından da değişmeleri gerekirdi (2009a: 29; 2009b: 56).

Tanrı Tarafından Üretilen Şeylerde Varoluş ve Öz Ayrımı

Spinoza'ya göre varolan her şey ya kendi başına ya da başka bir şeye bağlı olarak vardır (2016: 36). Başka bir deyişle varolan her şey ya kendinde ya da başkasındadır (2009b: 32; 2009a: 10). Böylece varolan şeyler ikiye ayrılır. Bunlar töz (substantia) ve tavırdır (modus). Töz kendi başına vardır, tavır ise başka bir şeye bağlı olarak vardır (2016: 36). Bu aksiyoma göre tavır olarak varolan kavramı Tanrı'dadır ya da Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı kendi başına varolan bir Töz olduğuna göre (B.1, Tanım 2,3), bağlı olma, tavır olarak varolan içindir. Bu konuda temel bir önerme (B.1, Ön. 15) de şöyledir: "Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz." (2016: 53; 2009a: 20). Sonuç olarak edimsel olarak varolan şeylerin varoluşları ve özlerinin kaynağı Tanrı'dır.

Spinoza, B.1, Ön. 16'da şeylerin varolma sürecinde akıl ve Tanrı ile nasıl bir bağ içinde olduğunu şu şekilde belirtir: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık) çıkmalıdır" (2016: 60; 2009b: 50; Cihan, 2011: 42). Spinoza, bu önermeden üç sonuç çıkarır: "(i) Tanrı, sonsuz aklın ufkuna dâhil olabilen her varlığın etkin nedenidir. (ii) Tanrı ilineksel bir neden değil, kendiliğinden nedendir. (iii) Tanrı mutlak anlamda ilk nedendir." (2016: 61; 2009a: 25). Spinoza B.1, Ön. 17'nin ikinci sonucunda akıl ve iradenin Tanrı'ya yüklenip yüklenemeyeceği konusunda uzun bir tartışma sırasında şöyle der:

Tanrısal doğada akıl varsa bu akıl bizim aklımız gibi algıladığı nesnelere sonra gelmez (*oysa çoğu insan böyle düşünür*); doğası gereği bu nesnelere eşzamanlı da değildir, çünkü Tanrı nedensellik ilkesi uyarınca her şeyden önce gelir (16. Ön., 1. Sonuç). Buna karşılık nesnelere gerçekliği ve biçimsel özü Tanrı'nın aklında nesnel olarak nasıl varsa öyledir. Bu yüzden Tanrı'nın aklı, tanrısal özün kurucusu olarak kavrandığından, gerçek anlamda şeylerin hem özünün hem de varoluşunun nedenidir (2016: 65; ayrıca krş. 2009a: 27).

Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki şeylerin kavramları, Tanrı'nın özündedir. Örneğin insan ideası Tanrı'nın aklındadır. Bu düşünceye göre insan ideasının hem varlığı hem de özü Tanrı'nın özünde kapsanır. Ama herhangi edimsel varolan bir insan ile ilgili şöyle bir farklılık söz konusudur. Bu insanın özü, Spinoza'ya göre ezeli-ebedi bir gerçekliktir. Ama onun varoluşu böyle değildir. Çünkü bir insan başka bir insanın varoluşuna neden olabilir, ama onun özünün nedeni olamaz. Aynı sayfada Spinoza der ki “Tanrı'nın akli bizim aklımızın hem özünün hem de varlığının nedenidir” (2016: 66). Bu konuda başka bir önerme de (B.2, Ön. 3) şöyledir: “Tanrı'da zorunlu olarak özünün ve özünden zorunlu olarak doğan her şeyin bir ideası vardır.” (2009a: 53; krş. 2016: 110). Böylece varolan her şeyin kavramının Tanrı'da olduğu açık olmaktadır.

Spinoza'ya göre Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş içermez (B.1, Ön. 24). Çünkü doğası kendinde düşünüldüğünde varoluş içeren şey kendinin nedenidir (yani nedensiz) ve yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan var olur. Bu önermeden çıkan sonuca göre de Tanrı yalnızca şeylerin var olmaya başlamalarının değil, ama var olmayı sürdürmelerinin de nedenidir ya da Tanrı şeylerin varlık nedenidir. Spinoza şöyle devam eder:

Çünkü şeyler var olsunlar ya da var olmasınlar, özyüklerini düşünür düşünmez bu özün *varoluş* gibi *süre* de içermediğini buluruz; dolayısıyla var oluşlarının ya da sürelerinin nedeni kendi özyükleri değil ama ancak Tanrı olabilir ki varoluş yalnızca onun doğasına aittir (2009a: 32; 2009b: 59; 2016: 73).

Bu önermeden ve onun ispatından açıktır ki Tanrı tarafından üretilen şeylerin kavramlarında varoluş ve öz ayrımı vardır. Ön. 25, bu ayrımı yeniden ifade eder: “Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özyüklerinin de etker/fail nedenidir” (2009a: 32; 2009b: 59; 2016: 73; Erdemli, 1985: 40).

Spinoza “Zihnin Doğası ve Kökeni” adlı bölümün ikinci tanımında *öz* ile ne anladığını anlatır. O, *öz* ile olduğunda şeyin de zorunlu olarak olduğu; ortadan kalktığında şeyin de ortadan kalktığı bir şeyi anlar. Başka bir deyişle *öz*, o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şeydir (2016: 106; 2009a: 51; 2009b: 81; ayrıca bkz. Elmas, 2013: 111).

Bu ifadelerle göre şeyin var olması ya da ortadan kalkması özüne bağlıdır. Başka bir ifadeyle şeyin var olabilmesi ve kavranabilmesi özü ile ilgilidir. Buna göre öz-süz bir şey ne olabilir ne de kavranabilir. Buna göre denebilir ki *öz*, bir şeyin kendisidir. Başka bir deyişle *öz*, bir şeyi o şey yapan ve öteki şeylerden ayıran bir şeydir. Spinoza özü zaman zaman doğa ile aynı anlamda kullanır (2016: 484). Spinoza'nın *öz* hakkındaki tanımının ikinci kısmını aşağıda verip yeniden ele alacağız.

Başka bir deyişle *öz*, o olmadan şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağı; aynı şekilde şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şeydir.

Alıntının ilk ifadesine göre bir şey, ancak özyle var olabilir ve kavranabilir. Bu düşünceye göre varlığın aslını kuran² *öz* olmaktadır. Öyleyse *öz* asıldır veya birincildir, varoluş ise ikincildir. Ama bu, o şeyle ilgili gerçeğin yalnızca bir yanındır. Diğer yan ise

² Bu ifadeyi Dürüşken, Spinoza'ya göre özü tanımlarken kullanır (2016: 484).

ikinci ifadede verilir: “Öz, şey olmadan onun da olamayacağı ve kavranamayacağı bir şeydir.”³ Bu düşünceye göre de özün olması ve kavranması şeyin *varolmasına* bağlıdır. Burada öne çıkan da şeyin *varoluşudur*. Bu açıdan ise varoluş asıl olur. Öyleyse bir şeyin *varoluşu* ve özünden herhangi birini asıl olarak değerlendiremeyiz.

Spinoza’ya göre Tanrı tarafından üretilen şeylerin özü varoluş içermez (2009a: 32; 2016: 73; 2009b: 59; 2002: 232). Örneğin, “insanın özü zorunlu varoluş içermez; başka bir deyişle, doğa düzeninden şu ya da bu insanın varoluşu gibi var olmayışı da doğabilir ya da doğmayabilir.” (2009a: 52; 2009b: 83).

Bu açıklamaya göre zorunlu varoluş içermeyen insanın özünün *olanak* halinde olduğu söylenebilir. Dürüşken’in uygun kavrayışıyla insanın varoluşu kendi özüne değil doğanın düzenine bağlıdır (2016: 108). Eğer insanın özü, zorunlu olarak varoluş içerseydi, insan Tanrı gibi zorunlu varlık olurdu. Ama bu olanaksızdır. Çünkü “Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker nedenidir” (2009a: 32; 2016: 73; 2002: 232). Şeylerin var olmasının nedeni kendi özleri olamaz (Ergün, 2011: 13).

Şimdiye dek olan anlatımlarımız ışığında kısa bir değerlendirme yapabiliriz. Bir kavram varlığına ve özüne çözümlenir. Buna göre bir kavram varlıksız ve özsüz olamaz. Öz, var olarak gerçekleşir. Varolma/varoluş da özle olur. Öz, varoluşu gerektirdiği için kavramın özünden söz açma, kavramın varlığının olduğunu da akla getirir.

Spinoza’ya göre “Bir şey ne denli olgusalılık (realitatis) ya da varlık taşırırsa o denli sığa sahip olur” (2009a: 15; 2016: 44). Bu önermede insan zihninin bilmesi açısından varlıktan öze geçişin olduğu söylenebilir. Çünkü bir şeyin sıfatlarının çokluğu o şeyin varlığının gücüne bağlıdır. Başka bir deyişle bir şey, varlıksal niteliklerinin çokluğu ve gücüne göre sığa sahip olur. Spinoza’ya göre özün kuran şey sıfattır. Sıfatın varlığa bağlı olması aynı zamanda özün varlığa bağlı olması anlamına gelir. Bu bakış açısı, varlık tarafındandır.

Spinoza, yukarıdaki önermenin notunda şöyle der: “Her varlık bir sıfat altında kavranmalıdır.” (2016: 45; 2009a: 16; 2009b: 40). Sıfat, özü oluşturan bir şey olduğuna göre bu önermeyi yeniden şöyle kurabiliriz: “Her varlık belli bir öz altında kavranmalıdır.” Böylece *varlık*, *öz* ve *kavramın* birlikte görüldüğünü görebiliriz. Bu düşüncenin izini Hegel’in *Mantık Bilimi* adlı eserinde sürebiliriz. Hegel’in kavramla ilgili bir ifadesi şöyledir:

Kavram bu yandan ilkin genel olarak varlığa ve öze, dolaysıza ve yansımaya üçüncü olarak görülecektir. Varlık ve öz bu düzeye dek onun oluşunun kısıpardırlar; ama kavram onda yittikleri ve kapsandıkları özdeşlik olarak onların temelleri ve gerçeklikleridir. Onda kapsanırlar çünkü o onların sonucudur, ama bundan böyle varlık olarak ve öz olarak değil; bu belirlenimi yalnızca bu birliklerine geri dönmemiş oldukları düzeye dek taşırlar (Hegel, 2008: 443).

³ Aynı ifade B.2, Ön. 10’un ikinci sonucunda verilen ispatta da yer alır: “Bir şeyin özünü zorunlu olarak kuran neyse, o kurucu öge olduğunda o şey de olur, o kurucu öge ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar; yani öz, şeyin onsuz olamayacağı ve kavranamayacağı neyse odur; aynı şekilde öz de, şey olmadan var olamayacak ve kavranamayacak neyse odur” (2016, s. 122).

Varlıktan öze geçişle ilgili bir örnek de B.1, Ön. 20'nin ikinci sonucunda yer alır. Önerme şudur: “Tanrı'nın varoluş ve özü bir ve aynıdır.” Spinoza'ya göre Tanrı'nın özünü oluşturan şeyin kendisi aynı zamanda onun varoluşunu oluşturur. Önermenin ikinci sonucuna göre Tanrı ya da Tanrı'nın tüm sıfatları değişmezdir. Çünkü eğer bunlar varoluşları açısından değişecek olsalardı, özleri açısından da değişmeleri gerekirdi (2009a: 29; 2016: 68).

Sonuç

Tanrı tarafından var edilen şeylerde varoluş-öz ayrımı yapmak, aslında o şeylerin kavramlarının çözümlenmesi anlamına gelir. Spinoza'ya göre edimsel olarak varolan tekil bir şeyin kavramı, zorunlu olarak o şeyin kendisinin hem özünü hem de varoluşunu içerir. Varoluş-öz ayrımının mantığı, kavramın bölünebilen doğası düşünüldüğünde açıklık kazanır. Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı eserinin ana noktalarının bu düşünce tarafından belirlenmiş olabileceği düşünülebilir. Spinoza, kavramla, düşünen bir varlık olarak Tanrı'nın sonsuz aklına işaret eder. Ona göre aklın temelleri kavramlardır. Diğer yandan kavramlar akıl tarafından oluşturulur. Bu iki ifade şu şekilde bir araya getirilebilir. Akıl kavramları oluştururken aynı zamanda kendini de oluşturur. Kavramın varoluş ve öze bölünmesi ile düşünce ve uzam sıfatları arasında zorunlu bir bağıntının olduğu söylenebilir. Böylece Spinoza'nın tüm ontolojik sisteminin bu ilişki üzerine kurulduğu belirtilebilir.

Existence-Essence Distinction in Spinoza Philosophy

Abstract

Forming an understanding about the relationship between God and Nature is one of the oldest and fundamental problems of ontological philosophy. One of the strongest concepts in this regard is the distinction of existence-self in the things created by the God. This distinction is processed in this article with regards to the separable nature of the concept. Hence, the nature of the relationship between being/existence, self and concept is questioned. The concept of God, according to Spinoza philosophy, does not agree the separation or division. However, the concepts of other beings are divided into two basically as existence and self. The nature of the concept is significantly explained in Spinoza's philosophy due to this distinction.

Keywords

God Concept, Concept, Existence, Essence.

KAYNAKÇA

AKSU, Sevinç Türkmen (2013). Ekopraksisin Kuruluşu Açısından Spinoza ve Marx'ın Varlık Anlayışlarının İncelenmesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

BALANUYE, Çetin (2002). *Spinoza*, İstanbul: Say Yayınları.

BEŞLER, Pelin (2009). Spinoza Felsefesinde Beden-Bilinç Bağlamında Özgürlük, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

BİR, Çağan (2016). Spinoza ve Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Sorunu, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

CİHAN, Mustafa (2001). Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

COPLESTON, Frederick (2013). *Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

ELMAS, Mehmet Fatih (2013). Spinoza'nın Töz Merkezli Metafizigi Temelinde Conatus Kuramı Üzerine Bir İnceleme, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

ELMAS, Mehmet Fatih (2015). *Spinoza ve İnsan*, 1. Basım, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

ER, Sadık Erol (2011). Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

ERDEMLİ, H. Atilla (1985). Spinoza'nın Ahlak Anlayışı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ERGÜN, Reyda (2011). Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2008). çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

KARAMAN, Yasin (2013). Spinoza'da Ontoloji ve Politika İlişkisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

OĞUZ, Mustafa Cem (2008). Spinoza'da Çokluk Fikri ve Antonio Negri Düşüncesine Yansıması, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

RAMOND, Charles (2014). *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul: Say Yayınları.

SOYARSLAN, Sanem (2011). *Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics: Two Ways of Knowing, Two Ways of Living*, (An abstract of a dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy), Department of Philosophy, Duke University.

SPİNOZA, *Complete Works* (2002). çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company.

SPİNOZA, *Ethica* (2016). çev., Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

SPİNOZA, *Etika* (2011). çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Yayınevi.

SPİNOZA, *İlmu'l-ahlâk* (2009b). çev. Celâleddîn Saîd, Beyrût: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye.

SPİNOZA, *Törebilim* (2009a). çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 31.05.2017
Makale Kabul | Accepted: 02.06.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342438

Bahattin UZUNLAR

Arş. Gör. | Res. Assist.
Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Ege University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, TR
b_uzunlar@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2913-3988

Deleuze'ün Artaud Okumasında İçkin Yaşam Arayışı

Öz

Deleuze için, aşkınlık, bir strateji olarak felsefe içerisine farklı dönemlerde ve bu dönemlerin karakterine uygun formlarda sokularak yaşam yargılama sürecine tabi tutulmuştur. Bu süreçte yaşamın içkin üretimine ket vurularak, onun asli ögesi olan fark ve çokluk özdeşliğe indirgenip olumsuzlanmıştır. Deleuze, yaşamı yargı ve onun formlarından kurtarıp oluş sürecindeki farkını ve çokluğunu olumlamak için eserlerinde filozofların yanında edebiyatçılara da sıklıkla yer verir. Biz de bu yönde çalışmamızda Deleuze'ün Artaud'dan etkileneceği aldığı "Organisiz Beden" kavramına ve bu bağlamda eserlerinde ortaya koyduğu organizma eleştirisine odaklanacağız. Mevcut aşkın örgütlenmelerin üstesinden gelebilmenin, onların oluşturduğu organizmaları aşmanın, içkin ve özgür eylemlerimizle farklı yaşam olanaklarının mümkün olduğunu ifade edeceğiz. Artaud aracılığıyla edebiyatın yaşam için bu yeni olanakları yaratmadaki önemli rolüne dikkat çekeceğiz.

Anahtar Kelimeler

Deleuze, Artaud, Organisiz Beden, İçkin Yaşam, Edebiyat.

Giriş

Deleuze'e göre yaşam, her dönemin kendi yapısına uygun bir şekilde oluşturulan aşkın değerlerle yargı sürecine tabi tutularak belirlenmeye çalışılmıştır. Antik Yunan'dan modern felsefeye uzanan süreçte aşkınlık bir strateji olarak felsefe içerisine aşkın bir idea, tümeller, İyi, Tanrı ya da özne gibi farklı form ya da formlarda girmiştir. Yaşam ve varoluş bu formlar aracılığıyla oluşturulan ahlakın iyilik-kötülük gibi değerlerinin dolayısıyla belirli kuralların içerisine hapsedilmiştir. Böylece aşkınlık yaşamın akışını kesen bir unsur olarak yaşamdaki asli öğeyi, yani farkı çeşitli kategoriler içerisine sokarak kontrol etmiştir. Kontrolü altındaki farkı olumsuzlayarak yadsımış ve kendi aşkın gücü ve iyi niyeti doğrultusunda değersiz olduğunu düşündüğü maddi dünyayı tek tipleştirerek değer ve anlam kazandırmıştır. Yani maddi, kaotik ve farklı olan temsil ve özdeşliğe indirgenerek düzene sokulmuştur. Deleuze özellikle Tanrı incancıyla birlikte, insan varoluşunun, sonsuz bir borca tabi kılarak ölümsüzleştirildiğini belirtir. Varoluş ile sonsuzluk arasında kurulan ahlaksal ve teolojik bağlantı ile belirlenen üstün değerler yaşamı ve bedenleri yargılama araçları olarak Tanrı'ya karşı sonsuz bir köleliği meydana getirmiştir. Yargı öğretisi, kendisine göre hareket ettiği bir bedenler organizasyonu içerisinde, sürekli yargılanan organlar ve sonsuza dek bir organize etme iktidarı ile bizleri karşı karşıya bırakmıştır (Deleuze, 2013a:159-62). Belirlediği aşkın kriterlerle işleyerek her daim yeninin ve farklı olanın oluşabilmesini engelleyen yargı öğretisi yaşamın için üretim sürecine ket vurmuştur. Deleuze bu yönde oluşan geleneğe karşı ilk önemli eleştirinin Spinoza'dan geldiğini ve sonrasında da Nietzsche ile devam ettiğini belirtir.¹ Deleuze; Nietzsche ve Spinoza'dan yola çıkarak ulaştığı etolojik için bir etik aracılığıyla bedenin bütün virtüelliklerinin, organize edilmemiş olası kimliklerinin, yani kuvvetlerinin açığa çıkarılarak saf bir yaşam deneyiminin izini sürer. Çünkü “yaşam ne bir köken ne de bir gayedir, ne bir *arche* ne de bir *telostur*; aksine hep ortada, *au milieu* işleyen²; deneyleme ve umulmadık oluşlar yoluyla ilerleyen saf bir süreçtir” (Smith, 2013a:68-69). Bütün dolayımının ötesinde saf için bir yaşama ulaşmanın ya da onu gösterebilmenin en başarılı yolu her zaman için Deleuze'de sanat olmuştur. Bu yönde eserleri saf için yaşamı deneyimleme çabasında olan ya da Deleuze'e göre böyle bir faaliyet içerisinde olduğu düşünülen

¹ Deleuze bu yönde belki de aşkınlıkla hiçbir bağ kurmayan bir felsefe ortaya koyan ve içinliğin ancak kendinde içinlik olarak “...yoğunlaştırıcı ordinarlarla dolu bir düzlem olduğunu tamamen bilen kişi” (Deleuze ve Guattari, 2013:51) olarak gördüğü Spinoza'yı ve onunla birlikte Nietzsche'yi ön plana çıkarır. Nietzsche ve Spinoza'dan hareketle etik ve ahlak arasındaki ayrıma dikkat çeker. Ahlakın aşkın ölçütler doğrultusunda yaşama ihanet ederek onu yargıladığını belirtirken, bir yaşam felsefesi ortaya koyan Nietzsche ve Spinoza'daki etiğin ise bu yargı biçimini ters çeviren için varoluş kiplerinin tipolojisi olduğunu ifade eder.

² Deleuze felsefesi de böyle bir yaşam fikrine paralel şekilde baş ve son gibi yerleşik ve statik yapılardan uzak olarak hareket ve oluşun cereyan ettiği yer olarak belirlenebilecek olan ortadan başlar. Felsefe, temeller aramak yerine bu temellerin yaratacağı yerleşik yapılardan çatlaklar oluşturarak kaçışları, yani özgürleşmeyi olanaklı kılar. Yeni karşılaşmalar ve bağlantılarla oluş sürecinde sürekli dönüşümler ve başkalaşımalar geçirir. Bu nedenle Deleuze, bir köke dayanarak ağaçvari bir şekilde geliştiğini düşündüğü geleneksel felsefeye karşı köklerin yerle bir edildiği başı ve sonu olmayan, şeylerin arasında biten ve her türlü değişime açık bir yaşam fikrinden çıkan köksap biçimli bir felsefe ve felsefe tarihçiliği geliştirir.

sanatçılardan, özellikle de edebiyatçılardan birçok örnekle doludur. Oluşun ve farklılıkların hüküm sürdüğü kuvvet ve yeğinlikler olarak virtüel gerçeklik alanını göstermede Deleuze'ün atıflarda bulunduğu edebiyatçılardan birisi de Artaud'dur. O da Deleuze'ün eserlerinde ifade ettiği diğer büyük edebiyatçılar gibi görünüşteki kişilerin ve genelliklerin arkasında, tekliklerin ve kişisiz olanın gücünü keşfetmiştir.

Yargı öğretisinden bireysel olarak acılar çekmiş olan Artaud; Spinoza ve Nietzsche'de olduğu gibi yaşamı kişisel olanın ötesinde bir güç statüsüne taşıyarak yaşamın virtüelliğinin peşinde, eleştiriyi onların bıraktığı yerden alıp, devam ettirir. Artaud'nun eserleri, hiçbir modele uymayarak dünyayı ve kodlanmış özneleri temsil etmez, buna karşın virtüelleri aktüellerden bağımsız kılma çabasında, dünyanın ve bedeninin belirlenmiş içeriğinden kurtararak parçalı, kişisel olmayan kaotik çoklu yapısının, yani farkın ortaya çıkarımıdır. Deleuze; Artaud'yu ya da Kafka ve Beckett gibi edebiyatçıları okurken onların bir nevi Spinozacılığın romanını yazmış olduklarını keşfedebileceğimizi, ancak bu durumun onların sanatla felsefeyi birleştirmesinden değil, doğal farkın kendisini yok etmeden, hatta bizatihi bu farkın içerisinden uygulamalar aracılığıyla düşüncelerinden kaynaklandığını belirtir (Deleuze ve Guattari, 2013:67). Deleuze, örneklerini Sophokles tiyatrolarında ve özellikle yargılama iktidarlığı biçiminde yeni bir iktidar modeliyle Hıristiyanlıkta gördüğümüzü belirttiği yargı öğretisine karşı, izlerine ilk Anaksimandros'un felsefesinde ve Aiskhylos'un trajedisinde rastladığımız, var olan bedenini onu etkileyen kuvvetlerle olan sonlu bağlantısının ortaya konmaya çalışıldığı zulüm sistemine Artaud'nun önemli gelişmeler getirdiğini belirtir (Deleuze, 2013a:158-59). Bu yönde Artaud, yaşamın kendisini kuvvetler arası ilişki ve çatışmalar olarak düşünerek bunlar arasında doğal olarak var olan şiddetli dramacı bir yaklaşımla şiir performanslarında ve tiyatrosunda sergiler. Onun bu uygulamaları kolayca aktüelleşebilecek şeyler olarak değil, virtüel yeğinlikler olarak işlev görecektir. Cull'un da belirttiği gibi Artaud'nun oluşun cereyan ettiği bu kuvvetler alanını sahnelemeye çalıştığı sesli performansları ve tiyatroları bizi oluş ve yeğinlik halindeki bedenle bağdaştırabilecek kendisi içerisinde bir tür felsefe gibi görülebilir (Cull, 2011:51). Bu nedenle de onun ortaya koymaya çalıştığı bu virtüel yeğinlik alanı Derrida, Foucault ve Deleuze gibi filozoflar tarafından oldukça değerli bulunmuştur.³

Organik Olmayan Dirimsel Yaşam

Artaud kuvvetler ağı olarak belirlediği bu organik olmayan yaşamı anlatmak ya da göstermek için ağırlıklı olarak şiddet, çılgılık, nefes, jest ve efektleri hem şiirlerinde hem de tiyatrolarında kullanmayı tercih etmiştir. Oyun ve şiirlerde yazılı metin yerine

³ Buchanan; Derrida ve Foucault için Artaud'nun anlam ve anlamsızlık, delilik ve akıllılık arasında bir kesişme noktası olarak simgesel bir figür olduğunu, ancak Deleuze ve Guattari'nin, Artaud'nun bu yönünün ilginçliğinin ya da öneminin yanında onun klinisyen yönünü de ön plana çıkarttıklarını belirtir bkz. (Buchanan, 2014:198). Bu yönüyle Deleuze için Artaud'nun kendi klinik deneyimi ile ortaya koyduğu, şizofreninin sadece klinik durum olarak insanın karşılaştığı bir gerçeklik olmasının dışında düşünce için yeni bir olasılık ve yöntem barındırmasının keşfidir.

kullanılan bu öğeler bizlere tuhaf ve saçma gelebilir, ancak Artaud'nun anlatmaya çalıştığı, belirlenmiş hiçbir anlam kalıbına uymayan, özdeşliğin paramparça edildiği, bedeninin derinliklerinde ve kendi parçaları arasında kuvvetlerin birbiriyle olan oluş sürecindeki güç ve tahakküm ilişkileri olduğu düşünüldüğünde Artaud'nun bizlerde yaratmak istediği duygulanım için bu öğeleri özellikle seçtiği görülecektir. Bu yönde şiddetin veya vahşetin gerçekliğin temeli veya ontolojik bir ilkesi olarak tiyatronun her bir unsuruna nüfuz ettirildiği metne dayalı olmayan yeni tiyatro yapısının, yargı sisteminin organizasyonunun her daim yeniden üretilmesine olanak tanıyan gösteren-gösterilen ilişkisinin ortaya konulduğu temsil tiyatrosunun aksine, izleyicilerin karşılaştıkları şok ve yıkıcı etkiyle sarsılıp kıskırtıldığı ve böylece kendilerinde farkına varacakları farklı olasılıklara zemin olacağı bir yapıya dönüştüğü düşünülür. Deleuze özellikle *Kritik ve Klinik* eserinde, Artaud tarafından ortaya konulmuş olan “vahşet/zulüm sistemi”ni “yargı öğretisine” karşı koyar ve geliştirir. Vahşet sisteminin şiddetini veya kavgasını savaşın kavgasıyla karıştırmamak gerekir. Deleuze savaş durumunda söz konusu olan kavganın bir karşı-kavga olduğunu, vahşet sistemindeki kavganın ise arasında-kavga olduğunu belirtir. Savaş durumunun kavgasında her zaman diğerini yok etme istenci olarak güç, bir iktidar olma veya egemenlik kurma anlamında yargı öğretisinin bir aracı olarak kullanılır. Bu anlamıyla şiddet veya karşı-kavga, yeni varoluş kiplerinin var olma olasılığını ortadan kaldırır ve bizlerde üzerimizden atamayacağımız bir istenç hiçliği meydana getirir. Oysa kuvvetler arasında gelişen vahşet sisteminin kavgası ötekine karşı ve onu yok edici değil, iki çokluk arasında zenginleştirici bir oluş sürecine neden olur. Burada güç, kuvvetlerin bir tepkisi ve başkalaşım unsuru olarak hayvan-oluş, melez-oluş, kadın-oluş gibi hissedişleri meydana getirerek yaşamdaki tekillikleri üretebilir. Böylece yaşamı çeşitli varyasyonlara uğratarak ondaki organik olmayan dirimsel yönü oluşturup yargının işini bitirecek bir unsura dönüştürülebilir (Deleuze, 2013a:163-64). Bu doğrultuda Artaud bizlere “Tanrı'nın, yerine o olmadan yargısının uygulanamayacağı organize edilmiş bedeni geçirmek için bizden çaldığı bu ‘organsız bedeni’⁴ sunar” (Deleuze, 2013a:162). Artaud'dan yola çıkarak burada arayışı ya da analizi içerisinde olacağımız organsız beden kavramı, bedenlerin ve organların belirli bir şekilde örgütlenmeleriyle nasıl herhangi bir iktidarın organizmalarına dönüştürüldüğünü görmemize olanak sağlayacaktır. Aynı zamanda bu çaba, herhangi bir erkin, oluşturduğu gramer ve sözcelem topluluklarıyla dili nasıl belirli bir kullanıma indirgediğini ve inşa ettiği anlama kalıplarıyla dilin nasıl işlemlerini sağladığını, birey-öncesi tekilliklerle dolu bir dünyayı nasıl molar topluluklara dönüştürerek homojenleştirdiğini görme fırsatını verecektir.

⁴ Artaud'nun şizofreni nedeniyle fiziksel olarak parçalanmışlığı, uyuşturucu bağımlılığı onun tedavi ve iyileşmesi için uzun süreli kliniklerde yatmasına ve bununla birlikte elektro şok tedavisi görmesine neden olmuştur. O bu klinik deneyimler ile ciddi fiziksel acılar yaşamıştır. Bunun yanında onun gerçek yaşadığı şey varoluşsal bir acıdır. Artaud için kendinin de belirttiği gibi yaşadığı bu dünyaya ve yaşama karşı hissettiği bu acı yoğunluğu ve fikri iyileşme ve yaşam ideasından daha güçlüdür. Bu acı onun yaratıcılığını ve de eserlerini önemli derecede etkilemiştir ve sanat aracılığıyla herhangi bir kimlik ve özdeşlikle sınırlandırılmamış saf bir yaşamın peşine düşmüştür. Bu arayış ve acının doğası Buchanan'ın da belirttiği üzere herhangi bir bağımlılıkla ilgili olsun ya da olmasın Deleuze'ün ondan alıp felsefesinin önemli kavramlarından biri olarak geliştireceği ‘organsız beden’in derinliklerine götürecektir bkz. (Buchanan, 2014:198).

Deleuze de Artaud ile benzer bir düşünce seyri içerisindedir. Ona göre edimsel bir gerçekliğe sahip olan her şey, toplum da dahil olmak üzere bir makine, yani düzenlemedir. Birbirlerinden ayrıık öğelerin etkileşim ve bağlantıları ile bu sürecin sonucunda bir katmanlaşma durumu olarak ifade edilen makineler sürekli organizasyon ve organizasyonsuzlaşma eğilimi ile karşı karşıyadır. Bütün organizasyon sürecinin arkasında uzamda madde akışları olarak karşımıza çıkan ve hız ve yoğunluklarla beliren şey, herhangi bir organizma haline henüz gelmemiş bütün olası farklılıklarıyla virtüel bedenlerdir. Bu nedenle unutulmaması gereken önemli ayrıntı her katmanlaşmanın organize olmamış, Deleuze'ün deyimiyile kendi organsız bedenine sahip olarak değişimini mümkün kılan potansiyellikleri de içeriyor olmasıdır. Bu durumda organsız bedene sahip olmak, her türlü organizasyon sonucu oluşturulan organizmanın dağıtılmasını mümkün kılarak her şeyin farklı biçimde edimselleşmesini sağlar ve bize yeni toplumsal ilişkiler ve farklı bir yaşam olanağı sunar (Deleuze ve Guattari, 2012:9-10). O halde Artaud'nun deyimiyile bizlerden çalınan organsız bedenlerin bulunması ya da elde edilmesi, organizmanın parçalanarak bedeninin yok edilmesi, yani öldürülmesi değil, bahsi geçen bu yargı öğretisinden ve organizasyonundan kaçışın ve böylece dirimsel ve canlı bir bedeninin keşfinin yoludur. Böyle bir keşif bize düzenlenmiş bedenlerin yersizyurtsuzlaşma ve oluş içerisinde minör biçimlerini üretmek için yeni örgütlenmeleri beraberinde getirecek ve düzenlenen makine artık üretken bir makineye dönüşebilecektir.

Artaud organsız beden kavramını ilk olarak “herkesin bilinçaltında tepki vermek istediği şeylerin temelindeki erotizme ve toplumsal, siyasal ve dinsel (...) keyfiliklere, dolayısıyla yasalar önünde törenle eğilenlere karşı uzun bir protesto” (Artaud, 2002:58) şeklinde tanımladığı sansürlenmiş *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin* adlı radyo oyununun sonuç kısmında şu şekilde kullanır:

“Anatomisini yeniden düzenlemek için diyorum. İnsan hasta, yapılışında arıza var çünkü. Çıplak bırakmaya karar vermeli onu, ölesiye kaşınmasına yol açan şu hayvancığı söküüp almak için, tanrıyı ve tanrıyla birlikte onun organlarını. (...) Organsız bir beden hazırladığınızda bağımsız işleyen parçalarından kurtarıp hakiki özgürlüğünü geri kazandırmış olacaksınız ona” (Artaud, 2002:45).

O halde organsız bedene ulaşma Artaud'da Tanrı kavramı üzerinden bütün iktidar olma biçimlerine karşı bir başkaldırı ve onların sonsuza dek organize etme çabasına karşı organizmanın parçalanması girişimi olarak karşımıza çıkar. Bu girişimin sonucunda Artaud'nun ulaştığı şey Deleuzecü anlamda birey-öncesi tekillikler alanını oluşturan yoğun farklılık alanıdır ve bu yönde Nietzsche'de olduğu gibi bedeninin güç ilişkileri şeklinde belirlenmesidir. Bu sayede Artaud'ya göre organizmanın düzenlenmiş olduğu organlardan kurtulmak ve saf yeğinsel bir beden olan organsız bedeninin işaret ettiği her daim farklılaşma içerisinde bir beden ve organik olmayan bir yaşamla karşılaşmak mümkün olacaktır: “Ağız yok Dil yok Dişler yok Gırtlak yok Karın yok Anüs yok Kendimi ben yeniden yaratacağım” (Deleuze, 2009c:27). Deleuze'ün ifadesiyile Artaud'nun bu yönde keşfettiği şey: “şizofrenik bedeninin yeni bir boyutu olarak görkemli bir beden, her şeyi üfleme, soluk alma, buharlaşma, akışsal aktarım yoluyla yapan parçasız bir organizma”dır (Deleuze, 2015:109).

Deleuze'ün Artaud'dan etkilenecek aldığı ve birçok eserinde kullandığı organsız beden kavramı aslında onun problemleri kavramlarından biridir. Deleuze, bu kavramı

kendine ait ve Guattari ile birlikte olan eserlerinde sürekli geliştirerek farklı sayılabilecek işlev ya da anlamlarda ele alır. Bunlar arasında, bu çalışmada üzerinde durduğumuz anlamı bakımından da önemli olan ve Nietzsche ve Spinoza aracılığıyla ortaya koyduğu etolojik içkin etik anlayış ile yakın ilişkilerin kurulabileceği, “Nasıl kendinizi organsız bir beden yaparsınız?” sorusuna cevabın arandığı *Bin Yayla*'nın dördüncü yaylası ile yeni ve tuhaf olanın üretimini bastıran aşkın yargı öğretisinin sert bir şekilde eleştirildiği *Kritik ve Klinik* kitabının “Yargının İşini Bitirmek İçin” başlıklı bölümündeki işlevi ya da anlamıdır. Artaud tarafından bir çılgın olarak katmanlaşmamış bir ses şeklinde ortaya konulan organsız beden, Deleuze tarafından varlığın içkin modlarının tipolojisi için anahtar bir figür olarak Thanem'in de belirttiği gibi belirli bir amaca yönelik belirlenmiş herhangi bir yapıdan (kapitalizm, despotik faşizm,..) bağımsız, kendi içerisinde üretilen bir kuvvet olarak ortaya konulur. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari organsız beden kavramı aracılığıyla bize organizmanın biyolojik nosyonundan farklı ve ters bir düşünme biçimini sunmuşlardır (Thanem, 2004:210). Pearson'nun da belirttiği gibi Deleuze'ün yaşam anlayışı bize organizma veya türlerini değil dirimsel yeğliliklerin akışını ve kuvvetlerin oluşunu verecektir (Pearson, 1999:145). Var olan sadece kuvvetler, kuvvetlerden başka bir şey olmayan bedenlerdir. Her kuvvet bir merkezi işaret etmeden diğer kuvvetlere etki etme, etkilenme, engellenme gibi karşılıklı ilişkiler içerisindedir. Bu yönüyle Deleuze ve Guattari'nin organsız bedeni biçimsiz ve sabit olmayan maddelerin yayıldığı, her yönden gelen akış, bağımsız yeğlilik ve göçebe tekilliklerin geçtiği oluş halindeki yeryüzüdür (Deleuze ve Guattari, 1987:40). O bir mekan ya da bir yer değildir, katmansız, biçimsiz, yeğlin bir madde, yeğlilik matrisidir, her şeyin üretiminin başladığı yeğlilik=0 boyutudur (Deleuze ve Guattari, 1987:153). Yani henüz bedenin organizmaya dönüştürülerek tahakküm altına alınmadığı, organik olmayan bir yaşamı gösteren üretim ve bireyleşme gücü olarak yaşam modelinin kendisidir. Deleuze yaşamın bu temsilden önceki organik olmayan canlılığını anlatabilmek için birçok eserinde biyolojik model olarak yumurtayı kullanır: Çünkü yumurta da organları olmayan, daha doğrusu farklılaşmamış organların, sadece gradyanlar, bölgeler, eşikler, enlemler ve boylamlar, oluş ve geçişleriyle tanımlanan, bir uzam değil de bir ara olan saf yeğniliksel bir alandır. Organlar bu yeğlilik matrisinde bir bölge, edimselleşen gücül noktalar kümesi, yoğunlaştırılmış bedendeki düzey ya da eşikler olarak saf yeğlilik belirleniminin ifadesi olarak düşünülür. Ancak bu bağlamda organsız bedeni organizma “önce”si bir şey olarak düşünmek yanıltıcı olur, onun Deleuze tarafından organizmaya bitişik veya onun altında var olan ve her zaman kendini inşa etme sürecinde bir yeğlilik alanı (Deleuze ve Guattari, 1987:164) olarak düşünüldüğü unutulmamalıdır. Bu alanda temsili olan hiçbir şey yoktur, her şey yaşam ve yaşanmıştır. Bu bağlamda organsız beden saf bir içkinlik alanı ya da tutarlılık düzlemi olarak ulaşılması ya da inşa edilmesi gereken bir çokluk fizyonu olarak karşımıza çıkar. Massumi'nin de ifade ettiği gibi o belirlenmiş bir durumun dışında olası tüm etkileri repertuarında tutan saf potansiyellik ya da gücüllük olarak bedendir (Massumi, 2013:101). Görüldüğü gibi buradaki vurgu aşkınsal ve hiyerarşik bir katmanlaşmayla özne-nesne ikiliği üzerine kurulu bir varlık anlayışı üzerine değil, fark ve farklılaşmanın meydana geldiği içkinlik düzleminin çoklukları olan birey-öncesi tekillikler arasındaki akışlar, çizgiler, aralar ve bağlantıların dinamik koşulları, yani kuvvetlerin alanı üzerinedir. Ancak diğer bir taraftan bu yeğnilikleri sınırlayan veya tekillikleri rezonans sistemleri içerisine hapseden, molekülleri molar

topluluklar içerisinde kümeleyen bir katmanlaşma, yaşama form verme, yani bir organizasyon hareketi de söz konusudur (Deleuze ve Guattari, 1987:40). Buradaki temel problem ise bedenın nasıl bir organizasyon faaliyeti içerisinde katmanlaşarak bir organizma haline getirildiği ya da hapsedildiği olacaktır. *Bin Yayla*'nın temelini de akışların yeryurt edindirilmesi ya da katmanlaşma süreci ile herhangi bir iktidar ya da erkin işleyişinin belirlenmesi oluşturur. Bu nedenle Deleuze için organsız beden kavramı görüldüğü üzere organlara karşı bir savaşımı değil, onlara bir örgütlenme biçimi dayatarak onları katmanlaştıran iktidar ya da güç erklerinin düzenleyici faaliyetlerine, bu yönde oluşturulan organizmalara karşı bir savaşımıdır. Böyle bir organizma durumunda organlar organsız bedenın düşmanı olacaktır ve organların ötesine geçilemezse organizmanın tahakkümü altında akışların ve oluşun hüküm sürdüğü kuvvetler alanına ulaşmak mümkün olmayacaktır. Organsız beden kendisini, herhangi bir yargı öğretisinin öznelştirme faaliyetiyle katmanlaştırılarak kendi içkinliğinden ve bedenından kopartılmanın acısı ve feryadı içerisinde bulacaktır.

Bedenin Çılgılığı ve Yeğınlıklar

Deleuze saf yeğınlıksel bir beden olarak sunduğu organsız bedenın bu katmanlaşma içerisindeki feryadının ve onun organize edilmiş, kesilmiş akışlarının ve kuvvetlerinin Bacon'ın resimlerinde muazzam bir şekilde görüldüğünü belirtir. Organsız beden kavramı Deleuze'ün *Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı* kitabında, Bacon'ın tablolarında ortaya koyduğu duyumsamanın şiddetiyle Artaud'nun deneyimleri ve tiyatrosundaki vahşet arasında kurduğu bağlarda yine karşımıza çıkar. Bacon'ın biçimsizleşmiş bedeni olarak 'figür'ü Artaud'nun organsız bedenine tekabül eder. Bacon'ın resimde yaptığı da şimdilik Artaud örneği üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi saf içkin bir yaşamın peşinden bilinmeyen uygulamalar yaratan büyük edebiyatçıların yaptıklarıyla aynıdır: birey-öncesi tekillik alanını, kuvvetleri ve güçleri gösterme ve ele geçirme çabası. Bu doğrultuda Artaud'nun temsil tiyatrosuna karşı organsız bedenın soluk ve çılgınlıklarına yer verdiği vahşet tiyatrosunda yaptığı gibi Bacon da organ parçalarını resmeden benzer bir temsil felaketine karşı organsız bedenleri, yoğunlaştırılmış beden olgusunu, yani duyumsamanın şiddetini, gösteren duvarını yıkarak resmetmeye çalışır. Bunun en iyi örneklerinden biri ise Bacon'ın *Velázquez'in Papa X. Innocentius*'unu çılgılık atan bir papaya dönüştürdüğü, temsilin içerisinde kalan figürün kaçıp kurtulma çabasıdır. Bacon çılgılık atan papa figüründe bedeni et ve kemik dahil olmak üzere belirleyen tüm mekanizma ve maddesel yapıdan kurtarma çabasıdır. Aşağıda bu tabloların karşılaştırılmasında da görüldüğü üzere sınırlar belirsizleşerek yerinden edilir ve akışlar yayılma fırsatı bulur. Deleuze'ün de ifadesiyle "tüm beden çılgılık atan ağızdan kayıp gider" (Deleuze, 2009a:34).



Resim 1. Velázquez,
Papa X. Innocentius, 1650



Resim 2. F. Bacon, Velázquez'in Papa
X. Innocentius
Portresinden Hareketle Çalışma, 1953

Nasıl Artaud'da şiddet, savaşın bir karşı-kavgası değil de organik olmayan yaşamın dinamik kuvvetleri arasındaki ilişkiler ise duyumsama da benzer bir şekilde bir alandan diğerine, bir düzeyden diğerine Deleuze'ün ifade ettiği gibi biçimsizleşmelerin efendisi olarak organik etkinliği parçalayan resmin şiddetidir. Bu nedenle vahşet veya zulüm tıpkı Artaud'da olduğu gibi sanılan şeyin aksine temsil edilene daha az bağlı olarak, dehşet veren bir şeyin temsili olmaktan çıkıp kuvvetlerin beden üzerindeki eylemleri ya da duyumsama haline gelmiştir (Deleuze, 2009a:49). O halde resimde de söz konusu olan benzer bir şekilde biçimleri yeniden üretmek değil, görünmez kuvvetleri görünür kılmak, onları ele geçirmektir. Bu yönde Artaud'nun tiyatro ve şiirlerinde nefes, çığlık, ses ve işaretleri alıp onları gidebilecekleri en uç noktaya kadar götürüp sınırları parçalamaya çalıştığı gibi Bacon da durağan haldeki biçimin çizgi ve renklerini serbest bırakarak temsili parçalar ve kuvvetleri özgür bırakır. Biçimden fiğüre, yani duyumsamaya giden yolda yuvarlaklarla başlayan çizimler durağan bir yapıdan dinamik bir oluşla kişisizleşerek yersizyurtsuzlaşacaktır. Bunun en iyi örneklerini de Bacon'ın diğer bir dönemine tekabül eden figürün artık maddi yapı içerisinde çözüldüğü ve algılanamayan bir oluş sürecinin ortaya konduğu baş ve otoportrelerinde görmek mümkündür. Uzamsal bir yüzey olarak organizmayı temsil eden 'yüz' yerine Bacon'da beden bir bağlantısı olarak görülen 'baş' resmedilir. Biçimsizliğin peşinde olunan bu portrelerde yüz parçalanarak baş yüzeye çıkartılır. Böylece insan ile öteki-oluşlar arasındaki ayırt edilemezlik bölgeleri, organsız bedenler aranır. Aşağıda Bacon'ın otoportresinde görüldüğü gibi:



Resim 3. Francis Bacon, Otoportre için Çalışma, 1974

Bilincin yansıması olarak konu ve nesnelerin tabloya aktarıldığı durağan salt çizgisel resimlerin ötesinde figürün bir kaçış ve oluş sürecindeymiş gibi uzamın içerisinde akışlar olarak resmedildiği örnekler Artaud'nun ortaya koymaya çalıştığı temsilin ötesinde saf içkin bir yaşam deneyiminin bir nevi Bacon tarafında tabloya aktarımıdır. Sonuç olarak hem Artaud hem de Bacon'ın yaptığı bir organizma içerisine hapsedilmiş bedenın çılgınlığına ya da acısına kulak vererek herhangi bir merkezi ya da sınırı işaret etmeyen, sadece kuvvetlerden ibaret bir bedenın farklı yollardan aranışı, görünmeyen güçlerin görünür kılınması, “Despotik gösterenin tersine devrimci yarılma”dır (Deleuze, 2013b:31).

Şizofrenik Hezeyanlar

Bu noktada Deleuze'ün *Bin Yayla*'da cevabını aradığı “Nasıl kendinizi organsız bir beden yaparsınız?” sorusuna geri döndüğümüzde bir takım pratik ya da pratikler dizisi olarak belirlenen organsız bedenın bu pratikler sonucu yeğlilik alanındaki yolculuğu, yani aşılın dereceleri, geçilen eşiklerle yaşanan yoğunluk duygusu karşımıza çıkar. Deleuze'de bu yoğunluk deneyimine kadın-oluş, hayvan-oluş gibi öteki-oluşlar haline gelmenin hissedildiği şizofrenik hezeyanlarda ulaşılır. Yeğlilikler peşinde içkinlik düzleminin etkin bir savunucusu olmasının yanında Artaud'yu Deleuze için önemli yapan bir diğer unsur da burada yatar: Onun kendi klinik şizofreni deneyiminin neden olduğu fark edişlerinin ve ulaştığı ayırt edilemezlik bölgelerinin düşünce biçimine katmış olduğu yenilik ve farklılık. Olguları belirli kuvvet ilişkilerinin göstergeleri olarak görüp, organik olmayan yaşamın virtüelliklerinin peşinde olan Artaud'nun şizofrenik hezeyanları da bu sürecin önemli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hezeyanlar Artaud'nun ciddi acılar çekmesine neden olsa da temel işlevleri özgürleştirici yönleridir. Bu nedenle Deleuze, Artaud'nun şizofrenliğini yarattığı yıkım ve boşluk duygusundan öte organsız beden üzerinde kat ettiği yoğunluk ve hissedişler olarak organizmadan kaçış yolculukları şeklinde görerek şizofreniyi bir süreç olarak olumlu yönde değerlendirir. O bu deneyimleriyle bedenın derinliklerindeki akışlarla bütünleşme çabasında bütün farklılıkların ve olası öteki-oluşların, bir nevi

fabrika gibi üretimin kaynağının arayışındadır: “Vücut, derinin altında çok ısınmış bir fabrikadır, ve, dışarıda, hasta parlamaktadır, ışıldamakta, bütün gözenekleriyle, ki patlak” (Artaud, 1991:48). Artaud'nun bedeni bu şekilde bir fabrika olarak nitelendirmesi, Deleuze ve Guattari için bilinçdışının, arzuyu bir eksiklik olarak niteleyen Ödipus dramının ortaya konduğu bir temsil olarak görülmesinden öte yeğinlikler arası akışları kesen ya da bu akışları yaratan arzulayan bir makine, sürekli üretimin olduğu arzu mekanizması olarak yorumlanmasının önünü açmıştır.⁵

Artaud, *Heliogabalos Taçlı Anarşist*'te bedenin şizo akışları yaratan ve kesen bir üretim noktası olarak doğasında barındırdığı anarşiyi, organizmadan kaçış yollarını, ahlaki ve öznel kodların nasıl parçalanabildiğini Heliogabalos'un şizo-oluşları üzerinden göstermeye çalışır. Öncelikle Artaud, Heliogabalos'un hem erkek hem de kadın olan doğası (Artaud, 2000:77) üzerinden cinsiyet kodlamalarını parçalayarak işe başlar. Heliogabalos'un bu çifte doğasında beliren şeyin de kendi içinde yaşadığı anarşi olduğunu ve bu anarşiyi Roma'ya getirmeye çalıştığını anlatır. Bu yönde eserde Heliogabalos'un uygulamaları ve yaşamından örnekler mevcuttur. Heliogabalos'un bir egemen, kral olarak Roma'ya giriş biçimindeki ironi ve yaşamını tam bir ahlaksızlık üzerine inşa etmesi bu örneklerden bazılarıdır. Eşcinsel bir doğaya sahip olarak kadınlarla birlikte olabilirken, geceleri fahişe kılığında kendisini herkese satabilmektedir. Artaud'ya göre burada söz konusu olan Heliogabalos'un kendini tatmin etme çabası değil, “kendi kişiliğinde düzdürdüğü Roma monarşisi”dir (Artaud, 2000:93). Kendi bedeni ve doğası üzerine benzer pratiklerle Romalı gençlere yönelir ve onları ahlaksızlaştırma çabasıyla toplumda hakim olan fikir ve görüşleri, düzeni, sağduyuyu yıkma işini sistemli bir şekilde sürdürür. Artaud farklılıkları bir araya getiren ve eylem halinde bir anarşi olarak Heliogabalos'un yaşamını “...dehşetli derecede plastik, biçimlenebilir, olguların anarşisini derinden duyumsayan ve olgulara baş kaldıran bir öz-doğa” (Artaud, 2000:79) olarak görür ve yöneldiği etki ve etkilenim kuvvetlerinin belirlediği bedenin organik olmayan bu güçlü dirimselliğini yargıdan kurtulma yolu olarak ortaya koyar. Böylece varlığa içkin yeni modların oluşmasına fırsat tanınır. Deleuze, bilinçten ve öznenen değil de bedenin eylemlerinden yola çıkan Heliogabalos ile yine aynı doğrultuda bilincin ve ruhun peşinden koşarak bedeni yapabileceklerinden uzaklaştıran her türlü aşkın unsura karşıt olan Spinoza arasında bu yönde benzerlik kurar. Hatırlanacağı üzere Spinoza da varlığı aşkın değerlerle belirleyen ve her daim onun yeni modlarının oluşmasını engelleyen ahlak ve ahlaklılığa karşı varlığın içkin modlarının tipolojisini yaptığı içkin bir etik ortaya koymuştur. Bu nedenle de Deleuze'e göre Heliogabalos bir Spinoza, Spinoza da Heliogabalos'un canlanmasıdır, her ikisi de benzer formüle sahiptir: anarşi ve birlik bir ve aynı şeydir, Bir'in birliği değildir, ama çokluğu ancak birlik sağlar (Deleuze ve Guattari, 1987:158).

Bir diğer taraftan Artaud, *Tarahumaralar Ülkesine Yolculuk* kitabında evrensel bilinçaltının hastalıklı yapısını gördüğünü söylediği Meksika'daki Tarahumaraların

⁵ Psikanalizin bir eksiklik olarak ortaya koyduğu arzu tasarımının ve bu yönde arzuya yönelik her yatırımın toplumsal ve politik olduğu düşüncesi bir başka çalışmanın konusu olacak kadar geniştir. Bu çalışmada bizim için önemli ve yeterli olan nokta bilinçdışının bir üretim yeri olarak belirlenmiş olmasıdır.

peyote⁶ deneyimlerine yer verir. Bu deneyim Aratud için bir nevi Deleuze'ün öteki-oluşlarda ifade etmeye çalıştığı, hayvan-oluşta bir insanın hayvan gibi davranması veya onu taklit etmesinin değil de yeğinlikler arası geçişlerin deneyimlenmesi, yani insan ile hayvan arasındaki ayırt edilemezlik bölgesine ulaşma çabasıdır. Bu ayın ya da törenlerde Deleuze'e göre, Artaud'nun ilgisini çeken şey bir yandan harflere ve organlara karşıt bir savaşın içine girilmesi, diğer yandan harfleri ve organları, nefeslere ve organsız bedenlere geçirme fırsatıdır. Sonuçta Tarahumara yerlilerinin bir anlamda peyote ile herhangi bir şeye ulaşma kaygısı gütmenden ulaştıkları şeyler, dilden çekip çıkarılan ve hiçbir dile ait olmayan nefes-sözcükler ile organizmadan koparılan organsız bedendir (Deleuze, 2013a:26). Artaud, rasyonel bir düzlemden ve onun araçlarından (akıl, dil, organizma, vb...) uzak peyote ve benzeri deneyimlerde bedenin kendi kendisinin deneyimini toplumun anlayamadığını ve daha kötüsünün ise bu deneyimi yaşayanların akıl hastası ya da deli olarak olumsuz bir şekilde kategorize edildiklerini belirtir. Ona göre "...toplum, kurtulmak ya da kendini korumak istediği herkesi tımarhanelerinde boğazlatmıştır, bazı ulu pislikler konusunda kendisiyle suç ortaklığı yapmayı reddetmiş kişiler olarak. Çünkü bir deli, toplumun dinlemek istememiş olduğu ve dayanılmaz gerçekler söylemesini engellemek istemiş olduğu bir insandır da" (Artaud, 1991:11). Hem Peyote dansında toprakla bütünleşen bedenin, ulaştığı yeğinlik alanında kendini yeryüzü bedeni olarak görerek bütün virtüelliklere, çokluklara sahip olarak farklı oluşlara açık hale gelmesi hem de Heliogabalos'un kendi bedeninin derinliklerinde yaşadığı anarşinin ve yaşamın peşinde onu sınırlayan her türlü organizmayla savaşı Deleuze tarafından Artaud'nun her iki kitabının çokluğun fizyonu olarak nitelendirilmesine neden olmuştur (Deleuze ve Guattari, 1987:158).

Şizo-oluşların bu örnekleriyle birlikte Artaud, Deleuze için şizofreninin sadece insanın karşılaştığı klinik bir durum olmasının ötesinde içkin bir yaşamın keşfi yönünde, düşünce için yeni olasılık ve yöntemlerin gösterimi anlamına gelir. Ve Artaud'nun bizim için şizofreni konusunda psikiyatr ve psikanalistlerden çok daha fazla şeyi açığa çıkartarak, şizofreninin realite kaybı şeklinde negatif yorumu ile onu sadece kişide yarattığı yıkım ya da boşluğu anlama çabası olarak değerlendirmekten öte şizofreniyi pozitif terimlerle ifade edecek ve onu bir süreç olarak kavramamızı sağlayacak bir ufku açtığını belirtir. Ancak burada Deleuze tarafından yapılan vurgunun, derinlikleri keşfetmek için şizofren, mazoşist, alkol ya da uyuşturucu bağımlısı olmanın değil, bunların derinliklerden yeni yaşam olasılıklarının çıkartılabileceği düşünsel süreçler haline getirilebilmesi olduğu atlanmamalıdır. Bu doğrultuda Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'da bir taraftan organsız beden kavramını toplumsal olanın üretimi ile birlikte düşünerek organizasyon modelleri ve teorileri içerisindeki ilişkileri bağlamında tartışırken diğer taraftan da organsız bedeni toplumsal olanın bir kökeni değil de onun bir sınırı olarak şizofrenik yersizyurtsuzlaşma potansiyeli bağlamında şizofrenik yolculukların analizi olarak da ortaya koyarlar. Bu yönde organsız beden kavramı

⁶ Peyote deneyimi, Tarahumara yerlilerinin Kuzey Meksika düzlüklerinde halüsinasyonlara sebep olan meskalin alkaloidini içeren peyote adında dikensiz bir kaktüs türünün otlarını çiğnemeleriyle yaşadıkları sınır deneyimine verilen addır. Aşkın bir yaratıcı inancına karşıt olarak Tarahumara yerlileri bu sınır deneyimlerinde, sözsözsel iletişimden uzak, sadece nefes-sözcükler ve figüratif danslarla doğanın ve kendi içkinliklerinin, yani yaşamın dirimselliğinin keşfinin peşindedirler.

yeğinksel bir gerçeklik olarak herhangi bir organizasyon kabul etmeyen organların birbirleriyle farklı varyasyonlarla bağlantılandırılabilceği bir şizofrenik yolculukta aşılacak eşikler, eğimler ve potansiyeller olarak şizofrenik hezeyanın içerisinde farklı yoğunluk duygulanımlarını, yani onun oluş sürecindeki hissedişini tasvir etmek için kullanılır. “Şizoyu maddeye mümkün olduğunca yaklaştıran, onu maddenin kızgın, canlı merkezine taşıyan acı dolu, heyecan dolu bir deneyim” (Deleuze ve Guattari, 2012:35).

Artaud'nun bedeninin derinliklerindeki şizofrenik yolculukları dilde de karşılığını bulur ve bilince indirgenemeyecek olan bu yolculuklar dilin bilinçli ögesi olan unsulardan arındırma çabasına dönüşür. Bu nedenle Artaud, dile bir anlamlandırma boyutu kazandıran gramere dayalı sözdizimsel öğelerin dilsel bir iktidara neden olduğunu düşünerek bunları duyarlık üzerinde etkili olacak çılgılık ve seslerin, ses titreşimlerinin hakim olduğu bedensel bir dille çökertmeye yönelir. Sauvagnargyes'in de belirttiği gibi bu sayede “...dilinin organsız bedenine, anlamsız ve öznel olmayan açıklama gücüne ulaşılacaktır” (Sauvagnargyes, 2010:78).

Dilin Yersizyurtsuzlaştırılması

Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda sesin ve onun kullanıldığı dilin organizasyonsuzluğuna yoğunlaşarak organsız bedeninin lengüistik manifestosuna vurgu yapar. Deleuze'e göre Artaud'nun çalışmalarında ortaya konan pratikler bütün bireysel özdeşliklerin oluşturucusu ve bu yönüyle de olası bütün farklılıkların yok edicisi olarak belirlenen Tanrı ve öğretisinin yanında, bu organizasyon formunun işlemesi için yaratılan dil ve onun gramerine karşı etkili bir eleştiridir. Yargı öğretisinin bu organizasyon formu homojen, hiyerarşik ve belirli bir amaca yönelik olarak düzenleyici olma gibi karakteristik özellikleri ile bedenleri yerliyurtlularştırıp sınırları belirlenmiş bir organizma inşa etmiştir. Aynı zamanda yaşayan ve yaşatılan bu düşünce formları ve kullanılan dilin grameri belirlenen bu sınırları dinamik bir yapıya dönüştürmüştür. Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda⁷ belirttiğine benzer şekilde Artaud'ya göre de bu formlarla düşünüp, bu gramere inandığımız müddetçe bir aşkın yargı öğretisinden kurtulmak mümkün değildir. O halde var olanların temsiline dayanan bu organizasyon modelinin karşısına karakteristik özelliklerini heterojenlik, öngörülemezlik ve bir amaca yönelik olmama gibi kriterlerin oluşturduğu organizasyonsuzluk konulmalıdır. Bu yönde Artaud'nun bütün çalışmaları, özellikle de tiyatrosu organizmanın yeniden üretildiği ve temsilin sahnelendiği alışlagelmiş sıradan edebi çalışmalar ya da tiyatrolar gibi değil oluşun ve yaşamın kuvvetlerinin serimlenmeye çalışıldığı bedeninin derinliklerindeki şiddetin jest ve ses efektleriyle gösterimidir. Bedenin kendi içerisinde

⁷ “Dildeki ‘us’: Ah ne aldatıcı bir ihtiyar kadın! Korkarım hala gramere inandığımız için Tanrı'dan kurtulamıyoruz...” (Nietzsche, 2004:32). Yine konuyla ilgili olarak Colebrook, Nietzsche'nin dünyayı dilin belirlediği genelliklerin ötesinde Deleuzecü anlamda kaotik akışların cereyan ettiği birey-öncesi tekillikler alanı olarak kavradığını ve bu yönde kavramları belirli bir düzeni ve değişmez varlıkları sistematiğeştiren temsiller biçiminde sözcükler olarak değil, bu kaotik tekillikleri açığa vuran düşünme yolu ve bu akışları belirleyen toplumsal kodlardan kaçışı sağlayan yaratılar olarak kavradığını belirtir bkz. (Colebrook, 2009:32).

konuşma çabası olarak derinlerdeki bu şiddetin dili de, yani organizasyonsuzlaştırılan sesin dildeki kullanımı organize edici majör dile karşı bir manifestonun ortaya konmasıdır. Artaud bunu şu şekilde ifade eder: "...dilin alışlagelmiş anlamını parçalama, bir kez olsun temel çatısını bozma, kısıtlayıcı zincirini kırma ve son olarak, soyut tasarılar arasında her zaman somut bir kavram çağrıştıran dilin kökenbilimsel özelliklerine yeniden dönme hakkını ısrarla istiyorum" (Artaud, 2009:91). Yaşam ve dil herhangi bir temsil, özdeşlik ve kimlikle sınırlandırılmamalı şiir ve tiyatro da bu doğrultuda belirli yaşam ve temsillerin aktarılıp seyirci ve dinleyicilerin röntgenciye dönüştürüldüğü yapıdan kurtarılmalıdır. Bu yönde Artaud, tiyatrodaki temsilin değil olayın kendisinin sahneye koyulması gerektiğini ve bunun da Platon ile birlikte başlayan diyalog geleneği ve sonrasında bu geleneğin yeni stratejilerle kendini geliştirip özellikle Hristiyanlıkla birlikte bedenlerin önceden belirlenmiş lengüistik anlam organlarına dönüştürüldüğü yazılı metin geleneğiyle yapılamayacağını düşünür.⁸ Bu nedenle Artaud oyunlarında yazılı metne dayanan eklemli dilin yerine "renk, ışık ya da ses yoğunluklarına dayanan, titreşimi, aşırı devingenliği, müziksel bir ritmin ya da söylenen bir tümcenin yinelenmesini kullanan, ayrıca tonlamayı işin içine sokan" (Artaud, 2009:112) ve bütün bunları belirli uyumsuzluklar içerisinde birbiri üzerinde kullanarak tek bir anlamın sınırından kurtarabilecek bir yapı kullanmaya çalışılır. Böylece "...nesnelerin, sessizliklerin, haykırışların, ritimlerin gizli uyumlarıyla, artık ana maddesi sözcükler değil de göstergeler olan gerçek fiziksel bir dilin yaratılmasına ulaşılacaktır" (Artaud, 2009:111). Deleuze'e göre burada Artaud'nun problemi artık, "...dilin baştan sona boyut değiştirdiği diferansiyel düzeylerin belirlenimiyle ilgilidir." (Deleuze, 2015:103). "...sözcük anlamını, yani cismin etkileme ve etkilenmelerinden ayrı cisimsiz bir etkiyi, kendi mevcut gerçekleşmesinden ayrı idesel bir olayı toplama ya da ifade etme gücünü yitirir. (...) Her sözcük fizikseldir, doğrudan bedeni etkiler." (Deleuze, 2015:108). Artaud'nun anlamsızlığın anlamı, sözdizimini ve grameri yok ettiği böyle bir fiziksel dil kullanımına örnek olarak Carroll'ın Jabberwocky şiirine yaptığı çeviri çabasını ve Marsilya ziyaretinde katıldığı Bali Tiyatrosunu verebiliriz. Artaud Carroll'ı anlamın öğelerinden kurtulamamakla ve bir yüzey dili oluşturarak derinliklerdeki şizofrenin dilini keşfetmemekle suçlar ve Carroll'ın İngiliz edebiyatının en meşhur anlamsız şiir örneklerinden Jabberwocky şiirini kendi yapıtının basit ve vurgusuz bir aşırılması olarak görür. Artaud'ya göre Carroll, Jabberwocky'de anlamsızlığın anlamı yeniden yakalayacağı bir yüzey dili inşa ederek varlığın pislüğünden ve dışkısalılık parçalarından kurtulamamıştır. Başladığı Jabberwocky çevrisine de ifade ettiği bu yüzeyellik ve sahtelikten dolayı dayanamaz. Bu nedenle dili ve yasalarını terk edip, anlamsızlığın anlamı yuttuğu bilinçdışının iniltileriyle çeviriye devam eder.⁹ Sonuç ise Deleuze'e göre artık gramer ya da sözdiziminin kalmadığı bir

⁸ Rick Dolphijn, Platonculukla Hristiyanlığın dünyayı ve insanı kendi koyduğu anlama uygun bir şekilde organize etme girişiminde birbirinin devamı olan gelenekler olduğunu belirtir bkz. (Dolphijn, 2011:21).

⁹ Deleuze, Carroll'ın şiirinde anlamsız olan dizelerinin kendi farklarıyla birbirleriyle eklenerek oluşturdukları yüzey örgütlenmesinde anlamın cisimsiz bir doğaya sahip ve sonuç/etki olarak bulunduğu belirtir. Carroll'ın burada yaptığı valiz/bileşik sözcükler ile iki etkin anlamın bir araya geldiği yine bir sözcük olarak dil oyunlarıdır. Oysa Artaud'da yüzey ve cisim diye bir sınır ayrımı yoktur. Her şeyin cisimsel ve iç içe geçtiği bir yapıda, onun şiirindeki sözcükler oluşabilecek olan bütün anlamları yutan bir fizikselliktedir ve doğrudan

şizofren dil ve onun bizlere gösterdiği olası başka dünyalar ve dilin sınırlarıdır (Deleuze, 2015:112). Diğer örnek olan Bali tiyatrosunda ise Artaud, salt söze dayalı olarak uzamdaki yoğunlukları bilmeyen geleneksel tiyatro anlayışından farklı bir yapıyı ortaya koyacaktır. Sözcüklerin dışında zor ve ani duruşlar, gırtlakta birleştirilen ses perdesi çeşitlemeleri, yönü ansızın değişen ezgili tümceler, ağaç dalları devinimi, makine sesini andıran gıcırtilar (Artaud, 2009:49-50) gibi göstergelerin kullanımıyla mantıksal ve sözel bir dille anlatımın ortadan kaldırıldığı jest diline dayalı bir performans sergilenir. Aynı zamanda bu anlatımla bütünleşen sanatçıların kostüm ve danslarında da yoğunluk bölgesini ve onların embriyon evrelerini anımsatan bir şey vardır. Onların dans ve sesleri: fıldır fıldır oynayan gözleri, bir omuzdan ötekine yuvarlanırlar gibi görünen baş hareketleri matematiğin yavanlığına karşıt bir şekilde derinlik ve inceliklerle dolu ayrıca da oldukça stilistiktir. Bali tiyatrosu devinim ve ses arasında kurduğu bu bağlantılarla tiyatroyu her şeyin sahnede nesnelleşme derecesiyle varlık kazandığı saf bir yaratma düzlemine taşımıştır. Bu nedenle Artaud'ya göre derinlerdeki beden ve yaşamın keşfi ya da ifadesi olarak Bali tiyatrosu yargı sistemine ya da dilin organize edici yapısına karşı içkin bir eleştiri için iyi bir örnektir.

Deleuze dil ile güç arasında ilişkiler kurarak, dilin, iletişimden çok dünyayı ve insanları kodlayan, aksiyonları ve ilişkileri kategorize eden bir yapı olarak dili bilen kurulu özneler oluşturduğunu belirtir. Bu nedenle dili içerik ve değişmezleri bakımından analiz eden dilbilimcilerin faaliyetinin ikincil, hatta gereksiz olduğunu düşünür. Ona göre dilbilimciler dili verili bir anda dengeye yakın, homojen bir sistem olarak değerlendirmektedir, oysa yapılması gereken dili dengeden uzak ve heterojen bir bütünlük olarak ele almaktır. Deleuze'e göre bu çift dillilikte ya da çok dillilikte olduğu gibi bir dilden başka bir dile sıçrama durumu ya da majör ve minör olarak farklı iki dil kullanımı değil, *black-english* ya da *chicano* gibi aynı dilin içerisinde her zaman sonsuza giden yabancı bir dil oluşturmak, aynı dilin farklı kullanımını oluşturmak. Söz konusu olan karışım değil, yeni bir stil, heterojen bir yapıdır (Deleuze, 2009c:377-78). Başlıca analiz edilmesi gereken de biraz önce belirttiğimiz gibi dilin evrenselleri ya da değişmezleri değil değişkenler ve değişkenlerin varyasyonları olarak virtüel boyut ve belirli bir yoğunlukta aktüelleşen heterojen sözcelem topluluklarıdır. Bu yönde Deleuze kendi eğiliminin, dili değişkenler içerisinde çeşitli anlambilimsel ve sözbilimsel değişmez öğeler ve sabit bağtımlar tanımlayarak onu ağaç biçiminde belirli bir kök ve bu çıkış noktasından ikili ayrımlarla işleyen homojen ve standart bir sistem olarak gören Chomsky'nin yaklaşımına karşı, dilin değişkenlerinden hareketle onları herhangi bir değişmez belirlemeden kendi içerisinde sürekli varyasyon ve değişim bölgeleriyle bağlantılandırarak çıkış noktası olmayan köksap biçiminde ortadan başlayarak sürekli bir çatallanma ve dengesizlikle işleyen Labov'un yaklaşımını benimsemek olduğunu söyler (Deleuze, 2013a:134-35). Bu bağlamda Deleuze'ün *Kafka ve Minör Edebiyat*

bedeni etkilerler. Bu şizofren dil Deleuze'e göre anlamı yeniden yakalamaktan ziyade, derinlerdeki beden acı dolu edilginliğinin zafer dolu etkinliğe dönüştürülmesidir. Ayrıntılar için bkz. (Deleuze, 2015:100-8). Carroll'ın Jabberwocky'si için bkz. (Carroll, 1872:21-23). Artaud'nun çevirisi için ise bkz. (Artaud, 1992:93): “*ratarata ratara ratara, atara tatara rana, otara otara katarata, otara ratara kana, ortura ortura konara, kokona kokona koma, kurbura kurbura kurbura, kurbata kurbata keyna, pesti anti pestantum putara, pesti anti pestantum putra*”

İçin adlı eserinde ortaya koyduğu minör edebiyat sadece dilin lengüistik norm ve kurallarına bir eleştiri değil, daha önemli olarak temel ve zorunlu uzlaşmaları, yani sabitliklerin ve bu sabitlikleri dayatan politik oluşumların altını oyma çabası, dilsel iktidardan korunma yollarının ararışdır. Bu nedenle minör bir dil herhangi majör dilin alt dili ya da bir azınlığın dilini değil, majör dilin azınlık-oluş içine girme potansiyelini ifade eder. (Smith, 2013:61). Bu yönüyle de minör edebiyat her şeyi politik olana bağlayan politik bir edim olarak majör topluluklar içerisinde kaçış eğilimi olan minör virtüelliğin edimselleşmesine olanak sağlar. Dili minör kullanan yazarlar, dilin anlambilimsel ve gramatik herhangi bir dilsel değişkenini alıp sözdizim kurallarına ve gramere uymadan onları sürekli varyasyonlara tabi tutarak majör dil içerisinde yeni imkanlar arar ve yaratırlar. Bu yönde de minör edebiyat ya da minör-oluş her daim hem politik hem de sanatsal bir edim içerisinde majör dilin için özelliklerini yoğunlaştırarak ve varyasyona uğratarak Deleuze'ün deyimıyla kekeletip, sabuklaştırıp majör dili dağıtır, hatta yıkıma uğratar. Deleuze, majör dili yersizyurtsuzlaştırarak dili minör kullanan, bu nedenle de her daim için politik bir minorizasyon faaliyetinde bize yeni yaşam olanakları yaratan birçok edebiyatçıyı eserinde örnek verir. Ona göre bu yazarlardan en önemlilerinden biri Artaud'dur. Çünkü Artaud, diğerlerinden farklı olarak inşa ettiği nefes-sözcükler ve çığlık-sözcüklerle dilin, kendi sınırlarının ötesinde yeğlilikler oluşturarak mutlak bir yersizyurtsuzlaştırmaya ulaştıracak yoğunlaştırılmış kullanımını sağlar. Böylece Artaud organsız bedene ulaşmak için bir nevi dildeki bütün düzenli form ve yapılar karşı savaş açarak onları temizler ve dili bilinçli bir anlamlandırma formatından yoğun bir fiziksel kullanım biçimine dönüştürür. Sauvagnargues'in de belirttiği gibi Artaud şizofren bir dil yetisine sahip olarak dili kendine özgü sözdizimsel olmayan sınırdaki harekete geçirir. Dili bilinçli anlamlandırma düzleminden uzaklaştırarak yoğunlaştırır; çığlığa, ses kabalığına, ağız ve ses bedenselliğine dönüştürerek ona bedensel bir derinlik katar. Böyle bir yapıda sözcük, gösterme gücünü kaybeder, gösteren-gösterilen bağlantısının dizgesinden tamamen çıkılarak dil kopma noktasına kadar taşınır (Sauvagnargues, 2010:67-78).

İşte bu nedenle Deleuze'e göre Artaud'nun keşfettiği şey derinliklerdeki beden ve bu bedenin muazzam dilidir ve bu dili Artaud'dan kendisi şu şekilde aktarır:

“Sözcük artık şey durumuna atfedilene ifade etmez, sözcük parçaları dayanılmaz işitsel niteliklere dönüşür. Bu parçalar bedene akın ederek sanki kendileri de gürültücü zehirli yiyecekler ve kutulara konmuş dışkılanmış gibi bedenle bir karışım, yeni bir şey durumu meydana getirirler. Bedenin parçaları, organlar, onları etkileyen, onlara saldıran ayrılmış öğelere bağlı olarak belirlenirler. Bu etkilenme sürecinde, saf bir duygulanım-dil, dil etkisinin yerine geçer: ‘Her yazı PİSLİKTİR’ (yani her sabitlenmiş yazılı sözcük gürültücü, besinsel ve dışkısal parçalara bölünmektedir). Bu durumda şizofren için söz konusu olan, anlamı yeniden yakalamaktan ziyade sözcüğü yıkmak (...) derinlikte bedenin acılı edilginliğini zafer dolu bir etkinliğe, itaati emretmeye dönüştürmektir” (Deleuze, 2015:108).

Evet Artaud'da tüm yazılar anlatımın bir boşaltımına, yani pisliğe dönüşmüştür. Artık ne anlam, ne gramer hiçbir şey kalmamıştır, sadece Artaud'nun vurguya dayalı nefes ve çığlık sözcükleri mevcuttur. Bir dil bozukluğu ile karıştırılmaması gereken bu süreçte istenilen, dilin birbiri ile mücadele eden bir kuvvetler alanına taşınması, bu alanı organize etme kaygısı güden sözdizim ve gramerin yok edilmesi ve bu sayede bilince

indirgenemeyecek birey-öncesi tekilliklerin oluşturduğu bedensel yeğinlik alanına ulaşılmasıdır.

Göstergelerin yoğun bir biçimde kullanımıyla en uç noktada geliştirilmiş eylem düşüncesiyle kendisini yenilemesi, sanatın ve dilin olağan sınırlarını aşmasına neden olacaktır. Dilin bedenleri ve dünyayı belirleme anlamında düzenleyici fonksiyonundan arındırılarak sınırına ulaşılması sahnedeki bedenlerin performansının özgür kılınmasını sağlayacaktır. Böyle bir tiyatro Artaud'ya göre seyircinin sinirine ve hislerine dokunarak onların bilinçdışını özgür kılacak ve onları yargı sistemine karşı bir başkaldırıya zorlayacaktır. Artaud'ya göre bu şekilde sahnede oluşturulan dilin yanında belirli sınırlar içerisinde salt karşılıklı konuşmaya dayalı oyunların dili bir mırıldanma gibi kalır (Artaud, 2009:52). Böylece Artaud, Deleuze'ün belirttiği gibi virtüelliklerin içinde, temsile izin vermeyen yeni ve tuhaf olanın olası zaferinin arayışı içerisinde olan bir sanatçıdır. Buchanan'ın da belirttiği gibi Artaud'nun vahşet tiyatrosunda talimat ve direktifler hemen aktüelleşmez, onlar daha fazla virtüel yeğinlikler olarak işlev göstermeye eğilimlidirler (Buchanan, 2014:197-98). Artaud'nun edebiyatın derinliklerinde keşfettiği işte bu yeni beden, kendi ifadesiyle organsız beden ve bu organsız beden dilidir.

Sonuç olarak bir kuvvetler ve yeğinlik alanı olarak belirlenebilecek olan Deleuze'ün içkinlik düzlemini Artaud'nun tek bir kavramının, “organsız beden”in nasıl gösterebileceği olanaklarına sahip olduğu ve bu yönde Deleuze'ün edebiyattan nasıl faydalandığı ve edebiyatın uygulanımlar yaratmada ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Nasıl Bacon çizdiği baş ve otoportrelerinde belirli bir temsil içerisinde figürleri yersizyurtsuzlaştırarak öteki-oluşlara işaret etmişse, Artaud da şiir ve tiyatrolarında organizasyonsuzlaşmış ses ve onun dildeki kullanımı ile gösteren duvarını aşarak, kendi organsız bedeninin peşinde bütün aşkın yargı öğretilerine karşı bir savaşın içerisinde içkinlik düzlemi üzerinde işleyen bir figür sunmuştur. Deleuze'de edebiyat, Artaud'nun üzerinde durduğu gibi sadece Tanrı yargısından bir kaçışı değil, aynı zamanda insanları sararak onları birer organizmaya dönüştüren faşizm, bürokrasi, kapitalizm gibi bütün güçlere bir isyanı ve karşı koymayı da ifade eder. Bu nedenle Artaud aracılığıyla peşinden gidilen ya da oluşturulmak istenilen organsız beden, vahşi bir şekilde organizmanın ortadan kaldırılışını değil, bedenin derinlerdeki feryadının dinlenilerek, bedeni kodlayan ve özne haline getiren güçlerin oluşturduğu katmanları çökertme, yani bir özgürleşme faaliyeti olarak yeni varoluş olasılıklarını ifade eder. Böylece herhangi bir şekilde katmanlaşan, yani edimsel bir gerçekliğe sahip olan beden, toplum ya da bir varlık türü diğer taraftan kendi organsız bedenine sahip olarak farklı varoluş biçimlerini de potansiyel olarak içermektedir. Temsili hiçbir şeyin bulunmadığı bu potansiyel bize değişimin, farklı yaşam ve ilişki biçimlerinin, yani farklı edimselleşmelerin önünü açacaktır.

Peki mevcut örgütlenmelerin üstesinden gelebilmek, onların oluşturduğu organizmaları aşmak için organsız bedene ulaşmak ya da onu oluşturmak kendi başına yeterli midir? Organsız beden ve benzeri kavramlarla ortaya konulan felsefi süreç, pratik bir siyasi zemin sunmaktan çok, farklı olarak bir tür ütopyacılığı ortaya koyuyor gibi görünmekte değil midir? Bu soru ve olası eleştirileri getirmek ve çoğaltmak mümkündür. Ancak Deleuze (ve Guattari'nin) bir kavram yaratımı süreci olarak tanımladıkları felsefe etkinlikleri sürecinde oluşturdukları molar bütünlüklere karşı

minör-oluş, organizmaya karşı organsız beden, özdeşlikleri ve kodlamaları parçalayan şizofrenik süreçler, kaçış çizgileri ve yersizyurtsuzlaşma gibi kavramlarla gönderme yaptıkları olası yeni varoluşlar, yeni dünya ve insanların önünü açan duygulanımların yaratılmasında ve bütün öteki-oluşların ve çoklu bir yapının mevcut olduğu saf içkin bir yaşamın keşfedilip, beraberinde farklı ve ters yönde edimselleşmeleri mümkün kılacak yaratıcı bir etki oluşturacağı ortadadır. Bu nedenle sıradanlığın ve taklitçiliğin bir nevi erdem olarak kabul edildiği ve Artaud gibi kaçış çizgileri yaratıp arayış içerisinde olan farklı ve özgün bireylerin hastalıklı olarak belirlendiği bir dünyada, nasıl yaşayabiliriz sorusunu kendimize sorup, yaşama belli bir form dayatarak, onu her daim yargılanabilecek statik bir yapıya dönüştüren aşkın güç ve değerlerin ötesinde, saf bir yaşamın bütün farklılık ve varyasyonlarına açık bir şekilde, öteki-oluşlar içinde eyleminin kararı, ütopyacılığın ötesinde, aslında pratik bir zemini bize sunuyor görünmekte değil midir? Herhangi bir aşkın yargı öğretisine göre eylemlerimizi ve yaşamımızı belirleyerek kendimizi inkar etmektense, yaşamı, belirlenen sınırlarının ötesine taşıyarak, içkin ve de özgür eylemlerimizle yaratabiliriz. Böylece belirli bir kimlikle özdeşleştirilen benliğin temsil ettiği bu formun ötesinde, ona içkin olan farklı ve çoklu yapısıyla karşı karşıya kalarak olağanüstü yeni figürler oluşturmak ve de bilinmeyen bir yaşamı keşfetmek mümkün olabilir. Bu sürece Deleuze'ün Artaud aracılığıyla gösterdiği gibi aşkın değerlerin oluşturduğu hiyerarşik düzenlerin organizmalarına dönüşen bedenlerimizi sorgulayarak, bu değerlerin taşıyıcısı olan düşünce kategorilerini ve dilin gramer ve sözcelem topluluklarını problemimiz haline getirip, onların dışarısına çıkararak ya da daha farklı biçimlerde başlayabiliriz.

Deleuze's Search For Immanent Life in His Reading of Artaud

Abstract

For Deleuze, the transcendent entered into philosophy as a strategy and subjected to life judging process at different periods and in forms appropriate to the characteristics of these periods. In this process, by preventing life's production of immanence, its essential elements difference and multiplicity are reduced to identity and negated. Deleuze, saving life from judgement and its forms, often gives literary references in his works as well as references to philosophers so as to affirm its difference and multiplicity in the process of becoming. So in our study, we will focus on the concept 'Body without Organs', which he borrowed from Artaud, and in this context, his critics of organism that he puts forward in his works. We will express that it is possible to overcome present transcendent organizations, to transcend the organisms that they constitute, and to have different life possibilities with our immanent and free practice. And also, through Artaud we will draw attention to the significant role of literature in the process of creation of these new possibilities for life.

Keywords

Deleuze, Artaud, Body without Organs, Immanent Life, Literature.

KAYNAKÇA

- ARTAUD, A. (1991). *Van Gogh Toplumun İntihar Ettirdiği*, çev. Ahmet Deniz Soysal, İstanbul: Nisan Yayınları.
- ARTAUD, A. (1992). *Suç Ortakları ve İşkenceler*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul: Nisan Yayınları.
- ARTAUD, A. (2000). *Heliogabalos Taçlı anarşist*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Dost Kitabevi.
- ARTAUD, A. (2002). *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, çev. Esra Özdoğan, İstanbul: Sel Yayınları.
- ARTAUD, A. (2009). *Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: YKY.
- BUCHANAN, I. (2014). “Schizoanalytic Modernism: The Case of Antonin Artaud”, içinde Ed. Ardoin P., Gontarski S.E. ve Mattison L., *Understanding Deleuze Understanding Modernism*, New York and London: Bloomsbury Academic, 196-207.
- CARROLL, L. (1872). *Through the Looking-Glass and What Alice Found There*, London: Macmillan and Co.
- COLEBROOK, C. (2009). *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- CULL, L. (2011), “While Remaining on the Shore: Ethics in Deleuze’s Encounter with Antonin Artaud”, *Deleuze and Ethics*, ed. J. Nathan & D. W. Smith, pp. 44-63, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DELEUZE, G. (2009a). *Francis Bacon Duyumsamanın Mantiği*, çev. Can Batukan-Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2009b). *İssız Ada ve Diğer Metinler-Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, Yay. Haz. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2009c). *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, Yay. Haz. David Lapoujade, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2013a). *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2013b). *Müzakereler 1972-1990*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2015). *Anlamın Mantiği*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELEUZE, G. & F. GUATTARI (1987). *A Tousand Plateaus*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: Universty of Minnesota Press.
- DELEUZE, G. & F. GUATTARI (2012). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- DELEUZE, G. & F. GUATTARI (2013). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY.
- MASSUMI, B. (2013). *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- NIETZSCHE, F. (2004). *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

PEARSON, K. A. (1999). *Germinal Life The Difference and Repetition of Deleuze*, London and New York: Routledge Press.

DOLPHIJN, R. (2011). “‘Man Is Ill Because He Is Badly Constructed’: Artaud, Klossowski and Deleuze in Search for the Earth Inside”, *Deleuze Studies*, 5(1)/2011: 18-34.

SAUVAGNARGYES, A. (2010). *Deleuze ve Sanat*, çev. Nurten Sarıca, Ankara: De Ki Yay.

SMITH, D. W., (2013), *Saf İçkin Yaşam (Deleuze'ün “Kritik ve Klinik” Projesi)*, çev. Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

THANEM, T. (2004). *The Body Without Organs: Nonorganizational Desire in Organizational Life, Culture and Organization*, 10(3)/2004: 203-217.

Makale Geliş | Received: 04.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 29.09.2017
DOI: 10.20981/kaygi.342439

Nazım GÖKEL

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
7 Aralık University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, TR

ngokel@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-4356-8563

Behaviorism: Dead or Alive?

Abstract

Behaviorism, both as a psychological research program and a philosophical doctrine, was once a very popular and promising theory, the extension of which had a great impact on various fields such as socio-political theory and education. Both behaviorist movements actually shared something in common, which is to bring the downfall of the Cartesian metaphysics, in which the mental is understood as something essentially private and subjective. In this work, first I will briefly go over the general circumstances before the rise of behaviorism and the challenge of behaviorism to the Cartesian metaphysics. Later on, I will provide some of the technical details of philosophical behaviorism. In the last section, I will summarize some of the famous criticisms of behaviorism. I will argue for the claim that despite what Putnam and others thought, behaviorism does not seem to be a weak theory at all. On the contrary, I think that Putnam's criticisms could only show how badly behaviorism is misunderstood and caricaturized. Finally, I will talk about possible theoretical responses to Putnam's criticisms, responses that could easily be launched from a Rylean or Wittgensteinian perspective.

Keywords

Mind; Cartesian Metaphysics, Behaviorism; Introspection, Putnam.

Behaviorism: Dead or Alive?

Having its historical roots back to J. B. Watson's revolutionary perspective and works in the beginning of the twentieth century, behaviorism made an appearance in the psychology literature as a methodological reaction to "the subjective and unscientific character of introspectionist psychology" (Kim 1996: 25),¹ and, alternatively, as a new way of conducting psychological experiments. According to Watson's conjecture, it was impossible to derive any scientific information from a set of heavily unreliable and extremely subjective data about mental life and consciousness. Therefore, psychology, as a branch of science, must give up dealing with the psychoanalysis of inner mental episodes and consciousness, and it must be concerned with only "publicly observable human and animal behavior" (Kim 1996: 25). Influenced by Pavlov's stimulus-response model of explanation, Watson suggested that instead of taking conscious experience as the proper object of psychology, we must develop, in opposition to the introspectionist approach, a new research program called "Behaviorism", which should investigate the observable facts about the adjustment of organisms, man and animal alike, to their environment and the connection between stimuli and responses of those organisms in a given environmental condition (Watson 1913: 167). In this respect, the proper objects of psychology, Watson and other behaviorists firmly believed, must be something that is objective, testable and measurable. As thus understood, the initial goal of psychology is to discover general laws of behavior by means of which one can control behavior and make exact predictions about behavior (Watson 1913: 158). Behaviorism, later to flourish and be called "behavioral science", was found to be successful in explaining a wide range of human and animal psychology, especially about memory and learning history (Kim 1996: 25; 41-44).

On the other hand, behaviorism, as a philosophical doctrine, shares something in common with its closely related cousin "psychological behaviorism". Both behaviorist movements objected to the Cartesian metaphysics, in which the mental is understood as something "essentially private and subjective" (Kim 1996: 26), on the grounds that knowing other minds turns into a big astonishing enigma. In this theory, only a single Cartesian soul/mind has direct and privileged access to the perceptual and cognitive occurrences in his own mind, and, for this reason, the rest of society of souls/minds has no conceptual or empirical evidence/tool to rely on, except his verbal and non-verbal behavior, so as to ascribe experience and thinking to him. The problem with this view, many philosophers and psychologists maintain, is that the Cartesian notion of mentality

¹ In this essay, my primary goal is to present a very concise overview of philosophical behaviorism. Therefore, I will leave out the discussion of methodological behaviorism, psychological (radical) behaviorism and behaviorism as a socio-political theory. For methodological behaviorism, see John B. Watson, "Psychology as the Behaviorist Views It," *Psychological Review* 20, no. 2 (1913), pp. 158-77. For psychological behaviorism, see Burrhus Frederic Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: Free Press, 1965). For behaviorism as a socio-political theory, see Burrhus F. Skinner, *Walden Two* (New York: Macmillan Co. 1962). For the real time influence of Skinner's behaviorism as a socio-political theory in *Walden Two*, see various online and printed materials about Twin Oaks Community in Virginia in the U.S.A. For a general history and technical elaboration of behaviorism, see John Staddon, *The New Behaviorism* (New York: Psychology Press, 2014), pp. 3-145.

simply makes it impossible to know whether a being/system is a brute automaton or it has a mind (Kim 1996: 26; Campbell 1984: 63). Much like in Wittgenstein's example of "the beetle in the box", each soul/mind is only permitted to know/look into his own mind, and does not have the remotest idea of what other souls are thinking or perceiving, and what is worse, he could not know whether there exist other souls. This gives rise to a very difficult question: How could anybody ever come to understand the meaning of the word "pain" and be able to express his pain in a society of mind successfully? The Cartesian metaphysics of mind transforms this very basic and obvious fact about social communication into a big riddle. This was unacceptable, for a great number of people. Behaviorists were probably tired of the Cartesian world where the magic tricks have been used endlessly/abundantly and they could not bear with more magical ideas. The idea of a single Cartesian soul, divided into two, the former of which is engaged in sensing and thinking about something, the latter of which enjoys the privilege of being the only audience to watch the play of sensations and thoughts performed by the former, was a big negative stimulation for the behaviorist community (Kim 1996: 26-27).²

In opposition to the Cartesian idea of an inner private theatre, behaviorism puts forward the claim that each mental phenomenon, however the degree of complexity, can be explained "by reference to facts about publicly observable behavior" (Kim 1996: 28). So, for behaviorists, any mental state, intentional or phenomenal, is a disposition, or better, family/complex of dispositions, to exhibit a certain kind of behavioral patterns in response to a certain kind of stimulus conditions (Ryle 1949, 2000: 43).³ Accordingly then, to have a fear (of some sort) is just to acquire a complex disposition; and acquiring a disposition, in one sense of the term "disposition", "is just having come true some conditional statements describing my tendency to behave" (Campbell 1984: 72). The following example is a case in point:

A subject, S, is in fear of flying (in the state of aerophobia)=_{def.} If S is seated in an airplane ready to take off, then S, under normal conditions, will typically exhibit certain kinds of behavioral patterns (e.g. screaming desperately, crying out loud, performing gestures of such-and-such kinds, when asked "What is the matter (with you)?" he will typically respond, "Flying is dangerous and not natural for human beings", "I do not like flying", etc.)⁴

The example is meant to capture the project of logical/analytical behaviorism. According to this theory, "any meaningful psychological statement, that is, a statement describing a mental phenomenon, can be translated, without loss of content, into a statement solely about behavioral and physical phenomena" (Kim 1996: 29). Logical/analytical behaviorism, having its theoretical origins from logical positivism,

² The idea is commonly known as "Cartesian inner private theatre".

³ Ryle here states that possession of a dispositional property "is not to be in a particular state, or to undergo a particular change; it is to be bound or liable to be in a particular state, or to undergo a particular change, when a particular condition is realized." Cf. Armstrong, David. "The Nature of Mind." In *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, edited by Ned Block (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980a), p. 194.

⁴ I owe this example to Stephen Voss.

holds on to the big project of translation through which one will get clear about the implications of the mental-causal talk and explain the mental properties in terms of behavioral dispositions, while, at the same time, avoiding any reference to inner private episodes of individuals. At the end of this translation project, logical/analytical behaviorism hopes to demonstrate, at least in principle, that behavior is not only a sign of mentality, but also it constitutes mentality. So, “having a mind just is a matter of exhibiting, or having the propensity to exhibit, certain appropriate patterns of observable behavior” (Kim 1996: 26).⁵

What is disposition to behave, and how does it differ from cause of behavior? In passing, I shall say a few words about this difference. Let us go over some examples about disposition first. Consider dispositional properties such as “being soluble in water”, “being magnetic” and “being fragile”. Take the definition of fragility for instance. Any object O is fragile, iff O is easily broken or damaged, under normal conditions, whenever some suitable external object strikes/hits O. In a similar fashion, behaviorism defends a dispositional account of mental states. For instance, being angry, for a behaviorist, does not signify an inner mental episode that causes angry-behavior patterns; rather, it is a disposition (Campbell 1984: 65) or complex of dispositions to exhibit angry-behavior patterns when the circumstances are normal and right set of stimuli obtain. But, why does a behaviorist believe that a mental state, anger say, is not the cause of angry behavior? First, behaviorism commits to the idea that “the connection between mind to behavior is too close to be causal” (Campbell 1984: 65). For instance, writing a poem, as a behavior, does not really indicate the ending of mental activity for which the behavior is the end-result. “Writing a poem ... is itself a piece of mental activity” (Campbell 1984: 65).⁶ Campbell nicely illustrates this aspect of behaviorism:

What is out of the question is that mental events, processes, or conditions should play a causal role in producing the behavior which is a manifestation of *that* mental event, process, or condition. To call the behavior a *manifestation* of the mental state is already misleading. The behavior *is* the mental state,⁷ to the extent that anything categorical constitutes a mental state. The mental state is never a cause of its own behavioral elements, just as nothing is cause of itself (Campbell 1984: 66).⁸

⁵ This statement might be a source of confusion to the extent that it gives rise to the suspicion that all behaviorists say that any given mental state is either behavior or behavioral disposition. However, the statement only stands for the different approaches taken by early behaviorists and later behaviorists. Early behaviorists claim that the mental states are essentially publicly observable behaviors associated with those mental states. Later behaviorists like Ryle, on the other hand, identify mental states with dispositions to behave. So, later behaviorists can give an account of cases where a mental state is not exhibited in a behavior.

⁶ I borrowed Campbell’s example about writing a poem.

⁷ It does appear to me, contrary to Campbell’s interpretation, that it is wiser to identify mental states with dispositions to behave rather than with actual behaviors.

⁸ Italics belong to Campbell. The point is related to the distinction drawn between reasons and causes. Before Davidson’s seminal essay “Actions, Reasons and Causes”, the Wittgensteinian approach was very orthodox. According to this approach, explaining action with reference to

For behaviorism, it is a fundamental error to lead into the direction of common thought and ordinary language in which mental events are always taken as the causes of behaviors. The fundamental error, for behaviorism, seems to be grounded on the wrong attitude to analyze mental descriptions. Take the sentence “He built a house”. From this sentence, one is easily led to believe that there is “a sequence of public events in a public space involving physical rearrangements” (Campbell 1984: 68). Now, take the sentence “He built a fantasy”. This time, people wrongly think that the statement describes “a sequence of private events in a private space involving mental rearrangements” (Campbell 1984: 68).⁹ Behaviorists believed that this way of understanding mental events eventually lead one to postulate a spiritual mind for which mental objects like anger, pain, etc., fills its states or serve as its spiritual/psychological contents. So, instead of leading into a dualist metaphysics, they preferred to understand mental descriptions not as referring to private episodes but to refer to tendencies, or dispositions to behave in a public space (Campbell 1984: 68).

So far, I presented a very brief sketch of behaviorism. Now, I would like to discuss some of the famous charges pressed against behaviorism. First of all, it may be true that behavior is the most evident sign of mentality, especially in the case of mental states such as being in pain, being angry, being thirsty, etc. But, it may be completely another matter to describe higher cognitive states. For instance, how can a behaviorist provide a behavioral description of beliefs like “there is no largest prime number”; “an independent judiciary system is essential to a democratic government”? (Kim 1996: 32)¹⁰ These are states that are difficult to describe in behavioral terms. For the explanation of these kinds of states, behaviorists, in general, apply for “verbal behavior”. So, a behaviorist description for a belief includes more or less like the following:

“S believes that p =_{def.} If S is asked, “Is it the case that p ?” S will answer, “Yes, it is the case that p ” (Kim 1996: 32)

The difficulty, this time, for a behaviorist is to give a pure behavioral/physical description of verbal behavior without presupposing any psychological notion such as “understanding”, “meaning”, “intending to mean that p ”, etc. It does seem, for many philosophers, however, that this is almost an impossible task, because the idea of verbal

reasons indicate different kinds of descriptions under which action can be evaluated as “intentional” or “non-intentional”. This way of explaining the phenomena of intentional actions radically differs, according to Anscombe, from the way of explaining the causation between two events, because while the former depends on conceptual/logical relations, the latter depends on contingent/causal relations that hold between two events. As opposed to this tradition, Davidson developed the argument in order to demonstrate that rational explanation is a form of causal explanation. In this regard, his essay was a turning point in the twentieth century philosophy of mind that helped change the way mental states were understood back then. See Donald Davidson, “Actions, Reasons and Causes.” In his *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980). See also Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

⁹ Both examples belong to Campbell.

¹⁰ Both examples belong to Kim.

behavior is actually a cluster term for all these psychological conditions and events. Therefore, behaviorism, for some people, fails to explain at least higher cognitive states.¹¹ If higher cognitive states are part of mentality, and if behaviorism can't find a way to explain those states, then it follows that the thesis of behaviorism that behavior is constitutive of mentality is wrong. The argument, however, rests on the possibility of giving an account of language without presupposing psychological notions. Nevertheless, this task of giving an account of language without the baggage of psychological notions may not be a completely hopeless and impossible task. Wittgenstein and Ryle, for instance, have a way of explaining verbal behavior that excludes private and introspective episodes one is supposed to experience during thought (Wittgenstein 1953; Ryle 1949).

The difficulty of explaining verbal behavior may seem to be only the tips of the iceberg, and the real challenge might be something larger and insurmountable. As a second, and perhaps the most powerful and celebrated, criticism of behaviorism, comes Putnam's attack on behaviorism (Putnam in Block 1980a: 24-36). Putnam invited people to re-consider the behaviorist construal of the relation of behavior and mentality. In Putnam's counter-examples for behaviorism, we have a community of super-Spartans who train themselves, for some ideological reasons, not to exhibit any sort of pain-behavior even though they feel pain. Also, Putnam suggests that there could be perfect actors who do not feel pain when actually hit in the face, either due to some neural condition or due to pain-killing drugs, and yet still can manifest the same patterns of pain-behavior (as we do when we are in pain). At the end, Putnam and many others came to the conclusion that "not only can there be pain-behavior without pain, there can be pain without pain-behavior or any disposition thereto" (Campbell 1984: 73-74). The argument is taken, for many people, to refute behaviorism.

I tend to believe, nonetheless, that a good behaviorist can accommodate both of these cases within the conceptual borders of behaviorism. Let us recall behaviorism. A behaviorist begins with the definition of "disposition". Any object, O, is fragile, iff, O is easily broken, under normal conditions, whenever some suitable external object hits O. The definition is meant to specify that not all kinds of external objects are eligible to break O. For instance, a feather would not have any effect on O since it does not have enough power to break anything. So, a feather is not a suitable external object to break O. Also, not in all conditions, O can be broken. For instance, the external object, although it may carry enough force to break O, say a piece of glass, may not be able to break the same object under different conditions, like in the water for instance. So, we need to specify the conditions (whether normal or not) and the agent object (whether it is eligible object to break anything, and so forth) if we want to produce a definition about fragility. Then, by the same token, a behaviorist can provide a dispositional

¹¹ Contrary to Kim's conviction, this argument may not be the reason for drawing people away from behaviorism to functionalism. For both behaviorism and functionalism rely on verbal and non-verbal behavior as a criterion of mentality. One can point out that the best way to understand whether a subject believes that there is no largest prime number is to ask him and wait for his verbal response. The Turing Test, which is generally cited as a functionalist test, can be understood as a behavioral test for mentality as well. I owe this point to Stephen Voss.

account of mental states with a special focus on normal circumstances. Any individual/subject, S, is thirsty, iff S has the tendency/disposition to exhibit behavioral patterns (e.g. water-searching behavior, putting his tongue out of mouth, etc.,) and when water is available, under normal circumstances, he will be drinking some. Then, there is a good chance that we can observe that S will be exhibiting water-related behavioral patterns under normal conditions (e.g., when there are not any environmental/social pressures preventing the individual from exhibiting his water-related behavior, or when there is not any physical abnormality that makes his having the disposition to exhibit water-related behavior temporarily or permanently unavailable). In the case of super-Spartans, we can observe social pressures imposed on any single individual living in the community of super-Spartans. It is their moral code not to exhibit any pain-related behavior, but Putnam insists that they are still in pain (internally). So, the concept of pain still applies to them. At this point, a good behaviorist can say that it is still possible for any member of this society to exhibit pain-related behavior when, for instance, social pressures are removed from his environment. So, it does not mean that super-Spartans have found a way to shut off their pain sensations completely; they are still in pain and this pain can be exhibited, for instance, when no super-Spartans are around (that is to say, when the social conditions are normal).¹²

As for the case of perfect actors, we have this time abnormal physical conditions, conditions like the lacking of pain-fibers or taking pain-killing drugs. So, it may be the case that a perfect actor, due to some neural condition or pain-killing drugs, may undergo a typical pain-causing stimulus during the play and he may produce typical pain behavior, indistinguishable from those individuals who exhibit the same kind of pain behavior. But, if I was a behaviorist, I would say that since the conditions are not physically normal and the same, then even though the actor and others are stimulus-behavior equivalent, the actor is not exhibiting a pain behavior. He only pretends to be in pain, and pretending is only another kind of behavior. The question, of course, for a good behaviorist is to distinguish the act of pretending to be in pain from the real behavioral situation of being in pain. However, this should not be a big problem for behaviorists. If a behaviorist is allowed to observe the behavior of those perfect actors for a longer period, it will be a matter of time for them to detect that there is something physically wrong with those perfect actors.¹³

For these reasons, I do not really understand how Putnam's curious cases of super-Spartans and perfect actors can refute behaviorism. If they do something, I guess, they could only show us that, if you find abnormal or extreme cases, then you may easily spot an error about any general theory. However, if a behaviorist is allowed to incorporate the clause about "normal physical/social conditions", then I do not see any threat posed by Putnam's counter examples of super-Spartans and perfect actors.

There is really some grain of truth to the behaviorist way of describing mental states. Epistemically speaking, behavioral data is probably the most powerful evidence

¹² Assuming, of course, that the code is binding for each member of the super-Spartan community when and only when super-Spartans are around.

¹³ For a full discussion of dispositions, see Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: laws and properties*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007.

to ascribe mentality to beings/systems. At one point, when we want to understand the level and the degree of intelligence and consciousness of creatures we interact with, behavior seems to be the first, and arguably the most crucial, touchstone by which judgment about the intelligence and mentality of other creatures is made. Moreover, to distinguish a mental state from another, say “fear” from “excitement”, we often apply to bodily actions associated with those mental states (Campbell 1984: 75).¹⁴ So, behaviorism, in a way, was in the right track regarding the analysis of correlations that often hold between mental states and behaviors; yet, later it was found to be inadequate to explain the real nature of having a mind, something that is the internal cause of intelligent and conscious behavior.

¹⁴ The example about fear and excitement belongs to Campbell.

Davranışçılık: Ölü mü Diri mi?

Öz

Hem psikolojik bir araştırma programı hem de bir felsefi doktrin olan davranışçılık, bir zamanlar çok popüler ve umut vaat eden bir kuramdı, onun büyük etkisi ise sosyopolitik kuram ve eğitim gibi birçok farklı alana uzanıyordu. Her iki davranışçılık kuramının ortak yönü ise zihinselliğin öz itibarıyla özel ve öznel olarak anlaşıldığı Kartezyen metafiziğin çöküşünü hazırlamaktı. Bu çalışmada, öncelikle davranışçılık öncesi genel duruma ve davranışçılığın Kartezyen metafiziğe başkaldırısına kısaca değineceğim. Daha sonra, felsefi davranışçılığın bazı teknik detaylarını analiz edeceğim. Daha sonra, davranışçılığa yöneltilen bazı meşhur eleştirileri özetleyeceğim. Son bölümde ise, Putnam ve diğerlerinin aksine davranışçılığın hiç de öyle zayıf bir kuram olmadığını savunacağım. Tam aksine, benim düşünceme göre Putnam'ın eleştirileri sadece davranışçılığın ne kadar kötü anlaşıldığını ve karikatürize edildiğini gösterebilir. Son tahlilde, Ryleci veya Wittgensteinci bir perspektiften hareketle Putnam'ın eleştirilerine karşı olanaklı teorik cevaplardan bahsedeceğim.

Anahtar Kelimeler

Zihin, Kartezyen metafizik, Davranışçılık, İçebakış, Putnam.

REFERENCES

- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret (2000). *Intention*; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ARMSTRONG, David (1980). "The Nature of Mind." In *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, edited by Ned Block. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
- BIRD, Alexander (2007). *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- BLOCK, Ned (Ed.) (1980). *Readings in Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CAMPBELL, Keith (1984). *Body and Mind*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- DAVIDSON, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald (1980). "Actions, Reasons and Causes." In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- KIM, Jaegwon (1996). *Philosophy of Mind*. Boulder, Col.: Westview Press.
- PUTNAM, Hilary (1980). "Brains and Behavior." In *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, edited by Ned Block. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RYLE, Gilbert (2000). *The Concept of Mind*. London: Penguin, (Originally published: London: Hutchinson, 1949).
- SKINNER, Burrhus Frederic (2005). *Walden Two*: Hackett Publishing Company Incorporated.
- SKINNER, Burrhus Frederic (1965). *Science and Human Behavior*. New York: Free Press.
- STADDON, John (2014). *The New Behaviorism*. New York: Psychology Press.
- WATSON, John B (1913). "Psychology as the Behaviorist Views It." *Psychological Review* 20(2)/1913: 158-77.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (c1953, 1991). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**Yayın İlkeleri**

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (ISSN: 1303-4251), kısa adıyla *Kaygı*, Bahar (*Nisan*) ve Güz (*Ekim*) olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak "felsefe" ve teorik olmak kaydıyla "sosyal/beşeri bilimler" alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri"nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe ve İngilizce ("Yayın Kurulu"nun görüşüne bağlı olarak da Almanca ve Fransızca) dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus "Madde 2"de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrdür. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan "Çeviri" türündeki eserler, "Yayın Kurulu"nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden "Yayın Kurulu" tarafından incelenir (Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur).

5. Dergiye gönderilecek "Araştırma Makalesi" eserlerinde sırasıyla Türkçe "Öz" ve "Anahtar Kelimeler" ile İngilizce "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır (Bu husus, "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, "Araştırma Makalesi" türündeki eserler için "kör hakemlik" sistemi uygulanır. "Yayın İlkeleri"ne uygun olan bu türdeki eserler en az iki "Hakem" tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki "Hakem" in 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 "Yayın Kurulu" karar verir.

7. "Yayın İlkeleri"ne uygun olan "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı "Yayın Kurulu"ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

8. Dergiye gönderilecek "Çeviri" türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve "Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü" bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

9. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine "Yayın Kurulu" karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

10. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler "Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü" nün görüşünü yansıtmaz.

11. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

12. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin "Tübitak DergiPark" tarafınca belirlenen "Açık Dergi Sistemleri" kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

13. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Yazar Rehberi

1. BAŞVURU

Kaygı'ya gönderilecek eserler için e-posta adresi: "m_fatihelmas@hotmail.com" ve "kaygi@uludag.edu.tr."

2. ESER TÜRLERİ

Kaygı'da yayıma kabul edilebilecek eserler esas olarak "felsefe" ve teorik olmak kaydıyla "sosyal/beşeri bilimler" alanlarına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alanlara ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur (Bu eserler, "Öz", "Kaynakça" ve "Ana Metin" toplamı olarak 5000 kelimeyi geçmemelidir). İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri"nden oluşur.

3. DİL VE ANLATIM

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

4. SAYFA DÜZENİ

Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "3 cm," üst ve alt kenarlardan "4 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

İlk Sayfa

- "Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- "Başlık" büyük harflerle ve bold stil, Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- "Öz" ortalama 150-200 kelimededen oluşmalı ve yazının esasını verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. "Öz" içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- "Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok altı tane verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

Ana Metin

- "Metin" MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.5 satır aralıklı, her paragraftan sonra "6 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- "Blok Alıntılar" Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan "1,2 cm" girintili, her paragraftan önce ve sonra "12 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak “Times New Roman 11 punto” karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri “Times New Roman 10 punto” olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşımaktadır. Gerekliğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME

KİTAP (Çeviriler Dahil)

Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabaağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.*

Eski El Yazması (Referans Verirken)

- *Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a*

KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADİ, İonna (1999). "Değer, Değerler ve Yazın", *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). "Metafizik'in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması", *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). "The Old and the New Logic", trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). "Francis Bacon", *Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 2*, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). "Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). "On Protocol Sentences", *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). "Kant'ın Varlık Tezi", çev. Özgür Aktok, Heidegger, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

TEZLER

Kaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE KAYNAKLAR

Kaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). "Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak", Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-viddanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014

Yayın Kurulu