



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Sayı 31, Güz 2018 | Issue 31, Fall 2018

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

30 Ekim 2018 | 30 October 2018

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Sayı 31, Güz 2018 | Issue 31, Fall 2018

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

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

YAYIN KURULU BAŞKANI | HEAD of the EDITORIAL BOARD

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN
Uludağ Üniversitesi, Bursa | Uludağ University, Bursa
metinbecermen@yahoo.com

BAŞ EDİTÖR | EDITOR in CHIEF

Dr. | Dr. Ümit ÖZTÜRK
Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane | Gümüşhane University, Gümüşhane
u.rzg.ozturk@gmail.com

EDİTÖR | MANAGING EDITOR

Dr. | Dr. Mehmet Fatih ELMAS
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman
m_fatihelmas@hotmail.com

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

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

Yayın Tarihi | Publication Date

30 Ekim 2018 | 30 October 2018

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

Sayı 31, Güz 2018 | Issue 31, Fall 2018

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Alexander GUNGOV

St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya | St. Kliment Ohridski University, Sofia
agungov@yahoo.com

Prof. Dr. | Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Çetin BALANUYE

Akdeniz Üniversitesi, Antalya | Akdeniz University, Antalya
balanuye@akdeniz.edu.t

Prof. Dr. | Prof. Dr. Mehmet Ali SARI

Pamukkale Üniversitesi, Denizli | Pamukkale University, Denizli
masari@pau.edu.tr

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van | Van Yüzüncü Yıl University, Van
erenrizvanoglu@yu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman
eerdenk@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN

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

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. İsmail SERİN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun | Ondokuz Mayıs University, Samsun
ismail.serin@omu.edu.tr



K A Y G I

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

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

Sayı 31, Güz 2018 | Issue 31, Fall 2018

- **Prof. Dr. Çetin BALANUYE** (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- **Prof. Dr. Nami BAŞER** (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)
- **Prof. Dr. Cihan CAMCI** (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- **Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Prof. Dr. Işık EREN** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN** (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)
- **Prof. Dr. Mine Kaya KEHA** (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
- **Prof. Dr. Yavuz KILIÇ** (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)
- **Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY** (Maltepe Üniversitesi, İstanbul)
- **Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Prof. Dr. M. Hanifi MACİT** (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
- **Prof. Dr. Enver ORMAN** (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)
- **Prof. Dr. Mehmet Ali SARI** (Pamukkale Üniversitesi, Denizli)
- **Prof. Dr. Harun TEPE** (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
- **Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)
- **Prof. Dr. Celal TÜREK** (Gazi Üniversitesi, Ankara)
- **Prof. Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAĞ** (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)
- **Prof. Dr. Ogün ÜREK** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Prof. Dr. Muhsin YILMAZ** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- **Doç. Dr. Metin BECERMEN** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ** (Mimar Sinan Üniversitesi, Bursa)
- **Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- **Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- **Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL** (Maltepe Üniversitesi, İstanbul)
- **Doç. Dr. Aytekin ÖZEL** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Doç. Dr. E. Funda SERİN** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- **Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK** (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir)
- **Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI** (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
- **Dr. Öğr. Üyesi Arif ÇİÇEK** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- **Dr. Öğr. Üyesi Emre Arda ERDENK** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- **Dr. Öğr. Üyesi Sinan Tankut GÜLHAN** (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)
- **Dr. Öğr. Üyesi Sinan KILIÇ** (Erciyes Üniversitesi, Kayseri)
- **Dr. Öğr. Üyesi İsmail SERİN** (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- **Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- **Dr. Öğr. Üyesi Bergen ÖZÜAYDIN** (Üsküdar Üniversitesi, İstanbul)
- **Dr. Öğr. Üyesi Özgür SOYSAL** (Ege Üniversitesi, İzmir)
- **Dr. Öğr. Üyesi Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- **Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- **Dr. Mehmet Fatih ELMAS** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- **Dr. Erdal İSBİR** (Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)
- **Dr. Tayfun TORUN** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Arş. Gör. Erdem TANER** (Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- **Arş. Gör. Bahattin UZUNLAR** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Sayı 31, Güz 2018 | Issue 31, Fall 2018

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Ezgi DEMİR ORALGÜL. “Charles Taylor’da Kimlik ve Siyaset İlişkisi” [*The Relation of Identity and Politics in Charles Taylor*], *Kaygı*, 31/2018: 1-21.
- [2]. Emine KEF. “Cinsiyet Algısının Mitsel Kökeni” [*Mythical Origin of the Sex Perception*], *Kaygı*, 31/2018: 22-41.
- [3]. Zeynep TALAY TURNER. “Emotions and Evaluative Judgments” [*Duygular ve Değer Biçen Yargılar*], *Kaygı*, 31/2018: 42-56.
- [4]. Ömer AYGÜN. “Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi” [*A Critique of the Standard Plato Reading*], *Kaygı*, 31/2018: 57-91.
- [5]. Aysun GÜR. “Heidegger’de Düşünme Biçimlerinin Yazgıyla İlişkisi Üzerine” [*Onto the Relationship of Destiny and Ways of Thinking within Heidegger*], *Kaygı*, 31/2018: 92-108.
- [6]. Ebru ÖNER – Sebahattin ÇEVİKBAŞ. “Nietzsche’nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi” [*Nietzsche’s Critique of Plato: Reevaluation of the Platonic Values*], *Kaygı*, 31/2018: 109-127.
- [7]. Yakup KAHRAMAN. “Kurucu Öğe Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü” [*Consisting of Modern Subject Approach as Founder Element*], *Kaygı*, 31/2018: 128-144.
- [8]. Nihal Petek BOYACI – Filiz KARADAĞ – Kurtul GÜLENC. “Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar” [*Philosophy for Children / Philosophy with Children: Philosophical Methods, Applications and Objectives*], *Kaygı*, 31/2018: 145-173.
- [9]. Nazım GÖKEL. “The Trouble of Misrepresentation in Dretske’s Information-Theoretic Account” [*Dretske’nin Enformasyon-Kuramsal Açıklamasında Yanlış Temsil Sorunu*], *Kaygı*, 31/2018: 174-188.
- [10]. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU. “Kişisel Bütünlük ve Sivil İtaatsizlik Arasındaki İlişki Üzerine Kısa Bir Değerlendirme” [*A Brief Evaluation on the Relationship between Personal Integrity and Civil Disobedience*], *Kaygı*, 31/2018: 189-199.



- [11]. Mehmet ŞİRAY. “Çağdaş Nedir? Zamana Aykırılık Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar” [*What is Contemporary? The Critical Approaches to be Intempestives*], *Kaygı*, 31/2018: 200-216.
- [12]. Hüseyin AYDOĞDU. “Herakleitos ve Whitehead’ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak ‘Sınırsız Evren’” [*“Unlimited Universe” as a Dynamic and Organic whole in the Ontologies of Heraclitus and Whitehead*], *Kaygı*, 31/2018: 217-238.
- [13]. Celal YEŞİLÇAYIR. “İnsan Haklarının Aydınlatılmasında Felsefi Bilginin Önemi” [*The Significance of Philosophical Knowledge in Enlightening of the Human Rights*], *Kaygı*, 31/2018: 239-261.
- [14]. Coşkun ŞENKAYA. “Between Form and Sentiment: Hume’s Standard of Taste” [*Biçim ile Duygu Arasında: Hume’un Beğeni Standardı*], *Kaygı*, 31/2018: 262-278.
- [15]. Çağdaş E. ÇAĞLIYAN. “Ortak Bir Anlam Zemini Kurmaya Yönelik Bir Çaba Olarak Edmund Husserl’in Fenomenolojik Yöntemi” [*Edmund Husserl’s Phenomenological Method as an Effort to Constitute a Common Meaning Ground*], *Kaygı*, 31/2018: 279-298.
- [16]. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA. “Descartes ve Brentano: Ruhsal Fenomenlerin Tasnifi” [*Descartes and Brentano: On the Classification of Mental Phenemona*], *Kaygı*, 31/2018: 299-320.
- [17]. Metin BAL. “Brecht’in Epik Tiyatro Teorisi ve Arturo Ui’nin Önlenebilir Yükselişi Oyununun Felsefi Bir Yorumu” [*A Philosophical Interpretation of Brecht’s Theory of Epic Theatre and The Play The Resistible Rise of Arturo Ui*], *Kaygı*, 31/2018: 321-347.
- [18]. Erdiñç SAYAN – Hasan ÇAĞATAY. “Zamanda Yolculuğun ve Geleceği Önceden Görmenin Mantıksal ve Nomolojik Engelleri” [*Logical and Nomological Obstacles to Time Travel and Foreknowledge of the Future*], *Kaygı*, 31/2018: 348-371.
- [19]. Gaye İLHAN DEMİRYOL. “Machiavelli’s Republican Philosophy” [*Machiavelli’nin Cumhuriyetçi Siyaset Felsefesi*], *Kaygı*, 31/2018: 372-385.
- [20]. İhsan Berk ÖZCANGİLLER. “Pratik Akıl’dan Tin’e Geçişte Hegel’in Eylem Teorisi” [*Hegel’s Concept of Action in the Transition From Practical Reason to Spirit*], *Kaygı*, 31/2018: 386-403.
- [21]. Aykut AYKUTALP – Adem ÇELİK. “Antonio Negri ve Michael Hardt Düşüncesinde İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik Üretim Kavramları Üzerine” [*On the Concepts of the Empire, Multitude And Biopolitical Production in the Thought of Antonio Negri And Michael Hardt*], *Kaygı*, 31/2018: 404-430.
- [22]. Ümit ÖZTÜRK. “Mantıkçı Empirizm Kuhn’u Bitirdi Mi?” [*Did Logical Empiricism Kill Kuhn?*], *Kaygı*, 31/2018: 431-447.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri”, *Kaygı*, 31/2018: 448-449.

Makale Geliş | Received: 02.05.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.472770

Ezgi DEMİR ORALGÜL

Dr. | Dr.
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-4297-794X
ezgi.demir@hacettepe.edu.tr

Charles Taylor'da Kimlik ve Siyaset İlişkisi *

Öz

Charles Taylor'a göre kimliklerin tanınması düşüncesi günümüz siyasetinde önemli bir yere sahiptir. Buna göre kimliğimiz tanınma ya da tanınmama yoluyla biçimlendirilmekte, yanlış tanınma ise zarar verici sonuçlar doğurmaktadır. Tanınma bu anlamda can alıcı önem taşıyan insani bir gereksinimdir. Ancak bu, hep böyle olagelmemiştir. Taylor kimlik ve tanınma kavramlarının modern insan için kaçınılmaz olmasına neden olan iki tarihsel dönüşümün bulunduğunu düşünür. Bunlardan ilki "şeref" in temelini oluşturan toplumsal hiyerarşilerin çökmesidir. Bu şeref kavramının karşısında bugün "evrenselci ve eşitlikçi" anlamda kullanılan, modern bir fikir olan onur kavramı bulunmaktadır. İkinci olarak, tanınma kavramı on sekizinci yüzyılın sonunda bireysellik idealinin yeni bir biçimde anlaşılmasıyla dönüşüme uğramış ve yoğunluk kazanmıştır. Taylor bu ideale "otantiklik ideali" adını vermektedir. Tanınma gereksinimi de kimlik de bu anlamda modern kavramlardır. Taylor hem bireysel kimliğin hem de çeşitli türden kolektif kimliklerin tanınması talebinin temelinde modernizmin idealleri olan eşitlikçi onur ve otantiklik fikirlerinin bulunduğunu düşünmektedir. Taylor'a göre tanınma günümüzde, birbirinden çok farklı iki siyaset biçimini ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri tüm yurttaşların eşit olduğunu vurgulayan evrenselcilik politikasıdır. Diğer siyaset biçimi ise herkesin kendine özgü olan kimliğiyle tanınmasını talep eden farklılık politikasıdır. Bu iki politik biçim ortak bir kökene dayansalar da çatışma halinde olmuşlardır. Taylor, bu iki görüşe karşın yeni bir evrensellik politikasını savunmaktadır. Bu makalede Charles Taylor'ın görüşlerinin çağımızın kimlik sorununa ne ölçüde katkı sağladığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Charles Taylor, Kimlik, Tanınma, Onur, Otantiklik.

The Relation of Identity and Politics in Charles Taylor

Abstract

Recognition of identities, Taylor thinks, has an important place in contemporary politics. Accordingly, our identity is partly shaped by recognition or its absence, and failures of recognition can cause real harms. Therefore, recognition is a vital human need. But it has not always been like this. Taylor thinks there are two changes that have made recognition and identity inevitable for modern person. Firstly, a collapse of social hierarchies which used to be the basis for "honor". Instead of honor we now have, the modern notion of dignity, which is "universalist and egalitarian". Secondly, recognition has been modified and intensified by the new understanding of individual ideality that emerges in the late 18th century. Taylor renames this ideal as "the ideal of authenticity". The need for recognition and identity modern concepts. Charles Taylor thinks that the demands of recognition of individual and collective identity depends on the modern ideals which is "egalitarian dignity" and "authenticity". Recognition, Taylor notes, has come to mean two rather different politics. One form of politics which called "politics of universalism", has come to emphasize the equal dignity of all citizens. Second, has come a "politics of difference" which emphasizes that everyone is owed recognition of the unique identity. However, they have a common root, this two politics are in conflict. Against the two forms of politics, Taylor defends a new one. In this paper will be evaluated how to contribute Charles Taylor's opinions to the contemporary identity problem.

Keywords: Charles Taylor, Identity, Recognition, Dignity, Authenticity.

* Bu yazı, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı'na 2014 yılında sunulmuş "Günümüz Siyaset Felsefesinde Kimlik Sorununa Alternatif Bakışlar: E. Levinas, J. Butler ve C. Taylor'da Kimlik ve Siyaset" başlıklı "Doktora Tezi"nden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Giriş

Bir siyaset bilimi kavramı olarak kimlik, yirminci yüzyılın son çeyreğinde etkili olmaya başlasa da, terimi “kimlik bunalımı” ya da “kimlik krizi” bağlamında kullanan ilk kişi sosyal psikolog Erikson olmuştur. Kimliğin bir siyaset bilimi terimi haline gelişinde pek çok farklı teori ve tarihsel olay rol oynamıştır. Bunlar arasında feminizmin, postyapısalcılığın, toplulukçuluğun (*communitarianism*) modern siyaset anlayışına yönelik eleştirilerini; 1968 hareketleri ile birlikte gün yüzüne çıkan Afrika merkezlilik, etniklik, eşcinsel hakları gibi fikirleri; dünyanın iki kutuplu yapısının bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan küreselleşme düşüncesini sayabiliriz. Bütün bunların sonucunda insanlar etnik, dinsel, cinsel kimlikleriyle siyasi birer özne olarak tanınmayı talep etmişlerdir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısı, kimliklerin yükselişine tanıklık ettiği kadar; tek bir insan ırkının var olduğunun yüksek sesle dile getirildiği, insan hakları, eşit yurttaşlık gibi fikirlerin yeniden hayat bulduğu bir döneme de karşılık gelmiştir (Modood 2014: 13-14).

Charles Taylor siyasetteki bu iki eğilimi, kökeninde aynı eşit tanınma talebinin bulunduğu iki farklı politika biçimi olarak kabul eder. Bunlardan biri tüm yurttaşların eşit olduğunu vurgulayan evrensellik politikasıdır (*politics of universality*). Diğer siyaset biçimi ise herkesin kendine özgü olan kimliğiyle tanınmasını talep eden farklılık politikasıdır (*politics of difference*). Bu iki politik biçim, ortak bir kökene dayansalar da bir çatışma halindedirler. Taylor, bu iki görüşe karşın kimliği de içeren yeni bir evrensellik politikasını savunur. Bu makalede Charles Taylor’ın görüşlerinin çağımızın kimlik sorununa ne ölçüde katkı sağladığı değerlendirilecektir.

Etik Bir Kavram Olarak Kimlik

Taylor’ın pek çok çalışması “modern kimlik” dediği olgunun çeşitli yönlerini aydınlatmayı amaçlar (Taylor 1989, 2006a, 2011, 2012). Taylor’ın kimliği “modern” sıfatıyla birlikte kullanmasının nedeni kimliği, modernizmin bir ürünü olarak görmesinden ötürüdür.

Taylor’a göre kimlik sorunundan bir problem olarak söz edilmesinin nedeni, problemin çoğunlukla “ben kimim?” şeklinde ifade edilmesinden kaynaklanır (Taylor 2012: 52). Taylor’ın temel tezi kimlikle kişinin hayatını anlamlandırması arasında sıkı bir ilişki olduğudur (Taylor 2012: 90). Bu nedenle de Taylor’a göre kimliğe ilişkin bir soruşturma, “iyi yaşam” kavramına ilişkin bir sorgulamadan bağımsız düşünülemez. Batı medeniyetine özgü iyi yaşam anlayışı Antikçağ’dan beri değişim göstermiştir. Bunlar arasında Platoncu erdem hayatını, Aristotelesçi tefekkür yaşamını ve Ortaçağ’daki Tanrıya adanmışlık hayatını sayabiliriz. Modern toplumla birlikte bahsi geçen “yüksek” yaşam biçimleri tahtlarından indirilmiş; iyi yaşam anlayışını belirleyen ise gündelik hayata verilen önem olmuştur (Taylor 2012: 35).

Taylor, bu değişimi gösterebilmek için adalet, insanın yaşam bütünlüğüne, saygı, onur gibi ahlaki tasarımların arka planını ortaya çıkarmayı amaçlar (Taylor 2012: 20). Bu tasarımların arka planında bulunan ortak anlayışı ise toplumsal tahayyül (*social imaginary*) olarak adlandırır (Taylor 2006a: 33). Toplumsal tahayyül terimi ilk kez Cornelius Castoriadis tarafından kullanılmıştır. Castoriadis’e göre toplumsal tahayyül, bir toplumu bir arada tutan, o topluma ait anlamlar dünyasını oluşturan bir kavramdır (Bayart 1999: 124).

Taylor toplumsal tahayyülü, toplum içindeki bireylere ortak bir anlam ufku sağlayan; muğlak ve örtük bilme tarzlarından, pratiklerinden oluşan; karmaşık anlama ve anlamlandırma tarzlarını ifade etmek için kullanmaktadır (Taylor 2006a: 11-12). Taylor, toplumsal tahayyülün, kuramsal birtakım düşünceler tarafından belirlenmekle birlikte tarihsel saptamalardan, dönüşümlerden de etkilendiğini öne sürerek anlamlandırma işinin, kişinin tarihselliğinden, yaşadığı mekândan bağımsız olmadığını iddia eder. Bu nedenle Taylor’ın kimliğe ilişkin soruşturması, Batı modernliğinin tarihinden hareket etmektedir. Taylor’a göre kimliğin modern insan için hayati bir önem taşımasına neden olan iki tarihsel dönüşüm bulunur. Bunlardan ilki hiyerarşik “şeref” (*honor*) anlayışının temelini oluşturan toplumsal hiyerarşilerin çöküşüdür. İkincisi ise otantiklik (*authenticity*) idealinin yükselişidir.

Hiyerarşik Şeref Anlayışından Eşitlikçi Onur Fikrine Yaşanan Dönüşüm

Taylor, modern ahlak düzeninin öncesinde etkili olan iki önemli toplumsal tahayyül biçiminden söz eder: Bunlar “halk “yasası ve “toplumsal hiyerarşi” nosyonudur (Taylor 2006a: 19-20). İkincisinde daha ağırlıklı olsa da, her iki ahlaki düzen anlayışında da ortak ontik bir bileşen olarak hiyerarşi düşüncesi bulunmaktadır. Modern toplumsal tahayyülün temelindeki ahlaki düzen anlayışında ise hiyerarşi düşüncesi bir kenara bırakılmış; bunun yerine **gündelik hayat** ön plana çıkmıştır (Taylor 2006 a: 21). Ancak modern tahayyüle geçişin eski tahayyül tarzlarını tamamen ortadan kaldırdığı da söylenemez. Örneğin hiyerarşik düzen anlayışı kadın-erkek ilişkisinde varlığını uzun yıllar sürdürmüş, feminist hareketin çabalarının sonucunda sorgulanmaya başlamıştır (Taylor 2006a: 25).

Taylor’a göre kuramsal temelini doğal hukuk teorilerinden alan modern tahayyül, ahlaki düzeni, “şimdi ve burada” hayata geçirmeyi amaçlayan, **eşitliğe** dayalı bir yapıya sahiptir (Taylor 2006a: 13, 17, 28). Modern ahlak düzeni, günümüzde, toplumsal tahayyülün hayat bulduğu bütün ortamlara nüfuz etmiş, yeni alanlar, yeni kavramlar yaratmıştır. Bu yenilikler arasında medeniyet düşüncesini, bireyi, sivil toplumu oluşturan öğeler olarak gündelik hayatı, kamusal alanı ve egemen halk düşüncesini sayabiliriz. Bütün bu kavramlar arasındaki ortak nokta, hiyerarşi düşüncesinden uzaklaşılmasına ve eşitlik fikrinin modern toplumun her alanına nüfuz etmesine olanak sağlamalarıdır (Taylor 2006a: 146).

Medeniyet Düşüncesi

Taylor centilmenliğin (*chivalry*) kibarlık (*courtesy*) ekseninden geçerek medeniyet (*civilization*) teriminin atası olan, Rönesans’ın incelik (*civility*) nosyonuna dönüşmesini can alıcı bir önemde görür. Buna göre on altıncı yüzyılın ortalarında feodal soyluluk anlayışının değişimiyle birlikte, kahraman şövalye figürü yerini krala danışmanlık yapan nedime bırakmıştır. Yeni centilmenin artık silah eğitiminden değil, elitin sivil yöneticilik yapmasını mümkün kılacak hümanist bir eğitimden geçmesi

gerektirmektedir. Yeni sosyallik anlayışını tanımlayan paradigma, törenleştirilmiş bir çarpışma değil, sohbetir. Yine de bu sohbetin eşitler arasında gerçekleştirilen bir söyleşi olduğu tam olarak söylenemez. Toplumsal tahayyülün karmaşık ve muğlâk yapısı gereği, eski tahayyülün hiyerarşik yapısı hala varlığını korumaktadır, ancak bu yeni sosyallik biçiminde hiyerarşi kısmen paranteze alınmıştır (Taylor 2006a: 43). İnsanlar sohbet sırasında başkalarının memnuniyetini sağlamak ve ikna edici olmak için, nezaket kurallarını kullanarak farklı düzeylerde konuşabilme becerisi kazanmışlardır. Bu öğrenilmiş nitelikler “kibarlık” (*courtesy*) olarak adlandırılmıştır. İncelik (*civility*) ise “bizde olan, bizim yaşam tarzımızda değer verdiğimiz erdemlerden, zarafetten ve önemli başarılarından yoksun olan ötekilerde olmayandır” (Taylor 2006a, 43).

İncelik nosyonu, özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren, yalnızca elitlere özgü bir nitelik olarak görülmemekte, toplumun geneline yayılmıştır. İnceliğin yaygınlaştırılması, her alanda olmasa da eski tahayyülün hiyerarşi anlayışından uzaklaşmayı da beraberinde getirmiştir (Taylor 2006a: 173-176).

Dinin Dönüşümü ve Modern Bireyin Ortaya Çıkışı

Taylor, paleolitik hatta neolitik kabile toplumlarına kadar geri götürülebilen dinin ilk örneklerinde dinsel hayatın, toplumsal hayata ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu; bu nedenle de toplumun her bir üyesinin dilinin, kutsallık kategorilerinin, ritüellerinin din tarafından belirlendiğini ifade eder. İlk dönem dinlerinin toplumsallığını sağlayan bir diğer özelliği de dinsel eylemlerin toplumun bütünüyle birlikte gerçekleştirilmesidir. Bu özellik insanların kendilerini toplumsal matristen ayrı birer birey olarak düşünmemesine, kendisini toplumun ve beraberinde kozmosun ayrılmaz bir parçası olarak görmesine neden olmuştur (Taylor 2006a: 62).

Taylor’a göre modern toplumsal tahayyülle birlikte din, daha önceki toplumsal tahayyül biçimlerinden farklı olarak artık toplumun bütün üyelerinin gündelik hayatında etkisi olan bir dünya görüşü olarak değil, hayatlarını bu yola adanmış insanların işi olarak

görölmeye başlamıştır (Taylor 2006a: 67). Bu ise toplum ile din arasında bir kopukluk, bir mesafe oluşmasına neden olmuştur. Bu mesafenin ortaya çıkışıyla birlikte kişi, kendisini, toplumun bütününden ayrı bir **birey** olarak fark etmeye başlamıştır (Taylor 2006a: 69).

Sivil Toplumun Kuruluşu

Taylor sivil toplumun oluşturucuları olarak gündelik hayatı, kamusal alanı ve egemen halk düşüncesini görmektedir.

Gündelik Hayat: Başta da belirtildiği gibi tarih boyunca “iyi hayat” tasarımları farklılık göstermiştir. Antik dönemde “iyi hayat” belli başlı etik erdemleri amaçlayan bir yaşam tarzı olarak tanımlanırken; Ortaçağ Katolikliğinde Tanrı’ya adanmış bekârlık hayatı, en iyi yaşam biçimi olarak görölmüştür. Reformcular ise “iyi hayat”ı, Tanrı’nın yolundan gitmek olarak tanımlamaya devam etmekle birlikte, bu yolu işini iyi yapmak ve aile hayatı sürmekle bir tutmuşlardır. Taylor, reformcu görüşün, modern toplumsal düzenin temel özelliklerinden biri olan, gündelik hayatın kutsallaştırılmasını sağladığını iddia eder (Taylor 2006a: 107).

Taylor gündelik hayatı, hem ekonomik ilişkiler içinde bulunmak hem de mahrem bir alan olarak görölen aile hayatını sürdürmek olarak anlar. Mahremiyet, on sekizinci yüzyıldan itibaren aile hayatını belirleyen bir özellik haline gelmiş, evlerin mimarisi bile bu mahremiyeti gözetmek amacıyla şekillendirilmiştir. Taylor, bu mahrem alanın aynı zamanda bir diğer sivil toplum bileşeni olan kamusal alanın da arka planını oluşturduğunu ileri sürer (Taylor 2006a: 110).

Kamusal Alan: Taylor’a göre kamusal alan “toplum üyelerinin, matbu veya elektronik çeşitli iletişim araçları sayesinde bir araya gelerek ya da yüz yüze görüşerek kamu yararıyla ilgili konuları tartıştığı ve böylece bu konular hakkında ortak bir fikir oluşturduğu varsayılan ortak bir mekândır” (Taylor 2006a: 89). İnsanların ister mahrem bir sohbet ister daha geniş ölçekli bir toplantı, bir ritüel, kutlama yapmaları için bir yerde toplanmaları anlamındaki ortak mekanı Taylor, “topikal (*topical*) ortak mekan”

olarak adlandırır (Taylor 2006a: 91). Kamusal alan ise, yerel olmayan, daha geniş bir ortaklığa dayanması nedeniyle topikal ortak mekânı aşar. Kamusal mekân bu anlamda “metatopikal”dir (*meta-topical*) (Taylor 2006a: 92). Kamusal alanın metatopikallığı, yani ortak uzamın ötesinde bir yere gönderme yapışı onun etki gücünü de arttırmıştır. Örneğin devlet ve kilise gibi oluşumlar metatopikaldir.

Kamusal alanı oluşturan özellikler arasında sekülerliği de sayabiliriz. Ancak sekülerlik toplumun kaynağında ilahi bir temelin bulunmaması ya da kişisel dinin sonu anlamına da gelmez. Kamusal alanın bir diğer özelliğini ise zamansallık oluşturur. Bu anlamda kamusal alan, kutsal bir zamana dayanmayan, şimdi ve burada gerçekleşen ortak eylemin inşa ettiği bir failiktir (Taylor 2006a: 102).

Yukarıda sayılan özelliklerden ayrı olarak Taylor’a göre kamusal alanın iki temel ayırt edici özelliği daha vardır. Bunlardan biri kamusal alanın siyasi örgütlenme ve yönetimden bağımsız bir kimliğe sahip olmasıdır; diğeri ise bir meşruiyet sabiti olarak görülmesinin ona verdiği otorite olma özelliğidir. Hatırlanacağı üzere Taylor yeni ahlak düzeninin kuramsal temelini doğal hukuk anlayışına dayandırır. Bu anlayışa göre kurmaca bir doğa hali varsayılmakta ve eski zamanlarda yer alan bir ilk sözleşme aracılığıyla yönetilenlerin kendi rızaları ile doğa halinde yaşamaktan vazgeçtikleri iddia edilmektedir. Bu anlamda yönetimin meşruiyeti de yönetilenlerin rızasına dayanmaktadır. Ancak yönetimin meşruiyetinin devamlı olması için bu rızanın bir süreklilik göstermesi de gerekmektedir. Taylor bu gerekliliğin, yönetimleri - yönetilenlerin nabzını yoklamak için- kamusal alanın meşruiyetini kabul etmek durumunda bıraktığını düşünür (Taylor 2006a: 92).

Sivil olmak, kamusal alana, iktidardan yoksun olmak anlamında olumsuz bir özellik katarken; iktidardan bağımsız bir alan olmak bakımından olumlu bir özellik de yükler. Bu bağımsızlık kamusal alanı, iktidarın dışında onu denetleyebilen bir yere dönüştürmüştür. Taylor’a göre burada yeni olan, bir dış denetimin olması değil, bu dış denetimin yapısıdır. Eski toplumsal yapılarda bu denetimin kaynağında Tanrı ya da Doğa Yasası olduğu düşünülürken, artık denetimin kaynağında aklın olduğu düşünülmektedir (Taylor 2006a: 95). Bu anlamda yeni bir oluşum olarak kamusal alanın

en can alıcı özelliği, siyaset dışı olmak anlamına gelen sivilligidir (Taylor 2006a: 96). Taylor, kamusal alanın doğuşunun, çatışma ve farklılıklara yer vermeyen eski toplumsal düzen idealinde bir gedik açtığını düşünür. Buna göre kamusal alanın önemi, siyasi alana ait olmayan, iktidarın dışında, fakat yine de iktidar için normatif olan, akla dayalı bir söylemle toplumun ortak bir kanıya varmasını mümkün kılmaktır (Taylor 2006a: 97).

Egemen Halk: Modern toplumsal tahayyüllerden sonuncusu halk egemenliği fikri olmuştur (Taylor 2006a: 112). Taylor, bu fikrin ortaya çıkışını, Birleşik Devletler ’deki anayasa oluşturma süreci ve Fransız Devrimi örnekleri üzerinden ele alır. Her iki tarihsel örneğin gösterdiği, halkın kendisini siyasal olana öncel ve ondan bağımsız bir topluluk olarak fark etmesi olmuştur. Bu bilinç, önceki tahayyül biçimlerinde olmayan, yeni bir özellik göstermektedir.

Taylor’a göre Birleşik Devletler Anayasası, geçmişin yeniden yorumlanmasının bir örneğini sergiler. Burada gerçekleşen, eski bir fikrin, halk egemenliğine doğru evrilmesidir. Buna göre, Amerikan Devrimi, koloni yerleşimcilerinin imparatorluğa karşı eski tarz diyebileceğimiz bir isyanıyla başlayıp 1776 tarihinde kabul edilen ABD Anayasasının kabulüyle son bulmuştur (Taylor 2006a: 114). Bu yeni anayasanın kuramsal temelini doğal hukuk teorileriyle birlikte Adam Smith’in ortak çıkar anlayışı ve Rousseau’nun toplum sözleşmesi fikri oluşturmaktadır (Taylor 2006a: 120).

Taylor’a göre eski bir fikrin devrimci bir şekilde sunulduğu anlamında bir yeniden yorumla örneği, Fransız Devrimi’nde de karşımıza çıkmaktadır. Eski tarz bir halk isyanı olarak başlayan Bastille saldırısı halk egemenliği fikrine dönüşmüştür. Tıpkı Amerikan kolonilerinin geleneksel, yerleşik hakları adına ayaklanmasıyla başlayan isyanın sonradan egemen bir halkın yenilikçi bir hareketi olarak yorumlanması örneğinde olduğu gibi, Bastille’in alınışı da halk iktidarının ilanı olarak görülmüştür (Taylor 2006a: 137).

Yeni bir kolektif fail olarak ortaya çıkan “halk” ya da “ulus”, eski toplumsal tahayyüllerinkinden daha farklı bir zaman anlayışına dayanmaktadır (Taylor 2006a:

154). Benedict Anderson, bu yeni toplumsal yapının zaman anlayışını “eşzamanlılık” kavramıyla açıklamıştır. Toplum da, eşzamanlılık kategorisi çerçevesinde, insanların hayatlarında iz bırakan pek çok olayın belirli homojen bir zaman aralığında meydana gelmesinden oluşan bir bütün olarak tanımlamıştır (Anderson 2011: 37). Taylor, eşzamanlılık anlayışının kutsal bir zamana gönderme yapmamasından ötürü seküler bir özellik gösterdiğini düşünür (Taylor 2006a: 154). Bu seküler zaman anlayışı kutsal zaman fikrini ortadan kaldırarak kutsalla aramızda bir aracı görevi üstlenen kral ya da din adamı gibi ayrıcalıklı kişileri de etkisiz hale getirdiği için, toplumun yatay olarak kavranmasına da olanak sağlamıştır (Taylor 2006a: 155).

Artık toplumun üyesi olan her bir birey, merkeze eşit uzaklıkta görülmektedir. Taylor’a göre eski toplumsal tahayyülün dikey hiyerarşik toplumsal yapısı, yerini eşitlikçi yatay bir topluma bırakmıştır. Eski toplumda kişi, toplumun bir üyesine bağlılığı yoluyla, dolaylı olarak topluma ait olabilirken -örneğin bir köylü bir lorda bağlıyken, lord da kralın emrindeydi- modern yurttaşlık anlayışı doğrudandır. Taylor, modern toplumu bu nedenle “doğrudan erişim toplumu” olarak adlandırır (Taylor 2006a: 156).

Böylece modern toplum, uygulamada aykırı bir takım örnekler olsa da, kişinin devletle ilişkisinin herhangi bir aidiyetin verdiği aracılık olmadan, doğrudan bir şekilde gerçekleştiği; bu anlamda da bütün yurttaşların devlet karşısında eşit görüldüğü bir yapı olarak düşünülür hale gelmiştir.

Otantiklik İdeali ve Bireycilik Sorunu

Taylor’a göre otantiklik (*authenticity*) de tıpkı eşitlik ideali gibi modern çağa özgüdür ve görece yeni bir etik kavramdır (Taylor 2011: 28). Bu idealin dile getirdiği fikir, kendine karşı dürüst olma ve yaşamı kimseye öykünmeden, kendine özgü bir biçimde sürdürme anlayışıdır.

Kendime karşı dürüst olmam demek, kendi özgürlüğüme karşı dürüst olmam demektir ve onu ancak ben berraklaştırabilirim, ben keşfedebilirim. Onu

berraklaştırırken aynı zamanda kendimi de tanımlarım. Tamamen bana özgü bir potansiyeli gerçekleştiririm. Modern otantiklik idealinin ya da genellikle kullanıldığı anlamda kendini gerçekleştirmenin böyle bir zemini vardır. En değersiz, en saçma, en gülünç biçimleriyle birlikte otantiklik kültürüne ahlaki zeminini veren budur (Taylor 2011: 32).

Otantiklik ideali, Romantik döneminin bir ürünü olmuştur. Ancak Taylor, bu idealin köklerinin on sekizinci yüzyılın başlarındaki doğuştan fikirler tartışmasına kadar geri götürülebileceğini düşünmektedir. Tartışma, insanların neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin doğuştan getirdikleri “sezgi” denilebilecek ahlaki bir duyguya sahip olup olmadıkları üzerinedir. Konunun taraflarından biri olan Locke, doğuştan fikirlere karşı çıkmış ve ahlaklı olmanın, ilahi ödül ile ceza arasında bir hesap yapma işi (Locke 1992: 316-318) olduğunu iddia etmiştir. Hutcheson ise ahlakın bir iç sese sahip olmakla, bir ahlak duygusuyla (*moral sense*) ilişkili olduğunu ileri sürmüştür (Taylor 1989: 259). Taylor, otantiklik anlayışının bu fikirdeki ahlaki vurgunun yer değiştirmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Ahlaki vurgu etkisini kaybederken, doğru ve tam bir insan olabilmek için sözlerine kulak verilecek *iç ses* önem kazanmıştır. Bu dönüşüm ise kendimizi iç sesi olan varlıklar olarak değerlendirdiğimiz yeni bir *içedönüklük* (*inwardness*) biçimini ortaya çıkarmıştır (Taylor 2011: 29). Bu yeni durumla birlikte modern birey, içsel derinliğe sahip bir varlık olarak görülemeye başlanmıştır (Taylor 2010: 50).

Rousseau da bu modern birey anlayışına büyük bir katkı sunmuştur. Rousseau’ya göre ahlaklılık, içimizde duyduğumuz sesi izlemek anlamına gelmektedir. Ancak bu ses başkalarına duyduğumuz bağımlılıklar yüzünden çoğunlukla susturulmaktadır. Ona göre ahlaki kurtuluş, kendimizle otantik bir ilişki kurabildiğimizde mümkün olacaktır (Rousseau 2011: 31). Rousseau kişinin kendisiyle kurduğu bu ilişkiyi “varoluş duygusu” (*la sentiment de l’existence*) olarak adlandırmıştır (Rousseau 2011: 61-62). Bu duygu, kişinin kendisini ilgilendiren şeylerle ilgili karar verirken dış etkiler tarafından belirlenmemesini, özgür olmasını sağlamaktadır.

Otantiklik idealine asıl anlamını veren ise Herder olmuştur. Herder “her bir kişinin bir ölçüsü (*Maas*) ve özgün bir var olma biçimi (*Eigene Stimmung*) vardır”

(Herder 2013: 209) diyerek kişinin kimliğini oluşturma sürecinde kendine özgü olmanın önemine vurgu yapmaktadır. Taylor’a göre bu görüş, modern bilince derinlerine kadar işlemiştir (Taylor 2011: 30). On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, insanlar arasındaki bireysel farkların ahlaki bir önem taşıdığı; bu yüzden herkesin kendi yaşamını kimseye öykünmeden yaşaması gerekliliği büyük bir önem kazanmıştır. Kendine karşı dürüst olmak anlamına gelen otantiklik anlayışı artık, insan yaşamının olmazsa olmazı haline gelmiştir. Bu anlamda günümüze kadar ulaşan otantiklik idealinin ayırt edici özelliği, yaşamın en temel amacı olarak görülmesinde saklıdır (Taylor 2011: 31).

Ancak Taylor’a göre günümüzde otantiklik ideali, modern bireycilik anlayışı yüzünden bir dönüşüme uğramıştır. Taylor günümüzde bireycilik denildiğinde birbiriyle ilişkili iki farklı görüşün akla geldiğini belirtir. Bunlardan ilki herkesin kendine ait değerlerinin bulunduğunu ve bunların tartışılmaz, sorgulanamaz olduğunu öne süren epistemolojik ve etik bir tutum olarak göreciliktir (Taylor 2006a: 20). Günümüzde görecilik, bireyciliğin bir uzantısı olarak herkesin, önemli ya da değerli bulduğu şeylere dayanarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkına sahip olması biçiminde anlaşılmaktadır. Taylor’a göre bugün çok aşına olunan bu anlayış, 1960’lardan bu yana Batı toplumlarında etkili olan “kendini gerçekleştirmenin bireyciliği” denilebilecek görüşü temsil etmektedir. Taylor, kendini gerçekleştirme kültürünün bu biçiminin, siyasal anlamda insanları kısırlaştırdığını, araçsal akıl ve teknoloji birlikteliğinin de etkisiyle insanları konformizme yönelttiğini düşünmektedir.

İkinci görüş ise bireyciliği bencillikle ve “narsisizm kültürü”yle ilişkilendirmek olmuştur. Christopher Lasch 1979’da yayınladığı *Narsisizm Kültürü* isimli kitabında Batı toplumlarındaki tüketim çılgınlığını ve yol açtığı sorunları incelemiştir (Lasch 2006). Lasch’e göre tüketim toplumundaki insanlar bencil ve rekabetçi bir tutum içinde insani ilişkiler kurmaktan uzaklaşmışlardır. Narsisizm kültürünün temel özellikleri olarak Lasch, insanların kendilerini toplumsal olaylardan uzak tutan hobiler edinmesini; sağlık ve kişisel gelişimin toplumsal bir saplantı haline gelmesini görmüştür. Herkesin herkesle savaştığı ve herkesin kendi mutluluğunu amaçladığı bu toplumsal yapı, hem bireysel hem de siyasal bunalımların kaynağı olarak görülmüştür.

Taylor, bu iki bireycilik anlayışının da, otantiklik idealinin saptırılmış biçimleri olduğunu düşünür (Taylor 2006a: 21). Her iki görüşün de hareket ettirici nedeni otantiklik ideali olsa da, bu görüşler insanların eylemlerinin arkasında bir tür egoizm ya da bencillik olduğunu varsayarak, daha başından ideali yitirmişlerdir. Taylor’a göre bahsedilen bencillik ya da ahlaki gevşeklik hemen her dönemde gözlemlenmiştir, ancak, bu çağa özgü olan, ahlaki idealin gücüdür. Günümüzde çoğu insan bu ahlaki idealin zorlamasıyla yaşam biçimlerini sorgulamakta ve değiştirmektedir. Otantiklik ideali, çağımızda insanların üzerinde bir baskı kurmaktadır (Taylor 2006a: 26).

Taylor’a göre insan yaşamı diyalojik bir özellik göstermektedir (Taylor 2006a: 33). İnsan akıl yürütürken, konuşurken, tartışırken, kendisini tanıırken hep bir başkasıyla ilişki kurar. Kişi kendi içine döndüğünde de toplum içindeyken de karşısında hep kendisini anlayabilen bir var olan olarak bir başkası vardır. Bu durum, en izole yaşam biçimleri için bile geçerlidir. Toplumdan yalıtılmış bir yaşam süren münzevi örneğinde, muhatap Tanrı’dır. Sanatçının yaratıcı edimi monolojik bir etkinlik gibi görülse de, eserin muhatabı gelecekteki alımlayıcılarıdır. Dolayısıyla Herder’in anladığı anlamda kendine özgü bir insan olmak ya da otantik olmak, kişinin kendi kendine gerçekleştirebileceği bir ideal değildir.

Birey, dilin ve anlatım tarzlarının çeşitliliği yoluyla kendini anlama ve kim olduğunu tanımlama yeteneğine sahip hale gelir.¹ Ancak insanlar kendilerini tanımlamak için gereksinim duydukları dilleri tek başlarına edinmezler. Bu diller, başkalarıyla girilen etkileşimler yoluyla kazanılır. Taylor için yaşamın diyalojik oluşu da buna dayanır.

Taylor’a göre bireyler kimliklerini bir diyalog ya da çatışma içinde edinirler (Taylor 2006a: 34-35). Kimlik bir insanın kim olduğunu, bir insan olarak kendini tanımlayan temel niteliklerini gösteren bir kategoridir (Taylor 2010: 46). Ancak kişinin

¹ Taylor’ın dil tanımı, yalnızca sözcüklerle iş gören bir anlatım aracına karşılık gelmez. Ona göre dil, kişinin kendini anlamasına yol gösteren dışavurum tarzlarını, sanatı, el kol hareketlerini, sevginin dilini de içerecek şekilde genişler (Taylor 2006a: 34).

kimliğini keşfetmesi, tanımlaması bu kimliği izole bir biçimde tek başına oluşturduğu anlamına gelmemektedir.

Kişinin kendini tanımlaması ne demektir? Antikçağ’dan beri bir şeyi tanımlamak, o şeyin ayırt edici özelliğini (*diaphora/differentia specifica*) ortaya koymak anlamına gelmektedir. Bu ayırt edici özellik, anlamlı bir başkalık talep eder. Örneğin bir insanın üç bin yedi yüz otuz iki saç teline sahip olması ya da boyunun Sibirya’daki bir ağaçla aynı olması onu diğerlerinden ayırt eden özellikler olarak sıralanamaz. Buna göre otantiklik idealine şekil veren düşünürler, anlamı belirleyen ölçütün öznel olduğunu öne sürmekle ve otantikliği özgünlük, farklılık, çeşitlilik gibi muğlâk kavramlara dayandırmakla göreciliğe bir zemin hazırlamışlardır (Taylor 2010: 37).

Günümüzün bireyci anlayışlarına göre tüm seçenekler eşit düzeyde değerlidir. Bir nesnenin değerini belirleyen şey ise o nesnenin seçilmiş olmasına bağlıdır. Böyle bir akıl yürütmede bir şeyin değeri, seçilen herhangi bir şeyin iyi olması anlamında *apriori* bir varsayıma dayandırıldığı için bu düşünme şekli bir kısır döngüyü içinde taşımaktadır. Bununla birlikte her şeyin eşit değerde görülmesi otantiklik idealiyle de çelişmektedir. Bazı seçenekler öbürlerinden daha anlamlı olmadığında, kendine özgü olma, kendini seçme fikirleri anlamsız hale gelmektedir. Bütün bunlardan çıkan sonuç seçme hakkının kendisi bir ideal olarak düşünülemezdir.

Taylor’a göre asıl sorulması gereken neyin anlamlı olduğunu ortaya koyacak etik bir sorudur. Ancak yazının başında da belirtildiği gibi neyin anlamlı olduğu sorusu kişinin kendi kendine yanıtlayabileceği türden bir problem değildir. Öyleyse kendini seçme fikri, kendi ötesinde anlam taşıyan başka şeylerin varlığını gerektirmektedir.

Yaşamda bir anlam arayan, kendini bir anlamı olacak biçimde tanımlamak isteyen kişi, önem taşıyan şeylerden oluşan bir *anlam ufku* içinde olmalıdır (Taylor 2011: 48). Tarihi, doğayı, toplumu, dayanışmanın gereklerini, kişinin kendine özgü gördüğü şeylerin dışında bırakması, önem taşımaya aday her şeyi ortadan kaldırmak demektir (Taylor 2010: 40). Taylor’a göre, otantiklik idealinin ben merkezli narsistik biçimleri, anlamlı olmanın gerektirdiği bu koşulları dışladıkları ve kişinin başkalarıyla ve

toplumun bütünüyle kurduğu ilişkileri, salt araç konumuna getirerek, bireyin doyumunu en temel amaç olarak belirledikleri için, otantiklik idealinin kendisinden bir sapma olarak, anlam ufkunun daralmasına neden olmaktadır.

Siyasi Bir Kategori Olarak Kimlik ve Tanınma

Günümüz siyasetinde eşit bir biçimde tanınmak, demokratik bir toplum olmanın gereği olarak düşünülmektedir. Bugün bu talep en çok, çağdaş feminizm ve çokkültürcülük tartışmalarında dile getirilmektedir. Bu tartışmalar, Hegel’in tanınma (*Anerkennung*) kavramından hareket etmektedirler. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nin *Köle-Efendi Diyalektiği* bölümünde tanınma kavramını inceler. Hegel’e göre özbilinç ilkin kendi kendisiyle özdeşir, ama başkasının özbilincinde kendisini tanımadığı için kendinde (*an sich*) ve kendi için (*für sich*) bir varlık haline gelmemiştir. Hegel, özbilincin, Descartes’ın öne sürdüğü gibi bir refleksiyon yoluyla değil bir başka özbilinci tanımak ve o özbilinç tarafından tanınmak yoluyla kendini gerçekleştirebileceğini düşünmüştür (Hegel 1977: 180). Bunu da her iki özbilincin birlikte gerçekleştirdiği karşılıklı bir hareket olarak görmüştür. Hegel’in tanınma görüşü Taylor’ın tanınma anlayışının temelinde yer aldığı gibi günümüzün çokkültürcülük, kültürler arası diyalog tartışmalarında da bir ön kabul olarak kullanılmaktadır.

Taylor’a göre tanınma insani bir gereksinimdir (Taylor 2010: 46). Tanınmanın bir sorun olarak görülmesi ise modern topluma özgüdür. Kimlik doğası gereği hep bir yere, bir cemaate, bir topluma ait olmak anlamına gelmiştir. Ancak önceki dönemlerde insanlar toplumsal yapı içindeki yerlerini, kimliklerini peşinen kabul ettikleri için tanınma talebi siyasal bir sorun olarak dillendirilmemiştir. Modern dönemin ayırt edici özelliklerini oluşturan eşitliğe dayalı onur (*dignity*) kavramı ve otantiklik (*authenticity*) ideali, tanınmayı zorunlu hale getirmiştir.

Taylor’a göre bireysel kimlikte olduğu gibi kolektif kimliklerin tanınması da, ortak bir anlam ufkunu gerektirmektedir. Bu ortak ufuk, aynı siyasi toplumun üyeleri olursa da olunmasa da ortak bir değer anlayışına sahip olmak anlamına gelmektedir

(Taylor 2011: 48). Bir önceki bölümde belirtildiği gibi Taylor, her bir kişinin kendine özgü bir insan olmasının ancak kim olduğunu keşfetmesiyle, kendisini tanımlamasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu keşif Herder’in de belirttiği gibi özgün olmalıdır. Bu özgünlüğü ortaya çıkaracak şey ise bireysel farklarda gizlidir. Bu anlamda otantiklik ideali herhangi bir amacı ya da yaşamı benimseme, seçme tarzıyla ilgilidir (Taylor 2011: 70). Kendini keşfetme, kişinin kendi çabasıyla gerçekleştirdiği bir edim olduğu için bu yönüyle otantik olma, öz-göndergelidir (*self-referential*) ama bu, içeriğin de öznel olmasını gerektirmez. Nitekim idealin kendisinin öznel olması, otantikliği, narsisizme ve bencillığe dönüştürmektedir.

Taylor’a göre günümüzde tanınma talebi, birbirinden çok farklı iki siyaset biçimini ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri hiyerarşik şeref anlayışından eşitlikçi onur kavramına geçişle birlikte, tüm yurttaşların eşit olduğunu vurgulayan evrensellik politikasıdır (*politics of universality*). Bu politik biçim, eşitliği, haklar bakımından eşit olmak şeklinde anlamıştır (Taylor 2010: 58). Diğer siyaset biçimi ise herkesin kendine özgü kimliğiyle tanınmasını talep eden farklılık politikasıdır (*politics of difference*). Burada ileri sürülen fikir, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin kendisinden farklı olan kimlikleri göz ardı etmesinin önlenmesidir. Bunun için önerilen yol, baskı altına alınan kimliklere pozitif ayrımcılık tanınmasıdır. Pozitif ayrımcılık kimlikler arasındaki eşitsizliklerin giderileceği geçici bir önlem olarak savunulmaktadır. Bu politik biçimde eşitlik, tüm kimliklerin eşdeğer olması biçiminde anlaşılmıştır (Taylor 2010: 59).

Bu iki politik biçim, ortak bir kökene dayansa da biri evrensel hakları talep ederek, diğeri ise kendine özgü kimliklerin eşit görülmesini savunarak birbiriyle çatışma içinde olmuştur. Evrensellik politikası, farklılık politikasını ayırım gözetmeme ilkesini göz ardı ettiği için suçlamakta; farklılık politikası ise evrensellik politikasının insanları homojen bir kimliği kabul etmeye zorlayarak farklı kimlikleri inkâr ettiğini düşünmektedir (Taylor 2010: 63).

Taylor, bu iki görüşe karşın, farklı kimlikleri homojen hale getirmeyen bir evrensellik politikasını savunmaktadır. Taylor’a göre farklılık politikalarının eleştirdiği evrensellik politikaları eşit haklarla ilgili kısıtlı bir yoruma dayanmaktadır. Ancak eşit

haklara dayalı bu politikalar, her durumda bir kısıtlama anlamına gelmemektedir, bu politik biçim çeşitliliğiyle bir arada da bulunabilir (Taylor 2010: 72). Nitekim giderek daha fazla sayıda toplum bugün farklılıkları içinde barındırmak anlamında, çokkültürlü bir hale gelmektedir (Taylor 2010: 81). Taylor’a göre çözülmesi gereken zorluk, evrensellik politikasının savunduğu eşitlik gibi temel siyasal ilkelerden ödün vermeksizin, farklı kimliklere sahip insanları marjinalite duygusundan kurtarmaktır (Taylor 2010: 83).

Bu ise Taylor’ı tanınma kavramına geri götürmektedir. Ancak Taylor, tanınmayı, farklılık politikasının savunduğu anlamda tüm kültürlerin eşit bir biçimde tanınması anlamında da düşünmemektedir. Farklılık politikasının tanınma talebinin ardında tüm kimliklerin eşdeğer olduğu ve bütün kültürlerle eşit saygı gösterilmesi düşüncesi bulunmaktadır. Taylor, bütün kültürleri eşit bir biçimde tanımak yerine, bütün kültürlerle bir ön varsayımıyla yaklaşmayı önerir. Taylor bu ön varsayımı, bir kültür karşısında takınılacak bir ilk tavır olarak kabul etmektedir. Bu ilk hipotezin ya da tavrın talep ettiği şey, farklı bir kültürle karşılaşıldığında onun eşit değerde görülmesi değil, eşit ölçüde “saygıdeğer” kabul edilmesidir. Taylor’a göre kendi tanınma görüşünün dayandığı saygıdeğerlik düşüncesi, klasik liberalizmin hoşgörü kavramından ayrılmaktadır. Hoşgörü anlayışının temelinde, hakim ya da baskın kültürün farklı olana tahammül etmesi, ona katlanması anlamında hiyerarşik bir üstünlük düşüncesi bulunurken; farklı kültürleri eşit ölçüde saygıdeğer görmeye dayanan Taylor’ın yaklaşımı, çeşitli türden kültürlerin karşılaşması yoluyla ortaya çıkabilecek olan, Gadamer’in “ufukların kaynaşması” olarak gördüğü, daha geniş bir ufuk içinde hareket etmeyi mümkün hale getirmektedir (Taylor 2010: 90). Peki, bu nasıl mümkündür?

Taylor bir halkı birbirine bağlayan, ona siyasi kimliğini veren şeyin bazı güçlü ortak amaçlar ve değerler olduğunu düşünür (Taylor 2006a: 181). Buna göre insanları birleştiren güç, ortak bir tarih, kültür, dil, etnisite olabildiği gibi özgürlük, demokrasi gibi ortak amaçlar da olabilir. Ulus kavramı, kimi ortaklıklara, özdeşliklere sahip insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir toplumsal yapı olarak modern dönemin bir icadı olmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında “ulus” kavramı, milliyetçilik düşüncesinin

bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Taylor, milliyetçiliğin demokrasiden doğan bir ur olduğunu düşünür (Taylor 2006a: 183).

Kimlik politikaları bu noktada büyük bir önem kazanmaktadır. İnsanlar bireyciliğin bayağı biçimleri tarafından belirlendiklerinde ortak projelerde kendilerini diğerlerine daha az bağlı hissedip demokratik insiyatifi ortaya koyacak bütünü oluşturamamaktadır (Taylor 2010: 93). Bu bireycilik biçimleri insanları, yerel topluluklar, etnik azınlıklar, aynı din ya da ideolojiye inananlar, belli bir çıkarı savunanlar gibi küçük gruplara bölmektedir. Ancak kimlikler; insanları birbiriyle temas etmeyen varlıklar haline getirebilecekleri gibi katılımcı demokrasinin hareket ettirici gücü de olabilirler (Taylor 2006b: 90).

Taylor, Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Daniel Bell gibi düşünürlerin de içinde bulunduğu toplulukçuluk (*communitarianism*) düşüncesinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir (Kymlicka 2011: 292). Toplulukçuluk (*Communterianism*) düşüncesi, modernizme ve onun siyasal biçimi olan liberalizme yönelik Post-yapısalcıların ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin pek çok eleştirisini paylaşmaktadır. Bu eleştiriler arasında modernizmin akli araçsallaştırması, ekonomik büyüme ve bilimsel ilerleme konusundaki liberal ideallerin, doğanın üzerinde tahakküm kurması, modern öznenin tarih dışı ve köksüz bir benliğe karşılık gelmesi sayılabilir (Benhabib 1999: 100-101).

Ancak Taylor’a göre modern toplumun sorunları liberalizm ve toplulukçuluk arasındaki ayırmadan çok atomist ve holist görüşler arasındaki ayırmadan kaynaklanmaktadır (Taylor 2006b: 78). Bununla birlikte atomcu görüşler bunun aykırı örnekleri olsa da genellikle liberal düşüncede karşımıza çıkmaktadırlar. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden beri özellikle de Anglofon dünyada atomist düşünce güçlenmiştir (Taylor 2006b: 85). Bu görüşteki sorun, toplumu, bireysel çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla bir araya gelen insanlardan oluşan bir yapı olarak görmesidir. Taylor’a göre herkesin kendi çıkarının peşinde koştuğu bir toplumda diyalojik ilişkiler mümkün değildir (Taylor 2006b: 88). Taylor bu atomist görüşlere karşın yurtseverlik (*patriotism*) olarak da adlandırdığı cumhuriyet fikrini savunur (Taylor 2006b: 86).

Taylor’a göre işleyen cumhuriyetlerde bireyler kendi kendilerine yetemedikleri için ya da çıkarlarından ötürü bir toplum oluşturmazlar. Buradaki birliktelik ortak bir iyiye dayanan arkadaşlık bağına benzer (Taylor 2006b: 89). Buradan çıkan “biz” kimliği de bir dayanışmanın sonucudur. Taylor bu kimliği “yurtsever yurttaşlık” olarak adlandırır (Taylor 2006b: 90). Bu yurttaşın özgürlüğü liberal tezlerdeki negatif özgürlük anlayışının aksine kamusal yaşama aktif olarak katılma anlamında pozitif bir özellik taşımaktadır (Taylor 2006b: 90). Taylor günümüz toplumlarının kurucu bir ögesi olan kamuoyunun varlığından hareketle atomist düşüncenin sanıldığı kadar etkili olmadığını iddia eder. Ona göre toplumların yalnızca ekonomik refah ve güvenlik temelinde bir araya gelen insanlardan oluşmaları halinde kamuoyunun yönetimler üzerinde bir baskı ve denetim aygıtı olarak iş görmesi açıklanamaz kalacaktır. Taylor kamuoyunun öfkesinin nedenini yurtsever bir kimliğe sahip oluşuna bağlar (Taylor 2006b: 94). Yurtseverlik düşüncesi liberal demokrasiler için kilit bir öneme sahip olsa da milliyetçiliğe dönüşme tehlikesini de içinde barındırmaktadır (Taylor 2006b: 95).

Sonuç

Taylor kimliğin giderek önem kazanmasının, tarihsel bir boyutu olduğunu düşündüğü için modern kimlik kavramının tarihsel bir analizini ortaya koymuştur. Ancak bu tarihsel analiz, yalnızca Batı toplumlarını kapsamaktadır. Batı derken Taylor, Kuzey Amerika’yı ve Avrupa’yı içine alan kültürel bir coğrafyadan bahsetmektedir (Taylor 2006a: 28). Pek çok modernlik deneyiminin olabileceğini düşünen Taylor, araştırması sırasında Batı modernliğine alternatif olabilecek modernlik biçimlerini dışta bırakmıştır. Bununla birlikte, modern toplumların göçler yoluyla gittikçe çokkültürlü bir hale geldiği düşünüldüğünde; Taylor’ın Batı toplumlarının temelinde gördüğü otantiklik ve eşitlik idealleri ile bunların yansımaları olan farklılık ve evrensellik düşüncelerinin siyasi belirleyiciliği artmaktadır.

Siyasetteki kimlik sorunu bizleri evrensellik ve farklılık arasında bir seçim yapmaya zorlasa da; Taylor’ın bu iki politik biçim arasında bir tercih yapmamız

gerekmediği, eşitlik ve otantiklik ideallerinin bir arada toplumu şekillendirebileceği iddiası, çağımızın siyasetini belirleyen ikileme de bir yanıt vermektedir. Buna göre ne eşitlikten vazgeçilebilir ne de farklı kültürleri saygıdeğer bulmaktan. Taylor’ın çokkültürcülük anlayışı hem tüm yurttaşların eşit olduğu hem de farklı kimliklerin tanındığı bir kamusal alan yaratmanın gerekliliğini ifade eder. Bu çokkültürcülük düşüncesi, bütünleşme yerine ayrışmaya neden olan bir kültürel ayrılıkçılığa da izin vermemektedir.

Taylor’ın temel tezi hem bireysel hem de kolektif kimlik sorununun, etik bir sorun olduğunu, yani temelde bireyin kendini tanıma ve gerçekleştirme çabasından kaynaklandığını ortaya koyar. Klasik liberal anlayışın aksine Taylor, bireyin bu gereksinimlerini toplumdan bağımsız bir biçimde gerçekleştirebileceğini düşünmez. Liberal görüş toplumu, bireysel çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla bir araya gelen insanlardan oluşan bir yapı olarak görmektedir. Taylor’a göre böyle bir toplum kavrayışı bireylerin kimliklerini edinebilmeleri için gerekli olan diyalojik ilişkilere izin vermez. Kişinin kimliğini oluştururken ihtiyaç duyduğu diyalojik ilişkiler, Taylor’ın toplumu, farklılıklara sahip insanların bir araya gelerek oluşturduğu bir yapı olarak kavramlaştırmasına neden olmuştur. Taylor’a göre kendini tanıma ve gerçekleştirme, ortak bir anlam ufkunu gerektirir ama bu anlam ufkunu oluşturan öğelerin ille de ortak bir tarih, kültür, dil, etnisite olması gerekmez. Taylor, bir toplumu özgürlük, demokrasi gibi değerlerin de bir araya getirebileceğini söyleyerek yalnızca belirli özdeşliklere sahip insanları değil, farklılıklarıyla birlikte tüm insanları kapsayacak bir siyaset anlayışına olanak tanımıştır.

KAYNAKÇA *

ANDERSON, Benedict (2011). *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

BAYART, Jean François (1999). *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yayınları.

BENHABIB, Seyla (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

HERDER, Johann Gottfried (2013). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Band I*, Berliner Ausgabe.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, New York: Oxford University Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

KYMLICKA, Will (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

LASCH, Christopher (2006). *Narsisizm Kültürü*, çev. S. Öztürk, Ü. H. Yolsal, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MAALOUF, Amin (2009). *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MODOOD, Tariq (2014). *Çokkültürcülük, Bir Yurttaşlık Tasarımı*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Phoenix Yayınevi.

ROUSSEAU, Jean Jacques (2006). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

ROUSSEAU, Jean Jacques (2011). *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

TAYLOR, Charles (1985). *Philosophical Papers Vol. II*, Canada: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles (1989). *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Massachusetts: Harvard University Press.

TAYLOR, Charles (2003). *The Ethics of Authenticity*, Massachusetts: Harvard University Press.

* Çalışmanın hazırlanmasında “doğrudan” veya “dolaylı” olarak yararlanılan konu ile ilgili “temel eserler” “Kaynakça”ya eklenmiştir.

TAYLOR, Charles (2006a). *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları.

TAYLOR, Charles (2006b). “Yanlış Anlaşmalar, Liberal-Cemaatçi Tartışması”, çev. Çağa Tanyar, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. A. Berten, P. Silveira ve H. Pourtois, ss. 77-104, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

TAYLOR, Charles (2010). “Tanınma Politikası”, çev. Yurdanur Salman, *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası*, ed. Amy Gutman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TAYLOR, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TAYLOR, Charles (2012). *Benliğin Kaynakları*, çev. Selam Aygül Baş ve Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları.

WOKLER, Robert (2003). *Rousseau, Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 11.04.2018
Makale Kabul | Accepted: 20.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.472790

Emine KEF

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Adıyaman Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Adıyaman, TR
Adıyaman University, Department of Public Administration, Adıyaman, TR
ORCID: 0000-0002-9938-4635
ekef@adiyaman.edu.tr

Cinsiyet Algısının Mitsel Kökeni *

Öz

Yunan mitolojisi, insanlığın altın çağının ateşin çalınmasıyla sona erdiğini anlatır. Tanrılarla dostluğu bozulan ve kovulan insan için düşünülmüş olan esas ceza ise kadındır. Güzel, naif, bir o kadar zehirli olan kadın. Mitolojide ilk ceza ve dinde ilk günah kadının yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Ya da bütün bu anlatılar, toplumsal dönüşümde altın çağından olan insanın hikayesidir. Cinsiyet algısının kendisi esasında bir çöküşün habercisidir. Varlığa gelişi zıtlık ilişkine bağlı olan doğada kültür ihdas edebilen tek canlı olan insanın özünden uzaklaşmasının alametleri, unuttuğu tarihine mevcut zihin yapısıyla yeniden kurguladığı hikayeler yerleştirmesinde görülmektedir. Doğadaki dengenin sürekliliğini sağlayan zıtlığa değer temellendirmesi üzerinden anlam yükleyerek tarafları üstün–aşağı olarak nitelendirmek, tarihsel süreçte bir cinsiyetin diğerine tahakkümünü meşrulaştırmıştır. Bu noktada, kadının her şeyin yaratıcısı Ana Tanrıçadan lanetli tanrıça Medusa'ya dönüşümü, cinsiyetçilik mevzuunda çok şey anlatmaktadır. Ancak Yunan mitolojisi bu dönüşümde zincirin son halkasıdır. Dolayısıyla, meseleyi tam manasıyla anlayıp çözebilmek için çok daha gerilere gidip Sümer ve Hint mitolojileri gibi Tanrılar ve insanı başka türlü tasvir eden anlatılara bakmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Erdişi, Cinsiyetçilik, İlk Ceza, İlk Günah.

Mythical Origin of the Sex Perception

Abstract

Greek mythology tells us that the golden age of mankind ends with the stolen fire. The main punishment of man whose friendship with the Gods was over and he was expelled is woman. That woman is beautiful, delicate and also fatal. Nature and existence of each of its elements depend on contrast relation. Human as one of these is the only one that can create a culture. Nevertheless, (s)he built that story with the existing mind structure because forgot true history. To define the parties as superior–inferior by assign a meaning on the basis of value of the contrast which provides continuity of the equilibrium has legitimized the domination of one sex to another in the historical process. The original punishment in myth and the original sin in religion was occurred with the creation of woman. Or all these narratives are the story of man whose golden age ended in the social transformation. The perception of sex is essentially a teller of social downfall. At this point, the transformation of the woman from the creator of everything into the cursed goddess Medusa tells a lot of things about sexism issues. However, Greek mythology is the last chain of this transformation. Therefore, in order to understand and solve the issue, it is necessary to go back and look at Sumerian and Indian mythologies that depict Gods and human in different ways.

Keywords: Myth, Hermaphrodite, Sexism, Original Punishment, Original Sin.

* Makale, Uludağ Üniversitesi SBE “Ekolojik Düşüncede Feminizm – Maskülizm Diyalektiği” başlıklı “Doktora Tezi”nden türetilmiştir.

Giriş

Tabiat, zıtlık ilişkisi içinde olan bir çiftler evreninden varlığa gelmiştir. Teklik varlığa yasaklıdır ve çift olmak var olmanın hem şartı hem sonucudur. Yazgının etkinliği ancak bu çiftlikte sağlanmaktadır. Öyle ki, varlık adını payına düşen taraftan alır ve aralarındaki zıtlık varoluş gereğidir. Onu değer temellendirmesi üzerinden kutuplara ayırmaksa zorunlu olanı reddederek çelişkiye düşmekten başka bir şey değildir. Çünkü değer yükleme yüceltme ve aşağılama prensibini doğurur ve bunu dengeden sapma takip eder. Çelişkili olanın doğal durum olarak algılanması ise sonrasında ardı kesilmeyen pek çok yanılısamaya ve düaliteye yol açar.

Kadın ile erkek arasındaki farklılık da tıpkı doğanın diğer unsurlarında olduğu gibi yaşamsal döngünün sürekliliği bakımından denge üzerine kurulu bir doğa halidir. Birinin üstün diğerinin aşağı olduğu inancı ise tarihsel olarak belirli bir zamana yayılmış suni bir durumdur. Bir diğer ifadeyle, önünde sonunda dengeye kavuşmaya yazgılı bir dengeden sapma halidir. Bu noktada, insanın düşünsel inşasında en fazla etkiye sahip olan alanlar yüzyıllardır eril kalemler tarafından dillendirilmiş ve toplum nasıl olması hayal ediliyorsa öyle düşünmeye yönlendirilmiştir. Düşüncenin sembolleştirilmesini sağlayan dilin bu özelliğinin en yoğun görüldüğü yer hiç kuşkusuz mitolojidir. Tek başına mitolojiyi incelemek bile insanlığın hangi aşamalardan geçtiği konusunda doyurucu bir bilgi vermektedir. Bu nedenle, insanlık tarihinin en çetrefilli mevzusu olan cinsiyet algısının mitlerin de etkisiyle kültür inşasında başat rol oynayan dinlere nasıl nüfuz ettiği ve toplumda nasıl bir dönüşüme yol açtığı ya da bunu nasıl resmettiği üzerinde durulacaktır.

İnsanlığın keşifleri, kayıpları, korkuları, kaygıları ve sanrılarının hepsini mitlerin bir şahsiyet ve görev yüklediği tanrı/tanrıçalarda ve onların yaşamlarında görmek mümkündür. Bilhassa varlığı ve düşünceyi tanrılaştırma eğiliminde olan Yunan mitinde arketiplerin insan şeklinde olması ve insani ihtiyaçlarının olması bu savı destekler niteliktedir. Mitolojinin kendi tarihsel gelişimi içinde arketiplerin cinsiyet ve karakteristik yapıları ise toplumda yaratılan cinsiyet algısıyla paralel bir seyir izlemiştir. Bu anlayış, doğal düzenin içkin özellikleri olarak erkekler ve kadınlar üzerindeki

hakimiyeti doğrulayarak toplumsal hiyerarşiyi kuvvetlenmektedir. Aksi durumda, tahakkümü meşru kılmada en kadim araçların başında gelen yaratılış hikayesinin kökeninin mitsel anlatıların formatlanarak maksada nasıl hizmet eder hale getirildiğinin itiraf edilmesi gerekecektir. Buradan hareketle, anlatıların mümkün olduğunca asıl hallerine ulaşım neden ve nasıl dönüştürüldüklerini ele almak bilhassa cinsiyetçi zihniyetin sırtını yasladığı en güçlü dayanağın kökten sarsılmasını ve toplumlarda yaratılan bu algının çözülmesini sağlayacaktır. İşin özü, cinsiyete dair kurgular yerinden edilmedikçe, onun sonucu olan pek çok toplumsal olguya getirilen eleştiriler de sorunu yeniden üretmekten öteye gidemeyecektir.

Erklik Sanrısının Evvelinde Erdişi Tanrılar

İnsanın ölümsüzlüğünü ilan etmede kullandığı en önemli ve en eski araçların başında mitlerin gelmesi, kavramın kökeninden tarihsel dönüşümüne kadar derinlemesine bir incelemeyi gerektirmiştir. Varlığı ve düşüncüyü daima tanrılaşdırma eğiliminde olan hemen her yerde mitos insan şeklini almıştır. İnsanın doğanın bir parçası olmaktan tanrılaşmaya doğru giden yaşam serüveninde bu anlatılar önemli ipuçları vermektedir. İnsan, tanrıları yaratmaya başlayınca onları görmek de istemiş ve tanrıları kendi hükümranlık alanında konumlandırarak hakimiyetini etkin kılmak istemiştir. Tapınaklar, tanrı/tanrıça heykelleri, insanın yaratıcıyı ilk kez insanlaştırmasıdır. Ereğ’te tanrıça İanna’ya adanan tapınak; Sümer, Babil, Asurlarda ve bahsi geçen uygarlıklarda görülen *zigguratlar* veya Hititlerin gökyüzü tanrısı Teşup heykeli bunun ilk örneklerindendir. Ancak tapınaklar, heykeller bir yapıttan ibaretti ve bir temsilciye ihtiyaç duyulmaktaydı. Söz gelimi, çoğunluğun kabul etmekten başka şansı olmayacağı bir güç olmak, insan için mümkün değildi ama kendisinin temsil edeceği bir güç yaratmak mümkündü. Yani rahipliğin ilanı için tapınakların inşası/icadı gerekmiştir. Doğa ve doğadaki her şey tanrılara aitti ve rahipler özellikle elde edilen artı ürünün mülkiyetini tanrılar adına üzerlerine almışlardı. Tapınak inşası işbirliği ve önceden yapılmış bir plan gerektirdiği için rahipler bu konuların yönetimini de üzerlerine alarak her türlü gücü tekellerine almayı başarmışlardı (Childe 1982: 68).

Ancak söylemde her şey tanrılar adına idi, kazanç, zenginlik hatta savaşlar. Truva filminde de yer verildiği gibi “tanrılar kızdı ve savaş istedi!”

Henüz ataerkilliğin dünyaya nüfuz etmediği en eski mitlerde, insanlarda açık ya da gizli bir biçimde iki farklı cinsiyetin bir arada bulunduğu, *erdişi* tanrı inancı görülmektedir. Erdişi kavramı kuramsal ve kavramsal bir boyuta sahiptir. Ancak cinsiyete dair terminolojiyi kutsiyetinden ayırarak yüzeysel bir şekilde yorumlamak, anlam kaymalarına neden olmuştur. Esasında mitolojide kadın-erkek cinsiyeti, ritüellerde canlandırılan evrensel ilkeyi temsil etmektedir. Söz gelimi, evren kelimesinin Sümer dilindeki karşılığı gök-yer anlamına gelen an-ki'dir. Çiftlik cinsiyet gerçekliğinde varlığa gelir. Gök-yer çiftliğinde an eril, ki dişil bir keyfiyet göstermektedir (Kramer 2001: 86). Söz gelimi, karşıtlıklar ve kozmik ilkeler (eril/dişil) bir yaratıcının bünyesinde bir arada olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle, ilk arketipleri *erdişi* olarak tanımlamak daha doğrudur. Bereket tanrılarının çoğunun erdişi ya da bir yıl dişil bir yıl erkek oldukları bilinmektedir: Attis, Adonis, Dionysos ve Kybele gibi bitki tanrı(ça)ları bu bilinenler arasındadır. Hindistan, Mısır, Antik Yunan ve Avusturalya gibi dünyanın en eski dinlerine sahip kültürlerde ilk olarak bahsedilen tanrılar erdişi olarak tanımlanmıştır. Hint tanrılarında en önemlisi olan Şiva-Kali çifti, kimi zaman tek bir varlık olarak tasvir edilir. Bazı ikonografilerde ise tanrı Şiva'nın tanrıça Kali'ye sınıksız sarılmış bir şekilde tasvir edildiği görülmektedir. Hindistan'a ait tüm mitlerde insanın kemale ermesinin onun tanrısal eşiyle birleşerek erdişi bir bünyede buluşmasıyla gerçekleşeceği inancı hakimdir (Eliade 2009: 401).

İlk mitsel anlatılarda, sonraki ataerkil düzenin söyleminin aksine kutsallığın erkek olduğu kadar dişil biçimlerde de temsil edildiği ve her ikisinin ad ve biçimin ötesinde bir özün bölünmüş tezahürü olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu dönemde, cennet bahçesinde bir suç/günah ve ceza/gazap tasvirine rastlanmamaktadır. Yaşam bilgisinin nimeti koparılmak ve alınmak üzere cennette yer almaktadır. “Elde etmek için uygun bir arzu ve hazırlıkla yaklaşan erkeğe, kadına ve ölümlüye istekle teslim edilmektedir” (Campbell 1998: 17). Bu anlayışın hakim olduğu Sümer mitinde kovulmuş Adem ve Havva tasvirine rastlanmaz. Ancak şu anlatı dikkat çekmektedir: Sümerlere ait

tabletlerde, bu uygarlığın cenneti olarak tasvir edilen yer, İran’ın güneybatısında bulunan Dilmun ülkesidir. Hastalığın ve ölümün bilinmediği bu ülkede, su tanrısı Enki’nin tatlı su yarattığından ve ana tanrıça Ninhursag’ın sekiz bitki filizlendirdiğinden söz edilir. Bu bitkiler su tanrısı Enki tarafından döllenen acı ya da ağrı olmaksızın doğan üç kuşak tanrıçaya hayat verdikten sonraki karışık bir süreçte yaratılmıştır. Ancak Enki’nin bu değerli bitkileri, elçisi tanrı İsmud’un yardımıyla yemesi tanrıçanın öfkelenmesine Enki’yi ölümle lanetlemesine neden olmuştur. Sekiz bitkiyi yemesi sonrasında sekiz organı hastalanan Enki’yi daha sonra affeden Ninhursag, her bir hasta organını tedavisi için bir tanrıça yaratır. Enki’nin hasta organlarından biri kaburgasıdır ve bu organın tedavi etmesi için Ninhursag, *yaşatan hatun* ya da *kaburga kemiğinin hanımı* anlamına gelen tanrıça Ninti’yi yaratmıştır. Bu anlatının daha sonraki uygarlıkların dini kaynaklarında geçen Havva’nın Adem’in kaburga kemiğinden yaratılması, ilk günah ve lanetlenen kadının acı içinde doğurması gibi hikayelere kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır (Kramer 1999: 178-85).

Sümer mitolojisinde tanrılar ve insanlar çok daha masum bir şekilde anlatılır ve bu anlatıda ne cennet ilk günahın işlendiği yer kadar insanı kötülüğe sevk eden ve buna rağmen özlenen bir yer ne de yeryüzü hayatı cezanın çekildiği bir sürgün yeridir. Havva’nın doğuşu hadisesi, esasında tek bir varlığın (nefsin, canın) erkek ve dişi olarak iki varlığa bölünmesidir. Bazı yorumlarda, insanın (Adem) sağ yanının erkek, sol yanının kadın olduğu ve Tanrı’nın onu ikiye böldüğü yer almaktadır. Hatta Avustralya ve Okyanusya’daki bazı ilkel toplumlarda halen insanın çift cinsiyetli olduğuna inanılmaktadır. İnsanın kemale erme gayesi erdişi atanın başlangıçtaki durumuna yeniden dönmeyi simgeleyen ritüellerde kendini göstermektedir. Avusturya’da hem kadın hem erkeklerin sünnet edilmesi, şamanların ritüellerde kadın gibi giyinmesi, Hindistan’da bitki tanrıçası bayramında erkeklerin yapay göğüsler taşıması gibi eylemlerin hemen hepsi aynı dönüşümden farklı izler taşımaktadır (Eliade 2009: 403-4). Dişil ilkeyle bağ kurmaları sayesinde şamanlar trans haline geçerler ve böylece bedenini fiziksel yasalarını aşarak bilinmeyenin ülkesini “ziyaret” edebilirlerdi (Mascetti 2000: 50). Eski Çin miti incelendiğinde de, ataerkil bir toplumdan beklenmeyecek şekilde

birçok kadın figürüne rastlanmaktadır. Marcel Granet’in saptadığı üzere ataerkil aile yapısı, kadınlara çok daha fazla değer verildiği bir toplum yapısının geçirdiği evrimin son aşamasıdır. Bazı aile yapıları ve mitolojisi incelendiğinde, Çin’in geçmişinde böyle bir yapının hakim olduğu savı gerçeklik kazanmaktadır (Bonney 2000: 183).

Tüm bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, insanın mükemmel insan olma arzusu, ontik bir gerçekliktir ve bu tıpkı evrendeki her şeyin varlık zincirinde ilk noktaya ulaşana kadar birbiriyle birleşmesi gibi mükemmele ulaşılması halinde her iki cinsiyet bir bütünde buluşmaktadır. Burada, hakim algının yorumlayacağı gibi erkek kadın olmaya, kadın da erkekleşmeye çalışmamaktadır. Tek gaye, tüm evreni anlayabilme durumuna yükselmek için her iki cinsiyetin gücünü tek bir bünyede hissetmektir (Eliade 2009: 404). Bu ritüellerde, cennetten kovulmuş bir insan mahcubiyeti ya da kovulmaya neden olan günahkar bir kadın tasvirine rastlanmaz. Ancak insan her güdüden kurtulsa bile evrendeki konumunun bilincine vardığında oluşan ilk güdülerinin hala etkisi altındadır. Cennet özlemi, modern insanın en sıradan eyleminde bile varlığını sürdürmektedir. Eliade’nin iadesiyle, ‘mutlak hiçbir zaman yok olmaz, yalnızca değişimlerden geçer. İlkel maneviyat... [insanda] özerk değerler oluşturan bir özlem olarak varlığını sürdürür: Bilim, sanat, toplumsal kuram gibi’ (Eliade 2009: 412).

Tüm dünyada hayvani ya da insani hangi şekilde olduğu önemli olmaksızın tasvir edilen bütün tanrılar insan gibi düşünür, onlar gibi davranır ve konuşur. Ruhlar, somut bir bedende tek bir cinsiyetle anılmaya başladığında ilk önce tanrıçalar ortaya çıkmıştır. Arkeolojik kazılardaki en eski bulgular bu savı desteklemektedir. En nihayetinde insan anlatısı olan mitler, toplum içindeki değişimlere uyum sağlayarak şekillenmiştir. Yunan filozoflarının altın, gümüş, bronz ve demir olarak dört döneme ayırdıkları insan yaşamının bronz çağında yaşayan Yunanlara göre, yaratılış tapınılanın tanrıça olduğu ana yönetimdeki toplumdaki, tapınılanın tanrı olduğu baba yönetimindeki topluma doğru kaymıştır. Toprak Ana olan Gaia, ilk Ulu Tanrıça/Ana Tanrıçadır. Ulu Tanrıçaya tapıldığı bronz çağında Yunanlar, tarıma dayalı bir yaşam sürdürmekte ve toprağı gözetip bereketini arttırdığı için tanrıçaya tapılmaktaydı. İnsan soyunun devamı, çocuk doğurmaya bağlıdır. Bunun içinse Toprak Ana’nın onların beslenmelerine yetecek kadar

ürün vermesi gerekmektedir. Toprağın bitki vermesiyle kadının doğurması arasında bir bağ kurulması nedeniyle toprağın ruhunun kadın olduğuna inanılmıştır. İlk Yunanların taptığı en önemli tanrısal varlık kadındır (Rosenberg 2003: 31). Anneliği temsil eden ilahenin bir simgesi gök ile yerin annenin gövdesinde buluşmasıdır; çünkü anne bir yandan insani özelliklerin vücut bulması, diğer yandan da her şeyin oluşmasında, beslenmesinde ve dünyaya getirilmesinde rol oynayan ilahi yasanın aracısı ve başlatıcısıdır (Mascetti 2000: 152).

Platon, her varlığın dünyaya getirdiği yavrusuna uygun olan besini evvela kendi bünyesinde taşıdığını ve analığın esasının böylelikle sahtelikten ayrıldığını söyleyerek toprağın insanın anası olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir. İlk zamanlarda toprak, insanı beslemek için onun soyunun salahiyeti için en uygun besin olan buğdayı yeryüzünde var etmiştir. Söz gelimi, toprak–kadın ilişkiselliğinde asli olan topraktır; çünkü rahmine düşen özden çocuk yaratan kadın, bu yaratımında tamamıyla toprağa öykünmektedir (Platon 2001: 14).

Toprağın içinde koruduğu tüm hazineler ve yüzeye çıkmasına izin verdiği tüm canlılarla sahip olduğu sonsuz üretkenlik özelliği, bir tanrıça olmadan önce onu Ana yapmaktadır. Anne arketipi, kadının doğmamış bebeğe sağladığı barınak ve korumayı, diğer ilişkilerinde de göstermesinin önemli bir yansımasıdır. Kadın, bu ihtiyacı karşılandığında, sanki kendi benliğini tamamlamış gibi, derin bir iç doyuma ulaşır. Gebelik ve doğum, hayatın doruk noktalarıdır. Çocuk çok çarpıcı bir değişim yaşar; ana rahmindeki zamansız, karanlık ve güven verici dünyadan, bireyselliğin ve ışığın dünyasına çıkar. Bebeğin dış dünyayla temas ettiği anda yaşadığı dehşet, ciğerlerini dolduran hava ve bu yeni, yabancı ortama uyum gösterirken yaşanan boğulma duygusu, sonraki yıllarda büyük ve ani bir iç değişimle her karşılaştığında yeniden yaşanır (Mascetti 2000: 44).

İnsanın bu keşfi, tarım devrimi için gerekli farkındalığı da ona vermişti. Tohum toprağın bedenine ekildi, toprağın sürülmesiyle üreme gerçekleşti ve ekinin toprağın içinden çıkarak yüzünü ilk kez güneşe göstermesiyle de doğum gerçekleşmiş oldu. Mitolojide ölüm, toprağa gömülme referans alınarak ana rahmine dönüş olarak

yorumlanır. Toprakla kadının bu denli ilişkilendirilmesi, uygarlıkların inanç özelliklerini yansıtan araçların şekillenmesinde de etkili olmuştur. Sümerlere ait ilk dönem mitini tasvir eden mühürler incelendiğinde, mitsel bahçede (ölümsüzlük bahçesi) yer alan tüm arketiplerin dışı olduğu ve cennet bahçesini de onların inşa ettiği inancı görülmektedir (Campbell 1998: 17). Ölülerini toprağa gömerek Toprak Ana’dan doğan insanı ilk kez anasının karnına doğduğu biçimde gömen insan, aynı zamanda öteki alem anlayışını keşfetmişti. İnsan ölüme karşı yeniden doğuşu keşfiyle ölümlü olan insan, ölümsüz olacağı bir yerde doğabilmesi için ölüme katlanıyordu. Doğanın karşı konulamaz yasası ölüme karşı insanın bir başka hayat yaratması, onun aynı zamanda başka bir yasasına yazgılı olduğunu ispatlamaktadır (Gezgin 2008: 13).

Yaklaşık on bir bin yıl kadar önce Mezopotamya’nın Bereketli Hilal olarak bilinen bölgesinde gelişen tarım kültürleri, hayatın sürekli ve dönemsel olarak yenilenmesini içeren, ibadetin merkezinde bir ana tanrıçanın bulunduğu ve yeryüzünün ana, hayvan, bitki ve insanların da onun çocukları ve onun yasalarına bağlı olduğu kozmik bir din geliştirmişlerdir. Nasıl metaforik anlamda hayat, yaratılışın kaynağı olan ana rahminin etrafını kuşatırsa, ilkel köyler de ibadet ve ayin yerinin etrafını kuşatıyordu. İlk zamanların tanrıçası tekti; hayatın, ölümün ve yeniden doğuşun tüm güçlerini kendi bedeninde toplamıştı. Bütün kadınlar onun rahibeleriydi ve onun iradesine, gücünün ve büyüünün dünyevi görünümüne bağlılardı (Mascetti 2000: 28-9).

Kadının kendi bedeninden yeni bir can yaratması ve bu canı yine kendi bedeninden beslemesi, onu tanrısal bir vasıfla kuşatıyordu. Ancak bu tanrısal yanı sonraları oluşturulmaya çalışılan toplumsal yapı karşısında onun bir tehdit olarak düşünülmesine neden olmuştur. Kültür inşasında varlığı en yoğun görülen şey, insanın doğayı ve çevresini yabancılaştırarak yorumlaması olmuştur. Söz gelimi, toplum kutsiyetini taşu kakarken elinden ilk olarak bir tanrıça çıkması tesadüf değildir. İşte, bir anlamda doğayı kontrol etmek anlamına gelen kültür inşasında önceliği kadını kontrol altına almaya vermek gerekmişti (Gezgin 2008: 29-30). Cennetten kovulmanın müsebbibi olduğu bir hikayenin tasarlanması, bu amaca ulaşmada oldukça etkili bir yol

olmuştur. Dünyanın hemen her yerinde farklı dillerde ama aynı şekilde anlatılan cennetten kovulma mitinin M.Ö. ilk 1000’li yıllarda Demir Çağı’nyı yaşayan İbranilerin ataerkil anlayışlarını ele geçirdikleri ülkelere kendi görüşlerini yaymaları sonucunda ortaya çıktığı düşünülür. Ancak ataerkil söylemin etkinliği ne ölçüde olursa olsun mitolojide karışık bir mirasın varlığı göze çarpmaktadır. Campbell’in altını çizdiği gibi, “özel bildirim beyne verdiği tam tersini yüreğe veren görsel bildirim bunlar yaşatır” (Campbell 1998: 20).

İlk Ceza ve İlk Günah: Kadının Yaratılışı

Tanrıçanın tekliğinden gücünü tanrılarla paylaştığı, daha doğru bir ifadeyle, onlara devrettiği dönemi inceleyebilmek için Mezopotamya’dan çok daha farklı bir kültüre Yunan kültürüne de bir göz atmak gerekmektedir. Yunan mitolojisinde tanrıçalar kadının erkeğe bağımlı, yuvayı, hayvan, bitki ve insanın doğal hayatını, olumlama cesaretini, doğurganlığı ve erotik aşkı temsil ediyordu (Mascetti 2000: 29). Eski mitlerde yaşamın eşdeğer biçimde ve birlikte onurlandırıldığı karışık şeylerin aydınlık ve karanlık yönlerinden daha sonra erkek çıkışlı ataerkil anlatılarda bütün iyi ve soylu olanlar yeni kahraman tanrılara bağlanmış; yerli doğa güçlerine artık olumsuz bir ahlaki yargılamanın da eklendiği karanlığın yapısı bırakılmıştı. İki farklı yaşam biçiminin mitsel olduğu kadar toplumsal düzenleri de karşıtı. Tanrıçanın ölümleri kabul edici olduğu kadar yaşam veren ve destekleyen olarak saygı gördüğü yerde onun temsilcileri olan kadınlar, kültteki gibi toplumsal konumlarında da değerliydi. Kadın egemenliğindeki toplumsal ve kültürel gelenek düzeni geniş anlamı ile *Hak Ana/Anayanlı* düzen olarak tanımlanmıştı. Bunun karşısında ise ateş ve kılıç şiddeti ile ataerkil düzen yer almaktaydı (Campbell 1998: 24).

Yunan mitolojisinde evrenin yaratılışında üç özden söz edilmektedir. Başlangıçta *Khaos* yani boşlukta üç varlık ortaya çıktı; Gaia/Toprak, yer altı dünyasının en derin, en karanlık bölgesini yöneten Tartaros ile eşsiz güzelliği pek çok ölümsüz tanrının yaratılmasının kaynağı olan Eros/Aşk (Bonney 2000: 224). Daha sonra Gaia, eşi

olmadan Uranos’u/Gökyüzü, sonrasında Ourea/Dağlar ile Pontus’u/Deniz doğurdu ve her yönden kendisini sararak ölümsüz varlıklara bir barınak sağlaması için Uranos’u kendisine –eşit kılmadı– denk tuttu. Uranos onun hem oğlu hem eşi hem de gökyüzünün ve evrenin hükümdarı olmuştur (Rosenberg 2003: 34). Ancak Uranos’un kendinden sonra doğan tanrıların, kendi iktidarı için tehlike oluşturdukları düşüncesiyle Gaia’yı onları karnında tutması için zorlaması üzerine tanrıça oğlu Kronos’u/Zaman güçle donatarak Uranos’u yenmesini ve onun yerine geçmesini sağlamıştır. Bu da bir nevi, tanrılar arasındaki lanetli mirasın başlangıcı olmuştur. Çünkü Kronos da aynı sonu Zeus elinden tatmıştır. Son olarak, tanrıların hükümdarı olarak mitsel anlatıda yer alan Zeus, Khaos yerine Kozmosu getirmişti. Babası Kronos’a karşı giriştiği hükümdarlık savaşını kazanan Zeus, mitolojinin ataerkil düzenin ortaya çıkışının ilk işareti olmuştur. Anayanlı yapıyı ortadan kaldırmak için önce kadını değersizleştirme politikası yürüten akıl, Zeus’un kadının tohumunu çalarak onun yerine kendisinin gebe kalıp çocuk doğurabilecek noktaya gelebilmesi, kadının en doğal özelliğinden dahi edilerek onu yoklukta eşitleme girişimidir. Anlatıya göre, Zeus kendisinden gebe kalan Metis’i/Hikmet yuttuktan sonar (Agizza 2006: 33),¹ şiddetli bir baş ağrısına yakalanmıştır. Ağrının geçmesi için başında baltayla bir yarık açılması sonucu Athena/Savaş dünyaya gelmiştir ve böylece mitte ilk kez bir doğum tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir (Agizza 2006: 31; Esinoğlu 1996: 47). Bir tür dayatmayla ortaya çıkan bu yeni ataerkil anlayış bir gün sonunun geleceği korkusunu içinde barındırmaktadır. Ki Prometheus’un kehaneti tam da bu korkuyu işaret etmektedir (Aiskhylos 1968: 68):

Görürsünüz bir gün gelecek, Zeus / Ne kadar sert de olsa yumuşayacak
Çünkü girmeye hazırlandığı yatak / Gücünden tahtından edip yıkacak onu
Böylece tam yerine gelmiş olacak / Babası Kronos’un ettiği lanet
(...)

Varsın şimdi otursun korkusuzca tahtında
Gökleri dolduran gümbürtülerin güvenerek

¹ Zeus’un çocuğunun Metis’ten doğmasını engellemeye çalışmasının nedeni, doğacak çocuğun kaderinin onun tahtını elinden almaya yazgılı olmasındandır. İlginçtir ki çocuğu tanrıça yerine kendisi dünyaya getirdiğinde, bu yazgı hükümsüz kalmıştı.

Ateş soluyan okunu sallayıp ellerinde / Bunların hiçbiri önleyemez
düşmesini
Şerefini yitirmenin dayanılmaz acısına
Öyle güçlü bir düşman hazırlıyor ki kendisine!

Mitlerin karmaşık hikayeleri insanlık tarihiyle öylesine ilişkidir ki, bu hikaye evrenin yaratılmasıyla başlar ve kadının yaratılmasıyla son bulur. İnsan kimden doğarsa doğsun, o aslında hep topraktan gelir. Mitlerin sıfır noktası olarak kabul edilen bu inanç, insan ırkının kökeni konusundaki anlatıların buluşma noktasıdır. Toprak, bir taraftan insanların tohum ekip işlemesiyle üretken hale gelirken diğer taraftan tanrısal bir zanaatkar, heykeltıraş ya da çömlekçinin biçimlendirdiği bir maddedir. Mitolojide sözü edilen zanaatkar, ateşler tanrısı Hephaistos'tur. Aynı zamanda tanrıların insanlara ceza olsun diye verdikleri ilk kadın, Pandora da onun eseridir. Ve Pandora'ya kadar mitte yer alan insanların hepsi Prometheus'un yarattığı olan erkektir. Mitolojide geleneksel inanç – özellikle Yunan mitolojisinde– insanın bir kadından doğmuş olduğu yönünde değil, Prometheus'un gözyaşıyla balçıktan yarattığı bir varlık olduğu yönündedir. Böylece topraktan doğmuş ya da yapılmış olan insanın kökenine dair iki farklı mitsel söylem ortaya çıkmaktadır (Bonneyfoy 2000: 475).

Yaratılışın topraktan oluşmasıyla ilgili olan anlatıya göre, Prometheus ilk insanı yaratır ama bu varlık acizdir ve yaratıcısı onun acizliğine acıyıp Hephaistos'un ateşinden çalıp ona verir. Bu olay, o zamana kadar tanrılara yakın olan insanların artık sonu gelmez düşüşüne neden olmuştur. Çünkü altın çağda insanlar tanrılara yakındı ve onlarla dosttu. Hesiodos ve Homeros, insanların ve tanrıların aynı kökene sahip olduklarını yazar. Ancak dostluğu bozan bu kopma, insan ve tanrı soyunu tekrar birleşmemek üzere ayırmıştır. İnsan artık tanrıların katından kovulmuş ve elinde yalnızca Prometheus'un onlar için çaldığı ateşle kendi başının çaresine bakmak zorunda kalmıştır. Kaynaklar kurban adaklarını, ayinlerini insanların tanrılarla tekrar bir araya gelmek için yaptıklarını yazar. Ateşe sahip olması, insanı kendi besinini kendisi yapmak zorunda kalan ve birbirine ihtiyaç duyan toplumsal bir varlık olmaya zorlamıştır (Bonneyfoy 2000: 476). Mit, burada bir dostluk bozulmasını bir başkaldırıyla tasvir etmektedir. Çünkü insan tanrıların katından kovulsa bile varlığını sürdürebilmesi,

şimşekleri üstüne çekmesi için yeterli olmuş ve ikinci bir cezaya çarptırılmıştır. Bu cezanın adı, kadındır! Güzel, naif, bir o kadar zehirli olan kadın (Hesidos 1948: 4):

Zeus:
Seviniyorsun ateşi çaldığına, aldattığına beni,
Fakat büyük dert açacağım senin de gelecekteki insanların da başına
Onlara ben ateş yerine bir afet yollayacağım.

Zeus’un buyruğu üzerine Hephaistos, kili suyla yoğurarak ve ateşi de kullanarak kadını yarattı. Güzelliği ve zarafeti tanrıçalarınkine benzeyen bu kadına tüm tanrı ve tanrıçalar hediyeler verdiler. Athena sanat ve kadın onurunu, Afrodit çekiciliği, Hermes ise kurnazlığı, aldatıcılığı ve dilin inceliklerini öğretti. Son olarak kadına can veren Zeus, onun adını Pandora/*hep-armağan ya da tüm yeteneklere sahip olan dişi* koydu. Yeryüzüne göndermeden önce ona sihirli bir çömlek –daha bilinen adıyla bir kutu– verdi ve kesinlikle onu açmamasını söyledi. Pandora, yaratılan ilk kadın ve Zeus’un emriyle Prometheus’un kardeşi ya da onun yarattığı ilk insan olan Epimetheus’a/*Sonradan Düşünen* hediye etmiştir. Burada Epimetheus Adem’i, Pandora Havva’yı ve çömlek yasak meyveyi sembolize ettiği düşünülebilir. Pandora, yeryüzünde iyi ne varsa hepsini yok etmek üzere yaratılmıştı. Bu özellikleri merakıyla birleşince yasak olana elini uzattı ve o zamana kadar insanoğlunun hiç tanımadığı tüm zayıflıklar –yaşlanma, hastalık, açlık, kuşku, kıskançlık gibi– yaşamın bir parçası haline geldi (Agizza 2006: 158-9). Burada Pandora’nın ve tanrılardan gelen hiçbir hediyeyi kabul etmemesini öğütleyen Prometheus’u dinlemeyen Epimetheus’un yaşadıkları pişmanlık ilk insanlar için anlatılanla aynıdır.

Her iki anlatı da insan hem tanrının/tanrıların dostluğundan hem de onların katından/cennetten olmuştur. Kadının yaratılmasına kadar insanlar tanrının karşıtıydı. Şimdi insan ikiye ayrılmıştı ve ortaya çıkan bu yeni karşıt, ne tanrılara karşıt olabilecek ne de insanlığı paylaşabilecek değerdedi. Yunan mitolojisinin ruhunda hep insanlara ceza olarak yaratılan kadının bir gün yok olacağı ümidi ve bu nedenle, doğumun ona bağlanmadığı görülmektedir. İnsan kavramının bu zorunlu genişlemesi, yeni kavramların doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bir zamanlar tanrıların dostu olan insanlar/*anthropoi*, kadının yaratılmasıyla artık kendilerini erkek/*andres* olarak

tanımlıyordu. İnsanlık artık kadın ve erkek olarak ikiye ayrılmıştı ama bu iki yarım bir araya geldiğinde bir tam etmiyordu. Yaratılış mitinin içinden çıkamadığı sorun tam da burasıdır. Çünkü eril akıl aşağı olarak gördüğü kadını dengi kabul etmek istemiyordu. Neticede o, Zeus’un isteği üzerine Hephaistos’un zanaatkarlığıyla yapılmış bir madde idi (Bonney 2000: 476).

Tahakkümcü Algının Mitsel Arketipleri Yeniden Kurgulaması

Kültür inşasında Yunan mitolojisinin adının daha çok zikredilmesinin nedeni hakim paradigmayı daha net yansıtmaktır. Hint Mitolojisinde, kadın ve erkeğin yaratılışında farklılıklar olmasına rağmen denkleğin gözetildiği ve yaratılışta öncelik sonralık olmadığı görülmektedir. Bu mitolojiye göre, Tanrı yaprağın hafifliğini, ceylanın bakışını, güneş ışığının kıvancını, sisin gözyaşını aldı ve rüzgarın kararsızlığını, tavşanın ürkekliğini buna ekledi. Onların üzerine kıymetli taşların sertliğini, balın tadını, kaplanın yırtıcılığını, ateşin yakıcılığını, kışın soğuşunu, saksaganın gevezeliğini, kumrunun sevgisini kattı. Bütün bunları karıştırdı, eritti ve kadını yarattı. Yarattığı kadını sevsin diye erkeğe armağan etti. Tanrı, kaplumbağanın yavaşlığını, boğanın bakışını, fırtına bulutlarının kasvetini, tilkinin kurnazlığını, boranın dehşetini aldı; sülüğün yapışkanlığını, kedinin nankörlüğünü, hindinin kabarışını, gergedanın derisinin sertliğini onlara ekledi. Bunların üzerine ayının kabalığını, bukalemunun şıpsediliğini, sivrisineğin vızıltısını kattı ve erkeği yarattı. Yarattığı erkeği, adam etsin diye kadına verdi (Güvenç 1994: 224).

Mitsel arketiplerde, özellikle Hint mitinde insana atfedilen özellikler doğadaki diğer canlıların özelliklerinden alınmıştır. İnsan, önce doğaya aitti; ihtiyaç duyduğu şeyler ve kendi tanımını da yine doğada bulmuştu. Sahiplik duygusu, zamanı geldiğinde toprağa karışacağını bilmesine rağmen sadece bedenine karşı idi. Yalnızca ölüm korkusu, diğer tüm canlılarda olduğu gibi içgüdüsel olarak insanda da mevcuttu ve kendini korumaya alması bu sebepten ileri gelmekteydi. Ancak doğada hazır bulunan şeyler dışında bir şeyler üretmeye başlaması mülkiyeti dolayısıyla, kaybetmekten

korkulacak başka şeylerin varlık kazanmasına yol açtı. Etkili olup olmadığı tartışmalı olan efsunlar, ayinler ilk zamanlarda belli ki bu koruma duygusunun ürünüydü. Burada animizm ile büyü arasındaki fark da göze çarpmaktadır. Doğadaki her şeye ruh atfeden animizmde büyüye yer daha doğrusu gerek yoktur. Kendisi gibi olmayanda görülen bir aynılık vardır ve canlılar ancak aralarındaki doğal sözleşmeye aykırı davrandıkları zaman diğer ruhtan korkmaya başlarlar (Adorno ve Horkheimer 2010: 128-9). Barbar olarak nitelendirilen toplumların yanı sıra yüksek derecede uygarlaşmış olduğu kabul edilen Yunanlılar dahi toprak kaplarını pişirirlerken onları çatlatan cinden korkuyorlardı; bu nedenle onu korkutmak için fırınlarına Gorgon maskesi asıyorlardı.

Gorgon kardeşler arasında en ünlüsü, yılan saçlı Medusa arketipidir. Antik Yunandan günümüze değin pek çok geleneğin içinde kendisine yer bulan ve pek çok sanatçı ve heykeltıraşa ilham kaynağı olan Medusa'nın karşılaşılan ilk örneklerinde kendisiyle özdeşleşen yılan saçlara rastlanmamıştır. Hatta milattan önce altıncı yüzyıla ait kalıntılarda bir cinsiyetle özdeşleştirilmemiş, yalnızca korkunç görümlü bir canavar olarak tasvir edilmiştir. Ancak zaman içinde, özellikle milattan önce beşinci yüzyıldan sonra resmedilen Medusa arketipi, yuvarlak hatlı kadınsı bir görünüm kazanmıştır. O zamandan günümüze değin en bilinen hikayesinde ve bu hikayenin türevlerinde kendisine bakanı taşa çeviren² yılanbaşı bir kadın olarak anlatıla gelmiştir. Önceleri çok güzel olan Medusa'nın Poseidon tarafından Athena'nın tapınağında tecavüze uğraması ve tanrıçanın bu saygısızlığın cezası olarak onu yılan saçlı, kendisine bakanı taşa çeviren korkunç bir canavara dönüştürerek lanetlemesi en bilinen hikayedir. Medusa'nın bu tasvirine olan ilgiye özellikle yazın alanında hemen her dönemde rastlanmıştır. Örneğin, milattan önce dördüncü yüzyılda Palaephatus'un eserinde (*İnanılmaz Hikayeler Üzerine*) kudretli bir kraliçe, Romalı tarihçi Diodorus Siculus'un anlatılarında Kuzey Afrika'da Amazonlarla birlikte yaşayan ve savaşan kadın, Romalı tarihçi Pausanias'ın anlatımında ise Libyalı savaşçı bir prenestir. Hepsinin ortak kaderi

² İstanbul'da Yerebatan Sarnıcı'ndaki Medusa kaidelerinin de ters ve yan şekilde tutulması aynı inançtan kaynaklanmaktadır. Kaide, bu şekilde tutulduğunda ona bakanın lanetten etkilenmeyeceğine inanılır.

ise kendilerinden daha güçlü bir erkek tarafından öldürülerek başlarının kesilmesidir (Başkan 2011: 90).

Felsefe ve politika alanında da Medusa arketipi, yazarlar tarafından metafor olarak kullanılmıştır. Karl Marx'ın *Kapital*'inde kapitalist sistemin çarpık işleyişinin ardındaki canavar; aynı şekilde Sigmund Freud'un *Medusa'nın Başı* adlı yazısında phallic (erkeklik uzvu) yılanlarını erkeklerdeki hadım edilme korkusuyla ilişkilendirir. Sandor Ferenczi ve Erich Neumann da onu bu düşüncede takip etmiştir (Başkan 2011: 91). Eril yazında kötü olanın simgesi olarak kullanılan Medusa, yirminci yüzyıl kadın şairlerce ve feminist hareket içinde ise antik çağlarda yaşayan bir anayanlı toplum modelini savunan kurumların da etkisiyle ataerkil düzende kadınlığın öfkesinin ve gücünün simgesi olarak anlam kazanmıştır. Kadın şairler Medusa'nın yılan saçlarında ve insanı taşa çeviren gözlerinde kadınların maruz kaldığı trajediyi görmüşlerdir. Ann Stanford *Medusa* şiirinde, tecavüzün onda açtığı yaraya ve onun dönüştüğü şekle sahip çıkarak bu arketipi tasvir etmiştir (Başkan 2011: 92):

Saçlarım öfkeden kıvrıldı; Aklımda sadece nefret kaldı.
İntikamı düşünmeye başladım ve sadece onun için yaşamaya.
Saçlarım yılanlara dönüştü, gözlerim dünyayı taştan görmeye başladı.

Micheline Wandor'un *Havva ile Medusa Karşılaşınca* adlı şiirinde mitolojik ve dinsel anlatılarda yılan metaforuyla ayrılmaz bir bütün haline gelen Havva arketipi ile Medusa'nın hayali karşılaşması tasvir edilir ve ataerkil söylemde günahkar ve kötünün simgesi halini almış iki kadının ortak ve benzer yanlarına değinilir (Başkan 2011: 94):

Medusa. Otur Söyle. Kafadaki yılanların ağırlığından kurtul önce.
Seninle çok ortak noktamız var. Yılanlar, diyorum.

Mitolojideki arketipler ve metaforlar, dinler yeniden yazılırken başat rol oynamış ve kültürler inşa edilirken bu anlatılar kendini yoğun bir şekilde hissettirmiştir. İlk günahın müsebbibi olduğuna inanan kadın, varoluş gayesindeki esasını unutarak kendi hakikatine yabancılaşmıştır. Bu hikayede erkeğin payına düşense ebedi suça mahkumiyet olmuştur. İlk suç ve ilk cinayetin onun tarafından işlenmesiyle her yeni doğan potansiyel suçlu olarak kabul edilmiştir. Çoğu kültürde kendine yer bulan bu

inanç, en büyük darbesini ise umuda indirmiştir (Kef 2017: 120-2). Arzularının günaha götürdüğü kadın ile aklının üstünlük mücadelesinde suç işleyen erkek, bunu reddetme şanlarının olmadığı bir miras gibi hayatlarının merkezine koyup kendilerini şizofreni dünyasına hapsedmişlerdir.

Aklın sezgiye karşı üstünlüğü, Yunan mitolojisinde akli temsil eden erkeğin sezgiyi temsil eden kadına üstünlüğüne gönderme yapmaktadır. Anlatıya göre, Euripides’in Iphigenia Tauris’inde yeryüzünde büyülü güçlerin saçtığı lanete karşı erdemli Aklın kazandığı zafer konu edinilir. Apollon çocukken Yeryüzü kahininin koruyucusu Python’u/koruyucu yılanı öldürerek Yer Tanrıçasının gücünü kırar. Tanrıçanın erkeklerin zihnini “karanlık hayali gerçek” bulutuyla örtecek olan rüya yorumcularıyla öç almak istemesinin üstüne, Zeus’un Akıl güçlerini Delphi’ye yerleştirmesiyle, karanlık sesler boğulur. Akıl, kadın gücüyle anılan kuvvetlere üstün gelerek gücünü ispat etmiştir. “Kültürel olarak rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir” (Lloyd 1996: 23).

Aiskhylos’un Eumenides’inde Apollon, Orestes’in babası Agamennon’un öldürülmesinin intikamını almak için annesi Klytemnestra’yı öldürmesinin ahlaki açıdan doğru sayıldığını şu sözlerle ifade etmiştir (Lloyd 1996: 24):

Çocuğu doğuran anne / Der erkekler,
Gerçek hayat verici değil / Yalnızca canlı tohumu besleyendir.
Oysa hayat boyudur / Tohumu ekenin sorumluluğu.
Kadın bir yabancıdır / İhtiyaç duyulduğunda gelen,
Geçici olarak seven ve koruyan / Hayat arkadaşını,
Ölmesini istediğinde / Yukarıdaki onun.

Havva arketipi diğerlerinden daha da dikkat çeken özelliklere sahiptir; yılanın kendisini kandırmasına izin vererek Tanrı’nın yasakladığı meyveyi yiyen ve Adem’e sunan Havva, ataerkilliğe geçişi ve kadın üzerinde yüzyıllar boyu sürecek olan baskının başlangıcını işaret etmektedir. Kutsal kitaplarda bütün insanların anası olarak geçen Havva, Mezopotamya’da tüm güçleri kendinde toplayan tanrıçanın adı olarak yaygın biçimde kullanılırdı. Hıristiyanlık düşüncesinin kilisenin tekeline geçmesiyle birlikte,

tüm varlıkların tanrıçası ya da anası olarak kabul edilen Havva, bu yaratıcı gücünden edilip ataerkillik tarafından gebelik ve doğumun bir aracı haline indirgenmiştir (Tevrat 2009).

Tanrıçanın güçlerinin günahkar Havva yüzünden ondan alınıp kurtarıcı olan Tanrıya verilmesi ve Havva'nın sadece günaha davetiye çıkararak günahkar bir güçle özdeşleştirilmesi, Kilisenin o güne kadar korku ve nefretle kuguladığı hikayenin sonucudur. Yılan, meyve ağacı ve kadın; bu üç ideanın olmaması, cennetten kovulmanın daha kötüsü cennet–cehennem varlığının sorgulanmasına sebep olacaktır. Bu durumda bir kurtarıcıya ihtiyaç kalmayacak ve iktidar güçlerinin kurduğu bu düzen olması gereken hale bürünecektir (Mascetti 2000:144; Lloyd 1996: 46).

Sonuç

Kadının doğayla özdeşleştirilmesi, toprağın tohumu içinde besleyip büyütmesi gibi kadının çocuğu içinde besleyip büyütmesi ve tıpkı toprağın bitkileri olduğu gibi onun da çocuğu dünyaya getirmesini gözlemleyen insanın yorumudur. Varlık kazandıkları andan itibaren canlıların doğumu hep böyle olmuş iken önceleri her ikisini kutsallaştırıp sonrasında aşağı hatta tehlikeli olarak gören de aynı insandır. Akıl, her neyi kendisinden ayrı olarak kurgulamışsa, onu her zaman aynı kalmamakla birlikte, ya kutsal ya da lanetli olduğunu ilan etmiştir. Doğayı kendisinden farklı bir varlık olarak kabul ettiğinde, önce tabiatın işleyişi karşısında ürpermiş, ona tapınaklar inşa edip kurbanlar adamıştır; sonrasında ise bilimini arkasına alarak onu alt etmenin planlarını yapmış, bunun gerekliliğini düşünsel dünyaya yaymıştır. Bununla paralel olarak kadın, bedenindeki yaratıcılık özelliğiyle önce kutsanmış ve tanrıçalığa yükseltilmiş daha sonra yeryüzü hayatının zorluklarının müsebbibi ilan edilmiştir. Erkeğin kendi varlığının yaratıcı yanını yaratıcılığı, doğanın ve kadının dişiliğinde olduğu şekliyle yorumladığı için kavrayamamıştır. Zeus'un Metis'i yutup sonrasında tanrıça Athena'yı kendi kafasından doğurması, yalnızca öldürülme kehanetini yok etme isteğiyle

açıklanamaz. Ya da fikirsel doğumların her türlü yaratıcılıktan üstün olduğunu savunmanın bu tanımlamadan bağımsız olduğu söylenemez.

Kutsal metinlerde yer alan ilk günah hikayesi insanlık tarihinin tamamına tanıklık etmemiştir ama cinsiyetçilik algısının yaratılmasına kaynaklık etmiştir. Aslında ilk günah, kadının neden olduğu bir cennetten kovulma hikayesi değil, erkeği ölümlü olmaktan kurtarmak için yaratılmış bir kurgudur. Ölüm, bir yazgı olarak değil de itaatsizliğin bir cezası olarak görüldüğü için insan kendisini günahahtan kurtararak ölüm cezasından azade olmaya çalışılır. O, şizofrenik bir sanıyla kendisine düşman yaratır ve onu yok etmeye çalışır. Benlik, kendi korkularını ve kaygılarını gidermek ve ideallerine ulaşmak için kendisinden farklı olanı kendi varlığına araçsallaştırarak onu muğlaklaştırmaya gitmiştir. İnsan kendisini insan yapan şeyle –ölümlülükle– savaşarak sonunda kendi hakikatini yok etmeye çalışmaktadır. Bu çabada Tanrı'nın cinsiyetinin erkek olduğuna karar verilmiş ve bunu meşrulaştırmak için ilk günaha ihtiyaç duyulmuştur. Kadını erkekten ayıran yanı yalnızca bedende görmek, bedenini aşağı görülmesini gerekli kılmıştır ve onun doğasına dair fikirler hep bu kalıp üzerinden edinilmiştir. Aslında kadını ilk günaha götüren şey onun doğası değildi; aksine onu bu doğaya hapseden bu anlatı olmuştur. Böyle bir dayanak erkeğin nefretini de kadının boyun eğişini de haklılaştırmış ve tahakküm ilişkisi biyolojik gerekircilikle genetik koda havale edilmiştir. Anlattıklarına en çok kendisinin inandığı hikayenin çelişkilerini dillendirmek, ona itiraz etmek, daha da fenası bu anlatıya ters düşen yaşamlardan söz edilmesi, insanın zorbalığının zirveye ulaştığı durumların yaşanmasına neden olmuştur. Lilith, Havva, Medusa gibi arketipler, cadılar veya Amazonlar eril aklın hikayesinin yaşanmış bir gerçeklik değil de bir kurgu olduğunu hatırlattıkları için tarihin lanetlileri arasında yer almışlardır.

Mit, kadının yılan tarafından baştan çıkarıldığını anlatır ve fakat insanla konuşacak kadar ona denk olan hayvanın da bir cinsiyetinin olması gerektiği konusuna hiç değinmez. Bu, hikayeyi elbette bütün çelişkileriyle fasit bir daire içerisine hapsedecektir. Dolayısıyla, tam da Nietzsche'nin söylediği gibi *burada susulacak çok şey var.*

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. ve Max HORKHEIMER (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. N. Ünler ve E. Ö. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

AGIZZA, Rosa (2006). *Antik Yunan’da Mitoloji/Masallar ve Söylenceler*, çev. Z. Z. İlkelen, İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları.

AISKHYLOS (1968) *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. A. Arhat & S. Eyuboğlu, Ankara: Bilgi Yayınevi.

BAŞKAN, F. Başak (2011). “Canavardan Kızkardeşe: Medusa Mitinin 20. yy Kadın Şairleri Tarafından Tekrar Yazımı”, Ankara: *Edebiyat ve Bilim-I, II. Uluslararası Edebiyat ve Bilim-I Sempozyumu Bildirileri*.

BONNEFOY, Yves (2000). *Antik Dünya ve Mitoloji Sözlüğü*, çev. L. Yılmaz, I.cilt A-K, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

CAMPBELL, Joseph (1998). *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, İkinci Baskı, çev. K. Emiroğlu, Ankara: İmge Kitabevi.

CHILDE, Gordon (1982). *Tarihte Neler Oldu*, çev. M. Tunçay–A. Şenel, İstanbul: Alan Yayıncılık.

ELIADE, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ESİNOĞLU, Birant (1996). *Dinlerin Gizemi / Kurban–Yaratılış–Tufan Efsaneleri*, İstanbul: Ceylan Yayıncılık.

GEZGİN, İsmail (2008). *Sanatın Mitolojisi*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

GÜVENÇ, Bozkurt (1994), *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

HESİODOS (1948). *İşler*, çev. S. Y. Baydur, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

KEF, Emine (2017). “Üstinsanın Hakikati” Bursa: *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*.

KRAMER, Samuel N. (1999). *Tarih Sümer’de Başlar / Yazılı Tarihteki Otuzdokuz İlk*, çev. H. Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KRAMER, Samuel N. (2001). *Sümer Mitolojisi*, çev. H. Koyukan, İkinci Basım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

LLOYD, Genevieve (1996). *Erkek Akıl / Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MASCETTI, Manuela D. (2000). *İçimizdeki Tanrıça / Kadınlığın Mitolojisi*, çev. B. Çorakçı, İstanbul: Doğan Kitapçılık.

PLATON (2001). *Meneksenos*, çev. İ. Şahinbaş, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

ROSENBERG, Donna (2003). *Dünya Mitolojisi Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, çev. K. Atken vd., Ankara: İmge Kitabevi.

TEVRAT (2009). “*İnsanın Günahı*”, <http://incil.info/kitap/Yaratilis/3>, (29.10.2013).

Makale Geliş | Received: 06.04.2018
Makale Kabul | Accepted: 05.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.472918

Zeynep TALAY TURNER

Assist. Prof. Dr. | Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Bilgi University, Faculty of Social Sciences and Humanities, İstanbul, TR
İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-3967-6142
Zeynep.turner@bilgi.edu.tr

Emotions and Evaluative Judgments

Abstract

There has been an ongoing debate on whether emotions are evaluative judgments, and as such cognitive. Though philosophers, who commit themselves to the idea that emotions are constituted or structured by evaluative judgments, provide us with very rich accounts of the nature of emotions, they downplay its ethical dimension. In order to correct this we should focus on particular emotions. Here I focus on compassion and conclude that though there is an intrinsic relationship between emotions and evaluative judgments this is not necessarily a one-sided one. Finally, I claim that any suspension of judgment (Arendt on Eichmann) can lead to a state of indifference, or an emotion-free state. And here I am interested in the ethical consequences of such a state, namely that with the suspension of judgment and accordingly of emotions, it is much easier for someone to avoid any moral action, and accordingly any sense of accountability.

Keywords: Emotions, Evaluative Judgments, Compassion, Ethics.

Duygular ve Değer Biçen Yargılar

Öz

Birçok çağdaş filozof duyguların değer biçen yargılar ile kurulduğunu ve bu sebeple de bilişsel olduklarını iddia etmektedir. Her ne kadar bu iddia duyguların doğası hakkında bize zengin tartışma alanları açıyor olsa da, böyle bir genelleştirmeye ulaşma kaygısı aynı zamanda duyguların etik boyutunu göz ardı etmektedir. Bunu engellemek adına spesifik duygulara odaklanmamız gerektiğini iddia ediyorum. Bu yazıda merhamet duygusunu inceleyerek, duygular ve değer koyan yargılar arasında içkin bir ilişki olduğunu ama bu ilişkinin her zaman tek taraflı olmayabileceğini, duyguların da yargılarımızı biçimlendirebileceğini savunuyorum. Son olarak, eğer duygular ve yargılar arasında içkin bir ilişki varsa, yargının askıya alınması durumunun (Arendt'in Eichmann analizi) aynı zamanda duygusal anlamda kayıtsızlık halini de beraberinde getireceğini ve *özellikle* bu kayıtsızlık ya da duyguların askıya alınması (*emotion-free state*) halinin kişinin ahlaki eylemden ve sorumluluk alma yetisinden uzaklaşmasını kolaylaştıracağını iddia ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Duygular, Değer Biçen Yargılar, Merhamet, Etik.

Introduction

What are emotions? What are the differences between emotions and sensations, feelings, moods etc.? What is the role that the body and the mind play in emotion formation? What is the role that society plays in emotion formation? These are just some of the questions that have occupied philosophers of emotions. The problem is that there is no agreed definition of the emotions, nor agreed answers to these questions. However, there is one proposition that at least many philosophers of emotions seem to agree with, that is, emotions involve cognitive judgments.

“Human beings are rational creatures, but we also have emotions”. Saying “but” already implies that our emotions are not rational. This is what Robert Solomon calls “the old prejudice” (Solomon 2008: 2) or what Richard Lazarus and Bernice Lazarus call a “myth” (Lazarus and Lazarus 2014: 3) according to which emotions, belonging to the irrational part of our *psyche* and being independent of thinking and reasoning, disrupt our lives, so much so that if we lead a life dictated by emotions we can never achieve virtue. In his tripartite structure of the *psyche* Plato, for instance, claims that in order to live a virtuous life our reason should rule over our passions and desires.

Today, there are many philosophers, psychologists and neuroscientists who claim that emotions are not merely “unthinking forces” (Nussbaum 2001: 26), on the contrary, they involve evaluative judgments, and as are cognitive. Nor is this view completely new, as readers of Aristotle and the Stoics know. Or of Spinoza the Stoic,¹ and Nietzsche who, correcting “Descartes’s” error” (Damasio) about the separation of the mind and body, claim that the result of such a separation is “a divided individual split between the cognitive and the affective, the mental and the bodily, the rational and the instinctive, and a negative philosophy of the passions that leaves the individual in this torn state” (Ansell-Pearson 2013: 3). Similarly, in his *Descartes’ Error* the neuroscientist Antonio Damasio argues that the Cartesian myth of a disembodied *cogito*, according to which mind is processing sensory input and coordinating responses,

¹ Spinoza himself departs from Stoic idea of human flourishing can be achieved only by liberating ourselves from passions.

ignored the role of the body which provides a ground reference for the mind. The Cartesian myth implies the separation of rationality and emotions, claiming that reason is more effective when emotion is suppressed or kept under control ("the old prejudice"). Damasio, on the other hand, thanks to his clinical studies on patients with prefrontal lobe damage, comes to the following conclusion: patients with brain lesions cannot make healthy or "rational" decisions because their emotions are impaired. Damasio asks: what happens to someone who lost the feeling of shame, or compassion, or fear? He says: "certain aspects of the process of emotion and feeling are indispensable for rationality. At their best, feelings point us in the proper direction, take us to the appropriate place in a decision-making space, where we may put the instruments of logic to good use" (Damasio 1994: xiii). In his *Looking for Spinoza* (2003) Damasio has found a precedent ("the protobiologist") for his ideas: Baruch de Spinoza (Damasio 2003: 14). In the 17th century Spinoza had already insisted on the relationship between emotions and cognition.

In the first part of my paper I investigate the relationship between emotions and evaluative judgments; and claim that emotions are intrinsically related to evaluative judgments. Moreover, I claim that if there is such a relationship between the two then any suspension of judgment can lead to a state of indifference, or an emotion-free state. And here I am interested in the ethical consequences of such a state, namely that with the suspension of judgment and accordingly of emotions, it is much easier for someone to avoid any moral action, and accordingly any sense of accountability. Finally, I will develop some of the points made through a focus on a particular emotion, compassion.

Emotions are judgments?

Though Aristotle is a philosopher whom we turn to about many philosophical discussions, he is somewhat neglected when it comes to the philosophy of emotions, despite the fact that he himself gives us an important insight into them. I think this neglect occurs because Aristotle does not give us a systematic theory of emotions.

Aristotle’s analysis of emotions (passions) begins with a distinction between *pathe* (passions) and *praxeis* (actions). Actions are things we do, whereas passions are things that we undergo, that happen to us (1106a4-5). In *Nicomachean Ethics* Aristotle furthermore identifies passions with feelings explicitly; indeed Scarantino calls him the founder of the “feeling tradition” (Scarantino 2016: 6) (as opposed to *motivational* and *evaluative* traditions). This legacy of Aristotelianism,² which can still be seen in many metaphors used such as “falling in love”, “consumed by envy”, “haunted by guilt”, (Scarantino 2016: 6) inspired early modern accounts of emotions.³ Later William James claims that our emotions are caused by our interpretation of bodily reactions, and thus emotions are the result of bodily changes, that the state of consciousness of, for instance, joy, anger etc. is nothing but the consciousness of physiological manifestations. He says: “the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion” (James 1884: 189-190). In other words, we do not cry because we feel upset, it is the other way around: we feel upset because we cry.⁴

² *Nicomachean Ethics* does not give us the complete picture of his account of emotions. In order to do this, we need to look elsewhere, namely, his *de Anima* and *Rhetoric*. In *de Anima*, “beliefs, bodily motions, and physiological changes are inseparable elements of emotion...similarly he avoids treating emotions as irrational, uncontrolled responses to situations” (Solomon 2003: 5). In *Rhetoric* Aristotle says: “passions [are] those feelings that so change men as to affect their judgments and that are also attended by pain and pleasure” (1378a19-21). By saying this in fact he also adopts an evaluative attitude. Think of his definition of fear: “Fear may be defined as a pain or disturbance due to a mental picture of some destructive or painful evil in the future” (1382a23); or shame, he says, “may be defined as pain or disturbance in regard to bad things, whether present, past, or future which seem likely to involve us in discredit. . . If this definition be granted, it follows that we feel shame at such bad things as we think are disgraceful to ourselves or to those we care for” (1383b15-20). Though passions are feelings, as such things that they happen to us, Aristotle does not mean that we are not responsible for our passions, on the contrary, we are but for the responsibility talk in Aristotle we need to look at the relationship between passions and virtues in *Nicomachean Ethics*, for Aristotle himself says that “Now, neither the virtues nor the vices are feelings, because we are not called good or bad on the ground of our feelings, but we are so called on the ground of our virtues and vices; nor are we either praised or blamed for our feelings (a man is not praised for being frightened or angry, nor is he blamed just for being angry; it is for being angry in a particular way)” (1106a). What does he mean by “a particular way”? As Roberts puts it “a virtue is a disposition to have a certain emotion “at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way” (Roberts 1989: 296).

³ For the relationship between language and emotions, see George Lakoff 2016: 269-273 and George Lakoff and Mark Johnson 1980: 453-486.

⁴ Around the same time James was developing his theory on emotions, C. G. Lange, a Danish psychologist was working on similar ideas, and thus the theory is often referred to as James-Lange theory.

In his *The Emotions: Outline of a Theory* (1939), Sartre criticises James' account for reducing emotions to a physical phenomenon. Sartre's main idea is that emotional consciousness is first of all consciousness of the world, and that "emotion is a certain way of apprehending the world" (Sartre 1993: 52). For instance, when I say that "I am afraid", I am always afraid of something. Thus, consciousness, and in this case emotional consciousness, is intentional, implying "directedness toward a world of objects" (Weberman 1996: 394). Saying this Sartre does not deny the physiological content of emotions (James), however, he sees this approach reductionist and his analysis of emotions in *The Emotions* is an investigation of the unity of consciousness and body that he will later fully develop in *Being and Nothingness* (1943). He says: "In short, in emotion it is the body which, directed by consciousness, changes its relations with the world in order that the world may change its qualities" (Sartre 1993: 61). What does he mean by this? Earlier in the book, Sartre refers to Pierre Janet who claims that an emotion is a setback-behaviour (Sartre 1993: 26). In order to explain this Janet gives us an example: there is a young girl who finds out that her father may have a paralysis and who upon this news rolls on the floor, displays a violent emotion because she cannot bear the idea of a life of a sick-nurse. According to Janet, this reaction is setback-behaviour, a "substitution for 'sicknurse-behaviour-unable-to-be-endured'" (Sartre 1993: 26). Now, though Sartre does not completely disagree with Janet, he claims that this cannot be merely an automatic reaction or response towards an inner conflict, rather her behaviour is a strategic one designed to resolve or reduce a conflict.

With this we come to the functional role of emotions. Anger, for instance, is not an instinct, nor is it a habit (Sartre 1993: 36). It is an escape and yet rather than an automatic behaviour "it is we who put ourselves into a state of complete inferiority, because on this very low level, our needs are fewer" (Sartre 1993: 37). This is what Sartre means by describing emotion as "a transformation of the world" (Sartre 1993: 58). When we find ourselves in a difficult or unbearable situation, we realise that we

James and Lange published a book called *The Emotions* in 1885. John Dewey published his "The Theory of Emotions" in 1894 (See Robert C. Solomon 2003: 84).

can no longer live in such a difficult world, and yet we must act, we have to act, and in acting we change the world, "that is, to live as if the connections between things and their potentialities were not ruled by deterministic processes, but by magic" (Sartre 1993: 59). It is applying new connections and new exigences. We change the intention, the belief, accordingly the judgment about a particular object. Thus, for Sartre emotions are related to our desires, beliefs and judgments; emotions occur to resolve or reduce a conflict between belief or judgments and desires. And via changing our beliefs, judgments or perceptions of the world we resolve an inner conflict between desires and beliefs etc.

Yet Sartre's account is limited; it is a functional account that draws us away from the question of what emotions are.

Now, I agree with Sartre that there should not be an identity principle between emotions and feelings, or bodily feelings, that there might be some bodily feelings attached to particular emotions such as pounding of the heart, muscular reactions and hormonal changes but these bodily changes are not enough for emotional experience,⁵ even more, as Goldie says, they may not even be necessary for emotional changes, because I may have some bodily changes without being conscious of it (Goldie 2002: 52). I also agree with Sartre that emotions are intentional, that they are directed at an object. For instance, I always get angry with someone, or with something, I can even get angry with an idea, be that idea one that is put forward by someone, or agreed upon by many people in a society. Or I may be afraid of something, be it a person or an animal or even an idea. However, the intentional character of emotions does not merely mean that they involve pointing at something. As Nussbaum says, "Their aboutness is more internal, and embodies a way of seeing" (Nussbaum 2001: 27). The intentionality

⁵ Schachter and Singer, distinguishing between the two components of emotions, namely the Jamesian physiological component and the "cognitive" component, conclude that emotions are a combination of both physiological and cognitive factors, that while the first component is easy to measure, the second one is more complex and to do with our labelling some physiological arousal as anger, or joy, or hatred etc. Based on experiments in which subjects were given different amounts of adrenalin and expected to describe what they feel and/or label their emotions, they argue that it can be one and the same physiological state of arousal that is fear, anger etc. but how we label them makes these particular emotions distinct from one another (See Stanley Schachter and Jerome E. Singer 1962: 379-399).

character of emotions also suggests that they involve evaluative judgments "in which appraising an external object as salient for our own well-being, we acknowledge our own neediness and incompleteness" (Nussbaum 2001: 19). Robert Solomon, for instance, claims that emotions are structured by judgments (Solomon 2008: 207).

The recent "Blink"-type emphasis on intuition and snap judgment is much more what I have in mind (Gladwell, 2005). Nor need the judgments that structure emotions even be articulate, that is, "spelled out" (either to ourselves or others). Nor are emotional judgments what some philosophers call "propositional attitudes," that is fully conceptual depictions of the world in that..."—type clauses, taking as their objects propositions rather than concrete objects or people or relationships. I have sometimes compared emotional judgments to kinesthetic judgments, in that our awareness may be merely tacit and unspoken (even to oneself) (Solomon 2008: 207).

However, by saying emotions are structured by evaluative judgments, we imply that judgments, in whatever form they come, precede emotions, or as the Stoic view claims "behind your feelings (passions), there is a judgment". This implies a one-way route, a cause-effect relationship between judgments and emotions: you have a certain judgment about something which gives way to a certain emotion. However, I argue that it is rather a reciprocal relationship, meaning that, experiencing a certain emotion may also have an effect to have a certain judgment or even to change your judgment about something. This, I think, what Aristotle means by saying that "passions [are] those feelings that so change men as to affect their judgments and that are also attended by pain and pleasure" in *Rhetoric* (1378a19-21). Think of someone who is in love, who, precisely because of this, perceives things in a more positive or even completely new way than he/she would otherwise do. Nietzsche draws our attention to such a state: "imagine a man seized by a vehement passion for a woman or for a great idea: how different the world has become to him! Looking behind him he seems to himself as though blind, listening around him he hears only a dull, meaningless noise; whatever he does perceive, however, he perceives as he has never perceived before" (Nietzsche 1997: 64).

It is not easy to come up with a generalisation such as "emotions are always constituted or structured by judgments". Thus, I avoid such big generalisations but claim that though there is an intrinsic relationship between emotions and evaluative

judgments, rather than attempting to establish a central claim, we should focus on particular emotions in order to have a deeper understanding of the phenomena. In addition, I argue that the emphasis on the cognitive aspect of emotions downplays its ethical aspect. Thus, in the following section I concentrate on compassion, and investigate whether the presence or the absence of it may have ethical consequences.

Compassion

What is compassion? Etymologically it means "to suffer (*passion*) with, together (*com*)". Or we simply can define it as "a painful emotion occasioned by the awareness of another person's undeserved misfortune" (Nussbaum 2001: 301). But how does it differ from sympathy and empathy? The Greek: *sympatheia*) means something quite similar ("together" (*syn*) + feeling, suffering (*pathos*))?

Empathy, by contrast, is "an imaginative reconstruction of another person's experience, without any particular evaluation of that experience" (Nussbaum 2001: 302) and as such quite different from compassion and sympathy; an empathetic person may understand, or think that he/she understands the other's suffering while not suffering with him/her.⁶ Compassion or sympathy, which has etymologically similar roots, which for this reason I use them interchangeably here, requires that we feel the pain of the other.⁷ Also they both "include a judgment that the other person's distress is bad" (Nussbaum 2001: 302).

Can compassion or sympathy provide a ground for ethics? A number of philosophers claim that it does. Hume, Rousseau, Adam Smith, and later Schopenhauer claim that human beings are compassionate creatures and even more that ethics is all about compassion and sympathy. As Schopenhauer says compassion is "the great

⁶ The word *empathy* (derived from the Ancient Greek word *empathia*, meaning "Physical affection") was coined by the British psychologist Edward P. Titchener in 1909 as a translation of the German *Einfühlungsvermögen*.

⁷ Nussbaum says: "if there is any difference between 'sympathy' and 'compassion' in contemporary usage, it is perhaps that compassion seems more intense and suggests a greater degree of suffering, both on the part of the afflicted person and on the part of the person having the emotion" (Nussbaum 2001: 302).

mystery of ethics" (Schopenhauer 1995: 144). This was in fact a reaction to some philosophers who claim that human beings are selfish by nature (Hobbes), that emotions cannot provide a ground for ethics, that we need to banish emotions from ethical realm and instead make reason the basis for ethics (Kant). This idea was partly the result of the "old prejudice" that we mentioned earlier, that there is a dichotomy between emotions and rationality. Not every anti-compassion philosopher had the same reason though. For instance, Nietzsche despises compassion (*Mitleid*) on the basis that it is an acknowledgment of weakness not only in the pitied but also in the pitier, and in that respect, it is not altruistic but rather egoistic. Moreover, for Nietzsche, there is both a conceptual and a causal relationship between compassion and anger. The pitier enjoys a kind of superiority over the pitied, while the pitied, who may accept the help if there is one involved, precisely because he/she is put in an inferior position feels anger towards the pitier (Nietzsche 1997: 133,137). Or think of Lester Hunt's point about the relationship between compassion and anger: "the hatred we feel for the villains in reading a novel by that archpitier, Charles Dickens, is simply the underside of the compassion that we feel for his protagonists. The sorer we feel for *Oliver Twist*, the more we hate Mr. Bumble, Noah Claypole, Fagin, and Monks" (Hunt 2006: 570).

Here I will not discuss whether the anti-compassion philosophers or the pro-compassion philosophers were right or wrong, or whether we are selfish by nature or not, but say simply that neither the former nor the latter position gives us a truthful insight into the relationship between emotions and cognition, and that any discussion of compassion and ethics needs to begin from this. And here once again I turn to Aristotle. In his *Rhetoric* Aristotle defines pity, or compassion as "a feeling of pain caused by the sight of some evil, destructive or painful, which befalls one who does not deserve it, and which we might expect to befall ourselves or some friend of ours, and moreover to befall us soon" (1385b13-15). What are the cognitive elements involved in Aristotle's account of compassion? First, the pitier believes that the pain that the pitied is suffering from is a serious one, caused by an evil; second the pitier believes that the pitied does not deserve such a pain; third the pitier believes that the same thing or something

similar that happened to the pitied may happen to the pitier as well (Nussbaum 2001: 306). Nussbaum claims that it is the *size* of the suffering, the *undeservingness* of it, which appeals to our sense of *justice* (Nussbaum 2001: 312) and an awareness of *similar possibilities* (Nussbaum 2001: 315) are necessary and sufficient reasons to have compassion towards someone. Thus, yes, we feel sorry for Oliver Twist, along with other orphans, who are treated cruelly. And Hunt might be right in claiming that we may hate the villains in Dickens' novels precisely because they are the cause of such sufferings. But anger also may result in moving us towards creative and productive actions. Perhaps Aristotle had something like this in his mind when he said in *Nicomachean Ethics*: "Any one can get angry—that is easy—or give or spend money; but to do this to the right person, to the right extent, at the right time, with the right motive, and in the right way, that is not for everyone, nor is it easy" (1109a.27). Or Nietzsche might be right in claiming that the pitier enjoys a kind of superiority over the pitied, and in return, the pitied feels anger towards the pitier, but, how can we generalise this? How can we claim that this is always the case with everyone and every case of compassion?⁸

Let us return to Nussbaum and her reference to the *size*, *undeservedness*, and *similar possibilities*. Think of Job, in the Old Testament. Why don't his friends feel any sort of compassion towards Job, the most righteous man, who was blessed with wealth and children and a happy marriage, but who lost everything (the wealth was taken away, his children died) precisely because God wanted to test his piety? Job does not know that this was the reason, he does not know why the evil happened to him, but his friends seem to know: they say: "you must have done some evil towards God, you must have sinned because God never punishes anyone who is innocent." No compassion comes from his friends: yes, it is a serious, a big suffering (*size*); but according to his friends Job must have deserved it (it is his *fault*); it would not happen to the friends themselves because obviously, they think, whatever Job must have done, what sin he must have

⁸ Here Nietzsche uses the word *Mitleid*, which is translated as compassion or pity and which has the similar etymological root as compassion (to suffer with). Thus, I ignore the distinction made by some philosophers (for instance Arendt) between compassion and pity.

committed cannot be and could not have been performed by these pitiless friends (*similar possibilities*).

With all these "wrong" evaluative judgments it was easy for Job's friends not to pity their once beloved friend. I turn now to a different case, one where what makes it easy not to feel compassion is where there is a suspension of judgment.

In Hannah Arendt's account of the Eichmann trial, Eichmann's inability to speak directly to the court, his tendency to "repeat word for word the same stock-phrases and self-invented clichés" (Arendt 1964: 49) was intrinsically connected with his inability to think, to think from the stand point of somebody who, as Kant says in "What is Enlightenment?" does not need the guidance of any authority: religion, the ruler, or the bureaucracy. This is quite explicit when Eichmann, thinking of May 8, 1945, the official date of Germany's defeat says that "I sensed I would have to live a leaderless and difficult individual life, I would receive no directives from anybody.... – in brief, a life never known before lay before me" (Arendt 1964: 32).

The thoughtlessness that Arendt occupies herself with in the Eichmann case involves the lack of reflection, which also means the lack of conscience. Thanks to the repeated clichés, coded language which in a sense has not been produced by the speaker himself, the individual is unable to enter a Socratic dialogue with himself, which may allow the person to put himself/herself in the position of others. In such a state, one can easily become completely indifferent to the fate of others. This whole apparatus also involves a particular language (*Sprachregelungen*). Arendt claims that Himmler's rhetoric, for instance, was quite effective when it came to make people detached from what they did, rather than saying "what horrible things I did to people!", the murderers would be able say "What horrible things I had to watch in the pursuance of my duties, how heavily the task weighed upon my shoulders!" (Arendt 1964: 106).

To make my point more clearly: if there is an intrinsic relationship between emotions and evaluative judgments then Eichmann's suspension of judgment, especially when it comes to moral judgment, also leads to the suspension of his emotions, be they

compassion or sympathy or pity. More than that, the suspension of his emotions means not questioning his deeds and their consequences. After all, if he had not been that successful in the process, if the thinking itself, and correspondingly, moral judgment and/or evaluative judgment, had not been abandoned completely, there could have been some room for compassion and/or sympathy, and this, in turn, could have forced him to question his deeds, or non-deeds.⁹ In this case, and perhaps in some others too, compassion, the capacity to feel the pains of the others, would force the individual to be more sensitive towards the pains of others. In such a reciprocal relationship, we can talk about two phases:

- 1) The suspension of judgment along with the suspension of emotions can lead to a state of indifference.
- 2) However, if compassion is triggered somehow, if one regains the capacity to feel the pains of others, he/she can be forced to think, to reflect and accordingly to act.

Think of the scene in the *Schindler's List*: a Nazi official who kills Jews even for fun in his concentration camp, falls in love¹⁰ with a Jewish woman whom he chooses as his maid, and one night, approaching her, touching her, he says "is this the face of a rat?" At least for a moment there is hope that the answer will be "No!", a sincere "No!" which requires a re-evaluation, even, transvaluation of judgments, beliefs about Jewish people, about the whole brutality happening during the Nazi Germany. But unfortunately the answer is "yes": the Nazi official gives the answer by hitting and beating the woman.¹¹

Or alternatively, someone with a weak conviction or a belief, could be less immune to the enforcement of emotions. Emotions themselves may have the power to force us to reevaluate some beliefs, especially when they have not been held very strongly. Perhaps the most powerful one would be love, accompanied with the emotions

⁹ For the neural underpinnings of compassion see Mary Helen Immordino-Yang, Andrea McColl, Hanna Damasio, Antonio Damasio and Marcus E. Raichle 2009: 8021-8026.

¹⁰ Though love itself cannot be regarded as an emotion, it triggers various emotions.

¹¹ Though Nussbaum herself refers to this scene in her *Upheavals of Thought*, she still ignores the potential reciprocal relationship between emotions and judgments.

of happiness and joy, may even force someone with strong convictions to question himself/herself.

Conclusion

Today there are many philosophers and psychologists who claim that we need to question our "old prejudice" about the separation of emotions and cognition. These thinkers, however, attempt to come up with theories or generalisations about the nature of emotions such as "emotions are structured or constituted by evaluative judgments". Though such an approach may give us a rich insight about some aspects of emotions and lead to rather fruitful discussions about how emotions can have an effect on our decisions, it may also conceal some features of them. I agree that there is an intrinsic relationship between emotions and evaluative judgments, but this is not necessarily a cause-effect relationship, as Solomon and Nussbaum suggest. A certain emotion too can affect one's judgments about someone, or an object or an idea, as Aristotle and Nietzsche claim. Thus, rather than attempting to establish a fundamental claim, I suggest that we should focus on particular emotions in order to have a deeper understanding of the phenomena. This is why in the final section I focus on compassion to investigate the idea that if there is such a relationship between emotions and evaluative judgments, then any suspension of judgment (or *vice versa*) can also lead to a suspension of emotions. Thus, in addition to Arendt's analysis in *Eichmann in Jerusalem*, I suggest that any suspension of emotions can be more influential when it comes to not questioning Eichmann's evil deeds. If he had not been that successful in the process, there could have been some room for compassion and/or sympathy, and this, in turn, could have forced him to question himself. Emotions themselves may have the power to force us to reevaluate some beliefs and convictions. Being in love which requires a re-evaluation, even, transvaluation of judgments, beliefs can be a good example of this.

BIBLIOGRAPHY

ANSELL-PEARSON, Keith (2013). "Introduction: Nietzsche and the Passions", *Journal of Nietzsche studies*, 44(1): 1-5.

ARENDDT, Hannah (1964). *Eichmann in Jerusalem*, Middlesex: Penguin.

ARISTOTLE (1954). *Rhetoric and Poetics*, New York: Random House.

ARISTOTLE (2004). *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin.

DAMASIO, Antonio (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Avon Books.

DAMASIO, Antonio (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London: William Heinemann.

GOLDIE, Peter (2002). *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.

HUNT, Lester (2006). "Martha Nussbaum on the Emotions", *Ethics*, 116(3): 552-577.

IMMORDINO-YANG, Mary Helen, Andrea MCCOLL, Hanna DAMASIO, Antonio DAMASIO, and Marcus E. RAICHLE (2009). "Neural Correlates of Admiration and Compassion", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106(19): 8021-8026.

JAMES, William (1884). "What is an Emotion", *Mind*, 9(34): 188-205.

LAKOFF, George (2016). "Language and Emotion", *Emotion Review*, 8(3): 269-273.

LAKOFF, George and Mark JOHNSON (1980). "Conceptual Metaphor in Everyday Language", *The Journal of Philosophy*, 77(8): 453-486.

LAZARUS, Richard S. and Bernice N. LAZARUS (2014). *Passion and Reason: Making Sense of Our Emotions*, Oxford: Oxford University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1997). *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1997). *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, Martha C. (2001). *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROBERTS, Robert C. (1989). "Aristotle on Virtues and Emotions", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 56(3): 293-306.

SARTRE, Jean-Paul (1993). *The Emotions: Outline of a Theory*, New York: Carol Publishing.

SCARANTINO, Andrea (2016). "The Philosophy of Emotions and Its Impact on Affective Science", *The Handbook of Emotions*, pp. 3-49, London; New York: The Guildford Press.

SCHACHTER, Stanley and Jerome E. SINGER (1962). "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State", *Psychological Review*, 69(5): 379-399.

SCHOPENHAUER, Arthur (1995). *On the Basis of Morality*, trans. by E.F.J. Payne, Oxford: Berghahn.

SOLOMON, Robert C. (2003). *What Is an Emotion*, New York; Oxford: Oxford University Press.

SOLOMON, Robert C. (2008). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

WEBERMAN, David (1996). "Sartre, Emotions, and Wallowing", *American Philosophical Quarterly*, 33(4): 393-407.

Makale Geliş | Received: 10.07.2018
Makale Kabul | Accepted: 04.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474283

Ömer AYGÜN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-2552-9862
omeraygun@gmail.com

Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi

Öz

Bu makale, yaygın Platon okumasının Platon metinlerinin şeklini göz ardı etmesini eleştirmektedir. Platon metinlerinin şekli, Platon'un felsefi kariyerinin başından sonuna kullandığı diyalog şeklindedir. Bu makale diyalog şeklini görmezden gelen hiçbir Platon okumasının geçerli olamayacağını savunmaktadır. Bunun için ilk bölümde yaygın Platon okuması diyalogları kronolojik olarak ayırdığı üç grup aracılığıyla özetlenmekte ve bu okumanın güçlü yanları vurgulanmaktadır. İkinci bölümde bu yaygın okuma, önce Platon metinlerinin iki yönlü yapısı ve bunun sonucu olarak Platon alımlama tarihindeki iki eğilim ışığında nitelendirilmekte ve yaygın okumanın "gelişimci dogmatik" bir okuma olduğu ileri sürülmektedir. Üçüncü bölüm bu niteliklere sahip bir okuma olarak yaygın okumanın varsayımlarını ortaya çıkarmakta ve eleştirmektedir; genel olarak yaygın okumanın bir saf rasyonalite varsayımıyla işe başladığı savunulmakta ve bu nedenle söylem düzeyleri, tarihlendirme ölçütleri ve tarihlendirme düzlemleri arasında silikleştirdiği ayrımların altı çizilmektedir. Makaledeki eleştirinin temelinde diyalog şekli olduğundan, Platon metinlerinde diyalog şeklinin göz ardı edilmemesi gerektiğine ilişkin ek göstergelere işaret edilmektedir. Son bölümde bu makaleyi tamamlayacak üç çalışma tanımlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antikçağ Felsefesi, Platon, Diyalog, Yazı.

A Critique of the Standard Plato Reading

Abstract

This paper criticizes the standard Plato reading strategy for its neglect of the form of Plato's writings. The form of Plato's writings is the dialogue form which he employed throughout his philosophical career. In this paper, we argue that no Plato reading is valid unless it takes into account this dialogue form. To this end, in the first part of the paper, we offer a very rough summary of the standard Plato reading with its three-part distinction between the dialogues according to their chronology, and then underline the strengths of this standard reading. In the second part, we qualify the standard Plato reading in light of, first, the persistent two-aspect character of Plato's text, and, then, the consequent two trends of reading along the history of the reception of Plato's philosophy. For this brief survey, we claim that the standard Plato reading is a dogmatic developmentalist reading. In light of this characterization, the third part draws out and criticizes the presuppositions of the standard Plato reading; generally speaking, we claim, first, that the standard reading starts out by imposing a model of pure rationality onto Plato's texts, and, second, that it thereby blurs many important distinctions between different levels of discourse, dating criteria, and kinds of date. Since the paper's criticism emphasizes the dialogue form in Plato's writings, we point to three Platonic passages which suggest that the dialogue form should not be overlooked. Finally, the paper ends by defining three studies to supplement the present research.

Keywords: Ancient Philosophy, Plato, Dialogue, Writing.

0. Giriş

Platon felsefi kariyeri boyunca neredeyse hep diyalog yazmıştır, üstelik neredeyse yalnızca diyalog yazmıştır. Bu makale yaygın Platon okumasının bu olguyu göz ardı etmesini eleştirmektedir. Bunun için ilk bölümde (1) yaygın Platon okuması diyalogları kronolojik olarak ayırdığı üç grup aracılığıyla özetlenmekte ve bu okumanın güçlü yanları vurgulanmaktadır. İkinci bölümde (2) bu yaygın okuma iki açıdan nitelendirilmektedir: yaygın okuma önce Platon metinlerinin dramatik ve argümantatif olarak iki yönlü yapısı ışığında değerlendirilmekte, ardından bunun sonucu olarak Platon alımlama tarihindeki iki eğilim olan dogmatik okuma ve kuşkucu okuma ayrımı bakımından konumlandırılmakta ve sonuç olarak “gelişimci dogmatik” bir okuma diye nitelendirilmektedir. Üçüncü bölüm (3) gelişimci dogmatik bir okuma olarak yaygın okumanın varsayımlarını ortaya çıkarmakta ve eleştirmektedir; genel olarak yaygın okumanın gerekçesiz bir şekilde bir “soyut rasyonalite” varsayımıyla işe başladığı savunulmakta ve bu nedenle söylem düzeyleri, tarihlendirme ölçütleri ve tarihlendirme düzlemleri arasındaki ayrımları gerekçesizce silikleştirdiği ileri sürülmektedir. Makaledeki eleştirinin temelinde diyalog şekli olduğundan, dördüncü bölümde (4) Platon metinlerinde diyalog şeklinin göz ardı edilmemesi gerektiğine ilişkin üç pasaj “Platonik jest” kavramı altında incelenmekte, beşinci ve son bölümde (5) bu makaleyi tamamlayacak üç çalışmanın taslağı çıkarılmaktadır: öncelikle buradaki olumsuz önerileri ve eleştirileri tamamlayacak olumlu ve yapıcı bir Platon okuması ortaya koyulmalı, ardından bu okumanın yaygın okumaya olan üstünlüğü Platon metinlerinden örnekler üzerinde gösterilmeli, son olarak da Platon’un gerek Pythagoras, Parmenides ve Sokrates gibi öncelleriyle, gerekse Aristoteles ve Akademi müdürleri gibi ardıllarıyla ilişkileri yaygın okumanın varsayımlarından bağımsız olarak yeniden tanımlanmalıdır.

Platon’u görür görmez tanırız: bu dünyayı işaret eden öğrencisi Aristoteles’in karşısında eliyle gökyüzünü gösteren filozoftur o. Bu makalede bu Platon imajını ve bu Platon-Aristoteles ilişkisini sorgulamayı teklif ediyoruz.

1. Yaygın Platon Okuması

Yaygın Platon okumasını özetlemekle başlayalım.¹ Yaygın okumanın özelliği ve, göreceğimiz gibi, en büyük avantajı, Platon’un yaşamını, diyaloglarını ve “felsefi sistemini” örtüştürmesidir. Bu okumada diyaloglar yazılış tarihlerine göre üç döneme ayrılır, bunlar Platon’un yaşamının ve felsefi kariyerinin ana duraklarına denk gelir:

Erken Dönem Diyalogları: İlk dönemde Sokrates’in merkezde olduğu, etik kavramları ele alan ve sıklıkla da sonuçsuz biten “erken dönem diyalogları” vardır. Bunlar kuşkucu okumaya elverişli olduğunu gördüğümüz “aporetik” ya da “Sokratik” diyaloglardır.

Olgunluk Dönemi Diyalogları: Bunlarda Platon Sokrates’in düşüncesinin ve davasının etkisinden uzaklaşıp kendi felsefi öğretilerini kurmaya başlar. Bu öğreti elbette İdealar Teorisi’dir. (Buna “Platoncu ikicilik” ya da “Platoncu idealizm” adı da verilebilir.) Özellikle *Devlet* ve *Phaidon* diyaloglarında geliştirilen İdealar Teorisi’nin kozmogonik, fizik ve teolojik sonuçları *Timaios*’ta çıkarılırken, öte yandan da epistemolojik karşılıkları özellikle *Phaidon*’da ve *Menon*’da dile getirilen “hatırlama”, “ruh göçü” ve “doğuştan fikirler” öğretileriyle çıkarılmaktadır. İdealar Teorisi’nin etik boyutu zaten Sokrates’in tartışmalarından devralınmıştır: erdemin öğretilenilebilip öğretilenemeyeceği sorusu, sofistlerle filozofun ayırt edilmesi sorunu, tanıma ilişkin sorunlar... İdealar Teorisi’yle birlikte Platon bu etik boyuta bir politik felsefe öğretisi eklemiş gibidir: *Yasalar* ya da *Devlet Adamı* gibi diyaloglarla desteklense de büyük ölçüde *Devlet* diyalogunda karşımıza çıkan ütopyacı İdeal Devlet öğretisi. İdealar Teorisi’nin merkezde bulunduğu bu öğretiler bütününe Platon’un estetikle, eğitimle, Tanrı’yla ve dille ilgili öğretileri de eklenince, karşımıza az çok tutarlı, büyük bir felsefe sistemi çıkmaktadır.

¹ Makaledeki bütün çeviriler, tersi belirtilmedikçe, tarafımıza aittir. Makalede kullanılan “yaygın Platon okuması” deyiminin belirsizliğini kabul ediyoruz. Ancak bu belirsizlik bir ölçüde yaygın olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yine de bu makaledeki eleştirilerin ileride Platon metinlerinin nasıl okunmamasından çok nasıl okunması gerektiğine yönelik yapıcı bir makaleye temel oluşturduğu, yani buradaki eleştirinin bir tür zemin hazırlığı olduğu akılda tutulmalıdır.

Yaşlılık Dönemi Diyalogları: Platon’un yaşlılığına tarihlendirilen bu diyaloglarda İdealar Teorisi’ne yönelik eleştiriler ve İdealar Teorisi’nin ötesinde araştırmalar karşımıza çıkar – özellikle *Parmenides*, *Sofist*, *Philebos*, *Yasalar* gibi diyaloglarda.

Yaygın Platon okuma çerçevesinin ilk avantajı, tarihsel olguları temel almasıdır: yaygın okuma çerçevesi bir yere kadar Sokrates’in, ama tabii ki en çok Platon’un yaşamöyküsünün belli dönemeçlerine dayanır: Sokrates’le tanışması, Sokrates’in davası, Sicilya yolculukları, Akademi’nin kuruluşu gibi. Çerçevenin ikinci avantajı, tek bir öğretinin (İdealar Teorisi’nin) evveliyatı, kuruluşu ve çürütülmesi gibi hem mantıksal hem çarpıcı üç durak sergilemesidir. Bununla bağlantılı olarak, ileride göreceğimiz çoğu okuma çerçevesinden farklı olarak, yaygın Platon okuma çerçevesi Platon’un diyaloglarının *tümüne* yer verebilecek genişlikte ve esnekliktedir. Çerçevenin üçüncü ve en büyük avantajı, bu iki avantajı birleştirerek Platon’un dönemini, yaşamöyküsünü, hatta öncellerini ve ardıklarını Platon’un felsefesiyle kolayca örtüştürebilmemizi sağlamasıdır. Örneğin yaygın okuma çerçevesinde Peloponnesos Savaşları’nın tarihi Sokrates’in davasına ışık tutar, o davanın akibeti tabii ki Platon’un erken dönem diyaloglarını anlamamızı kolaylaştırır; benzer şekilde Platon’un Akademi’deki kurumsal etkinliği, olgunluk dönemindeki epistemolojisini ve pedagojisini yansıtır; Platon’un Sicilya’da yaşadığı büyük hayal kırıklığı İdealar Teorisi’ndeki ve İdeal Devlet projesindeki sorunların belirtisi ve geç yaştaki kuşkuculuğunun habercisidir.

Aslında yaygın Platon okuma çerçevesi o kadar sağlamdır ki yaygın bir Aristoteles okuma çerçevesinin hem içeriğinin hem yönteminin tohumlarını da barındırır. Nasıl Platon’un felsefi kariyeri Sokrates’in baskın olduğu dönem, Platon’un kendini bulduğu dönem ve son olarak da kendini eleştirdiği dönem olarak üçe ayrılmışsa, Aristoteles’in felsefi kariyeri de Platon’un baskın olduğu dönem, ardından Aristoteles’in hocasının etkisinden sıyrılmak için çabaladığı dönem ve sonunda olgunlaştığı dönem olarak okumasından oluşacaktır. Buna göre, hocasının idealist olgunluk döneminde Akademi’de olan Aristoteles, işe idealist ve teolojik yönü ağır basan metinlerle başlamış, Platon’un ölümüyle birlikte Atina’dan ayrılıp Platoncu

felsefeyi reddetmiş, en sonunda da daha “bilimsel”, “dünyevi”, gerçekçi ve olgucu bir öğreti oluşturmuştur. Bu durumda Platon’la Aristoteles’in felsefi kariyerleri benzer bir seyir izler: Önce bir hoca karşısında itaat/taklit/hayranlık dönemi, sonra bir ayrılma ve bağımsızlık dönemi, sonunda da bir ağırbaşlılık/ölçülülük/hocalık dönemi. Tahmin edilebileceği gibi bu şema ileriye doğru Theophrastos’u ve geriye doğru Sokrates’i ve tabii Parmenides’i içerebilecek kadar sağlamdır.

2. Yaygın Platon Okumasının Nitelendirilmesi

Yaygın okumanın biraz fazla sağlam olduğu, yani doğru olamayacak iyi olduğu sezilmiş olabilir. Bu sağlıklı kuşkuya kulak verelim ve yaygın okumanın varsayımlarını ortaya çıkaralım. Ancak bunu yapmak için önce yaygın okumanın niteliklerini çikarsayalım. Bunu önce Platon metinlerinin ikiyönlü yapısından, sonra da Platon alımlama tarihinin iki eğiliminden hareketle yapacağız.

Bugün Platon’dan elimize kalan metinler 600.000 sözcük kadardır ve bunlar paleografik açıdan iyi durumdadır.² Bu metinlerin neredeyse tamamında *argümantatif* yönün yanısıra bir *dramatik yön* vardır. Zira mektupları saymazsak Platon’un metinlerinin neredeyse tamamı *diyalog* şeklinde yazılmıştır. Platon yaşamı ve felsefi kariyeri boyunca tutarlı ve neredeyse ödünsüz bir ifade şekli seçimi yapmıştır: diyalog şekli. Üstelik diyalogların neredeyse tamamı *dramatik* diyaloglardır, çünkü bu diyaloglar, kurmaca olsun olmasın, tarihsel değer ya da iddia taşısın taşımasın, *dramatik* öğeler barındırırlar: konuşan karakterlerin belli isimleri, belli kişilikleri, belli farklı sosyo-ekonomik arkaplanları, belli varsayım ve beklentileri vardır; sıklıkla belli bir dramatik tarih ve belli bir yerde bulunurlar. Bu haliyle Platon diyalogları, *şekil olarak*, bir felsefe makalesinden çok, bir tiyatro oyununu andırır.

Ancak, şekli bir yana bıraktığımızda, Platon diyaloglarının bir tiyatro oyunundan farkı diyaloglarda geçen konuşmaların içeriği ve yöntemidir: hikayelere ya da

² Palegrafi ve elyazması aktarımı için bkz. Irigoin 1997: 145-190; Thrasyllus’un “kanonu” ve ilgili tartışmalar için bkz. Cooper & Hutchinson 1997: vii-xxvi.

benzetmelere başvurulsa da, bu içerik felsefi ve kavramsal bir içeriktir, hatta bu içerik de tipik olarak etik, politika ve psikolojiyle ilgilidir. Diyalogların bu kavramsal içeriği neredeyse her zaman bir soru-yanıt yöntemi çerçevesinde karşımıza çıkar.³ Farklı diyaloglarda bu sorunun akibeti farklıdır: bazen soru yanıtlanmadan sonuçsuz kalır ya da yanıt adayları çürütülmekle kalır; bazen soru yapıcı şekilde yanıtlanır, yanıt öğreti haline gelir, hatta başka diyaloglardaki başka yanıtlarla bütünleşerek bir sistem oluşturur; bazen de o öğretinin kendisinde yeni bir soru ve sorun ortaya çıkar.

O halde Platon metnlerinin hepsinde bu iki yönü az çok buluyoruz: dramatik yön ve argümantatif yön. Platon metnlerine içkin olan bu yapısal ikilik, Platon alımlama tarihine de damgasını basmış gibi görünüyor.⁴ Platon’un ilk ardıllarından itibaren çatışma halinde olan iki okuma karşımıza çıkıyor: *dogmatik okuma* ve *kuşkucu okuma*. Dogmatik okuma diyalogların argümantatif yönünü, kuşkucu okuma ise dramatik yönünü önplana çıkararak okumadır. Bu iki okumayı sırasıyla görelim.

a. Dogmatik Okuma

Bir yanda “dogmatik” okuma vardır.⁵ Bu okuma Platon metnlerinin dramatik yönünü (özellikle de diyalog şeklini) ikincilleştirip ya da yoksayıp argümantatif yönünü tekelleştirir; Platon’un felsefi bir sisteminin olduğunu ve diyalogların da bir şekilde bu sistemin dışavurumu olduğunu düşünür. Dogmatik okuma Platon metnlerini büyük ölçüde dramatik yönlerinden koparır; onları bir argümanlar dizisi gibi, bir tutarlı önermeler bütünü, hatta tamamlayıcı öğretiler bütünü, yani bir felsefi sistem olmaya çalışan metinler gibi görür ve öyle değerlendirir.

³ Her diyalog soru-yanıt şeklinde ilerlemek zorunda değildir; konuşmacılar sırayla uzun uzun konuşmalar da yapabilirler. Bu “diyalog” türü belki karşılıklı monoloğu andırırsa da kısmen *Symposion*’da ve *Phaidros*’ta, tabii ki *Sokrates’in Savunması*’nda, *Kleitophon*’da karşımıza çıkar, hatta *Protagoras*’ta açıkça tartışılır. Aşağıda dördüncü bölümde göreceğimiz gibi Protagoras uzun konuşmalı “diyalogu” tercih ederken Sokrates sorulu-yanıtlı diyalogu tercih edecektir.

⁴ Aşağıda yalnızca yaygın okumayı nitelendirmek amacıyla değineceğimiz Platon alımlama tarihi için başvurduğumuz kaynaklar Tigerstedt 1974, Tigerstedt 1977 ve Gonzalez 1995’tir. Okur bu tarihle ilgili daha çok bilgi için bu kaynaklara başvurmalıdır.

⁵ “Dogmatik okuma” deyimindeki “dogmatik” sıfatı, “katı görüşlü” ya da “dar görüşlü” gibi olumsuz anlamlarıyla değil, felsefedeki teknik anlamıyla anlaşılmalıdır: Platon’un felsefi sistemi hakkında bir “fikri”, bir “önerisi”, bir “görüşü” olan bir okumadır bu, o kadar.

Dogmatik okuma Platon alımlama tarihinde başat okumadır – hem en eski okumadır, hem en büyük coğrafi ve kültürel çeşitliği entegre edebilen okumadır, hem de en kesintisiz okumadır. Bugün yaygın Platon okumasının da zaten bir dogmatik okuma olduğunu giderek daha iyi göreceğiz. Dogmatik okumanın alttürlerine bakarak bugünkü yaygın Platon okumasını daha da kesin bir şekilde nitelendirelim.

Saf Dogmatik Okuma: Dogmatik Platon okuması, ta Eski Akademi'nin, Aristoteles ve Eudoksos'un benimsediği okumadır, Orta ve Yeni Akademi'yi saymazsak, neredeyse kesintisiz bir gelenek oluşturur. Yeni-Platonculukta, Augustinus'ta, Atina'daki Yeni-Platoncu Akademi'de, Beyt-ül Hikme'de, Chartres Okulu'nda, Rönesans Platonculuğunda Platon denince akla belli başlı *öğretiler* gelir, yalnızca bu öğretiler gelir, hatta bu öğretilerden oluşan tek bir felsefi sistem gelir. Kepler'in ya da Galileo'nun zihnindeki Platon da bundan farklı değildir. İoannes Serranus bile son çözümlemede Yeni-Platonculuğun dogmatik okumasına döner.⁶

Platon'un bu *öğretileri* elbette başka pozisyonlarla karşıtlık içerisinde kavranır: Aristoteles'inkilerle, Aristotelesçiliğinkilerle, sofistlerinkilerle, şairlerinkilerle, Homeros'unkilerle ya da büyük tektanrılı dinlerinkilerle... Kimsenin istese de artık hafızasından söküp atamayacağı Raffaello'nun *Atina Okulu*'nda bu özellikler hemen kendini gösterir: Platon bizzat bir *taraf* tutmaktadır, daha doğrusu bir *tarafa* işaret etmektedir; karşısında da Aristoteles başka bir taraf tutmakta, başka bir yöne işaret etmektedir.⁷

Yeni-Platoncu okumanın ve belki bütün saf dogmatik okumaların bir zaafi seçici olmalarıdır: Plotinos'un favori diyalogları vardır (*Symposion*, *Phaidros*, *Phaidon*, *Devlet*...) ve Platon'un öğretisini o diyaloglardan çıkarsar, ancak o öğretiyi içermeyen ya da karşıt öğreti içeren diyaloglardan söz etmez. 1578'de Stephanus'un Platon

⁶ Tigerstedt 1974: 7 ile karşılaştırınız: “Bu Platonculuğun tamamen yoksun olduğu şey, Platon'daki Sokratik, aporetik öğeydi; bu öge, bu filozofların [Orta Platoncuların] ve teologların hiçbir işine yaramıyordu.”

⁷ Kesin konuşmak gerekirse, freskteki karşıtlık, Platon'un yukarıyı göstermesiyle Aristoteles'in aşağıyı göstermesi arasında değildir, Platon'un *dikey* düzlemde yukarıyı göstermesiyle Aristoteles'in *yatay* düzlemde ileriye işaret etmesi arasındadır. Benzer bir karşıtlık Platon'un elindeki *Timaios* kitabının duruşuyla Aristoteles'in elindeki “Ethica”nın duruşu arasında fark edilebilir.

basımının Platon’un özellikle Yeni-Platonculuk damgası taşıyan saf dogmatik okumadan kurtarılması projesinin bir parçası olması anlamlıdır. Benzer şekilde Hıristiyanlık sonrası Platon alımlamasında tabii ki teolojik tartışmalar baskındır ve bu bağlamda Platon denince akla hemen *Timaios* diyalogu, hatta o diyalogdaki uzun anlatı gelir. Raffaello’nun freskinde Platon’un *Timaios*’la “simgelenmesi” boşuna değildir. Saf dogmatik okumanın Platon’un *Timaios* diyaloguna, daha doğrusu o diyalogdaki anlatıya odaklanması, “olası bir hikaye” (*eikos mythos*) ve “olası bir açıklama” (*eikos logos*) (29c) olduğu açıkça söylenen bu anlatıyı kozmolojik bir öğretiye dönüştürmesi dışsal bir olguyla da bağlantılıdır: Doğu Roma toprakları dışında Ortaçağda uzun süre boyunca Platon’un yaygın dolaşımında olan tek eseri *Timaios* diyalogunun ilk bölümünün Chalcidius çevirisi ve şerhiydi. Dolayısıyla 12. yüzyılda Henricus Aristippus’un tek tük çevirilerine rağmen, Ficino’nun çeviri ve şerhlerine kadar Batı Roma topraklarında Platon’un okunacak başka bir metni yoktu. Bununla birlikte bu Ortaçağ *Timaios*’unun son derece yaygın bir şekilde okunduğunu ve tartışıldığını eklemek gerekir. Saf dogmatik okumanın elinde Batıda belki tek bir Platon metni vardı, ancak o metin de saf dogmatik okumaya son derece yatkındı ve tabii ki büyük tektanrılı dinlerin öğretileriyle bir diyaloga son derece elverişliydi.

Eğitimsel Dogmatik Okuma: Dogmatik okumada bir çığır açılması için ta 19. yüzyılın başını, Schleiermacher’in çalışmalarını beklemek gerekir. Saf dogmatik okumalardan farklı olarak Schleiermacher’e göre hem *bütün* diyaloglar hesaba katılmalıdır, hem de, en önemlisi, diyalogların içeriği *şeklinden* bağımsız düşünülmemelidir.⁸ Şekli hesaba kattığımızda da diyaloglara bakışımız değişir, artık onları tek bir sistemin aşamalı *pedagojik* sunumu olarak görürüz. Yani Platon külliyatı saf bir öğreti olmadan önce bir müfredattır: başlangıçta yöntem, mantık ve epistemoloji “dersleri” vardır; ardından etik ve fizik “dersleri” gelir; en sonda da yapıcı bilimsel sunumun kendisi. Ancak diyaloglarda dile getirilen görüşler arasındaki çelişkileri açıklamakta Schleiermacher’in yaklaşımının başarılı olmadığı düşünülebilir. Bir

⁸ Özellikle bkz. Schleiermacher, 1836: 19. Bizim burada savunduğumuz okuma ve yaygın okumaya getirdiğimiz eleştiriler özgün olmaktan uzaktır ve son çözümlemede Schleiermacher’in çalışmalarına dayanır.

müfredatın *farklı* görüşler içermesi normaldir, ancak *karşıt* görüşler içermesi kafa karıştırıcı bulunabilir.

Gelişimci Dogmatik Okuma: Bu noktada Hermann, Platon’un diyaloglarına yekpare bir öğreti ya da hazır bir müfredat olarak değil, tek bir sistemin gelişiminin kayıtları olarak bakmayı önermiştir. Gelişimcilik (*developmentalism* ya da *geneticism*) 20. yüzyılda da benimsenecek ve stilometrik çalışmalarla desteklenecektir. Platon’un farklı diyaloglarında karakterlerin (sıklıkla da Sokrates’in) karşıt görüşler ileri sürmesinin nedeni, bu okumaya göre, Platon’un zaman içinde fikir değiştirmiş olmasıdır. Buna göre bazı diyaloglarda içerik ve yöntem olarak toy bir Platon görürüz; bazı diyaloglarda ise belli bir felsefi sistem kuran ve onun merkezine İdealar Teorisi’ni yerleştirmiş bir Platon buluruz; bazı diyaloglarda ise İdealar Teorisi’nin eleştirisiyle karşılaşırız. Birazdan göreceğimiz gibi, bizim bu makalede eleştirmek istediğimiz yaygın Platon okuması bu türe girmekte, “dogmatik” okumalar arasında “gelişimci” sıfatı taşımaktadır.

Tübingen Okulu: Yakın zamanlara kadar gelişimci dogmatik okumayla rekabet etmeye aday olabilecek tek okuma Tübingen Okulu’nunkiydi. Gelişimci okuma, Platon’un tek felsefi sisteminin diyalogların neresinde bulunduğu sorusuna yanıt bulmakta zorlanabilir. Tübingen Okulu’na göre ise sistem *diyaloglarda* değildir ki diyalogdan diyaloga gelişsin. Diyaloglar tek sistemin önhazırlığından öte bir şey değildir. Peki Platon’un felsefi sistemi diyaloglarda değilse nerededir? Platon’un ünlü “sözlü öğretileri”nde, yazılmamış öğretilerinde. Dolayısıyla bu okuma, diyalogların “egzoterik”, yani kamusal tartışmalarının ardında, Platon’un “ezoterik” bir öğretisi olduğunu savunmaktadır. Tahmin edilebileceği gibi bu okuma Platon’un asıl öğretisini Aristoteles’teki ve ikincil literatürdeki pasajlarda aramaya koyulmaktadır. Bu okumayı tehdit eden bir sorun, Platon metinlerini okumayı neredeyse gereksiz kılabilmesi, yani bir Platon *okuma* yöntemi kadar Platon *okumama* yöntemine dönüşebilmesidir.

b. Kuşkucu Okuma

Dogmatik okumaların hepsine alternatif bir Platon okuması da vardır. Dogmatik okuma nasıl Platon’un metinlerinin *argümantatif* yönünü önplana çıkarmışsa, bu alternatif okuma Platon metinlerinin *dramatik* yönüne odaklanır. Bu okuma, Platon’un diyaloglarını, değil bir felsefi sistemin, kavramsal bir iddianın bile ileri sürülmesi olarak görmekten kaçınır. Bu nedenle bu okumaya “kuşkucu okuma” adı verilebilir. Bu okumanın simgesi, Cicero’nun Platon hakkındaki şu sözüdür:

[Platon’un] kitaplarında bir şey olumlanmak yerine, lehte ve aleyhte birçok sorun masaya yatırılır, her konuda soru sorulur ama kesin hiçbir şey söylenmez. (Cicero, *Academica* I.46)

Argümantatif yönü göz ardı edilen bir Platon metninden geriye ne kalır? Sonuçsuz olsa da hoş bir tartışma, hikayeler, canlı karakterler, enfes bir dil kullanımı, retorik öğeler, şiirsel öğeler, tarihsel ve sosyo-politik öğeler, bir takım sayısal ya da etimolojik şifreler...

Yukarıda bazı Platon diyaloglarının zaten sonuçsuz kaldığını, sorulan soruya yapıcı bir yanıt verilemediğini, bir dizi yanıt adayının önerilip hepsinin güya çürütüldüğünü görmüştük.⁹ İşte kuşkucu okuma böyle diyaloglara çok uygundur. Nitekim dogmatik okuma tersini düşünmeye bizi alıştırsa da, Sokrates ve Platon ile kuşkuculuk arasında güçlü bağlar vardır. Tarihsel Sokrates’in felsefi tutumu kuşkuculuktan uzak değildir. Zaten kuşkucu felsefe okulu olarak Skeptikler öncelleri olarak Sokrates’i kabul ederler. Sokrates’in hiçbir şey yazmamış olması, Platon’un hiçbir şeyi *kendi ağzından* yazmamış olması ve yazdıklarında geçen yazı eleştirisi¹⁰ kuşkuculuğu çağrıştıran olgulardır. Son olarak da Platon’un Akademi’sinin orta döneminde başında bulunan Arkesilaos’la birlikte Platoncu öğretiler kuşkucu bir tutum içinde dağılıp eriyecektir. Long ve Sedley’nin dediği gibi:

⁹ Burada “güya” dememizin nedeni, birçok diyalogda sahte zafer ve sahte bozgunlar olmasıdır: Platon diyaloglarında bir iddianın geçersiz bir argümanla karşı iddiaya “galip” ilan edildiği ve gene bir iddia geçersiz bir çürütmeyle “mağlup” ilan edildiği sıkça olur. Benzer şekilde birçok diyalogda (örneğin *Devlet*’in I. kitabının sonunda) galibiyet-mağlubiyet ekseninin ve tartışmayı *kazanma* isteğinin (*philotimia*’nın) ötesine geçme zorunluluğu dile getirir.

¹⁰ Özellikle *Phaidros*, 274c ve devamına, ayrıca *Yedinci Mektup*, 341c ve devamına bakınız.

Ancak Akademi'nin içerisinde Platoncu öğreti itici gücünü büyük ölçüde yitirmişti; [Arkesilaos] Platon'un erken dönem yapıtlarındaki eleştirel diyalektiğe dönmüştü ve ancak bu sayede nihayet okula gençlik aşısı yapabilmişti. Onun yönetiminde “Yeni Akademi” başat kuşkucu okul statüsünü kazanmıştı (Long ve Sedley 1987: 5).

Nitekim tarihte kuşkucu okumanın temsilcilerine örnek olarak en erken Orta Akademi'de Arkesilaos ve Yeni Akademi'de Karneades ve Larissalı Philon verilebilir. Bu sonuncusu, yukarıda Platon hakkındaki “kuşkucu” fikirlerini okuduğumuz Cicero'nun da hocasıdır.

Sokrates'le, Platon'la ve Akademi'yle kuşkucu okuma arasında birçok ilişki olmasına rağmen, kuşkucu okuma bazı diyalogları kolayca açıklayabilmekle birlikte şu soruları yanıtlamakta zorlanmaktadır: Hiç de sonuçsuz kalmayan, hatta bir öğretiyi önerir gibi duran diyaloglara ne diyeceğiz? Wieland'ın *Ideen ohne Ideenlehre* deyimine benzer şekilde, diyaloglarda İdeaların bulunduğunu ama bir “İdealar Öğretisi”nin bulunmadığını söylemekle tatmin olacak mıyız? İdealar, değişime rağmen sabitliği, algılara rağmen bilgiyi temellendirmek için kullanılıyorsa, burada bir öğretiden, teoriden ve hatta felsefi sistemden söz etmekten ne kadar kaçınabiliriz ve neden kaçınalım? İdeaları alıp İdealar Teorisi'ni ya da İdealar Öğretisi'ni almamak mümkün müdür? Ayrıca eğer diyaloglarda hiçbir öğretiyi yoksa, o öğretileri eleştiren diyaloglara ne anlam vereceğiz? Belli öğretileri eleştiren diyalogları o öğretileri ileri süren diyaloglara karşı kullanacak olursa, kuşkucu okuma tıpkı saf dogmatik okuma gibi gerekçesiz bir seçiciliğe düşmüş olmayacak mıdır?¹¹ Kaldı ki bir tartışmada iddialar, öğretiler ve nihayetinde bir sistem olmadığını ileri sürmek, aynı tartışmanın konunun hakikatine ilişkin bir öğretiye ve hatta başka öğretilerle tutarlı ve ortak bir sisteme *yönelik* olmadığını ileri sürmeyi gerektirmez. Başka bir deyişle, kuşkucu okuma diyaloglarda hiçbir öğretiyi *olmadığını* kanıtlaya bile, diyaloglarda bir öğretiye *yönelik* bir tutum olmadığı anlamına gelmez bu: konunun hakikatini ifade eden öğretiye *yönelik* olmayan bir tartışma yönüzsüz ve amaçsız bir konuşmadır, felsefi içerikten yoksundur ve ciddi anlamda bir itirazı, eleştiriyi ya da fikir değiştirmeyi olanaksız kılar. Oysa

¹¹ Çok farklı bir bağlamda olsa buna benzer endişeler için bkz. Burnyeat 1985: 30-36 ve Recco 2010: 2-6.

Platon’un diyaloglarını ciddi itirazdan, çürütücü eleştiriden ve fikir değişikliği olasılığında yoksun bırakan bir okuma, başarısızlığa mahkum görünmektedir. Kuşkucu okumanın dogmatik okumaya göre marjinal olması rastlantı değildir.

Artık şunu sorabiliriz: Yaygın Platon okuması Platon alımlama tarihinde nereye denk düşer? Yaygın Platon okumasını nasıl nitelendirmek gerekir? Platon’un metinlerinin iki yönünü incelediğimize ve bu iki yönü tekelleştiren iki Platon okumasının izini tarihsel olarak sürdürdüğümüze göre, artık ilk bölümdeki yaygın Platon okuması özetinden hareketle yaygın Platon okumasının bu iki yönle ve bu iki okumayla ilişkisini netleştirebiliriz: Bugünkü yaygın Platon okuması, *dogmatik* bir okumadır, hatta *dogmatik ve gelişimci* bir okumadır. Şimdi de yaygın okumanın bu iki niteliğinden hareketle varsayımlarını ortaya çıkaralım.

3. Yaygın Platon Okumasının Varsayımları

a. Soyut Rasyonalite Varsayımı

Yaygın okuma dogmatik ve gelişimci olmasından ileri gelen ne gibi varsayımlara sahiptir? Dogmatik okumaların ortak varsayımı şudur: Felsefe, gerçekliğe uyan bir öğreti (*dogma*) ortaya koymayı amaçlar, bu nedenle de dramatik öğelerden, dil özelliklerinden, konuşan ve dinleyen kişilerin kimliklerinden ve niyetlerinden temelde *bağımsız* bir etkinliktir. Bu haliyle dogmatik okuma soyut ya da soyutlanabilir bir rasyonalite anlayışına dayanmaktadır. Buna göre felsefi etkinlik tamamen kavramsaldir, bu nedenle yapıtaş kavramlardır, organı bildiren önermelerdir, ürünü de bir tutarlı önermeler bütünüdür.

Bu soyut rasyonalite varsayımının en azından Platon okuması açısından sorunlu bir yanı, Platon’un neden diyalog yazdığı sorusunu tatmin edici şekilde yanıtlanamamasıdır. Eğer bütün mesele açık kavramlar, doğru önermeler ve tutarlı öğretilerse Platon neden hayatı boyunca ısrarlı ve istikrarlı bir şekilde diyaloglar yazmış ve yazısının argümantatif yönünü her zaman dramatik yönüyle birlikte içiçe sunmuştur? Platon’un derdi gerçekliğe ilişkin görüşünü ileri sürmekse neden tartışılan konuyu *her*

zaman bir takım karakterlerin ağzından yansır? Neden Platon diyaloglarında *asla* kendi ağzıyla konuşmaz, hatta neredeyse görünmez bile?¹² Konuşturduğu karakterler de neden *neredeyse asla* tatmin edici bir sonuca varamazlar? Eğer Platon metinlerini doğru önermelere, geçerli çıkarımlara ve tutarlı bir öğretilere güdümlü saymak gerekiyorsa, Platon metinlerinin neredeyse kesintisiz *sorusallığını* ne yapacağız? Eğer Platon metinlerini soyut bir rasyonalitenin ürünü olarak okumak gerekiyorsa, Platon’un metinlerindeki ısrarlı *somut rasyonaliteyi* nasıl açıklayacağız?

Soyut rasyonalite varsayımının Platon metinleri karşısında düştüğü zorluklar ilineksel de değildir. Tersine, her şey bizzat Platon’un bu metinleri bir soyut rasyonalitenin ilkece başa çıkamayacağı şekilde oluşturduğunu gösteriyor. Dolayısıyla Platon’un metinlerini soyut rasyonalite *ile* okumanın olanaksızlığı şöyle dursun, bu metinleri soyut rasyonaliteye *karşı* okumak zorunlu görünüyor.¹³ Russon bu noktayı şöyle dile getirir:

Platon’un metinleri, “felsefe”nin birincil ve özerk olduğunu iddia ettiği soyut “rasyonalite”nin aslında ikincil ve bağımlı olduğunu bize gösterir: onun temelinde yatan ve bağımlı olduğu rasyonalite *somut* bir rasyonalitedir: tıpkı şiir gibi, ifadesinin biricik ve tikel koşullarından koparılamaz ve, tıpkı sofistlik gibi, bir takım tikel bireyleri ikna etme projesinden ayrılamaz, retorikten arındırılamaz; dolayısıyla bu rasyonalite kopuk bir gözlem tutumuyla çözümleyebileceğimiz türden değildir, bizi kendisine dahil olmaya zorlar. (Russon 2019: 14).¹⁴

Soyut rasyonalite varsayımının yol açtığı bir başka sorun da Sokrates’in hiçbir şey yazmamasıyla Platon’un diyaloglar yazması arasında hiçbir ilişki kurmaya izin vermemesidir. Hal böyle olunca, etik konularında sonuçsuz ve öğretisiz konuşmalar yapan Sokrates’ten, geometriden teolojiye ve diyalektiğe varıncaya kadar bütün hakikati içeren bir felsefi sistemi oluşturan Platon’a nasıl geçildiği anlaşılmamakta, dolayısıyla Platon’un Sokrates’i geçici bir süre için “vitrin” olarak kullandığı gibi varsayımlar

¹² Platon’un adı kendi diyaloglarında üç kez geçer: *Sokrates’in Savunması*, 34a1, 38b6, ve *Phaidon*, 59b10. *Phaidros* 229a-b’deki “çınar” (*platanos*) da Platon’sa onu da eklemek gerekir.

¹³ Buradaki soyut rasyonalite eleştirisi ile Sokrates’in mitleri doğa olaylarına indirgeyen “yabani bilgeliğe” (*agroikos tini sophia*) ayıracak boş vakti olmadığını söylediği *Phaidros*, 229e pasajı karşılaştırılabilir.

¹⁴ Platon’un felsefi projesi ile Platon okuma deneyiminin başarılı bir temsilini birleştiren bir başka okuma için elbette Schleiermacher 1836: 17-18. Benzer şekilde Sallis 1996: 14-15’e de bakılabilir.

yapılmak gerekmektedir. Oysa argümantatif öge ile dramatik ögeyi birlikte düşünme zorunluluğu, Sokrates’in hiçbir şey yazmamasının, hiçbir öğretiye sahip olmadığını iddia etmesinin ve “ebelik” (*maieutikê*) etkinliğinin Platon’daki karşılıklarını gösterir: Platon da kendi ağzından hiçbir şey yazmayacak, kendi karakterlerini konuşturacak, kendi ağzından bir öğreti ileri sürmek yerine öğretileri karakterlerine anlattırarak, tartıştıracak, böylece Sokrates muhataplarının konuşmasına ebelik yaparken Platon da okurlarını düşünme zorunluluğunun ve işinin tam ortasına bırakacaktır.

Dogmatik okuma, hayatı boyunca diyalog yazmış bir filozofu sanki hep kendi ağzından görüş belirtmiş ve bir felsefi sistem kurmuş gibi ele alır. Bu gibi çarpıtmalar hem mantıksal olarak safstalıdır, hem okurun kendi varsayımlarını sorgulama alanını hiç açmadıkları için felsefi olmaktan uzaktır, hem de filozofun metinlerini okumayı gereksiz hale getirdiğinden felsefe tarihçiliğine de aykırıdır. Bunların ötesinde bu gibi çarpıtmalar tam da Platon’un bir diyalogunda Sokrates tarafından sergilenir ve eleştirilir. *Theaitetos*’ta Sokrates Theaitetos’la bilginin algıyla özdeşleştirilmesinden doğan sorunları tartışırken bu özdeşleştirmeyi Herakleitos’la ve sonra Protagoras’la, hatta Protagoras’ın tek bir sözüyle bağdaştırıp kendince yerle bir eder ama rahat edemez:

Sokrates: Bana öyle geliyor ki tartışmadan [*logos*] kopmuşuz da adi horoz gibi daha zafer kazanmadan ötüyoruz.

Theaitetos: Nasıl olur?

Sokrates: Öyle bir şey yaptık ki sanki karşı söz üreten adamlar gibi¹⁵ uzlaşmazlığımızı sözcüklerin uzlaşmasına dayandırarak karşımızdakini sözle bir güzel alt ettik – yani ödül avcısı değil, hikmet aşığı [*philosophos*] olduğumuzu söylememize rağmen farkında varmadan o müthiş adamların yaptığı şeyin aynısını yaptık.¹⁶

Theaitetos: Ne dediğini daha anlamadım.

Sokrates: Onlar hakkında ne düşündüğümü açık hale getirmeye çalışacağım ben o zaman. Bir şeyi öğrenmiş ve onu hatırlayan kişi o şeyi bilir mi diye sormuştuk; bir şeyi gördükten sonra gözlerini yummuş kişinin o şeyi o anda görmemesine rağmen hatırladığını göstermiştik; ama sonra kişinin o şeyi

¹⁵ *Antilogikôs*: Bu zarf, Protagoras’a atfedilen *Antilogikoi Logoi* [*İtirazlar* ya da *Sözlere Karşı Sözler*] adlı eserin başlığını andırıyor. (Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 3. 37)

¹⁶ *Logos* sözcüğünün binbir türevinin kullanılmasından dolayı çevrilmesi son derece zor bir pasajdır bu: “*antilogikôs eoikamen pros tas tôn onomatôn homologias anomologêsamenoi kai toioutôi tini perigenomenoi tou logou agapan, kai ou phaskontes agônistai alla philosophoi einai lanthanomen tauta ekeinois tois deinois andrasin poiountes.*”

hatırlamakla birlikte *bilmediğini* gösterdik – oysa [bir şeyi hatırlayan kişinin o şeyi *bildiğini* baştan farz ettiğimiz için] bu olanaksızdı. İşte Protagorasçı hikaye böylece tuzla buz oldu, senin bilgiyle algıyı özdeşirmen de onunla birlikte gitti.

Theaitetos: Görünen o.

Sokrates: Ama, arkadaşım, bana kalırsa iki hikayeden ilkinin babası hayatta olsaydı pek böyle olmazdı, kendisini çatır çatır savunurdu. Şu anda o hikaye yetim kalmış, biz de ona çamur atıyoruz. Protagoras’ın geride bıraktığı vasiler de yetime yardıma gelmiyor – bak işte, Theodoros burda. O halde adalet namına ona biz yardım edeceğiz gibi görünüyor.

Theodoros: İyi de Sokrates, Protagoras’ınkilerin vasisi ben değilim ki, Hipponikos’un oğlu Kallias... (Platon, *Theaitetos*, 164c-165a).

Bu pasajı Sokrates’in *logos*’u bir baba figürüne dayandırması olarak okuyanlar olabilir; ancak, bu okumada vasilerin ve “bizlerin” neden sorumlu olacağı belirsizdir. *Logos*’un öz babası ölmüş olsa da ve hukuki vasileri yardıma yanaşmasa da “yetimin hakkını” verme sorumluluğunun hepimizde olduğunun hatırlatılması olarak bu pasajın okunması ise aynı sakıncalara sahip değildir. İşte Sokrates’in Protagoras’a yaklaşmamamız gerektiğini salık verdiği tutumla Platon’a da yaklaşmaktan kaçınmak gerekir. Bunu yapabilmek için de şimdi yaygın Platon okumasının soyut rasyonalite varsayımının yol açtığı başka varsayımları, silikleştirdiği ya da düpedüz sildiği ayrımları inceleyelim.

b. Söylem Düzeyleriyle İlgili Varsayımlar

“*Platon Konuşuyor*” *Safsatası*: Yaygın okuma, Platon’un diyaloglarındaki bir karakterin görüşlerinin bizzat Platon’un görüşleri olduğunu varsayar. Bu varsayımdaki temel sorun geçersiz bir çıkarım kullanmasıdır: Bir yazarın bir karakterine söylediği görüşlere bizzat inanıyor ve onları ifade ediyor olması için hiçbir zorunlu neden yoktur, hatta karşıt görüşlere inanması bir o kadar olanaklıdır. Bu varsayımın altında yatan geçersiz çıkarım, bir yükleme ya da izafet hatası (*attribution error*) sayılmış ve “Platon Konuşuyor” *Safsatası* diye adlandırılmıştır (Mulhern 1971: 168-172). “Platon Konuşuyor” *Safsatası* mantıksaldır, dolayısıyla Platon’a özgü bir yanı yoktur. Ancak Platon bağlamında bu safsata ampirik sayılabilecek bir soruna daha yol açmaktadır:

Platon’un diyaloglarında neredeyse her zaman birçok karakter konuştuğuna ve bu sözler diyalektik ve/ya da *elenkhos* yöntemi gereği tipik olarak birbirine karşıt olduğuna göre, *hangi* karakterin görüşlerinin Platon’a atfedilmesi gerektiği konusunda belirsizlik ve keyfilik vardır. Burada “keyfi seçme” (*cherry picking*) safsatası devreye girer: Platon’a kendi yazdığı karakterin görüşleri izafe edilecekse, bu karakter tam olarak hangi karakter olmalıdır ve neden başka bir karakter değil de o karakter olmalıdır? Daha somut konuşacak olursak, *Sofist*’te Elealı Yabancı’nın görüşleri, *Yasalar*’da Atinalı Yabancı’nın görüşleri, *Devlet*’te ve *Protagoras*’ta Sokrates’in, *Timaios*’ta ise Timaios’un görüşleri Platon’a yüklenir. Peki neden? Örneğin, *Devlet*’te Platon’a Sokrates’in değil Thrasymakhos’un görüşlerinin izafe edildiğini iddia eden Strauss’çu bir yorumcuya ne yanıt verilebilir? *Devlet*’te Platon’u kardeşleri Glaukon ve Adeimantos’un “temsil ettiğini” iddia eden birine ya da Platon’u *Devlet*’teki *bütün karakterlerin* “temsil ettiğini” iddia eden birine karşı ne söylenebilir? “Platon Konuşuyor” safsatası çerçevesinden hiçbir şey söylenemez gibi görünüyor.

Aynı şekilde bir diyalogda bir karakter kendisiyle çeliştiği zaman, fikir değiştirdiği zaman ya da başka bir diyalogda bambaşka görüşler ileri sürdüğü zaman, bunları da mı Platon’a yüklemek gerekir? Fark edilebileceği gibi, eğer Sokratik yöntem ya da diyalektik, bir görüşün ya da algının *kendi karşıtıyla* karşılaşmasını olanaksız değil zorunlu kılıyorsa, “Platon Konuşuyor” safsatası tam da Platon’un ve/ya da Sokrates’in felsefesinin önünde dikilen bir engel oluşturmaktadır.

“Platon Sokrates’in Ağzından Konuşuyor” Safsatası: Bu sorular da, makalenin şimdiye kadarki bölümü de, bizi yaygın okumanın bir başka varsayımına getiriyor: Platon’un diyaloglarında Sokrates karakterinin Platon’un görüşlerinin sözcüsü olduğu varsayımı. Fark edilebileceği gibi bu varsayım öncekinin bir alttürüdür, dolayısıyla ilk varsayım safsataysa bu ikinci varsayım haydi haydi safsatadır: Eğer bir karakterin görüşünü yazara atfetmek için hiçbir neden yoksa, Sokrates gibi *belli* bir karakterin görüşünü yazara atfetmek evleviyetle gerekçeden yoksundur. Nitekim bu varsayımın temelindeki çıkarıma “Platon’un Sözcüsü Safsatası” denir (*bkz.* Mulhern 1971: 168-172).

Buna itiraz olarak denebilir ki Sokrates Platon’un hocasıdır, dolayısıyla ona duyduğu saygıdan dolayı Sokrates’i kendi sözcüsü yaptığını varsaymamız gayet doğaldır. Ancak burada “doğal” sözcüğü kesin anlamıyla kullanılmamaktadır: Birinin ağzına kendi laflarını koymak kimilerine bir saygı gösterisi olarak görünebilir, ancak başkalarına bir saygısızlık ya da çarpıtma olarak görünebilir – “doğal” olan hangisidir?

Peki Sokrates’in görüşlerini değilse de, sorularını ve soru sorma yöntemini Platon’a yükleyemez miyiz? Burada büyük sorunlar vardır. Öncelikle ilkesel bir sorun vardır: Platon neden kendisi bunları kendi ağzından yazmamıştır? Buna yanıt olarak Platon’un Sokrates’in başına gelenlere karşı önlem almak ve gerektiğinde kendi görüşlerini yadsıyabilmek için Sokrates’i konuşturduğu söylenebilir. Ancak bu da inandırıcı bir gerekçe değildir, zira kendi görüşlerinin başına dert açmasından korkan bir yazarın o görüşleri kendi hocasına söyleterek böyle bir olasılığı savuşturmaya kalkması çok güvenilir bir önlem değildir. Bu varsayım Sokrates’in aslında Platon’un görüşlerini dile getirdiğini *bizim bugün* fark edebileceğimizi kabul ederken, Platon kendi çağdaşlarının aynı görüşleri kendisine yükleyemeyeceğini mi düşünecektir? Kaldı ki Sokrates’in hiç olmadığı diyalogları (örneğin *Yasalar*’ı) ve neredeyse hiç konuşmadığı diyalogları (örneğin *Sofist*’i ve *Devlet Adamı*’nı) ne yapacağız? Benzer şekilde *Protagoras*’ta Platon’un Sokrates’in tarafını “tuttuğunu” düşünenler olduğu gibi, Protagoras tarafını tuttuğunu düşünenler de vardır. Hatta Gonzalez ve Russon gibi aynı yaklaşımı paylaşan uzmanlar da bu konuda karşı karşıya gelebilirler (*bkz.* Gonzalez 2009; Russon 2019: 15).

Son olarak bu varsayım, Platon’a yüklenip yüklenmemeleri bir yana, Sokrates’in *bir takım görüşler* bildirdiği iddiasındadır. Oysa Sokrates’in bir takım görüşler bildirmesi başlı başına Sokratik olmaktan uzaktır. “Platon Konuşuyor” Safsatası Platon’a ne kadar aykırıysa, “Platon Sokrates’in Ağzından Konuşuyor” Safsatası da Sokrates’e tam olarak o kadar aykırıdır. Zira Platon diyaloglarında Sokrates’in birçok kez söylediği gibi kendisinin bir *öğretisi* yoktur, olsa olsa bir soru sorma ve/ya da doğurtma (*tekhnê maieutikê*) tekniği vardır. Sokrates, kendi dediğine göre, *hiçbir şey bilmemektedir* ki bir görüşü olsun ve biz de bu varsayım altında o görüşü Platon’a

atfedelim. Ancak Sokrates’in kendi öğretisinin olmadığını defalarca ve gerekçeleriyle söylemesine rağmen, buna kulak asmamayı tercih etmek isteyen yorumcuların elinde bir çare vardır: “Sokratik ironi”ye başvurmak. Böylece Sokrates’in “cehaletinin farkında olma”, *elenkhos*, ebelik ve benzeri bütün yönleri hiçe sayılıp Platon’un sözcüsü haline getirilebilmektedir. Platon’un yazılmamış sözlü öğretilerine başvuran Platon okumalarının Platon diyaloglarını *okumamaya yol açması* gibi, istediği zaman Sokrates’in sözlerini ironik olarak yorumlayan birisi artık Sokrates’i dinlemese de olur.

“Sokrates Konuşuyor” Safsatası: Yukarıdaki varsayımları tartışırken ister istemez Sokrates’in ismi geçtiğine göre, yaygın Platon okumasının varsayımları arasında yer almasa da, belki yaygın Sokrates “okumasının” varsayımları arasında anılabilecek bir varsayımdan söz edebiliriz: Platon’un diyaloglarındaki Sokrates’in tarihsel Sokrates olduğu varsayımı, dolayısıyla Platon’un diyaloglarında Sokrates karakterinin söylediklerinin gerçekten yaşamış tarihsel Sokrates’in sözleri olduğu varsayımı.¹⁷ Benzer bir varsayım Ksenophon değilse bile Aristophanes okumalarında da geçerli olabilir.

İlk olarak bu varsayımın bir önceki varsayımla çeliştiğine dikkat çekelim: Platon diyaloglarındaki Sokrates’in görüşleri, önceki varsayımda ileri sürüldüğü gibi Platon’un kendi görüşleriyse, o zaman aynı görüşler tarihsel Sokrates’in görüşleri olmak zorunda değildir. Ancak bu makalenin başında gördüğümüz gibi, yaygın gelişimci dogmatik Platon okuması bazı diyaloglarda bu varsayımı kullanır, bazılarında ise bir önceki varsayıma el atar: Orta dönem ve geç dönem diyaloglarında Platon’un konuşturduğu Sokrates aslında Platon’un görüşlerinin sözcüsünden ibarettir (“Platon Sokrates’in Ağzından Konuşuyor” Safsatası), ancak Sokratik diyaloglarda Platon’un konuşturduğu Sokrates ise tarihsel Sokrates’tir (“Sokrates Konuşuyor” Safsatası). Dolayısıyla burada bir keyfi seçme vakası daha karşımıza çıkmaktadır.

Daha derinde ise bu varsayımdaki sorunların kaynağının “Platon Konuşuyor” safsatası ve son çözümlemede soyut rasyonalite varsayımı olduğu fark edilecektir:

¹⁷ Dramatik olgularla tarihsel olgular arasındaki düzlem farkı biraz aşağıda tarihlendirme bağlamında gündeme getirilecektir.

Platon’un metnindeki bir karakterin bulunduğu düzey ile Platon’un kendisinin bulunduğu düzeyi ayırt etmeyen ya da edemeyen birisinin, diyaloglardaki Sokrates’in görüşlerini ya Platon’a ya da tarihsel Sokrates’e yüklemesi doğaldır. Bazı diyaloglarda Sokrates’i Platon’un sözcüsü sayacak, bazı diyaloglarda Sokrates’i tarihsel Sokrates saymayı tercih edecek, ancak neden birinden öbürüne geçtiğini gerekçelendiremeyecektir.

c. Tarihlendirme Ölçütleriyle İlgili Varsayımlar

Farklı söylem düzeyleri arasındaki sınırlar bulanıklaştıkça, Platon metnlerinin hangi sırayla yazıldığı sorusu en belirleyici ve hatta tek belirleyici soru haline gelir. Buradaki akıl yürütme şöyledir: Eğer karakterlerin görüşleri aslında Platon’un görüşleriyse ve eğer bu görüşler arasında karşıtlık varsa, o halde Platon aynı anda iki karşıt görüşü savunamayacağına göre bu görüşleri *farklı dönemlerde* savunmuş olmalıdır. Artık geriye o görüşleri Platon’un hangi dönemde savunmuş olabileceğini kavramsal içerikten hareketle tahmin etmek kalmıştır. Oysa Platon metnlerini tarihlendirmede kullanılan ölçütler arasında kavramsal içeriğe başvurmak çok güvenilir bir ölçüt değildir. Bunu görmek için Platon metnlerini tarihlendirme ölçütlerine kısaca bakalım ve onları azalan güvenilirlik derecelerine göre sıralayalım. Görüleceği gibi buradaki eleştirilerin hedefi, artık yaygın okumanın sırf dogmatik olma niteliği değil, gelişimci olma niteliğidir.

Dış Kanıtlar: Bir metin, tarihlerini bağımsız kaynaklardan zaten bildiğimiz tarihsel olay, yer ya da kişilere gönderme yapıyorsa, bu o metnin o tarihten *sonra* yazılmış olduğu sonucunu çıkarmak için son derece güçlü bir kanıt oluşturur. Söz konusu tarih, metnin yazılış tarihinin *terminus post quem*’idir, yani alt sınırdır. Bu ölçüt ve bu kanıt bir metni tarihlendirmede başvurulabilecek en güçlü ölçüt ve kanıttır. Ne de olsa bir metinde Sokrates’in baldıran zehrini içmesinden söz ediliyorsa, o metnin İÖ 399’dan *önce* yazılmış olabileceğini düşünmek makul şüphenin ötesindedir ve son derece karmaşık komplo teorilerine başvurmayı gerektirir. Benzer şekilde bazı

adlandırmalar ve ifadeler, kullanıldıkları metnin olsa olsa *belli bir tarihten sonra* yazılmış olması gerektiği sonucunu çıkarmamıza izin verir. “Hain Alkibiades”, “Anaksagoras’ın davası” ve benzeri ifadeler de kullanıldıkları ana ilişkin az çok belli bir alt sınır içerir. Bütün bunlar metni tarihlendirmeye metnin *dışından* katkıda bulunduğu için “dış ölçütler” diye adlandırılır ve bu listede ilk sırada sayılmalarından da anlaşılabilceği gibi bir metnin tarihlendirilmesinde en güçlü kanıt türünü oluşturur. Bu kanıtlara karşı çıkmak için başvurulacak kanıtların bu kanıtlardan bile daha güçlü olması gerekeceği unutulmamalıdır.

Metinlerarası göndermeler de dış ölçütlerden sayılır. Bir metin, tarihsel bir olaya, yere ya da kişiye göndermek yerine, başka bir metne gönderme yapıyorsa, bu o metinden sonra yazıldığı konusunda kanıt oluşturur denebilir. Ancak bu kanıt öncekiler kadar güvenilir değildir, zira bir metinden öbürüne yapılan gönderme her zaman yeterince açık olmayabilir ya da o metnin gönderme yaptığı metnin tam olarak hangi metin olduğunu belirlemek zor olabilir. Ne de olsa metinlerin başlıkları konusundaki duyarlılıklar ve titizlik dereceleri dönemden döneme göre değişmektedir. Konstantinopolis ve İskenderiye öncesi metinlerde metinlerarası göndermelerin dış ölçüt olarak kullanılması bu nedenle sakınımlıdır.

Platon’un *Devlet*’i zaten bu konuda son derece zorlu ve ilginç bir metnidir: *Timaios* diyalogunun başında (17b-19b) Sokrates “önceki gün” yaptığı bir konuşmayı özetler; özetlediği konuşma *Devlet*’te anlatılan konuşma gibidir. Hatta *Timaios* (27a) *Kritias* diyalogunu önceden haber verir gibidir. *Kleitophon* diyalogu geleneksel olarak *Devlet* diyalogundan önce basılır. Benzer şekilde *Theaitetos*, *Euthyphron*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Sokrates’in Savunması*, *Kriton*, *Phaidon* diyalogları bu sırayla birbirlerine referanslar taşırlar. Ancak bir yazarın bir metnin tarihlendirilmesinin “kefili” olarak başka bir metnini kullanmak, metindışı gerçeklikteki tarihsel bir olgu kullanmak kadar sağlam bir yol değildir. En önemlisi, dış kanıtlara başvurulurken tarihlendirme düzlemleri arasındaki farklar hesaba katılmalıdır. Bu düzlemlere bir sonraki altbölümde değineceğiz.

Stilometrik Testler: Bir yazarın metinlerindeki sözcük dağarcığı, benimsenen yazım tercihleri, dilbilgisi kullanımları, edat ve bağlaç şekilleri, ritim ve sözdizimi alanlarındaki örüntülerin istatistiksel olarak haritalanmasından hareketle o metinleri tarihlendirmemizi sağlayan yöntemlere stilometrik testler adını verelim (*bkz.* Brandwood 1992). Bu yöntemin öncüsü Campbell'dir (Brandwood 1992: 91-94). Campbell stilometrik uygulamasını teknik terminolojinin sayfa başına artışını hesaplayarak *Timaios*, *Yasalar* ve *Kritias* üzerinde yapmış ve bunların önüne *Devlet Adamı*, *Phaidros* ve *Sofist*'i geçirmiştir. Campbell'in bulguları, Dittenberger'in *mên* edatı üstüne yaptığı çalışmalarla bağımsız olarak desteklenmiştir (*bkz.* Dittenberger 1881).

Bu yöntemin öbürlerinden bir farkı, açıkça teknolojiye dayanmasıdır. Dolayısıyla gelecekte bu ölçütün ağırlık kazanabileceği düşünülebilir. Nitekim günümüzde internette “arama motoru” kavramıyla içli dışlı olmamız sayesinde, bir yazarın bütün yazılarında “gerçekten”, “gerçekte”, “aslında”, “esasında”, “filhakika”, “hakikaten”, “hakkaten” ve az çok eşanlamlı deyimlerin sıklıklarının ne kadar kolayca hesaplanıp haritalanabileceğini hayal etmekte zorlanmayız. Yani bir gazete, günlük ya da ders kitabı yazarının metinlerinin tarihlendirilmesinde belki stilometrik testler başarılı olabilir. Ancak eski dil şekillerini (arkaizmleri), zamandizini bozan şekilleri (anakronizmleri) ve bu gibi dilsel oyunları kasıtlı olarak kullanabilen yazarlarda, en azından belki tiyatro yazarlarında ve tabii pastişçilerde, stilometrik testler test *eden* taraf olmaktan çıkıp test *edilen* taraf haline gelebilir. Nitekim, belli yazarların eserlerini tarihlendirmede bağımsız kanıtların desteklemesinden anlaşıldığı kadarıyla başarılı olduğu sonucuna varılan bu stilometrik yöntemler, James Joyce'un *Ulysses*'inin 5 ayrı yazar (hatta *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'nin yazarından farklı olan 5 ayrı yazar!) tarafından yazılmış olduğu sonucunu vermektedir (Schoenbaum 1996: 196). Platon'un metinlerini tanıyan okur bu metinlerin bir gazete haberinden çok Joyce'un metinleriyle aynı muameleyi gerektireceğinden şüphe etmez.

Kavramsal İçerik: Yaygın Platon okuması temelde diyalogların tarihlendirilmesine dayanır ve bu tarihlendirmede diyalogda dile getirilen “öğreti”yi

esas alır, yani kavramsal içeriğe bel bağlar. Felsefi ve siyasi metinlerde geçen konular, sorunlar, yöntemler, kuramlar ve etkiler, bu metinlerin ne zaman yazıldığına ilişkin kanıtlar olarak kullanılabilir. Ancak bu tür kanıtların önceki ölçütlerden daha da bulanık olduğunu görmek zor değildir. Zira bu kanıtın kullanılması sıklıkla yazarlık konusunda kariktürü andıran bir görüşün benimsenmesini gerektirir: Bir yazar aynı zamanda ancak ve ancak tek bir öğretiyi (ya da yöntemi, konuyu, soruyu, etkiyi) kullanır, sonra da kullanmaz. Ancak buradaki çıkarım son derece zayıftır. Nitekim “ruh göçü” öğretisi, “bölme” (*diairesis*) yöntemi, aşk konusu, erdemin öğretilibilip öğretilmemesi sorusu ya da Elealıların etkisi birden fazla diyalogda karşımıza çıkar, ancak bu durum o diyalogların aynı dönemde yazıldığı sonucunu çıkarmamız için yeterli değildir. Benzer şekilde farklı konuları işleyen, farklı yöntemler kullanan, farklı sorunlar doğuran ya da farklı etkiler taşıyan diyalogların farklı dönemde yazıldıkları çıkarımı zorunluluk taşımaz.

Yazınsal Ölçütler: Üslup, ustalık, sanatsal nitelik, dramatik hakimiyet gibi tarihlendirme ölçütleri herhalde olabilecek en zayıf ölçütlerdir. Bu ölçütleri zayıf kılan önemli bir etken, önceki ölçüt olan kavramsal içeriği zayıf kılan etkenle aynıdır: son derece kaba bir “yazar” klişesine dayanırlar. Bu klişeye göre, bir yandan yazar “ustalaşır”, yazarın üslubu “incelir”, yazarın yazarlığı zaman içinde “iyileşir”, öbür yandan da bu “ustalık”, “incelik” ya da “iyilik” gibi kavramlar nesnelleştirilebilir ve ölçülerek diyalogları tarihlendirmemize temel oluşturabilir. Oysa bu iki fikir de sorgulanmaya gayet açıktır.

Tarihlendirme ölçütlerimizi toparlayacak olursak, Platon’un diyaloglarını tarihlendirmede dış kanıtlar açık farkla en güçlü ölçütü oluşturur: hem mutlak olarak bir dış kanıt çürütmek zordur, hem de görece olarak bir dış kanıt çürütecek başka bir kanıt bulmak zordur. Ancak dış kanıtla bel bağlamanın sorunlu bir yanı, bir metnin yazılış tarihini belirlemek için başvurduğumuz metindışı olgunun tarihinin neye göre belirlendiği sorusunun yanıtlanmasının zorluğu olabilir. Platon’un *Devlet*’ini tarihlendirmek için bir dış kanıt olarak *Devlet*’te 368a’da sözü geçen bir Megara Savaşı’na bel bağlayabiliriz, ancak Megara Savaşı’nı tarihlendirmek için neye bel

bağlıcağız? 424 tarihini veren Thoukydides’e (4.72) mi, 409 tarihini veren Sicilyalı Diodoros (13.65) mu, yoksa 456 tarihini veren Benjamin Jowett mı? Son olarak, insan, olay ya da yer isimleri gibi *dış kanıt* olduğu izlenimi veren sözcüklerde bile yanlış payı vardır. Platon’un *Parmenides*’inde genç bir karakter vardır, adı Aristoteles’tir, oysa *bizim* tanıdığımız Aristoteles değildir. Metinlerarası göndermelerdeki belirsizlik payı da bundan kaynaklanır.

Sonuç olarak yaygın Platon okuması dogmatik ve gelişimci bir okuma olduğuna göre ve gelişimci dogmatik okuma Platon diyaloglarının tarihlendirilmesini kavramsal içeriklerine ve yer yer stilometriye dayandırdığına göre (Tigerstedt 1977: 25), kavramsal içeriğin ve stilometrik testlerin tarihlendirmede en güçlü ölçütlerden olmaması yaygın Platon okumasının güvenilirliğini azaltmaktadır.

d. Tarihlendirme Düzlemleriyle İlgili Varsayımlar

Söylem düzeylerini ve metin tarihlendirme ölçütlerini ayırttırdıktan sonra, bu ölçütlerin kullanılacağı metin tarihlendirmelerinin üç farklı türünü ya da düzlemini ayırtmak gerekir. Yaygın Platon okuması bu farkları da silikleştirebilmekte ve birinden öbürüne gerekçesiz şekilde geçebilmektedir.

Yazılış Tarihi: *Devlet* diyalogunu alalım.¹⁸ Diyalogu Platon’un yazdığı tarih, elbette bu diyalogun *yazılış* tarihidir. Örneğin Guthrie Platon’un *Devlet*’i yazmayı 374’te bitirdiği görüşündedir (Guthrie 1975: 437). Bu kadar basit görünen bir iddia bile yakından bakıldığında birçok sorun baş gösterir. Öncelikle *Devlet*’in yazılmasının 374’te bitmesi o yıl yazıldığı anlamına gelmez. Nitekim *Devlet*’in ilk kitabı belki ayrı bir diyalog oluşturuyordu, hatta *Thrasymakhos* başlığını taşıyordu ve Platon’un bir gençlik eseri idi. Ayrıca birçok uzman Platon’un *Devlet*’i yaşlılığında bile revize ettiği görüşündedir (*bkz.* Nails 1998). Sonuç olarak bir eserin bittiği tarihle *yazıldığı* tarihi, hatta “oluşturulduğu” ya da “tasarlandığı” tarihi ayırt etmekte yarar vardır. Marcel

¹⁸ Burada yaygın okumanın farklı tarihlendirmeleri örtüştürmesini örneklendirmeyi ve bunların ayrıştırılması gerektiğini göstermeyi amaçladığımızdan, *Devlet* diyalogunun dramatik tarihiyle ilgili sorunlar için Nails 1998’e gönderme yapmakla yetinelim.

Proust’un *Kayıp Zamanın İzinde* eseri bu gibi ayrımların ne kadar önemli olduğunu kolaylıkla görebileceğimiz eserlerdir. İşte yaygın okumaya mesafe koyulabilirse Platon’un eserlerinin böyle eserler olduğu ve aynı “edebi” titizlikle okunması gerektiği fark edilebilecektir.

Öyküdeki Olayın Tarihi (Dramatik Tarih): Metnin yazımıyla ilgili karmaşıklıkları bir yana bırakıp Platon’un *Devlet* diyalogunu 374 yılının içerisinde baştan sona yazdığını kabul edelim. Metnin yazılış tarihinden neredeyse tamamen farklı bir “tarih” daha vardır, bu da tabii ki metinde anlatılan “olayın” geçtiği tarihtir, yani metnin dramatik tarihidir: *Devlet*’in yazılış tarihi İÖ 374 olsa da, dramatik tarihi İÖ 411 olabilir: Örneğin metin yazıldığı sırada *Devlet*’te karakterlerin çoğu çoktan ölmüş olsa da, metinde anlatılan olayda hepsi tabii ki hayattadır.

Aslında burada bile *Devlet* ek bir karmaşıklık düzeyi barındırır: *Devlet* aslında bir diyalog değil de, bir diyalogun sonraki gün Sokrates tarafından başkalarına aktarılması olduğu için, *Devlet*’in dramatik tarihi aslında Sokrates’in Glaukon’la ve diğerleriyle konuştuğu günden bir gün sonradır. Bu yeni söylemsel karmaşıklık düzeyleri kesinlikle *Devlet*’e özgü değildir. Hatta *Theaitetos* ve *Phaidros* gibi diyaloglarda yeni söylemsel karmaşıklık düzeyleri hem kullanılmakta, hem de dile getirilip tartışılmaktadır.

Olgunun Tarihi: Bir üçüncü tarihlendirme düzleminin devreye girdiği de olur. 374 yılında yazılan bir metinde olay 411’de geçiyor olabilir, ancak bazı durumlarda olayın dramatik tarihi ile tarihsel olarak gerçekleştiği tarih örtüşmeyebilir, çünkü bir yazar 374 yılında yazdığı bir metinde tarihsel olarak 420’de olmuş bir olayı 411’de geçiyormuş gibi canlandırabilir. Bu durumda yazılış tarihi olan 374 ve olayın canlandırıldığı dramatik tarih olan 411’den farklı olarak, 420 olayın tarihte gerçekleştiği tarihtir. Platon’un *Devlet*’te Kephalos’u 411’de dramatik olarak canlandırıyor diye Kephalos’un tarihsel olarak 411’de hayatta olması gerekmez.

Makalemizi bu noktada toparlayacak olursak, önceki bölümlerde yaygın Platon okumasını özetleyip Platon metinlerinin yapısı ve alımlama tarihinden hareketle nitelendirdikten sonra, bu bölümde bu yaygın okumanın varsayımlarını ortaya çıkardık

ve onların zorunlu olmadığını göstermeye çalıştık: Önce yaygın Platon okumasındaki soyut rasyonalite varsayımını eleştirdik, yani yaygın okumanın argümantatif ögenin dramatik öğeden bağımsız olarak ele alınabileceği varsayımına karşı çıktık. Sonra üç söylem düzeyinden, Platon’un, diyaloglardaki karakterlerin (özellikle Sokrates’in) ve tarihsel Sokrates’in görüşleri arasındaki kaymaların geçersiz ve gerekçesiz olduğunu savunduk; dört tarihlendirme ölçütü arasından, yaygın okumanın inandırıcılığını emanet ettiği “kavramsal içerik” ve “stilometri” ölçütlerinin görece zayıf ölçütler olduğunu ileri sürdük; son olarak yaygın okumanın üç tarihlendirme düzlemini ayırt etmekte özensiz davrandığını, oysa Platon’un böyle bir ayrıştırmayı gerektiren ve teşvik eden bir yazar olduğunu savunduk.

4. Platon Diyaloglarında Diyalog Şekliyle İlgili Pasajlar

Sonuç olarak bu makalede Platon okurlarının Platon metinlerinin dramatik yönünü, yani Platon’un ısrarla diyalog şeklinde yazmış olmasını ihmal etmemesi gerektiğini savunuyoruz. Yaygın Platon okumasına eleştirimizin merkezinde de Platon’un bu kadar ısrarlı ve sürekli olarak kullandığı diyalog şeklini hesaba katmaması vardır. Peki Platon’un metinlerinin neredeyse hepsi diyalog olsa da, Platon’un diyalog şekline özellikle duyarlı olduğunu nerden biliyoruz? Alt tarafı gençliğinden beri alışık olduğu tiyatro şeklini kullandığı ve bunu göz ardı etmekte dogmatik okumanın haklı olduğu fikrine ne yanıt verebiliriz?

Bu gibi itirazlara yanıt verirken bizim “Platon Konuşuyor” safatasına düşmememiz gerektiği açıktır. Yani Platon’un diyaloglarında karakterlerin dile getirdiği bir takım önermelerden *Platon’un görüşleriymiş gibi* yararlanamayız. Peki bu durumda ne yapabiliriz? Platon’un her zaman kullandığı diyalog şeklini okurun da her zaman hesaba katmasını istediğini düşündüren birkaç gösterge vardır. Platon kendi ağzından konuşmadığı için ve karakterlerinin görüşleri de ona atfedilemeyeceği için, bu göstergeler için “Platonik jestler” adını verebiliriz.¹⁹ Platonik bir jest, bir Platon

¹⁹ Platonik jest fikrine son derece yakın fikirler için bkz. Schleiermacher 1836: 17-18.

diyalogunda Platon’un dramatik yönün argümantatif yöne ya da argümantatif yönün dramatik yöne müdahale etmesini sağladığı bir durumdur. Bu anlamda Platonik jestler performatiftir. Basit bir örnekle anlatacak olursak, *Devlet* gibi bir diyalogda haklılık/haksızlık hakkında konuşan bir karakterin başka bir karaktere haksızlık etmesi ya da konunun hakkını vermemesi Platonik bir jesttir. Böyle bir jest hem haklılık/adalet tartışmasının konuşmacılardan kopuk ve soyut bir düzlemde yürütülemeyeceğine işaret eder, zira haklılık konusunda bir görüş bildirmek ya da tartışma yapmanın bile bir tür “hak” ya da “adalet” anlayışını önceden gerektirdiğine “işaret” eder; hem de okuru tartışmanın kavramsal ve soyut içeriğinin ötesine ya da berisine fırlatır: okuru *kendi okuma, düşünme ve soru sorma etkinliğine* geri iter.

Yaygın okumanın örtüştürdüğü ve birbirine bulandırdığı öğeleri önceki bölümde ayırtmamız sayesinde bu öğeler arasındaki temas anlarını ve hatta temas türlerini okur artık fark edebilir: Sokrates karakterini tarihsel Sokrates’ten, Sokrates karakterini Platon’dan, dramatik yönü argümantatif yönden, dramatik tarihlendirmeyi dışsal kanıtlardan ve kavramsal içerikten artık ayırt edebiliriz, hem de bunu ayırt edilen taraflardan birini öbürüne indirgmeden ya da yoksaymadan yapabilecek durumdayız. Birkaç Platonik jest türü hayal edebiliriz; dramatik yönün argümantatif yöne müdahalesi türlü türlü olabilir: elbette *doğrulamacı* olabilir (örneğin cesareti atılganlığa indirgeyen bir karakter öbür karakterlere saldırgan davranır ya da tartışmaya azimle bağlanır), *yanlışlayıcı* olabilir (örneğin dostluğu savunan birisi başka bir karaktere hasmane davranır ya da tarihsel olarak ona düşmandır)... Ancak Platonik jestler tipik olarak bunlardan daha karmaşıktır: düzeyler arasında doğrulama ya da yanlışlamadan çok, *paradoks* oluştururlar ve/ya da *kendine gönderim* yaparlar. Platonik jest, dünya ile düşünce arasında *ani* bir ilişki kurar, böylece ikisinin ayrı düzlemler olduğu varsayımını askıya alır, bu açıdan Brecht’in “yabancılaştırma efekti”ni andırır. Bir Platonik jestin *ne anlama* geldiği konusu belirsizdir, çünkü dediğimiz gibi bu jest ne Platon’un ne de bir karakterin *önermesidir*, ne de bir *eylemdir*. Platonik jest Austin’in “dil edimi” kavramını da akla getirebilir: gerçekten de Platonik jestte önplanda bir karakter bir karaktere bir şey yapar ama arkaplanda Platon okura *bir şey yapar* – onu bir paradoksla, bir

çelişkiyle, adeta bir Koan’la karşı karşıya bırakır²⁰; Sokrates’in Atina’yı at sineği gibi sokmasına benzer şekilde Platon bu jestlerle okurunu *dürter* (*Sokrates’in Savunması*, 30e).

Platon’un diyaloglarına döndüğümüzde, Platon’un okurun diyalog şekline dikkat etmesini istediğine yönelik en azından birkaç güçlü Platonik jest bulabiliriz. Şimdi yaygın Platon okumasının metinlerin dramatik yönünü ihmal etmesinin önemli bir handikap olduğu yönündeki eleştirmizi üç pasajla destekleyelim.

a. Protagoras’ta Diyalog: Nutuk mu, Öykü mü, Diyalog mu?

Protagoras’ta diyalog pratikte sergilenirken teorik olarak ara ara tartışılır da. Bazen konu dağılır ama bazen de *konuşmanın kendisi* dağılır. Bu yüzden diyalog bir konu hakkında konuşma kadar konuşma hakkında konuşmayı da gerektirir. Bu konuşmalardan birinde Protagoras karakteri öykü anlatmayı nutuk çekmeye (*logos*) tercih ettiğini, çünkü öykünün dinleyicinin daha çok hoşuna gittiğini söyler. (320b-c) Sokrates ise biraz ileride felsefi tartışmaya en uygun şeklin diyalog olduğunu söylerken farklı bir gerekçe sunar: sorulu yanıtı diyalog dinleyicinin her an soru sorabilmesine izin verir ve konuşmacının uzun uzun laflarla tartışmayı bulandırmasına engel olur. (328e-329b) İşte diyalog şekli bu nedenle tercih edilmiş olabilir: Felsefi tartışmada konuşan kişinin karşısındakine karşı sürekli sorumlu olması gerekir; risale, şiir ya da nutuk gibi başka şekillere oranla, sorulu yanıtı diyalogda konuşan kişi bu sorumluluğa en çok sahiptir; dolayısıyla diyalog, felsefi tartışma için en uygun şekildir. Sokrates’in bunu savunması doğaldır, zira kendisi bunu uygular, konuşurken ya da soru sorarken her adımda karşısındakinin onayını ister ya da fikrini sorar. Ancak Sokrates’in diyalogu

²⁰ İnsanı epistemik olarak bir üst düzeye “fırlatan” ya da “çağırın” şeyin çelişki olduğunu Sokrates’in ağzından duyarız (*Devlet*, 523a-c). Aslında *Parmenides*’teki simetrik “birdir” ve “bir değildir” alıştırmalarının amacı da genç Sokrates’i diyalektiğe ısındırmaktır; nitekim Sokratik çürütme de temelde çelişkiye vardırma ve o sayede epistemik ilerleme sağlama tekniğine dayanır. Yani *Menon*’da (82e-84d) kölenin kendi yanıtının bizi vardığı çelişkili sonuçları fark etmesi de *Devlet*’te ya da *Theaitetos*’taki algısal paradokslar da Sokrates’in muhatabına düzey atlatmaya (hayal gücü ve belleğinin ötesinde aklını kullanmaya) yönelik teşviklerdir; Platonik jestte bu teşvik Sokrates’ten muhatabına doğru değil, Platon’dan okura doğru gerçekleşir.

tercih etmesinden hareketle Platon’un diyalogu tercih etmesiyle ilgili sonuç çıkaramayız. *Protagoras* diyaloguna yerleştirdiği bu Platonik jestle Platon aslında kendisinin okurla ilişkisine işaret etmektedir: diyalog Sokrates’in muhatabının Sokrates’i her an takip etmesini ve ona her an karşı çıkabilmesini sağladığı gibi, Platon’un okuru olan bizlere de her an metni indirip Sokrates’le ya da bir başkasıyla tartışabilmemizi sağlar, *kafamızın rahat rahat karışmasına* ve o karışıklığı yaşayabilmemize ve aşmaya çalışmamıza izin verir. Görüldüğü gibi Sokrates karakterinin muhataplarında yaratmayı amaçladığı şeyle Platon’un okurunda uyandırmak istediği etki aynıdır: cehalet farkındalığı, cehaletle barışma.

Ancak *Protagoras* diyalogunun sonu, hem pratik uygulamada hem teorik tartışmada sorulu yanıtli diyalog şeklinin felsefi tartışmanın dağılmayıp ilerlemesi için yeterli olmadığını gösterir (360e-361d).²¹ Dolayısıyla *Protagoras* diyalogu yalnızca erdemin özellikleri konusunda değil, felsefi tartışmanın şekli konusunda da aporetiktir, sonuçsuzdur: diyalog şekli, başka şekillere oranla felsefi tartışma için daha uygun olabilir, ancak yine de yetersizdir.

b. *Theaitetos*’te Diyalog: Arasözlü Diyalog mu, Arasözsüz Diyalog mu?

Diyalog şeklinin açıkça gündeme getirildiği ve böylece yaygın Platon okumasına gölge düşüren ikinci bir diyalog da *Theaitetos*’tur. Bu diyalogun başında Eukleides yıllar önce Sokrates’in kendisine anlattığı bir diyalogun notlarını Terspion’la paylaşacakken şöyle der:

Konuşmayı Sokrates’in bana anlattığı şekilde anlatarak [*diêgoumenon*] yazmadım da, kendisinin sohbet ettiğini söylediği kişilerle karşılıklı konuşmasını yazdım. (...) Konuşma aralarındaki anlatıların yazının akıcılığını bozmaması için Sokrates konuştuğunda “ben de dedim ki” ya da “diye belirttim” ya da muhatabı için “kabul etti” ya da “onaylamadı” gibi lafları attım ve Sokrates’in muhataplarıyla konuşmasını bire bir yazıya döktüm (*Theaitetos*, 143b-c).

²¹ Ayrıca bkz. Pettersson 2017.

Protagoras öyküyü nutka tercih ederken dinleyicinin zevkini gözettiği gibi, burada da Eukleides akıcılığın dolayısıyla taklidi (*mimêsis*) anlatıma (*diêgêsis*) tercih eder.²²

Platon’un diyaloglarında diyalog şeklinin kendisinin tartışıldığı son pasaja geçmeden önce, yaygın okumanın *Theaitetos*’u okumada özellikle özensiz davrandığını ekleyebiliriz. Eukleides’in üslupla ilgili bir sözü Platon’un üslupla ilgili bir görüşünün ifadesi sayılmakta, hatta Platon’un üslup konusunda hayatının sonuna kadar uyacağı bir taahhüde dönüştürülmektedir. Gene *Theaitetos*’ta Platon’un “bilgi” ya da “bilim” tanımını verdiği ve hatta binyıllarca bu tanımın geçerli kaldığı da düşünülebilmektedir. Oysa ki *Theaitetos* yaygın Platon okumasının varsayımlarını altüst eden içiçe söylemsel çerçeveler kullanır, metnin bölümleri arasında ve hatta metinle başka metinler (*Sofist*, *Devlet Adamı* ve *Euthyphron*) arasında dramatik bağlar kurar.

c. *Devlet*’te Diyalog: Diyalogda Diyaloga Reddiye

Önceki pasajlardan farklı olarak *Devlet*’in III. kitabında diyalog şekli ayrıntılandırılır ve, en önemlisi, *reddedilir*. Eğitimde kullanılacak metinlerde nelerin söyleneceğini belirledikten sonra Sokrates, bunların *nasıl* söyleneceklerini tartışmaya başlar ve bunun için *Theaitetos*’taki terimleri kullanarak üçlü bir ayırım yapar: basit anlatma (*diêgêsis*), taklit ya da canlandırma (*mimêsis*), bir de bu ikisinin karışımı. (*Devlet*, III, 392c-d). Ayırımı anlamayan Adeimantos’a açıklamalar ve örneklerin ardından Sokrates “bekçilere” taklit yoluyla, yani *tam da Platon’un kullandığı* diyalog şekliyle söz söylenmemesi gerektiğini söyler. İki gerekçesi vardır: Hem aynı kişi bu üç farklı söz türünün hakkını veremez, hem de insanın taklit ettiği şey zamanla onun “ikinci doğası” haline geldiğinden (395c-d) bekçiler illa taklit edeceklerse iyi davranışları taklit etmelidir, kötü davranışları yansıtacaksa onları taklit etmemeli, onları

²² Bu pasajdan hareketle Brandwood “ben dedim, o dedi” tarzı arasözlerin bulunduğu diyalogların *Theaitetos*’tan sonra yazılmış olması gerektiğini iddia eder. (Brandwood 1992: 90.) Ancak burada da “Platon Konuşuyor” Safsatası vardır: arasözleri rahatsız edici bulan kişi Eukleides karakteridir, Platon değil. Kaldı ki bunları söyleyen Platon olsa bile, arasözlerin bulunduğu diyalogları bu sözden sonraya tarihlendirmek için yeterli bir kanıt mıdır bu? Bir dilsel tercihin tek belirleyicisi akıcılık mıdır? İlginçtir, birçok yazara göre Platon’un “yaşlılık dönemine” tarihlendirdikleri yaşlılık üslubu (örneğin *Sofist*’in, *Timaios*’un ve *Yasalar*’ın üslubu) tam da akıcılıktan uzaktır (Nails 1998: 393).

anlatarak aktarmakla yetinmelidir. (396d) Okurun da fark edebileceği gibi, bunlar doğrudan doğruya taklide yönelik eleştiriler değildir; taklit henüz *kendince* kötü ya da sakıncalı değildir. Taklide yönelik asıl eleştiri taklit edecek kişinin *kılıktan kılığa* girmesinden, binbir türlü sesi yeniden üretmesinden ileri gelir:

“İkisinden birinde [yani iki “söyleme” tarzı ya da şekli olan “anlatım” ve “taklit”ten ilki olan “anlatım”da] az değişmeler olur; insan söylemesine uygun makam ve ritim de katarsa, iyi söyliyenin hemen hemen hep aynı makama göre ve değişmeler ufak olduğu için hep tek bir makamda ve ona uygun bir ritimde söylemesi mümkündür.”

“Şüphesiz, öyledir” dedi.

“Peki, ama ötekinin [yani taklidin] söyleme şekli tam aksine, kendine has ifadeyi bulmak için makamların, ritimlerin hepsine ihtiyacı vardır çünkü onda değişmelerin her türüsü bulunur.”

“Çok doğru.”

“O halde, şairlerin, söz söyliyeni insanların hepsi bu anlatma tarzlarının ya birini, ya ötekini, yahut da ikisinden katışık bir tarzı kullanırlar, değil mi?”

“Öyle olsa gerek” dedi.

“Peki, ne yapacağız, dedim, bütün bu tarzları devletimize alacak mıyız? Yoksa basit tarzların yalnız birini mi, veya katışık tarzı mı, hangisini alacağız?”

“Benim fikrim üstün gelirse²³, dedi, uslu akıllı adamı taklid eden ve katışık olmıyan anlatma²⁴ tarzını alırız.”

“Ama katışık tarz da tatlıdır, Adeimantos, çocukların, lâlaların ve çoğu insanların en çok hoşuna giden tarz, senin seçtiğinin karşıtıdır.”

“Hoştur da ondan.”

“Ama belki bizim devlete uymaz, diyeceksin [*phaiês*], çünkü bizde her insan bir iş gördüğü için iki veya bir çok taraflı olamaz.”

“Evet, uymaz devletimize.”

“Bunun için değil midir ki, yalnız böyle bir şehirde kunduracı kunduracıdır, kunduracılığın başka bir de dümencilik etmez, çiftçi çiftçidir, çiftçilikten başka bir de hâkimlik etmez, asker askerdir, askerlikten başka ticaretle uğraşmaz, hepsi de aynen öyledir.”

“Doğru” dedi.

“Öyleyse, belli ki her kılığa girmesini, her şeyi taklid etmesini ustalıklı bilen bir adam şehrimize gelip de şiirlerini temsil etmek isteseydi, şaşılacak, hoş, kutsal bir varlık gibi önünde secde ederdik [*proskynoimen*], fakat şehrimizde

²³ “Üstün gelme” ifadesi doğrudan Eski Yunanca metinde vardır ve Rohde gözetimindeki Erhat 1944 çevirisinde görünmektedir – bununla birlikte öznesi “fikir” olmayabilir. Demirhan 2007 de, uyarlanmış Erhat 1998 baskısı da, Eyüboğlu & Cimcoz 2006 çevirisi de burada metinden uzaklaşırlar.

²⁴ Erhat 1944’te, Azra Erhat herhalde buradaki dişil tanımlığın *diêgêsis*’ten geldiğini düşündüğü için böyle çeviriyor, oysa dişil cins 397c7’deki *leksis*’ten kaynaklanmaktadır. Zaten şu haliyle çeviri metin, taklit eden bir anlatma olduğunu düşündürüyor, oysa anlatma (*diêgêsis*) ve taklit (*mimêsis*) aslında söylemenin (*leksis*) iki ayrı türüdür. Dolayısıyla burada “anlatma” yerine “söyleme” demek gerekir. Demirhan 2007 çevirisine de bakılabilir. Aynı sorun Eyüboğlu & Cimcoz 2006’ya da bulaşmışa benziyor. Bu pasajın tamamı Türkçe’deki *Devlet* çevirilerini karşılaştırmak için iyi bir “sondaj” metni oluşturabilir.

onun gibi adam bulunmadığını, bulunmasının da yasak olduğunu söyler, başına kokular sürdükten, yün şeritlerden bir taç koyduktan sonra, onu başka bir şehire gönderirdik. Biz ise selâmetimiz için daha sert, daha az hoş bir şairi, bir hikâyeciyi dinleriz. O bizim için yalnız akli başında adamın söyleyişini taklid etsin, sözlerini, askerlerimizin terbiyesini ele aldığımız zaman kanun olarak koyduğumuz şekillere uydursun.”
“Evet, dedi, elimizde olsaydı, öyle yapardık.” (*Devlet*, III, 397b-398b; Azra Erhat çevirisi / 1944).

Bu ayrıma ve “yasaya” göre, Platon’un diyalogları *yalnızca iyi adamı taklit etmeyip* binbir türlü karakteri taklit ettikleri için, herhalde Platon’u da çelenkler takılmış, kokular sürünmüş şairlerle birlikte ideal devletten sınırdışı etmek gerekecektir. Zira hiçbir diyalogda gerek anlatıcı kimliğiyle gerek bir karakter olarak Platon kendi konuşmaz, her zaman taklit edilen bir karakterin sesini duyarız.²⁵ Buradaki tuhaf “otosansür”, daha doğrusu argümantatif düzeydeki yasağın dramatik düzeye uygulanması ve onu ortadan kaldırması gereği iyi bir Platonik jest örneğidir.

Bu bölümden çıkaracağımız sonuç, Platon’un hayatı boyunca neredeyse her zaman ve neredeyse yalnızca diyaloglar yazmasının ötesinde, diyalogların kendisinde Platon’un diyalog şekline son derece duyarlı olduğuna yönelik apaçık göstergeler saptanabildiğidir.

5. Sonuç Yerine

Sözü bağlarken bu makalede ne yaptığımızı kısaca hatırlayalım. Yaygın Platon okumasının anahatlarını çizdikten sonra, onu Platon metinlerinin özel yapısı ve Platon alımlama tarihi açılarından “gelişimci dogmatik” bir okuma olarak nitelendirdik ve bundan hareketle varsayımlarını ortaya çıkarıp eleştirmeye çalıştık; Platon diyaloglarında diyalog şeklinin bir kenara bırakılamayacağına ilişkin göstergelere de işaret ettiğimize göre, artık bütüncül iddiamızı dile getirebiliriz: *Platon’un bu kadar*

²⁵ Bu elbette taklit edilen bu karakterlerden birinin taklitlerine ve anlatımlarına diyaloglarda yer verilmediği anlamına gelmez. Örneğin *Devlet*’te Platon ikinci şekli kullanarak Sokrates’i konuşturur, ona önceki gün yaptığı bir konuşmayı anlattırır; Sokrates de o konuşmayı üçüncü şekli kullanarak aktarır. Nitekim *Devlet*’te arasözler vardır.

sürekli ve bilinçli olarak kullandığı diyalog şeklini hesaba katmayan hiçbir Platon okuması geçerli sayılamaz.

Bu sonuç, en azından üç yeni çalışmanın gerekliliğine de işaret etmektedir.

Öncelikle Platon metinlerinin nasıl *okunmaması* gerektiğiyle ilgili bu tartışmanın arkasından, burada eleştirilen varsayımlara dayanmadan Platon metinlerinin nasıl *okunması* gerektiği tartışılmalıdır. Bu çerçevede örneğin “Platonik jest” kavramı irdelenmeli, dramatik yön ile argümantatif yön arasındaki bağlantılar sınıflandırılmalı ve farklı tarihlendirme düzeylerindeki ilişkiler belirlenmelidir. Bu çalışmayı yönlendiren soru şudur: Bu makalede dogmatik okumayı eleştirdikten sonra, Platon’a hiçbir öğreti, hiçbir sistematik araştırma, hiçbir gelişme atfedemeyecek miyiz? Böylece yeniden kuşkucu okumaya savrulmuş olmuyor muyuz? Belli ki dogmatik okumadan da kuşkucu okumadan da ayrı bir okuma önermek gerekecektir. Bu okumanın sınırları, ilkeleri, öbür okumalarla ilişkileri ve en önemlisi de yöntemi tartışılmalıdır.

Nitekim ikinci olarak da bu teorik tartışmalar Platon’un diyalogları üzerinde uygulanmalıdır, açıklama güçleri ve yorumlama olanakları yaygın okumanınkilerle karşılaştırılmalıdır. Burada Yeni-Platonculuğun ve başka okumaların düştüğü hatalardan biri olan seçiciliğe düşmemek için ne gibi önlemler alınması gerektiği tartışılmalıdır. Örneğin yaygın okumanın birbirinden ayırdığı metinleri *ayırmadan* ve bağladığı metinleri *bağlamadan* işe başlamakta yarar olabilir.

Son olarak da yaygın Platon okumasının eleştirisinin sonuçları hem Sokrates-Platon ilişkisi hem Platon-Aristoteles ilişkisi bağlamında çıkarılmalıdır. Eğer yaygın Platon okuması terk edilecekse bu Platon’un öncel ve ardıllarıyla ilişkisini değerlendirmemize nasıl yansiyacaktır? Örneğin dogmatik Platon okumalarının Aristoteles’in felsefi kariyerini de belirledikleri düşünülebilir: buna göre Akademi’de Platoncu öğretilerle yetişen Aristoteles sonradan hocasına sırt çevirmiştir... Bu görüş Akademi’deki eğitimin dogmatik olduğunu varsaymaktadır. Oysa Carlo Natali’nin Aristoteles’in Akademi’deki yıllarını anlatırken dediği gibi: “Büyük olasılıkla [Akademi’de] hocalarla öğrenciler arasındaki bu ilişkinin temelinde özgür bir tartışma

vardı: görüş birliği hangi çözümlerin benimseneceği konusunda değil, hangi sorunların tartışılacağı konusundaydı.” (Natali 2013: 23).

Bugüne kadar yaygın Platon okuması Raffaello'nun freskinde Platon'la Aristoteles ellerinin *farklı yerlere işaret ettiğini* görmeye bizi koşullandırdı; artık freskte Platon'la Aristoteles'in *göz göze olduklarını* da fark ettirecek bir okumanın vakti gelmiştir.

KAYNAKÇA

BRANDWOOD, L. (1992). “Stylometry and Chronology”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, pp. 90-120, Cambridge: Cambridge University Press.

BURNYEAT, M. (1985). “Sphinx without a Secret”, *New York Review of Books* 32(9): 30-36.

CICERO (1933). *Academica*, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları.

DIODES LAERTIOS (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DITTENBERGER, W. (1881). “Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge”, *Hermes*, 16: 321-345.

GONZALEZ, F. J. (1995). “A Short History of Platonic Interpretation and the ‘Third Way’”, *The Third Way, New Directions in Platonic Studies*, ed. Francisco Gonzalez, pp. 1-24, Rowman & Littlefield.

GONZALEZ, F. J. (2009). “Caring and Conversing about Virtue”, *Reexamining Socrates in the Apology*, eds. Patricia Fagan & John Russon, pp. 117-167, Evanston: Northwestern University Press.

GUTHRIE, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato – The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

IRIGOIN, J. (1997). *Tradition et Critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris.

LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.

MULHERN, J. J. (1971). “Two Interpretative Fallacies”, *Systematics*, 9(3): 168-172.

NAILS, D. (1998). “The Dramatic Date of Plato’s *Republic*”, *The Classical Journal*, 93(4): 383-396.

NATALI, C. (2013). *Aristotle – His Life and School*, ed. D. S. Hutchinson, Princeton Üniversitesi Yayınları.

PETTERSSON, O. (2017): “Dangerous Voices: On Written and Spoken Discourse in Plato’s *Protagoras*”, *Plato’s Protagoras: Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, ed. O. Pettersson & V. Songe-Møller, pp. 177-198, Springer.

PLATON (1944). *Devlet III. Kitap*, çev. A. Erhat, İstanbul: Maarif Matbaası.

PLATON (1944). *Devlet III. Kitap*, çev. A. Erhat, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri.²⁶

PLATON (2006). *Devlet*, çev. S. Eyyuoğlu & M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2007). “Devlet,” çev. H. Demirhan, *Platon: Toplu Diyalogları - I*, ss. 391-735, Ankara: Eos Yayınevi.

PLATO (1997). *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.

RECCO, G. (2010). *Athens Victorious – Democracy in Plato’s Republic*, Lexington Books, Lanham.

RUSSON, J. (2019). *Politics, Money, and Persuasion: Democracy and Opinion in Plato’s Republic*, (forthcoming).

SALLIS, J. (1996). *Being and Logos, Reading Platonic Dialogues*, Indianapolis: Indiana Üniversitesi Yayınları.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1836). *Introductions to the Dialogues of Plato*, trans. William Dobson, Cambridge: Deighton.

SCHOENBAUM, S. (1966). *Internal Evidence and Elizabethan Dramatic Authorship; An Essay in Literary History and Method*, Northwestern University.

THOUKYDIDES (1942). *The History of the Peloponnesian War*, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

TIGERSTEDT, E. N. (1974). *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Societas Scientarum Fennica, Helsinki.

TIGERSTEDT, E. N. (1977). *Interpreting Plato*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.

WIELAND, W. (1982). *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

²⁶ Bu baskı Erhat 1944 çevirisinin 1998’e “uyarlanmış” ve Türkân Tunga’nın *Devlet IV. Kitap*’la birleştirilmiş şeklidir.

Makale Geliş | Received:25.05.2018
Makale Kabul | Accepted: 02.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474311

Aysun GÜR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR
Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Aydın, TR
ORCID: 0000-0002-9385-3812
aysun.gur@adu.edu.tr

Heidegger’de Düşünme Biçimlerinin Yazgıyla İlişkisi Üzerine

Öz

Heidegger’de iki tür düşünme vardır: Teknik düşünme ve kökensel düşünme. Her ikisi de yazgının görünümülerindedir. Bununla birlikte teknik düşünme varolanları çerçeveleyerek ele alır. Bu düşünmede varolanlar hammadde olarak tasarlanır. Buradaki bakış örtücüdür; çünkü varolanlara kendisini dayatır. Kökensel düşünme ise Varlığın açıklığında ikamet eder. Böylece varolanlar kendileri olarak açığa çıkma imkânına kavuşurlar. Burada genel olarak dil, özel olarak da şiir öne çıkar. Dolayısıyla bu iki düşünme hakikatteki gizli ile açık ilişkisiyle/gizlilik ile açıklık bağıyla uyumlu olarak yazgıya yakın ile uzak olarak yorumlanabilirler. Böylece iki düşünmenin anlamları, yazgıyla bağında değişerek dönüşür. Burada teknik düşünme “bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme” olarak görünür. Kökensel düşünme de “bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme” diye görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Hakikat, Yazgı, Teknik Düşünme.

Onto the Relationship of Destiny and Ways of Thinking within Heidegger

Abstract

There are two kinds of thinking within Heidegger: Instrumental thinking and reflective thinking. Both are appearances of destiny. Alongside this, technical thinking handles by enframing beings. In this thinking, beings are designed as raw materials. The look over here is shroud, because it imposes itself on the beings. Reflective thinking is hosted on openness of Being. So that the beings will have the opportunity to become open as themselves. Here, generally language, particularly poem comes forward. Therefore these two thinking can be interpreted near and distant to destiny compatible with the relationship between hidden and open in truth/the secrecy and openness bond. Thus, both thinkings' meanings alternately transforms in their bond with destiny. Here, that technical thinking seems as, “to think it because it should happen”. And reflective thinking can be seen as “to think it because it is”.

Keywords: Being, Truth, Destiny, Technical Thinking.

Giriş

Bu makale Heidegger’de düşünme biçimlerinin yazgıyla (*Geschick*) ilişkisini soruşturmaktadır. Heidegger düşünmenin özünü değil nasıl açığa çıktığını sorar. Bu bağlamda düşünmeyi insanın Varlıkla ilişkisi, Varlığın hakikatini açıklığın gizlilikle ilişkisi ve yazgıyı da ilişkilerin ilişkisi üzerinden okur. Dolayısıyla Heidegger’de düşünme “ilişkilerden” yola çıkar. Burada Varlığa/yazgıya/hakikate yakınlık ile uzaklık bağı/ilişkisi, açığa çıkan düşünmenin tarzını belirlemektedir. Böylece Heidegger iki tür düşünmeden söz eder, teknik düşünme ve kökensel düşünme. Bu düşünme biçimleri yazgıyla ilişkilendirildiğinde hangi anlama gelirler diye sorulduğunda, bu iki tür düşünme yeni adlar altında yorumlanabilir. Böylelikle teknik ve kökensel düşünmenin yazgıyla ilişkisinde “bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme” ve “bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme” şeklinde anlaşılabilen ileri sürülecektir.

1. Teknik Düşünme/*Technisches Denken*¹

Teknik düşünmenin kökü *tekhne*’dir. *Tekhne* sözcüğü Grekçeden gelmektedir. Burada iki şey dikkat çeker. İlki *tekhne*’nin sadece el becerisine dayalı etkinlikler için değil aynı zamanda zihinsel ve sanatsal etkinlikler için de kullanılıyor olmasıdır. Bu haliyle “*tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*’e² aittir; o poetik bir şeydir”. İkincisi ise *tekhne*’nin *episteme*’yle, bilmeye bir bağı olmasıdır. *Tekhne* ile *episteme* bir şeyi anlamak, onda yeterli olmak, orada yurdunda olmak anlamlarına da gelir ki bu haliyle bilme bir gizini açma olup bir açılma sağlar. *Tekhne*, bu halde gizini açma olarak öne çık(ar)madır. O gizini açmanın (*Entbergen*) bir tarzı olarak gizlilikten çıkmış olmanın (*Unverborgenheit*) yani hakikatin olup bittiği alanda gerçekleşir (Heidegger 1998b: 53-

¹ Heidegger *Die Frage Nach Der Technik*’te böyle söylerken, *Gelassenheit*’ta iki tür düşünmeden biri olarak *das Rechnende Denken*/hesaplayan düşünme ifadesini kullanır. Bu iki tür düşünme birbirinin yerine geçmemekle birlikte oldukça yakın ve ilişki içinde görünür.

² *Poiesis*in kökü *poieo* sözcüğüdür ve yapmak, meydana getirmek, neden olmak, kurmak, şekillendirmek, yaratmak, doğurtmak vb anlamlara gelir. *Poiesis* yapma, biçimlendirme, oluşturma ve şiir sanatı demektir. Aristoteles, *poieinin* meydana getirmek, üretmek anlamına bağlı olarak, poetik bilgiyi/*poietike episteme* pratik bilgidir/*praktike episteme* ayırır (Peters 2004: 307-308). Böylece Aristoteles’in bilimleri sınıflandırırken yaptığı üçlü ayırım karşımıza çıkar: Teorik, pratik ve poetik bilimler ayrımı.

54). Kökensel anlamıyla *tekhne* Varlığın gizini, onun hakikatiyle yakınlık içinde açan, Varlığın açığa çıkmasına uygun bir açıklıkta durarak ürün veren bir bilme etkinliğidir. Heidegger’e göre modern teknikteki hâkim gizini açmada, doğaya enerji sağlaması için söküp alınabilme ve depolanabilme şeklindeki talebi dayatan bir meydan okuma bulunmaktadır (*Herausforden*). Burada örneğin bir toprak parçası gizini maden yatağı olarak açar (Heidegger 1998b: 55). Böylece *tekhne*’nin anlamı ciddi şekilde değişir. Doğa artık gizini açan/açığa çıkan değil, kontrol edilen, zaptedilen ve düzenlenen bir şeye dönüşür; tüm anlamlarını bu ve benzeri bağlarda açar. Yani doğa, ondan talep edilen hatta ona dayatılan isteklere uygun olup olmamasıyla görünür hale gelir. Burada özelde doğa genelde Varlık anlayışının değiştiği görülür. Varlık artık gizli açık ilişkisinde görünme yerine, insanın bilmesi ve istemesine uygun olarak biçimlendirilen hammadde olur. Heidegger bu dönüşümü *logos* kavramıyla temellendirir.

Mantık, *episteme logike*’nin kısaltılmışıdır. Burada *logos*, önermeyi anlatır. Peki, düşünme, neden önermeden hareketle belirlenir? Mantık, varolanın varlığının *idea* olarak *episteme*’nin karşıda duran nesnesi olduğu okul döneminde başlar. Bu haliyle mantık filozofların değil, okul hocalarının icadıdır. Düşünme Latince *intelligere* demektir ve o burada bir zekâ meselesi olarak düşünülür (Heidegger 2014: 139-141). *Lego* (*legere/lesen*) toplamak demektir; birini bir diğerinin yanına koymayı, aynı şeyleri bir araya getirmeyi dile getirir. Bunun kökensel anlamı ilişki(lendirme)dir. Öyleyse *logos* konuşma anlamına geldiğinde bile kökensel “birinin bir diğeriyle ilişkisi” anlamını korur (Heidegger 2014: 144-145). Oysa *logos* şimdi aksine dışa söyleme olarak, doğruluk anlamında hakikatin yeri olup, doğru ya da yanlış olabilen şeye dönüşür; hakikat *logos*’un doğruluğuna dönüşür. Burada *logos* bir şey hakkında bir şey söylemektir. Örneğin nitelikli veya büyük olma Varlığın belirlenimleri, kategorileri demektir. Böylece *physis eidos*’a, *logos* kategoriye dönüşür (Heidegger 2014: 207-209). Aynı zamanda *theoria*’nın *contemplatio*’ya dönüşmesiyle de, saygı dolu bir kulak kabartmayla açığa çıkan bakışın yerini, ayıran, bölümleyen, kapatan bir bakış almış olur (Heidegger 1998: 25). Böylece düşünmenin teknik yorumunda, düşünmenin *theoria* olma özelliği, yani bilmenin “teorik” bir etkinlik olması, gerçekleşir. Düşünme burada

kendini bilimler karşısında aklamaya çalışır. Mantık temel olur ve Varlıktan vazgeçilir (Heidegger 2013: 7-8). Bununla birlikte tekniğin sadece araç olduğunu düşünmek de yanıltıcıdır. Heidegger’e göre tekniği araç olarak düşünmek, bizi tekniğin özünün dışına atar (Heidegger 1998b: 78). Burada artık araçların bildik araç-amaç yorumu anlamsız hale gelir. Şimdi insanlık, insani kontrolün veya bilginin sınırları dışında kalan bir amacın “aracına” dönüşür (Zimmerman 2011: 348).

Heidegger insanın, kendi gizini açanı el-altında-duran/hammadde olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebini, çerçeveleme (*Ge-stell*) diye adlandırır. Çerçeveleme, düzenleme (*Stell*) tarzı içinde gerçek olanın giz(liliği)ni el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, meydan okuyan saldırının bir araya toplayıcısıdır (*Ge*) (Heidegger 1998b: 62-63). Şimdi çerçevenin saldırısı şeyin önüne geçer ve önüne geçtiği şeyi hakikatsiz bırakır. Böylece çerçeveleme yalnızca yakınlaşmakta olan dünyayı tanınmaz kılmakla kalmaz, bunu yapıyor oluşunu da tanınmaz kılar (Heidegger 1998a: 56). İşte çerçeveleme Varlığın bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak bunun dışındaki açığa çıkma imkanlarına engel olur. Bununla da kalmaz, Varlığın başka türlü açığa çıkabileceğini düşüncesini de ortadan kaldırır. Yani kendi bakışını tekleştirir. Böylece Varlığın açığa çıkma tarzlarını örtüyor oluşunu da örter. Üstelik insan da bu süreçten payına düşeni alır.

Çerçeveleme içinde düzenlenen her şey kendine özgü bir duruşa sahiptir ve Heidegger ona el-altında-duran/hammadde (*Bestand*) adını verir³. Burada doğa enerjilerini sömürmek için insana meydan okunduğu ve insan bu sömürüyü gerçekleştirmek için düzenlendiği ölçüde, insan da hammaddeye dönüşür (Heidegger 1998b: 58, 60)⁴. Böylece insan çerçeveleme içinde tamamen hammadde içinde

³ *Bestand*, *bestehen* fiilinin süregitmek ve kalıcı olmak anlamlarını taşır. O daha çok nesnelere düzenlenebilirliğini ve ikame edilebilirliğini vurgulamak ister. Modern teknikte böyle şeyler el-altında-duran halindedir. Aynı zamanda *Bestand*, *Gegenstand*’ın karşıtıdır. Modern teknikte karşıda-duran olmaktan çıkıp el-altında-duran olur, nesne olma karakterini yitirir, nesne el altında durana dönüşür (Özlem 1998: 59).

⁴ Heidegger *Gestell*’den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini büyük ölçüde Jünger’in *Gestalt*’ı, her şeyi endüstriyelmiş insanlık için daimi kaynak/hammadde (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik

emilebilir ve kendisini kullanıma hazır bir araç olarak bilen, salt bir kendinin bilincinde varolan olarak açığa çıkabilir (Özlem 1998: 28-29). Bu durumda insan artık doğayı sömürmeye yükümlü, bu yükümlülüğün bilincinde, kendini bu bilinçle anlayan bir şeye dönüşür. Bu ise tam da insanın da sömürülmesi anlamına gelir; çünkü artık onun olası açığa çıkma imkânları da örtülmekte ve kendini tek bir tarzda açığa çıkarması beklenmektedir.

Teknik düşünmeyle birlikte anılan hesaplayan düşünme, araştırma yaparken mevcut koşulları kendi amacına uygun olarak hesaba katar, ilerleme düşüncesiyle, gelecek vaat eden uygun olanakları hesaplar, hiç durmadan bir fırsattan diğerine acele ettirir ve kökensel düşünmeye varamaz (Heidegger 2013a: 10). Öznenin ve nesnenin yittiği, yeninin ve hızın her şeyi tükettiği böyle bir çağda insanın herhangi bir şeye yakınlık kurması veya en azından herhangi bir şeye onu araçsallaştırmadan karşılaşılabilmesi mümkün müdür? Kaldı ki Heidegger’e göre modern haberleşme araçlarının sundukları, kişiye içinde yaşadığı şeylerden daha yakın görünür. Bu bağlamda vatan toprağına yakınlığın kaybının, hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklandığı söylenebilir (Heidegger 2013a: 12). Bu çağda insanın şeylerle yakınlık ile uzaklık bağında karşılaşma imkânı açığa çıkamamaktadır; fakat yönümüzü ve yolumuzu şaşırıyor olmamız yeni bir yolun imkânını da kendinde barındırır. İnsan kökensel düşünmeyle Varlıkla/yazgıyla yakınlık ile uzaklık bağı içinde ikamet edebilir.

2. Kökensel Düşünme/*Das Anfangliche Denken*⁵

Teknik, Varlığın göndermesinde bir ara evredir ve kendi içinde bir dönüş (*Kehre*) imkânı taşır. Heidegger’e göre düşünmek belki de bir tarla yoludur; bağlayıcı

ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 1930 ve 1940’lar boyunca Heidegger *Gestalt*’ı yaygın olarak kullanır (Zimmerman 2010: 271).

⁵ Heidegger *Gelassenheit*’ta iki tür düşünmeden biri olarak *das besinnliche Nachdenken*/sükünetle derin düşünme derken, örneğin *Nachwort*’ta *das wesentliche Denken*/özlü düşünme ve *Über den Humanismus*’ta kökensel düşünme der. Yine başka metinlerinde hatırlayan düşünme, şükran duyan düşünme ifadelerine rastlanır. Her biri kendine özgü anlamlar taşımakla birlikte, Heidegger’in çağrışımsal bir düşünme içinde olup, birini söylerken diğerlerini de davet ettiği hatırlandığından bazen birbirlerinin yerine kullanılmışlardır.

öğretilerden veya geçerli kültürel başarılarından ayrılmış bir yoldur. “Her şey Varlığın unutulmuşluğunun dönüşüne, Varlığın yazgısında önceden belirlenmiş olan dönüşü yönelen düşünsel refleksiyona doğru atılan geri adıma dayanır” (Heidegger 2006: 164). Bu aynı zamanda varolanın açıklığından, gizli kalan açıklığa doğru bir dönüştür. Önce geri adım atılır ki, böylelikle ulaşılmak üzere olunan şeye mesafe alınır. İşte bu adım, düşünülmesi gerekenin yak(ın)laşması için bir alan açar. Şimdi Varlığın olagelme (*Ereignis*) olarak düşünülmesi zemine/kökene bir geri dönüş olarak yorumlanabilir (Heidegger 1976: 32-34). Yine de yazgısal olarak dönüşün ne zaman olacağını kimse bilemez. Bunun bilinmesi gerekli olmadığı gibi zararlıdır da; çünkü insanın özü düşünme yoluyla Varlığın özünün başında bekçi olmasıdır. İnsan ancak Varlığın çobanı olarak Varlığın hakikatinin başında beklediğinde ve Varlık hakkında kuru bilme isteğine kapılmadığında, Varlık yazgısının sahneye çıkmasını umabilir. Tehlikenin dönüşü ise apansızca olagelir. Bu dönüşte Varlığın özünün açıklığı aydınlanır (Heidegger 1998a: 51-54). Burada Varlık olagelmeye ait olur. Böylece düşünmeyi ne Varlıktan ne de varolanlardan başlatmak uygun görünür. Şimdi düşünme de olagelmeye ait olup karanlık ile aydınlık ilişkisinde anlamlanır. Bu ise, varolanların başka türlü görünmesi/yazgının başka bir tarzda açığa çıkması/insanın başka bir şekilde anlaması imkânının ışığının çakması demektir. Tekniğin yazgıya ait olması gibi onun içindeki dönüş de yazgıya aittir.

Heidegger’e göre insanın teknik düşünmeden varlığını kurtarmasının yolu teknik nesnelere faydalanmaya evet demekle birlikte, onların özümüzü karıştırıp ıssızlaştırmalarını onlara yasaklayarak hayır da demekten geçer. İşte bu evet hayır durumuna “şeylere bırakılmışlık” denir. Daha önce de söylendiği üzere teknik, dünyanın anlamı kendini gizler. İşte sayesinde teknik dünyada gizli alanı açık tutan tutuma da “gize açıklık” denir. Böylece şeylere bırakılmışlık ile gize açıklık birbirine aittir. Onlar rastlantısal olmayıp kökensel bir düşünmeden kaynaklanırlar ve bize, dünyada bambaşka bir tarzda ikamet etme olanağını bahşederek, yeni bir temel ve zemin vaat ederler; çünkü kökensel düşünme bizden bir tasavvura tek taraflı asılıp kalmamayı, tek bir hatta koşmamayı ve Varlığa kendimizi bırakarak yaşamayı ister (Heidegger 2013a:

17-19). Burada geri adım ve dönüş ilişkisine benzer bir şey vardır. Şeylere bırakılmışlık teknikle ilişkimizde bir mesafe bırakır/geri adım atar. Gize açıklıkta ise tekniğin özü/gizi açığa çıksın diye beklenir/bu dönüşe yer açılır.

Varlık ile düşünme, özünü olagelme dediğimiz birlikte ait olmaya bırakmanın doğurduğu bir özdeşliğe aittir (Heidegger 1997a: 25). Burada ait olmanın anlamı, “birlikte” sözcüğünün birliğiyle belirlenir. Birbirine bağlı olmak (*Zusammengehören*), birlikte/birbirine ait olma anlamına gelir. Bu ise, tarafların birbirine ait olma ilişkisiyle belirlenmesi diye düşünülebilir (Heidegger 1997a: 16-17; Heidegger 2014: 186). Böylece hakikat, gizli ile açık ilişkisinden ve Varlık ile düşünme de birbirine ait olma ilişkisinden yola çıkarak anlamlanır. O halde aitlik ilişkisi aynı zamanda onların yakınlık ile uzaklık ilişkisinde olmaları biçiminde de okunabilir.

Heidegger konaklamak üzere birlikte ait olmanın mekânına nasıl varacağız diye sorar. Yanıt, teknik düşünmeyi bırakmaktır. Bu üzerinden atma, sıçrayış (*Absprung*) anlamında bir bırakmadır. Burada sıçrama rasyonel hayvandan öteye olup sıçradığımız yer ise Varlığa ait olduğumuz yerdir. Ancak Varlık da bize aittir. O halde insan ile Varlığın birbirine ait olmasını tecrübe etmek için sıçrayış zorunlu görünmektedir (Heidegger 1997a: 19-20). Peki, insan bu sıçramayı gerçekleştirip saf duymayı ve durup bekleyen dinlemeyi nasıl gerçekleştirebilir? Heidegger’e göre bunun yanıtı, Varlığa yakın olmak için fedakârlık yapmak yani varolanlarla bağımızı olagelme lehine koparmaktır (Heidegger 1991a: 50). Bu olagelmenin farkına varma ispatlanamaz, sadece tecrübe dileyebilir. Bu mistik bir aydınlatma edimi olmayıp, olagelmede ikamet etmeye girişin gerçekleştiği bir düşünme tarzında ortaya çıkar (Heidegger 1976: 57). Düşünmenin tek başına hakikati açtığı düşüncesi Descartesçidir. Heidegger bilince alternatif, duyma/dinleme vurgusu yapar. Onun oğluna “bende düşünülüyor” dediği, Descartesçi “ben düşünüyorum” değil de bu olsa gerektir. Heidegger’de insanı kökensel düşünme yoluna/patikasına koyan adımlar, geri adım atma, şeylere bırakılmışlık, gize açıklık, birlikte ait olmaya sıçrayış ve varolanlardan fedakârlık olarak sayılabilir.

O halde şimdi Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeye bir patika açmak gerekir (Heidegger 1991: 13). Zira kendimizi ancak bir

geçit açmaya, uzağa gitmeyen, daracık yollar inşa etmeye zorlayabiliriz (Heidegger 1993: 42). İşte o daracık yollar/patikalar bizim kurtarıcımızdır; kıryolu/patika yardımımıza koşar (Heidegger 2016: 212). Heidegger “bir şeyi” düşünür, onu tasarım nesnesi gibi alarak “onun hakkında” düşünmez. Bu bağlamda o, derinlere kazı yapar, fakat bunu yapmaktaki amacı temelin keşfi olmayıp daha çok, patikaları serimlemek ve yol işaretleri oluşturmaktır. Şimdi düşünme Penelop’un dokuduğu kumaşa benzer: Ertesi gün yeniden dokuyabilmek için gün içinde dokunan, gece sökülür (Arendt 2010: 120-123). Patika, ormana/içinde olduğumuz yere yakındır. Orada o, yol olarak açığa çıkar ve bize “eşlik” eder. Şimdiki otobanlar ise yerleşim yerlerine uzaktır ve yolun açıklığını vermeyip bizi bir yerden başka bir yere hızlıca götürerek bize “hizmet” ederler. İşte düşüncenin içinde patikalar aç(ıl)ması bağlamında dilin yeri önem taşır.

Heidegger’e göre tanrılar bize seslenir. Öyleyse tanrıları adlandıran söz böylesi bir isteğe yanıttır. Yanıt her zaman bir yazgının sorumluluğundan doğar. Tanrılar bizi söyleşiye soktuğundan, zaman zaman olduğundan beri, varoluşumuzun temeli söyleşi olmuştur (Heidegger 1997: 40). Bizim söyleşi olmamızla uyumlu olarak, dil de özsel olarak “Gösterme olarak Söylemedir” der (Heidegger 1982: 123). Burada bir şeyin varlığının söyleme/ad verme olması, basitçe o şeye şu veya bu denmesi değil, Varlığın ne olduğunun söylenmesidir; çünkü burada düşünme kavramsal bir düşünme olmayıp, açıklığa çıkan bir şeye karşılık/uygun gelmek demektir. Bu da, hakikatin gelişine tanıklık etmek, dilin o olanı varlığı itibariyle ilk kez adlandırması anlamına gelir (Direk 2010: 122-123). Heidegger Varlığın çağrısı ile insanın duyması/dinlemesi arasındaki ilişkide insanın konuşma olduğunu değil söyleşi olduğunu söyler; çünkü söyleşi susmaya da imkân sunar. Duyduğumuz şeye ad vermede ise seçtiğimiz sözcüklerin önemi açığa çıkar. Örneğin birine beni “affet” denir. Affetmek hatayı hoş görmedir. Hatanın belli sayıda tekrarı mümkündür. Affetmenin bir nedeni ve bir amacı vardır; nedensel ve teleolojik bir düşünmedir. Beni “bağışla” ise, aramızdaki bağı lütufla/bağışla/güzellikle kur, beni o ışıpta gör demektir. O ilişkide/bağda/ışıpta görünenlerden dolayı bağışlanılır. Burada neden de amaç da sayı da yoktur. Ne oluyorsa, sadece öyle görüldüğü için olur. Dolayısıyla affetmek ile bağışlamak

sözcükleri/adları anlamaya farklı açıklıklar sunarlar. Heidegger’e göre dörtlü birliğin bileşenleri dilde karşılaşırlar. Dil dünyayı devindiren söyleme olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir. Dilin karakteri, dünyanın dört alanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahip olur. Burada yakınlık, kendisini dünyanın bölgelerinin birbiriyle yüz yüze geldiği devinim durumu olarak açar. Dünyanın dört alanının yolunu açan devinim olarak söyleme, her şeyin yüz yüze gelen yakınlığında onları bir araya getirir (Heidegger 2002: 42). Burada teknik düşünmede hükmetme aracına dönüşerek uzaklığı buyuran dil yerine, Varlığa ve dolayısıyla dörtlünün dünyasına yakın duran bir dil anlayışı karşımıza çıkar. Varlığın açıklığına uygun gelmenin en güzel halleri ise felsefede/filozofta/düşünürde ve şiirde/şairde görülür.

Grekçede bizim anladığımız anlamda dil sözcüğü yoktur, o *logos* olarak gösterilir. İnsan “sözcük, söz taşır”. Yani insanın kendi varolmaklığını nasıl iletmediği ve kendini varolanların bütünlüğü içinde nereye yerleştirdiği dilde bulunur, dilde açılır. Öyleyse dil, dünyanın açıklığıdır. Bu haliyle açıklık kökensel olarak şiir(de)dir. Fakat yazarların uğraşı olarak değil, “tanrının çağrısı içinde dünyanın haykırışı olarak şiirde”dir (Heidegger 2010: 128-129). Sadece *logos*’un kendini açtığı yerde bir ses sözcük olabildiği gibi, varolanın Varlığının duyulduğu yerdeki dinleme de bir duyma olabilir. İşte bunu başarabilenler şairler ve düşünürlerdir (Heidegger 2008: 39). Öyleyse şairin mekânı olan inzivanın tuhaf ve özgün gücü bizi soyutlamasında değil bütün varoluşumuzu, her şeyin varlığının sonsuz yakınlığına doğru itmesindedir (Heidegger 2012a: 206). Herhangi bir insan sevdiği için sensiz yaşayamam derken, şairin biri gelip “oysa ben senin gözlerinsiz edemem bilirsin” der. Böylece yaşayamamak ve edememek arasındaki ayrım bize Varlığa/yaşamaya/sevmeye dair bir açıklık/mekân/imkân sunar. İşte orada yeni bir patika açılmış olur.

3. Teknik Ve Kökensel Düşünme Ayırımının Yakınlık İle Uzaklık Bağında Anlamı

Heidegger yakınlık ile uzaklık bağına mesafe üzerinden inşa eder. Yazgının hakikati bir açıklıkta görünecekse bu bizi hem bir mekâna/alana/bölgeye hem de o mekânda görünenlerle mesafemizin olduğu bir konuma gönderir. Heidegger bu yüzden mesafenin olmamasının yakınlık anlamına gelmediğini söyler: “Bugün bütün varolanlar eşit ölçüde yakın ve uzaktır. Mesafesizlik hüküm sürmektedir. Ama mesafelerin ortadan kaldırılması ve kısaltılması, yakınlığı getirmez”; çünkü tüm mesafelerin ortadan kalkmasıyla yakınlık kendine yer bulamaz olmuş, bu ise mesafesizi hâkim kılmıştır. Mesafeler ortadan kalkınca yakınlık ile uzaklık da ortadan kalkacağından, artık bir yakınlık alanı kendini şeyde açamayacaktır; çünkü şeyin özü yakınlığın açığa çıkmasıdır (Heidegger 2006: 159-162). Bu bağlamda Heidegger yakınlık ile bekleme arasında bir bağ kurar. O, bir şeyi öğrenebilmenin sorabilmeyi kastettiğini, bununsa bilmek isteme olduğunu söyler. “Sorabilmek, bekleyebilmek, hatta bir ömür boyu bekleyebilmek demektir.” Yakınlık ile uzaklık bağında konaklamak için beklemek gerekir. Hakikat varolanın açıklabilirliği (*Offenbarkeit*) olduğuna göre, bilme kapsamlı bilgilere sahip olma değil de bu yakınlıkta ikamet edebilmedir (Heidegger 2014: 30-31). Burada beklemek, umarak beklenti içinde olmak değildir, çünkü bu bekleme bir tasarımdır ve kendi tasarımını bekler. Oysa Varlığa yakın bir bekleme, açık olanın kendisine kendini bırakarak yaşar. Böylece (kökensel) düşünme, uzaklığın yakınlığa gelmesi olacaktır. Burada söz, bir şeyi tasarımılamaz, aksine bir şeyi göstererek, bu bir şeyi kendi söylenebilirliğinin genişliğinde durdurur (Heidegger 2013b: 35-38). Öyleyse beklemek gelmesine izin vermektir (Heidegger 2016a: 154). Arendt’e yazdığı mektupların birinde şöyle der: “Sevgiliyi bekleyebilmek, muhteşem olan budur. Çünkü bu bekleyiş sayesinde sevgili “şu an”dır” (Heidegger 2012: 27).

Burada beklemek bir şey umarak, isteyerek, kendini ona kilitleyerek, inat ederek değil teslim olarak, açıklık içinde olmaya bırakarak beklemektir. Bu düşünmenin zamanla ve anımsamayla bağı vardır; çünkü düşünme dediğimiz şey zamansal bir varlık olarak anlamamız ve böylece anımsayan varlık olarak onu sürdürebilmemizle ilgilidir.

Burada beklemek uzaklığı yakın kılarak geçmişi ve geleceği şimdide toplar. Düşünmek sabırlı olmayı gerektirir. Öyleyse kökensel düşünme varoluşsal olarak bir tecrübe etme, hayatı sürdürme hali olup, yazgının açığa çıktığı ilişkileri anlama ile gizlendiği ilişkileri de arama, böylelikle ona yakınlık ile uzaklık bağında açık olma imkânlarını kendinde taşır. Teknik düşünme ise her şeyi çerçeveleyerek/resminin içine çatarak gördükleriyle yakınlık yanılması içindedir. Oysa teknik düşünme Varlığa, varolana, yazgının hakikatine uzaktır.

4. Teknik Ve Kökensel Düşünme Ayırımının Yazgıyla Bağında Anlamı

Heidegger’de yazgı Varlığın bir göndermesidir. Dolayısıyla Varlığın görünümüleri yazgıya aittir. Varlıksa kendi hakikatini gizli açık ilişkisinde göstermektedir. Bu bağlamda yazgının tüm ilişkilerin ilişkisi olduğu söylenebilir. Heidegger’deki teknik düşünmenin insanın yazgıyla ilişkisindeki adının, “bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme” olduğu ileri sürülebilir. Hayatta nelerin açığa çıktığı/çıkacağı değil, çıkması gerektiği sorusu onun kökensel düşünmeyle ayırımını oluşturur. Burada gereklilik kipi düşünme alanını tıpkı bir resim gibi çerçeveler. Olan/açığa çıkan artık o resmin çatılışyla anlamlanır. Gereklilik kipi bir şeyin nasıl görüneceğine/gerçekleşeceğine dair sınırlarını çizer. Görünene ulaşmak için yapılması gerekenleri de söyleyerek kişiyi hedefe taşır. Gereklilik kipi aynı zamanda anlamı da bu bağlamda örür. Bu haliyle tartışmaya kapalı ve sıkıştırıcıdır. Hayata kendi tasarımını dayattığı için de asla hayata denk gelmeyerek onu gözden kaçıır. Bu düşünme hayatta karşılaşılanları gereklilik kipiyle anladığı için ve gerek olanın ne olduğunu bildiğini iddia ettiği için, özcü ve aynı zamanda despotiktir. Bu bağlamda yeniyi örttüğü için sıkıcıdır, tekrara düşer ve hastalıklara yakın du(rdu)rur. Yaşadığımız çağda ruhsal hastalıkların bunca çoğalması gereklilik kipiyle ilişkilendirilebilir. Yazgının başka türlü açığa çıkma imkânlarına uzak olup, bilinçten ve kendi kavramlarından yola yığıldığı için de metafizik bir düşünmedir. Bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme, neyin gerek olduğunu bildiğinden, buna ulaşmak için eldeki verileri ölçer, biçer, tartar ve bir yol/yöntem bulur. Burada hayat çözülmesi gereken bir probleme dönüşür. Bu düşünme

zihinde gerçekleşir ve önermeler arası ilişkilerde karar alma, hüküm verme, yargıda bulunma tarzında açığa çıkar. Önemli olan, bu düşünmeyle elde edilen sonucun yazgının açıklığına yakınlığı ile uzaklığı değil, kabul ya da reddidir. O yanıtta durur, yürürse de oradan başlar. Bu yürüme ilerlemecedir. Amaçlar ve araçlarla yol alır.

Bir şeyin olması gerektiği için olduğunu düşünme zamansızdan yola çıkar. Bu hem geçmişin yorumlanması hem şimdinin sınırlanması hem de gelecekte neyin nasıl olması gerektiği sorusunun hesaplanmış olması sebebiyledir. Tarih üstü, zaman üstüdür. Geçmişle gelecek arasında sıkışmıştır. Bununla bağlantılı olarak, gereklilik tarzındaki düşünmeyle beslenen bu çağ hızla takıntılıdır. Hep bir hızlanma telaşı içindedir. Öte yandan gençlik ve sağlık vurgusuyla da zamanın hiç geçmemesini istemektedir. Zamana ya hızı ya da akmamayı dayatır.

Gereklilik kipinin bir olumsuz/kapaticı yanı da açığa çıkan güzel şeyleri, zaten öyle olması gerekiyor diyerek görememesi, gözden kaçırmasıdır. Bir görev tanımı (örneğin bir dostun görevleri) yapar, onun tasarımını oluşturur ve her şeyi onun içine yerleştirir. Bu bağlamda aslolan ne yapılması gerektiğidir. Böylece kim, ne, ne zaman sorularını hükümsüz kılar. Dolayısıyla fenomenoloji ve hermenötiğe uzaktır. Bu soruların olmayışı ise her şeyi ikame edilebilirlik bağıyla bağlar; çünkü dostunuzun kim olduğunun önemi yoktur. Önemli olan bir dost olarak yapması gerekenleri yapıp yapmadığıdır. Eğer o kişi görevlerini yerine getirmiyorsa getirecek biriyle değiştirilebilir. O dostlukta beklemenin, onunla ilişkide açığa çıkanın ne olduğuna yakın durmanın önemi yoktur. Doğal olarak burada gereklilik bir değer kipi olur; neyin değerli/iyi ve değersiz/kötü dolayısıyla da hayatımızda yeri olup olmadığı konusunda hükmen galiptir. Böylece bizi dualist/ikici bakışa mahkûm eder.

Oysa “gerek yok” demek, insana bir açıklık sağlar. Olana mesafe aldırır. Gerçi hala gereklilik tarzında bir düşünme söz konusudur fakat burada gerek yok diyerek alınan mesafe/uzaklık ona yakınlaşmayı sağlayarak hem gereklilik tarzında düşünüldüğünün hem böyle düşünmenin tek açığa çıkma tarzı olmadığına hem de başka türlü de düşünülebileceğinin görülmesi imkânını kendinde barındırır; çünkü bu durumda her zaman gerçekleştirdiği düşünmeye bakan kişi şimdi ne yapacağını

bilememekte, aynı zamanda bilmek istemektedir. İşte bu isteme hali de, nasıl düşünüleceği sorusunu ve başka soruları getirir. Böylece dilde/düşünmede yeni bir patika açılabilir. İşte bu patikada yürürken, yazgısal olarak açığa çıkanın sadece öyle açığa çıktığı için öyle olduğu düşünülebilir. Böylece kökensel düşünmenin yazgıyla ilişkisindeki adı “bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme” olur.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme hermenötik bir düşünmedir; çünkü zihindeki yanıtlar aranmayıp, açığa çıkanların anlamları sorulur, onlar yorumlanmaya çalışılır. Yani anlayan/bekleyen bir düşünmedir. Her şeyin olmaya bırakılması, öyle açığa çıkması, şimdinin/zamanın vermesi anlamında anın değerini gösterir. Bu düşünme şimdide/anda ummadan bekleyen, bekleyebilen, birden bire, şimşek hızıyla çakıp sönmeparlama hareketiyle anlamı açan düşünmedir. Ne açığa çıkacak diye sorabilme, soruda bekleme, soruyla açılan kapılardan geçmeye cesaret etme vardır. “Soru”dan yürüme bir ilişkide yürüme anlamına gelir. Ne olacağını bilmez, bilmediği için bekler, beklerken yakın durur. Bu düşünme zorunlu değilse de gelişigüzel de değildir.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünme dilde yeni patikalar açar. Öyleyse bu düşünme fenomenolojiktir. O aynı zamanda kaçınılmaz olarak tecrübeye dayalıdır. Burada anlamak, anlatmak, anlaşılacak zordur. Güvenilir değildir, belirsizdir ve tekinsizdir. Bu haliyle hiç yuvaya/yurda benzemez, ona uzaktır. Bu düşünmede bir yurtsuzluk hali vardır. Dolayısıyla yurt arayışı kadimdir. O aynı zamanda açığa çıkanlara/bütünlüğe yakınlığı sebebiyle evde olmayı hissettirir. Burada evde olma ile yurtsuzluk bir ve aynı şeye ait olup, bir(likte)dirler.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin hermenötik bir düşünme olması zamana/zamansallığa, fenomenolojik bir düşünme olması ise mekâna/mekânsallığa dairdir. Varlığın sınırlı bir mekânda/zamanda açığa çıkmasına yakın durmaya fenomenoloji denebilir. Yazgının hakikati başta gizli açık ilişkisi/gizlilik açıklık bağı olmak üzere her zaman bir bağda/ilişkide açığa çıkar. İlişki bu anlamda tüm karşıtları bir arada tutar. Karşıtların birliği ise hakikatteki/Varlıktaki/yazgıdaki açığa çıkma ile gizlenmenin birliğini yansıtar. Burada bağlar, o şeyin olduğu gibi olmasına/öyle görünmesine imkân sunar, onları o anlamla bağlar; hem düğümler hem çözer, hem

bağlar hem açar, hem toplar hem dağıtır. Yazgı(da açığa çıkanlar/hayat) böyle anlaşılır. Örneğin şimdi dostluk bağıyla bağlanmak demek, her şey o ışıktaki görünecek, açılacak demektir. Karşımızdaki kişinin yapıp etmeleri hep bir dostun yapıp etmeleri olarak yorumlanacaktır. Böylece orada yeni ve farklı olana yer açılabilecektir. Öyleyse hayatla/yazgıyla kurduğumuz bağları bu bağlamda, yakın uzak ilişkisine mi yoksa gereklilik kipine mi yakın diye sorup, yerimize dair bir fikir edinebiliriz. Burada dinleme/duyma/görme hep bir yakınlık ile bir uzaklık gerektirir. Bu düşünmede zihinsel alternatif olarak duyular öne çıkar. İmgeye, sanata, şiire açık/yakın durulur.

Bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin açtığı patikada yürümek zordur: Hem açığa çıkmaların bilinemezliği, öngörülemezliği ve müdahale edilemezliği yüzünden hem de soruların ardına düşüp, düşüp kalkmaktan başka bir yol olmadığı için böyledir. Yine de yolculuk ve serüven bütünlüğe yakınlık duygusu verir. Bütüne ait hissetme, bir olma, bütünle uyumlu/ritimli olma imkânı taşır. Adım atılıp beklenir; adım at dur, at dur, bir dans mıdır? Heidegger’in “her gün kendi işimi yapıyorum” dediği bu türden bir düşünmedir; çünkü “daha büyük işlerin kendi yazgıları” vardır. Bu serüvene atılmanın ödül ya da cezası, amaç veya nedeni yoktur. Bu düşünmede, örneğin bir şey hakkında değil de o şey düşünülürken, o şeyin olması gerekmediğinden, o şey öyle olduğu için olduğundan, niye (gerekten olmadı) diye kavgaya durulmaz. Açığa çıkmaların karşısına geçip efendilik taslanmaz. Dil bir söyleme ve insan da bir söyleyişe ve yazgı Varlığın açıklığı ile gizliliğinde olageliyorsa eğer, bir şeyin olduğu için olduğunu düşünmenin yazgının/Varlığın hakikatine daha yakın görüldüğü söylenebilir.

Sonuç

Gelinen noktada Heidegger’de teknik düşünme ile kökensel düşünmeden birinin değerli/iyi diğerinin ise değersiz/kötü olması gibi bir şeyden söz edilemeyeceği görülür. Her iki düşünme de, yazgıya dair ilişkileri anlamada kendine özgü yerlere sahiptir. Teknik düşünmenin hâkim olduğu bir çağdaki olayları, durumları, insanları anlamak için, bir şeyin olması gerektiği için olduğu, şeklindeki düşünmeyi bilmek kaçınılmaz

görülmektedir. Bununla birlikte, olan biteni anlarken, bir şekilde, gereklilik kipini paranteze alıp, işte öyle birdenbire, başka türlü de olabilir mi diye sormak, düşünmede/dilde yeni bir patika açma imkânını kendinde barındırır. Bu makalede Heidegger’in yaptığı iki tür düşünme ayrımından yola çıkılmıştır. Yol bizi nereye getirmiştir? Şimdi, yazgının hakikati açığa çıkma ile gizlenme ilişkisinde kendini açtığına ve bu açığa çıkma da düşünmede olduğuna göre, hakikatin kalbinin yakınlık ile uzaklık bağında/yakın uzak ilişkisinde attığı ileri sürülebilir. Aynı zamanda teknik düşünme ile kökensel düşünmenin yazgıyı ve hayatı anlama bağlamında bir şeyin olması gerektiği için olduğu ile bir şeyin olduğu için olduğu şeklinde düşünülebileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

ARENDDT, Hannah (2010). “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok & Metin Bal, çev. Çetin Balanuye, ss, 117-130, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

DİREK, Zeynep (2010). “Heidegger’in Sanat Anlayışı”, *Cogito*, 64/2010: 106-124.

HEIDEGGER, Martin (1976). “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”, *Zur Sache des Denkens*, ss, 26-61, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1982). “The Way to Language”, *On the Way to Language*, trans. by P. D. Hertz, ss, 111-136, New York: Harper and Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin (1991). “Giriş” *Metafizik Nedir?*. çev. Yusuf Örnek, ss. 7-23, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1991). “Sonsöz”, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, ss. 43-52, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1993). *Profesör Heidegger, 1933’te Neler Oldu?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997). “Özdeşlik İlkesi”, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, ss. 11-28, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997). “Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Kılavuz Söz”, *Hölderlin Seçme Şiirler*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.

HEIDEGGER, Martin (1998). “Bilim ve Düşünüm”, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev. Hakkı Hünler, ss. 13-44, İstanbul: Paradigma Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1998). “Dönüş”, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça, ss. 47-59, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2002). “Dilin Doğası”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. Hüsamet Arslan, ss. 29-43, İstanbul: Paradigma Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2006). “Şey”, çev. Erdal Yıldız & Ali Kaftan, *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 30/2016: 151-165.

HEIDEGGER, Martin (2008). “Varlık ve Düşünme”, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 19-40, İstanbul: Say Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2010). *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

HEIDEGGER, Martin (2012). “Niçin Taşrada Kalıyorum”, çev. Sadık Erol Er & Mustafa Yıldırım, *Özne. Felsefe ve Bilim Yazıları*, 16/2012: 205-207.

HEIDEGGER, Martin (2013). “Olmaya Bırakılmışlık”, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, ss. 7-20, İstanbul: Avesta Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2013). “Olmaya Bırakılmışlık’a Dair Tartışma-Düşünme Üzerine Bir Patika Söyleşisinden”, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, ss. 21-66, İstanbul: Avesta Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2013). *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2014). *Metafizığe Giriş*, çev. Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları,

HEIDEGGER, Martin (2016). “Rusya’da Bir Savaş Esiri Kampında Bir Genç ve Yaşlı Adam Arasındaki Akşam Sohbeti”, çev. Metin Toprak & Serap Denizler, *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 30/2016: 145-196.

HEIDEGGER, Martin (2016) “Kıryolu”, çev. Erdal Yıldız & Engin Yurt, *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 30/2016: 211-217.

HEIDEGGER, Martin ve Hannah ARENDT (2012). *Mektuplar 1925-1975*, çev. Melek Paşalı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

ÖZLEM, Doğan (1998). “Giriş: Heidegger ve Teknik”, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, ss, 9-43, İstanbul: Paradigma Yayınları.

PETERS, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, haz. ve çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

ZIMMERMAN, Michael E. (2010). “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, çev. Kurtul Gülenç & Aşkın İnanç Duru, *Cogito*, 64/2010: 258-280.

Makale Geliş | Received: 07.05.2018
Makale Kabul | Accepted: 10.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474497

Ebru ÖNER

Dr. | Dr.
Rize Fatma Nuri Erkan Bilim ve Sanat Merkezi, Rize, TR
Rize Fatma Nuri Erkan Science and Art Center, Rize, TR
ORCID: 0000-0002-3681-9443
ebruoner7@gmail.com

Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, TR
Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Muğla, TR
cevikbas@mu.edu.tr

Nietzsche'nin Platon Eleştirisi: Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi *

Öz

Nietzsche Batı düşüncesinin ve ahlakının kaynağı olarak Platon'u ve Platoncu Hristiyanlığın ortaya koyduğu değerleri görmektedir. Nietzsche'ye göre bu dünyayı hiçe sayan, öte dünyayı üstün tutan, insanlığı nihilizm bataklığına sürükleyen bu değerler, kaynağını hakikat olarak gördükleri "duyu üstü" dünyadan, idealar dünyasından almaktadır. Nietzsche'ye göre bu dünyadaki eylemlerimizin sonsuz olan idealar dünyasındaki örneklerine uygun olduğu ölçüde iyi, aksi halde kötü olduğunu savunan ve yaşama karşı hınç duyan Platoncu değerler, "güç istenci"nden kaynaklanmaktadır. Çünkü acımasız olan güçlülere karşı doğrudan savaşamayan zayıflar, acıma, dayanışma, iyilik gibi değerleri idealleştirerek gücü ele geçirebilmek, çileci ahlak yolu ile insanlara egemen olmak için, bu dünyayı aşağılayarak, içgüdülerin hadım edildiği, doğal olana karşı doğa-dışı bir öte dünya yaratmışlardır. Nietzsche, hastalıklı olarak adlandırdığı bu durumun düzeltilmesi için idealleştirilmiş değerlerin yıkılması gereken putlar olarak görülmesi, insanın gücünü kendinden alması, yaşama evet demek anlamına gelen "*amor fati*"den yana olması ve özünde "Dionysos" ya da "Zerdüş" olan "Üstün insan"a ulaşmak için çabalaması gerektiğini savunur. Bu çalışmanın amacı, Batı kültürü ve düşüncesi için çoktan değerini kaybetmiş olan Platon ve Platoncu Hristiyanlığın değerlerinin yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğini Nietzscheci bir perspektif ile ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Platon, Ahlak, Değer, İyi, Kötü.

* Bu makale "Nietzsche'nin Platon Eleştirisi" başlığıyla Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş danışmanlığında, Ebru Öner tarafından 2017 yılında tamamlanmış olan "Doktora Tezin"den türetilmiştir.

Nietzsche’s Critique of Plato: Reevaluation of the Platonic Values

Abstract

Nietzsche perceives Plato and values of Platonic Christianity as the source of Western notion and ethic. According to Nietzsche, these values that disregard this world, accept other world as superior and drag humanity into nihilism; use so called supersensuous world, world of ideas, as their source of truth. Nietzsche indicates that Platonic values accepts our actions in this world good as long as it is similar to the “idea of good” from the world of ideas, otherwise classifies them as bad and therefore these values resent life, because of volition. Since weak can not fight the strong in their own, they must be gathered together with values like pity, solidarity and kindness to gain power and rule with ascetic ethic. Platonic Christianity devaluates this world and forms another world where instincts are castrated. Nietzsche finds this situation unhealthy and to restore it he suggests idealized values should be seen as graven images that must be destructed, humans should adopt themselves as the source of power, side with “amor fati” which means saying yes to life and endeavour to reach “superior human”, substantially “Dionysus” or “Zarathustra”. Intention of this study is putting forth the necessity of reevaluating Plato and Platonic Christian values that are devaluated in the western culture and notion, in Nietzsche’s Perspective.

Keywords: Nietzsche, Plato, Morals, Value, Good, Evil.

Giriş

Felsefe bir yönüyle teorik, öbür yönüyle pratik bir düşünme, anlama ve anlamlandırma faaliyetidir: bir bütün olarak evreni ve insanı anlamak, evrenin ve insanın yazgısını bilmek istemesi bakımından teorik, insanların nasıl davranmaları gerektiğini söyleyen ahlakı araştırması bakımından da pratik bir düşünme faaliyetidir. Teorik felsefe, varlığın anlamını, metafizik varolanı ve hakikatin kaynağını araştırırken pratik felsefe, yaşamın anlamını ve amacını araştırır (Aster 2005: 49). Fakat felsefede bu ayrım gözetilmeden teori ve pratiğin iç içe geçtiğini, söylemin ve yaşamın birbirini etkilediğini görürüz. Buna göre felsefe, yaşamın, özellikle de insani yaşamın, her alanına nüfuz etmiştir. İnsanla ve insani yaşamla ilişkisi kurulamayacak bir düşünce ve düşünür yoktur elbette; ancak bazı felsefi düşüncelerin ve filozofların yaşamla daha iç içe oldukları görülür.

Felsefeyi “bilmek için bilmek” olarak tanımlayarak teoriyle özdeşleştiren Aristoteles bile teorik bir yaşamın insanın varlığını sürdürebileceği en iyi yaşam olduğunu söylemiş (Nehamas 2002: 16) ancak insanlara nasıl yaşamaları gerektiği konusunda önerilerde bulunarak, teorinin pratiğe uygulanması gerekliliğini de

vurgulamıştır. Çok farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde ortaya çıkan Platon’un ve Nietzsche’nin felsefeleri de yaşamla iç içe geçmiş, yaşamı anlamaya ve açıklamaya yönelmiş felsefelerdir. Platon’un felsefesi teorik konuları ele almakla birlikte, erdem ve bilgi arasında doğrudan ilişki kurarak, ölümsüz ruhun öte dünyada bu dünyadaki yapıp etmeleriyle bağlantılı olarak ödül ya da ceza alacağı, insanların mayasına göre devletin kademelerinde yer almaları gerektiği ve felsefi yaşamın en iyi yaşam olduğu gibi söylemleriyle insanların yaşamına pratik anlamda etkide bulunmaktadır. Nietzsche’nin felsefesi, Platon’ununkine göre daha az teorik daha fazla pratik öge içermektedir. Onun öğretileri evrensel ya da tek tip bir yaşam tarzını önermez; aksine örneklerini Platon ve Platonculukta gördüğü tek tip yaşam modeliyle toplumun sürü haline geleceğini; insanların kendi benliklerini geliştirmeleri gerektiğini, başkalarını taklit etmemeleri, estetiğin yeni ve çarpıcı sanatlar üretmesi gibi insanların da farklı yaşam tarzları geliştirmeleri (Nehamas 2002: 28) ve özgür birey olmaları gerektiğini söyler.

Batı düşüncesinin inşasında önemi göz ardı edilemeyecek filozofların başında, kendisinden sonraki neredeyse her filozofun bir şekilde müracaat etmek zorunda kaldığı, Platon gelir. Platon’un felsefesi, pek çok filozofun uğrak yeri ve felsefenin vazgeçilmezidir. Bütün Batı felsefesinin “Platon’a düşülen dipnotlardan ibaret” (Whitehead 1978: 39) olarak görülmesi de bu yüzdendir. Bu vazgeçilmezlik kendisini Batı düşüncesinde Platon’a sürekli bir ilgiyle ve Platon’la hesaplaşmayla gösterir. Bu nedenle içinde Platon’un yer almadığı bir felsefe neredeyse yoktur. Bir anlamda bütün Batı felsefesi tarihi de Platon ve onun ontolojik, teolojik, epistemolojik, etik, politik, vd. farklı okumlarının sonucu olarak ortaya çıkan Platonculukla yüzleşme ve hesaplaşmanın tarihidir. Zaman zaman bu fikre karşı çıkışlar olmasının yanında hesaplaşmayı daha ileri götürerek “Platon ve Platonculuğu yıkmaya” fikrini ortaya atan da Nietzsche’dir.

Nietzsche’nin Platon’u Eleştirmesinin Nedenleri

Ondokuzuncu yüzyıl Avrupası’nda insanın ve yaşamın değersizleşmesi, anlamını kaybetmesi, dahası hayata anlam veren ve hayatı anlamlandıran bütün değerlerin

değerlerini yitirmiş olması, Nietzsche’yi Batı kültürü ve düşüncesi üzerine düşünmeye sevkeder. Sokrates-Platon çizgisiyle başlayan tüm Batı metafiziği, Batı metafiziğine dayalı bir inanç sistemi olan Hıristiyanlık ve onun ahlakı, insanı ve yaşamı değersizleştirmektedir. Bu yüzden Nietzsche’nin yaşadığı çağın Avrupa’sı sarsıcı bir değerler krizine tanıklık etmektedir. Bu kriz, anlam duygusundan yoksun Avrupa insanının hayatında bir boşluk, hiçlik ve hedefsizliğe yol açmıştır.

Pek çok filozof gibi Platon’la kariyerinin başlarında ilgilenen Nietzsche’nin Platon’a yönelik eleştirisinin dayandığı iki temel neden bulunmaktadır: Platon’u Antik Yunan kültürünün çöküş nedeni olarak görmesi ve bu çöküşün Avrupa’yı nihilizm batağına sürüklediğini düşünmesi. Sokrates’in ve Platon’un ortaya koyduğu değerlerden oluşan Antik Çağ ahlaklılığı, Yunan dünyasının yozlaşarak yavaş yavaş yok olmasına yol açmıştır. Yunan dünyası Platoncu değerlerin etkisiyle yok olurken Avrupa’da Platoncu bir din olan Hıristiyanlık ortaya çıkmış ve böylece de Avrupa nihilizme saplanmıştır. Platon ve onun takipçisi olan Platoncu Hıristiyanlık, varoluşun anlamının bir “öte dünya”da olduğunu, ona ancak akıl ve metafizik aracılığıyla ulaşabileceğini savunmakla duygusal dünyadaki varoluşu hiçleştirerek saplandıkları nihilizm ile varoluşsal bir krize neden olmuşlardır.

Sokrates-Platon ile başlayarak tüm Batı metafiziğine hâkim olan felsefi düşüncede insan, Antik Yunan bilgeliğinden farklı olarak, sadece bir “akıl ve ahlak varlığı” olarak görülür. Nietzsche için bunun anlamı, ‘insanı değersizleştirme’dir. İnsanlığa karşı işlenen bu suça bütün Batı metafiziği ortak olmuştur.

Nietzsche’nin Perspektifinden Platoncu Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Felsefesinin genelinde bireyselliğe düşmanlık besleyen ve insanlığı makine yapımı eşyaların monotonluğuna ya da sönük tek biçimliğine indirgemeye çalışan her şeye karşı hoşnutsuzluğunu dile getiren Nietzsche’nin ilgisi, zamanla yaşamla ve insan davranışlarıyla ilgili ahlaki ya da moral problemlere yönelmiştir (Wolf 2003: 70). Bu

ilginin amacı iyinin ve kötünün ötesinde bir ahlak sistemi kurmak, ahlaksal yargının yanılışmasını ortaya çıkarmaktır. Ona göre, ahlaka özgü nesnel olgular yoktur. Ahlaka özgü yargılar, tıpkı dinin yargıları gibi bilinmezliğin bir basamağıyla bağlantılıdır. Bu basamakta somut gerçek kavramı ya da somut gerçekler ve simgeseller ayrımı yoktur; kurgular, hakikat olarak gösterilir (Nietzsche 2002: 57) Bu yanılışmalardan kurtulmak için gerçekliğini bilinmez ötelere alan ve bizi kurgulara inanmaya mahkûm eden bir ahlak yerine; anlamını bu dünyadan alan, ayakları yere basan, insanca, pek insanca bir ahlaka göre hareket edilmelidir.

Nietzsche, kaynağını Platon’un “idealar dünyası”ndan alan ahlaki değerlerin nihilistçe olduğunu düşünür ve Platon’un ideal değerlerini, en yüksek idea olan “iyi” ideasına ya da bir Tanrı iradesine dayandırdığını belirtir. Böylece insan, tanrısal olan “ebedi ahlaki yasalar”a, hakikat için hakikate ya da erdem için erdeme ulaşma çabası içinde kendi nefisinden vazgeçerek içgüdülerine zincir vuracak, sanal görevleri yerine getirmek için ideal bir amaca hizmet ederek iyi bir insan olduğunu zannedecektir. Halbuki bu teorik bir yanılgıdır ve bu yanılgı içerisinde hareket edenler yaşama zarar vererek onu zayıflatmaktadırlar. İdeallerin asıl kaynağı, içgüdülerdir; Tanrı’nın vahyettiği sanılan erdemler içgüdülerin kendilerini tatmin etmek üzere uydurulmuş, kaynağı ve nereden geldiği unutulmuş olan insan icatlarıdır (Steiner 2004: 47-48) Nietzsche’ye göre “ideal” sözcüğü yürürlükten kaldırılmalıdır ve bu da ahlaki normların insanlara yüklediği, olayların gidişatını kınayarak “şöyle olmalı” ya da “böyle olmalıydı” gibi kaynağını öte dünyadan aldığı iddia edilen gerekliliklerin eleştirisi (Nietzsche 1967: 180; Nietzsche 2010a: 226) ile mümkün olacaktır.

Nietzsche, şimdiye kadar öz olarak bilinmemiş ve haklarında yanlış tahminler yürütülmüş birer yanılışmadan ibaret olup (Nietzsche 2007a: 275) Sokrates ve Platon’dan beri kabul gören “iyi” ve “kötü”nün varlığına inanmaz. Sokrates’in uydurması ve iki bin beş yüz yıldır öğretilen bir tortu olarak gördüğü “iyi” ve “kötü”ye karşı en ağır saldırıları gerçekleştirerek onların mutlak surette yıkılması gerektiğini savunur. Burada iyi ve kötü ile birlikte yıkılacak olan, Batı’nın varoluş değerlerini

üzerine inşa ettiği metafizik bir zemin, felsefi bir teoloji, teolojik bir felsefe (Özkan 2007: 71) ya da Platoncu Hristiyanlık’tır.

Nietzsche'ye göre ahlaki değer ve yargıların varsaydığı hakikat iddialarının doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde değil, güçlü ya da zayıf, tükenmiş ve yozlaştırıcı yaşam biçimlerini yansıtıp yansıtmadığı sorusu üzerinde yoğunlaşılmalıdır. Ancak bu şekilde, radikal bir perspektivizm kapsamında, iyinin ve kötünün ötesinde düşünülürse insanın bilgi biçimlerinin koşulluluğu kabul edilir ve ancak o zaman ahlaki ya da başka türdeki mutlaklarla ilgilenilmez (Pearson 1998: 35). İyi ve kötünün ötesinde düşünmek, yaşamın sürekli yaratıcılığının ancak yıkım sayesinde mümkün olabileceğini fark etmektir. Fakat Nietzsche bir savaş ve yıkım felsefecisi değil, yaşamın sonsuz yaratıcılığının ateşli bir savunucusudur. Ona göre yaşama karşı ahlaki bakış açısındaki sorun; yaşamın bütün olarak onaylanmaması, yaşamın temel ve en güçlü koşullarının olumsuzlanmasıdır (Pearson 1998: 79-80).

Platon’un aksine Nietzsche, hakikat olmayanı yaşam koşulu olarak tanımanın, alışılmış değer duygularına tehlikeli bir şekilde karşı çıkmak olduğunu savunur. Felsefe ancak yaşam koşulu olarak hakikatten vazgeçmeyi başarabildiği zaman kendisini, Nietzsche’nin oluşturmaya çalıştığı yeni değerlere ulaştırarak iyinin ve kötünün ötesine koyar (Nietzsche 2010b: 20).

Nietzsche ahlaki değerlerin kaynağı sayılan “iyi” ve “kötü”nün, Platon’un savunduğu gibi, insan dünyasının dışındaki bir idealer dünyasında olduğu fikrine şiddetle karşı çıkar. Ona göre iyi ya da kötü insan varlığının dışında değil insanla vardır ve insan eylemlerinin içindedir. İnsanın bittiği, artık eylemde bulunmadığı yerde onlar da yok olurlar. Eylemler değerlerin düzenlenmesinde başlıca etkidir ve insan davranışının uyacağı ölçüyü kendisi seçer. Sadece insanı bu eylemlere iten yaratıcı, geleceği yapıcı güç genelgeçerdir ve felsefenin görevi, bu gücün yorumlaması ve aydınlanlatılmasıdır. Platon felsefesi gibi, konusunu insandan bağımsız olarak var olduğuna inanılan idealardan alan bir felsefe geçerli değildir. Bu şekildeki geçersiz felsefi görüşlerin uydurdukları gibi metafizik bir hakikat yoktur. Bu yüzden insanı metafizik hakikat olarak derinleştirdiğini, aydınlattığını sanan bu tür öğretiler; aslında

aydınlığı karanlık yapmakta, başka bir deyişle gerçek insanı öldürmekte, düşte yaşayan insana yönelmektedir (Eyüboğlu 2002: 71-72).

Amacı metafizik düşlerle uyutulmuş insanları uyandırmak olan Nietzsche, yaşadığı dönemde kimsenin kolay cesaret edemeyeceği bir şeyi yapmaya, ahlaka duyulan güveni yok etmeye çalışır (Nietzsche 2009: 10). Ona göre arka planında yaşamdan öç alma düşüncesi bulunan ahlak, gerilemenin, çöküşün (*décadance*) özel tepkisidir. Çünkü Platoncu metafizikçiler ahlak kisvesi altında tüm değerleri yaşama düşman değerlere dönüştürdüler. Nietzsche böyle bir ahlakın açığa çıkarılmasını; bugüne dek “doğru” denilen ne varsa yalanın en zararlı, en kalles, en sinsi biçimi olarak ortaya konması olarak görür ve doğrunun yıldırımının en yüksekte olan şeyin üzerine düşmesi şeklinde yorumlar. Ona göre ahlakın ne olduğunu bulan, tüm değerlerin değersizliğini de bulmuş demektir. “Tanrı”, “öte dünya”, “gerçek dünya” kavramları, var olan biricik dünyayı değerden düşürmek, yersel gerçekliğimiz için bir amaç ve ödev bırakmamak için, “ruh”, “tin”, “ölümsüz ruh” kavramları bedeni hor görmek, yaşamda önemsenmeye değer ne varsa hepsine karşı umursamaz bir tavır takınmak için uydurulmuştur. Sağlık yerine “ruhun selameti”, günah kavramı ve ona bağlı işkence aracı olan “özgür istenç” kavramı ile içgüdülere karşı güvensizlik ortaya konmuş, “çıkar gözetmezlik” ve “kendini yadsıma” kavramları yoluyla *décadance* belirtisi zararlı olana doğru eğilim, kendi kendini yıkarak “tanrısal” olana yükseliş söz konusu olmuştur. En korkuncu da iyi insan kavramıyla tüm zayıflara, hastalara, kusurlulara, kendi kendinden acı çekenlere, yok olması gereken ne varsa sahip çıkılmış, gururlu, yetkin, olumlayan, geleceğe güvenen, geleceği doğrulayan insana kötü denmiş, bunlara da ahlak diye inanılmıştır (Nietzsche 2003a: 121-122; Nietzsche 2007b: 260).

Nietzsche binlerce yıllık yaşam tarzı ile kıyaslandığında, kendi yaşadığı çağda insanların çok ahlaksız bir dönem içerisinde bulunduğunu savunur. Bunun nedeni olarak geleneğin gücünün azalmasını ve ahlak duygusunun neredeyse buharlaşıp yok olacak derecede geliştirilip yüceltilmesini görür. Nietzsche’ye göre ahlakı ‘geleneklere itaat’ olarak gören değerlendirme biçimine göre geleneğin emretmediği konularda ahlak söz konusu değildir. Bu nedenle davranışlarını geleneğe değil, kendisine bağlı kılmak

isteyen özgür insan ahlaksızdır. İnsanlığın başlangıcından beri “bireysel”, “özgür”, “başına buyruk”, “alışılmamış”, “şaşırtıcı”, “değişik” olan durumlar “kötü” olarak nitelendirilmiştir. Geleneğin oluşumunun kökeninde kişisel çıkarlar vb. değerler olsa da, Nietzsche’nin çağında, bir davranış gelenek buyurduğu için değil de kişisel çıkarlar gibi başka nedenlerle yapılıyorsa bu davranış ahlak dışı kabul edilirdi. Geleneği “bize yararlı olanı emrettiği için değil, yalnızca emrettiği için itaat ettiğimiz üst düzey bir otorite” (Nietzsche 2009: 19-20; Nietzsche 1911: 17-18-19) olarak tanımlayan Nietzsche’ye göre gelenek ahlakı, bireyin kendini feda etmesini gerektirir. Buna karşılık bireyin kendi yararını mutluluğun kişisel anahtarı olarak empoze eden ahlakçılar, gelenek ahlakçılarının tüm temsilcileri tarafından kınanmalarına rağmen yeni bir yol izlerler. Ahlaksızlar olarak topluluktan koparlar ve gelenekçilerin gözünde tam anlamıyla kötüdürler (Nietzsche 2009: 20-21; Nietzsche 1911: 19-20). Ama asıl onlar Nietzsche’nin üst insanına ulaşma yolunda, yani doğru yoldadırlar.

Gelenek, ilk insanların sözde yararlı ve zararlı olanlara ilişkin deneyimlerini yansıtır ama gelenek duygusunu oluşturan ahlaklılık bu tür deneyimlerle değil, geleneğin geçmişi, kutsallığı ve tartışılmazlığı ile ilişkilendirilir. Bu yüzden ahlaklılık, insanın yeni deneyimler edinmesine ve gelenekleri düzeltmesine engel olur. Yani ahlak, yeni ve daha iyi geleneklerin ortaya çıkmasına karşı koyar ve insanları aptallaştırır (Nietzsche 2009: 28; Nietzsche 1911: 28).

Nietzsche’ye göre halkın mutluluğa ve erdeme ilişkin öğretileri, azla yetinmek olan alçak gönüllü bir erdemden ibarettir. Bu nedenle halk gittikçe küçülmektedir. Aslında insanlar keyfetmek istedikleri için erdem bakımından azla yetinmiyorlar. Çünkü ancak alçak gönüllü bir erdem keyif ile uyuşabilir. Onlar alçak gönüllülükle bir mutluluğu kucaklamaya “Kadere rıza” diyorlar. Ama bu arada da göz ucuyla ve alçak gönüllülükle yeni bir küçük mutluluk aramayı da ihmal etmezler. Aslında en çok istedikleri şey, kimsenin onlara acı vermemesidir. Bu yüzden herkesten önce davranıp herkese iyilik yaparlar. Aslında her ne kadar adına “erdem” dense bile bu korkaklıktan (Nietzsche 2006: 135; Nietzsche 2007a: 299-230) ve iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Bu iki yüzlü insanlar, insanları alçak gönüllü ve uslu kılan erdem sayesinde

kurdu köpeğe, insanı da insanoğlunun en evcil hayvanına dönüştürmüşlerdir. Böylece kendilerini tehlikelerden uzak tutarak güvence altına alırlar. Bu ise adına ölçülülük dense bile sıradanlıktan (Nietzsche 2006: 135; Nietzsche 2007a: 239) başka bir şey değildir.

Nietzsche'ye göre erdem kimileri için saygınlık, kimileri için adalet, kimileri için tavrı, kimileri için gereklilik, kimileri için de yetkinleşmektir. Ancak bunların hiçbiri gerçek erdem değildir. Örneğin, adillikleri ile gurur duyanlar, aslında adalet adına her şeyi ihlal ederler; böylece dünya onların adaletsizlikleriyle boğulup gider. “Ben adilim” dediklerinde, “ben öcümü aldım” demek isterler. Erdemleriyle düşmanlarını ezmek isterler ve kendi yücelişleri başkalarını küçültmek içindir. Halbuki gerçek erdem, “ödül”, “kefaret”, “ceza”, “adil intikam” sözcüklerinde değil tıpkı ananın çocukta var olması gibi, benliğin eylemde var olmasıdır (Nietzsche 2006: 73-74; Nietzsche 2007a: 124-125).

Nietzsche'ye göre kötü, erdem için gereklidir. Nasıl ki bir ağacın gelişip yükselmesi için kötü havalarla, fırtınalarla, dışarıdan engellenmeler ve direnişlerle karşılaşması gerektiği gibi, insanın da güçlenmesi için kıskançlık, aç gözlülük, güvensizlik, şiddet vb. şeyler gerekir. Zira daha zayıf bir doğayı mahveden zehir; güçlüyü güçlendirmektedir (Nietzsche 1974: 91-92; Nietzsche 2003b: 55).

Sokrates ve Platon’un düşüncesinin, çileci idealin en kötü türünü bize sunduğunu (Dieth 2007: 113) savunan Nietzsche'ye göre, kapsamlı bir şekilde ele alındığında kutsal niyetlerin koruması altındaki çileci ideal ve onun ahlak sistemi, kutsal niyetler perdesi altında en akıllıca ortaya konmuş, ancak en tehlikeli olan sistemdir. İnsanlığın tarihine korkunç ve unutulmaz bir biçimde yazılmış bu ideal kadar Avrupa’nın kusursuz sağlığı ve ırksal gücü üstünde böylesine tahrip edici etki yaratan başka bir şey düşünülemez. Abartısız olarak bu ahlak sistemi, Avrupalı insan sağlığının şimdiye kadar görmüş olduğu gerçek beladır (Nietzsche 2015: 163). Nietzsche, ahlakı, insanlarda hayatı, yaşama sevincini ve doğaya uygun yaşamı baskı altına aldığı için, hayata ve doğaya karşı olmasından ötürü insanı hasta, yorgun ve bitkin kıldığı için suçlamaktadır. Ona göre insan, ahlaki baskı yüzünden esnekliğini yitirerek hayati

uyarılarına cevap veremez hale gelir ve katılaştır. Bunun sonucunda da kişi kendi içgüdülerine karşı, hatta kendine karşı bile yabancılaşmaktadır. Nietzsche insanın içgüdülerine karşı yabancılaşmasını *décadance* formülü (Baykan 2008: 17) olarak görmektedir ve *décadance*’ın aşılması için yabancılaşmanın aşılması gerektiğini ileri sürer.

Nietzsche’ye göre, nerede ahlakla karşılaşırsak orada değer biçme/değerlendirmeler ile insan güdülerinin ve eylemlerinin kademeli düzeni ile karşılarız. Bunlar ise her zaman topluluğun ve sürünün ihtiyaçlarını ifade etmektedir. Ahlak, bireyi sürünün bir fonksiyonu olarak eğitir ve bireye de sadece bu yönde değer atfeder. Farklı toplulukların korunmasının şartları da farklı olduğu için farklı ahlaklar ortaya çıkmıştır ve çıkacaktır. Ahlak, bireylerde bulunan bir sürü içgüdüsünden ibarettir (Nietzsche 1974: 175; Nietzsche 2003b: 125; Baykan 2008: 24). Nietzsche’de kaynağı itibariyle ahlak, güç istencinin bir ifadesidir. Ahlak kuralları belli insani ihtiyaçları karşılamak için konulmuştur. Bu ihtiyaçlar temelde biyolojik, daha özelde fizyolojiktir. “Sürü içgüdüsü” ya da topluluk halinde yaşama ihtiyacı; türün korunması ve geliştirilmesi, daha yüksek yaşam formlarının yaratılması, ezilenlerin korunmasıdır. Bütün erdemler, temelde “gerekli, iyi kabul edilen organik işlevlerden” başka bir şey değildir (Baykan 2008: 28).

Nietzsche’ye göre Sokrates’ten itibaren tüm Avrupa tarihinin ortak düşüncesi, yaşamda, bilgide, sanatta, siyasette ve toplumda rehber ve hâkim olabilmek için ahlaki değerlerin diğer değerlerden üstün tutulmasıdır. Dünyada böylesine gelişen ahlaki değerler açısından güç istencinin arkasında 1- Güçlülere ve bağımsızlara karşı sürünün içgüdüsü, 2- Sefillerin ve yoksulların, talihi açık olanlara karşı içgüdüsü, 3- Sıradan olanların istisnai olanlara karşı içgüdüsü, olmak üzere üç neden vardır. Ahlak bu hareket sayesinde muazzam bir avantaja sahip olmuş, bunun yanında çok fazla zulüm, sahtelik ve dar görüşlülük ona yardım etmiştir. Çünkü bugüne kadar dünyada var olan en büyük ahlaksızlık, ahlaklılığın yaşamın temel içgüdülerine karşı mücadelesidir (Nietzsche 2010a: 198-199; Nietzsche 1967: 156).

Nietzsche tarihin iki farklı ahlak türü sergilediğine inanır: (Kenny 1998: 301) köle ya da sürü ahlakı ve efendi ya da aristokrat ahlakı. Ona göre, Platon’un ortaya koyduğu değerler orta sınıfın kadim aristokrat ahlakı karşısında kazandığı tarihî zaferi temsil eder. Acıma, alçak gönüllülük, fedakârlık; kölelerin çıkarlarına hizmet eden değerlerdir. Cesaret, cömertlik ve alicenaplık gibi değerler ise soylu efendilerin çıkarlarına hizmet eder. Köle ahlakının değerlerinin temelinde güçsüz ve tepkisel bireylerin stratejileri (West 2008: 215) bulunurken, efendi ahlakının değerleri güç ya da kudreti temsil etmektedir. Nietzsche'ye göre tüm kötülüklerin kökeninde uysallığın, iffetin, özgeciliğin, mutlak itaatin ve köle ahlakının zafer kazanması yatmaktadır. Böylece hükmeden mizaçlar, ikiyüzlülüğe ve vicdan azabına mahkûm edilmişlerdir. Yaratıcı mizaçlar ve Tanrı'ya karşı isyancılar, belirsiz ve ebedi olduğu varsayılan değerlerle yasaklanmış, (Nietzsche 1967: 465; Nietzsche 2010a: 552) istenmeyen bir duruma düşürülmüşlerdir.

Nietzsche'ye göre, insanın erdemleri arasında tutku, sevinç, öfke, haset vb. hepsinin olması gereklidir. Bunlar arasındaki savaş ve çatışma sonucunda insan yıkılacak, kendini aşacaktır (Nietzsche 2007a: 43-44). Nietzsche'ye göre yaşamın ve büyümenin var olduğu bütün güç, dürtüler ve tutkular; yaşamı reddetme içgüdüleri olarak ahlaklılığın yasaklaması altındadır (Nietzsche 1967: 189; Nietzsche 2010a: 236). Hâlbuki bu güç, dürtü ve tutkuların kökünü sökmek; yaşamın kökünü sökmek demektir (Nietzsche 2002: 40). Yaşamın özgürleştirilmesi için Platoncu ahlaklılığın yok edilmesi gereklidir.

Nietzsche'ye göre Platoncu ahlakçılar; iyi insan olabilmek için, ani heyecan, güç, sevgi, intikam, sahip olma tutkusu ve bunlara benzer arzuların büyük talihsizliklere yol açtığı, kötü ya da ayıp olduğu gibi gerekçeler göstererek ruhlarını temizlemek için bunları söndürmek ve kökünü kazıtmak ister. İnsandaki gücün büyük kaynakları olan ruhun tehlikeli, taşkın ve aceleci selini hizmete almak ya da korumak yerine, onları kurutmaya çalışır. Böyle yaparak onlar sadece “hadım edilmiş insan, iyi insan” (Nietzsche 1967: 206-207; Nietzsche 2010a: 257-258) ortaya çıkarabilmektedirler.

Nietzsche'ye göre erdemin ilk güdüsü, iyi insan icadıdır ve insanın düşman olabileceği, zarar verebileceği, öfkelenebileceği, intikam isteyebileceği içgüdülerini yok etmesini ister. İnsanı iyiye indirgemekteki temel amaç, insanın kötülük yapmamasına, hiçbir şekilde zarar vermemesine dayanır; buna ulaşmanın yolu kızgınlık içgüdülerinin yok edilmesi ve kronik bir hastalık olarak ruhun huzurudur. Bu düşünce tarzı gerçekte birbirini tamamlayan iyi ve kötüyü birbirleriyle çelişen gerçeklikler olarak kabul etmekten kaynaklanır, iyinin tarafının tutulmasını tavsiye eder, iyinin kötüyü köklerine kadar reddetmesini ister. Bu şekilde aslında tüm içgüdülerinde Evet' i ve Hayır'ı barındıran yaşamı inkâr eder (Nietzsche 1967: 192; Nietzsche 2010a: 240). Nietzsche açısından içgüdüleriyle savaşılan bilge insan Sokrates’in bilgi ve mutluluğun eşitliği düşüncesi, bir *décadance* formülüdür (Nietzsche 2002: 23-25). Halbuki yaşamın yükselişinde mutluluk ve içgüdü birliği söz konusudur. Mutlu olmak için içgüdüleri hadım etmek değil onlarla birlikte yaşamayı öğrenmek gereklidir.

Nietzsche çileci idealin insanı zayıflatmakta ve tüketmekte olduğunu, insanlara sadece tükenmişlerin değerleri olan, kendini küçük düşürme, acıma, hatta yaşamın inkâr edilmesi anlamlarına gelen erdemi öğrettiğini belirtir. Buna karşı olarak kendisinin bugüne kadar insanlara öğretilmemiş iki şeyi öğrettiğini savunur. Bunlardan birincisi insanları zayıflatın ve tüketen her şeye karşı hayır demeyi öğretmek, ikincisi de güçlendiren, güç depolayan, güç duygusunu savunan her şeye karşı evet demeyi öğretmektir (Nietzsche 1967: 33-34; Nietzsche 2010a: 56). Bunlar Nietzsche için gerçek erdemlerdir ve ahlaka bu şekilde ulaşılacaktır.

İyinin ve kötünün ötesinde düşünmeyi yaşamın bütün halinde onaylanması olarak gören Nietzsche için nefret, başkalarının acılarından keyif duymak, çalıp çırparak hükmetme arzusu, egemen olma tutkusu ve kötü diyebileceğimiz ne varsa; türü korumanın en şaşkıncı ekonomisine dayanır. Bu ekonomi; yüksek bedellerden ve sahtecilikten çekinmez, son derece budalacıdır ve türümüzü koruduğu kanıtlanmıştır. Nietzsche, insan olma koşulunun trajik doğasına katlanabilmek ve bunaltıcı etkilerini alt edebilmek için tüm hakikatin karşısında kahkahalarla gülebilmek zorunda olduğumuzu öne sürer. Ona göre tarihin ve uygarlığın hakikati “türün korunması”dır ve birey

önemsizdir. Biz bu hakikate gülebildiğimiz sürece kahkahalarımız bilgelikle ittifak edecek ve böylece “şen bilim” doğacaktır (Nietzsche 2003b: 23-24; Pearson 1998: 78-79). Şen bilim tavrı, bilginin dar bir çerçevede, bir grubun çıkarına hizmet ederek diğerlerini uyutan, onların gözüne perde örtterek, hatta kör ederek belli bir düşünme ve yaşama alışkanlığına sokan, dünyadaki yaşamın gelişmesine ket vuran bir anlayışla yaşanmasına başkaldıran, yaşamdan yana olan, (İnam 2009: 100-101) yaşamı onaylayan bir tavidir.

Nietzsche değerler sözüyle insanın düşüncelerini, ülkülerini, bilimi, sanatı, felsefeyi, dini, ahlakı, tarihi de içine alan tüm başarılarını ifade etmektedir. Onun anlamlı gördüğü her şey bir değerdir. Ancak Nietzsche’nin çağı da dahil olmak üzere Sokrates’ten beri tüm Batı dünyası, bu değerlerden sadece Hıristiyan ahlakını kendi başına ana değer durumuna getirerek dini, tapınmayı, ahlakı, tarihi, psikolojiyi kendi doğal değerleriyle düzeltilmeyecek bir şekilde çelişkiye düşürmüş, insanın bütün başarılarına ve yaşaması için şart olan değerlerine aykırı bir anlam yüklemiştir (Kuçuradi 2009: 15). Nietzsche üstün değer olarak ahlaklılığın “bu dünya işe yaramaz, *gerçek bir dünya* olmalı” fikrini beraberinde getirdiğini savunur. Ancak bu tür bir ahlaklılık Nietzsche’ye göre çöküşün içgüdüğü; bu şekilde intikamını alan ve efendi rolünü oynayanlar, tükenen ve mirastan yoksun bırakılanlardır. Böyle bir ahlaklılığı savunan filozoflar daima nihilist dinlerin hizmetindedir (Nietzsche 1967: 216; Nietzsche 2010a: 269) ve hakikatin görünüşten daha değerli olduğu fikri, bir ahlak önyargısından başka bir şey değildir (Nietzsche 2010b: 51).

Ahlaklılığın hatırı için ahlak, ahlaklılığı doğallıktan uzaklaştırdığı gibi, sanatın iyiliği için sanat da bir gerçekliğin karalanmasıdır. “Güzelliğin iyiliği için güzel olan”, “gerçeğin iyiliği için gerçek” ve “iyinin iyiliği için iyi olan” bunlar, kötü gözün üç biçimidir. Sanat da bilgi de ahlak da yaşamı yükseltmek için bir araçtır (Nietzsche 1967: 168; Nietzsche 2010a: 212). Kendi başlarına bir değer ya da amaç olarak görülmemeleri gerekir. Aksi takdirde gerçekliklerini ya da değerlerini kaybetmektedir. Eylemi insandan ayırmak, ahlaklılığın doğallıktan uzaklaştırılmasıdır. Bir eylem kendi başına değerden

yoksundur. Her şey eylemin kimin tarafından yerine getirildiğine bağlıdır (Nietzsche 1967: 165; Kuçuradi, 2009: 17; Nietzsche, 2010a: 209).

Nietzsche bu gibi sebeplerden ötürü Platoncu değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve yeni değerlerin yaratılması gerektiğini savunur. O halde yeni değerlerin ölçüsü, ne ya da kim olacaktır? Nietzsche'ye göre yeni değerlendirmelerin ölçüsü; gerçekliği kendi gözleriyle gören, geçerlikte olan ahlakın dışında yeni başarılarıyla yeni değerler ortaya koyan, geleceğe yön verebilen yaratıcı insan, milyonlarca insanın yaşamasını haklı çıkaran trajik insandır (Kuçuradi 2009: 18-19).

Nietzsche, değerler ve değerlendirme problemini Platon'da olduğu gibi ahlakın bir problemi olarak değil insanın bütün etkinlikleri ile ilgili bir problem olarak ele alır. Bu bakımdan da ahlakı problematik görür. İyi-kötü zıtlığına dayanan ve “bu dünyadaki” gerçek hayatı “mahkûm eden” ahlakın karşısına o, hayatı olduğu gibi ve bütün haklarıyla yaşayan insan hayatını koyar; öyle bir hayat ki bunda, insanın gerçek “metafizik etkinliği” ahlak veya din değil, en geniş anlamda “sanat” ve “yaratıcılıktır” (Kuçuradi 2009: 6-7). Nietzsche için sanat, *décadance*'ı aşma, üstün insan'a ulaşma yolundaki en önemli insan faaliyetidir.

Nietzsche Platon ile başlayıp kendisine kadar uzanan ahlaki değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ve o güne dek yasaklanmış, küçümsenmiş, lanetlenmiş her şeye “evet” demek, olumlu yapmak gerektiğini savunmaktadır. Ona göre insanlık kendi başına doğru yolu bulmamıştır ve tanrısal olarak yönetilmemektedir. Tersine o yadsıyan ve bozucu içgüdüler, *décadance* içgüdüleri insanı baştan çıkarmış ve en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür. Bu nedenle Nietzsche, ahlaki değerlerin kaynağına ulaşmayı ve insanlığın en yüksek anlamda kendine döneceği, geriye ve ileriye bakabileceği, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup neden ve niçin sorularının ortaya konacağı vakti hazırlamayı kendisi için bir ödev kabul etmiş, (Nietzsche 2003a: 79; Nietzsche 2007b: 228) yaşamı boyunca bunu başarabilmek için çaba göstermiştir. İnsanlığın geleceğinin değerlerin kökeni sorusunda yatmakta olduğunu savunan Nietzsche'ye göre, filozof ya da rahip tarafından olsun, bugüne dek “Kutsal Kitabın bize insan yazgısını yöneten tanrısal bilgelik üstüne en son çözümleri getirdiğine, ötesini düşünmemek gerektiğine”

inanmamızın istenmesi, aslında tam tersinin doğru olduğunun kanıtıdır. Yani dünya bugüne dek Nietzsche gibi düşünmeyen mikrop bulaşmış filozof ya da ermiş olarak adlandırılan en kötülerin, düzenbazların, öç güdücülerin elinde kalmıştır ve onlar, dünyaya kara çalan, insanlığı lekeleyen kimselerin dünyayı yönettiği gerçeğinin su yüzüne çıkmasını istemezler. Çıkar gözetmezliğe değer verirler ve bencilliği aşağılarlar. *Décadance* ahlakıyla bitiş istencini gerçek ahlak sayarlar. Halbuki ahlaki anlamda kullandıkları “ruh”, “tin”, “özgür istenc”, “Tanrı” gibi kavramlar insanlığı fizyolojik olarak yıkmaktadır. “Ruhun kurtuluşu” olarak gördükleri, bedeni küçümseme, yaşamın gücünü arttırmayı önemsememe vb. insanlığı *décadance*’a götürmektedir. Onların ahlakı, *décadance*’a götüren bir yoldur (Nietzsche 2003a: 79-80; Nietzsche 2007b: 228-229). *Décadance*’dan kurtulmanın yolu ise ahlaki değer olarak gösterilmeye çalışılan putları yok etmek, yeni değerler yaratmaktır.

Nietzsche, Platon’un yaşama karşı alttan alta hınç duyan yozlaşmış içgüdüünün karşısına dolup taşmaktan doğmuş olan en yüksek olumlama ilkesini koyar. Ona göre acının kendisine, suçun kendisine, varlığın sorunsal ve yabancı nesi varsa hepsine sınırsız bir evet demek gereklidir. Yaşama karşı bu en sevinçli, en coşkulu ve taşkın evet deyiş, bilgeliklerin en yükseği ve en derini, doğrunun ve bilimin en sağlam bir biçimde doğrulayıp destekledikleridir. Var olan hiçbir şeyden vazgeçilemez. Ama bunun için güç ister, yürek ister. *Décadent* olan zayıfların yaşamda kalma koşullarından biri yalandır ve onlar için gerçekten korkup kaçmak, yani ideal olana sığınmak nasıl bir zorunluluksa güçlüler için de bilmek, gerçeğe evet demek böyle bir zorunluluktur. Nietzsche’ye göre bunları fark ederek Dionysosça sözcüğünü kavramakla kalmayıp bu sözcükte kendini bulan kişi, artık Platon’daki çürümüşlüğün kokusunu alan (Nietzsche 2003a: 60-61; Nietzsche 2007b: 214) kişidir. Nietzsche’nin perspektifinde bu kişi diriliğin, canlılığın, yaşamının, varoluşun, geleceğin filozofudur ve artık bir üstün insandır.

Nietzsche’ye göre üstün insan, *décadance* ahlakın getirdiği değerlerden oluşan putları yıkarak yeni değerler yaratabilen insandır. Nietzsche değer yaratmak için, geleneksel felsefenin akılcı ve tartışmacı olanları dışındaki yollarla başkalarının

tutumlarını değiştirmeye çalışmak gerekliliğini savunur. İnsanın kendi geleneksel önyargılardan oluşmuş değerlendirme perspektifinden uzaklaşarak yeni değerlendirmelerine yerleşmesi zor, fakat imkânsız değildir. Değer yaratmayı bir ödev kabul eden Nietzsche sadece iyi entellektüel vicdanların çok farklı perspektiflere sahip (Clark & Dudrick 2007: 225) olmalarından ötürü değer yaratabileceklerini ve artık Platoncu geleneğin getirdiği yozlaşmış sürü ahlakının değerlerinin yerine kendi yasasını kendi koyan, entellektüel vicdana dayalı, üstün insanın değerlerinin gelmesi gerektiğini savunur.

Sonuç

Yaşamı ve yaşam dünyasını olumlayabilmek için mesafeli davranan Platon ve Platonculuk, Nietzsche’ye göre Avrupa’yı uçurumun kenarına getirmiştir: insanın kendine yabancılaşması, *décadance* ve nihilizm. Nietzsche’nin Platon ve Platoncu tüm felsefelere ve ahlaklara karşı olmasının nedeni budur.

Nietzsche Platon’dan beri süregelen Batı Avrupa’nın Hıristiyan değerlerinin artık inanılmayacak düzeye geldiğini ve bu gerçekle yüzleşilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, bunlara inanmaya devam edenler ancak samimiyetsiz ve sahte olanlardır. İnsanlık bu değerlerin iflasını ve değer boşluğunu gördüğü zaman korkunç bir pesimizm ve nihilizme düşecek; medeniyet, inanç yitimiyle terkedilecek ve çökecektir. Daha önceleri Lutherci bir dindar olan Nietzsche, sonrasında ateşli bir ateist olarak belki de seküler bir toplumun tehlikelerini vurgulamak istemiştir (Robinson 2000: 7). Nietzsche’ye göre eğer Tanrı ve temsil ettiği her şey öldüyse, Hıristiyanlığın değerleri artık Avrupa uygarlığına etik ve kültürel değerler sağlamıyorsa, o halde tüm korkunçluğuyla varoluşun anlamı sorunu karşımıza çıkmaktadır (Nietzsche 2003b: 232; Pearson 1998: 69). Nietzsche Tanrı’nın yokluğunda dünyayı kurtarıp masumiyeti yeniden yaşamın akışına yerleştirerek varoluşu anlamlandırarak olan tek tutumun “trajik bir güç kötümserliğinin” geliştirilmesi konusunda modern insanın yüreklendirilmesi olduğunu savunur. Ona göre yaşamın nihai amaçlardan ve ahlaki ereklerden yoksun olduğunun

kabul edilmesi gerekliliği trajiktir ama bu, kendi hıncımız yüzünden bizi umutsuzluğa ya da yaşamdan intikam almaya yöneltmemeli; aksine, gerçekliği olduğu gibi şen bir biçimde onaylamalı, yaşama karşı mutlak ahlaki yargının “iyi”sinin ve “kötü”sünün ötesinde bir tutumla yaklaşmalıyız. Dünyaya ve varoluşa güçsüzlük ve hınçtan değil yardımseverlik, kadirşinaslık, sağlık, enerji, bilgelik ve yüreklilikten kaynaklanan estetik bir tutum takınmalıyız. Çünkü Nietzsche’nin *Tragedya’nın Doğuşu* adlı eserinde de belirttiği gibi dünya ve varoluş ancak estetik bir fenomen olarak ebediyen onaylanmıştır (Nietzsche 2010c: 39; Pearson 1998: 69-70; Nehamas 2002: 247). Varoluşun dehşetine karşı gelecek olan huzur, mutluluk ve yaşamın onaylanması ancak ve ancak estetik yaklaşım ile mümkün olacaktır.

Sonuç olarak Nietzsche Platon ve Platoncu Hıristiyanlığın değerlerine ve ahlakına karşı çıkmakla tüm değerleri yok etmek ya da “canımızın istediğini kuralsızca yapalım” manasında bir ahlak-dışılıktan yana değildir. Nietzsche’nin değiştirmeye çalıştığı değerler, bazı insanların kendi çıkarlarına uygun bir şekilde kötüye kullanarak tiranlaştırdıkları ve insanlığın insanca yaşamasını, üstün insana ulaşmasını engelleyen değerlerdir. Ona göre yapılması gereken, zayıf olup merhamet dilenmek ya da “hakkımı öte dünyada alırım nasıl olsa” şeklinde düşünmek yerine, güçlü olup hakkını aramak; başına gelen istenmeyen olaylar karşısında kendini acındırmak ya da kendine acımak yerine, “öldürmeyen şey güçlendirir” şeklinde düşünmek, bunu güçlü olmak ve üstün insana ulaşma yolunda bir fırsata çevirmek, böylece yaşama evet demektir.

KAYNAKÇA

ASTER, Ernst Von (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları.

BAYKAN, Fehmi (2008). *Nietzsche'nin Felsefesi*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

CLARK, M. & D. DUDRICK (2007). "Nietzsche And Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics", *Nietzsche and Morality* ed. N. Sinhababu, & B. Leiter, pp. 192-226, New York: Oxford University Press.

DIETHE, Carol (2007). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, United Kingdom: The Scarecrow Press.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (2002). *Nietzsche: Eylem Ödevi*, İstanbul: Broy Yayınları.

İNAM, Ahmet (2009). *Yaşamla Yoğrulmuş Bilgi*, İstanbul: Say Yayınları.

KENNY, Antony (1998). *A Brief History of Western Philosophy*, Great Britain: Blackwell Publishers.

KUÇURADI, İoanna (2009). *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

NEHAMAS, Alexander (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi Platondan Foucault'ya Sokratik Düşünümler*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (1911). *The Dawn of Day*, trans. by J. M. Kennedy, New York: The MacMillan Company.

NIETZSCHE, Friedrich (1967). *The Will To Power*, trans. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.

NIETZSCHE, Friedrich (1974). *The Gay Science*, trans. by W. Kaufmann, New York: Vintage Books.

NIETZSCHE, Friedrich (2002). *Putların Alacakaranlığı - Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2003a). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: İthaki Kitapları.

NIETZSCHE, Friedrich (2003b). *Şen Bilim La Gaya Science*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitapevi.

NIETZSCHE, Friedrich (2006). *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by A. D. Caro, New York: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (2007a). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, çev. A. Cemal, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2007b). *Twilight of the Idols With Antichrist and Ecce Homo*, trans. by A. M. Ludovici, London: Wordsworth Classics of World Literature.

NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Özden Saatçi, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2010a). *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2010b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2010c). *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2015). *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.

ÖZKAN, Senail (2007). *Nietzsche Kaplan Sirtında Felsefe*, Ankara: Ötüken Yayınları.

PEARSON, Keith Ansel (1998). *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ROBINSON, Dave (2000). *Nietzsche and Postmodernism*, New York: Totem Books USA.

STEINER, Rudolf (2004). *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, çev. Sevinç Çekli, İstanbul: Omega Yayınları.

WEST, David (2008). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

WHITEHEAD, Alfred N (1978). *Process and Reality*, ed.by D. R.Griffin & D. W. Sherburne, New York: The Free Press.

WOLF, Abraham (2003). *Nietzsche’nin Felsefesi*, çev. Sebahattin Çevikbaş & H. Subhi Erdem, Erzurum: Babil Yayınları.

Makale Geliş | Received: 15.06.2018
Makale Kabul | Accepted: 21.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474645

Yakup KAHRAMAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
ORCID: 0000-0003-0152-9136
kahraman-yakup@hotmail.com

Kurucu Öge Olarak Modern Özne Anlayışının Teşekkülü

Öz

Tüm varlığı kendisine ait bilgi nesnesi olarak gören ve anlam dünyasını bu varsayımdan hareket ederek oluşturan özne yaklaşımının felsefi temeli modern düşünce ile birlikte atılmıştır. Modern düşüncede özneyi tüm varlık koşullarından ayrı, bağımsız fakat bu varlığı belirleyen olarak değerlendiren en önemli düşünür Descartes'tır. Descartes'ın teorik zeminini oluşturduğu bu özne anlayışının kendisinden sonraki etik, sanat, siyaset, din, ekonomi vb. yapılanmalarda da etki ettiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşımın en önemli vasfı varlığı kendisi için meydana gelmiş, nicelleştirilebilen ve el altında tutulabilen alan olarak görmesidir. Bu bakış açısı tüm varlığı kategorilere indirgeyerek yorumlama çabasını da beraberinde getirmektedir. Böylece varlığın zamana ve mekana bağlı olan çok yönlü anlam yapısı kaybolmakta, soyut, kuru, mekanik bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada günümüzde halen etkisini devam ettiren ve oldukça sorunlu bir bakış açısı geliştirdiğini düşündüğümüz Descartes'ın kurucu vasıflı özne yaklaşımını ve bu yaklaşımın temel sorunları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modern Düşünce, Modern Özne, Descartes, Tarihsellik.

Consisting of Modern Subject Approach as Founder Element

Abstract

Philosophical foundation of subject approach, which regards all being as knowledge object and generate their semantic world starting from this assumption, was constituted with modern thought. In modern thought Descartes is the most important philosopher who considers of that subject is separate from being conditions, but still specifying this being. We can say that his subject approach has an impact on ethic, art, politics, religion, economy etc. after itself. The most important feature of this approach is that it regards being as occur for oneself, quantativeable and keeps under at hand. This point of view degrades all beings into categories and tires to interprets in this way. Thus, being's all-round sturcture of meaning dependent time and space become lost and discrete, mechanic meaning arise. In this paper, Descartes' subject approach, that is effective nowadays and develops quite problematic viewpoint, and its primary issues are dealt with.

Keywords: Modern Thought, Modern Subject, Descartes, Historicity.

Modern düşüncenin en belirgin vasıflarından birisi hiç kuşkusuz varolan herşeyi kendi anlamlandırmalarına göre sınıflandırma eğilimi gösteren özne anlayışının ortaya çıkmasıdır. Bu anlayış günümüze değin etkisini devam ettirmiş ve bütün varlığı sadece kendi konformist değerlendirmelerinin aracı olarak görmek gibi olumsuz bakış açılarının gelişmesinde önemli bir zemin meydana getirmiştir. Özneye bağlı epistemik-ontik yapılanmalar ortaçağ düşüncesinde belirginleşmeye başlamış, 17.yüzyıl ile birlikte düşünce sistemlerinin temel taşıyıcısı konumuna gelmiştir (Tüzen 2017: 11). Halbuki İlkçağ düşüncesinde özne kavramının modern dönemdeki gibi bireye tekabül eden, kurucu ve inşa edici bir anlamı bulunmamakta idi. İlkçağ düşüncesinde bugün “nesne” denilen şey “özne” kavramı ile karşılanıyordu. Bu dönemde birey kendisini, önüne çıkan gerçekliğin karşısında değil içinde olarak değerlendirmekteydi. Yani bu dönemin bireyi kendisini öne çıkan gerçekliğin bir parçası olarak görmekte idi (Özlem 1998: 18). Bu dönemde varlıkla aynı seviyede olma onların içinde bulunma bağlamında kullanılan kavram olan hypokaimenon, insan ile birlikte mevcut olan, varolan şey ve gerçeklik olarak tanımlanmakta idi. Bu anlamıyla özne, insanın karşısında ya da ondan ayrı bir gerçeklik değil, insanla birlikte mevcut olan anlamındadır. Modern dönemde özne sıfatına kavuşacak olan insan ilkçağda bütün varolanlar gibi evrensel uyumun, yasanın hükmü altında yaşayan, ama diğer varlıklardan farklı olarak tanrısal olandan pay alan bir ruh taşıyan ve düşünme gücüne sahip olan varlıkların ortak adıdır (Özcan 2006: 42). Bu bağlamda Hypokaimenon’un anlamının modern felsefe ile birlikte bireyi tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir (Çüçen 2004: 200). Böylelikle modern felsefede özne farklı bir ontolojik ve epistemolojik karaktere bürünmüştür. Bu dönemde oluşturulan kurguya göre bütün anlam dünyasının temel hareket noktası öznenin kendisidir. Diyebiliriz ki modern dönem ile birlikte özne artık varlığın içerisinde varlıkla birlikte anlam kazanan konumundan varlığı anlamlandıran yegâne varlık konumuna evrilmiştir.

Bütün varlıkların varlık temeli olarak görülen özne anlayışının doğmasıyla birlikte diğer varlıklar bu varlığın karşısında duran konumuna yerleştirilmiştir. Varolan her şey insanın önünde ona sunulmuş bir temsil konumuna indirgenmiştir. Artık temel ilke

öznenin düşünmesidir ve bütün varlıklar temelini burada bulmaktadır. Öznenin bakış açısı sadece bilginin değil bütün yaşam alanlarının temeline oturtulmuştur. Bu yapıda bütün varolanı özne, ölçme ve hesap edilebilirlik yoluyla elinin altına alabilmekte yani nesnelleştirebilmektedir. Böylece varolanın bütün boyutlarını ortaya koyabilecek yegâne varlık olarak özne ortada durmaktadır. Bu kurgu ile birlikte özne varlığa gitmeden kendisinden yola çıkarak oluşturduğu anlam dünyasını bütün varlığa dikte etme cesaretini kendisinde bularak tecrübenin ve tarihsel akışın ötesini görebileceği kanaatini edinmiştir.

Modern epistemolojinin temelini oluşturan ve tüm hakikati kendisinden yola çıkarak inşa edebileceğini düşünen bu felsefi yapılanma hangi varsayımlar üzerine kurulmuştur? Öznenin kendisinden hareket edilerek oluşturulan, yaşayan değil kurgulayan öznenin yapılandığı felsefe anlayışının yol açtığı problemler nelerdir?

Öznenin nesneyi yani kendisi dışında varolan her şeyi kendi bilme koşulları ile kavraması gerektiği inancının modern dönemde Descartes ile birlikte felsefi bir söylem olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Kesinliği, genel-geçer ve nesnel bilgiyi elde edebilecek çıkış noktası olarak öznenin bilincini gören Descartes, bilincin yetkinliğini göstermek için duyuların değişken bilgiler verme potansiyelini göstererek işe başlamaktadır. Bilgi kaynağının değişken veriler sunmasının kaotik bir durum meydana getirebileceğini göstermeye çalışarak Descartes, duyu ile elde edilen bilgiye kuşku ile bakmakta ve bunun yerine öznenin bilincinden hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Descartes dış dünyaya yönelik bilgimizin, dolayısıyla da bilimin objektifliğinin, sağduyunun duyusal olana yönelik görüşünün büyük ölçüde nesnelere duyusal niteliklerine bağlı olması ve özlerine dair açık seçik bir kavrayış sunmamasından dolayı duyular veya hayal gücüne değil, düşünen öznenin bilme yetisine referansla temellendirilmesi gerektiğini savunur (Descartes 1998: 163).

Evrensel bilgiyi yakalamanın temel ölçütünü evrensel ilkelere göre işleyen akıl temelinde olduğunu düşünen Descartes, insanların bilimlerini duyular üzerine kurmaması gerektiğini bunun sebebini ise onların aldatıcı olabileceğine dayanarak açıklamaktadır. Ona göre bilim adamları bilimlerini duyulur şeylerin ötesinde bir şeye

dayamanın imkânsız olduğunu hayal ederek binalarını kum üzerine kurmuşlar, kaya ile kili bulmak için daha derine inmemişlerdir. O halde duyular ve tecrübenin yerine Descartes, kişinin ancak kendisinden şüphe edemeyeceği için kendisinden yola çıkması gerektiğini belirtir. İşte onun tasvir ettiği bu yaklaşım ilk ilkesidir (Descartes 1966: 16-25). Descartes öznenin bilincinin dış dünyadan yalıtılmış bir içerik ile şekillendirilmesi gerektiğini düşünür. Descartes bu yalıtılmışlığın saf hakikati ortaya koymak için gerekli olduğuna inandığı için insanın kendisinden hareket ettiği zaman aklının ve sağduyusunun, sanat ve tembelliğinin onu olgunlaştırmaktan çok bozmak için icat ettiği bin bir çeşit kurala korka korka uymaya çalıştığından daha az yanılmaya uğrattığını belirtir (Descartes 1966: 29).

Descartes, kuşkudan hareket ederek bilginin olanaksız olduğu sonucunu değil, duyuma dayalı deneysel bilginin olanaksızlığını çıkarsadı. Eğer bilgi olanaklı olacaksa; öte yandan da deneysel bilgiye olanak yoksa bilginin deneyden başka bir kökeni olmalıdır. Bu köken de anlık ya da anlığın en büyük yetisi olan akıldır (Denkel 2011: 12). O halde diyebiliriz ki Descartes’ın duyulardan kaynaklanan bilgilerden kuşkulanasının temel amacı doğal kuşkunun bizde temelde varolan bilgi içeriklerinin sarsılmazlığını ortaya koyması ve bu bilgiyi kendine dayanak yapmasıdır. Bu sayede o, yeni bilime metafiziksel bir dayanakta bulacağına inanmaktadır.

Denilebilir ki Descartes’ın varlığa ilişkin bilgi edinme sürecinde kuşkuyu bir yöntem olarak kullanması kendi döneminden itibaren şekillenen modern bilimi de etkilemiştir. Gadamer modern bilime ait kesinlik görüşünün Kartezyen bir unsuru olarak bilimsel bilgide tıpkı Descartes’ın şüphesinde olduğu gibi yalnızca kuşku duyulmayan şeyin geçerliliğini kabul eden bir eleştirel yöntemin ürünü olduğunu belirtir. Ona göre kuşku hakkındaki ünlü meditasyonunda Descartes nasıl deney kurgular gibi kendisinin bilincini *fundementum in concussium*’una yol açan suni ve hiperbolik kuşkuyu kurgulamışsa, aynı şekilde metodik bilimde temel, sonuçlarının kesinliğini garanti altına almasını sağlamak için kuşkulanılabilecek her şeyden kuşku duymaktadır (Gadamer 2008: 331).

Descartes hakikati araştırmanın yolu olarak hem duyulara hem de eski ispat kurallarına göre işleyen muhakemeye mesafe alarak soruşturmayı derinleştirir. Bu soruşturmanın sonucunda ise o, septiklerin en abartılı faraziyelerinin bile sarsmaya yeterli gelmeyeceği sağlam temel olarak “ben” den yola çıkılması gerektiğini fark ettiğini ve “düşünüyorum o halde varım” bilincine vardığını belirtir. O, hakikate giden yolda ilk ilke olarak artık bunu görecektir. Bundan sonra ise ne olduğunu dikkatle inceleyerek, sanki bir beden taşıymıyormuş gibi ve orada olduğu bir dünya ve yer, hiç yokmuş gibi yapabileceğini; ama buna dayanarak sanki hiç yokmuş gibi yapamayacağını; aksine başka şeylerin hakikatinden şüphelenmeyi düşünüyor olmasından, var olduğu sonucunun çok apaçıkça ve kesin surette çıktığına inanır. Buradan itibaren sırf düşünme sona erse, her ne kadar imgelediği şeylerin hepsi hâlâ doğru olsalar bile var olduğuna inanmak için hiçbir gerekçesi kalmayacağını görerek ben’i bütün özü sırf düşünmek olan, var olmak için herhangi bir yere ihtiyaç duymayan ve herhangi bir maddi şeye bağımlı olmayan bir töz olarak kavradığı sonucunu çıkarır (Descartes 2010: 32-33). Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta Descartes’in üzerine tüm felsefi yapılanmasını bina edeceği temel ilkesinin yaşam alanının içerisinden çıkarılmayıp mantıksal-sezgisel refleksiyonlarla oluşturulmasıdır.

Descartes için varlıkla ilişkili olan ben’in bir anlamı bulunmamaktadır. Onun bakış açısından varlıkla irtibat bizi hakikate götürmekten alıkoyabilir. Bunun yerine zamansal ve mekansallığa dair her türlü yalıtılmışlığı sağlayabileceğine inandığı ben’e ait zihnin kendi reflektif tavrı bize yol gösterecektir. O düşünmeyi tanımlarken varlığın içerisinden sıyrılabilmediğini bize göstermeye çalışır. “Düşünmek nedir? Burada düşünmenin bana ait bir yüklem olduğunu buluyorum; yalnız o benden ayrılamaz. Ben’im, varım, bu kesin; ama ne kadar zaman için? Düşündüğüm sürece, zira ola ki düşünmeyi tamamen kesersem aynı zamanda varolmamı da sona erdirmiş olurum. Şimdi zorunlu olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum; demek ki en açık ifadeyle ben düşünen bir şeyim, o kadar; yani bir zihin bir anlık veya us” (Descartes 2007: 24). Descartes bulduğu bu sağlam zeminin tıpkı matematik ilkeleri gibi açık ve seçik olarak kavranabileceğini düşünmektedir.

Görülmektedir ki cogito, Descartes felsefesinin hareketnoktası, her türlü şüpheden mutlak olarak uzak, kesin ve apaçık bir varlık sezisidir. Bu anlamda cogito, bir varlık hükmüdür. Bu hüküm, kendi faaliyetinde doğrudan doğruya kendinin bilincine varan, gerçek düşünen cevherin aktüel varlığı üzerine verilmiş bir hükümdür. Aynı zamanda bireysel bir özün sezisidir. Zira doğrudan doğruya kendinden haberdar olan düşünce, düşünen cevherin özüdür, o yalnız “genel düşünen cevherin” genel özü değil, fakat ilk olarak benim bireysel “benim”in bireysel özüdür (Lacombe 1943: 47). Buradan yola çıkarak denilebilir ki, Descartes’ın tüm akıl yürütmesinin sonucu, “Düşünme var: dolayısıyla düşünen bir şey var” dan ibarettir. Nietzsche bu yaklaşımı eleştirerek, nerede bir düşünce varsa, orada bir ‘düşünen’ olması gerektiği fikrinin, sadece, her eyleme bir eyleyen ekleyen dilbilgisi alışkanlığımızın bir ifadesi olduğunu belirtir. Kısacası burada söz konusu olan bir gerçekliğin doğrulanmasından ziyade, mantıksal-metafiziksel bir varsayımdır (Nietzsche 1968: 268). Aynı bağlamda Wachterhauser’de Descartes’ın cogito’yu, her ne kadar düşünen şey de olsa, töz olarak kabul etmesinin onun bizatihi kendisinin, ben’in üniter ve homojen doğasıyla ilgili metafizik ön varsayımlarla düşündüğünü gösterdiğini söylemektedir (Wachterhauser 2002: 220). Nejat Bozkurt’a göre ise Descartes’ın “cogito ergo sum” önermesi ortaçağın ontolojik ispatlarından esinlenmiş, varlığı/varoluşu, düşünmeye dayandırarak kurmaya yönelmiş spekülasyon/konstrüktif bir önermedir (Bozkurt 1997: 120).

Alan D. Schrift’e göre düşünen bir ben’in var olması, bu ego’nun düşünmenin nedeni olması ve bir “hazır kesinlik” olarak bilinmesi, Descartes’ın cevap vermesi gereken tüm sorulara sırtını dönmesine zemin hazırlamıştır. Ona göre Descartes’ın metafizik sistemini inşasına temel sağlayacak Arşimedvari temel sağlayıcı bilgi noktası olmaktan çok uzak “gramatik alışkanlığa” göre yapılmış bir çıkarımdan başka bir şey değildir (Schrift 2002: 25). Descartes’ın yaptığı bu çıkarım bizi varlığın kendisinden uzaklaştırmaya, bütün bir varlığı matematiksel bir uzam olarak görmeye sevk edecektir.

Varlığın içerisinde onun zamansal ve mekânsal boyutları gözetilerek ortaya çıkarılacak anlam ufuklarının yerini bilincin kendi işleyişine güvenilerek elde edilecek olan soyut bilgiler alacaktır. Descartes’ın ortaya koyduğu bu yaklaşım daha sonraki

dönemlerde genelleyici, zamanüstü ve mekânsal farklılık gözetmeyen bilgi türünün elde edilebileceği düşüncesinin yaygınlaşmasına neden olmuştur.

Kuşku sürecinin sonunda Descartes’ın kuşkulanamayacağı evrensel bir gerçekliğe ulaştığını düşündüğünü görmekteyiz. Bu da kuşkulanana bir ben’in varlığından kuşkulanamayacağıdır. O, “cogito ergo sum” diyerek üzerine bütün epistemik-ontik yapılanmayı kuracak temeli bulduğuna inanır. Bütün felsefi arayışın ben’den başlaması ve ben’e dayandırılması, Descartes’ın özne metafiziğinin temelini oluşturur. Ben’in birincil fonksiyonu olan düşünmek, ben’in bir bilince sahip olmasından kaynaklandığı için özne metafiziği bir öznel-bilinç felsefesi olarak kurulmuştur. Dolayısıyla ‘benim aklım’ özbilincimi oluşturan ve dünyadaki diğer şeylerle herhangi bir epistemolojik-ontolojik bağı olmayan yegâne kesin ve şüphesiz dayanak noktasıdır, bu hem öznenin hem de modernliğin temel ayırt edici vasfıdır (Venn 2000: 107). Görülmektedir ki Descartes tarihten arındırılmış, önyargıları saf dışı bırakılmış bir ben ile evrensel bir bilgi tasavvurunun peşindedir.

Bernstein’e göre Descartes’ın amacı felsefi şüpheciliği ve rölativizmi, öznenin kendisinde bulunduğu kesin bilgiyle aşmaktır. Bernstein’in Kartezyen kaygı olarak adlandırdığı bu yaklaşıma göre, ya varlığımız ve bilgimiz için bir temel ve destek vardır ya da bizi moral ve entellektüel anlamda kaosta bırakan, deliliğe iten karanlık güçlerin mahkûmu oluruz. Descartes böyle bir temelin olması gerektiğine inanmaktadır (Bernstein 2009: 24). Kanaatimizce bu temel öznenin kendisidir. Descartes Ortaçağ düşüncesinde varolan hiyerarşik varlık tasarımını terk etmemiş fakat bu hiyerarşiyi özne merkezli bir hale getirmiştir. Bu yaklaşım Descartes’ın felsefi düşünceye en önemli mirasıdır.

Descartes’ın cogito’suyla öncülüğünü yaptığı, bilgi teorisini temele alan bu yeni yaklaşım, öznenin hareket ederek önce kendisinin sonra da özne-nesne karşılığında nesnenin bilgisini elde etmeye çalışır. Bu durum, Descartes’ın, bütün bir dünyayı ‘düşünen ben’den hareket ederek inşa etme projesidir. Ancak bu “ben” modern felsefenin ileriki yüzyıllarında görülecek olan “aşkın ben”i değildir. Günlük dilde ifadesi duyduğumuz ben de değildir. Bu “Ben” birinci şahsın, yani öznenin kendi

zihnidir, düşünme harici her şeyi geride bıraktığımızda kalan “ben”dir (Copleston 1994: 97).

Spinoza, Descartes’ın öznenin kendi bilincinden hareket ederek tüm bilimlerin temellerini ve diğer tüm doğruların ölçü ve kuralını da bulduğunu belirtir. Ona göre bu ilk ilke kadar açık ve seçik algılanan her şey doğrudur. Spinoza, bilimler için bundan başka bir temel olamayacağını diğer her şeyin kolaylıkla kuşku konusu olabilecek iken bundan hiçbir biçimde kuşku duyulamayacağını ve “düşünüyorum o halde varım” ilkesinin büyük öncülü çıkarılmış bir kıyas olamadığı bağımsız bir önerme olduğu üzerinde durur (Spinoza 2014: 28). Hegel’e göre de Descartes’ın kendisinden yola çıktığı sabit belirlenimler vardır, bunlar yalnızca düşüncenin belirlenimleridir (Hegel 1997: 35).

Rorty’e göre Descartes’ın getirdiği en önemli şey bedensel ve algısal duyuların, matematik doğrularının, ahlak kurallarının, Tanrı fikrinin, bunalımlı ruh hallerinin ve bugün “zihinsel” dediğimiz her şeyin sözde gözlemin nesnelere olduğu tek bir içsel alan anlayışıydı. İç gözlemcisiyle birlikte böyle bir iç arena, antik ve ortaçağ düşüncesinin değişik noktalarında başkaları tarafından da ima edilmişti ama bir sorunsal için temel oluşturmasına yetecek kadar uzun bir süre ciddiye alınmamıştı (Rorty 2005: 188-189). Descartesçı rasyonalizmin hâkim olduğu modern felsefede epistemolojik objektiviteye yönelik modern ilginin, bilginin olmazsa olmaz koşulu olarak özne üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. İşte Descartes’ın bütün felsefi yapılanmayı sadece epistemolojik alan ile sınırlayıp buradan hareket edebileceği ve bilgiyi kontrol altında tutabileceği modern öznenin teşekkülü burada ortaya çıkmaktadır.

Descartes dikkatini kendi ötesindeki bir gerçekliğe değil, fakat tam da kendinin bilinci olarak ve bu bilinç içerisinde mevcut olan şeye yöneltti. Bu noktada insan, kendinin bilinci, yani özne haline geldi. Descartes ile birlikte gerçekleştirilen kesin dönüştürme sonucu ilkçağ düşüncesindeki subject ile object’in yerleri değişti. Gerçeklik, kendisini her şeyin önünde duran olarak kavrayan Descartes’ın öznesi tarafından öne konulan şey olup çıkmıştı. Böylece Yeniçağın başlarından itibaren insan,

özne oldu; o kendi önüne koyduğu her şeyin kendinin bilincine sahip şekillendiricisi ve garantörü haline geldi (Özlem 1998: 19).

Descartes’ın özne eksenli kurgusu ile birlikte varolan artık mevcut bulunan değil, sıkı sıkıya karşıya alınan “nesne”dir. Nesne ile kurulan her ilişki onu yakalama, kavrama anlamında göz önüne getirmez. Göz önüne getiren ise tüm varolanlar arasında en yetkin ölçü haline getirilen insandır. Bu sayede insan, varolan her şeyi nicelleştirir ve nesneleştirir. Kısacası Descartes’ın ortaya koyduğu özne yaklaşımı ile nesnenin “öznenin karşısında duran” olarak algılanması ile birlikte bilgi dediğimiz şey sadece doğru temsil olarak düşünölmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım ontolojik anlama boyutlarının üstünün örtölmesine neden olmuştur.

Epistemolojiden ontolojiye bütün felsefi yaklaşımını özne üzerinden inşa etme girişimi kendisinden sonraki felsefi yapılanmaları da etkilemiş ve yöntem bilincine dayalı sınırlı bir anlam ufkunun oluşmasına sebep olmuştur. Descartes’ın bu yaklaşımını özgün olarak değerlendiren Erişirgil’e göre Descartes’ın felsefe tarihine getirmiş olduğu belki de en önemli yenilik, düşünömeden yola çıkarak varlığa ilişkin bilgiler elde etmenin mümkün olduğunu göstermesidir. Ona göre Descartes’tan önceki dönemde varlığın, düşünce tarafından kuşatılmışlığı söz konusuyken, Descartes ile bu iki alan birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış ve düşünce alanından hareketle varlığın -mümkün olduğu kadarıyla- açıklanması hedeflenmiştir. Burada önemli olan ise bu hedefin felsefeye dahil edilmesinin Descartes’a ait olmasıdır (Erişirgil 2006: 80). Erişirgil, Descartes’ın varlık ve insani alanı steril, birbirinden bağımsız bir alanmış gibi değerlendirmesini ve özneyi buna göre konumlandırmasını başarı olarak görmektedir. Fakat insan kendisini varlığın içerisinden çekip çıkarabilir, varlığa mesafe alabilir mi? İnsan bilinci gerçekten içinde bulunduğu ortamı paranteze alarak bilincini bu koşulların dışına çıkarabilir mi?

Descartes, her türlü sorudan önce gelen ve soru sorulmadan hazır bulunan, kuşku duyulmaz ve dolaysız kesinliğe sahip bir sabiti “ego” olarak belirlemiştir. Bu sabit, “özne” olarak her şeyi kendinden hareketle ve karşısında konumlandırmaktadır. “Özne”nin “nesne”si ise bu sabitin kendisini sağlama aldığı kendisi olarak birliktir. “Karşı duran” olarak “özne”ninliği de, varoluşu da kendisi olarak “nesne”ye aittir. Bu

noktadan sonra metafizikte varolanların varlığının ölçütü nesnellik haline gelmiştir. Bu ölçüt varolanın yapısını hesaplanabilir olmaya indirgeyerek, onu hesaplama aracılığıyla bilgisel açıdan “tüketilebilir” olarak görmeye dayanır. Varolanın varlık temelini özne olarak belirlenmesiyle, felsefede “bilme” ve “bilgi”nin önemi varolanın varlığının yerini alır. Böylece geleneksel ontoloji epistemoloji tarafından devralınarak dönüşüme uğratılmıştır (Heidegger 2014: 432). Bu dönüşümün sonucunda özne kendisini bütün varlık koşullarından soyutlayabilecek, deyim yerindeyse bütün bir hakikati seyredecek bir noktadan hareketle felsefi yapılanmasını oluşturacaktır.

Anlamın, bilginin ve doğrunun yeterli kriterlerini biz yalnızca bilinç içerisinden keşfedip bilinçten çıkarabilir miyiz? Bu çıkış noktası aldatıcı bir epistemolojik konumda durmamıza neden olmaz mı? Diyebiliriz ki özne Descartes felsefesinde bilginin anahtarıdır. Descartes’ın cogito’su Aydınlanma düşüncesinin iki kurucu ilkesinin de temelidir. “İlki, dünyadaki tüm deneyimin ve bilginin temeli olarak her şeyden önce ben varım düşüncesi ve dünyaya düzen vermek için kullanılacak rasyonel yeti tarafından tanımlanan biçimiyle kendilik (Mansfield 2006: 27). Bu ilkelerden hareket eden Descartes’ın öznesi bir yönüyle dünyaya, bir yönüyle de diğer öznelere karşı konumlanmış, kendi varlığını gerçekleştirmek ve korumak amacıyla savaşıyor, dünyayı, tasarımından hareketle şekillendirmeyi arzulayan bir öznedir. Anladığımız kadarıyla Descartes için bilginin merkezi öznenin bilincinin ta kendisidir. O, bilinçte sağlam bir zemin bulduktan sonra varlıkla hiçbir diyalojik ilişki ihtiyacı olmaksızın varlığın anlamının keşfedebileceğini savunur.

Rorty’ye göre Descartes bir kez düşünmeden başka bir şey olmayan hissin kesin anlamını icat edince tümelleri kavrama özelliğine sahip olan akıl ile duyum ve hareketten sorumlu beden arasındaki Aristotelesçi ayrımı temasımızı kesmeye başladık (Rorty 2006: 59). Bunun sonucunda ise Descartes’a kadar olan dönemde insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Descartes’ın ortaya koyduğu bu anlayış her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir altüst oluşturmudur. Bu dönüşüm, içinde insan zekâsının kendi gücüne dayanarak yöntemli kuşkunun özenle

hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çevrenin oluşturulması anlamına gelir (Bumin 2008: 48).

Descartes’ın özneyi varlığın merkezine koyarak oluşturduğu özne-nesne dikatomisinin olumsuz sonuçları üzerinde duran Heidegger, Descartes’ın “ego” üzerinden “özne”nin kendini güvenceye alan metafiziğinin, insanı hakikat bağlamında kilisenin aracılığından kurtarma gayesi güderken, bu sefer de “ortak ego”nun tutsaklığına düşürdüğünü ifade eder. “Kesinlik” anlamındaki hakikat, insanın hakikatin kaynağı bakımından koşulsuz bir temel olma isteminden kaynaklanmıştır. Böylelikle insan kilisenin Tanrıdan gelen hakikatleri kendisine açısına aracılığından ve kilise öğretisinin yükümlülüklerinden kurtarılmış olacaktır. Yeni bağlayıcı “özne” olduğunda, hakikatin temellendirilmesi yine kendine dayandığından, hakikatinin kendiliğinden açık ve seçik olması gerekmektedir. İnsan bu sayede doğruyu ve kendi bilmesinin bilineni olarak da kendini güvenceye alır. Bunun yanında insan, kendi hakikatinin devamı olarak bütün bilinebilirleri, yani varolanı da güvenceye almalıdır. Bu güvence ise “hesaplanabilirlik” olmuştur (Heidegger 2001: 91-94).

Descartes’la başlayan özne temelli felsefelerin amacı, doğaya egemen olarak onda mevcut olan yasaları bilmektir. Doğaya egemen olma ve onun yasalarını bilme isteği, öznenin kendini apaçık bilmesi üzerine temellendi. Özne, varlığının kesinliğini ve apaçıklığını kendisi üzerine düşünen varlık olmasında buldu. Böylece her şey, öznenin düşüncesinin içerikleriyle kesinleşti. Cogito, her şeyi kendi tasarımı olarak ortaya çıkarmaktadır. Modern felsefe ve bilim, öznenin her şeyi kendisine görüldüğü gibi inşa etmesi üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, bilgi ve bilim her şeyi anlayan ve açıklayan durumuna yükselmiştir. Gerçekliği kendi düşünce içeriklerine göre belirleyen Modern Çağ felsefecileri, özne metafiziğinin veya özne merkezliçiliğinin içine düştüler. Heidegger, Descartes’la başlayan özne merkezliçiliğinin modern bilimi ve teknolojiyi de belirlediğini ileri sürmektedir. Modern Çağ’la birlikte insan, bilen özne olarak her şeye saldıran, başkaldıran, meydan okuyan, hükmeden ve değıştiren olarak kendini açmayı ve aşmayı denemiştir. Bu nedenle olguları ve nesnelere kendilerinde olduğu gibi değil, bilen özne olarak, meydan okuyan insanın onları nasıl görmek istediğine bağlı

olarak gizemlerini açmaya çalışmıştır. Böylece her şey, insanın denetimi ve hâkimiyeti altında belirlenmiş ve var edilmiştir. Varolanların gizemini ve üstünü açma hakimiyetini elinde bulunduran insan, onları nesneleştirerek, bilimin ölçülebilir öğeleri hâline getirmiştir. Heidegger’e göre bu düşüncenin baş mimarı da Descartes’tır (Çüçen 2004: 200-201).

Ricoeur’e göre modern öznenin kurucusu olan Descartes, konumlandığı cogito ile birlikte aynı zamanda cogitonun krizini de ortaya koyar. İçinde bulunduğu dünyadan tamamen ayrı olan ve kendisinden yalnızca kendine referansla söz edebilen cogito’nun sahip olduğu tek bakış açısı, birinci tekil kişinin; başka bir deyişle “ben”in bakış açısıdır. Bu bağlamda Ricoeur, “ben” den hareket ederek özneyi anlamaya çalışan tüm özne felsefesi yaklaşımlarını “cogito felsefesi” olarak değerlendirir (Ricoeur 1992: 4).

Descartes bilinç ve düşünceye önemli bir anlam yüklemiştir. Bununla birlikte o, zihinden bağımsız kendi mekanik işleyişi içinde varolan bir nesnelere dünyasını da kabul etmiştir. Onun bu yaklaşımı doğa bilimlerini ve felsefi düşünceleri etkilemiştir. Max Scheler’e göre Descartes’ın tüm tözleri “düşünen” ve “yer kaplayan” olarak ayırması Batı düşüncesinde insan doğasına ilişkin en ağırından pek çok yanlışın içine girilmesine neden olmuştur. Bu ayırım ile tüm bitki ve hayvanların ruhsal varlığı yadsınmış, hayvan ve bitkilerin ruh taşıdığı kuruntu olarak kabul edilmiş, organik doğanın dış imgelemine kendi yaşam dünyamıza göre açıklama eğilimi ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra bilinci ile düşünmesi olmayan her şeyi mekanist bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Scheler’e göre bunun sonucu, yalnızca insanın özel yerinin anlamsız bir biçimde abartılması olmadı; aynı zamanda yaşama ve yaşamın ana fenomenlerine ilişkin temel kategori, bir darbeye dünyanın dışına atıldı (Scheler 1998: 104). Buraki tözsel ayırım ben olmayana karşı duruşumuzda önemli bir etki meydana getirmiştir. Bu sayede ben olmayan tüm varlık istenildiği gibi şekillendirilebilecek, tahakküm altına alınabilecektir.

Descartes’ın cogito ergo sum’unda insan, kendi öz kesinliğini kendi içerisinde buldu. Düşünme, gerek duyulan güvenliği kendi içerisinde bulacağına kendisini ikna etti. Artık insan, gerçekliği kendisine tasarımılayabilirdi. Tasarım, her şeyden önce bir şeyi öne koyarak (vor-stellend) onun üzerine düşünmeyi ön gerektirir ki, bu da ancak

kendisinde bu hak ve imkânı gören, yani kendisi ve dış dünya ayırımı yapan bir tasarımcının meşrulaştırılmasına bağlıdır. Böylece insan, gerçekliği, kendisine görüldüğü şekliyle, yani bir düşünme nesnesi olarak karşısına dikebilirdi. İnsan bunu yapmakla, hem kendi varoluşunu hem de böyle tasarlanan gerçekliğin varoluşunu güvence altına alınmış hissediyordu (Özlem 1998: 18). Bu şekilde insan dünyayı bir resim olarak görecekti, onu çerçeveleyerek sınırları belirli bir alan olarak istediği gibi kullanabilecek erişkinlikte kendisini hissedecekti.

Descartes özne merkezli felsefesinin en önemli miraslarından birisi de eğer bir kimse açık ve müstakil bilgiye ulaşmak istiyorsa bu durumda öznenin entelektüel bir kendini arındırma aktivitesiyle meşgul olması gerektiği yaklaşımıdır (Bernstein 2009: 168). Descartes, değişen varlık durumları üzerinden bir özne tasarımına gitmemektedir. O, sabit, hep aynı ilkeler üzerinden tanımlanabilecek, sabit bir “ben”in olabileceğini düşünmektedir. O, zihnin zamansallık ve mekânsallıktan yalıtılmış olarak hakikati bulabileceğini düşünür. Fakat zihnin bile apriorilerinin tarihsellikte değişebildiği düşünüldüğünde böyle bir özne tasarımı mümkün görünmemektedir. Burada cogito zamandan bağımsız olarak konumlandırılmıştır ve tarihsellikten kopuktur. Böyle bir konumlandırılmanın dünya içinde varlık olarak insan için düşünülemezliğini savunan Heidegger’e göre tüm modern felsefe aslında cogito felsefesinden ve epistemolojik felsefeden başka bir şey değildir. Bu felsefeler cogito’yu temele aldıkları hâlde bir şeyi unutmuşlardır. Unutulan bu şey ise “zaman”dır. Cogito’nun tüm formlarında zaman ya göz ardı edilmiş ya cogito’nun içine ya da cogito’nun dışına konulmuştur. Hiçbir biçimde, zaman ve cogito birlikte kavranılmamıştır (Çüçen 2003: 15). Burada Descartes insanın varlığın karşısına zamansal herhangi bir belirlenmişlikle sınırlanmadan çıkabileceğini varsaymaktadır. Halbuki insan bir değer varlığıdır ve yaşam boyu biriktirdiği değerlere mesafe almadan varlığı yorumlamaktadır.

Norbert Elias’a göre Descartes senaryosunda görünürde zamandan arınmış, tek başına bir ben, toplumun ve dünyanın tamamen dışında, tam bir yalıtılmışlık içinde, kendi “aklı” üzerinde meditasyon yapan, aklını, zihnini, zekâsını, bütün deneyim bilgilerinden, öğrenilmiş bütün kavramlardan arındırıp, nihai, tartışılmaz doğrulukta bir

çıkış noktasına ulaşmaya çalışan insan vardır. Descartes, her şeyden şüphe ede ede, hiç şüphe edilemeyecek olanı bulmamızı sağlayacak bir başlangıç noktası arar. Burada bulunduğu şey her türlü önsel bilgiden yalıtılmış olan düşünen bendir. Bu anlayışta “akıl”, değişken içeriklerinden arındırılabilen, içi boşaltılabilen ve bütün insanlarda mutlak tıpatıp aynı olan değişmez bir tür kalıba benzer. Elias’a göre pek çok filozof Descartes’ın izinden gitmiş, onun yaklaşımını benimseyerek geliştirmiştir. Bunu yaparlarken, insanların evrensel genel geçerli sentez yapma potansiyeli ile doğuştan belli idelere sahip olduğu varsayımı arasındaki farkı pek açık seçik görememişlerdir (Elias 2000: 88-89).

17. yüzyıl ile birlikte şekillenen modern düşüncenin en belirgin vasıflarından birisi nesnellik ve evrenselliği kendi teminatı altına alan özne yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın özü Aristoteles geleneğinden itibaren gelen “varolan olarak varolanın ne olduğu” sorusunun Descartes’ın ustaca yaptığı manevra ile “en gerçek olanın ne olduğu” sorusuna dönüşmesi ve bu soruya Descartes’ın verdiği düşünen özne cevabı ile bütün varoluşsal belirlenimlerin öznenin kendisinden yola çıkılarak anlamlandırılmasıdır. Böylece hakikat ben’in kendisinden çıkarılabilecek, varlıkla hiçbir diyalojik ortamda bulunmadan elde edilebilecektir. Bu yaklaşım yaşamın bütün alanlarındaki farklılıkları kaos kabul ederek bu kaostan kurtulmanın yolunu öznenin kendisinde bulunduğunu düşünmektedir. Modern düşüncenin temel refleksiyonu olarak bu yaklaşım yaşamın içerisinden yola çıkmadan sadece kurgular yoluyla anlama deneyimini yeterli görmektedir. Yaşama dünyasına sırtını çevirerek bu dünyayı kendi kurgularına hapsedme girişimi eleştiren Guignon, Descartes’ın epistemolojik öznesinin ancak dünya ile meşgalelerimiz başarısızlığa uğradığı zaman sahneye çıktığını söylemektedir. Ona göre bu dünya içinde varlık modeli noktasından, Descartes’ın metodolojik kuşkusu vasıtasıyla keşfettiği ben asla birincil ben değildir. Tam tersine en asli bu dünya içinde varlığımızın çöküşünün arkasında bıraktığı enkazın parçası olarak görülmelidir (Guignon 2002: 367). Anladığımız kadarıyla Descartes kendi döneminde modern yaşamın başlangıcı ile birlikte ortaya çıkan farklılıklardan ürkererek bu farklılıklar üzerine felsefi bir yapılanmaya gitmek yerine evrensel, genel-geçer, nesnel

ve kesin olanı elde edebileceğini düşündüğü özne ile bütün bir insani alana ait hakikatleri keşfedebileceğine inanmıştır. Onun bu yaklaşımı sonraki dönemlerde aydınlanmacı, pozitivist, mekanik yaklaşımlar için de ilham kaynağı olmuştur.

KAYNAKÇA

- ALTUĞ, Taylan (2008). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERNSTEIN, Richard J. (2009). *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1997). “Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?”, çev. Tülin Bumin, *Cogito*, Sayı:10, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOZKURT, Nejat (1997). “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?”, *Cogito*, Sayı:10, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- COPLESTON(1994). *A History of Philosophy, vol IV, From Descartes to Leibniz*, New York: Image Books.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2003). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi.
- ÇÜÇEN, A. Kadir (2004). “Bilim ve Teknoloji: Husserl, Heidegger ve Gadamer”, *Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- DENKEL, Arda (2011). *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- DESCARTES, Rene (1966). *Tabiat Işığı İle Hakikati Arama*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- DESCARTES, Rene (1998). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- DESCARTES, Rene (2007). *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- DESCARTES, Rene (2010). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- ELIAS, Norbert (2000). *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Ataman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin (2006). *Descartes ve Kartezyenler*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- GADAMER, Hans Georg (2008). *Hakikat ve Yöntem*, 1. Cilt, çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GUIGNON, Charles B. (2002). “Heidegger ve Bilgi Problemi”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HEGEL, Friedrich Georg Wilhelm (1997). “Descartes”, *Cogito*, çev. Doğan Şahiner, Sayı:10, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.

HEIDEGGER, Martin (2014). “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, *Heidegger Paris’te*, çev. Birdal Akar, der. Sadık E. Er, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

LACOMBE (1943). *Descartes*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: AÜ Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

MANSFIELD, Nick (2006). *Öznelik*, çev. H. Çetinkaya & R. Durnaz, İstanbul: Ara-lık Yayınları.

NIETZSCHE, Frederich (1968). *Will To Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann, Vintage Books Edition.

ÖZCAN, Muttalip (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

ÖZLEM, Doğan (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, İstanbul: Paradigma yayınları.

RICOEUR, Paul (1992). *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, The University of Chicago Press.

RORTY, Richard (2005). “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, *Cogito*, çev. Doğan Şahiner, Sayı: 10, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RORTY, Richard (2006). *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayınları.

SCHELER, Max (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Ayraç Yayınevi.

SCHRIFT, Alan D. (2002). “Metafor, Dil ve Retorik”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

SPİNOZA, Benedictus (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Yayınevi.

TÜZEN, M.Ahmet (2017). “John Rawls’un Birey Anlayışı Ve Michael Sandel’in Yükümsüz Benlik Eleştirisi”, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

VENN, Couze (2000). *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, London: Sage Publications Ltd..

WACHTERHAUSER, Brice R. (2002). “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Makale Geliş | Received: 05.09.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474657

Nihal Petek BOYACI *

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-0247-8679
npetekb@gmail.com

Filiz KARADAĞ

Arş. Gör. | Res. Assist.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Özel Eğitim Bölümü, İzmir, TR
Dokuz Eylül University, Buca Faculty of Education, Department of Special Education, İzmir, TR
filiz.karadag@deu.edu.tr

Kurtul GÜLENC

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, Fac. of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR
kurtul.gulenc@msgsu.edu.tr

Çocuklar İçin Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar

Öz

Çocuklar için felsefe ya da çocuklarla felsefe etkinliği felsefi diyalog yoluyla çocuklarda eleştirel ve yaratıcı düşünmenin geliştirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç, işbirliğine dayalı bir ortamda bir grubun bakış açısının zenginleştirilmesiyle gerçekleşebilir. Özellikle 5-10 yaş arası çocukların eleştirel ve yaratıcı düşünme kapasitelerinin geliştirilme hedefi çerçevesinde organize olan bu ilginin merkezinde farklı türden felsefi perspektifler yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı son yıllarda oldukça yaygınlaşan çocuklar için felsefe/çocuklarla felsefe etkinliği içinde yer alan farklı perspektifleri felsefi ve tarihsel kökleri eşliğinde ele almak, bu perspektiflerin çocuklardaki farklı beceri alanlarına etkilerini göstermek ve bu etkiler bağlamında eğitim alanındaki öğretmenler/kolaylaştırıcılar için önemli olabilecek sonuçları ortaya koyarak birtakım önerilerde bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, Çocuklar için Felsefe, Çocuklarla Felsefe, Eleştirel Düşünme, Yaratıcı Düşünme, Refleksivite, Topluluk.

* Sorumlu Yazar.

Philosophy for Children / Philosophy with Children: Philosophical Methods, Applications and Objectives

Abstract

The activity of philosophy for children or philosophy with children aims to develop critical and creative thinking in children through philosophical dialogue. This aim can be achieved by enriching a group's point of view in a collaborative environment. Different kinds of philosophical perspectives are at the centre of this interest, which is organized within the framework of the development goal of critical and creative thinking capacities, especially for children between 5 and 10 years of age. The aim of this study is to examine the different perspectives involved in philosophy for children/philosophy with children approach which is becoming more widespread in recent years, in the context of philosophical and historical roots, to show these perspectives on different skill areas in children and to make suggestions by presenting the important implications for the teachers / facilitators in the context of these effects.

Keywords: Child, Philosophy for Children, Philosophy with Children, Critical Thinking, Creative Thinking, Reflexivity, Community.

0. Giriş

Modern toplumların yapısına bakıldığında üç temel kurumun insanların yaşamlarını önemli ölçüde belirlediği gözlenmektedir. İlki bireyin özel değerlerinin kurumsallaştırıldığı bir toplumsal yapı olarak ailedir. İkincisi bireyin kamusal değerlerinin kurumsallaştırıldığı bir politik aygıt olarak devlettir. Üçüncüsü ise hem özel ve kamusal değerleri birleştirebilmesi noktasında bireye olanak tanıyan hem de bireyin ve içinde yaşadığı toplumun geleceğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan okuldur. Başka bir ifadeyle okul hem aile ve devlet kurumlarını birbirine bağlar (yani özel ve kamusal alanı birleştirir) hem de gelecekte nasıl bir toplumsal hayatın olması gerektiği bilinciyle bireylerin niyetlerini ve bu çerçevede onların pratiklerini yeniden inşa eder. Bu yüklü işlevselliğiyle okul, modern toplumlarda kilit bir toplumsal yapıdır. Öyle ki çoğu zaman bu yapıya toplumda egemen olan her politik çevre ya da iktidar grubu tarafından (kendi hedeflerine/ilgilerine uygun olarak) sürekli biçim verilmek istenmektedir. Böylelikle bu politik gruplar hem kendi geleceklerini hem de ilgilerine uygun olacak şekilde geleceğin toplumunu yeni düzenlemelerle inşa etmek ister. Bu arzunun doğal sonucu ise toplumsal eğitim pratiklerinin ya da süreçlerinin sürekli gündemde tutularak uzmanlarca tartışılmasıdır. Son yıllarda eğitime ilişkin yapılan en önemli tartışmalardan biri öğrenci-merkezli eğitim anlayışı üzerine odaklanmaktadır. Öğrencilerin ilgilerini, becerilerini ve

İhtiyaçlarını dikkate alacak biçimde eğitim yaşantılarını düzenlemeyi amaçlayan bu yeni paradigma yaşam-boyu öğrenme anlayışının da yaygınlaşmasıyla birlikte eğitime ilişkin tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Yeni paradigmanın amacına odaklanıldığında en önemli kavramlarından birinin eleştirel düşünme olduğu hemen göze çarpmaktadır. Çünkü öğrencinin ilgisini, becerisini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak yaşantısını yeniden düzenlemeyi amaçlayan bir eğilim eleştirel düşünme kavramını dışlayarak bu hedefine ulaşamaz. Eleştirel düşünme özünde felsefi düşünmedir. Felsefi düşünme ya da perspektif olmadan eleştirel düşünme süreçleri anlaşılabilir ve kuramsallaştırılmaz. Bu çerçevede öğrencilerin (tabii özellikle küçük yaşta çocukların) eleştirel düşünme kapasitelerinin geliştirilmesi çabası felsefi düşünmenin eleştirel bakıştaki rolünün ayrıntılı bir analizini gerektirir. Bu bağlamda da eleştirel düşünmeyi eğitimin temel bir parçası kılmayı planlayan bir eğitimcinin felsefi düşünmenin ilgili süreçteki rolünü hesaba katması olmazsa olmazdır. Bu çerçevede hem dünyada hem de ülkemizde çocuklar için felsefe ya da çocuklarla felsefe eğitime yönelik ilginin arttığı gözlemlenebilir. Özellikle 5-10 yaş arası çocukların eleştirel düşünme kapasitelerinin geliştirilme hedefi çerçevesinde organize olan bu ilginin merkezinde farklı türden felsefi perspektifler yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı son yıllarda oldukça yaygınlaşan çocuklar için felsefe eğitimi içinde yer alan farklı perspektifleri felsefi ve tarihsel kökleri eşliğinde ele almak, bu perspektiflerin çocuklardaki farklı beceri alanlarına etkilerini göstermek ve bu etkiler bağlamında eğitim alanındaki öğretmenler/kolaylaştırıcılar için kimi önerilerde bulunmaktır.

I. Çocuklar için Felsefe – Çocuklarla Felsefe Nedir?

Felsefeciler ve eğitimciler eleştirel düşünmenin önemi konusunda uzun zamandır tümüyle hemfikirler, ama onun ne olduğu konusunda tam olarak hemfikir değiller ve nasıl öğretileceği konusunda ise daha da az hemfikirler. Çocukların eleştirel düşünme kapasitelerinin geliştirilmesine ilişkin birçok çalışması olan Matthew Lipman *Thinking in Education* adlı kitabında çağdaş düşünürlerin eleştirel düşünmeye ilişkin otuz aşkın farklı tanımını vermiştir (2003: 56-57). Eleştirel düşünmenin bu farklı tanımlarında öne çıkanlar şu şekilde sıralanabilir: Neye inanacağına ya da ne yapacağına karar vermeye odaklanmış, akla yatkın reflektif düşünme (Ennis), problemleri çözmemize ve karar vermemize yardımcı

olan (Sternberg) düşünme, eleştirel becerilerin eğitimsel konulara aktarılmasına imkan veren düşünme (McPeck), uzmanlık alanları arasında (karşılıklı olarak) paylaşılan beceriler kadar alt becerileri (örneğin, akıl yürütme ilkeleri, mantık becerileri) de içeren düşünme (Resnick), bizi başkaları tarafından kandırılmaya ve kendini kandırmaya karşı korumayı amaçlayan düşünme (Paul), ifadelerin doğru değerlendirilmesi (Ennis), düşünce ve eylem bütünlüğü amaçlayan düşünme (J. R. Martin) vb.

Lipman’a göre eleştirel düşünmenin ne olduğuna ilişkin düşünürler arasındaki bu anlaşmazlık eleştirel düşünme eğitimi de yansımaktadır, üstelik bu yansıma olumsuzdur. Başka bir deyişle, Lipman eleştirel düşünme eğitiminde yanlış kabullerle yaygın olarak karşılaşıldığını ileri sürmektedir. Bu yanlış kabullerin bazıları şunlardır: 1) Düşünme öğretimi eleştirel düşünme öğretimine eşdeğerdir, 2) reflektif öğretim mutlaka reflektif öğrenmeyle sonuçlanacaktır, 3) eleştirel düşünmeye *dair* öğretim eleştirel düşünmeyi öğretmeye eşdeğerdir, 4) eleştirel düşünme öğretimi düşünme becerilerini tekrarlayarak öğretmeyi gerektirir, 5) mantıksal düşünme öğretimi, eleştirel düşünme öğretimine eşdeğerdir, 6) öğrenme öğretimi, eleştirel düşünme öğretimi kadar etkilidir (Lipman 2003: 72-80).

Lipman eğitim hayatında sıkça karşılaşılan bu yanlış kabullerin aşılabilmesi için öncelikle eleştirel düşünmenin yetkin bir tanımının verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ve benim de büyük ölçüde onayladığım eleştirel düşünme tanımını düşünür şöyle ifade eder: “eleştirel düşünme, sağlam (*good*) yargıyı kolaylaştıran ustalıklı, güvenilir düşünmedir, çünkü (1) kriterlere dayanır, (2) kendini doğrulamadır ve (3) bağlama duyarlıdır.”Düşünürün eleştirel düşünme tanımını şu şekilde değerlendirebiliriz: Öncelikle Lipman’a göre eleştirel düşünme kapasitesinin sağlam yargılar üretme kapasitesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu ileri sürebiliriz. Sağlam ve doğru bir eleştirel düşünme kapasitesi ancak ve ancak sağlam yargı kümeleriyle ölçülebilir. Her birey kendi fikrini farklı gerekçeler, teknikler ve yöntemlerle dilsel bir çerçevede temellendirir. Yani her düşünce simgesel/dilsel bir evrende kendisini dışa vurur. Eğer düşünce kendisini dil üzerinden açıyorsa; bu aynı zamanda yargıların analizi aracılığıyla düşünceler analiz edilebilir anlamına gelmektedir. O halde sorulması gereken soru şudur: Sağlam yargıların temel özellikleri nelerdir? Lipman'a göre, yargılar, uygun araçlar ve işleyişler tarafından

yönlendirilen veya kolaylaştırılan ustalıklı yapılmış eylemlerin ürünleriye muhtemelen sağlam yargılar olacaktır. Böylesi bir tanım bize eleştirel düşünmenin ilk maddesini çağrıştırmaktadır: eleştirel düşünme belirli türden bir kritere dayanan düşünmedir. Kriter, bir kesme aleti olan balta gibi bir yargılama aletidir. Bu, yargıların verilmesinde kullanılan bir kural veya prensiptir. Bu nedenle, eleştirel düşünme, kriter ve yargı arasında bir tür mantıksal bağlantı olduğu sonucuna varmak akla uygun görünmektedir. Elbette ki bağlantı; yargının bir beceri olduğu, eleştirel düşünmenin ustalıklı düşünme olduğu ve becerilerin, ustalıklı performansların değerlendirilebildiği kriter olmaksızın tanımlanamayacağı olgusunda bulunmalıdır. Öyleyse eleştirel düşünme, hem kriterleri işe süren hem de kriterlere başvurma yoluyla değerlendirilebilen düşünmedir. Eleştirel düşünmenin kriterlere dayanması gerçeği, onun, amorf, gelişigüzel ve yapılandırılmamış “eleştirel olmayan” düşüncenin aksine; sağlam tesis edilmiş, yapılandırılmış ve güçlendirilmiş düşünme olduğunu gösterir. Eleştirel düşünme için düşünmenin kritere dayanması gerekli ama yeterli değildir. Bir düşünmenin eleştirel olabilmesi için gerekli ikinci koşul onun kendini-doğrulamaya olmasıdır. Bir düşünmenin kendini-doğrulamaya olabilmesi için, düşünme kendi zayıflıklarını keşfetmeyi ve kendi işleyişinde hatalı olan şeyi düzeltmeyi amaçlamalıdır. Bu süreci bir sınıftaki tartışmalarla ilişkilendirerek örneklendiren Lipman şöyle söyler: “Sınıfı bir soruşturma topluluğuna dönüştürmenin en büyük avantajlarından biri (ahlaki iklimi iyileştirmenin yanı sıra), topluluğun üyelerinin yalnızca kendi düşüncesinin bilincinde olmaları değil, birbirlerinin yöntem ve işleyişlerini aramaya ve düzeltmeye başlamasıdır. Sonuç olarak her katılımcı, topluluğun metodolojisini bir bütün olarak içselleştirebildiği ölçüde, kendi düşüncesinde kendini doğrular hale gelebilir” (1995: 5). Bu ifadelerdeki en önemli mesaj öğrencinin başkalarıyla birlikte kendini-doğrulama sürecini inşa etmesidir. Bu da eleştirel düşünme sürecinin bir tartışma dilinin öğrenilmesi süreciyle eşzamanlı gitmek durumunda olduğunu bize göstermektedir. Bir düşünmenin eleştirel olabilmesi için gerekli son koşul; bağlama duyarlı olmasıdır. Lipman'a göre, bağlama duyarlı düşünme şunları hesaba katar: a) *istisnai veya düzensiz şartlar ve koşullar*; b) *özel sınırlamalar, ihtimaller veya kısıtlamalar*; c) *genel konfigürasyonlar*; d) *atipik olma olasılığı*; ve son olarak e) *bazı anlamların bir bağlamdan veya alandan diğerine tercüme edilmeme olasılığı*.

Lipman'ı diğer eğitimcilerden ayıran en önemli özellik eleştirel düşünme eğitiminin çocuklara küçük yaşlardan itibaren verilmesi gerektiğini iddia etmesidir. Bu eğitimin

mümkün olabilmesi için düşünürü göre, felsefe, olmazsa olmazdır. Çünkü Lipman için eleştirel düşünmenin üç koşulunu da - (1) *kriterlere yaslanmak*, (2) *kendini doğruluyor olmak* ve (3) *bağlama duyarlı olmak* – yalnızca felsefe sağlamaktadır. Bu nedenle Lipman çocukların eleştirel düşünme kapasitelerinin geliştirilmesinde en iyi yolun felsefi perspektifi ilkökul müfredatının merkezi bileşeni yapmak olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede düşünür Amerika’da 1960’lı yıllarda Çocuklar için felsefe - *philosophy for children* (P4C) isimli bir gelenek başlatmıştır. Çocukların doğal filozoflar olduğu varsayımına yaslanan bu gelenek temelde felsefi düşünmeyi çocuğun müfredatına sokma yöntemidir. Bu yöntem, çocukları, meraklarını açığa çıkarmaya yönelik pratik, kullanışlı ve heyecan verici bir teşvik etme yolu sunar. Bu bağlamda, P4C’yi küçük çocuklara tanıtmanın amacı, bağımsız düşünmenin norm olduğu bir iklim yaratmaktır. Vizyonu; genç çocukları, hem gerekçelendirmeyi hem de gerekçelendirmeyi sağlamayı içeren akıl yürütme sanatını öğrenmeye teşvik etmek olan Mathew Lipman ile 1960’lı yıllarda başlayan bu yaklaşım dünya çapında birçok ülkede uygulanmaktadır.

Çocuklar için felsefe yaklaşımı felsefi diyalog yoluyla çocuklarda eleştirel düşünmenin geliştirilmesi yöntemidir. Bu yaklaşım, işbirliğine dayalı bir ortamda bir grubun bakış açısının zenginleştirilmesiyle gelişir. Yaklaşımı oluştururken Lipman’ın amacı, çocukların daha çok düşünen, ortaya bir yargı koyabilen, bu yargıyı savunabilen, gerekçelendirebilen, sorgulayabilen bireyler haline gelmelerine yardımcı olmaktır (Vansieleghem ve Kennedy 2011: 172). Bu yaklaşımda bireysel hedefler ve rekabet ön planda değildir (Lipman ve Sharp 1980: 17). 50 farklı ülkede uygulanan bu yaklaşımın uygulama ve etkinlikler ile ilgili bilgi veren materyalleri 20 farklı dile çevrilmiştir. Bu materyaller çocuklarda, eleştirel düşünme becerisini geliştirmeyi ve ortak bir problemi çözmek amacıyla çocukların akranları ile iletişim kurma becerisini arttırmayı amaçlamaktadır. Lipman bu yaklaşımda, geleneksel felsefe ile kişilere entelektüel bilgi aktarmak yerine eleştirel düşünmeyi teşvik etmeyi amaçlamaktadır (Lipman 2003: 83-85).

Çocuklar için felsefe yaklaşımında, bir düşünme etkinliği ve yöntemi, herkesin yapabileceği bir görev olarak düşünülmüştür. Burada amaç felsefe dışı konuları felsefe ile ilgisi olmayan kişilere sunma ya da verilen problemleri bütünüyle çözüme kavuşturmak değil, çocukların entelektüel becerileri aracılığıyla kendi problemlerini çözebilecekleri

fırsatlar yaratmaktır. Bu yöntem Matthew Lipman’ın öncülük etmesiyle başlamış ancak Edward Glaser, Carl Boodman, Allan Root, Robert Root, Edward Anglo, John McPack, Hardy Siegel, Catherine McCall ve Richard Paul gibi bazı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarla da geliştirilmiştir. Bu yaklaşımda çocuklara felsefe öğretmek bütün olarak bir amaç değildir; ancak bu yöntem, çocukları felsefi düşünme, soru-cevap, soruşturma ve eleştiri ile tanıştırır. Aynı zamanda onlarda sorumluluk bilinci yaratır (Splitter ve Sharp 1995). Bu yaklaşımda, çocuklar süreç içinde tartışma becerisi, soru sormada ilgili olma, olayların sebeplerini araştırma, karar verme kriterlerini benimseme ve karar verme gibi becerilerini geliştirirler (Topping ve Trickey 2007: 788).

Çocuklar için felsefe yaklaşımı, çözüm odaklı olmasa da, birtakım bilişsel hedefler öngörmektedir. Bu programlarda, çocukların düşünceli, esnek ve mantıklı kişiler olması amaçlandığından, programlar düzenli ve doğru bir şekilde uygulandığı takdirde, onların yalnızca eğitsel başarıları değil, aynı zamanda toplumsal yaşamları da olumlu yönde etkilenir. Bununla beraber çocukların reflektif becerileri, yaşamsal sorunlara rasyonel olarak tepki vermeye hazırlanacak ve entelektüel becerileri üst düzeyde kullanabilecek düzeye ulaşacaktır (Trickey ve Topping 2004: 369-373). Sonuç olarak çocuklar için felsefe yaklaşımında, çocuklar yeni koşullar altında uygun bir şekilde tepki göstermeye ve davranışlarını gelecekteki hedeflere dayalı olarak şekillendirmeye yetkilidirler (Venter ve Higgs 2014: 14). Sorumluluğun da kaynağı bu yetkidir. Lipman’ın görüşüne göre, çocuklar için felsefe yaklaşımının hedefleri yaratıcı düşünmeyi, eleştirel düşünme, etik değerler, etik değerlerin öğretilmesi ve sanat değeri ile kişisel ve kişiler arası olgunluk öğretmeyi içerir. Lipman, ilkokul ve ortaokul döneminde kullanılan geleneksel eğitim-öğretim yöntemlerinin çocuklara eleştirel ve yaratıcı düşünceyi katmayacak şekilde belirlendiğini, bu nedenle de çocukların erişkinlik döneminde ayırım ve mantık yürütme yeteneğine dayalı yaşama becerilerinden yararlanamayacağını savunmaktadır. Lipman’a göre geleneksel eğitim-öğretim tekniği içeriklerin ezberlenmesi, hafızaya alma ve hafızanın çok miktarda doldurulması ile ilgilenir. Bu nedenle, çocuklara daha az değerli ve yüzeysel bir reflektif beceri verir. Düşünür için böyle bir eğitimden ziyade çocuklara kavramsallaştırma, anlamsal analiz etme, mantık yürütme vb. gibi entelektüel becerileri kazandıracak yaklaşımlar işe koşulmalıdır (Lipman 2003: 85-89). Çocuklar için felsefeye yönelik geniş ölçekli çalışmalar yapan UNESCO da bu yaklaşımın altı temel amacını belirlemiştir

(UNESCO 2007: 3). Bu amaçlar sırasıyla; bağımsız düşünebilme, özenli yurttaş olabilme, kişisel gelişimi destekleme, dil ile konuşma ve tartışma becerilerini geliştirme, felsefeyi kavramsallaştırma, çocuklara özel bir öğretim yöntemini inşa etmedir.

Çocuklarla felsefe olarak bilinen yaklaşım ise Lipman’ın çalışmalarının devamı niteliğinde farklı felsefecilerin bu alanda çalışması ile oluşturulmuştur. Bu yaklaşım gibi sınıfta düşünme veya felsefe yapmayı destekleyen bir dizi yaklaşım vardır (Cassidy ve Christie: 2013; Kennedy 1999; McCall 2013; Vansielegem ve Kennedy 2011; Vansielegem 2005). Bunlardan biri Catherine McCall tarafından geliştirilmiş olan Felsefi Sorgulama Topluluğu/FST (*Community of Philosophical Inquiry*)’dur. McCall’un bu yaklaşımı Lipman ile 1980’lerde yaptığı çalışmalar ve bu alanda edindiği tecrübeler sonucunda ortaya çıkmıştır (Cassidy 2007; McCall 2013). Bu yaklaşım; akıl yürütme, gerekçelendirme, iletişim-etkileşimden anlam çıkarma, yaratıcı olma ve sorgulama gibi beceriler üzerine kurulmuştur (Cassidy ve Christie, 2013: 1073-1076; McCall 2013: 2). Yaklaşımına göre FST uygulayıcısının felsefe ve mantık konularında bilgi ve tecrübe sahibi olması gerekmektedir. Bu sayede FST yöntemi kullanılarak yürütülen bir ‘çocuklarla felsefe’ oturumunda, oturum yöneticisi felsefi diyalogun felsefi bir tema çerçevesinde ilerlemesini sağlar (Cassidy 2007: 121; McCall 2009: 2-3). Yapılan araştırmalar çocuklarla felsefe yaklaşımının, kavramları yapılandırma, sorgulama, akıl yürütme, yorumlama, anlam çıkarma ve anlamlar arası ilişki kurma gibi becerileri geliştirdiğini ortaya koymuştur (Fisher 2005: 128). Yaklaşımın çocukların mantıksal akıl yürütme, eleştirel ve yaratıcı düşünme, okuduğunu anlama, matematik becerileri, benlik saygısı, ifade edici dil, sosyal gelişim, dinleme becerileri, duygusal zekâ (Cassidy ve Christie 2013; Doherr 2000; Dyfed County Council 1994; Education Testing Service 1978; Fields 1995; Giménez-Dasí, Quintanilla ve Daniel 2013; Haas 1975; Imani, Ahghar ve Naraghi 2016; Institute for the Advancement of Philosophy for Children 2002; Lipman, Sharp ve Oscanyan 1980; Lipman ve Bierman 1970; Ghaedi, Mahdian ve Fomani 2015; Naraghi, Ghobadiyan, Naderi ve Shariatmadari 2013; Pourtaghia, Hosseinib ve Hejazia 2014; Sasseville 1994; Williams 1993) gibi değişkenler üzerindeki etkilerini belirlemeye yönelik deneysel çalışmalar yapılmıştır. Ghaedi, Mahdian ve Fomani (2015) tarafından yapılan çalışmada çocuklarla felsefe yaklaşımının okul öncesi dönemdeki çocukların yaratıcı düşünme becerileri üzerine etkisi incelenmiştir. Çocukların yaratıcı düşünme becerileri Torrance Testi ile ölçülmüş ve eğitim

programı 16 oturumdan oluşmuştur. Araştırma bulgularına göre, ilgili yaklaşımın çocukların yaratıcı düşünme becerisinin gelişmesine yardımcı olduğu görülmüştür. Cassidy ve Christie (2013), yaptıkları çalışmada 5-11 yaş aralığındaki 6 ayrı grupta FST yönteminin kullanıldığı deneysel bir çalışma yapmıştır. Her grup 12-33 çocuktan oluşmuş ve toplamda 115 çocuk katılmıştır. Deneysel süreç 9 hafta sürmüştür. Her bir grupta yapılan uygulamalar video kaydına alınmış ve çözümlenmiştir. Bu videolar ile çocukların benzetme yapma, metafor kullanma, tanımlama yapma, bakış açısı geliştirme, fikirlerini eleştirel doğrultuda değiştirme, yeni bir fikir geliştirme vb. gibi kategorilerdeki değişimleri kaydedilmiştir. Elde edilen bulgulara göre çalışma gruplarında odaklanılan becerilerde ilerleme kaydedildiği görülmüştür. Naraghi, Ghobadiyan, Naderi ve Shariatmadari (2013) yaptıkları çalışmada, çocuklarla felsefe yaklaşımının 5. sınıf öğrencilerinin sosyal gelişimi üzerindeki etkisi incelenmiştir. Uygulanan program 12 hafta sürmüştür. Deneysel ve kontrol grubundan çalışma öncesinde ve sonrasında, Vineland Sosyal Olgunluk ölçeği ile toplanan verilerden elde edilen bulgular, uygulanan programın, çocukların sosyal gelişiminin sosyalleşme ve öz yönlendirme gibi farklı boyutları üzerinde önemli etkileri olduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırmalar incelendiğinde çocuklarla felsefe eğitim programlarının dünyada 1980’li yıllardan itibaren çeşitli yaş gruplarında yaygın olarak uygulandığı ve etkili olduğu görülmüştür (Trickey ve Topping 2004: 370-377).

II. Çocuklar için Felsefe Oturumları Genel Olarak Nasıl Uygulanır?

Lipman, P4C oturumlarında el kitabı ve yedi romandan bir materyal seti kullanmıştır. Bu romanlar, tartışmalar için sıçrama tahtası olarak kullanılmaktadır. Romanlardaki ana karakterler, kendi akıl yürütme becerileri ile sorunlarını çözmeyi çalışmaktadır. P4C oturumlarında grup bir “araştırma topluluğu” olarak hareket eder. Bu oturumlarda öğretmen çocuklara destek olacak açık uçlu sorular sunar. Bu sorular sürecin sonuçları için oldukça önemlidir. Çocuklarla felsefe oturumlarında kullanılan uyarıcılar Lipman’dan sonra gelişmeye devam etmiştir. Fisher (1996) İngiltere’de P4C oturumlarında kullanılacak bir dizi kitap üretmiştir. Daha yakın zamanda İskoçya’da Cleghorn (2002) şu anda Clackmannanshire Düşünme Becerileri girişimi ile birlikte kullanılan bir dizi materyal üretmiştir. Genel olarak P4C oturumları oturum yöneticisinin kısa öykü, resim, şiir, nesne

veya başka bir uyarıcının sunulmasıyla başlar. Bu nedenle zamanla P4C'nin uygulandığı farklı yöntemlerde farklı materyaller de kullanılmaya başlanmıştır (Trickey ve Topping 2004: 369). Haynes (2002) çocuklarla felsefe oturumlarının uygulanışını 9 adımda özetlemiştir:

- Rahatlama egzersizi yapma ve oturum kurallarını belirleme,
- Sorgulamayı başlatmak amacıyla bir uyarıcı (hikâye, nesne, resim vb.) sunma,
- Uyarıcı üzerine düşünülmesi için zaman verme,
- Katılımcıların ilginç veya şaşırtıcı sorular düşünmesi için zaman verme ve soruların sorulması,
- Sorular arasında bağlantı kurma,
- Sorgulama sürecine girilmesi için sorgulama yapılacak soruyu seçme,
- Soru hakkında düşünce geliştirme, birbirinin düşüncesini takip etme ve oturum yöneticisi tarafından sorgulama yolları açmaya teşvik etme,
- Tartışmayı ve süreci özetleyen ve kaydetmeyi sağlayan bir görsel oluşturma,
- Süreci yansıtan özetleme yapma.

Bu adımları uygulamak gereklidir ama yeterli değildir çünkü Haynes'in de belirttiği gibi, felsefi araştırma, bağımsız düşünceyi geliştirmeye yönelik bir 'araç kiti' yaklaşımı değildir. Süreç, adım adım bir prosedürü takip etmekten çok, ortaya çıkan etkileşim ve diyalogun kalitesine bağlıdır. Yani kolaylaştırıcı bu adımları harfiyen uygulayabilir, ne var ki ortaya çıkan etkileşimin kalitesi düşükse diyalogdan kimse memnun ayrılmaz.

III. Çocuklar İçin Felsefe Eğitiminde Kullanılan Metotlar Nelerdir?

Avrupa'da çocuk ve yetişkinlerle çalışanlar için yaygın olarak kullanılan metotlar; Matthew Lipman'ın Çocuklar için Felsefe (P4C) programı, Mc Call'un FST metodu ve Leonard Nelson'ın Sokratik metodudur. Her metodun birbirleri ile benzerlikleri ve önemli farklılıkları vardır. Sokratik metot genellikle yetişkinlerle uygulanırken, Lipman'ın P4C programı daha çok çocuklar ve gençlerle uygulanmaktadır. FST ise hem yetişkinler hem de çocuklar için kullanılabilir bir metottur.

a) Matthew Lipman Metodu: Çocuklar için felsefe yaklaşımının kurucusu olan Matthew Lipman 1970'lerin başında Matthew Lipman ve Montclair Üniversitesi'ndeki meslektaşları ile bu yaklaşımın uygulanabilmesi için bir müfredat geliştirmiştir. Bu

müfredatın materyalleri: 6 ila 15 yaş arasındaki çocuklara yönelik felsefenin çeşitli alanlarından kavramları içeren 7 adet roman ve öğretmenler için bir eğitim rehberidir. Lipman'ın tasarladığı felsefi destek materyalinin amacı, genç nesillerde, ortak bir problemin çözümünü sorgulamak için eleştirel düşünme ve akranlarla diyalog kurma beceri ve tutumlarını geliştirmektir. Lipman'ın bu metodunda çocuklarla felsefi oturumların kolaylaştırılması için önerilen üç adım şunlardır: 1) Belirsizlikleri ve çelişkileri içeren bir roman okunması; 2) Çocuklardan romanda meydana gelen belirsiz veya çelişkili durumlarla ilgili olan ve akranları ile tartışmak istedikleri soruların toplanması; 3) John Dewey'in pragmatik yaklaşımından hareketle somutlaştırılan P4C'deki 'Sorgulama Topluluğu' hem felsefi bir diyalog geliştirme hem de sorulan sorular grup olarak cevap unsurları inşa etme yoluyla kurulur (Daniel ve Auriac 2011; Lipman 2003: 85-86). Lipman'ın yaklaşımında sorgulama topluluğu bir mikro toplumdur. Bu toplulukta çocuklar, toplumsal yaşamın etik düzenine katılır ve farklı bakış açılarını ayırt eder. Bu doğrultuda da çocuklar belirsiz ve çelişkili durumlara çözümler üreterek çocukların zihinlerinde sosyo-bilişsel çatışmalar oluşur (Vygotsky 1985). Sorgulama topluluğunda tüm üyeler ortak hedefleri amaçlar. Grup üyeleri fikir ve bilgilerini birbirleriyle paylaşır ve karşılıklı eleştiri konusunda tarafsız ve objektif olmaya çalışırlar. Ayrıca, her bir üyeden başkalarının inançları, duyu dünyası ve düşünceleri ile ilgilenmesi ve perspektif farklılıklarına saygı göstermesi istenir (Dewey 1983). Bir sınıfta sorgulama topluluğu oluşturulduğunda çocuklar genel kavramları ve temel sosyal yaşam prensiplerini gün geçtikçe içselleştirirler (Vygotsky 1985). Yavaş yavaş, dışsal motivasyon ve diyalog yoluyla ortak sorunu çözmek için gönüllü olarak hareket etme sonucunda bu içsel motivasyona dönüşür (Daniel, Lafortune, Pallascio ve Schleifer 2000). Sonuç olarak, Lipman'ın P4C uygulamasında; a) çocuklar topluluktaki ortak yaratıcılar olduklarından (çünkü topluluk sosyal bir inşadır) demokratik pratiğe vurgu vardır, b) bu çerçevede anlam dünyası ortak olarak yapılandırılır ve bu öncelikli meseledir, c) çocuklar kişisel fikirleri ile deneyimleri arasındaki ilişkiyi doğrudan tecrübe eder ve son olarak d) çocuğun deneyimi ve düşüncesi arasında bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur, ikisi eşdeğerdir. (McCall 2013: 104).

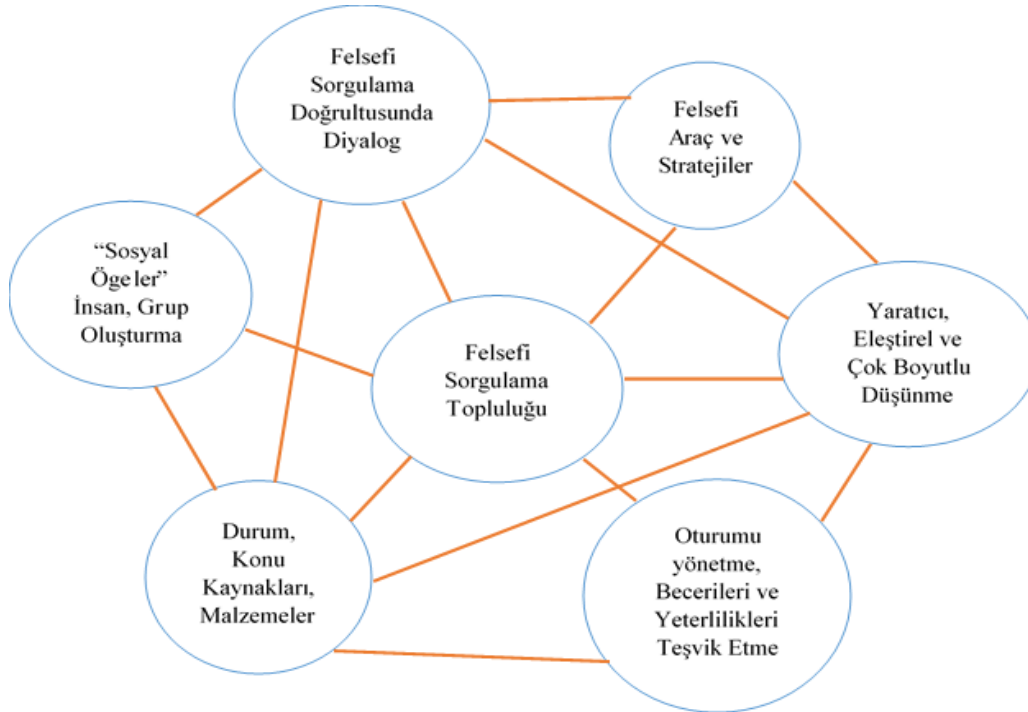


Şekil 1. Lipman Metodu Öğeleri

b) Felsefi Sorgulama Topluluğu (FST) Metodu: Catherine McCall, Matthew Lipman ile 1980’lerde birlikte yaptığı çalışmalar ve bu alanda edindiği tecrübeler sonucunda “Çocuklarla Felsefe” yaklaşımını ortaya koymuştur (Cassidy 2007: 121-125; McCall 2013). Bu yaklaşım; akıl yürütme, gerekçelendirme, iletişim-etkileşimden anlam çıkarma, yaratıcı olma ve sorgulama gibi beceriler üzerine kurulmuştur (Cassidy ve Christie 2013: 1073-1076; McCall 2013: 3). Bu yaklaşımın uygulama metodu Felsefi Sorgulama Topluluğu’dur. FST oturumlarında oturum başkanının görevi, felsefi diyalogun ortaya çıkması için farklı dinamikler aramak ve farklı koşullar yaratmaktır. Bu nedenle FST oturum başkanının, temel düzeyde felsefe ve mantık bilgisine sahip olması gerekmektedir. Oturum başkanı, farklı türdeki felsefi teorileri ve günlük konuşmaların altında yatan felsefi varsayımları tanıma becerisine sahip olmalıdır. Daha sonra da bu beceriyi FST uygulamasını öğrenirken uzman bir eğitmenin rehberliğinde pratik etmesi gerekmektedir. Bu yöntemde çocuklar, felsefi diyalog kurarken, birbirini tanıyan veya tanımayan herhangi bir gruptan “Felsefi Sorgulama Topluluğu”na dönüşürler. Burada oturum başkanının görevi; her bireye katılım fırsatı yaratmaktır. Başkan bu sayede tartışmanın felsefi çizgide devam etmesini sağlayarak farklı görüşlerin ortaya konduğundan emin olur. Bu süreçte de FST düşünce yapısını kullanır. Bu oturumlar, Fisher (2008)’ın belirttiği gibi diğer çocuklar için felsefe oturumlarıyla benzer şekilde FST de oturum başkanının bir uyarıcı sunması ile

başlar. Ardından katılımcıların soru oluşturması sağlanır. Bu sorular arasından seçilen bir soru hakkında bir katılımcının fikir belirtmesi ile felsefi sorgulama süreci başlar. Felsefi diyalogun devamında fikir belirtmek isteyen katılımcılar “...’ya katılıyorum, çünkü ...” veya “...’ya katılmıyorum, çünkü ...” şeklindeki ifadelerle sürece katılır. Dolayısıyla katılımcı tartışılan konuya ilişkin görüşünü gerekçesiyle birlikte sunmak durumundadır. FST oturumları genelde oturum başkanının oturumun yeterli bir süredir devam ettiğini ve katılımcıların yorulduğunu fark ettiği zaman sonlandırılır (McCall 2013).

FST uygulaması a) çelişkiler ve karşı-örnekler aracılığıyla bir tartışma yaratarak topluluğun organize olmasını sağlar, b) bunu yaparken biçimsel mantığa başvurur (bu sebeple oturum başkanının temel mantık bilgisine sahip olması gerekir), c) her bir katılımcı seanslar sırasında yanılabilirliğini fark eder (dolayısıyla FST yanlışlamacı geleneği kendisine baz alır), ve son olarak d) yanlışlamacı pratikle hareket ettiğinden bu uygulama mevcut inançlarımızın dünyayı doğru bir şekilde yansıtmayabileceği olasılığı üzerinden hareket eder (dolayısıyla FST epistemolojik ve ontolojik bağlamlarda gerçekçi bir felsefi hatta yükselir).



Şekil 2. FST Metodu Öğeleri (Camhy 1988)

c) Nelson’un Sokratik Metodu: Leonard Nelson felsefe disiplininin doğası ve felsefe yapmanın önemi ile ilgilenen Alman bir filozoftur. Nelson’a göre bu metot, felsefeyi öğretme sanatı değil, ama felsefe yapmayı öğretme sanatıdır; filozoflar hakkında malumat öğretme sanatı değil, ama öğrencileri filozof yapma sanatıdır. Nelson bu metodu oluştururken Sokrates ve Kant’ın felsefe yapma metotlarının kavrayış biçimlerinden etkilenmiştir ve bu metodu ‘geriye giden soyutlama’ olarak adlandırmıştır. Nelson’ın metodu belirli basamakları takip eder:

İlk adım grubun üzerine konuşmak istediği konuyu bulmaktır. Bu konu grup tarafından saatlerce üzerinde çalışılacak olduğundan, gruptaki herkesin gerçekten ilgilendiği bir konu olmalıdır. Çalışmanın ideal süresine göre diyalogun haftada yirmi ile otuz saat arasında gerçekleştirilmesi gerekir. Konu iki şekilde belirlenebilir: İlki gruptaki katılımcılar tarafından yapılan tartışma sonucunda diğeri ise zamanın kısıtlı olduğu durumlarda, konu listesinin diyalog öncesinde katılımcılara dağıtılması ve katılımcıların listede en çok ilgi gösterdiği konunun tercih edilmesiyle yapılır (McCall 2008; 2013: 94-101).

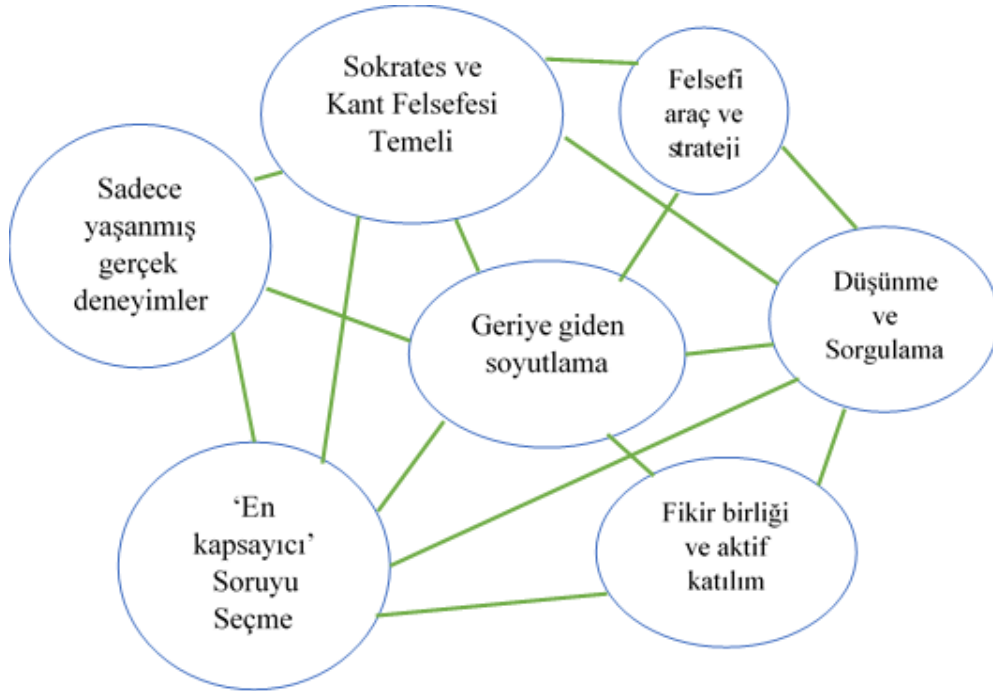
Bir sonraki adım, grup için konuyla alakalı ‘en kapsayıcı’ soruyu bulmaktır. İdeal olan, bu soruyu grubun “tartışma lideri” rehberliğinde seçmesidir. Sürenin kısıtlı olduğu durumlarda, diyalog öncesinde katılımcılara soruların listesi verilir ve katılımcılar onları en çok ilgilendiren soruyu listeden seçer.

Sonraki adım bu metodun çok kritik olan ve uzun zaman alabilen bir adımıdır. Tartışma liderinin rehberliğinde, grup üyeleri kendi deneyimlerinden yola çıkarak sorunun cevabı olduğunu düşündükleri örnekler oluştururlar. Tartışma lideri, örneğin soruyla açık şekilde ilgili olması, her katılımcının örneği kolayca anlaması, soruya ‘evet’ ya da ‘hayır’ cevabı verebilme ihtimalini içeren bir örnek olması, örneği veren kişinin kendi deneyimi ile ilgili yoğun şekilde sorgulanmaya dayanabilecek biri olması kriterleri doğrultusunda örneklerden birini seçer.

Diğer adımda tartışma lideri sorusunu seçtiği kişiden verdiği örneğin soruyla nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklamasını ve örneği detaylı bir şekilde tasvir etmesini ister. Daha sonra katılımcılara da soru sorma hakkı verir.

Tartışmanın her aşamasında lider, gruptaki herkesin tartışmaya katılıp katılmadığını kontrol eder ve grubun fikir birliğine vardığı her adımı not eder. Bu uygulamanın yapılması doğrudan Nelson’un felsefesi ile ilişkilidir. Nelson’un felsefesine göre felsefi hakikat, insanın anlama yetisinin temelinde yatmaktadır. Bu nedenle eğer birileri ortaya çıkan bir fikre veya kavrama katılmıyorsa muhtemelen izlenen yol ‘doğru’ değildir. Tartışma lideri fikir birliğinin ‘hakiki’ birlik olduğundan emin olmalıdır. Yani insanların aslında bir fikre katılmadıklarını, sadece kibar olmak ya da tartışmanın ileri bir boyuta taşınmasına yardım etmek için dile getirmiş olmadıklarından emin olmalıdır. Bu metotta süreç çok yavaş ilerleyen ve çok dikkat isteyen bir süreçtir. Tartışma çok geniş çapta fikir ve kavramlardan çok dar bir odak noktasına doğru hareket etme eğilimindedir. (McCall 2008: 94-101).

Sonuç olarak; Nelson’un metodunda a) sadece yaşanmış gerçek deneyimler üzerinden bir soruşturma yapılabilir, b) anlama yetisinin sınırları ortaya çıkarılmaya çalışılır ve bu sınırlar ekseninde bir fikir birliği yaratılır (dolayısıyla ortaklaşma sahicidir), c) grup tartışılan konunun altında yatan temel ilkelere ve varsayımlara ulaşarak ortaklaşma arar ve son olarak d) hakikat genel-geçerlidir.



Şekil 3. Nelson’un Sokratik Metodu Öğeleri

d) Gareth B. Matthews Metodu: Matthews, büyük kitleler tarafından kabul gören bilişsel gelişimin ‘evreler’ kavramını sorgulayan pek az teorisyenden biridir. Ancak pek çok uzman küçük çocukların sadece somut terimlerle düşünebileceği görüşünü benimsediğinden soyut fikirler ve belirsizlik, eğitim müfredatlarından büyük oranda çıkarılmıştır (McCall 1990: 580; 2013: 21). Bu sebeple 1960’lardan itibaren küçük çocuklar genellikle soyut fikirler, belirsizlikler, çelişkiler ve tutarsızlıklar üzerine düşünmek ve akıl yürütmek üzerine hemen hemen hiç deneyim kazanmamıştır. Matthews’un bu konudaki görüşleri Lipman ile benzerdir. Ancak Lipman ile felsefe yapmayı doğal bir aktivite olarak görme konusunda ayrılmaktadırlar. Buna ek olarak Matthews çocuklar için felsefeyi sadece çocuklar için olduğu iddiasını sorgulamış ve çocukların yaptıklarını “yetişkinler için felsefe” olarak da kabul etmiştir. Matthews bu metot ile hem çocuklara hem de yetişkinlere felsefe yapma tutumu kazandırılabilceğini belirtmiştir (Matthews 1995: 11).

e) Thomas E. Jackson metodu: Bu metot bilinen bazı metotlardan yararlanılarak geliştirilmiştir. Jackson çocuklarla felsefe uygulamalarının, okul öncesi dönemden itibaren eğitim müfredatında yer almasını öngörmüştür. Jackson çocuklarla felsefede bağımsız düşünce ve davranış geliştirmenin önemini vurgulamıştır. Bu metodun iki temel ilkesi: Hangi yaşta, kim, ne söylerse söylesin küçümsemeden önemsemek ve her düşüncenin serbestçe ifade edilebilmesine ortam hazırlamaktır (Daurer 1999: 31). Jackson’un metodu okuma, soru, diyalog/tartışma ve değerlendirme olmak üzere dört aşamada gerçekleşmektedir. Okuma aşamasında hikaye sesli olarak okunur. Soru oluşturma aşamasında tartışmak istenen sorular oluşturulur ve tartışılacak soru seçilir. Katılımcılar herkesin görebileceği şekilde kâğıtlara yazılarak, seslice okunarak veya tahtaya yapışkan kâğıtlarla yapıştırılarak sınıfla paylaşılabilir. Buradaki önemli nokta herkesin soru sormasını sağlamaktır. Soruların neden, nasıl, ne zaman gibi terimler yorluyla açık uçlu olmasına dikkat edilir. Diyalog/tartışma aşamasında seçilen soru başlangıç noktası olur ve tartışılır. Daha sonra ilgili kılavuzda hazırlanan etkinlikler çocuklarla birlikte yapılır. Tartışmanın değerlendirme aşamasında ise belirlenen kriterler doğrultusunda grup ve tartışma süreci değerlendirilir. Katılım ve dinleme becerilerinin yer aldığı değerlendirme formları oluşturulur. Bu formlar öğrenci veya öğretmenler tarafından doldurulur (Jackson,1989: 8-9; Akkocaoğlu Çayır 2015: 27-28).

IV. Çocuklar İçin Felsefe Eğitiminin Düşünme Türlerine Etkisi

Çocuklar için felsefe, öğretmen ve öğrenciler ile öğrenciler ve öğrenciler arasındaki sorular ve sohbet yoluyla eleştirel ve yaratıcı düşünmeyi geliştiren sohbet yoluyla bir öğretim yöntemidir (Fisher 2007: 128-132). Fisher (2007) 'a göre, çocuklar için felsefe, merak, entelektüel iş birliği, eleştirel düşünme, yaratıcılık, benlik ve başkaları gibi bazı akıllı davranış alışkanlıkları geliştirebilir. Alan yazın incelendiğinde yapılan çalışmalarda genel olarak ‘çocuklarla felsefe’ programlarının mantıksal akıl yürütme, eleştirel ve yaratıcı düşünme gibi düşünme türlerine etkisinin incelendiği çalışmalar olduğu görülmüştür. Bu nedenle çalışmada alan yazında ön plana çıkan çocuklarla felsefe yaklaşımının düşünme türlerinden eleştirel ve yaratıcı düşünme becerisi üzerindeki etkisi ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

a) Eleştirel Düşünme

Yukarıda anahatlarıyla belirtildiği üzere eleştirel düşünme, ne yapılacağına ve neye inanılacağına karar vermeye odaklı, reflektif ve akla dayalı düşünmedir (Ennis 1985: 54-57). Çocukların bu düşünme becerisini ortaya çıkaran özellikleri ise; meraklı olma, çözümleyici olma, entelektüel olgunluğa sahip olma, açık görüşlü olma, sistematik olma, doğruyu arama ve özgüven sahibi olmadır (Branch, 2000’den akt. Seferoğlu ve Akbıyık 2006). Çocukların bu özelliklerinden yola çıkarak eleştirel düşünme becerilerinin özellikle sınıf içinde öğretmenler tarafından yaptırılan etkinlikler aracılığı ile geliştirilmesi ve değerlendirilmesi mümkündür (Potts 1994: 1-2). Paul (1990) akademik çalışmalarında “güçlü eleştirel düşünme” kavramı ile “felsefi düşünme” kavramının birbirine çok yakın olduğunu belirtmiştir. Paul (1990: 450-451)’e göre Sokratik sorgulamada güçlü eleştirel düşünme, fikirlere, davranışlara ve hayata yönelik eleştirel ve etkili tutumlar geliştirmeye katkıda bulunur. Ayrıca bu düşünme türü, çocukların alçakgönüllülük, cesaret, empati ve dürüstlük gibi ahlaki özelliklerini geliştirmelerini sağlar. Bu nedenle, Paul (1993: 23-24) için eleştirel düşünmenin geliştirilmesi için verilecek doğru eğitim, hem bilişsel (mantıksal ve yaratıcı düşünme) hem de duygusal / ahlaki stratejileri gerektirir.

Matthew Lipman'a göre, bireyler edindikleri tüm malumatlar arasından hedeflerine en uygun olanı ayırt edebilmek için eleştirel düşünceye ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle eleştirel düşünme, gerçekleştirilecek eylemleri ve düşünceleri karşılamaya yönelik bir araçtır

(Lipman 1988, 1995). Lipman'ın önerdiği eleştirel düşüncenin tanımı pragmatiktir, çünkü onun için eleştirel düşünme, kişisel ve toplumsal deneyimin iyileştirilmesi için faydacı bir tasarıma entegre edilen karmaşık bir süreçtir. Böyle bir düşünce türünün gelişimi, akran ilişkileri aracılığıyla ve özellikle de bir sorgulama topluluğu içindeki felsefi diyalog yoluyla kurulan bir süreçtir.

Eleştirel düşünme, düşünmek, inanmak ve yapmak için doğru yönlendirici ve değerlendirici düşüncedir. Eleştirel düşünme, yalnızca karmaşık becerileri değil, aynı zamanda eleştirel bir ruhu ifade eder. Felsefenin yaptığı gibi, eleştirel düşünme de insan deneyiminin kalitesini iyileştirmenin en iyi yolu olan yapıcı bir kuşkuculuğa girebilen otonom düşünürlerin gelişimini hedefler. Bu nedenle 1960'lı yılların başından beri gelişmeye başlayan çocuklar için felsefe alanı eleştirel düşünmenin de gelişmesini sağlamıştır (Daniel ve Auriac 2011: 418-425). Burada önemli olan çocuklara felsefe ile eleştirel düşünme arasındaki paralelliğin gösterilmesidir. Bu görüşlerden yola çıkılarak felsefenin bir çalışma alanı veya bir düşünce tarzı olarak tanımlanabileceği söylenmektedir. Bir çalışma alanı olarak, felsefe gerçeğin keşfini amaçlamaktadır. Bir düşünme tarzı olarak felsefe, diyaloglar aracılığıyla hakikatlerin inşasını amaçlar; Sokratik sorgulamada ve pragmatizmde, felsefe, bir düşünme biçimi olarak pratik bilgelik, hayal gücü, şefkat ve eleştirel düşünmeyi birleştirir. (Daniel ve Auriac 2011: 418-425). Eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi için felsefi sorgulamada olduğu gibi mantıksal akıl yürütme, eleştirel diyalog ve yöntemsel şüphe önerilmektedir. Buna karşın eleştirel düşüncenin pratik ve uygulamalı yönü, geleneksel felsefede yer almayan ancak felsefede var olan bir düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuklar için felsefe yaklaşımı, felsefenin uygulamalı bir alanı olduğundan eleştirel düşünme becerisini doğrudan geliştirdiği söylenebilir (Daniel ve Auriac 2011: 418-425).

Bu bilgilerden yola çıkılarak çocuklarla felsefe yaklaşımının eleştirel düşünme becerisine olan etkisinin incelendiği birçok çalışma (Benade 2011; Cassidy ve Christie 2013; Daniel ve Auriac 2011; Lipman 1988, 1995; Karadağ, Yıldız Demirtaş ve Yıldız 2017; Sigurborsdottir 1998; Yıldız Demirtaş, Karadağ ve Gülenç 2018; Tooping ve Trickey 2007) yer almaktadır. Lipman (1988, 1995) yaptığı çalışmalarda eleştirel düşünmenin, kavramlaştırma, mantık, genelleme ve araştırma becerilerine bağlı olarak geliştiğini

belirtmiştir. Aynı zamanda eleştirel düşünmenin teknik bir şekilde öğretilmek yerine akranlarla olan ilişkiler içerisinde çok daha kolay geliştiğini savunmuştur. Bu doğrultuda çocuklarla felsefe yaklaşımının tüm bu kriterleri sağlayan bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Sigurborsdottir (1998)’un 3-6 yaş arasındaki çocuklarla yaptığı çalışmada 2 yıl süresince ‘çocuklarla felsefe’ programı uygulanmıştır. Program sonunda; çocukların daha iyi iletişim kurduğu, kendilerini ve düşüncelerini daha iyi anladığı, başka görüşlere daha fazla saygı gösterdiği, eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerinin arttığı sonuçlarına varılmıştır. Bir başka çalışmada Benade (2011) Yeni Zelanda’da yürüttüğü bir eylem araştırmasında 5. sınıf düzeyindeki öğrencilere ‘Çocuklarla Felsefe’ eğitimi uygulamıştır. Eğitimler sonrasında öğrencilerin eleştirel düşünme düzeylerindeki farkın anlamlı olduğu sonucuna varılmıştır. Karadağ, Yıldız Demirtaş ve Yıldız (2017) tarafından yapılan çalışmada okul öncesi dönemdeki çocukların felsefi sorgulama yoluyla eleştirel düşünme becerilerini değerlendirmeye yönelik ölçek geliştirilmiştir. Yıldız Demirtaş, Karadağ ve Gülenç (2018) tarafından yapılan diğer bir çalışmada ise okul öncesi dönemdeki çocuklara yönelik hazırlanan çocuklarla felsefe öğretim programının çocukların sorgulama becerileri, soru oluşturma düzeyleri ve cevap verme becerileri üzerindeki etkisini incelemeye yönelik bir çalışma yapılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, deney grubundaki çocuklar için eleştirel düşünmeye işaret eden bu üç beceride de olumlu gelişme kaydedildiği sonucuna varılmıştır.

b) Yaratıcı Düşünme

Günümüzde yaratıcılığın içkin olmadığı, çeşitlendirilebildiği ve geliştirilebileceği kanıtlanmıştır (Seif 2001). Gilford (1962) yaratıcılığı, yaratıcı düşünmeye götüren bir dizi bireysel özellik olarak değerlendirmiştir. Düşünme, bir kişinin sorunlarını tanımlamaya çalıştığı ve deneyimlerine göre çözdüğü bir süreçtir. Torrance ve Gilford, yaratıcılığın “akıcılık, yaratıcılık, esneklik ve ayrıntılandırma” olmak üzere dört ana faktörün bir kombinasyonu olduğunu ortaya koymuştur. Bu unsurların birbirleriyle etkileşmesi ile yaratıcılık denilen özel bir boyut ortaya çıkmaktadır (Hosseini 2008). Bilim ve sanatın çeşitli alanlarında başarılı olmak için, yaratıcı bilim insanlarının toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve yeni fikirler ortaya çıkaracak şekilde eğitilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, eğitimin en önemli görevlerinden biri, öğrencilerin yeteneklerinin geliştirilmesi için yenilikçi, yaratıcı, dinamik süreçler inşa etmektir (Mahdizade 2009). Fisher’a (2007) göre,

çocuklar için felsefe yaratıcı düşünmeyi geliştirme konusunda etkili bir yaklaşımdır. Bununla beraber deneyimlerini ifade eden bireyler, deneyimleri doğrultusunda araştıran ve mantıksal düşünce ile hayal gücünü ve öz motivasyonunu da işe katarak yaratıcı düşünme süreçlerini zenginleştirebilir. Bu nedenle, yaratıcı düşünce çocuklar için felsefe kuramcıları tarafından ana düşünme unsurlarından biri olarak kabul edilir.

Araştırmalar incelendiğinde çocuklarla felsefe yaklaşımının yaratıcı düşünme becerileri üzerine etkisini inceleyen çeşitli çalışmalar olduğu görülmüştür. 1978-1980 yıllarında Princeton, New Jersey Eğitim Test Servisi tarafından 2 yıl süresince 10-13 yaş arası öğrencilerle bir çalışma yapılmıştır. Çocuklarla felsefe yaklaşımı uygulamaları haftada 2 kere yapılmış ve öğrencilerin okuma, matematik, yaratıcı düşünme ve biçimsel akıl yürütmede deney ve kontrol grupları arasında anlamlı farklar bulunmuştur. Ghaedi, Mahdian & Fomani (2015) tarafından yapılan bir diğer çalışmada ise çocuklarla felsefe yaklaşımının çocukların yaratıcı düşünme becerileri üzerine etkisi incelenmiştir. Program 16 hafta boyunca uygulanmıştır. Programın başında ve sonunda çalışmaya katılan çocukların yaratıcı düşünme becerileri Torrance Testi ile ölçülmüştür. Çalışmadan elde edilen bulgular ışığında, çocuklarla felsefe yaklaşımının çocukların yaratıcı düşünme becerisinin gelişmesine yardımcı olduğu sonucuna varılmıştır. Benzer şekilde Haas (1980) tarafından yapılan başka bir çalışmada çocuklarla felsefe yaklaşımının uygulandığı deney grubundaki öğrencilerin kontrol grubuna göre yaratıcı düşünme, okuma ve sosyal ilişki becerilerinde anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği görülmüştür.

V. Çocuklar İçin Felsefe Eğitiminin Çocukların Düşünme Becerilerine Etkisi

Fisher (2005) çocuklarla felsefe programının çocuklarda geliştirdiği becerileri; kavramları yapılandırma, sorgulama, akıl yürütme, yorumlama, anlam çıkarma ve anlamlar arası ilişki kurma olarak sıralamıştır. Çocukların bu düşünme becerilerini ortaya çıkaran özellikleri ise; meraklı olma, çözümleyici olma, entelektüel olgunluğa sahip olma, açık görüşlü olma, sistematik olma, doğruyu arama ve özgüven sahibi olmadır (Branch'ten akt. Seferoğlu ve Akbıyık 2006). Fisher (2008)'a göre çocuklarla felsefe yaklaşımı: Sorgulama (Soruyu araştırma, sorgulama sürecindeki sorunları keşfetme, nasıl inceleyeceğini, soracağını, betimleyeceğini öğrenme), muhakeme, bilgiyi organize etme, anlamlandırma,

kavram yapılandırma (tanımlama, sınıflama, kavramsal bağlantılar ve çerçeveler oluşturma), akıl yürütme (mantık, argümantasyon, tümevarım ve tümdengelim akıl yürütme/eleştirel düşünme), anlam çıkarma ve anlamlar arası ilişki kurma, problem çözme ve çevirme becerilerinin (yorumlama, anlama, anlamlar arasında ilişki kurma) gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte Fisher’a (2008) göre düşünme becerilerinin gelişimi düşünme türlerinin gelişimini pekiştirmektedir.

Cassidy & Christie (2013) 5-11 yaş aralığındaki öğrencilere bu yaklaşım doğrultusunda oluşturulan programı uygulamıştır. Her bir yaş düzeyinden 12-33 aralığındaki çocuktan oluşan 6 ayrı grupta yürüttüğü çalışmada FST yöntemi kullanılmıştır. Toplamda 115 çocuğun katıldığı çalışma 9 hafta sürmüştür. Çalışmaların video kayıtları çözümlenmiş ve çocukların benzetme yapma, metafor kullanma, tanımlama yapma, bakış açısı geliştirme, fikirlerini eleştirel doğrultuda değiştirme, yeni bir fikir geliştirme vb. gibi kategorilerdeki değişimleri kaydedilmiştir. Yapılan bu uygulama sonunda bu yaklaşımın işleyişi gereği belirtilen becerileri geliştirmeye odaklandığından çalışma grubunun bu becerilerde ilerleme gösterdiği ifade edilmiştir. Lipman & Bierman (1970)’in çalışmasında uygulanan çocuklarla felsefe oturumları sonrasında deney grubunun mantıksal akıl yürütme ve okuma becerilerinin kontrol grubuna göre pozitif yönde ve anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği görülmüştür. Tooping ve Trickey (2007) tarafından yapılan bir çalışmada ise ilkökul dönemindeki çocuklara ‘çocuklarla felsefe’ öğretim programı 16 hafta boyunca uygulanmıştır. Bu eğitim öncesinde ve sonrasında deney ve kontrol gruplarına yapılan “Bilişsel Yetenek Testinden” elde edilen puanlar arasında deney grubu lehinde anlamlı farklılık ortaya çıkmıştır.

VI. Çocuklarla Felsefenin Sosyal Beceri, Dil ve İletişime Etkisi

Sosyal beceriler, bireyin toplum içerisinde diğer insanlarla olumlu etkileşim kurmasını sağlayan davranışlardır. Sosyal yeterlilik ise bu davranışların sergilenmesi ve başkaları tarafından olumlu olarak değerlendirilmesidir (Önalın 2006). Genel olarak sosyal beceriler, hedefe yönelik ve sosyal bağlama göre değişen, gözlenebilen ve gözlenemeyen, bilişsel ve iletişimsel öğeler içeren, kişiler arası ilişkilerde sosyal bilgiyi alma, çözümlenme ve uygun tepkilerde bulunmayı kapsayan ve öğrenilebilen davranışlardır (Yüksel 2004).

Çocuklarla felsefe yaklaşımının etkili olduğu diğer bir alan sosyal beceri, dil ve iletişim becerileridir. Naraghi, Ghobadiyan, Naderi & Shariatmadari (2013) tarafından yapılan çalışmada çocuklarla felsefe yaklaşımının 5. sınıfa devam eden çocukların sosyal gelişimi üzerine etkisi incelenmiştir. Program 12 hafta sürmüş, programın başında ve sonunda deney ve kontrol grubundan Vineland Sosyal Olgunluk ölçeği ile veri toplanmıştır. Elde edilen bulgulara göre uygulanan programın, çocukların sosyal gelişiminin sosyalleşme ve öz yönlendirme gibi farklı boyutları üzerinde önemli etkileri olduğu tespit edilmiştir. Sigurborsdottir (1998)’in 2 yıl süren ve okul öncesi dönemdeki 3-6 yaş arasındaki çocuklarla yaptığı çalışmada çocuklarla felsefe programı uygulanmış ve program sonrasında çocukların kendilerini ve düşüncelerini daha iyi anladığı, daha iyi iletişim kurduğu, diğer insanların görüşlerine daha fazla saygı gösterdiği, eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerinin arttığı sonuçlarına varılmıştır. Dası, Quintanilla ve Daniel (2013)’in çocuklarla felsefe öğretiminin okul öncesi dönemdeki çocukların (4-5 yaş) duyguyu anlama ve sosyal becerilerine etkisini incelediği çalışmada ve Okur (2008)’un çocuklarla felsefe öğretim programının okul öncesi dönemdeki çocukların atılganlık, iş birliği ve kendini kontrol sosyal becerilerine etkisini incelediği çalışmada, belirlenen becerilerde anlamlı düzeyde farklılık olduğu ortaya çıkmıştır.

Dyfed County Council (1994) tarafından okul öncesinde 5 yaş grubu ile yapılan çalışma deney ve kontrol grubu olmak üzere toplam 18 farklı okulda yürütülmüştür. Çalışma süresince 229 çocuk için öğretmen görüşme formu, okuduğunu anlama, British Abilities Scales—the Word Recognition Test (reading) ve Matrices Testinden (nonverbal reasoning) ile veri toplanmıştır. Bu verilerden elde edilen bulgulara göre deney grubundaki çocukların düşünme, dinleme, dil becerileri ve kendine güven alanlarında daha iyi performans gösterdiği görülmüştür. Haas (1980) tarafından yapılan deneysel bir çalışmada ise çocuklarla felsefe programı uygulanan deney grubundaki öğrencilerin kontrol grubuna göre, okuma ve sosyal ilişki becerilerinde anlamlı düzeyde farklılık gösterdiği görülmüştür. Fields (1995) 7-8 yaş aralığındaki 123 çocukla yürüttüğü çalışmada uygulama sonrasında deney grubundaki çocukların negatif sosyal iletişim davranışlarında azalma olurken, özsaygı davranışlarını gösteren becerilerde artış olduğunu kaydetmiştir. Giménez-Dası, Quintanilla ve Daniel (2013)’in bir çalışmasında 4-5 yaş grubundaki çocukların ‘çocuklarla

felsefe’ programı ile sosyal beceri ve iletişimlerdeki gelişim incelenmiştir. Araştırma bulgularına göre bu iki beceride de deney grubunda anlamlı farklılık olduğu görülmüştür.

Eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme, sosyal beceri, dil ve iletişim alanlarında çocuklarla felsefenin etkisinin ayrı ayrı incelendiği çalışmaların yanı sıra tüm bu becerilerin gelişiminin bir arada izlendiği bir proje İskoçya’nın Clackmannanshire bölgesinde gerçekleştirilmiştir. “*Learning to Succeed in Clackmannanshire*” projesinde ilkökul dönemindeki çocukların ‘çocuklarla felsefe’ programı ile bilişsel yetenekleri, sınıfta eleştirel akıl yürütme becerileri ve diyalog, duygusal ve sosyal gelişim alanındaki değişimler izlenmiştir. Proje sonucunda elde edilen sonuçlara göre bu üç alanda da olumlu yönde anlamlı değişiklikler olduğu görülmüştür (Trickey 2007).

Değerlendirme

Sonuç olarak, birçok farklı uygulama ve deneysel çalışma çocuklarla birlikte yürütülen felsefe etkinliklerinin farklı açılardan oldukça faydalı olduğu sonucunu açıkça ortaya koymuştur. Gerek eleştirel ve yaratıcı düşünme süreçlerinin geliştirilmesi olsun gerek sosyal becerilerin gelişimi ve iletişimsel eylem düzeyindeki katkıları olsun çocuklar için felsefe/çocuklarla felsefe deneyimlerinin besleyici olduğu bilimsel verilerle desteklenmektedir. Bu etkinliklerin omurgasını çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği üzere felsefi bakış oluşturmaktadır. Yukarıda da görüldüğü gibi topluluklar için belirlenen tek bir felsefi metot yoktur. Topluluğun hedefleri açısından farklı felsefi metotlar ve teknikler kullanılabilir. Örneğin Lipmancı yaklaşım etkinliğin temelinde pragmatik bir felsefi bakışı yerleştirirken, McCall’un yaklaşımı gerçekçi bir ontolojiyi ve yanıtlamacı epistemolojiyi metot olarak destekler. Bütün bu farklılıklara karşın çocuklarla felsefe etkinliğinin her topluluk için geçerli sayılabilecek dört temel özelliği olduğu ileri sürülebilir: eleştirel olması, yaratıcı düşünmeyi teşvik etmesi, işbirliğine dayalı bir bakışı desteklemesi ve son olarak özenli davranmayı pekiştirmesi. Eleştirel düşünme; kavramları açık ve anlaşılır hale getirmeyle, hipotez yaratma, varsayımları sorgulama, karşı-örnek bulma ve çıkarım yapma ile ilgilidir. Yaratıcı düşünme ise bağlantıları görme, örnek bulma ve koşullu düşünme (örneğin şöyle olsaydı ... böyle olurdu gibi) yeteneğiyle ilişkilidir. İşbirliğine dayalı bakış ise katılımcı ve birbirine öfke duymadan

farklı fikirleri tartışma kültürünün oluşturulmasıyla bağlantılıdır. Aynı zamanda bu özellik, katılımcılara diyalog üzerinden ortak fikirler inşa etme imkanı vermektedir. Son olarak, özenli davranma ise farklı argümanları dinlemek ve herkesin düşüncesine saygı gösterme pratiği kazanmak anlamına gelmektedir. Bu öğeler yalnızca felsefe dersinin öğretiminde değil; matematik, dil, sosyal bilimler, doğa bilimleri vb. gibi tüm derslerin öğretiminde geçerlidirler. Dolayısıyla çocuklar için felsefe yalnızca belirli bir disiplinin (felsefenin) derinleştirilmesi anlamına gelmemekte, bireylerin düşünme şekillerini topyekün dönüştürerek toplumsal düzenekte farklı bir perspektifin ve kültürün oluşturulması demektir.

KAYNAKÇA

AKKOCAOĞLU ÇAYIR, N. (2015). Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi: Ankara.

ASADI, M. (2011). “Teaching of Philosophy and Its Role in Critical Thinking”; *An abstract of essays in 2nd National Conference of Association of Philosophy of Education*, ss. 37-40, Training and Education Organization (TEO) Studies Researching Center.

BENADE, L. (2011). “Philosophy for Children (P4C): A New Zealand School-based Action Research Case Study”, *New Zealand Journal of Teachers’ Work*, 8(2): 141-155.

CAMHY, D., IBERER, G. (1988). “Philosophy for Children”, *Thinking*, 7(4): 22–26.

CASSIDY, C. (2007). *Thinking Children*, London: Continuum.

CASSIDY, C., CHRISTIE, D. (2013). “Philosophy with Children: Talking, Thinking and Learning together”, *Early Child Development and Care*, 183(8): 1072-1083.

CLEGHORN, P. (2002). *Thinking Through Philosophy*. Blackburn, England: Educational Printing Services.

DANIEL, M., AURIAC, E. (2011). “Philosophy, Critical Thinking and Philosophy for Children”, *Educational Philosophy and Theory*, 43(5): 415-435.

DANIEL, M., LAFORTUNE, L., PALLASCIO, R., SCHLEIFER, M. (2000). “Developmental Dynamics of a Community of Philosophical Inquiry in an Elementary School Mathematics Classroom”, *Thinking*, 15(1): 2–10.

DEMİRTAŞ, V. Y., KARADAĞ, F., GÜLENC, K. (2018). “Levels Of The Questions Formulated By Preschool Children During The Philosophical Inquiry Process And The Qualities Of Their Answers: Philosophy With Children”, *International Online Journal of Educational Sciences*, 10(2).

DEWEY, J. (1983). *The Middle Works, 1899-1924: 1921-1922* (Vol. 13), SIU Press.

DAURER, D. (1999). *Staunen, Zweifeln und Betroffensein. Mit Kindern Philosophieren*, Basel: Weinheim.

DOHERR, E. A. (2000). The Demonstration of Cognitive Abilities Central to Cognitive Behaviour Therapy in Young Children: Examining the Influence of Age and Teaching Method on Degree of Ability, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), University of East Anglia.

Dyfed County Council (1994). *Improving Reading Standards in Primary Schools Project*, Wales: Dyfed County Council.

Education Testing Service (1980). “Appendix B: Experimental Research in Philosophy for Children”, ed. M. Lipman, A. M. Sharp & F. Oscanyon, *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia, PA: Temple University Press.

ENNIS, R. (1985). “Goals for Critical Thinking Curriculum”, *Developing Minds*, ed. Alexandria Costa, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.

FIELDS, J. (1995). “Empirical Data Research into the Claims for Using Philosophy Techniques with Young Children”, *Early Child Development and Care*, 107: 115–128.

FISHER, R. (1996). *Stories for Thinking*, Oxford: Nash Pollock.

FISHER, R. (2005). *Teaching Children to Think*, Nelson Thornes.

FISHER, R. (2007). “Dialogic Teaching: Developing Thinking and Metacognition through Philosophical Discussion”, *Early Child Development and Care*, 177 (6-7): 615–631.

FISHER, R. (2008). *Teaching Thinking: Philosophical Enquiry in the Classroom*, London: Bloomsbury Publishing.

GHAEDI, Y., MAHDIAN, M., FOMANI, F. K. (2015). “Identifying Dimensions of Creative Thinking in Preschool Children during Implementation of Philosophy for Children (P4C) Program: A Directed Content Analysis”, *American Journal of Educational Research*, 3(5): 547-551.

GIMENEZ-DASI, M., QUINTANILLA, L., DANIEL, M. F. (2013). “Improving Emotion Comprehension and Social Skills in Early Childhood through Philosophy for Children”, *Childhood & Philosophy*, 9(17): 63-89.

GUILFORD, J., (1962). “Creativity: Its measurement and Development” *A Source Book for Creative Thinking*, ed. J. J. Parnes ve H. F. Harding, New York: Scribners.

HAAS, H. (1980). “Appendix B: Experimental Research in Philosophy for Children”, *Philosophy in the Classroom*, ed. M. Lipman, A.M. Sharp & F. Oscanyon, Philadelphia: Temple University Press.

HAYNES, J. (2002). *Children as Philosophers*. London: Routledge.

HOSSEINI, A.A.S. (2008). *Creative Learning, Creative Class*. Tehran: Madrese Publicat.

IMANI, H., AHGHAR, G., NARAGHI, M. S. (2016). “The Role of Philosophy for Children (P4C) Teaching Approach for Improving the Reading Comprehension Skills of Guidance School Female Students”, *Interdisciplinary Journal of Education*, 1(1): 54-59.

Institute for the Advancement of Philosophy for Children (2002), *IAPC research: experimentation and qualitative information*. [Erişim tarihi: 15 Ocak 2017. www.montclair.edu/pages/iapc/experimentalinfo.html].

JACKSON, E.T. (1989). *A guide for Teachers* [Erişim tarihi: 7 Haziran 2015, Çevrim-içi: <http://www.p4chawaii.org/wpcontent/uploads/2011/06/TeachGuide.pdf>].

KARADAĞ, F., DEMİRTAŞ, V. Y., YILDIZ, T. (2017). “Development of Critical Thinking Scale through Philosophical Inquiry for Children 5-6 Years Old”, *International Online Journal of Educational Sciences*, 9(4).

KENNEDY, C. H. (2005). *Single-case Designs for Educational Research*, USA: Pearson.

LIPMAN, M. (1995). “Caring as Thinking”, *Inquiry: Critical Thinking across the Disciplines*, 15(1): 1-13.

LIPMAN, M. (1988). “Critical Thinking-What Can It Be?”, *Educational Leadership*, 46(1): 38-43.

LIPMAN, M. (2003). *Thinking in Education*, Cambridge, Cambridge University Press.

LIPMAN, M., SHARP, A. M. (1980). *Social Inquiry: Instructional Manual to Accompany MARK*, Montclair: First Mountain Foundation.

LIPMAN, M., SHARP, A. M., OSCANYAN, F. (1980). *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia: Temple University Press.

LIPMAN, M., BIERMAN, J. (1980). “Appendix B: Experimental Research in Philosophy for Children”, *Philosophy in the Classroom*, ed. M. Lipman, A. M. Sharp & F. Oscanyon, Philadelphia: Temple University Press.

MAHDIZADE, E., (2009). “The effect of Developing Math Creativity on Math Performance, Motivational Beliefs, Cognitive Involvement and Academic Stability in Math of Female Students of the third of Guidance School”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eğitsel Psikoloji, Tehran Üniversitesi, Tahran.

MARAASHI, M. et al. (2007). “The Review of the Impact of Community of Inquiry on Fostering of Reasoning Skills in Female Students (Grade 8) in Secondary Schools”, *Quarterly of Curricula Studies*, 7: 95-122.

McCALL, C., 1990. “Young Children Generate Philosophical Ideas”, *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 8(2): 22-41.

McCALL, C. C. (2008). “Three Methods of Philosophical Dialogue: Differences and Similarities between Nelson’s Socratic Method, Lipman’s P4C Method, McCall’s CoPI Method”, [www.prs.heacademy.ac.uk/projects/elearning/McCall.ppt].

McCALL, C. C. (2013). *Transforming Thinking: Philosophical Inquiry in the Primary and Secondary Classroom*, Routledge [*Düşünmeyi Dönüştürmek: İlk ve Orta Sınıflarda Felsefi Sorgulama*, çev. Kurtul Güleç & Nihal Petek Boyacı, 2017].

NARAGHI, M. S., GHOBADIYAN, M., NADERI, E. A., SHARIATMADARI, A. (2013). “Philosophy for Children (P4C) Program and Social Growth”, *Journal of Basic and Applied Scientific Research*, 3(5): 398-406.

ÖNALAN AKFIRAT, F. (2006). “Sosyal Yeterlilik, Sosyal Beceri ve Yaratıcı Drama”. *Yaratıcı Drama Dergisi*, 1(1): 39-58.

PAUL, R. (1990). “Critical and Reflective Thinking: A Philosophical Perspective”, *Dimensions of Thinking and Cognitive Instruction*, ed. B. F. Jones & L. Idol, ss. 447–495, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

PAUL, R. (1993). “The Logic of Creative and Critical Thinking”, *American Behavioral Scientist*, 37(1): 21–39.

POURTAGHIA, V., HOSSEINIB, A., HEJAZIA, E. (2014). “Effectiveness of Implementing Philosophy for Children program on Students’ Creativity”, *Scientific Journal of Pure and Applied Sciences*, 3(6): 375-380.

POTTS, B. (1994). *Strategies for Teaching Critical Thinking*. ERIC Clearinghouse on Assessment and Evaluation, The Catholic University of America, Department of Education, O’Boyle Hall, Washington, OC. ERIC Education Resources Information Center.

SASEVILLE, M. (1994). “Self-esteem, Logical Skills and Philosophy for Children”, *Thinking*, 4(2): 30–32.

SEFEROĞLU, S. S., AKBIYIK, C. (2006). “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30(30): 193-300.

SEGAL, J. W., CHIPMAN, S. F., GLASER, R. (2014). *Thinking and Learning Skills: Volume I: Relating Instruction to Research*, London: Routledge.

SEIF, A. A. (2001). *Educational Psychology, Learning Psychology and Education*, Tehran: Agah publicat.

SIGURBORSOTTIR, I. (1998). “Philosophy with Children in Foldaborg: Development Project in Foldaborg, a Preschool in Reykjavik for Children from 1-6 years”, *International Journal of Early Childhood*, 30(1): 14.

SPLITTER, L. J., SHARP, A. M. (1995). *Teaching for Better Thinking: The Classroom Community of Inquiry*, Melbourne, Australia: The Australian Council for Education Research Ltd.

TOPPING, K. J., TRICKEY, S. (2007). “Collaborative Philosophical Enquiry for School Children: Cognitive Effects at 10–12 years”, *British Journal of Educational Psychology*, 77(2): 271-288.

TRICKEY, S., TOPPING, K. J. (2004). “‘Philosophy for Children’: a Systematic Review”, *Research papers in Education*, 19(3): 365-380.

TRICKEY, S. (2007). “Promoting Social and Cognitive Development in Schools: An Evaluation of ‘Thinking Through Philosophy’”, *The 13th International Conference on Thinking Norrköping; Sweden June 17-21; 2007* (No. 021,187-191), Linköping Üniversitesi Elektronik Baskı.

UNESCO (2007). *A School of Freedom*, UNESCO, France.

VANSIELEGHEM, N. (2005). “Philosophy for Children as the Wind of Thinking”, *Journal of Philosophy of Education*, 39(1): 19-35.

VANSIELEGHEM, N., KENNEDY, D. (2011). “What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children—after Matthew Lipman”, *Journal of Philosophy of Education*, 45(2): 171-182.

VENTER, E., HIGGS, L. G. (2014). “Philosophy for Children in a Democratic Classroom”, *Journal of Social Sciences*, 41(1): 11-16.

VYGOTSKY, L. (1985). *Thought and Language*. çev. E. Hanfmann ve G.Vakar, Cambridge: MIT Press.

WILLIAMS, S. (1993). *Evaluating the effects of Philosophical Enquiry in a Secondary School* Derbyshire, England: Derbyshire County Council.

YÜKSEL, G. (2004). *Sosyal Beceri Envanteri*, Ankara: Asil Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 17.04.2018
Makale Kabul | Accepted: 20.07.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.474660

Nazım GÖKEL

Assist. Prof. Dr. | Dr. Öğr. Üyesi
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Humanities, Kilis, TR
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kilis, TR
ORCID: 0000-0003-4356-8563
ngokel@yahoo.com

The Trouble of Misrepresentation in Dretske's Information-Theoretic Account

Abstract

The 20th century has been the era for the rise and development of naturalist theories. With the combination of the linguistic turn and side-effects of the positivist approach, philosophers began to rethink and offer naturalist solutions to some of the chronic debates about the nature of language and mind. In *Knowledge and The Flow of Information*, Fred Dretske proposed a naturalist account for knowledge and representation. According to him, the information-theoretic account satisfies the requirements of naturalism in both epistemology and the philosophy of mind. Not only it does bring forth a new perspective, he believes that it also presents a new way of dealing with the problem of misrepresentation in the contemporary literature. In this work, first I will provide a brief presentation of Dretske's account of information and representation. Afterwards, I will present how he deals with the issue of misrepresentation. In the end, I will explain the reasons for the failures in his solution. In particular, I will argue for the claim that (i) not only his account fails to solve the problem of misrepresentation, (ii) but it also fails in one of the requirements of naturalism.

Keywords: Mind, Information, Meaning, Knowledge, Representation.

Dretske'nin Enformasyon-Kuramsal Açıklamasında Yanlış Temsil Sorunu

Öz

20. yy. doğalcı kuramların yükselişi ve gelişiminin çağı olmuştur. Dile dönüş hareketinin ve pozitivist yaklaşımın yan etkilerinin terkihiyle birlikte, felsefeciler dilin ve zihnin doğasına dair bazı kronik tartışmaları yeniden düşünüp doğalcı çözümler öne sürmeye başladılar. *Knowledge and the Flow of Information* kitabında, Fred Dretske bilgi ve temsil için doğalcı bir açıklama önermiştir. Ona göre, enformasyon-kuramsal açıklama hem epistemolojideki hem de zihin felsefesindeki doğalcılık şartlarını sağlar. Yeni bir perspektif getirmesinin yanı sıra, o bu perspektifin ayrıca çağdaş literatürdeki yanlış temsil sorununa da yeni bir çözüm yolu sunduğuna inanır. Bu çalışmada, öncelikle Dretske'nin enformasyon ve temsil kuramının kısa bir takdimini gerçekleştireceğim. Daha sonra, yanlış temsil sorununu nasıl ele aldığına değineceğim. Son olarak da onun çözümündeki kusurların nedenlerini açıklayacağım. Özellikle, (i) onun kuramının yanlış temsil sorununu çözemediğini, (ii) ayrıca doğalcılık akımının şartlarından birisini de sağlamadığını iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Enformasyon, Anlam, Bilgi, Temsil.

In the middle of the 20th century, the naturalist projects in various fields of philosophy have been quite influential. Fred Dretske is one of the important figures in the middle and late 20th century history of philosophy, and his works fall under the naturalist camp. In his seminal work *Knowledge and The Flow of Information* (Dretske 1981),¹ ² Dretske proposed a new perspective that satisfies, according to his point of view, the requirements of naturalism in both epistemology and the philosophy of mind by supplying a powerful resource that can explain notions such as knowledge, belief and experience within the vocabulary of natural sciences. Not only it does bring forth a new perspective, it also presents a new way of dealing with the problem of misrepresentation in the contemporary literature. In this essay, first I will provide a brief presentation of Dretske’s account of information and representation as it stands in his most influential book KFI. After laying out the basics of Dretske’s account, I will present, in the second section, some of the chief troubles with his account and how he deals with these issues. In the end, I will explain the reasons for the failure in his solutions.

I. Dretske’s Theory

The received common view argues for the claim that “something only *becomes* information when it is assigned a significance, interpreted as a sign, by some cognitive agent” (Dretske 1981: vii). Accordingly then, the very idea of information as something independent of interpreters was taken to be an absurd idea. Information must be in the head of the receiver much like the beauty is in the eye of beholder. Thus, there is no such thing as a flow of information between two events if there remains no intelligent life on earth to observe and interpret the relation of any two events as a sign of information.³

¹ Italics in quotations are in the original text unless otherwise stated.

² Henceforward shortly as KFI.

³ Cf. Daniel C. Dennett 1981: 109-126. In this article, Dennett deals with a very similar question whether representation is something that exists only when there is an intelligent being that can interpret and use that representation.

From Dretske's point of view, however, the received view is based on a common confusion of the idea of information with the idea of non-natural meaning. Information is a commodity that is quantifiable and objective, whereas non-natural meaning is not something that one can quantify over and it definitely requires subjects. Paul Grice (1957) makes a distinction between natural meaning and non-natural meaning. Non-natural meaning has to do with the language and semantics where a speaker's intentions are important to fix the content of his utterance. If a subject utters a sentence "I have the measles", then he typically intends to use this utterance in order to communicate what he thinks he has to the audience (Grice 1957: 383). Of course, one may mean that he has the measles but not really have them at all. In contrast, natural meaning is independent of language and intentions of a speaker. Think of the causal law-like relations between two types of events. Events of type A always cause events of type B. Whenever there are spots on somebody's face it is always because of the measles. Here, "those spots mean measles" is an instance of natural meaning. Moreover, if x naturally means y, then this indicates that there is a causal law-like relation between x and y, then y and x must be present.

In this context, Dretske believes that information must be distinguished from non-natural meaning in Grice's sense, and it must be associated with natural meaning. X's fingerprints on a glass of water at the crime scene naturally mean that X was present at the crime scene. They indicate or carry information about the presence of X at the crime scene. The number of rings on the trunk of a tree naturally means the age of the tree. It indicates or carries information about the age of the tree. This is the ordinary sense, or nuclear sense, of the term "information" from Dretske's point of view (Dretske 1981: 45).⁴

"In the beginning there was information. The word came later," (Dretske 1981: vii). From Dretske's point of view, information is an "objective commodity, something whose generation, transmission, and reception do not require or in any way presuppose interpretive processes" (Dretske 1981: vii). The project in KFI, in this context, is to

⁴ Dretske uses the term "indication" as the synonym for the term "information".

explain the transition from information to meaning that “was achieved by the developments of organisms with the capacity for selectively exploiting this information in order to survive and perpetuate their kind” (Dretske 1981: vii). So, the central task in KFI is to explain how meaning can evolve, how higher-order cognitive mechanisms can be seen as the development of lower-order information-processing mechanisms (Dretske 1981: vii; Dretske 1983: 55-63).⁵ Dretske says:

The higher-level accomplishments associated with intelligent life can then be seen as manifestations of progressively more efficient ways of handling and coding information. Meaning, and the constellation of mental attitudes that exhibit it, are manufactured products. The raw material is information. (Dretske 1981: vii)

Suffice it to say, then, the initial aim in KFI is to explain how meaning can be considered as the evolutionary product out of the raw material as information. Of course, this should not be thought as the easy task, because there seems to be an insurmountable gap between information and non-natural meaning. Information, as understood in the mathematical sense, is objective and quantifiable, whereas non-natural meaning is always understood within the context of a subject’s mind-world relationships and the quantitative expression “amount of meaning” simply does not make sense (Dretske 1981: 42-43). The Communication Theory,⁶ or interchangeably called as “The Mathematical Theory of Information”, deals exclusively with the determination of the amount/quantity of information generated at the source of information and how much of this information is transmitted to the receiver (Dretske 1981: 3). For engineering purposes, calculation of the statistical averages about the flow of information between two points can be one of the important tasks, and CT helps engineers to design and create systems with effective capacities for handling and delivering information. Of course, here the important thing is about the amount of

⁵ By using the word “evolution”, I want to emphasize that the difference between simple information-processing mechanisms such as TV sets, radios, etc., and complex information-bearing beings such as vervet monkeys, human beings, etc., is only a matter of degree from Dretske’s point of view—this point will become more clear in the following pages. In this respect, Dretske and Dennett share the same view that, contrary to Brentano’s view, there is not any principled difference between mental beings and physical beings. Cf. Daniel C. Dennett 1987: 237-268.

⁶ Henceforward shortly as CT.

information, not its content. As for non-natural meaning, it simply does not make sense to investigate things like how much meaning is produced in two statements, how much meaning is carried between two people. We are simply interested in the content/meaning of statements, not sorts of things CT is interested in. So, given these difficulties, it appears that CT alone cannot explain the transition from informational measure to informational content/meaning.

CT is purely a quantitative theory meant to determine the amount of information generated at the source and how much of this information is received at other points (Dretske 1981: 3). It cannot tell you what information is encoded in a signal, but only provides how much information it carries. In the light of this observation, it is solidly evident that CT is very limited to help Dretske explain the evolution of meaning from the information-processing mechanisms and make good sense of Dretske's big naturalist project that mind is the biggest consumer of information (Dretske 2000: xi-xii). It is conceivable that a being/system might have had much more fruitful and richer resources to record various details of visual information compared to human beings' capacity to store visual experience and yet not able to manifest intelligence such as experience, belief and knowledge and thereby not go through a process of intellectual evolution at all.⁷ In other words, it is not important for a being/system to have a capacity of great storage in order to instantiate intentional properties such as belief, experience and knowledge (Dretske 1981: vii). The important point is to explain how a relatively low-order information-processing mechanism can evolve into a more sophisticated and intelligent being. In order to explain this transition, one needs to explain the informational content, not the informational measure of a signal or state of affairs, and then move on to discussion of how this raw, messy and indeterminate informational content contributes to the evolution of intelligent beings. Dretske believes that if CT is

⁷ I take that one of the targets of Dretske's distinction between analog and digital information is to underline, albeit very implicitly, this conceivability point and explain the real reason for the evolution of information-processing mechanisms towards more sophisticated intelligent beings. I will leave the discussion of the significance of the distinction between analog and digital information to some other essay. I designed this conceivability statement after my readings of Dretske's book KFI and this is actually my interpretation of what he aims to do in this book.

supplemented with some further conditions and ideas, it can become a genuinely semantic theory that can help in semantic and cognitive research (Dretske 1981: x).⁸ So, in a nutshell, Dretske’s book KFI is an attempt to develop a philosophical theory of information explaining the semantic content of mental states without invoking intentional terms.⁹

After having laid down the principles and features of his theory, especially about the decisive line of demarcation between informational relationship and causal relationship on the one hand and the semantic conditions upon which a philosophically interesting theory of information is securely built on the other (Dretske 1981: 26-39; 63-82),¹⁰ Dretske finally presents a theoretical definition of informational content:

“Informational content: A signal r carries the information that s is F = the conditional probability of s ’s being F , given r (and k), is 1 (but, given k alone, less than 1).” (Dretske 1981: 65).¹¹

First of all, this definition nicely captures the very idea behind CT. Any genuine communication supervenes on relevant objective relations that hold between two events. That is to say, if two events are lawfully related to each other, i.e., if there is a nomic regularity such that F-event is always followed by G-event, then it is clear that one can read off the information about F from the presence of G. Fingerprints of a person carry information about the presence of that person at the crime scene and can make him a strong suspect (given the background knowledge about his possible motivation to

⁸ Later on, Dretske found out that his view “information-based naturalization of knowledge and perception” was not enough. He believes that you cannot expect to naturalize epistemology without naturalizing the mind and we need to explain what belief and experience are in more details than the one briefly offered within the project in KFI. For this line of thinking, see Dretske 2000: ix-x.

⁹ I owe great thanks to Fred I. Dretske for his comments on the earlier version of this paragraph.

¹⁰ In the earlier drafts of this section, I was planning to make a room for the discussion of the difference between causal relationships and informational relationships as well as the discussion about the conditions for making a semantic theory out of CT. But then I realized that the whole enterprise is not practically feasible and I finally decided to leave that task out of the boundaries of this section. So, the reader is advised to turn to Dretske’s KFI for the details.

¹¹ Take “ k ” as the background knowledge relative to the possibilities at the source. See also Dretske 1983: 58. Dretske’s example: if I am playing chess and I receive the information that your knight is not on KB-3 (by some signal), then this signal could indicate to me that it’s on KB-5 only if I already know that all the other possible positions that your knight could occupy are already occupied by other pieces.

commit a crime in that scene, etc.); traces in the snow carry information about the species of living beings thereabouts; the dance of a honey bee indicates the presence of nectar-rich locations and sources.

Furthermore, the definition captures the ordinary sense of information that can be found in dictionaries where information is explained as something primarily and strictly related to intelligence, news, instruction and knowledge, each of which has been associated with the notion of truth (Dretske 1983: 57). For Dretske, information is such "an important epistemic commodity" that people "buy it, sell it, torture people to get it, and erect booths to dispense it" (Dretske 1983: 57). That's why the conditional probability of s 's being F is equal to 1. In other words, no signal, event, or structure "can carry the information that s is F unless, in fact, s is F " (Dretske 1983: 57). In this framework, false information, misinformation and disinformation are not species of information just as a decoy duck is not a species of duck (Dretske 1983: 57).

In addition, the definition of informational content also leads us to the corollary, the "Xerox principle", according to which a signal's informational content cannot be ever unique (Dretske 1983: 57-58). Let us say that we have a signal transmitting a piece of information that s is F (say F =being a sphere) about a certain source of information. Let us also assume that there are objects at the relevant domain, i.e., at that source, which happen to instantiate G -properties (say G =being plastic). The Xerox Principle tells us that if there is a nomic regularity between F 's and G 's such that all F 's are G 's in that domain of objects, then any signal carrying the information that s is F necessarily carries the information that s is G as well.¹²

Above all, the definition gives us a clue to figure out intentional characteristics of physical beings ranging from the ones whose information-processing units are relatively primitive to the ones whose information-processing capacities are very sophisticated and resourceful. For instance, let us say my belief that this man is Susan's husband is

¹² Dretske generally makes use of the following vivid example: the acoustic signal of a doorbell informs me that there is someone at the door, that the doorbell is being pressed, etc., provided that there is no short circuit between the doorbell and the doorbell button.

different from my belief that this man is my cousin. Unbeknown to me, Susan’s husband could turn out to be my cousin, so it would be wrong to substitute the content of my belief “this man is Susan’s husband” with the co-referentially equivalent expression “this man is my cousin” *salva veritate*. In the same manner, Dretske conceives, the information that this man is Susan’s husband can be taken to be different from the information that this man is my cousin. It simply gives us different pieces of information about the same source. In this regard, unavailability of the substitution of one piece of informational content with a co-referentially equivalent piece of information could be the outcome of different channels of communication carrying different pieces of information about the same source (plus the lack of nomic regularity between those two pieces of information). This is such a big challenge to Brentano, because Dretske makes it clear that there is no principled distinction between mental beings and physical beings. To put it in different words, Dretske does not believe that we are different from voltmeters, thermometers, etc., with respect to this feature of intentionality (unavailability of substitution); because they occupy intentional states very much like human beings. According to him, we are only different from them with respect to our degree of intentionality, we are different from them in the way we store, process, encode and utilize the same piece of information (Dretske 1983: 58).

II. Problem of Misrepresentation

There are two big issues in Dretske’s account that need to be resolved. In this section, I will explain Dretske’s formulation and solution to the first problem.¹³ First of all, it is typical of a belief that it does occasionally misrepresent how things stand in the external world. Our belief-structures are capable of misrepresenting the world around us, and this is one of the important features of our intentionality. Yet, according to the informational account, no structure can carry the information that *s* is *F* unless *s* is *F*; hence there is no room for misrepresentation in this account. Misrepresentation is one of

¹³ Due to the space limitations, I will leave the task of dealing with the second issue (i.e. the failure of substitution of co-referentially equivalent contents *salva veritate*) to some future paper.

the salient features of intentionality, and the informational account seems to fail in this respect.¹⁴

Let us now examine Dretske’s treatment of the misrepresentation issue. According to his view, we should have a good comprehension about information-processing units and mechanisms, especially how they acquire information-carrying roles in a system of which they are a part. Consider maps. Let us say that there is a strict and steady convention among mapmakers such that blue ink means “water”. Imagine that there are plenty of conventional agreements on how to use many other symbols. So, we have a good criterion upon which we can decide whether a given map is an accurate representation of a specific location. For instance, if one puts a blue ink on a certain region of the map and if there is no water in the place about which the map is to give information, then we have a case of misrepresentation, because blue ink, according to the common convention, acquires a particular information-carrying role and when it fails to perform that role, we will have a misrepresentation of certain facts about a certain location (Dretske 1983: 62).

Following this thread of thought, Dretske believes that one can think that information-bearing structures, for instance neural structures in human beings, acquire information-carrying roles during their development with experience and learning through which those structures *naturally*¹⁵ develop a responsiveness to a particular kind of external stimuli carrying a definite piece of information. In this framework, mere

¹⁴ I haven’t talked much about one of the big projects in KFI in details. In KFI, Dretske offers a new way of understanding mind and knowledge. For instance, instead of the traditional account of knowledge as “justified true belief”, Dretske proposes a new account according to which knowledge is described as “information-produced belief” (See Dretske 1983: 55). In this whole framework, there are certain assumptions that play a key role in understanding the project in KFI. For instance, Dretske takes a person’s beliefs as a certain kind of mental representations. Furthermore, Dretske’s theory of informational content is supposed to explain the content expressed by belief-representations. These two points must be kept in mind, especially during his discussion of the problem of misrepresentation.

¹⁵ According to Dretske, here we have a case of neural structures that do not acquire an information-carrying role by conventional assignment, but rather by natural development of structures during learning and experience. That’s why I used italics here in order to emphasize this point. On this point, see Dretske 1983: 62. Although Dretske believes that he presents an account for natural representation as opposed to acquired/conventional representation, Fodor and Cummins particularly emphasize that his view can be used to explain only learned concepts and representations, so Fodor and Cummins believe that no account is actually given for mental/natural representations.

nomic covariation is not enough; we must introduce information-carrying functions of the receivers in order to give an account for the cases of misrepresentation between the receivers and sources of information.

Let's get into some technical details about Dretske's account here. In Grice's natural meaning, whenever we confront cases where X means Y, this "X means Y" entails Y. In Dretske's account of information, whenever there is an informational relationship between two types of events, say a thunder sound and the lightning channel that produced it, and since information is something capable of yielding knowledge and therefore requires truth, then this entails the truth about the existence of that lightning channel. Now, let us suppose that a subject has the sensory representation of the fact that s is F. There are great varieties of sensory representations in our experience of s, some of which are Fs and some of which are Gs, or in our experience of something else (say t), some of which are Fs and some of which are Gs. At this stage, we will perceive s, which is F, but not able to know whether s is F. According to Dretske, there is a digital-conversion unit that converts the incoming information in analog form into digital form by categorizing and classifying it under some selective method. Then, at the end of this process, we have a cognitive representation of the fact that s is F; we know that s is F. As a result, if our sensory and cognitive mechanisms are in perfect order, then we will have the belief-content that s is F. But, it is certainly true that we have also lots of false contents in our mind. We can misrepresent certain situations in the world. For instance, we can misrepresent a particular situation, where s is G or s does not even exist in that situation, and say that s is F.¹⁶ Then, if there is nothing like misinformation/misindication as a kind of information/indication, then how can Dretske's account explain the cases of misrepresentation? It seems that as long as the sensory and cognitive mechanisms are operational and in order, then we will always have the correct content about things outside; yet even though there can be nothing

¹⁶ For Dretske, there are two kinds of misrepresentation. In the first kind, there is an object, but the object the system, say S, represents to be F, say blue, is not actually F, blue. In the second kind, S again represents something to be blue, but in fact there is no object that S represents to be blue. For an extensive discussion of these two kinds of misrepresentation, see especially Dretske 1995: 26-27.

wrong with our mind, we can still have false beliefs. Dretske aims to reduce semantic content, the content we have while believing, hoping, desiring, etc., to the informational content, and explain intentionality and intelligence via the informational account. But, without giving an account for the cases of misrepresentation, Dretske's project is doomed to fail.

In Dretske's account, there must be a nomic dependency between two types of events/states of affairs in order to establish a relation of information between these two points. The dance of a honeybee is informationally valuable for other members of the honeybee group because each dance of a honeybee is tokened when and only when there is nectar nearby. But, one may argue for the fact that it is still possible for some honeybees, due to extrinsic or intrinsic factors, to act out this ceremony about the nectar when there is really no nectar around. The dance of that honeybee will still have the content "there is nectar nearby" even though it is not tokened by the right cause.

Following the insight from conventional functions for determining representational content and misrepresentation, Dretske then claims that ontogenetic function acquisition and learning must be added to the causal story about mental representations. Let us focus again on concept acquisition. Suppose that there is a student, S, and his teacher helps him learn and correctly apply simple concepts such as the concept of robin, raven, bird, elephant, etc. S perceives objects such as robin, raven, elephant, dog, etc., and his teacher teaches him the correct concepts corresponding to objects in his visual field. The teacher also examines whether S really learns those concepts by examining whether he can employ them in the right circumstances. After the training period is over, S is given the license to use those concepts. He graduates from the school. It is still possible for S to use, in his box of concepts, a concept that is not triggered by the right cause, but only this time it will be regarded as wild tokening of that concept. Since S is, in the post-training period, a person who knows all about the concepts he has acquired, those tokenings accidentally triggering the concept are now counted as wild and will not sneak into the representational content of that concept. For instance, if the student in the post-training period mistakes a fox for a dog, then his

concept "dog" will not mean "dog or fox"; it will still mean/represent dogs. In a nutshell, Dretske makes a distinction between what happens in the training period and what happens afterwards, and by means of this distinction, he claims that wild tokenings of a concept can only occur after the student knows everything there is about that concept. Those wild tokenings are delicately differentiated from the normal tokenings of a concept. So, when a student, after the training period, utters a sentence "This is F" in the absence of the relevant object or in the presence of objects that are G, H, etc., but not F, this will be an instance for him to misrepresent facts. The problem of misrepresentation is solved and the case is closed, so says Dretske (Dretske 1983: 62).

However, there are serious difficulties in his solution. First of all, the training period example makes the assumption as if there is a very sharp, principled ground where the learning definitely comes to an end and the student has a full command of the concepts that he has learned in the training period. This seems to be a very incredible assumption. It is much more reasonable to hold a modest assumption that learning concepts is a lifetime activity (Cummins 1989: 68; Fodor 1992: 41).

Secondly, we should pay attention to the implicit assumptions in the example. The example implicitly appeals to many things such as the intentions of the teacher, going to school, use of the concepts in accordance with the conventions of the society, etc., things that violate the requirements of naturalism, according to which any mention of things like intentions, conventions, etc., must be avoided during the explanation of mind and representation. A quick look at the example, however, will bring all these things to the surface. During the training period, a subject is trained to use "X" as a mental representation of birds. Dretske says that when this student graduates from "X" teaching school, and mistakes an airplane for a bird, then we would say that airplane is not one of the normal causes for "X". So, whenever any airplane triggers "X", then we would say that it is false tokening of "X" and we have a case of misrepresentation. But, it is possible to interpret the same situation counterfactually. If any airplane can cause "X" in the post-training period, then it could have been true of that airplane to cause "X" in the training period as well. Just imagine one day before the graduation the student looks

at the sky; he sees an airplane and mistakes it for a bird. So, instead of saying that the student learnt "X" means bird, we can equally say that the student might have learnt "X" means airplane or bird. Then, when the student in the post-training period utters the word "X" in the presence of airplane, we should say that there is no misrepresentation; because he had previously learnt that "X" means airplane or bird. In Dretske's example, however, you can feel that the teacher's intentions, conventions of the society, schooling, etc., play a central role in determining how and why the student learns that "X" means bird rather than "X" means bird or airplane. So, when you emphasize, in the example, the role of the teacher, schooling, conventions of the society about the meaning of a concept, you may get around the problem at the cost of failure of the project of naturalism, which is not a good trade (Fodor 1992: 39-41; Adams & Aizawa 2010). Naturalism is one of the big goals in Dretske's theory, so I do not think that he will ever consider abandoning it seriously. In a nutshell, I believe that Dretske's story about learning is directly in conflict with his big project of naturalization.

Thirdly, and most importantly, telling a nice story about the occurrence of misrepresentation does not seem to help Dretske deal with the problem of giving an account for the possibility of misrepresentation. Personally, I think that the learning story is nice, and it just explains how misrepresentation can occur. But, I do not think that telling a story about the occurrence of misrepresentation can help overcome the difficulty with Dretske's account. Dretske's account straightforwardly implies that if a signal carries the information that s is F then s really is F . So, on this account, when my mental state represents that s is F , then it must be the case that s is really F . There is no way my mental state can misrepresent a certain situation. Dretske's theory already rules out misrepresentation, and it just does not help a bit to tell a story how misrepresentation can occur. Saying something about how misrepresentation can occur and solving the problem of misrepresentation in the theory are two different things.¹⁷

¹⁷ I owe this point to Professor Stephen Voss.

In this essay, my primary goal was to understand and present Dretske’s informational account of representation as it was first advertised in KFI.¹⁸ I began with his technical formulation of the concept of information. In the end of this essay, I talked about one of the important problems in his account and how he deals with the issue. It seems to me that Dretske’s solution to the problem of misrepresentation does not really work at all. Although he fails to solve the problem in his account, we can still learn a few lessons from Dretske’s account: mere nomic correlation between the receiver (mind) and the source (world) is really not enough to ground a representation-relationship. This should be taken into a serious consideration when dealing with the nature of representation.¹⁹

¹⁸ The informational account has always been present in Dretske’s works; however, later on in his career he added a teleosemantic component to this informational account. Cf. Dretske 1988, Dretske 1995.

¹⁹ I had the opportunity to meet Dretske on the occasion of his seminar at Boğaziçi University in 2006. During the writing process of this work, I contacted him and asked a few questions about his theory in KFI. He helped me understand his theory much better than before. So, special thanks go to this generous and good human being, who passed away in 2013.

BIBLIOGRAPHY

ADAMS, Fred & AIZAWA, Ken (2010). “Causal Theories of Mental Content”, Erişim Tarihi: Spring 2010 (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/content-causal/>).

CUMMINS, Robert (1989). *Meaning and Mental Representation*, Cambridge, London: MIT Press.

DENNETT, Daniel (1978, 1981). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DENNETT, Daniel (1978, 1981). “Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology,” *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DENNETT, Daniel (1987). *The Intentional Stance*, Cambridge, London: MIT Press.

DENNETT, Daniel (1987). “Intentional Systems in Cognitive Ethology: The “Panglossian Paradigm” Defended.” *The Intentional Stance*, Cambridge, London: MIT Press.

DRETSKE, Fred (1981, 1999). *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DRETSKE, Fred (1983). “Précis of Knowledge and the Flow of Information”, *Behavioral and Brain Sciences*, 6(1): 55-90.

DRETSKE, Fred (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DRETSKE, Fred (1995). *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DRETSKE, Fred (2000). *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

FODOR, Jerry (1992). *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

FODOR, Jerry (1992). “Semantics, Wisconsin Style,” *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

GRICE, Paul (1957). “Meaning”, *Philosophical Review*, 66(3): 377-388.

Makale Geliş | Received: 10.07.2018
Makale Kabul | Accepted: 15.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.475133

Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
ORCID: 0000-0002-2473-4258
sedazsy@yahoo.com.tr

Kişisel Bütünlük ve Sivil İtaatsizlik Arasındaki İlişki Üzerine Kısa Bir Değerlendirme *

Öz

Siyasal düzenin işleyişinde meydana gelen aksaklıklara karşı bireyler; muhalefet etme, memnuniyetsizliğini gösterme ve haklarını koruma yönünde barışçıl yollara başvurarak çözüm arayışına girerler. Bunlardan en dikkat çeken, direnmenin pasif biçimi olarak karşımıza çıkan sivil itaatsizlik eylemleridir. Sivil itaatsizlik, yasalara karşı gelen ve genellikle yasalarda veya yönetimin politikalarında bir değişiklik yapılması amacına yönelik kamusal, şiddet içermeyen, vicdani bir siyasi davranış olarak tanımlanabilir. Birey, böyle davranarak toplumda çoğunluğun adalet duygusuna hitap eder ve özgür ve eşit insanlar arasındaki toplumsal işbirliği ilkelerine saygı gösterilmediğini gündeme getirir. Bu durum, sadece toplumsal yaşama ilişkin unsurlar açısından değil aynı zamanda kişinin iç dünyasını, sahip olduğu değer ve ilkeleri kapsayan kişisel bütünlükle de yakından bağlantılıdır. Bu çalışmada kişisel bütünlük ve direnmenin pasif biçimi olan sivil itaatsizlik arasındaki bağlantının boyutları ve bunun eğitim ile olan ilişkisi irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Pasif Direniş, Sivil İtaatsizlik, Kişisel Bütünlük ve Eğitim.

A Brief Evaluation on the Relationship between Personal Integrity and Civil Disobedience

Abstract

Persons against the disruptions in the functioning of the political order; seek to find a solution by means of peaceful ways of opposing, showing dissatisfaction and protecting their rights. The most striking of these is the acts of civil disobedience which appear as a passive form of resistance. Civil disobedience is the public act of willfully disobeying the law and the commands of an authority figure, to make a political statement. The purpose of civil disobedience is to convey a political message, which is accomplished through increased media coverage of the issue. Also, if the law broken is the law being protested, it sends the message to authority figures that people consider the law so unjust, they are willing to openly disobey it. This is not just about social life, it is also closely linked to personal integrity, which encompasses the inner world of the person, the values and principles it has. In this study, the dimensions of the relationship between civil disobedience which passive form of resistance, the personal integrity and education will be examined.

Keywords: Passive Resistance, Civil Disobedience, Personal Integrity and Education.

* Bu metin, 04-06 Ekim 2013 tarihlerinde Çankırı'da gerçekleştirilen "III. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâlidir.

İnsan, konuşmayı ve rüzgâr kadar hafif düşüncelerini geliştirdi, kentlerde yaşamanın arzusunu duydu. Kışların dondurucu ayazından, inatçı yağmurun oklarından korunmayı başardı. İnsan, kendine insan olmayı öğretti (Sophokles 2017: 14). Kendisini ve çevresinde gerçekleşen olayları anlamak ve açıklayabilmek için kendilik bilgisinden yola çıkan insan, ilk çağlardan günümüze onuruna yaraşır olanı aramaya/kurgulamaya yönelmiştir. Yerleşik hayata geçerek oluşturulan yeni yaşam biçimi, “insan için” olan pek çok farklı unsurun da devreye girmesini sağlamıştır. Bir arada yaşamayla birlikte tesis edilen toplumsal düzen; iktidar, yöneten-yönetilen, norm, meşruiyet, sistem, otorite ve itaat gibi bileşenleri gündeme getirmiştir. Mezkûr bileşenlerin kimi insan doğasından kaynaklanırken kimi de ona aykırı bir şekilde yapılanmıştır. Bu durumda insan; biyolojik, psikolojik ve sosyal yapısını -bunlar arasındaki denge ve uyumun önemi dikkate alındığında- korumak adına kendisine uygun olanları seçip yaşam koşullarını bunlara göre uyarlarken diğerlerini bertaraf etmenin yollarını aramıştır.

Toplumsal ve siyasal düzen içinde iktidar, otorite ve itaat gibi unsurların kendi doğasına zarar verdiği durumlar karşısında insanın ilk olarak korumaya çalıştığı ise kişisel bütünlüğüdür. Kişinin algıladığı gerçeği, sahip olduğu sorumluluk duygusuna koşut olarak tutarlı bir şekilde düşünmesi, dile getirmesi ve davranışlarıyla ortaya koyması biçiminde tanımlanabilecek olan kişisel bütünlük; kişinin iç dünyasıyla inandığı değer ve ilkelerle ve kendisini adadığı gerçekle ilişkisi olmak üzere üç düzeye sahiptir. Bu doğrultuda kişisel bütünlüğün ilk koşulunun gerçeğe saygı duymak, ikinci koşulunun ise algılanan gerçeğin tüm sorumluluğunu almak olduğu söylenebilir (Cüceloğlu 1999: 404-405). Kişisel bütünlüğe sahip olan bir birey, tutumları ile davranışları çelişmeyen, olaylara karşı net bir duruş sergileyen ve kendini gerçekleştirme niteliği haiz bir bireydir. Bu birey; özgüven sahibidir, kendi kendisiyle ve içinde yaşadığı çevreyle uyumludur, sahip olduğu değerler ekseninde toplumda bir yeri ve görevi olduğuna inanır (Yörükoğlu 2004: 14-15). Sözü edilen özelliklere sahip olan bir insan, siyasal düzenin işleyişinde meydana gelen aksaklıklara karşı muhalefet etme, memnuniyetsizliğini gösterme ve haklarını koruma yönünde barışçıl yollara başvurarak çözüm arayışına girer.

Bu bağlamda başvurduğu yollardan ilkinin sivil itaatsizlik olduğu söylenebilir. Sivil itaatsizlik, yasalara karşı gelen ve genellikle yasalarda veya yönetimin politikalarında bir değişiklik yapılması amacına yönelik kamusal, şiddet içermeyen, vicdani bir siyasi davranış olarak tanımlanabilir. Birey, böyle davranarak toplumda çoğunluğun adalet duygusuna hitap eder ve özgür ve eşit insanlar arasındaki toplumsal işbirliği ilkelerine saygı gösterilmediğini gündeme getirir (Rosen 2006: 122). Sivil itaatsizlik, hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna, kamuya açık ve yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen ancak bu sırada üçüncü kişilerin daha üstün olan herhangi bir hakkını çiğnemeyen barışçıl bir protesto edimidir (Ökçesiz 1994: 130). Hak arama mücadelesi içinde olan insanların genellikle tercih ettiği bu yöntem, pasif direnme biçimlerinden biridir. Pasif direniş, otoriteye karşı girişilen ve şiddete başvurmeyen yolları kapsayan bir direniş taktiğidir. Burada genel olarak kamuya ait olan ya da girilmesi yasak olan yerleri işgal eden ve gözaltına alınsalar ya da yetkililerin başka müdahaleleriyle karşılaşsalar dahi şiddete hiçbir şekilde yönelmeyen protestocu grupların eylemleri ön olana çıkar (Marshall 1999: 581). Bu doğrultuda pasif direnme biçimlerinden biri olarak kabul edilen sivil itaatsizliğin özelliklerini ortaya koymakta fayda vardır:

- Sivil itaatsizlik, şiddetten arınmışlık tutum ve düşüncesinden, başkalarının kişiliği karşısındaki saygıdan doğar ve gelişir.
- Temel bir soruna, başka yollarla dikkat çekilemediğinde içsel bir zorunluluktan kaynaklanır.
- Sivil itaatsizlik, bilinçli ve sınırlı bir norm ihlali olup; sivil itaatsiz, bunun sonucundaki yaptırımı, diğer bütün demokratik kuralların ve çiğnenen kuralın başka durumlarda geçerliliklerinin açıkça tanınması koşuluyla kabul eder.
- Koşulludur; sivil itaatsizlik, şiddetsiz eylemlerin ilk iki basamağı olan dikkat çekici, gösterisel ve yasal biçimde girişilen eylemler, başarı sağlamadığı takdirde gündeme gelebilir.
- İtaatsizlik durumunda itaatsizin, dünya görüşünün farklı olabilmesine rağmen temel bir haksızlığa karşı gelinmektedir.
- Haksızlığa karşı çıkma araçlarının inandırıcı olabilmeleri için amaçla çelişmemeleri zorunludur.
- Sivil itaatsizlik, sembolik kalmalıdır. Sembolik eylemler, yönetimi bir düşman gibi görmeyip kişi ile konuyu birbirinden ayırmaya, iletişim kurmaya ve olumlu anlamıyla birbiriyle tartışmaya çalışır. Şiddetten arınmışlık, bir düşmanlığı giderme yöntemidir.

- Sivil itaatsizlik, yeni ahlaki yargının, kamu tarafından benimsenmesi, en azından siyasi bir karara dönüştürülebilecek bir çoğunlukça desteklenmesi umudunu taşır (Anbarlı 2007: 71-99).

Kamusal bir eylem olan sivil itaatsizliğin, sadece siyasi gücü elinde bulunduran çoğunluğa verilen bir mesaj olması bakımından değil aynı zamanda siyasi ilkelerce yani anayasayı ve toplumsal kurumları düzenleyen adalet ilkeleri tarafından yönlendirildiği ve savunulduğu için siyasi bir eylem olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kişinin, sivil itaatsizliği savunurken kendi teziyle örtüşse ve onu desteklese bile kişisel ahlak ve din öğretisi ilkelerine değinmesi doğru olmaz. Ayrıca grup çıkarı veya kişisel çıkar uğruna sivil itaatsizlikte bulunulamayacağını söylemeye gerek bile yoktur. Tam tersine sivil itaatsizlikle siyasi düzenin temelinde bulunan ve herkes tarafından paylaşılan adalet kavramına atıf yapılır (Rosen 2006: 122). Tarihsel bir geri dönüşle ele alacak olursak adaleti ön planda tutan bu terim, 1849 yılında *Aesthetic Papers* adlı dergide yer alan bir makalede Henry David Thoreau (1817-1862) tarafından kullanılmıştır. *Ülke Yönetimine Direniş* ya da bilinen adıyla *Sivil İtaatsizlik* makalesinde Thoreau'nun kaleme aldığı görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Bir kimsenin ülkesinin yasasından “daha yüce bir yasa” vardır. Bu, vicdanın yasasıdır, “içten gelen ses”in, “kozmosu kuşatan, birleştirici ruh”un yasası.
2. Kimi zaman bu “yüce yasa” ile ülkenin yasası, birbirleriyle çatışır duruma geldiğinde kişinin ödevi “yüce yasa”ya uymak, ülkenin yasasına karşı gelmektir.
3. Kişi ülkesinin yasasına bile bile karşı geliyorsa bu eylemin bütün sonuçlarını göze alıyor olmalıdır, hapisaneye kapatılmayı bile!
4. Hapishaneye girmek, sanıldığı kadar olumsuz bir edim değildir; bu durum, iyi niyetli kişilerin dikkatini, kötü yasaya çekmeye yarayacak ve bu yasanın kaldırılmasına katkıda bulunacaktır ya da yeterince kişi hapishaneye kapatılırsa bunların edimleri, devlet mekanizmasını işlemez kılmayı, dolayısıyla kötü yasayı uygulanamaz bir hale getirmeyi sağlayacaktır (Thoreau 2012: 36-37).

Thoreau tarafından ortaya konan sivil itaatsizliğe ilişkin görüşler, başlangıçta pek ilgi görmese de 1900'lü yıllara gelindiğinde Oxford Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi

görmekte olan Mohandas K. Gandhi tarafından yeniden gün ışığına çıkarılmıştır.¹ Thoreau'nun düşünceleri ekseninde kötü yasalara karşı sivil itaatsizliğin kullanılmasını savunan Gandhi, Hindistan'ın İngiliz egemenliğinden kurtulması için girişilen harekete destek olmak amacıyla ülkesine döndüğünde otuz yıl boyunca pasif direniş eylemlerinde bulunmuştur. Bunlardan birinde, kazançlı bir tekel oluşturmak isteyen İngiliz yönetimi tuz yapımını yasaklayınca Gandhi ve beraberindekiler, bir tas dolusu deniz suyundan buharlaştırma yoluyla tuz üreterek yasayı simgesel olarak çiğnemişlerdir. Tutuklanan Gandhi, hapisanede açlık grevine başlamış ve böylece daha büyük bir kitlenin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Buna benzer sivil itaatsizlik yöntemlerinin kullanılmasıyla 1945 yılında Hindistan, bağımsızlığını elde etmiştir (Thoreau 2012: 38-39).

Sonraki yıllarda, sivil itaatsizlik yöntemlerinin etkisi, geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında, Nazi istilasına yönelik olarak gündeme gelen direniş, bu durumun başlıca örneklerindedir. Thoreau'nun yazdığı kitap, Danimarka'da da eylemleri yönlendiren önemli bir konuma gelmiştir. Naziler, daha sonraki uygulamalar için Yahudileri teşhir edebilmek amacıyla tüm Yahudilerden giysilerinin sırtında altı uçlu sarı bir yıldız bulundurmalarını isteyen bir yasa çıkarmışlardır. Buna karşı Danimarka'da Yahudi olsun veya olmasın hatta aralarında Kral Christian'ın da bulunduğu birçok kişi, sırtlarında sarı yıldızlarla dolaşmaya başlayınca yasanın uygulanması olanaksız bir hale gelmiştir (Thoreau 2012: 41). Gandhi'nin ardından zencilerin haklarının savunulmasına yönelik olarak Martin Luther King tarafından sivil itaatsizlik yöntemlerinin belirgin bir şekilde kullanılmasıyla yaygınlık kazanan direniş biçimleri, günümüzde de farklı uygulamalarla sürdürülmektedir. Bunlardan bazıları; oturma eylemleri, genel greve çağrı, imza toplama, sınır geçme, yolları trafiğe kapama ve kamusal alandaki birtakım düzenlemelere uymama şeklindedir (Altunel 2011: 443-458).

¹ Gandhi tarafından kullanılan direniş taktikleri, 1955 ile 1964 yılları arasında Amerika'da, 1968 yılında Çekoslovakya'da gerçekleştirilen hak arama mücadelelerinde öne çıkmıştır. Yüksek vergilere, nükleere, ırk ve cinsiyet ayrımına, savaflara ve şiddete karşı yürütülen sivil itaatsizlik eylemleri sonucunda Martin Luther King, Malcolm X, Rosa Parks, John Lennon, John Carlos ve Tommie Smith gibi isimler önemli birer sembol haline gelmiştir.

Bu eylemler çerçevesinde yaşadığımız coğrafyadaki genel durum dikkate alındığında ise Türkiye’de demokratikleşmenin önündeki engellerden birinin, Türkiye’nin güçlü bir devlet yapısının var olmasına karşılık, zayıf bir sivil toplum yapısına sahip olmasıdır. Hukuk devleti uygulamalarının istendik ölçüde gerçekleştirilememesi, belirli konularda görüş açıklamalarının engellenmesi, kimi sivil itaatsizlik gösterilerinde ve toplumsal hareketlerde eylemcilerin olumsuz durumlara maruz kalmaları Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde sivil toplumun ilerlemesini engelleyen nedenler arasındadır. Esasen yapılması gereken kamusal konuşma sürecini aynı zamanda kamusal eyleme dönüştürerek ülkenin gidişatına yön verebilmektir. Özellikle Türkiye gibi demokrasiye işlerlik kazandırma yönünde adımlar atılan ülkelerde sivil itaatsizlik, bir hukuk devleti veya demokratik bir politik gelenek yaratacak bir araç olarak kullanılabilir. Türkiye’de gerçekleşmiş bazı sivil itaatsizlik eylemleri ise şunlardır: Radyomu istiyorum, cumartesi anneleri, düşünceye özgürlük davası, memurların grev yasağını delen TÖS genel boykotu; türban yasağını bilerek çiğneyen ve cezalandırılmayı göze alan eylemler; mahkeme kararıyla müstehcen sayılıp toplatılan bir kitabın başka ve çok sayıda yayınevi tarafından müstehcen sayılan bölümler çıkartılarak fakat bunlara yer veren mahkeme kararı ile birlikte yeniden basılması; genel grev yasağına karşı “toplu vizite” eylemleri (Yılmaz 2011).

Kişinin, anayasada düzenlenmiş bulunan direniş hakkına dayalı olarak gerçekleştirdiğini söyleyebileceğimiz sivil itaatsizlik eylemleri, daha önce de vurguladığımız gibi adaletle doğrudan bağlantılıdır. Anayasaya ve hukuka aykırı tutum ve davranışlarıyla yasallığını veya meşruluğunu yitirdiğine dair apaçık hukuki dayanakların olduğu bir güce karşı koyma ya da anayasa ve yasalara aykırı davranışlarıyla hukuku dışlayarak baskı rejimi kuran bir yapıya başkaldırma olarak tanımlanabilecek olan direniş hakkı, aktif veya pasif direnme biçimleriyle haksız işlemi hedef alır ve hükümeti, bu işlemi geri almaya zorlar (Taşkın 2004: 37-65). Hak arama mücadelelerinde girişilen sivil itaatsizlik eylemlerinde belki de bu yasal dayanaktan daha önemli olan unsur, kişinin ya da topluluğun adalet mekanizmasının işletilmesine yönelik olarak sahip olduğu sorumluluk duygusudur. Genelde düşünce tarihinden

özelde felsefe tarihinden herkesin bildiği bir örnek olması itibarıyla Sokrates’in baldıran zehrini içtiği döneme kadar geriye götürebileceğimiz sivil itaatsizlik eylemleri; sahip olduğu değer ve ilkeleri koruyabilen, kişi hak ve özgürlüklerine saygı duyan, sorumluluk alabilen bireylerin başka bir ifadeyle kişisel bütünlüğü haiz bireylerin, haksızlıklara karşı duruşundan kaynaklanır. Kişisel bütünlüğün oluşturulması -bahsi geçen olumlu özelliklere sahip ve sorumlu bireyler yetiştirilmesi açısından- ise sadece bireyin kendisiyle değil, tabi olunan eğitim ile de doğrudan ilgilidir. Böyle bir bireyin yetiştirilmesinde önemli olan unsurlardan biri eğitimidir. Eğitim, bireyin davranışlarında, kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir (Ertürk 1982: 12). Burada yanıtlanması gereken önemli bir soru, eğitim aracılığıyla bireyde oluşturulması öngörülen istendik davranış örüntülerinin, kişisel bütünlüğe nasıl bir etkisinin olduğu ve kişisel bütünlüğe sahip bir bireyin, sorumluluk duygusuyla hareket ederek karşılaştığı toplumsal sorunlara yönelik giriştiği sivil itaatsizlik ediminin nasıl gerçekleştiğiyle ilgilidir. Diğer bir deyişle istendik davranış örüntüleri oluşturma çabasına rağmen karşılaşılan sivil itaatsizlik örnekleri nasıl açıklanabilir? Sorumluluk duygusu, toplum tarafından onaylanan davranışlar sergileme ve otoriteye karşı gelme gibi unsurlar arasında herhangi bir bağlantı var mıdır ya da bunlar, eğitim aracılığıyla istenilen biçimde dönüştürülebilir mi?

İnsanın, bütün hayatını kapsadığını kabul edebileceğimiz eğitim sürecinin, eleştirel düşünme gücüne, sorumluluk duygusuna, gerçeğe ulaşma isteğine ve bilincine sahip bireylerin yetiştirilmesinde önemli işlevleri bulunmaktadır. Bu nedenle bireyi, sürekli anlatım yoluyla içi doldurulması gereken boş bir kap şeklindeki bir nesne gibi ele alan değil, bir özne olarak gören eğitim anlayışının benimsenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, eğitim ile ilgili olarak karşımıza çıkan -Freire'nin önerdiği isimle- bankacı eğitim modeli yerine, problem tanımlayıcı eğitim modeli yaygınlaştırılmalıdır. Karşıdaki kişiyi, mutlak bilgisiz sayarak sadece anlatılar aracılığıyla gerçeklikten uzaklaştırılmış bir şekilde bilginin aktarımı, öğrenci ile öğretmen ya da bilgiyi veren ile bilgiyi alan arasındaki ilişkiyi mekanik bir hale sokar. Böylece sorunlarla ilgili olarak analitik düşünebilen, eleştiren özgür zihinlerin tersine önüne çıkan her türlü bilgiyi

ezberlemekle malul, yaratıcılıktan yoksun zihinler oluşur. İnsanların ihtiyaçlarını en aza indirmeyi, sevinçlerini, tutkularını yok etmeyi ve onu durdurak tanımayan acımasız bir makine durumuna mahkûm etmeyi kendine ideal olarak seçmiş (Lafargue 2009: 13-14) sistemler karşısında kişisel bütünlüğün korunması ve nitelikli bireylerin yetiştirilmesi önemli ve önceliklidir.

Şu halde buradaki temel sorun ise nasıl bir yöntemle gerçekleştirilecek eğitimin bahsi geçen bireylerin yetiştirilmesinde etkili olacaktır. Bankacı kuram çerçevesinde “Dört kere dört, on altı eder.” örneğinde, anlatıcı tarafından aktarılan bilgi, öğrenci tarafından, dört kere dördün dair olduğu gerçeklik alanındaki mahiyeti algılanmadan ezberlenir ve tekrarlanır. Öğretmen, kapları ne kadar iyi doldurursa o kadar iyi bir öğretmendir ve kaplar, doldurulmalarına ne kadar izin veriyorsa o kadar iyi birer öğrencidir. Böylece eğitim, bir “tasarruf yatırımı” edimine dönüşür. Artık öğrenciler, “yatırım nesnelere”, öğretmen ise “yatırımcı”dır. Öğretmen, iletişim kurmak yerine tahviller çıkarır ve öğrencilerin sabırla aldığı, ezberlediği ve tekrarladığı yatırımlar yapar. Bu durum, öğrencilere tanınan hareket alanının, yatırılanı kabul eden ve tasnif edip yığmaktan ibaret olan “bankacı eğitim modeli”dir (Freire 2006: 48-49). Bu tür bir eğitim anlayışı ekseninde pratik olmaksızın sürekli teori ile yüz yüze gelen bireyler, eğitimin dönüştürücü gücü göz önünde bulundurulduğunda salt verili olana odaklanan, araştırma yeteneğinden yoksun ve yabancılaşmış bir şekle bürünür. Buna bağlı olarak kişisel bütünlüğün öncelikli koşullarından olan gerçeğe ulaşma ve bunun bütün sorumluluğunu üstlenme niteliklerine sahip olmak olanaksızlaşır.

Bankacı eğitim modelinin insanları uyarlanan, etki altına alınan varlıklar olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Öğrenciler kendilerine yüklenen malzemeyi istiflemekle ne kadar meşgul olurlarsa bu dünyanın dönüştürücüleri olarak mevcut düzene müdahale etmeleriyle şekillenecek eleştirel bilinçleri o kadar güdük kalacaktır. Kendilerine dayatılan edilgen rolü ne kadar kapsamlı bir şekilde kabul ederlerse dünyayı nasılsa öyle benimsemeye, kendilerinde yığma malzeme halinde biriktirilen kısmi bir gerçeklik görüşünü kabule o kadar yatkın olurlar (Freire 2006: 51). Oysa zihinlerin özgürleşmesi, pratiğe yönelik edimleri gerektirir. Yaşanılan çevreyi ve sistemin aksayan yanlarını

değiştirmek ve dönüştürmek, insan eyleminin bir ürünüdür. Ancak bu model, yaratıcılığı ortaya çıkarmak şöyle dursun bu yetiyi sekteye uğratar, kişinin eyleme geçme güdüsünü zayıflatır.

Bankacı kuram ve uygulama, hareketsizleştirici ve sabitleyici bir güç olduğundan insanları tarihsel varlıklar olarak kabul etmez; diğer yandan problem tanımlayıcı kuram ve uygulama, insanın tarihselliğini başlangıç noktası olarak alır. Problem tanımlayıcı eğitim modeli, insanları olma sürecindeki varlıklar -tıpkı kendisi gibi bitmemiş bir gerçeklik içindeki ve bu gerçeklikle birlikte bitmemiş, yetkinleşmemiş varlıklar- olarak olurlar. Gerçekten de bitmemiş ama tarihsel olmayan öteki canlıların aksine insanlar, kendilerini bitmemiş olarak bilirler; yetkin olmayışlarının farkındadırlar, bu bitmemişlik ve farkındalık, yalnızca insana özgü bir ifade biçimi olarak eğitimin köklerinde bulunur. İnsanın bitmemiş karakteri ve gerçekliğin dönüşme özelliği, eğitimin sürekli bir faaliyet olmasını zorunlu kılar. Eğitim, böylece praksis içinde sürekli yeniden oluşturulur. Bankacı yöntem, insanların içinde buldukları konumu kaderci algılamalarını doğrudan veya dolaylı olarak pekiştirirken problem tanımlayıcı yöntem bu durumu, insanlara bir problem olarak sunar (Freire 2006: 60-63). İnsan, eğitim aracılığıyla kendi iç dünyası ve çevresi hakkında farkındalık kazanır ve daha duyarlı hale gelir. Bilinçli ve özgür bireyler, haksızlık karşısında nasıl davranmaları gerektiği konusunda doğru kararlar alabilecek niteliktedir. Bu bağlamda eğitilmiş bireylerin kişisel bütünlüğü sağlama noktasında daha başarılı olabileceklerini ve belli değerlere bağlanan, bunlar çerçevesinde yaşamını kuranların da değerlerini muhafaza etmek için gerekli durumlarda direnme biçimlerini kullanabileceklerini söylemek mümkün gözükmektedir. İnsan, başkaldıran yaratıktır derler. İnsan, doğanın ya da geleneğin kurulu düzenine karşı ayaklandığı an insan olmuştur, insanlığını da hep yeni baştan başkaldırdıkça sürdürebilir (Erhat 2018: V).

Rousseau'nun da vurguladığı üzere (2007: 12-13) zayıf doğuyoruz ve kuvvete ihtiyacımız var. Her şeyden mahrum doğuyoruz ve yardıma ihtiyacımız var. Yaşamak için gereksinim duyduğumuz her şeyi bize eğitim veriyor. Peki eğitimi bize kim veriyor? Her şeyden önce doğuştan gelen yeteneklerimiz var, yaşadığımız süre boyunca insanlar tarafından eğitiliyoruz ve bizi etkileyen olaylardan edindiğimiz tecrübeyle olgunlaşıyoruz. Bize eğitim veren insanların bizim için çizdiği yol ile yaratılışımıza uygun olan yol zıt yönleri işaret ettiğinde ise ruhi karışıklıklar yaşıyoruz. Yürümemizi istedikleri yolun sonu bize mutluluk getirmeyecek ancak diğer yolda yürümemiz için de teşvik edilmiyoruz. Bütün hayatımız boyunca böyle çarpıştığımız ve dalgalandığımız için kendi kendimizle uyuşmadan, ne kendimiz için ne de başkaları için iyi işler yapmadan hayatımızı tamamlıyoruz.

Tarif edilen yaşam biçimi karşısında tüm hak ve özgürlüklerden eşit olarak yararlanmayı amaç edinen, toplumun iyileşmesine katkı sağlayan, şiddete başvurmayan ve iyi bir eğitimle kendini geliştiren bireylere olan gereksinim artmaktadır. Baskıya ve haksızlığa karşı bir direnme biçimi olarak sivil itaatsizlik, şiddete başvurmadan, kamu vicdanına seslenerek dikkatleri sistemin aksayan yönlerine çekmek ve bunların düzeltilmesi için bir çıkış noktası oluşturmak adına kişisel bütünlük çerçevesinde sorumluluk alma duygusu gelişmiş bireylerin giriştiği bir edim şeklinde ortaya konulabilir. Verili olanı kabul etmeyen, araştıran, buluş sürecine dâhil olan, analitik düşünebilen, eleştiren ve sorgulayan bireylere, teori ile pratiği aynı potada eriten, özgürleştirici bir eğitim aracılığıyla ulaşılabilir.

KAYNAKÇA

ALTUNEL, M. (2011). “Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi”, *TBB Dergisi*, 93: 443-458.

ANBARLI, Ş. (2007). “Baskıya Karşı Direnme Biçimi Olarak Sivil İtaatsizlik ve Meşruluğu Sorunu”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 5(2): 71-99.

CÜCELOĞLU, Doğan (1999). *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

ERHAT, A. (2018). “Önsöz”, *Zincire Vurulmuş Prometheus - Aiskhylos*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ERTÜRK, S. (1982). *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara: Yelkenetepe Yayınları.

FREIRE, P. (2006). *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

LAFARGUE, Paul (2009). *The Right to be Lazy*, trans. Harriet E. Lothrop, Standard Publishing CO.: USA.

MARSHALL, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay & Derya Kömürcü, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

ÖKÇESİZ, H. (1994). *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Afa Yayınları.

ROSEN, M. & J. WOLFF (2006). *Siyasal Düşünce*, çev. Sevda Çalışkan & Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ROUSSEAU, J. J. (2007). *Emile*, çev. Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Kitaplar.

SOPHOKLES (2017). *Antigone*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

TAŞKIN, A. (2004). “Baskıya Karşı Direnme Hakkı”, *TBB Dergisi*, 52: 37-65.

THOREAU, H. D. & Mohandas K. GANDHI (2012). *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, çev. Hakan Arslan & Fatma Ünsal, Ankara: Vadi Yayınları.

YILMAZ, S. (2011). “Demokratik Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik Olgusu”, *Hukukun Gençleri Sempozyumları Dizisi-2*, Ankara.

YÖRÜKOĞLU, A. (2004). *Çocuk Ruh Sağlığı, Çocuğun Kişilik Gelişimi, Eğitimi ve Ruhsal Sorunları*, İstanbul: Özgür Yayınları.

Makale Geliş | Received: 03.09.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.475138

Mehmet ŞİRAY

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, Fac. of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-2530-9701
mhmet.siray@gmail.com

Çağdaş Nedir? Zamana Aykırılık Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar

Öz

Çağdaşlık üzerine yapılan tartışmalara baktığımızda, çağdaşlık kavramı açısından en önemli sorunun, bu tanımlanan alana ilişkin uygun bir yer ve kuram, dolayısıyla eleştirel bir tavır bulma olduğunu görüyoruz. Bu çalışmada, gerçekten de böyle bir kuramda yeniliğin olup olmadığı, belirli bir *ethos*'un ifadesi olarak çağdaşın modernist ve post-modernist algılama ve kavranma kuramlarının deneyimlerinin ötesinde bir yaşantıya işaret edip etmediği ele alınacaktır. Bu amaçla, belki de, çağdaş dediğimiz durumun, olayın belirli bir siyaseti takip eden, bir yaşama alanını, yani belirli bir coğrafyaya ait zamanı ve mekânı tanımlayan bir adlandırma olup olmadığı tartışılacaktır. Bu makale'de ilk kez Nietzsche'de belirgin bir biçimde karşımıza çıkan "şimdiki zamanın", "zamana aykırılık" olarak formüle edildiği ile bu düşünceyi takip eden Giorgio Agamben, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari ve Jacques Rancière gibi filozofların konuya ilişkin düşüncelerine yer verilerek, kavramın radikal bir kopuş ve olay felsefesine doğru evrimi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş, Çağdaşlık, Zamana Aykırılık, Uyuşmazlık, Aydınlanma, Soybilim, Tarihsellik, Özneleşme.

What is Contemporary? The Critical Approaches to be Intempestives

Abstract

When we consider the debates on contemporaneity, we realize that the most important problem with respect to the notion of contemporaneity is to find a proper place and theory for the identified domain, accordingly a critical attitude. In this study, it will be assessed truly if there is a novelty in this theory, if the notion of contemporaneity as a sign of a significant *ethos* points out life beyond the modernist and post-modernist doctrines and experiences. For this aim, it will be controverted what we call contemporaneity as a state or an event following up a certain politics and defining time and space, belonging to a particular geography. In this article, we have discussed "present time" formulated as "intempestive" by Nietzsche and philosophers such as Giorgio Agamben, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari and Jacques Rancière featuring his ideas on the same topic by way of dealing with "intempestive" as an evolution to a radical break and to the philosophy of event.

Keywords: Contemporary, Contemporaneity, Intempestive, Dissensus, Enlightenment, Genealogy, Historicity, Subjectivation.

Yeni, zaman içinde meydana gelmez; gerçek zaman bizatihi yeniliğin kendisidir, dönüşümün ezeli ebedi üretimidir. Bu nedenle, zamanın herhangi bir anında yeninin üretilişini bulmak daima mümkündür (Colebrook 2009: 93)

Zamana Aykırı Olarak Çağdaşlık

Çağdaş, tarihin sayfalarında yitireceğimiz, eskiye ait bir anı olarak unutulmaya mahkûm mudur? Yoksa her devrin çağdaşı olarak çağdaşlık kavramı şimdiye, geleceğe ve geçmişe ait insanı tanımlayan bir ortaklık olarak mı görülmelidir? Giorgio Agamben “Çağdaş Nedir?” adlı makalesinde, yukarıdaki sorulara cevap ararken, Nietzsche’nin “çağın aydınlarının zamana aykırı olması gerekir” nitelemesinin, Foucault, Deleuze, Guattari ve Rancière gibi kimi çağdaş düşünürleri derinden etkilediğini öne sürer. Agamben, özellikle Roland Barthes’ın Collège de France’daki derslerinden birinde, Nietzsche’ye atıfla sözünü ettiği “çağdaş olan, vakitsiz olandır” ifadesinin çağdaş felsefe açısından önemini vurgulamaktadır (Agamben 2013: 41). Agamben, bu makalede, Nietzsche’nin erken dönem yapıtlarından *Unzeitgemässe Betrachtungen* denemesine göndermede bulunarak, “çağdaşlık nedir?” sorusuna Nietzsche’nin “çağa aykırı olmak ne demektir?” sorusuyla yanıt bulmaya çalıştığını göstermeye çalışıyor.¹ Nietzsche, özellikle bu derlemenin ikincisi olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*’nda, 1871 Fransa-Prusya savaşından galip çıkan Alman imparatorluğu zamanında, çağın aydınlarının içi boş kültür savunularının ve böbürlenmelerinin yersiz olduğunu ve dönemin kültür kavrayışının sahte bir kültür kavrayışına büründüğünü

¹ Bu denemeler Türkçe’ye *Zamana Aykırı Bakışlar I-II-III-IV* başlığı altında dört ayrı kitap olarak çevrildi. Çeviride, Türkçe karşılık olarak bulunan diğer başlıklardan bazıları “Zamansız Düşünceler”, “Mevsimsiz Düşünceler”, “Çağa Aykırı Düşünceler” olarak sayılabilir. Almancasına referansla, “zamana aykırı” olmak (*to be intempestive*-İng; *intempestif*-Fr.), metnin bütünlüğü açısından daha uygun bir karşılık olduğundan makalenin geri kalanında bu ifade kullanılacaktır. Terime verdiği başka bir anlam açısından Boris Groys’un tanımını da akılda tutmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Groys’a göre “çağdaş olmak demek, zorunlu olarak, mevcut olmak, şimdi ve burada olmak anlamına gelmez; ‘zamanda olmak’ tan ziyade ‘zamanla olmak’ anlamına gelir. ‘Çağdaş’ sözcüğü Almanca’da *zeitgenössisch*’tir. *Genosse* ‘yoldaş’ anlamına geldiğinden: çağdaş olmak - *zeitgenössisch* – ‘zamanın yoldaşı’ olmak diye anlaşılabilir – zamanla birlikte çalışan; sorunları olduğunda, zorluk çektiğinde zamana yardım eden” anlamında. Bkz. Groys 2014: 62-63.

belirtir.² Nietzsche, döneminin “Alman gazete yazarları ile roman, trajedi, şarkı ve tarih imalatçılarının kendine olağanüstü güvenen tavırlarında bu baş dönmesini ve bu mutluluğu” hissettiğini ifade etmektedir (Nietzsche 2006: 9). Nietzsche’nin, döneminin popüler yazın adamı, eleştirmen David Strauss’un yazılarındaki Arthur Schopenhauer’in felsefesine yapılan belli belirsiz atıflara, “her şeyi tarihsel olarak kavramaya” çalışanlara ve sıradanlığı putlaştırarak “kendi gerçekliğini dünyadaki aklın ölçütü olarak kavrayan ve kendi gerçekliğini dünyadaki aklın ölçütü olarak gören kültür filisterlerine”³ ilişkin yaptığı eleştirinin temelinde, Almanya’daki kültüre ilişkin saf bir kavrayışın gözden yitirildiği saptaması yatmaktadır (Nietzsche 2006: 9, 11, 18). Nietzsche, şimdiki zamana ait, ikonik gerçekliğe gönül vermiş, kronolojik tarihi saplantı haline getirmiş çağın aydınlarına şöyle seslenir: “Zamanı çoktan gelmiş, hatta gelip geçmekte olan ve gerekliliğini dayatan şey, zamana aykırı olarak kabul edildiği sürece hakikati söylemektir” (Nietzsche 2006: 92). Nietzsche’ye göre, sahiden üretken olan şey zamana aykırıdır; denemelerin ikinci kitabı olan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*’nda, “tarihin sakıncası yararından daha belirleyici, daha önemlidir” demektedir (Nietzsche 2006: 95). Aynı bölümde, Nietzsche’nin tarihe ilişkin saptaması şu şekildedir:

Tarih belleğe, anın sürekliliğine dayanırken, yaşam unutuştta, şimdiki zamana tamamen dalmakta gelişir. Tarihselleştirilmiş yaşam susuz kalır, yıkılır, yoksullaşır, acı çeker, söner: [M]utluluğu mutluluk yapan şey hep aynıdır: unutabilmek ya da daha bilgince bir anlatımla, mutluluk sürdükçe, tarihin dışındaymış gibi duyumsayabilmek (Nietzsche 2006: 95).

Nietzsche, tarihe hayat ve eylem için başvuruyor, “bizi kemiren tarihsel bir ihtirastan mustarip olduğumuzu” görmemiz gerektiğine inanıyordu (Nietzsche 2015: 2). Oysa Nietzsche açısından, varlığın kendisini olumsuzlaması veya hiçlemesi olarak unutma ile tarih-dışılık arasında çok yakın bir ilişki vardır. Nietzsche’ye göre, “her tür eylemde unutmak vardır: her tür organik yaşamda yalnızca ışığın değil, karanlığın da

² Bu denemeler Türkçeye, *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası, Eğitici Olarak Schopenhauer ve Richard Wagner Bayreuth’ta* başlıklarıyla çevrilmiştir. Makalede, bu derlemeden özellikle ikincisine değinilecektir. Bkz., Nietzsche 2015.

³ Filister: Eski Ahit’te geçen bir kavmin adı. Dar kafalı, küçük burjuva ve kültür düşmanı anlamında kullanılıyor.

olması gibi” (Nietzsche 2015: 7). Nietzsche, aşağıdaki alıntıda, insanın zamansallığını, unutmaya tanımlayarak insan ve hayvan arasındaki somut bir farklılığa işaret ediyor:

İnsan bir kere soracaktı elbette hayvana: neden mutluluğundan söz etmiyorsun da öylece bakıp duruyorsun bana? Hayvan da yanıt vermek ister ki, söylemek istediğim şeyi hemen unutuyorum, işte budur nedeni – ama bu yanıtı da unuttuğu için susacaktır: insan da buna şaşırır kalır. [K]endisi de şaşırır insan, unutmayı öğrenemediği ve sürekli geçmişe bağlı kaldığı için: ne kadar uzağa, ne kadar hızlı koşarsa koşsun, zinciri de koşar peşinden. Bir mucizedir bu, ha deyince gelir, ha deyince gidiverir, daha önce de hiçtir, daha sonra da bir hiçtir, ama yine de bir hortlak gibi çıkagelir ve bir sonraki anın huzurunu bozar. Zamanın tomarından her an bir yaprak kurtulur, inişe geçer, döne döne uçar – sonra geri dönüp insanın kucağına konar. Sonra ‘anımsıyorum’ der insan, ve kıskanır hemen unutuveren ve her anın öldüğünü, sisin ve gecenin içinde kaybolup sonsuza dek yok olduğunu gören hayvanı. Böylece hayvan tarih-dışı yaşar: çünkü o şimdiki zamanın içinde tükenir gider, geride tuhaf bir kesir bile bırakmayan bir sayı gibi, rol yapmasını bilmez, hiçbir şeyini gizlemez ve her an olduğu gibi tamamen görünür, dürüst olmaktan başka bir şey gelmez elinden, [b]ir zamanlar sözcüğünün anlamını öğrenir çocuk. [N]ihayetinde ölüm özlenen unutuşu getirir ama bu sırada bir yandan da şimdiki zamanı ve yaşamı vurgular ve yaşamın yalnızca bir kesintisiz bir olmuşluk olduğu, varlığını kendisini olumsuzlayarak ve tüketerek, kendisiyle çelişerek sürdürebilen bir şey olduğu bilgisine vurur damgasını (Nietzsche 2015: 5, 6).

Yukarıdaki pasajda Nietzsche, unutmak ve tarih-dışılık arasında çok yakın bir ilişki olduğunu bize gösteriyor; mutluluğun unutmak olduğunu ancak bunun da bir sınırı bulunduğunu, tarih duyusunun insanı anlamak için yetersiz kaldığını kavramak gerektiğini, her şeyin tarihselleştiği yerde insanın “şimdiki zaman mezarısına” dönüşmeye yazgılı olduğunu ifade ediyor. Nietzsche’ye göre, “geçmişin unutulması gereken sınırını belirlemek” bir insan, bir halk veya bir kültür için çok önemlidir; “parçalanmış biçimleri kendinden yeniden oluşturma gücü” ile yaşayan bir varlık, ancak böylesi bir ufukla yani bir dereceye kadar tarih-dışı kavrayabilme yeteneğiyle var olabilir: Nietzsche’ye göre, bu ince sınır “[d]oğru zamanda anımsamayı bilmek kadar doğru zamanda unutmayı da bilmeye, ne zaman tarihsel ne zaman tarih-dışı duyumsamak gerektiğini güçlü bir içgüdüyle hissedebilmeye bağlıdır” (Nietzsche 2015: 9). Nietzsche’ye göre, geçmişe bakmak, geleceğe bakmak ile eş anlamlıdır; çünkü geçmişe bakan, ister istemez kendisini tarih-dışıyla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla, Nietzsche’nin kendi çağının kültür insanlarına çağrısı şudur: insan, şimdiki zamanı

anlamak ve “geleceği daha şiddetle istemeyi öğrenmek için” yaşamla ilişkilenenmenin bir yolunu bulmak durumundadır (Nietzsche 2015: 12). Bu bakımdan tarih, “ancak bir sanat yapıtı olarak yeniden biçimlendirilmeye, yani katıksız bir sanatsal yapı olmaya tahammül ederse, belki o zaman içgüdüleri koruyabilir, hatta uyandırabilir (Nietzsche 2015: 52). Nietzsche, çağdaşlık kriterini, tarih ile ilişkilene biçimimizde görmektedir; Yunanlılar, tarih-dışı bir bilinci inatla korumuşlardır, oysa kendi döneminin entelektüellerine baktığında Nietzsche, eylemlerin üstünün tarihsel bir çadıyla örtüldüğünden ve dolayısıyla “tarih-dışı”nın görmezden gelindiğine işaret ediyor.

Giorgio Agamben, Nietzsche'nin çağdaşlık ve aktüalite kavrayışını şu düşüncelerle ifade ediyor: “Kendi zamanıyla mükemmelen çakışmayan, çağın taleplerine de uymayan ve bu yüzden, bu anlamda, güncel olmayan kişi, gerçekte kendi zamanına ait ve çağdaştır; fakat bilhassa bu nedenle, bilhassa bu irtibatsızlık ve bu anakronizm aracılığıyla, kendi zamanını görme ve kavrama konusunda başkalarından çok daha yeteneklidir” (Agamben 2013: 42). Yine de hem Agamben hem de Nietzsche, kişinin kendi zamanıyla örtüşmeme halini, zamana aykırılığını ve zamandan kopuşunu bir imkânsızlığa yol açmadan keşfetmek zorunda olduğunu vurgulamaktadırlar; şüphesiz çağdaş olan geçmiş olmadan anlaşılabilir; kendi zamanından kaçmaya çalışmak, tam da orada olma halimizden nihai olarak kaçamayacağımız gerçeğiyle sınırlıdır. O halde, Agamben, Nietzsche'yi izleyerek çağdaşlığı yeniden formüle eder: çağdaşlık “kişinin bağlı olduğu ve aynı anda mesafeli durduğu zamanıyla arasındaki tekil ilişkidir; daha açık biçimde, bu öyle bir ilişkidir ki zamana bir ayrılma ve Anakronizm aracılığıyla bağlanır” (Agamben 2013: 43). Burada ele aldığımız tarih, kronolojik olmayan, şimdiki zamana ait, ancak şimdiki zamanda yerleşik olmayan bir tarih anlayışıdır. Agamben, çağdaş kişiyi “zamanın omurgasını” kıran kişi olarak tanımlar, bu “kendi zamanımızı, aynı zamanda çok geçte olan çok erken şeklinde, henüz değil de olan tam şimdi şeklinde kavramamızı sağlayan anakronizmdir” (Agamben 2013: 47). İşte bu anlamda, şimdiki zamanla ilişkilene biçimimiz, zamanlar arasında karşılaşmayı mümkün kılan “arkeolojik” mekâna ait bir deneyim olarak da

düşünülebilir. Agamben bu deneyimi “içinde hiç bulunmamış olduğumuz bir şimdiye dönme” olarak tanımlamaktadır (Agamben 2013: 50).

Düşünme İmgesi Olarak Çağdaşlık

Immanuel Kant, Alman süreli yayını olan *Berlinische Monatsschrift*'in ‘Aydınlanma Nedir?’ sorusuna/çağrısına verdiği cevap niteliğindeki ünlü metni “*Aydınlanma Nedir?*”in [*Was ist Aufklärung?*] ilk halini 1784’te yazmış, daha sonra 1798’de üzerinde değişiklikler yaparak metni yenilemiştir. Kant bu makalesinde, kuşkusuz, aklın kamusal ve özel kullanımı, bireyin sorumluluğu gibi bir çok konuya el atmıştır; ancak, bizim açımızdan makalenin en çarpıcı yanı, kaçınılmaz olarak kendimizi hem bir aktör hem de bir unsur olarak bulduğumuz çağdaşlığa dair ‘şimdiki zaman’ sorusudur. Metnin geneline baktığımızda, Kant, devrim konusundaki görüşlerini nadiren dile getirmekle beraber, “Aydınlanma Nedir?” metnini tekrar ele aldığı dönemde, özelde Fransız Devrimini, genel anlamdaysa devrim fikrini merkeze koyarak düşüncelerini yeniden formüle etmiştir. Foucault’ya göre, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde, Kant’ın ilk defa ele alır görüldüğü şimdiki zaman sorgulaması, dönemin tarihsel bilgi birikimine gönderimde bulunurken, aynı zamanda felsefi düşüncenin sınırlarını çizen bir eylemlilik alanına da nüfus eder. Ancak Foucault, Kant’a kadar filozofların, kendi mahiyetleri ve kendileri hakkında soru soran bu felsefi karar anını, bu şimdiki zamana ait soruyu, dışsal bir nedenle açıkladıklarını iddia eder. Oysa, tekrar formüle edilecek olursa, Kant’a göre asıl soru, “benim de ait olduğum şimdiki zaman tam olarak nedir?” sorusudur. Karşı karşıya kaldığımız soru aslında, şimdiki zamanın “ne olduğuyla, ilk olarak şimdiki zamanın hangi ögesinin tanınacak, ayırt edilecek ve diğerleri arasından seçilip deşifre edileceğinin saptanmasıyla ilişkilidir. Şimdiki zamanda, felsefi düşünme için fiilen anlamlı olan nedir?” (Foucault 2000: 63-4) Foucault, Kant’ın, filozofun da ait olduğu şimdiki zaman hakkında yaptığı soruşturmanın, olay olarak ortaya çıktığına işaret eder: “[f]elsefenin –sınırim ilk kez dersem fazla bir zorlama yapmış olmam– kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırdığını görürüz; felsefenin olay olarak, anlamını, değerini, felsefi tekilliğini

söylemek zorunda olduğu ve içinde kendi varlık nedeni ile söylediği şeyin temelini bulduğu bir olay olarak sorguladığı şimdiki zaman” (Foucault 2000: 164). Bu nokta oldukça kritik gözüküyor; filozofun kendisinin de ait olduğu zaman olarak şimdiki zaman problemi, tam da Kant’a göre, filozofun kendi toplumsal gerçekliğinden bağımsız kavranabilecek bir durum değildir, burada asıl belirleyici olan filozofun şimdiki zamana hangi yolla bağlı olduğudur. Aslında, kendisini bir araştırma nesnesi olarak karşısına koyan aydınlanma pratiğinin, bu bağlamda kendi güncelliğini sorgulamak durumunda kaldığını düşünebiliriz. Foucault’nun bu soruyu açmanın bir yolu olarak, soybilim ve arkeolojik araştırma biçimini önerdiğini biliyoruz; Foucault’nun Kant’ın aydınlanma düşüncesine getirdiği bu yeni okuma biçimi, aslında aydınlanma pratiğine ilişkin öznenin kendini içinde bulduğu ‘zamana aykırı’ olma durumunun düşünceye -ve aslında şimdiye ait düşünceye- has asli bir özellik olarak saptamaktadır; zira, bu kendini örnekleme ve sorgulama biçimi sadece aydınlanmanın değil aynı zamanda (şimdiyi) düşünmeye dair yeni bir sınır olarak karşımıza çıkmaktadır.

Foucault’ya göre aydınlanma, kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak görevini masaya yatıran modern felsefeye özgü önemli bir düşünce biçimidir. Kant’ın “Aydınlanma nedir?” sorusu üzerine ikinci kez kaleme aldığı metin ve 1798’de yazdığı “Fakülteler Çatışması” devrimin ne olduğuna ilişkin saptamalara odaklanmaktadır. Kant’ın felsefe ile hukuk arasındaki ilişkileri izlerken takındığı tutum, insanların sürekli ilerlemesinden söz edilip edilemeyeceğine dair bir sorgulamanın yürütülmesine odaklanmaktadır. Kant’a göre, insanların ilerleme düşüncesini kavramasının olanağı, öncelikle onların ilerlemeye bir neden bularak karar vermesinde temellenmektedir. Foucault açısından, Kant’ın bir olay olarak devrim fikrine odaklanması bu şekilde gerekçelendirilebilir (Foucault 2000: 166-7). Foucault’dan alıntılarsak:

[İ]lerlemeyi mümkün kılan teleolojik örüntüyü takip etmek yeterli değildir; bunun için daha fazla şeye, tarih içerisinde bir işaret değeri taşıyacak bir olayı göstermeye gerek vardır. [N]eyin işareti peki? [B]ir nedenin varlığının, tarih boyunca insanlara ilerleme yolunda kılavuzluk etmiş sürekli bir nedenin varlığının bir işareti. Geçmişte etkili olduğunun, şimdiki zamanda etkisini sürdürdüğünün ve gelecekte de etkili olacağına gösterilmesi

gereken sürekli bir neden. Toparlarsak, ilerleme olup olmadığına kanaat getirebilmemizi sağlayabilecek nitelikteki olay, bir işaret olacaktır: *rememorativum*, *demonstrativum*, *prognasticum*. Bu, hep böyle olduğunu gösteren bir işaret (hatırlatıcı bir işaret), işlerin şu anda da böyle olduğunu gösteren bir işaret (kanıtlayıcı işaret) ve daima böyle olacağını gösteren bir işaret (gelecek için yargı bildirimci işaret) olmalıdır (Foucault 2000: 167).

Foucault’ya göre, Kant insanlar için ilerlemenin işareti olacak, aynı zamanda da geleceğin bir tür garantörlüğünü yapacak böylesi bir olaya işaret etmek istiyordu. Kant, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde, bizatihi büyük bir tarihsel olay olarak devrimin, onun sonuçlarından, etkilerinden ve ondan etkilenen öznelere bağımsız kavranamayacağını şu pasajda açık ediyor: “Gerçi devrimler ile bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.” (bkz. Kant 1983). Bu pasajdan çıkarabileceğimiz gibi işaret olabilecek şey devrimin kendisinden çok -ki Kant burada öyle gözüküyor ki Fransız devriminin yıkıcı etkilerini göz önüne alıyor- devrim etrafında kümelenen insanların “coşku derecesine varan bir özlem birliği” içinde olmasıdır (Foucault 2000: 169). Foucault, Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metnine gönderme yaparak devrimden coşku duymanın göstergelerini şu şekilde sıralıyor:

Devrimden coşku duymak, Kant’a göre, insanlıktaki ahlaki bir eğilimin göstergesidir. Bu eğilim sürekli olarak iki biçimde dışa vurulur: Birincisi bütün insanların, kendilerine uygun düşen siyasi Anayasayı benimseme haklarında ; ikincisi, kendi ilkeleri temelinde her türlü saldırganlıktan uzak durduğu ölçüde hukuk ve ahlaka uygun bir Anayasa ilkesinde. Devrim coşkusu, insanlığı böyle bir Anayasaya taşıyan eğilimin göstergesidir. Bir davranış biçimi olarak değil seyredilecek bir gösteri olarak, devrimde yer alanların benimsedikleri yıkıcı nitelikte bir ilke olarak değil onu gözlemleyenlerin coşkularının odağı olarak devrim, bir ‘*signum rememorativum*’ dur, çünkü en başından beri var olan bu eğilimi gün yüzüne çıkarır; bir ‘*signum demonstrativum*’dur, çünkü aynı eğilimin bugünkü etkinliğini kanıtlar; ayrıca bir ‘*signum prognosticum*’ dur, çünkü devrimin sorgulanabilecek sonuçları varsa, devrim yoluyla açığa çıkmış olan eğilimi görmezden gelmek mümkün değildir (Foucault 2000: 169-170).

Kant’a göre, bu unutulamayacak olay “evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği” sorununu gündeme getirir; “canlı ve üzerinde düşünülmesi gereken” bir

olay olarak devrimin anlamı budur (Foucault 2000: 171). Elbette Kant’ın devrimin olası olumsuz etkilerini de hesaba katan, olayın güncelliği sorusu ve buna verdiği koşullu yanıt, içinde felsefenin güncelliğinin neliğinin de tartışıldığı bugüne ilişkin bir dizi sorunun önünü açmış gözüküyor. Foucault, bu sorulardan bazılarını gündeme getiriyor, belki de en dikkate değer soru: “şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?” sorusudur ve bu soru “kendimizin bir ontolojisini” de içeren bir “şimdiki zaman ontolojisini” gündeme getirmektedir (Foucault 2000: 172).

Foucault’nun da iddia ettiği gibi, şimdiki zamanı bir tür yorum bilgisi ilkesiyle yorumlayan, yani “yakında gerçekleşmesi muhtemel bir olayı haber veren” Aziz Augustinus ya da Vico’dan farklı olarak şimdiki zamanı *La Scienza Nuova*’da “yeni bir dünyanın doğuşuna geçiş olarak analiz eden” Kant, meseleyi tamamen farklı bir tarzda ele almaktadır: Kant, olumsuz olabilecek sonuçların da ele alındığı bir çıkış olarak olay ve şimdiki zaman sorusunu gündeme getirmektedir (Foucault 2000: 175). Kant’ın bu metnini Foucault’nun da içinde bulunduğu çağdaş Fransız felsefesinin gündemine getiren sadece olayın devrimci sıçrayışı mümkün kılacak güçleri harekete geçirmesi değil, onun bir “fark” yaratması, geçmişi bugün ile kıyaslaması, dolayısıyla bugüne getirmesi ve geleceğe yönelik sorumluluk olarak projeksiyon yapmasıdır. Bu sürecin yürütücüsü olarak insan, geleceğe dair nasıl sorumluluk alabilir diye sorabiliriz; bir açıklama şu olabilir: olayın faili olarak insan ancak olayın başkaları üzerindeki etkilerini düşünerek sorumluluk alabilir. “Aydınlanma Nedir?” yazısının önemli bir bölümünün aklın kamusal ve özgür kullanımı üzerine olduğunu aklımıza getirirsek, Kant’ın yukarıdaki saptamaya daha yakın durduğunu belirtmemiz gerekir. Kant, belirli bir biçimde özneler, ancak itaat ettikleri sürece özgür olabileceklerini ve bu suretle de aydınlanmanın ancak yavaş yavaş varılabilir olduğunu göstermeye çalışıyor olabilir. Bununla birlikte, makalenin düşünceye ilişkin önemli bir sınır durumunu gösteriyor olması, çağdaşlık tartışmaları açısından oldukça önemli gözükmektedir: Kant’ın örtük bir biçimde de olsa tartışmaya açtığı, kamusal alanın ta kendisidir; dolayısıyla kendi bireysel özgürlük arayışımızda kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan diğer öznelerin varlığı, kamusal tartışmalarında önemli bir yer işgal etmektedir. Üstelik, Kant’ın

açtığı yoldan giderek, kamusal tartışmasının, açıkça sadece öznel bir ilişkiyi tanımlama sorunundan da ibaret olmadığını söylemeliyiz; bu ilişkilerin meydana geldiği politik zemin, coğrafya, kurumların işleyişi ve sınıfların ortaya çıkışı gibi kimi unsurların da kaçınılmaz olarak olaya dair olduğunu saptamak durumundayız.

Kant’ın *Aydınlanmaya* yönelik belirlemelerinden biri olan, özerk aklın siyasi ilke veya kurumlarla bağdaşmasının bir biçimi olan itaati, bireyin özgürleşmesinin bir koşulu olarak değil de düşüncenin zorunlu olarak karşılaşmak durumunda olduğu normatif, kurumlara ve yasaya ait, özerk aklın sürekli olarak karşı karşıya kaldığı ve fark yaratmak için de mesafe alması gereken, ya da aşmaya çalıştığı bir bariyer olarak düşünürsek ve bu içerikle Kant’ı yorumlarsak, sanırım çağdaşlığa ilişkin de önemli bir tespitte bulunmuş oluruz. Foucault, Kant’ın aydınlanma metnini, çağdaşlığa ilişkin bir tutum, “güncelleme kurulan bir ilişki kipi”, “bir düşünme ve eyleme tarzı” olarak tekrar gündeme getiriyor. Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metninin çağdaşlığa ilişkin en belirgin tutumu, Foucault’ya göre, “tarihte farklılık olarak ve belirli bir felsefi görevin itici gücü olarak ‘bugün’ üzerine olan” düşünmedir (Foucault 2000: 180). Foucault’nun Kant’ın metnine olan önemli katkılarından birisi de, bugün üzerine düşünmenin basitçe şimdiyle kurulan bir ilişki olmadığını; ayrıca, olayın faili/failleri olarak kendi kendimizle kurulan, kurulması gereken ilişki biçimlerinde de bu soruşturmanın yürütülmesi gerektiğini bize gösteriyor olmasıdır (Foucault 2000: 183-4). Bugün üzerine düşünme, son tahlilde, özneleşme (*subjectivation*) üzerine bir soruşturmayı da zorunlu olarak içine almak durumundadır. Bu konuda, Foucault’nun düşüncelerine başvuralım:

Ben, bir yandan, aynı zamanda insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunlaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma’da kök salmasını vurgulamaya çalışırken, öbür yandan da, bizi Aydınlanma’ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*’un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault 2000: 185).

Foucault’ya göre, Kant’ın aydınlanma geleneğine yönelttiği eleştirilerden ilki “aydınlanmanın şantajı” diye nitelenen tutumun reddedilmesiydi (Foucault 2000: 185). Bu saptamanın önemli unsurlarından biri şudur: Bu tutuma gelebilecek itirazlarla beraber, hepimizin, aydınlanmanın çizdiği çerçevenin bir parçası oluşumuz ya da etkisini şu ya da bu biçimde hissediyor oluşumuzdur, ancak yine de “rasyonalitenin temel çekirdeğine”, özgür bir birey olmanın aydınlanma tarafından belirlenen temellerine yönelik itirazımızı koruyarak. Foucault, bunu aydınlanmanın “zorunlu sınırlamalar biçiminde” yönelttiği eleştiriye “mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmek” olarak ifade eder; şüphesiz bu eleştiri, “soybilimsel” ve “arkeolojik” niteliktedir ve güncellik deneyimi aynı zamanda özgürlük deneyimidir de (Foucault 2000: 188). Foucault, soybilimsel ve arkeolojik eleştiriye, şu biçimde tanımlamaktadır: “Pratik sistemler üç genel alanla ilişkilidir; Şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, başkaları üzerinde eylem ilişkileri, insanın kendisiyle kurduğu ilişkiler. Tabii, bunların her birinin diğerlerine tamamen yabancı üç alan olduklarını söyleyemeyiz. Şeyler üzerinde denetim kurmanın başkalarıyla ilişkilerle dolayımlandığı; başkalarıyla ilişkilerin de daima kendiyile kurulan ilişkileri ve tersini gerektirdiği iyi bilinmektedir” (Foucault 2000: 191).

Foucault, burada, üstünde durulması gereken üç eksen tanımlamaktadır: bilgi, iktidar ve etik eksen. Foucault’nun ontolojik inceleme gerektiriyor dediği eleştiri, bu üç eksenin ilişkilerinin araştırılmasına dayanmaktadır; işte, geldiğimiz noktada bu üç eksenle ilişkili olarak sormamız gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: “Kendimizi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tâbi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?” (Foucault 2000: 191) Foucault açısından çağdaşlık sorunu, kendimize dair ontolojik eleştiriyle açıklanabilecek bir felsefi soruşturma biçimidir: “bir tutum, bir *ethos* olarak, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır” (Foucault 2000: 192). Son olarak, geç dönem tartışmalarında çağdaşlık sorununa değinen, çağdaşlığı “şimdiye direniş” belirlemesi üstünden okuyan Gilles

Deleuze ve Félix Guattari ’nin ve politika felsefesi açısından çağdaşlık sorununu tartışan Jacques Rancière’ in düşüncelerine değinmek istiyorum.

Politikanın Geri Dönüşü: “Şimdiye Direniş” ve “Uyuşmazlık” Olarak Çağdaşlık

Deleuze ve Guattari, çağdaşın kültürel bir coğrafyanın zaman ve mekan algısını oluşturduğu gibi belirli bir politik düşüncenin yerleşmesini, örgütlenmesini ve bir araya getirilmesini de mümkün kıldığını bizlere hatırlatarak, bununla birlikte çağdaş bir pratiğin ve ona ev sahipliği yapan eleştirel bir aygıtın da işlevsellik kazandığını gösteriyor. Bu bakış açısından, Deleuze ve Guattari, Avrupa’da kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan “yersiz-yurtsuzlaştırma”larla beraber bunlardan kendini koparan daha radikal “yersiz-yurtsuzlaştırma”lara işaret ederek, onların anlatıyı bozan, çizgisel zamanı parçalayan daha çok “olay” zamanına benzeyen yapılar olduğuna işaret ederek onları işleme sokmak istiyordu. Hem Rancière hem de Deleuze ve Guattari *çağdaş*’ı geleneğe cevap veren dolayısıyla bir anlamda eski temsil sistemlerini tekrar eden benlik fikirlerine karşı “dalgalar” ve “blokların” zamanını düşüncedeki çağdaş anlar olarak saptamak ve onlara edimsellik katmak istiyorlar. Foucault’daki “aktüelite” fikrinin karşılığı olabilecek bir biçimde Deleuze ve Guattari’deki “şimdiye direniş” diye adlandırılan eleştirel tutumun, Rancière’de aktüelle karşılaşmanın başka bir yolunu sunan, belki temsili olana yeniden dönüş olarak niteleyebileceğimiz bir tutumun, çağdaşlık üzerinden yeniden tanımlandığına şahit oluruz. Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da dile getirdiği “dalgalar” ve “blokların” zamanını, *Fark ve Tekrar*’da işaret ettiği sonsuz yineleme ve *mimetik* olanın zamanından ayrı düşünmemiz gerekmektedir (bkz. Deleuze & Guattari 1988; Deleuze & Guattari 1994). Deleuze ve Guattari, tam da sözde Avrupa siyasal hayatında ortaya çıkan demokrasiye geçiş fiyaskosunun, tarihin yeniden yapılanışı olarak kurumların düzenlenişinin bu kopmayı gerçekleştirememesi açısından olumsuz bir örnek olmasından bahseder.

Foucault, kendi eleştirel düşüncesine, zamana aykırı olan şimdide özel bir yer ararken, Gilles Deleuze ve Félix Guattari, paralel bir biçimde, *Felsefe Nedir?* adlı çalışmalarında, düşünceye ait özel bir alan tanımlar. Tıpkı Nietzsche gibi Deleuze ve Guattari de, kronolojik olmayan bir zamanı “şimdiki hale direniş” dediği özel bir durumla betimlemektedir. Kitabın *Geofelsefe* bölümünde, Deleuze ve Guattari, bize sunulmuş yaşamlarımızda çağımızın demokrasi ve insan hakları görüşlerine musallat olan yozlaşmayı göremediğimizden, bir bakıma, “kendimizi çağımızın dışında hissedemediğimizden” “tersine onunla utanç verici uzlaşmalara girişmekten geri durmadığımızdan” bahsediyor (Deleuze & Guattari 1993: 100). Deleuze ve Guattari’ye göre, felsefenin şimdiki zamanda, kavram üretmek yeniden yapılanması, öznelere demokratik devlet formunda yapabileceği bir şey değil; zira kendini demokratik olarak sunan Avrupalılaştırma, bir “haline-geliş” sunmuyor, “sadece uyruklaştırılmış halkların haline-gelişini engelleyen kapitalizmin tarihini kuruyor” (Deleuze, Guattari 1993: 190). Deleuze ve Guattari’nin burada betimlemeye çalıştığı, Nietzsche’nin en başında “zamana aykırılık” diye tanımladığı “şimdiye direniştir”; “sanat ve felsefe bu noktada, yaratmanın bağlantısı olarak, eksikliği duyulan bir toprak ve bir halkın oluşturulması noktasında buluşuyorlar” (Deleuze & Guattari 1993: 190). Zira, Deleuze ve Guattari’ye göre, “politik topluluk sürekli yenilenmek, sürekli yeniden icat edilmek zorunda olduğundan elbette bir sanattır” (Hardt 2002: 191).

Deleuze ve Guattari, Avrupa demokrasisinin kendini çoğunluklarla tanımlamasının, “toplumsal güçler alanının özgür mücadelesi ve devinimi” için yeter sebep olamayacağını söylerken, demokrasilerin kendiliğinden bir gelecek formuna çağrı yapmadığından ve yeni bir toprağa ve henüz var olmayan bir halka seslenemediğinden bahsediyor (Hardt 2002: 100). Deleuze ve Guattari’nin “şimdiye direniş” olarak tanımladığı zamana aykırılığı, belirli bir geleneği takip etmeyen, ereksel olmayan bir özgürlük ve politik var oluş kavrayışını, öznenin faaliyet alanının merkezine çekmeye çalıştığını ve bu yolla, “toplumsal düzenin ölü güçlerinden sürekli çıkan toplumdaki yaşayan gücü” kavramaya çalıştığını düşünebiliriz (Hardt 2002: 191). Bu bakımdan, Deleuze ve Guattari, belki Nietzsche’de örtük olarak duran, ontolojik olanın politikaya

bağlanması fikrini, “şimdiye direniş” olarak tanımlayabileceğimiz kavram yaratan felsefi düşüncenin gündemine yeniden getiriyor.

Deleuze ve Guattari'nin Avrupa demokrasisi eleştirisine paralel bir biçimde Rancière'de tıpkı Foucault gibi özgürlük tarihi olarak kimliğimizin verili olmasından yola çıkarak, bugün üstüne düşünmenin gelecek üzerine düşünme bakımından bizi özgürleştireceğini bulguluyor. Jacques Rancière'e göre, bugün hâlâ politika felsefesi, Kant'ın ortaya attığı estetik devriminin olası sonuçlarıyla, politik topluluk fikrine bakıyor. Kant'ın aydınlanma fikriyle beraber biçimlenen özgürlük ve eşitlik senaryoları, imgelemin “özgür oyun” unda (*free-play*) biçimlenen akıl sahibi olma ve hissedilebilirliğin (*sensibility*) eşitliği üzerinde temelleniyor (Rancière 2010: 81). Rancière'in deyişiyle formu maddeye ve aktif olmayı pasifliğe tercih eden bu yeni görüş, kendisini devlet otoritesinin karşısında eleştirel bir güç ve alternatif olarak duracak bir konumda tanımlamaktadır. Kant'ın “estetik devrim” ve “estetik özgürlük” olarak tanımladığı, duyulur olanı paylaşan (*partition of the sensible*) yeni ortaklık misyonu (*sensus comunis*), kendisini birbirine zıt iki toplumsal birliktelik senaryosuyla açığa vuruyor: biri çıktığı koşullardan radikal bir biçimde ayrışan, bağımsız bir estetik deneyim ve topluluk kurgusu, diğeryse kendisini günlük hayata bağlılığıyla ve mevcut düzene karşıtlığıyla tanımlayan estetik deneyim ve topluluk kurgusu. Rancière, estetiğin siyasetini anlattığı pasajlarda bu iki projeyi, estetik devrimin ilkini Schiller'in *Estetik Üzerine Derslerinde* ve takiben “Alman idealizminin en eski programı”nda ve sonrasında soyut sanat ve J. F. Lyotard'ın estetik deneyimi yücenin deneyimine bırakan seçkin eleştirisiyle ve ikincisini ise Duchamp'tan bugüne kadar etkisini sürdüren yaşam ve sanat arasındaki sınırı ortadan kaldırmaya çalışan mevcut politik, estetik yapılara muhalif çağdaş sanat pratikleriyle tanımlıyor. İçlerinde birbirine zıt iki estetik özgürleşme idealini yansıtan bu yeni toplumcu bakış, son tahlilde, yeni bir toplumsal vizyon ve eşitlikçi ortak yaşamı hedefleyen, onu temel alan ya da verili sayan bir programa dayanıyordu. Mevcut düzen ile uyumsuz, ona hitap etmeyen bu iki ideal ya da bakış, formel demokrasinin işleyişine muhalif, onun kusurlarını bertaraf etmek isteyen bir içeriğe sahip. Ancak, öyle gözüküyor ki, bugün hâlâ hedeflenen eşitlikçi bir toplum

ya da yaşam başarılmış değil, bir bakıma, Kant’ın aydınlanma devrimi ya da Rancière’in estetik devrim olarak adlandırdığı program, kapitalizmin her kolda kendini yasallaştırdığı, mutlak devlet otoritesinin hâkim olduğu yönetim biçimlerine evrilmiş durumda (Rancière 2010: 82). Rancière, estetik devrimle beraber siyaset ve sanat dünyasında hâkim olan eşitlikçi toplum ideallerinin, halihazırda birlikte var olan ortak duyguya sahip bir (*sensus comunis*) birlikteliği ya da bağı varsayan yapılar olduğunu ifade ediyor. Rancière’e göre, eşitlikçi toplum idealleri, içerdikleri, meydana geldikleri söyleme yabancı olma, ona muhalif ya da alternatif olma hareketiyle beraber, verili kolektif aklın eşitliğini, eşitsiz (aktüel olmayan) bir topluluk idealine dayandırdıklarından, zamana aykırılıkları, son tahlilde, bir uyumsuzluktan çok *konsensus* fikrine yapışıp kalmaktadır. Rancière’in “zamana aykırılık” üzerine düşüncelerini, adını andığımız diğer filozofların konuya ilişkin saptamalarından ayıran tam da, “zamana aykırılık” düşüncesiyle beraber deneyimlediğimiz bu gücün “eşitlik vaadi adına eşitsizliğin sonsuz biçimde yeniden üretilmesi”dir (Rancière 2011: 193). Halbuki, Rancière açısından, “zamana aykırılık” öncelikle bir zamana hem ait olma hem de olmama anlamına geldiği için” belli bir biçimde içeriye ve dışarıya ait bir yeri de işaret eder; bu yer eşitlikçi ve özgür bir toplumsal birlikteliği, radikal bir ayrılık ve aykırılık düşüncesiyle beraber üretir (Rancière 2010: 83). Yani Rancière, eşitlik vaatlerinin sürekli eşitsizlik ürettiği tarihe gönderimde bulunurken, bir yandan bu hareketlerin var oldukları yaşamsal güçler açısından kolektif bir zekâ üreterek, insanlar arasında birliktelik, bir aradalık örgütlediklerinden bahsediyor. Şimdi, Rancière’in özgürleşme tarihini bu perspektiften değerlendirdiği pasajlara kulak verelim:

Özgürleşme tarihsel bir zorunluluğun gerçekleşmesi de olamaz, bu zorunluluğun kahramanca diriltilmesi de. Özgürleşmenin zamansızlığından yola çıkarak düşünülmesi gerekir ve bu da iki anlama gelir: Bunlardan ilki, özgürleşmenin varoluşu için tarihsel bir zorunluluğun olmamasıdır; ikincisi ise, özgürleşmenin zamanın hâkimiyetiyle yapılandırılmış deneyim biçimleriyle ilgili olarak heterojenlik göstermesidir (Rancière 2010: 202).

Rancière, özgürleşmenin tarihini, tıpkı Deleuze ve Guattari gibi, demokratikleşme vaadinin olduğu her ana değil de “devletin yetkilerinin ya da yerleşik partilerin ortadan kaybolduğu ya da kesintiye uğradığı” anlara yerleştiriyor:

Bir an sadece zamanda kaybolmanın gerçekleştiği bir nokta değildir. Aynı zamanda bir *momentum*dur: terazinin kefelerini eşitleyen, yeni bir denge ya da dengesizlik yaratan ağırlıktır; ‘ortak varlık’ın (*common*) ifade ettiği anlamın etkili bir biçimde yeni bir çerçeveye oturtulmasıdır; mümkün olanın evreninin yeniden kurulmasıdır. Birbiriyle bağı olmayan parçacıkların sırf kaotik bir girdap oluşturduğu bir dönem de değildir. [B]u örgütlenme her zaman, yerlerin, işlevlerin ve kimliklerin “normal” dağılımına kıyasla bir düzensizliğin örgütlenmesidir (Rancière 2010: 199)

Hem Deleuze ve Guattari’nin hem de Rancière’in “şimdiye direniş” ve “uyuşmazlık” kavramları üzerine düşüncelerini değerlendirdiğimizde, felsefede zamana aykırılık vurgusunun politik olanın alanını genişletmeye hatta yeniden tanımlamaya yönelik bir çaba olduğu tespitini yapabiliriz. Zamana aykırılık ne tarihsellik fikrini ne de zamansallığı tümüyle dışarıda bırakan bir tutumdur. Rancière’in de işaret ettiği gibi, zamana aykırılık tarihin olanağını dışarıda bırakmaktan çok, Hamlet’in dediği gibi ona bir uygunsuzluk (*out of joint*) katar. Üstelik zamana aykırılık bireyin bilinçli seçimlerine indirgenebilecek bir davranış biçimi de değildir, o daha çok *olaya* ve şimdiki zamana dair bir saptamadır. Nietzsche’den Rancière’e uzanan araştırmamızda, zamana aykırılık bir sahneye koyma olarak, topluluğu ve topluluk olmayanı bir araya getirerek deneyim alanını yeniden düzenler; Rancière’in deyişiyle, duyulur olanı yeniden tanımlar. Yukarıda andığımız filozofların düşünceleri uyarınca, felsefenin düşünsel bir etki bırakması için “zamana aykırı” olması gerekir. Rancière’i takip ederek, zamana aykırılığı “belirlenimli türden bir konuşma konumu anlamında almamız” gerekir: “söyleşenlerden birinin, ötekini söylemekte olduğunu aynı anda hem anladığı hem de anlamadığı bir konum” (Rancière 2005: 12). Ama burada, Rancière’in kastettiği bir yanlış anlama ya da anlayışsızlık değil “bütünüyle başka bir şey söylemek için başkalarının sözlerini ödünç almak” durumunda kalmaktır (Rancière 2005: 14). Zamana aykırılığın, şimdinin bir ontolojisini gerekli kılması bu yüzdendir; son tahlilde, zamana aykırılık “tartışmak için sözcükler kullanan bir varlık olmanın ne anlama geldiğiyle ilişkilidir.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio (2013). “Çağdaş Nedir?”, *Çağdaş Sanat Nedir? Modernlik Sonrasında Sanat*, ed. Ali Artun & Nursu Özge, İstanbul: İletişim Yayınları.

BADIOU, Alain (2011). “Komünizm İdea’sı”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, haz. A. Badiou & S. Žižek, çev. Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GROYS, Boris (2014). *Sanatın Gücü*, çev. Firdevs Candil Erdoğan, İstanbul: HayalPerest Yayınları.

COLEBROOK, Claire (2009). *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

DELEUZE, Gilles ve Guattari FÉLİX (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Londra: Athlone Yayınları.

DELEUZE, Gilles ve Guattari FÉLİX (1993). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DELEUZE, Gilles (1994). *Difference and Repetition*, New York: Kolombiya Üniversitesi Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2000). *Seçme Yazılar II: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KANT, Immanuel (1983). “Aydınlanma Nedir”, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2006). *David Strauss, İtirafçı ve Yazar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2015). *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2010). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, çev. ve haz. Steven Corcoran, Londra & New York: Continuum Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2011). “Komünizmsiz Komünistler mi?”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, haz. Alain Badiou & Slavoj Žižek, çev. Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Ara-lık Yayınları.

Makale Geliş | Received: 05.06.2018
Makale Kabul | Accepted: 09.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.475145

Hüseyin AYDOĞDU

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR
Erzurum Technical University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum, TR
ORCID: 0000-0003-3754-1858
huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr

Herakleitos ve Whitehead'ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak "Sınırsız Evren"

Öz

Bu çalışmamızda süreç felsefesinin önemli iki düşünürü olan Herakleitos ile Whitehead'ın ontolojilerinde "oluş", "dinamizm" ve "organizm" gibi kavramlardan hareketle evren tasavvurlarını incelemeyi amaçladık. Onlar evren anlayışlarını varlık görüşleri üzerine temellendirmiştir. Her ikisi de varlığın temeline oluşu yerleştirerek, gerçekliği anlamaya çalışmışlardır. Herakleitos'a göre, evren sürekli bir oluş ve değişim içindedir. Her şey her zaman durmaksızın değişmektedir. Hiçbir şey aynı olarak kalmamaktadır. Değişme, ya gelişme ya da başka bir şeye dönüşme şeklinde gerçekleşmektedir. Evrendeki değişim, iyi-kötü, gece-gündüz, savaş-barış gibi karşıtların savaşı olarak bize gözükür ve gelişigüzel değildir. Evrendeki oluş ve değişimi, her şeyi düzenleyen Logos'tur. Whitehead da Herakleitos gibi statik evren anlayışına karşıdır. Ona göre de evrende sürekli bir oluş ve değişim vardır. Varlığı dolayısıyla evreni anlamak için doğaya yönelmek gerekir. Doğa mekanik, determinist, soyut ve yapma bir şey değil, dinamik ve organik bir bütündür. Oluştan dolayı doğada her şey birbiri ile ilişkilidir, birbirine bağımlıdır. Evrendeki oluş belli bir düzene tabidir. Oluş ve değişim sürekli olduğu için, gerçek dünya bir imkanlar dünyasıdır. Bu imkanı, yani oluş ve değişmeyi belirleyen ise herhangi bir töz değil, yaratıcılık ve süreklilik ilkeleridir. Bu iki ilke birbirini tamamlayan karşıt iki güçtür. Böylelikle, Whitehead ile Herakleitos farklı dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen, ontolojilerinde dinamik ve organik bir yapıda gördükleri "sınırsız evren" düşüncesine ulaşmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, Whitehead, Logos, Bir, Sınırsız Evren, Süreç Felsefesi.

"Unlimited Universe" as a Dynamic and Organic whole in the Ontologies of Heraclitus and Whitehead

Abstract

In this work, we aimed to examine the notion of the universe through the concepts of "formation", "dynamism", and "organism" in the ontologies of Heraclitus and Whitehead; two important philosophers of process philosophy. These philosophers based their understanding of the universe on the idea of formation. Both philosophers have tried to understand the reality by placing the concept of being on the basis of formation. According to Heraclitus, the universe has constantly been in process of formation and evolution. Everything keeps changing constantly. Nothing remains the same. These changes occur in the form of development or transformation into something else. The change in the universe is not arbitrary

and evolves within the ongoing struggle with the conflicting ideas such as good-bad, day-night, war-peace. Logos is the one who regulates everything; the formation and change in the universe. Whitehead, like Heraclitus, is against the understanding of static universe. According to Whitehead, there is a constant formation and change in the nature. To understand the concept of being and universe one needs to understand the nature. Nature is not something mechanical, deterministic, abstract and artificial but it is a dynamic and organic whole. Due to the nature of formation, everything in nature is related and dependent on each other. Formation of the universe was contingent upon an array of events. As the formation and change is constant, the real world becomes the world of possibilities. The determining factors of the formation and change is not the substance but the principles of creativity and continuity. These two principles are also two conflicting forces that complement each other. Although lived in different eras, Whitehead and Herakleitos, in their ontologies, reached the idea of “unlimited universe” which they considered a dynamic and organic structure.

Keywords: Heraclitus, Whitehead, Logos, One, Unlimited Universe, Philosophy of Process.

1. Giriş: Ontolojik Bir Sorun Olarak “Oluş”

Süreç felsefesinin önemli iki düşünürü olan Herakleitos (M. Ö. 535 – 475) ile Whitehead (1861 – 1947) arasında yaklaşık yirmi beş asır olmasına rağmen, felsefelerinde hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. Benzer olan yönler oluş, dinamizm, organizm, doğa ve sınırsız evren anlayışları, farklı olan yönler ise töz, zaman ve hareket anlayışlarıdır. Sınırsız evren fikri gerçeklikle ilgili bir sorundur. Gerçekliğin ne olduğu yeni değil, kadim bir sorundur. İnsan var olduğu ilk günden beri gerçekliğin ne olduğunu ve nasıl görüldüğünü merak etmiştir. Gerçeklik fizik dünyanın kendisi mi, bir görünüş mü, yoksa her ikisi midir? Gerçeklik, bazılarına göre fizik dünyadır, bazılarına göre tinsel bir şeydir, bazılarına göre ise her ikisidir. Bu durumda gerçeklik, ya fizik dünyada ya tinsel dünyada ya da her ikisinde aranmalıdır. Herakleitos, gerçekliği fizik dünyada arayarak, ondan hareketle tanımlamıştır. Ona göre, gerçeklik, zihinden bağımsız olarak varolan şeydir. En büyük gerçeklik varolan şeylerin tümü olan evrendir. Evren fizik dünya olup, tinden ve düşünceden bağımsız olarak kendiliğinden vardır. Evreni, ne düşünce, ne de Tanrı meydana getirmiştir. Evren, kozmik düzen (ordre cosmique) içinde yer alan tüm nesnelere değişmesine rağmen, kendisi değişmeden kalan tek bütüncül sistemdir (Herakleitos 2005: 30. Fragman). Whitehead’da da gerçeklik, düşünceden bağımsız olarak varolan ve doğadaki bütün toplulukların

kendisinde birleştiği bütündür. En büyük gerçeklik ise Herakleitos’ta olduğu gibi evrendir (Whitehead 2006: 39). Ancak, gerçeklik ile düşünce birbirlerinden kopuk değildir. İkisi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Düşünce, doğa içerisinde gelişir ve anlam kazanır. “Varlık doğa bloğu içerisinde bir *relatum* [ilişki içerisindeki nesne] olarak ortaya çıkar.” (Whitehead 2006: 45). İnsan varlığın farkına ilişkiler, nesnelere ve olaylarla kurmuş olduğu bağlar sayesinde varır. Varlığın ilişki içerisinde olduğunu fark etmekle de düşünce gelişir. Bu açıdan gerçekliğin ne olduğunu anlamak, insana, varlığı, bilgiyi, değeri ve hayatı doğru olarak tanımasını verir. “Hayatın anlamını idrak ettiğimiz zaman, hayatın dünyadaki konumunu da anlamış” oluruz (Whitehead 2011: 171).

Varlığı oluş olarak gören Herakleitos ile Whitehead’ın felsefelerindeki ortak soru, “Evren durmaksızın değişmeler içinde sürüp giden birçok evrenlerin bileşiği mi, yoksa içinde daha yüksek basamakların ortaya çıktığı tek bir kozmik süreç midir?” Buna “Gerçek var olanlar dünyası bir değişme ve oluş dünyası mıdır, yoksa değil midir?” ve “Evren bugün olduğu gibi yarın da mevcudiyetini sürdürmeye devam edecek midir?” sorularını da ekleyebiliriz. Her iki düşünür de varlığın ana ilkesinin ne olduğu konusunda farklı tezlere sahip olmalarına rağmen, var olanların daima bir oluş içerisinde olduğu fikrinde birleşirler. Evrende bitmez tükenmez dinamik bir süreç vardır. Nesnelere toplamından oluşan evren, rastlantının, zorunluluğun ve nedenselliğin olmadığı gerçek ilişkilerin kurulduğu bir bütündür (Whitehead 2015: 179; 2006: 211). Herakleitos ve Whitehead’da evren, her zaman mevcut ve oluş halinde bulunan düzenli bir yapıdır. Evren, zamanda ve mekanda varolanların birlikteliği ve kümenin tümüdür (Lalande 2006: 1166). Evrende hiçbir nesne birbirinden bağımsız değildir, her nesne bütünün bir parçasıdır. Evren de bu bütünün hem bir parçasıdır, hem de kendisidir. Ancak, evren sınırlı değil, sınırsız ve sonsuz bir bütündür. Bundan dolayı, Leibniz ve Whitehead’ın iddia ettiği gibi, birçok evren yoktur, tek bir evren vardır. O da yaşadığımız doğadır. Evren, ezeli, ebedi ve düzenli bir yapı olarak her zaman mevcuttur. Evren, geçmiş, anı ve geleceği içinde barındırır. Her şey Bir’dedir ve Bir, her şeydedir. Her şey sürece tabidir. Bu sürecin yapı taşlarını Herakleitos’ta Logos, Whitehead’da ise ezeli ve ebedi objeler, dolayısıyla Tanrı oluşturur.

Sınırsız evren (univers illimité) kavramı, bilim ve felsefede süreklilik, sonsuzluk, nokta, uzay, zaman, madde, enerji, atom, düzen ve nedensellik gibi doğanın özünü, unsurlarını, yasa ve ilişkilerini açıklamakta kullanılan ortak kavramlardan biridir. Bilim ve felsefede sınırsız evren kavramı sınırı olmayana, bir sınırla ayrılmamış olanı, gelişmeyi, sürekli yetkinleşmeyi, olgunlaşmayı, bitmez tükenmezliği, sonsuzluğu dile getirmek için kullanılır. Her ikisi de sınırsız evren kavramının ne olduğunu açıklamak için, özellikle Aydınlanma felsefesinden itibaren sürekli birbirlerinin birikimlerinden yararlanmışlardır. Örneğin, Bergson ve Whitehead kendi doğa tasavvurlarını geliştirirken Kuantum fiziği ile Einstein fiziğinin verilerini kullandılar. Aynı şekilde çağdaş kozmoloji de farklı doğa kuramlarının ispatlanmasında süreç felsefesindeki tartışmalardan etkilendi. 20. yüzyıla kadar bilim ve felsefede geçerli olan hakim görüş evrenin dinamik değil, statik bir yapıda olduğu düşüncesidir. Ancak, 1920’lerde önce Alexander Friedmann, sonra Edwin Hubble tarafından yapılan gözlemler ve deneyler, evrenin genişlemekte olduğunu gösterdi. Daha sonra Kuantum fiziği ve Einstein bunu destekleyici araştırmalar yaptılar. Onlara göre, “yaşadığımız evren belirli bir hızla tek biçimli ve eş yönlü (*isotropically*) olarak genişlemekte, galaksiler arasında mesafe sürekli büyümekte, bütün tipik galaksilerdeki gözlemciler aynı genişleme biçimini gözlemlemektedir” (Arslan 2012: 272). Çağdaş fizikte sınırsız evren, evrenin genişlemesi demektir. Evrenin genişlemesi ise cisimlerin boyutları değişmediği halde cisimler arasındaki mesafenin artmasıdır. Fakat, bu genişlemenin herhangi bir merkezi yoktur. Bir yerden, örneğin Samanyolu’ndan baktığımızda her yöndeki gökcisimlerin zamanla uzaklaştığı görülür. Ancak, bu uzaklaşma belirli bir merkezden dışı doğru değildir (Ocak 2016). Sınırsız evren kavramı felsefede ise evrenin belli bir yönü olmaksızın sürekli gelişmesi, olgunlaşması; yani, varlığın tamamlanması, tam-varlık olması demektir. Bu yüzden, fizik dünyada hiçbir şey birbirinden bağımsız değildir. Fizik dünya, her şeyin sürekli olarak genişletici bir durum meydana getirdiği bağların birbirine bağlandığı bir bütündür (Whitehead 2015: 179). Bu bütün, sınırsız ve sonsuzdur. Evren, özü olan Tanrısal kuvvet (Logos, Bir) sayesinde her an yetkinleşmektedir. Biz bu çalışmamızda “sınırsız evren” düşüncesini Herakleitos ve

Whitehead’dan hareketle yukarıdaki sorular ve bunlar eksininde sorulabilecek başka sorular doğrultusunda ontolojik bir eksen de tartışacağız.

2. Herakleitos’ta “Logos”un Dinamik ve Organik Bir Görünüşü Olarak Sınırsız Evren

Herakleitos’ta sınırsız evren düşüncesi onun fizik dünya ile Logos arasında kurmuş olduğu ontolojik bağın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre, tek ve ortak bir evren vardır. Bu evren, fizik dünya olup Logos’un maddi görünüşüdür. Evren her zaman mevcut ve oluş halinde bulunan düzenli, dinamik bir yapıdır. Evren, yalın bir ögeden evrimsel olarak ortaya çıkmış bir yapı değildir. Aksine kendiliğinden var olup, sürekli bir akış, oluş ve değişim halindedir (Herakleitos 2005: 1. Fragman). Herakleitos, bu yargıya Milet Okulu’ndan beri sorulan “Doğa nedir?” sorusuna bağlı olarak sorduğu “Varlık nedir?” sorusundan hareketle varır. O, bu soruyu öncelikle arkhe sorunundan hareketle yanıtlar. Herakleitos’a göre, varlığın arkhesi “ateş”tir. Var olan her şey ondan gelir (Herakleitos 2005: 30., 31., 64. ve 66. Fragmanlar). Değişmez ve sınırsız bir töz olan “ateş”, Logos’un maddi yanıdır. Herakleitos ateş ile yalnızca duyumsanan alevi değil, aynı zamanda ateşin dinamik ve organik gücünü de kast eder. Ateş her şeyin birlik nedeni olup, her zaman varolan ve yaşayan güçtür (Bréhier 2014: 51–52; Arslan, 2006: 187). Bu açıdan onun ontolojisinde “ateş”, Guthrie’nin de dediği gibi, salt bir zihinsel soyutlamanın simgesi değildir, aksine “maddenin en yüksek ve saf formu”, ruhun ve zihnin taşıyıcısı ilkesidir. Somut bir ilke olduğu kadar soyut bir ilke de olan “ateş”, “görünür bir alev ya da kızıl parıltı değil, bir tür görünmez buhar”dır (Guthrie 2011: 440). Her şey “ateş”ten var olmuştur, sonra tekrar “ateş”e dönüşecektir. Bütün varlıkları değişmeden değişikliğe uğratan odur. “Ateş” tüm gücüyle yakarak ve yıkararak varlıkları değiştirir. Her şey “ateş”in sıkışma ve seyrelme yoluyla değişiminden oluşur (Herakleitos 2005: 90. Fragman). Bu süreç rastlantısal ya da determinist bir mantıkla işlemez. Her şey Whitehead’ın “Bir”inden farklı olarak, “ateş”in de tabii olduğu bir yasaya, yani “Logos’a göre olup biter” (Herakleitos 2005: 1. ve 72. Fragmanlar).

Logos, çok yönlü “ruhsal-maddesel” bir ilkedir. Evrende hiçbir şey Logos’tan bağımsız olarak varlığa gelmez. Bütün olayları yöneten ve süreci takip eden Logos’tur. Her şeye biçim veren odur. Her şey onun yapıcı gücüyle varlığa gelir. Ancak, Logos, insandan, toplumdaki ve varlıktan ayrı özel, üst ve evrensel bir yasadır; kendiliğinden ezeli ve ebedi olarak vardır (Kranz 1984: 57, 59; Peters 2004: 208–211). Herakleitos’ta Logos, gerçeğin kendisidir, gerçeğe konu olan şeydir, her şey olan Bir’dir. Bizi çevreleyen, kozmosu düzenleyen, aklımızı da borçlu olduğumuz Tanrısal akıl sahibi ilke bu Bir’dir (Herakleitos 2005: 1., 50. ve 102. Fragman). Herakleitos, Bir fikriyle bir yandan “ateş”i Logos’la özdeşleştirirken, öte yandan da Varlık’ı öze indirger. Bu, aynı zamanda onda bütüncül evren ile sınırsız evren düşüncesinin de bir sonucudur.

Herakleitos’a göre, Logos her şeyde ortaktır. Evrende hiçbir nesneyi öncelemez, her nesneye aynı mesafede yakın veya uzaktır. Logosun sayesinde evrende ve hayatta sürekli bir oluş vardır. Oluşu Logos yönettiğinden, oluşun başı ve sonu yoktur. Logos, üç temel önerme içerisinde hareket eder. Birincisi karşıtların uyumudur. Herakleitos’un ontolojisinin asıl özelliği, evrende çatışma olduğunu vurgulamasına rağmen, bunun ayrışma ve yok olma şeklinde değil, tıpkı Whitehead’da da olduğu gibi, birlik ve uyum şeklinde gerçekleşmesidir. Karşıtların çatışmasından her zaman uyum ortaya çıkar. Her şey çatışmaya dayalı uyumun sonucunda meydana gelir. Çatışma sayesinde karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olarak görülenlerden en güzel uyum doğar (Herakleitos 2005: 8. Fragman). Karşıt öğeler arasındaki uyum, zorunlu olarak bir gerilimi ve çatışmayı gerektirir. Çünkü oluş için zıtların savaşı zorunludur. Evrende bu gerilim asla son bulmaz. Eğer evrende mücadele bitseydi, o dağılırdı (Guthrie 2011: 444). Herakleitos’ta karşıtların uyumu ilkesinin üç yönü vardır. Birincisi her şeyin karşıtlardan meydana gelmesi ve dolayısıyla içsel gerilime tabi olmasıdır. Ona göre, evrende yalnızca görünen uyum yoktur, görünmeyen uyum da vardır. “Görünmeyen *harmonia* [uyum] görünenden daha güçlüdür” (Herakleitos 2005: 54. Fragman). Evren, zıtların mücadelesinin meydana getirdiği bir uyumdur, bir ahenktir ve bir bütündür. O halde, “varlıkların doğuşu ve meydana gelişi ancak birbirlerine zıt olan ve bundan ötürü birbirlerini devam ettiren, varlıkta tutan zıtların çatışmasına” ve onları bu karşıtlığa

rağmen bir arada tutan uyuma bağlıdır (Arslan 2006: 190). İkincisi, karşıtların özdeşliğidir. Herakleitos’ta bütün, karşıt şeylerden oluşur. Evrende varlıklar arasında bir ayırım yoktur. İnsanların ayrı ve karşıt diye görmeye çalıştığı şeyler aslında farklı şeyler değil, aynı şeydir. Gece ile gündüz, yaz ile kış, genç ile yaşlı, iyi ile kötü, haklı ile haksız, yukarı ile aşağı, savaş ile barış, tokluk ile açlık, yaşam ile ölüm, uyanık ile uyuyan, bilinç ile bilinçsizlik bir ve aynıdır (Herakleitos 2015: 57., 58., 60., 67. ve 88. Fragmanlar). Bu karşıtlıkların temelinde uzlaşma vardır. Çatışma sonucunda ortaya çıkan uzlaşma her şeyin oluş temelidir. Üçüncüsü ise savaşın, gerilimin evrensel yaratıcı ve yönetici yasası olmasıdır. Herakleitos bu ilkeyi 53. fragmanda “Savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini Tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar.” diyerek açıklar. Herakleitos, savaşın da evrende ortak bir eylem olduğunu söylemesiyle, Guthrie’nin de doğru bir tespitinde bulunduğu gibi, savaşı hem doğrudan Logos’a bağlamıştır, hem de O’nunla özdeşleştirmiştir (Guthrie 2011: 454). Evrendeki oluşun, çatışmanın, eşzamanlı karşıt gerilimlerin yasası Logos’tur. Eğer evrende durağanlık, çabasızlık, oluş olmamış olsaydı, o dağılırdı. Evren varlığını, ancak karşıtların ters yönde gerilimlerinin uyumuyla sürdürür. Karşıtlık sayesinde evren, sürekli hareket halindedir. Bu da evreni sınırsız ve sonsuz kılmaktadır.

Logos’un evrenin oluşumunda hareket ettiği ikinci temel önerme, her şeyin sürekli hareket ve değişim içinde olmasıdır. Her şey akar ve sürekli değişir. Evrende karşıtlar içinde yalnızca bir savaş değil, aynı zamanda bütün karşıtların içinde eridiği bir de birlik vardır. Karşıtların uyumu ilkesi bu sonucu verir. Herakleitos, bunu ırmak metaforuyla açıklar. Ona göre, “aynı ırmağa iki kez girilemez”. Çünkü sürekli akıp giden sular onu başka bir ırmak yapmıştır. Ne içine girilen ikinci ırmak birinci ırmaktır, ne su aynı sudur, ne de biz aynı biziz; yeni sular akmaya devam etmektedir (Herakleitos 2005: 49 a ve 91. Fragmanlar). Evrende her şey böyle bir akış içindedir, her şey meydana gelir ve yok olur. Bu değişiklik bazen bir varlık içindeki gelişme şeklinde, bazen de başka bir varlığa dönüşme şeklinde ortaya çıkar. Fiziksel şeylerin sürekli değişmesi, örneğin A’nın B’ye, B’nin A’ya doğru değişmesi döngüselidir. Her yokuşun bir inişi, her inişin bir yokuşu olması gibi. Dört öge de bu döngüsellliği yaşar. Toprağın

ölümü suya, suyunki havaya, havanınki ateşe, ateş de toprağa dönüşür (Herakleitos 2005: 36. ve 76. Fragmanlar).

Logos’un evrenin oluşumunda hareket ettiği üçüncü temel önerme ise dünyanın hep canlı kalan ateş olmasıdır. Herakleitos’a göre, dünya ezeli, ebedi ve sınırsızdır. Dünya her zaman vardı ve var olacaktır. Dünya hep canlı kalan ateştir. “Bütünün kendisi olan *kosmos*’u ne bir Tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir.” (Herakleitos 2005: 30. Fragman). Kozmos doğal dünya ve içindeki düzendir. Kozmos olan “ateş” hem ebediyen vardır, hem de ebediyen canlıdır. Kozmosu canlı kılan “ateş”in ölçüyle alevlenmesi ve sönmesidir. “Ateş”in yoğunlaşma ve seyrelmesiyle diğer varlıklar meydana gelir, yani birden çokluğa geçiş başlar. “Ateş”in kendisinde oluş ve değişimin değişmeyen bir yasası vardır. Bunun da kaynağı Logos’tur (Herakleitos 2005: 33., 72. ve 114. Fragmanlar). Herakleitos’ta oluş ve değişim hep aynı çizgide değildir; ileriye doğru olabileceği gibi, geriye doğru da olabilir. Her şey sürekli aşağı ve yukarı akar. Bu fikrini “çıkan ve inen yol bir ve aynıdır” diyerek ifade eder (Herakleitos 2005: 60. Fragman). “Ateş” sayesinde evrende sürekli bir dönüşüm vardır. Fiziksel cisimler ve ruhlar, bu dönüşümün içindedir, ona tabidirler. “Ateş”in sayesinde her şey canlıdır (Herakleitos 2005: 62. Fragman).

Herakleitos’ta, evrenin bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Evrenin başlangıcı ile sonu ortaktır (Herakleitos 2005: 103. Fragman). Guthrie’nin aktardığına göre, Porphyrios, Herakleitos’un bu fragmanını “Düşünebileceğiniz her nokta hem başlangıçtır hem de sonudur.” biçiminde yorumlamıştır (Guthrie 2011: 435). Zaten, yukarıda da açıkladığımız gibi, Herakleitos, tek ve eşsiz gördüğü düşünceyi ve evreni Logos’tan hareketle tanımlar (Diogenes Laertios 2003: 422). Logos her şey olan Bir olduğundan evren sonsuzdur. Evren sonsuz yaşam süresince Logos yasasına göre dönüşümlü olarak ve belirli aralıklarla “ateş”ten doğar ve gene “ateş”e döner. Fakat, evrendeki bu dönüşüm belli bir süreliğine değil, sınırsızdır. Bu yüzden, Herakleitos’un ontolojisinde evren olmuş bitmiş bir şey değil, bir süreçtir. Evren, durmaksızın genişlemektedir. Ancak, bu genişlemede hareket düzgün doğrusal değil, daireseldir.

“Çemberin çevresinde başlangıç ve son ortaktır.” (Herakleitos 2005: 103. Fragman). Yani, kozmik düzen ebedi ve ezeli bir dönüş içindedir. Evrendeki her şey değişmesine rağmen kozmik düzenin kendisi her zaman değişmeden var olmaya devam eder. Bunun nedeni ise ezeli ve ebedi dairesel harekettir. Evren Tanrı’nın değil, kendi yasalarına uygun olarak dairesel hareket eden canlı bir ateştir. Herakleitos’ta dairesel hareket, Whitehead’ın aksine diğer Yunanlı düşünürlerde de olduğu gibi, mükemmel, sınırsız ve sonsuzdur.

3. Whitehead’da “Bir”in Dinamik ve Organik Bir Görünüşü Olarak Sınırsız Evren

Whitehead’da Herakleitos gibi varlığın oluş olduğunu ileri sürerek, gelişim, dinamizm, organizm ve Tanrı kavramlarından hareketle sınırsız evren düşüncesine ulaşır. Hegel ve Bergson ile birlikte ikinci grup oluş filozofları içerisinde yer alan ve başta Hegel olmak üzere Spencer, Bergson, S. Alexander ve R. G. Collingwood gibi düşünürlerden etkilenen Whitehead, felsefesini süreç merkezli olarak ortaya koymuştur. Başta metafizik, kozmoloji, epistemoloji, doğa, fizik ve din olmak üzere her soruna süreç açısından bakarak, hepsini oluş fikri ekseninde değerlendirmiştir. Onun süreç felsefesinin temel amacı, “öznel ferdi tecrübe ile dış dünyadaki nesnel olgular arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak tecrübenin yeniden yapılanmasını sağlamaktır.” (Türer 2003: 53). Whitehead’ın kozmolojisinde yapmak istediği Herakleitos’tan farklı olarak öncelikle Descartes düalizminin neden olduğu 17. yüzyıl kozmolojisinin eksikliklerini ve yanlışlıklarını gidermektir. Bunun üzerine Kuantum fiziği ve Einstein fiziğindeki gelişmelere bağlı olarak evreni yeniden yorumlar. Whitehead’a göre, evren, mekanik soyut bir varlık değil, sonsuz, sınırsız, sürekli oluş halinde organik ve dinamik bir bütündür. Bu, deneyimlenen dünya olup, “topyekün var olanların oluşturduğu bir varlık sahası”dır (Aydın 1986: 35). Evren’de hakim olan oluştur. Oluş, düşüncenin yaratıcı akışıdır. Akış, yaratıcı bir ilke olup, evren ve onu oluşturan parçalarla birlikte işlev gören aktüel nesnelere hepsinde birden gerçekleşir. Evrendeki akışı gözlem ve deney doğrudan doğruya keşfedemez. Çünkü onlar evreni insana birçok evrenin toplamı

olarak sunmaktadır. Oysa, evren Herakleitos’un iddia ettiği gibi, birçok evrenden oluşmamaktadır, aksine durmaksızın değişmeler içinde sürüp giden, içinde daha yüksek varlık basamaklarının ortaya çıktığı tek bir kozmik süreçtir. Evren, “iç içe geçmiş bir aktiviteler arenasıdır. Her şey aktiviteler de, onların birbirleriyle ilişkileri de” durmaksızın değişir (Whitehead 2011: 163). Evrende hiçbir şey aynı olarak kalmamaktadır. Evrende mekanik bir düzen değil, dinamik bir düzen olan oluş vardır; evrende oluştan başka temel bir doğru yoktur. Evren sürekli oluş içindedir, sürekli değişmektedir (Whitehead 2011: 32). Whitehead’ın doğa tasavvuru Herakleitos’ununki gibi sürekli gelişim ve ilerleme içerisindedir. Bu yüzden, doğa, dinamik bir birlik ve organik bir bütündür. Hareketsiz duran, seyredilen bir doğa yoktur. Doğa, duyu-farkındalığı içinde bile daima mevcut olan ve “sürmekte olan bir olaydır” (Whitehead 2006: 52). Whitehead’ın ontolojisinde doğanın temel yapı taşları olan olaylar, gerçekliği diziler şeklinde örgütleyen ve bir tutarlılık ekseninde konumlandıran kurucu süreçlerdir. Her şey süreklilik yasasına tabidir, zaman ve mekan bile olaylardan ayrı düşünülemez; “doğanın sürekliliği, olayların sürekliliğidir.” (Whitehead 2006: 117). Süreklilik ise varlığın mekanda yayılımı (extension)’dır. Yaşadığımız evren sabit, mekanik şeylerden oluşan bir yığın değil, canlı ve dinamik olay dizilerinden oluşmuştur. Evrende her şey doğa düzeni içinde yer alır. Toplum bile bu sürece tabidir (Whitehead, 2008: 229). Doğada ve toplumda her şey birbirine bağlıdır. Evrende hiçbir şey diğerinden bağımsız olarak varlığa gelmez (Whitehead 2015: 170–171). Whitehead’a göre, her şey, var olmak için bir başka varlığa muhtaçtır. Bütün varolanlar arasında organik bir bağ vardır. Bir şey öteki şeylerden tamamıyla soyutlanamaz. Çünkü aktüel şey, yani var olan her varlık bileşiktir. Aktüel şey, “düzensiz, parçalı ve farklı elemanlarıyla bir akıştır.” (Türer 2003: 53). Bundan dolayı, hareket ya da etkinlik nesnenin dışsal bir özelliği değildir. Whitehead’a göre, etkinlik veya hareket, “nesnenin dışsal bir özelliği değil, *bizatihi kendisidir*”, kendisinden ayrı düşünülemez (Arslan 2012: 292).

Whitehead’da doğa, spekülâtif fiziğin bahsettiği gibi, yalnızca üç boyutlu bir cisim, yani cansız nesnelere, bitkilerin ve hayvanların oluşturduğu kaba ve hantal bir varlık değildir. Aksine varoluşla, Tanrı’yla, doğa deneyimimiz içerisindeki olaylardan

ve toplumla bütünleşen bir blok, bir sistem ve bir süreçtir. Ayrıca, onda doğa, nesnelerin ilişkilerini düzenleyen, nihai varlıkları birbirine bağlayan bir ilişkiler sistemidir. Ama, doğa, olmuş bitmiş, tamamlanmış, kemale ermiş edilgen bir varlık değil, etken bir varlıktır. Hem doğa hem de aktüel kendilik (entité actuelle), aşkın dünyanın kısmi yaratıcılığının ölümsüz fonksiyonu olmayı sürdürür (Whitehead 2015: 163). Bunun tıpkı duyu-farkındalığında olduğu gibi bilimsel bir açıklaması yoktur, yalnızca yaşanılır ve düşünceyle hissedilir. Çünkü yaratma, süreklilik ve aktüel kendilik doğa bilimlerin ve matematiğin zaman algısı ile anlaşılır. O, ancak süre (durée) ile anlaşılır. “Her bir sürenin gelip geçmesi, süreç olarak doğanın sergilenmesidir.” (Whitehead 2006: 92, 211). Herakleitos kozmos düzende olaylar arasındaki sürekliliği dairesel hareket ile açıklarken, Whitehead ise bunu süre ile açıklar. Whitehead’da doğa süre ile yoğrulduğundan Newton fiziğinde olduğu gibi statik değil, dinamiktir; “kendi geçişi sayesinde sürekli olarak hareket eder.” (Whitehead 2006: 93). Doğanın sürekliliği ise yayılımdan kaynaklanır. Ona göre, “her olay diğerlerine doğru ve diğer olaylar da ona doğru yayılır.” (Whitehead 2006: 97–98). Doğanın sürekliliği aynı zamanda olayların sürekliliğidir. Doğa bilimleri bu yayılmayı, yani doğanın sürekliliğini henüz formüle edememiştir. Whitehead, olaylar arasındaki sürekliliği beş şekilde anlatır. Birincisi, olaylar arasındaki sürekliliğin geçişli olmasıdır. Yani oluş bir olayda son bulmaz, aksine bir olaydan diğerine süre vasıtasıyla geçip gider. İkincisi, her olay diğer olayları kendi parçası olarak içerir. Yani bir olayda kendisinden sonra gelen olayların tüm parçaları saklıdır. Üçüncüsü, hiçbir olay birbirinden bağımsız değildir; her olay diğer olayların bir parçasıdır. Dördüncüsü, tek bir olay değil, “herhangi iki sonlu olay dikkate alındığında bu ikisini de parçaları olarak içeren tek tek olaylar vardır.” Beşincisi ise olaylar birbirinden kopuk değildir, aksine olayların arasında “bağlantı noktası” (jonction) denilen özel bir ilişki vardır (Whitehead 2006: 117). Bu ilişki doğa yasalarıdır. “Doğa yasaları, doğada bulduğumuz varlıklara ait karakterlerin bir sonucudur.” (Whitehead 2006: 185). Varlıklar her neyse yasalar da o olmak zorundadırlar. Bunun aksi durumunda ise varlıklar yasalardan çıkarlar.

Whitehead’ın ontolojisinde Herakleitos’unkinde olduğu gibi, doğada hiçbir şey sabit değildir, her şey gelişim ve değişim içerisindedir. Doğada süreklilik nesnelere aracılığıyla gerçekleşir. “Nesneler doğada yer alan ve geçip gitmeyen öğelerdir.” (Whitehead 2006: 160). Nesnelere olaylara yerleştiklerinden kendilerini doğa içerisinde ortaya koyarlar. Doğada sonsuz sayıda nesne vardır. Nesnelere, duyu-nesnelere, algısal nesnelere ve bilimsel nesnelere olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu üç tür nesne doğada bir hiyerarşi meydana getirir. “Hiyerarşinin temeli, duyu-nesnelere tarafından oluşturulur. Bu nesnelere başka türden hiçbir nesneyi önceden varsaymazlar.” (Whitehead 2006: 193, 205). Ancak, her nesne doğanın geçişine katılamaz. Örneğin, duyu-nesnelere böyledir. Onlar hem doğanın geçişinden pay almazlar, hem de doğanın diğer faktörleri arasındaki ilişkide görev almazlar (Whitehead 2006: 193). Whitehead, doğanın geçişine katılmayan faktörlere “tanıma” (récognition) der. O, tanımayı bilimde olduğu gibi, ne olduğu bilinmeyen bir şeyi farkına vardırma, daha önce bilinen bir şeyi, bir kimseyi veya olayı hatırlama anlamında, yani bir şey ya da bir kimse ile ilgili doğru ve tam bilgisi bulunma anlamında kullanmaz. Aksine Whitehead, tanıma kavramını, kendisi ve durumu fark edilmeyen şey ya da belirli bir faktör olarak bir nesneye ilişkin farkındalık anlamında kullanır. Ona göre, “bir olay diğer bütün olaylardan farklı olduğu için onu tanımak mümkün değildir. Tanıma, aynılığa ilişkin bir farkındalıktır.” (Whitehead 2006: 187). Nesne, üç boyutlu olan madde, yani olan şey değildir, aksine “belirli bir olayın karakterinde yer alan içeriktir.” (Whitehead 2006: 188). Whitehead’da nesne, sınırsız evrenin gereği olarak olaydan ayrı düşünülemez. Dünyada her olayın karakteri, onda içerilen nesnelere ve bu nesnelere o olaya katılımlarını sağlayan yollardan başka bir şey değildir. O zaman, doğa bilimlerinde nesnelere teorisi, olayların kıyaslanması teorisi. “Olaylar yalnızca başka kalıcıları somutlaştırdıkları için kıyaslanabilir. Ne zaman ki “işte yine orada” desek olaylarda bulunan nesnelere kıyaslamış oluruz. Nesnelere, doğada “yine olabilen” öğelerdir.” (Whitehead 2006: 188). Whitehead’da nesne, “olan” değil, “olabilen” şeydir. Nesnelere olaylarla olan genel ilişkisi “katılım” (ingression) ile gerçekleşir. Katılım ise “çeşitli kipleri olan bir ilişkidir. Değişik türden nesnelere olduğu açıktır ve hiçbir nesne diğer nesnelere olaylarla olan ilişkileriyle aynı tür ilişkilere sahip değildir.” (Whitehead 2006: 189). Buna göre, her nesne belirli bir

zamanda tek bir mekanda bulunmaz. Oysa, modern bilime göre, nesne belirli bir zamanda tek bir mekanda bulunur.

Whitehead, doğada nesnelerin olaylarla olan genel ilişkisini göstermek için, “katılım” terimi yanında “yerleşim” (relation) terimini de kullanır. Yerleşim doğadaki aktif belirleyiciliktir. O, “yerleşim” kelimesini iki anlamda kullanır. Birincisi, nesnenin yerleşik olduğu olaydır. Buna Whitehead “yerleşim ilişkisi” (la relation de situation) der. Bu durumda “bir yerleşke, yerleşim ilişkisinde *relatum* olan bir olaydır.” (Whitehead 2006: 191). Örneğin, “Kızım şu an çalışma odasındadır.” ifadesi nesnenin belli bir mekanda bulunduğunu dile getirmektedir. İkincisi ise, nesnenin belirli zamanda olaya katılmasıdır. Örneğin, herhangi bir fırtınanın ya da depremin belirli bir boylam ve enlemde şu zamanda gerçekleşmesidir. Böylece, Whitehead’ın ontolojisinde “yerleşim”, bir nesnenin olayın neresinde ve hangi boyutunda olduğunu, “yerleşim ilişkisi” ise bir nesnenin hem şu ya da bu konumda nasıl yer aldığını hem de diğer nesnelere nasıl etkilediğini anlatır. Her ikisi sayesinde bir nesne onun yerleşkesi olan olayın karakterini oluşturur. Bunun sonucunda bir olay başka olayların karakteri üzerinde etki etmiş olur (Whitehead 2006: 191). Ancak, Whitehead’a göre, yerleşme ve etkileme ilişkileri aynı türden ilişkiler değildir. Bunun en güzel örneği hangi dişimizin ağrıdığını fark edemeyişimizdir. Çoğu zaman dışıya gittiğimizde diş hekimine şu dişimiz ağrıyor dediğimizde o sağlam yanıtını alırız. Bunun nedeni ağrının bizim için açık ve seçik olmayışıdır. Başka bir deyişle ağrı-diş ilişkisinin, yani ağrı ile yerleşim ilişkisinin tam olarak kurulamayışıdır. Bu örnekte olduğu gibi, evrendeki nesnelerin ve gezegenlerin yerleşkesi bilimin iddia ettiği gibi değildir. Evren sürekli genişlediğinden, doğada hiçbir şeyin konumu ve durumu sabit değildir (Whitehead 2006: 191–192).

Whitehead, ontolojisinde Herakleitos’un yaptığı gibi tözden hareketle doğayı temellendirmez. Ona göre, klasik metafiziğin savunduğu şekilde doğada töz diye ontik bir dayanak, bir ilke yoktur. Whitehead, eğer doğada bir töz arayacaksak, onu, tek tek maddi şeylerde değil, olaylarda aramalıyız, der. O, tözü hareket ve olayla aynı anlamda kullanır (Whitehead 2006: 56). Whitehead, çağdaş dönemde bile doğa felsefesinin yanlış bir yöne sapmasını Yunan düşüncesine bağlar. Ona göre, Antik Yunan’da birer

töz olarak ileri sürülen toprak, su, hava, ateş, atom ve eter modern bilimin de iddia ettiği gibi dayanak olamaz. Çünkü bunlar mekan içerisinde varolan varlıklardır. Mekan içerisinde varolan şey ise töz değil, sıfat olur. Sıfatları doğada ve olaylarda tek tek gözlemleyebiliriz. Örneğin, gülün kırmızısı, yaseminin kokusu ve bombardımanın gürültüsü, maddeyi oluşturan atomları, hatta alt çenemizin sağ arka tarafındaki dişimizin ağrısı gibi. “Bu yüzden mekan, tözler arasındaki değil sıfatlar arasındaki bir ilişkidir.” (Whitehead 2006: 58). Mekan birçok kişinin iddia ettiğinin aksine tözlerle değil, sıfatlarla ilgilidir. Bundan dolayı, Whitehead, maddeyi modern bilimin kullandığı anlamda kullanmaz. Madde Herakleitos’un aksine ontik bir dayanak değildir. Çünkü madde kendini mekanda açınlar. Üstelik bunu yaparken de çoklukta birliği koruyamaz. Madde mekanı işgal ederek yayılım kazanır. Bu esnada her madde parçalara, her parça da zerrele bölünür. Her parça önceki maddeyle bir olmadığı gibi, her zerre de önceki parçayla bir ve aynı şey değildir. Bunun için, doğada her maddi varlık bir ve aynı şey değildir (Whitehead 2006: 59–60). Whitehead’da töz ile maddenin aynı şey olmadığını bir başka nedeni zamandır. Doğada madde zamanın tümünü değil, bir süreyi işgal eder. Whitehead’a göre, “çağdaş bilim felsefesinde ifade edildiği gibi, madde ve zaman arasındaki bağıntı, madde ve zaman arasındaki bağıntıdan farklılık gösterir.” (Whitehead 2006: 60). Onda zaman da madde gibi doğadan ayrı bir şey değildir, aksine mekan gibi doğanın eşzamanlı olaylarından biridir. Zaman, Herakleitos’ta olduğu gibi, matematik-geometrik bir ölçü değil, süredir: “Zaman, süresiz anların düzenli bir dizilimidir ve bu anlar bizim tarafımızdan sadece zaman-düzenleyen bir ilişki olan ardışık ilişkideki *relata* olarak ve zamanı düzenleyen ilişki de anları ilişkilendiren şey olarak bilinir.” (Whitehead 2006: 71). Ancak, Whitehead, *Le concept de nature*’da “süre” yerine kendi ürettiği kavram olan “doğanın geçişi”ni (passage de la nature) kullanır. Doğanın geçişi, “zamansal değişimde olduğu gibi mekânsal değişimde de eşit şekilde ortaya koyulur.” (Whitehead 2006: 93). Doğanın geçişi, başlangıcı ve sonu olan zaman değildir, aksine hem sürenin kendisidir, hem de sürelerin toplamıdır. Örneğin, her hafta kendi içinde her günün sürelerini, her gün de kendi içinde diğer süreleri içermesi gibi. Böylece zaman doğanın ötesine yayılır. Fakat, geçiş soyut olarak değil, somut olarak gerçekleşir. Bu sayede doğanın geçişi ölçülebilir olmaktadır. Bu durumda

töz ile bir ve aynı olan madde değil, harekettir. Töz ile hareket aynı şeydir. Doğadaki hareket veya yayılma ise Herakleitos’un veya Aristoteles’in iddia ettiği gibi dairesel değil, yaratıcı bir ilerlemedir. Evrende kesintisiz yaratıcı evrim vardır. “Yaratıcılık, potansiyelliğin fiiliyata dökülmesidir; ve hayata dökme süreci, bir tecrübe etme hadisesidir. Dolayısıyla, soyut olarak bakıldığında, nesnelere edilgendir; ama soyut olarak bakıldığında nesnelere, dünyayı sürükleyen / harekete geçiren yaratıcılığı taşırlar.” (Whitehead 2008: 204). Whitehead’ın ontolojisinde evrende değişme ve akış doğrultularını belirleyen iki temel ilke yaratıcılık ve sürekliliktir. Yaratıcılık ve süreklilik, Herakleitos’un ontolojisinde karşıtların uyumu ilkesinin yaptığı görevi yapmaktadır. Bunlar birbirini tamamlayan karşıt iki güçtür. Ama, oluş kendiliğinden değil, Tanrı sayesinde gerçekleşir. Bu süreçte Herakleitos’un Logos’u Whitehead’da Tanrı adını alır. Evrende, hem oluşu gerçekleştiren hem de bu oluşun itici gücü Tanrı’dır. Tanrı oluş süreciyle sonsuz sürede birçok varlık yaratır. Ancak, evrende yaratma sıradan, itinasız ve rastgele değildir. Tanrı, yaratma sırasında sınırlamalar koyar ve ortaya çıkması gereken varlıkları tek tek tasarlayıp belirler. Evrende bu planlamayı yapabilen bir başka güç yoktur. Bundan dolayı, Tanrı, var olan her şeyin, düzenin ve hareketin “Birlikte Büyüme İlkesi”dir. Tanrı yaratıcılıkta varılan son nokta, düzenin temeli ve yeninin itici gücüdür (Whitehead 1994: 153; 2015: 167). Oluş süreci Tanrı’nın yaratma ile sağladığı sonsuz sayıda birimleri, gerçekleri içerir. Evrende oluş dinamik ve canlı olduğundan, o içine aldığı birimlerin, gerçeklerin organik bir bağlılığını gösterir. Böylelikle, hem evren bir organizma olarak varlığını daima sürdürmüş olur, hem de varlık, varoluşunu ortaya koymuş olur. Herakleitos bu durumu varoluş olarak değil, varlığın gizini açması olarak ifade eder (Herakleitos 2005: 123. Fragman). Doğa adı altında gizlenmiş olan varlık, insandan daima kendi gizini açmasını, bilinmesini ve tanınmasını ister.

Whitehead, evreni, Herakleitos’un yaptığı gibi, gerçeklik ve görünüşten hareketle Gerçek Evren ve Görünüş Evreni olmak üzere ikiye ayırır. O, bu ayrımı her olay kendi oluş şekline göre temellendirilmelidir ilkesinden hareketle yapar (Whitehead 2008: 238). Gerçek Evren, Yaratıcı Dünyadır, yani zihin ile doğanın birbirinden ayrılmadığı

evrendir. Görünüş Evren’i ise maddenin katılaştığı yığınlar evrenidir. Ona göre, Kartezyen düalizmi evrendeki bu ayrımı görmeyerek, zihin ile doğayı mutlak olarak birbirinden ayırmıştır. Gerçeklik ile Görünüş arasındaki ayrışmalar moderniteyle daha da hızlanıp kökleşmiştir. Bu da bir tek Evren’in, Bütün’ün parçalanmasına neden olmuştur. Oysa, Gerçeklik ile Görünüş arasındaki ayırım ontolojik-epistemolojik değil, izafidir. Oluş, Gerçeklik ile Görünüş’ü birleştirir. Aslında Görünüş Gerçeklik’in kendisidir. Çünkü Görünüş’ün bütününde değişme, dönüşüm vardır (Whitehead 2008: 240, 242).

Whitehead’da tek bir Evren olan Gerçek Evren’in Herakleitos’un evreninden farklı olarak, “Etkinlik Dünyası” (Türeyiş Dünyası ya da Yaratıcı Dünya) ve “Değer Dünyası” olmak üzere iki yüzü vardır. Gerçek Evren bu iki farklı görünüşüyle karşımıza çıkar. Bunlar birbirlerini gerektirirler ve onlar dolaysız yaşadığımız öngörülerdir. Yaratıcı Dünya olan Etkinlik Dünyası, “hem Geçmiş dönüştürerek hem de Geleceği önceden görüleyerek, Şimdi’yi yaratır.” (Whitehead 1994: 166). Etkinlik Dünyası ayrıca olayların, yaratmanın dünyasıdır, “sonlu başarıların sahnesidir.” (Whitehead 2008: 195). Whitehead’a göre, Etkinlik Dünyası olabilecek tek en mükemmel dünya değildir. Tam tersine Leibniz’in düşündüğü gibi mümkün evrenlerin içinden en iyisidir. Bu dünya ise aktüel dünyadır. Bilfiil şeyler, aktüel dünyayı oluşturan nesnelere (Whitehead 2016: 82). Aktüel dünyada tek tek olayları kavramak bütünü kavramaktır. Whitehead, hem evrendeki bu kesintisiz yaratmanın hem de evrenin ontik-etik yapısının duyularla algılanıp kavranılamayacağı düşüncesindedir. Temelinde algı olan tecrübe ile kavranılamaz. Tecrübe varlığın, doğanın nasıl görüldüğü sorununu çözemez. Ona göre, felsefenin en aldatıcı sözcüklerinden olan tecrübe bir nedensel etkinliktir. Nedensel etkinlik ise “algı türleri, insan tecrübesine, aktüel dünyanın aktüel varlıklarına ve soyut sıfatlara, niteliklere ve ilişkilere ayrışabilen bileşenler sunar.” (Whitehead 2000: 37). Algılar çevremizde bulunan aktüel varlıkları, bizim için birer obje haline getirirler, yani onları soyutlayarak nesneleştirirler. Algılar, olayları tek tek algıladığı için Bütün’ü kavranılamaz kılar. Oysa, Bütün tek tek olarak değil, aynı anda bir bütün olarak kavranılmalıdır. Çünkü, evren kendi doğasında zamansız ve öncesizdir, bir takım

ölümsüz değerlerden pay alır. Whitehead’ın evren tasavvuru zaman ve mekanın farklılaştığı çift kutuplu bir evren değildir. Gerçek evren zaman ve mekanın farklılaşmadığı aktüel dünyadır. Aktüel dünya, “verilmiş” düzenli dünyadır. Doğada fiziko-geometrik bir düzen vardır. Aktüel dünyada düzenlilik, “verilmiş-varlık”tan ayrılır. Zira, düzenin kaynağı doğanın bizzat kendisidir. Başka bir deyişle düzenin kaynağı, yaratıcılığın itici gücün kaynağı olan Tanrı’dır. Bu yüzden, aktüel dünyada düzenlilik, “verilmiş-varlık”ın eşanlamlısıdır (Whitehead 2015: 160, 167, 173). O halde, düzenlilik, aktüel kendiliğe bağlıdır. Düzensizlik (discordante) ise doğada kendiliğinden var değildir. Düzensizlik, düzenin bağlantılarında ortaya çıkmış olan bir durumdur. Düzensizlik de verilmiştir, kendinde var değildir (Whitehead 2015: 160).

Whitehead’da Evren’in ikinci yüzü olan Değer Dünyası ise sürekliliğin olduğu Dünya’dır. Değer zamansız ve ölümsüz olması gibi, Değer Dünyası da zamansız ve kesintisizdir. Değer Dünyası olayları, yani Evren’in özsel olarak birleşmesini sağlayan dünyadır. Değer, varoluşu gereği zaman dışı olmasına karşın, “Değer Biçme sürecine geçişle birlikte zaman içinde yer alan olayları dönüştürme işlevini de üzerine alır.” (Whitehead 1994: 167, 170). Değer Dünyası ayrıca bir değiştirme sürecidir. Etkinlik Dünyası, Değer Dünyası yoluyla değiştirilir. Bu da Yaratma ile gerçekleşir. Yaratma kendini Değer olarak gösterir. Türeyiş, Yaratma eylemi olarak doğmasına karşılık, Değer “yaratıcı eylem”in değiştirme işlevinden doğar. Bu süreçte her ikisi de amaçsız değildir. Yaratma, Değer’i amaçlarken Değer de “Yaratma sürecine kaynaşması sayesinde soyutlamanın boşunalığından” kurtulmayı amaçlar (Whitehead 1994: 169–171). Adeta bir madalyonun iki farklı yüzü olan Türeyiş Dünyası ile Değer Dünyası birbirlerinden bağımsız ve sorumsuz değildirler. Aksine onlar Evren’in yaşamında birbirleriyle sıkı sıkıya sarılıdır, birbirleriyle kaynaşmışlardır. Bu iki Dünya’dan her biri tek başına açıklanamaz. Her biri ancak diğerine başvurmakla açıklanabilir. İki Dünya’nın birbirlerini “özsel evetlemesi, eşgüdümüne sokulmuş değerlerin birliğini sonlu eylemlerin çokluğuna aşılır.” (Whitehead 1994: 172). Sözü edilen bu iki Dünya’nın birbirleriyle etkileşmesi Değer Biçmedir; yani, bir değiştirme etkinliğidir.

Whitehead’ın ontolojisinde Tanrı, klasik metafiziğin ve geleneksel teolojinin Tanrı anlayışlarından farklıdır. Onda yaratıcılığın, sürekliliğin, düzenin, birliğin, yeninin ve itici gücün kaynağı ve nedeni Tanrı’dır. Evrendeki tek mutlak yaratıcı güç Tanrı’dır. O, bilfiil varolan olup evrendeki somutlaşma sürecinin ve evrenin düzenini sağlayan aşkın ve yaratıcı bir ilkedir (Whitehead 2015: 167). Tanrı, nesnelere, doğaya ve olaylara düzen, yapı, özgürlük ve yenilik vererek, bireysel varlıkların oluşumunu sağlar. O, tüm aktüel şeylerin geçmişinde olan, evrene değer ve ideal veren yegâne faktördür (Whitehead 2011: 123). Tanrı, hareket etmeksizin evrene hareket verir. Fakat, bu hareket Aristoteles’in metafiziğinde olduğu gibi bir kereliğine değil, süreklidir. Evrende O’nun yetkinliğinden habersiz, bilgisiz herhangi bir gelişme ve değişme söz konusu değildir. Bu açıdan Tanrı, “Nihai Sınırlama İlkesi” olup, O’nun varlığı mutlak irrasyonelliktir (Aydın 2014: 51–52; Türer 2003: 59). Fakat, Tanrı, evrenin dışında değil, içindedir; Evren’deki her aktüel şey ya da her olayın kaynağına içten dahildir. Evren’deki her olay, ideal amacını Tanrı’dan alır. Herakleitos’un aksine evrenin gerçekliği Tanrı’ya bağlıdır. Her şeyin garantörü Tanrı’dır. Tanrı var olduğu için onlar vardır. Ne Tanrı, ne de Evren, statik bir tamlığa ulaşmıştır. Her ikisi de yeniliğe giden yaratıcı ilerlemenin içindedir (Aydın 1986: 36; Türer 2003: 61). Tanrı, Bir’in, Dünya’nın ve tam-varlığın gerçekliğidir. Ancak Tanrı Dünya’dan ayrı ve bağımsız bir gerçeklik değildir. Dünya, Tanrı’ya içkindir, Tanrı da Dünya’ya içkindir. Tanrı, evrene hem aşkındır, hem de içkindir. O zaman, Tanrı’nın dünyaya içkin olduğunu söylemek kadar, dünyanın Tanrı’ya içkin olduğunu söylemek de doğrudur. Aynı şekilde Tanrı’nın dünyaya aşkın olduğunu söylemek kadar dünya Tanrı’ya aşkındır demek de doğrudur (Whitehead 2015: 534). Tanrı zati itibarıyla aşkındır, ama tüm şeylerin ve olayların yapısına özel biçimde iştirak etmesi bakımında evrene içkindir. Tanrı’nın rolü ne üretici gücü bir başka üretici güçle, ne de yıkıcı gücü bir başka yıkıcı güçle savaştırmaktır, aksine dayanılmaz bir rasyonalite emeğiyle evrene, varlığa düzen vermektir, doğa ile nesne veya varoluş ile varlık arasında bağ kurmayı sağlamaktır. Bu açıdan Tanrı, hakikat, güzel ve iyilik ile yönettiği dünyanın şairidir (Whitehead 2015: 532). Böylelikle, Whitehead, bir yandan Herakleitos’un Tanrı tasavvuruna yaklaşırken, öte yandan da Platoncu ve Aristotelesçi Tanrı tasavvurlarından uzaklaşır. Whitehead’a göre,

Platoncu ve Aristotelesçi kozmolojide “Tanrı, Dünya için gerekliydi; ama Dünya Tanrı için gerekli değildi. Dolayısıyla, Tanrı ile Dünya arasında bir uçurum vardı.” (Whitehead 2008: 192). Örneğin, Platon’un kozmolojisinde Dünya’nın türemiş ikinci dereceden Tanrı’sı vardı. Whitehead’a göre, bu, yalnızca bir İkon (imaj)’dur. Platon metafiziğinde “Dünya, yalnızca Tanrı “imajı”nı ve kendi idelerinin taklitlerini içerir, asla Tanrı’yı ve kendi idelerini değil”. “Oysa metafizik, Tanrı’nın Dünya ile ilişkisinin, iradenin arzularının [arızî özelliklerinin] ötesine gitmesi; ve bu ilişkinin, Tanrı’nın mahiyetinin ve Dünya’nın tabiatının zorunlulukları üzerine kurulması gerektiğini talep eder.” (Whitehead 2008: 190). Whitehead, hem Tanrı ile Dünya arasındaki uçurumu hem de Newton’un zaman ve mekan anlayışını pananteizm Tanrı tasavvuru ile aşar. Platon gibi dünyadaki ilahî unsurun zor kullanıcı bir aracı olarak değil, ikna edici bir araç olarak düşünür. Whitehead’da Tanrı, yenilik ve düzenin kaynağı olduğundan evrenle zorunlu bir ilişki içindedir. Süreci başlatan Tanrı’dır ve O, “oyunun en yüce yazarıdır” (Whitehead 1994: 161). Böylece, Whitehead, Tanrı’yı semavi dinlerden farklı bir şekilde yorumladı. O, Tanrı’yı evrene içkin görmesiyle panteist, Tanrı’yı sürecin içinde düşünmesiyle pananteisttir.

4. Sonuç

Sonuç olarak Herakleitos ile Whitehead, sınırsız evren düşüncesini kozmik düzenden hareketle temellendirip açıklamışlardır. Herakleitos’un ontolojisinde evren, bütüncül, ebedi ve ezeli bir dönüş içerisinde ve her zaman mevcut ve oluş halinde bulunan düzenli bir yapıdır. Bunu sağlayan ise ebedi “ateş”tir. Herakleitos ebedi “ateş”i, Logos, evren ve Tanrı ile bir tutar. Evreni, “gerçek evren” ve “görünüş evreni” olmak üzere ikiye ayırır. Gerçek evren sürekli değişim halinde olan ve ancak akılla anlaşılabilen evrendir. Görünüş evreni ise hep aynı kalan maddelerden oluşan evrendir. Fizik dünyasında bir durağanlık olduğu algılansa da gerçekte evren sürekli bir oluş, hareket ve değişim içindedir. Bizim durağanlık ve dinginlik saydığımız şey bir algı yanılsamasıdır. Evrende gözle görülemez derecede oluş vardır. Evrende dur durmak yoktur. Evrenin her yerinde sürekli hareket, oluş ve değişim vardır. Evren sonsuzdur;

Logos hep var olacağı için evren de var olacaktır. Süreklilikteki ölçü, orantı ve yasanın kaynağı Logos’tur. Logos, evrende en üst konumda yer alan varlıktır. Evrende her şey değişime tabidir. Değişimin olduğu yerde de hareket vardır. Hareketin yönü ise daireseldir, başlangıç ve son aynıdır. Bütün karşıt güçler Logos’un birliği içinde varlığa gelir. Logos her şeyle hemhal olmuştur. Dünya, ruh ve Tanrı olmak üzere her şey “ateş”ten bir doğaya sahiptir. Ara merhale olan hava solunarak, kozmik akılla temasa geçilir. Böylece, Herakleitos’ta doğa, Whitehead’da olduğu gibi organik bir varlıktır.

Whitehead’ın ontolojisinde de Herakleitos’unkinde olduğu gibi, evrende düşüncenin yaratıcı akışı içinde sürekli bir oluş vardır. Bu akışta oluş ve değişim birbirini gerektiren iki temel ögedir. Oluş ve değişim başkalaşma değildir, aksine sonsuz yaratmadır. Nesnelerin değişim sürecinde olaylar birbiriyle kesişerek, yeni bir örgü oluştururlar. Nesnelerin iç içe girmesi, tesadüfen, mekanist ya da determinist bir ilkeyle değil, yaratıcı organizma bütünlüğü içinde gerçekleşir. Evrende organik bir birlik ve uyum vardır. Bu süreçte oluş, evrenin biçimsel birliğidir. Ancak, evrende, Herakleitos’un ontolojisinde olduğu gibi, hiçbir varlık birbirinden bağımsız değildir, aralarında ontik bir bağ vardır. Her varlık ve olay hem ötekinin varlığını oluşturur, hem de yeni bir bütün ortaya çıkarır. Aklın görevi, bu “bütün”ü kavramaktır. İnsan, “Bütün”ü kavradığı sürece parçanın içinde kaybolmaktan kurtulur, varlığa yeni bir koridor açar. Kısaca, Herakleitos ve Whitehead’da tüm-varlık olan evren bir oluş dünyasıdır. Oluşun arkasındaki ilke Herakleitos’ta Logos, Whitehead’da ise Tanrı’dır. Evrende çokluk, Herakleitos’ta maddenin yoğunlaşma ve seyrelmesiyle, Whitehead’da ise Tanrı’nın itici gücü olan yeniden ve sürekli yaratmayla gerçekleşir. Böylece sınırsız evren düşüncesine Herakleitos felsefeyle, Whitehead ise modern bilim ve felsefeyle ulaşır. Buna rağmen, sınırsız evren, dolayısıyla doğanın başlangıcı ve sonuyla ilgili kadim sorular, bilim ve felsefede hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

ARSLAN, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 –Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi–* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ARSLAN, İshak (2012). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları.

AYDIN, Mehmet S. (1986). “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı – Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1): 31–87.

BRÉHIER, Émile (2014). *Histoire de la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.

DIOGENES LAERTIOS (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GUTHRIE, William Keith Chambers (2011). *Yunan Felsefe Tarihi –Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar–*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

HERAKLEITOS (2005). *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KRANZ, Walther (1984). *Antik Felsefe –Metinler ve Açıklamalar–*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

LALANDE, André (2006). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.

OCAK, Mahir E. (2016). *Sınırsız Evren ve Genişleme*, Erişim Tarihi: 13.02.2018, (<http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/sinirsiz-evren-ve-genisleme>).

PETERS, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

TÜRER, Celal (2003). “Whitehead’in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması”, *Felsefe Dünyası*, 37: 37–62.

WHITEHEAD, Alfred North (1994). *Aşkın’a Ölümsüzlük*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.

WHITEHEAD, Alfred North (2000). *Süreç Epistemolojisi Bağlamında Sembolizm*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A Yayınevi.

WHITEHEAD, Alfred North (2006). *Le concept de nature*, trans. Jean Douchement, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.

WHITEHEAD, Alfred North (2008). *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları.

WHITEHEAD, Alfred North (2011). *Düşünme Biçimleri*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları.

WHITEHEAD, Alfred North (2015). *Procès et réalité –Essai de cosmologie–*, trans. D. Charles, M. Élie, M. Fuchs, J.-L. Gautero ve diğ. Paris: Gallimard.

Makale Geliş | Received: 04.07.2018
Makale Kabul | Accepted: 25.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.479374

Celal YEŞİLÇAYIR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
ORCID: 0000-0002-3132-920X
cyesilcayir@gumushane.edu.tr

İnsan Haklarının Aydınlatılmasında Felsefi Bilginin Önemi

Öz

İnsan hakları belirgin, somut olanı değil, soyut ve düşünsel olanı ifade eden bir kavramdır. Soyut ve düşünsel içeriğinden dolayı insan haklarının özü itibariyle anlaşılabilmesi temel bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sorunsala istinaden bu çalışma insan haklarının aydınlatılmasında felsefi bilginin yeri ve önemini tartışmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede temel olarak felsefenin etik, epistemoloji ve hukuk felsefesi gibi disiplinlerinin insan haklarının aydınlatılmasında hangi rolleri oynayabileceği analiz edilmektedir. Diğer taraftan felsefenin eleştirel, sorgulayıcı ve sorunların özüne nüfuz edici karakterinin insan hakları konusunda bilimsel aydınlanma sağlayıcı mahiyette olup olmadığı irdelenmektedir. Ayrıca felsefi bilginin insan hakları konusunda verilecek eğitimdeki rolü ve hakların bilincine varmak hususunda hangi argümanları sağlayabileceği üzerinde durulmaktadır. Araştırmamız çerçevesinde *hakın hukuka*, *doğal hukukun da pozitif hukuka* göre önceliği ve yetkinliği insan haklarının felsefi bağlamda aydınlatılmasında başat rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, İnsan Onuru, Etik, Hukuk, Epistemoloji.

The Significance of Philosophical Knowledge in Enlightening of the Human Rights

Abstract

Human rights is a concept which expresses the abstract and ideation rather than apparent and concrete. It is a basic problematic to comprehend human rights in essence due to its abstract and ideational content. Due to this problematic, this research study aims to discuss the place and significance of philosophical information in enlightening the human rights. In this framework, exactly what roles do the disciplines of philosophy such as ethics, epistemology, and law philosophy have on enlightening the human rights are analyzed. On the other hand, it is investigated whether the critical, interrogator and problem-penetrating characteristics of philosophy supports informative enlightening of human rights. Moreover, it is discoursed, which arguments philosophy provides to comprehend the rights, and the role of the philosophical information in human rights education. In the framework of this research study, the competence and priority of *right over law*, and *natural law over positive law* play a leading role in enlightening human rights in philosophical context.

Keywords: Human Rights, Human Dignity, Ethics, Law, Epistemology

Giriş

İnsan haklarını korumaya yönelik uluslararası anlamda resmi belgelerin hazırlanmasını ve bu belgelerin uluslararası kamuoyuna ilan edilmesini insanlık adına önemli bir gelişme olarak nitelendirmek mümkündür. Bu belgelerin en önemlilerinden biri olan ve “Bütün insanlar, özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar” maddesiyle başlayan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (İHEB) 1948’de ilan edilmiştir. Ancak söz konusu deklarasyonun ilanından sonra da küresel anlamda insan hakları ihlalleri önceden olduğu gibi devam etmiştir. 1992-1995 arası Bosna ve Srebrenitsa’da yaşanan soykırımlar yakın tarihte yaşanan insan hakları ihlalinin en bariz örneğidir. Bununla birlikte küresel adalet ve barışı sağlamak üzere kurulmuş olan Birleşmiş Milletlerin daimi üyelerinin insan hakları hususunda çok masum oldukları söylenemez. Bunun en çarpıcı örneklerinden birisi Darfur (Sudan) meselesi sırasında gün yüzüne çıkmıştır. Bölgede 2003 yılında başlayan iç savaşta yaşananlar, 2004 yılında BM’nin gönderdiği heyet tarafından katliam olarak rapor edilmiştir (Gerlach 2010: 61-62). Ancak Rusya ve Çin’in Sudan’a el altından silah ve petrol sattıkları ortaya çıkmıştır (Schmeer 2010: 95). Felsefi eleştirelilik/sorgulayıcılık bağlamında düşünüldüğünde; İHEB’in ilanına rağmen hak ihlallerinin devam etmesini tam anlamıyla bir *paradoks* olarak nitelendirmek yerinde bir tutum olacaktır.

Öyle ki dünya kamuoyunda bir taraftan insan hakları söylemleri artarken, diğer taraftan da insan hakları ihlallerinin devam ettiği gözlenmektedir (DW 2008). Bu noktada insan hakları hususunda yaşanan mezkûr sorunları neden felsefi bir mesele olarak gördüğümüzü izah etmeye çalışalım: Felsefe mahiyeti gereği insana ait olan kadim sorunları temellerine inerek anlama çabası içinde olan bir disiplindir. Dolayısıyla insan hakları gibi temel insani bir konuda küresel çapta yaşanan sorunlar karşısında felsefenin/felsefecinin kayıtsız kalması beklenemez. Söz konusu sorunsala istinaden bu makalede insan haklarının temellerinin aydınlatılmasında felsefi bilginin öneminin tartışılması amaçlamaktadır. İnsan hakları ifadesinden neyi anlamamız gerektiğine ve bu

çerçevede bizim neyi tartışmayı amaçladığımıza değinerek araştırmamıza girişmemiz yerinde bir tutum olacaktır.

İnsan hakları, siyasal, toplumsal ve hukuki alanlardaki geniş kullanımının yanında, çokça başvurulan, sıklıkla atıf yapılan, insan hayatı ile doğrudan ilişkili olan bir kavramdır. Söz konusu haklar genel olarak insanın birey olmaktan kaynaklanan haklarına işaret etmektedir. Ancak insan hakları kavramı, sözgelimi kalem gibi, tek bir nesneye işaret etmez. Tekil/somut bir karşılığı yoktur. Ayrıca insan haklarının bir üçgenin iç açılarını toplamak gibi matematiksel bir problem ya da laboratuvar ortamında kanıtlanabilir bilimsel bir olgu olmaktan çok farklı bir sorunsal olduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Şu halde insan hakları, salt insan olmaktan kaynaklanan haklara işaret ettiğinden soyut ve düşünsel bir kavram olarak ele alınmalıdır. Öyle ki insana ait kadim olanı kavram ve kavramlar arası ilişkiler çerçevesinde anlamaya çalışan felsefenin insan haklarının anlaşılmasında ileri sürebileceği argümanlar olmalıdır. Bununla birlikte insan haklarının doğru bir biçimde anlaşılması haklar konusunda yaşanan/yaşanabilecek kavram kargaşası ve bilgi kirliliği gibi sorunları önlemek adına da önemli bir adım olacaktır. Dolayısıyla insan haklarının temellerinin ve muhtevasının bilgisel olarak aydınlatılmasının önemli bir gereksinim olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu bilgisel aydınlanmanın felsefi bağlamda ele alınabilmesi için öncelikle insan hakları ile felsefe arasındaki ilişkinin anlaşılması gerekmektedir. Araştırmamız çerçevesinde öncelikle insan haklarının bilgisinden ne anlaşılması gerektiği ele alınacaktır. İkinci adımda insan hakları ve felsefi bilgi ilişkisi sorgulanarak, söz konusu haklar ile felsefe arasındaki ilişkinin mahiyeti tartışılacaktır. Bu çerçevede insan haklarını felsefe açısından irdelemek bakımından felsefenin başlıca disiplinlerinden etik, hukuk felsefesi ve epistemoloji bağlamında insan hakları sorunsalı analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca insan hakları ihlalleri karşısında felsefenin nasıl bir duruş sergilemesi gerektiği sorgulanacaktır. Son tahlilde ise yapılan analizler üzerinden insan hakları bilincinin gelişmesi adına felsefi bilgiden nasıl yararlanılabileceği hususunda bazı tespitlere ulaşılması amaçlanmaktadır.

Konumuzu tartışmaya geçmeden önce insan hakları ifadesini kullanıldığı anlam genişliği içinden hangi bağlamlarda ele alıp tartışacağımıza kısaca değinmek yerinde bir tutum olacaktır. Hakkın varlığını hukuk düzenine bağlı ele alan görüşler, daha çok *pozitif hukuk* ya da devletçi pozitivizm olarak adlandırılmaktadır. Böyle bir anlayışta devletin koyduğu ve devletin varlığına razı olduğu kurallar hukuk olarak kabul edilmektedir (Keyman 1998: 17). İnsan hakları özünde evrenselliği barındıran bir kavram olarak pozitif hukukun ötesinde/üstünde haklardır. Buna göre insan hakları insanın salt insan olması ile ilgili haklara tekabül ettiğinden kaynağını *doğal hukukta* bulmaktadır. Doğal hukuk ise, pozitif hukuktan farklı olarak, herhangi bir araca ve özellikle hiç bir normatif olguya başvurulmaksızın insanın kadim haklarına işaret etmektedir. Bu yönüyle doğal hukuk, kökleri insan doğası ve insan aklına dayanan, pozitif hukukun sınırlayıcılığa karşın, içinde evrenselliği barındıran haklardır (Keyman 1998: 18). Çünkü doğal hukuk, insanlar üzerinde, bütün anlaşmalar ve pozitif hukuk sistemlerinden bağımsız olarak, salt insani doğalarından dolayı bağlayıcılığı olan haklara işaret etmektedirler (Cevizci 2014/b: 132, 133). Diğer bir ifadeyle doğal hukuku, ülke anayasalarındaki haklarla sınırlı olmayan, bütün insanlar için aynı değeri içeren evrensel hakların temsili olarak nitelendirmek mümkündür. Sözgelimi yaşama hakkı, eşit yurttaşlık hakkı ve eğitim alma hakkı bu türden haklardır. Dolayısıyla insan hakları belli bir anayasa ya da hukuk maddesine sığdırılmayacak derecede insanın kadim haklarına işaret etmektedir. Ancak insan haklarının ileri sürdüğümüz söz konusu boyutunun ve bu haklarla felsefe arasındaki ilişkinin aydınlatılması için teorik, kavramsal, bilgisel temelli analizler gerekmektedir. Bu çerçevede söz konusu analize insan haklarının bilgisinin ne anlama geldiğini tartışarak başlamanız yerinde olacaktır.

İnsan Haklarının Bilgisi Nedir?

İnsanlık durumlarına bakıldığında insan hakları bildirgelerine rağmen küresel anlamda hak ihlallerinin devam ettiği görülmektedir. Öyle ki savaş, tecrit ve tehdit gibi insan hayatını doğrudan etkileyen olumsuz şartlar nedeniyle birçok insan doğup büyüdüğü yeri terk etmek zorunda kalmaktadır. Akdeniz’de alabora olan sığınmacı

tekneleri ve kıyılara vuran cesetler zihnimizde canlılığını sürekli korumaktadır (Yeşilçayır 2016: 122). Bugünlerde Almanya'nın sınır dışı ettiği Afgan bir sığınmacının intihar etmesi (Sirleschtov, Monath, Woratschka, 2018) üzerine insan hakları bağlamında yaşama hakkı konusu uluslararası kamuoyunda tartışılmaktadır. Aslında bu tartışmayı genişleterek evrensel bildirgelere rağmen insan hakları ihlallerinin niçin önlemediğinin irdelenmesi gerekmektedir. Şu halde araştırmamız çerçevesinde insan haklarının bilgisine ulaşmak ihlalleri önlemek için yeterli midir? sorusuna da analiz etmeye ve son tahlilde cevaplandırmaya çalışalım.

Görebildiğimiz kadarıyla insan haklarının doğru ve tutarlı bir biçimde uygulamaya geçirilememesinin en önemli nedeni bilgisel bir sorundur. İnsan hakları ve bilgi ilişkisi bağlamında ciddi anlamda eksikliğin/yanlışığın yanı sıra hangi bilgiye nasıl ulaşılacağı hususunda da ciddi açmazların yaşandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Küresel anlamda yaşanan insan hakları ihlalleri ve insan haklarını korumaya yönelik dünya siyasetinin elinde hâlihazırda bir planın olmaması insan hakları konusunda yaşanan bilgi sorununun bir göstergesidir. İnsan hakları ile ilgili kaynaklarda yer alan yaygın anlayışa göre insan hakları bireylerin yalnızca insan olmalarından kaynaklanan haklardır ve insan olmak bu haklara sahip olmak için yeterlidir. Buna göre ırk, din, milliyet, cinsiyet, ekonomik veya sosyal statü ayrımı gözetmeksizin, insan onurunun gereği olarak bütün kişilerin sahip olduğu vazgeçilmez/devredilmez hakların tümüne insan hakları denir (Tezcan, Erdem, Sancaktar, Önok: 2011 35). Söz konusu hakların kavramsal içeriğinin zikredilen insan onuru bağlamında aydınlatılması için bilginin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu aşikârdır. Buna göre insan haklarına ilişkin bilincin istenilen seviyede olmamasının temel nedeni insan hakları konusundaki bilgi seviyesinin ve bu bilgiyi kazandıracak eğitimin oldukça yetersiz olmasıdır. Dolayısıyla bireylerde insan hakları bilincinin oluşabilmesi için bilgi ve eğitim yadsınamaz bir öneme sahiptir. Buna göre temel birey hakları olan insan haklarını kavrayabilmek için öncelikle söz konusu hakların temellerinin ve mahiyetinin anlaşılması gerekmektedir. İnsan haklarının aydınlatılması hususunda değişik bilgi türlerinden söz etmek mümkündür: Örneğin tarihi bilgi ve siyasal bilgi bunlardan ikisidir. Tarihi bilgi, insan

hakları belgelerinin tarihte ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bilgi sahibi olmak için önem arz etmektedir. Siyasal bilgi ise insan haklarının siyaset sahnesinde yer etmesi ve siyasi anlamda insan haklarının anlamı konusunda başvurulacak kaynaktır. Bununla birlikte insan hakları belgelerinin tarihsel anlamda aydınlatılması ve siyasi anlamda değerlendirilmesi konunun anlaşılması bakımından yeterli değil midir? ve insan hakları bağlamında felsefi bilginin rolü nedir? gibi sorular karşımıza çıkmaktadır.

Kuçuradi'ye göre haklarla ilgili belgelerde zaman zaman temel kişi hakları grup haklarıyla karıştırılabilmektedir (Kuçuradi 2016: 196). Dolayısıyla bu belgelerde yer alan kavramsal karışıklıkların sorgulanıp, giderilmesinde felsefi bilgiye ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu yanıltıcı tutumların bertaraf edilmesi hususunda da felsefenin eleştirel ve sorgulayıcı özelliğine başvurulması gerekmektedir. Bu araştırma esnasında insan haklarının felsefe bağlamında aydınlatılmasında başlıca şu hususlar üzerinde durulacaktır: 1) Felsefe tarihinde insan hakları düşüncesinin ortaya çıkışı 2) Felsefi etik bağlamında, 3) hukuk felsefesi bağlamında, 4) epistemoloji bağlamının insan haklarının ele alınması. 5) Felsefenin eleştirel/sorgulayıcı özelliği ile insan haklarını sorgulamaya çalışmak. Belirlediğimiz hususları, öncelikle insan hakları ve felsefe ilişkisini sorgulayarak, analiz etmeye çalışalım.

İnsan Hakları ve Felsefi Bilgi İlişkisi

İnsan hakları ve felsefi bilgi ilişkisinin anlaşılmasında felsefenin temel karakteristiği bağlamında söz konusu hakların kaynağı ve mahiyetinin analiz edilmesi gerekmektedir. Eğer insan haklarını kişinin yalnızca insan olmasından kaynaklanan hakları olarak tanımlıyorsak pozitif hukukun sınırlı hak anlayışının insan haklarına kaynaklık etmesi pek doğru bir tutum olmayacaktır. Bu durumda insan haklarının temellerini insanın salt insan olmasından kaynaklanan doğal hukuk anlayışı çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Yukarıda insan haklarının doğal hukuk ve pozitif hukukla olan ilişkisine değinmeye çalıştık.

Bununla birlikte insan haklarının temelinde doğal hukukun yer aldığı ortaya çıkması insan haklarının analiz edilmesine ilişkin başka kavramlara da işaret etmektedir. Çünkü doğal hukukun özüne inildiğinde insanın değeri ve insan onuru ile karşılaşmaktadır. İnsan hakları, yaşamak hakkından başlamak üzere, insanların doğası gereği sahip olduğu *insan onuruna* dayanır (Öğütçü 2005: 569) ve insan haklarını üzerinde yükseldiği bu temellerden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Birçok düşünür insan haklarının temelinde insan onurunun olduğu konusunda hemfikirdir. Söz gelimi Charles Beitz insan hayatı için son derece önemli olan insan haklarının kaynağını oluşturan insan onurunun anlaşılmasının söz konusu temel hakların aydınlatılması adına önemli bir adım olacağı kanaatindedir (Beitz 2013: 260). Jürgen Habermas ise insan onuru ifadesinin aydınlatılması konusunda filozofların düşüncelerine dikkat çekmeye çalışarak, insan onurunun özü itibarıyla felsefi bir kavram olduğunu ve ortaya çıkışının Antik döneme kadar geri gitmekle birlikte modern anlamdaki kavramsal çerçevesini Kant’la birlikte kazandığını iddia etmektedir (Habermas 2010: 344). Tarihsel bakımdan insan onuru kavramının insan hakları belgelerinde ilk olarak II. Dünya Savaşından sonra yer almaya başladığı görülmektedir. Buna göre insan haklarını ve bu kavramın özünü oluşturan insan onurunu anlamak için yalnızca insan hakları belgelerine başvurmak konuyu oldukça dar bir çerçevede değerlendirmek anlamına gelecektir. Çünkü felsefe tarihi incelendiğinde insan onurunun XX. yüzyılda ortaya çıkmış bir kavram olmadığı, temellerinin Antikçağ’da atıldığı ortaya çıkmaktadır.

İnsan hakları kavramının düşünsel temellerinin felsefe tarihinde nasıl ele alındığı ile ilgili kısa bir yolculuğa çıkabiliriz: Felsefenin özellikle insana yönelmesiyle birlikte insan eylemi ile erdem arasında bir ilişki kurulmaya başlanmıştır. İnsan felsefesinin önemli filozoflarından olan Sokrates Antikçağ Atina’sında ahlaki değerlerin yozlaşmaya başlaması üzerine ortaya attığı erdem etiği anlayışı ile günümüzde etiğin kurucusu olarak kabul edilmektedir (Cevizci 2014/a: 138). Onun onurlu bir hayatın temellerini sorgulayan, en yüksek iyiyi ve adaleti amaçlayan bu anlayışı sonraları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir.

Helenistik dönemde yaşayan Stoacılar ise hümanist bir bakış açısıyla insanları, dünya toplumunun eşit yurttaşları olarak görüyorlardı. Daha çok erdem temelli bir eşit insan anlayışı ortaya koymaya çalışan Stoacılar bu durumun insanlar tarafından idrak edilmesi için felsefelerini icra etmeye çalışıyorlardı. Birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğü olmayan insanların birbirlerine karşı saygılı ve toleranslı olmalarını öneriyorlardı (Manstetten 2005: 109, Yeşilçayır, 2017: 100, 101). Stoacıardan yaklaşık 2000 yıl sonra bu düşünceleri tekrar ele alan Kant, onların temelini attığı hümanizm ve evrensellelikle ilgili düşüncelere kendi döneminin koşulları içinde sistematik bir çerçeve çizmeye çalışacaktır. Kant’ın düşüncelerinin yanında Grotius ve Locke’un hak/haklar kavramı üzerindeki düşünceleri ile Rousseau’nun yurttaşların genel iradesinden söz etmesi 1789’da ilan edilecek olan *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinde* doğal haklar, kutsal ve vazgeçilmez haklar olarak maddeleşmiştir (Çotuksöken 2012: 28). Bununla birlikte bu gelenek içinde, Michael Sandel’in de üzerinde durduğu gibi, özgürlüğü adalet ve ahlakla temellendirmesi ve insan saygıyı temele almasından dolayı Kant günümüz evrensel insan hakları düşüncesinin habercisidir (Sandel 2013: 130). Düşünce tarihindeki bu kısa yolculuktan sonra günümüzde modern çerçevesi ve kalıplarıyla bilinen insan haklarının ne olduğunun ve mahiyetinin aydınlatılması açısından temellerinin irdelenmesine geçebiliriz.

Görebildiğimiz kadarıyla insan hakları öncelikle felsefenin ana disiplininden biri olan etik çerçevesinde aydınlatılması gereken bir kavram olarak belirmektedir. Bununla birlikte insan haklarının (düşünsel) temellerinin etik bir sorunsal olduğunun ortaya konulması için epistemolojik sorgulamaların elzem olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle soyut insan hakları düşüncesinin sözel ve davranışsal edimler yoluyla görünürlük kazanması için bilginin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur (Davran 1999: 19). Bu noktada felsefi bilginin insan haklarının soyut ve düşünsel boyutunu temellendirmek için önemli bir rol oynayabileceğini iddia etmemiz mümkündür. Diğer taraftan insan haklarının aydınlatılmasında etik ve epistemoloji gibi temel alanların yanında insan hakları ile hukuk arasındaki ilişkinin görmezden gelinmesi mümkün değildir. Bu bağlamda felsefenin diğer bir disiplini olan hukuk felsefesi başvurulması

gereken temel bir mecra olarak belirlemektedir. Ancak insan haklarının etik temelleri ile hukuki boyutu arasındaki rabıtayı kurgulamanın yine bir epistemolojik sorunsal olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Bu noktada insan hakları ve felsefi bilgi ilişkisini felsefenin temel disiplinleri bağlamında üç aşamalı olarak ele alıp, analiz etmeye çalışalım.

İnsan Haklarının Etik Temelleri

İnsan hakları bağlamında her bireyin salt toplumsal, kültürel ve yerel değerlere değil, aynı zamanda etik değerlere sahip bir varlık olduğu konusunda bilgi sahibi olması önem arz etmektedir. Çünkü insan hakları ile ilgili bilgi temelde evrensel olana işaret etmektedir (Çotuksöken 2012: 35). Bu noktada ahlak ve etik arasında farka kısaca değinmemiz yerinde olabilir: Ahlak normlar bakımından toplumsal, bölgesel ve lokal olarak farklılık arz edebilirken, etiği evrensel ahlak normları olarak açıklamak gerekmektedir. Bunun yanında ahlak pratik insan davranışını konu edinirken, etik ahlakın teorisi olmak durumundadır (Cevizci 2014(1): 17, 18). İnsan olmak, etnik köken, ten rengi, cinsiyet, din ve mezhep gibi sıfatlardan önce gelen ve insanlığın ortak bir paydası olan bir özellik olarak evrensel bir temele dayanmaktadır. Dolayısıyla insan bütün diğer özellikleri öne çıkarılmaksızın, salt insan olarak düşünülmesi gereken bir varlıktır. O halde insan haklarının etik temellerini nasıl açıklamamız gerekmektedir?

Amartya Sen’e göre insan hakları yasal ve hukuki düzenlemelere konu olmadan önce birincil olarak etik (primarily ethical) bir temele dayanmaktadır (Sen 2004: 328-332). Sen’in hak ve hukuk ilişkisi bağlamındaki düşüncesi de dikkate değerdir. Ona göre hakkın hukukun çocuğu olduğunu zikretmek doğru bir yaklaşım değildir, bilakis hakkın hukukun ebeveyni olduğunu vurgulamamız gerekmektedir (Sen 2004: 327). Bu durumda hakların etik temelleri söz konusu hakların yasalaşmasına da ilham kaynağı olabilecek mahiyettedir ve bu noktada önemli olan nokta ise hakların etik kökeninden koparılmadan yasalaşmasına (hukuk) önem verilmesidir. Sonraki bölümde insan hakları

ve hukuk ilişkisini tartışmaya devam edeceğiz. Bu noktada öncelikle insan haklarının üzerinde yükseldiği etik temelinin mahiyetini tahlil etmemiz gerekmektedir.

İnsan haklarının etik temelleri bağlamında insan onuru ile insan hakları arasındaki vazgeçilmez ilişkinin aydınlatılması önem arz etmektedir. Buna göre insanın onuru, onun akıl ve vicdan sahibi bir varlık olması ile ilgilidir, diğer bir ifadeyle insan onuru insanın değerinin farkına varılması ile anlaşılabilir bir durumdur. Akıl ve vicdan melekeleriyle insan diğer canlılar arasında özel yere sahiptir. Buna göre insan sadece biyolojik olarak değil aynı zamanda moral bir değer olarak var olan bir canlıdır. Bizatihi bir değer olan insanın, onuruna layık olarak yaşayıp, gelişmesi önemlidir ve hiçbir güç tarafından onun değeri/onuru ihlale uğramamalıdır (Savcı 2016: 87). Konu ile ilgili literatürde insan onurunun kaynağı olarak akıl ve vicdan sahibi olmaya işaret edilmektedir. Salt insan olmanın temel bir özelliği olan insan onuru evrensel bir değer olarak etik ile sıkı bir ilişki içindedir. Buna göre insan onurunun bir değer olarak anlaşılması, onun onuruna saygı duyulması ve korunması etik bir anlayışla mümkündür. Diğer bir ifadeyle insan onuru etik bir değere işaret etmektedir ve etik değerlere özen göstermek aynı zamanda insan onuruna da özen göstermek anlamına gelmektedir (Kuçuradi 2003: 9). Akıl sahibi olmayı onurlu varlık olarak nitelendiren Kant’a göre kişinin eylemlerinde kendini ve başkalarını araç olarak değil, amaç olarak görmesi onurlu bir davranıştır. Buna göre onur sahibi bir varlık olarak insanı araç olarak değil, kendi başına bir amaç olarak görmek gerekmektedir. Bu tutum bize kimliği ne olursa olsun herkesi öncelikle insan olarak görmemiz adına önemli bir fikir sunmaktadır (Kılıç 2015: 98).

İnsanın söz konusu değerinin ve bu değer karşılığı olarak onurun farkına varılabilmesi için öncelikle insan olmanın bilincinde olunması gerekmektedir. Bununla birlikte insan onuru, değişik kültürlerdeki farklı insan imgelerinden ayrıştırılarak, insanın nesnel değerinin bir karşılığı olarak anlaşılmalıdır. Buradan hareketle insan haklarının insan onurunun pratikte gerektirdikleri evrensel normlar olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Dolayısıyla insan onurunun bilgisi insan hakları normlarının oluşumunda belirleyicidir ve bu anlamda ele alındığında insan haklarını kültürel

normlardan ayırarak evrensel etik normlar olarak nitelendirmemiz yerinde bir tutum olacaktır (Kuçuradi 2016: 70-76). Bununla birlikte her ne kadar insan haklarına herkesin insan olmasından kaynaklanan haklar olduğuna inanıyor ve bunu ifade ediyor olsak da, bu hakların ve temelini oluşturan etik değerlerin bilgisini sağlıklı bir biçimde edinmek gerekmektedir. Ancak böylelikle farklı kültür ve dinlerin insan imgesinden ayrışarak, etik temelli evrensel insan haklarının anlaşılması ve bu konudaki bilincin yaygınlaşmasını sağlanabilecektir.

Bununla birlikte insan haklarının etik temelleri ve insan onuru ile vazgeçilmez ilişkisi dikkate alınmadığında, bu haklar yalnızca bazı belge ya da hukuk maddelerinin sınırlı bağlamında değerlendirilecektir. Dolayısıyla insan haklarının etik temellerinin bilgisi, bu hakların evrensel, devredilemez ve vazgeçilmez karakterinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Şu halde insan olarak devredilmez onur ve hak sahibi olmak doğuştan getirilen bir özellik olmasına rağmen bunların bilgisi doğuştan verili değildir. İnsan haklarının temellerinde etik değerleri ve insan onurunun yer aldığı bilinmesi/öğrenilmesi çaba ve süreç gerektirmektedir. Etiğin insan haklarının temelini teşkil eden evrensel bir değer olduğunun altını çizmeye çalıştıktan sonra yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız hukuk konusunu tartışmaya geçmemiz isabetli olacaktır. Bu bağlamda Sen’in hakkın hukukun üstünde (ebeveyni) olması gerektiği savından hareketle, insan haklarının yasalaşmasının niçin etik temellere dayanması gerektiğini de analiz etmeye çalışalım.

İnsan Hakları ve Hukuk İlişkisi

İnsan haklarının etik temellerini analiz ettikten sonra bu hakların göz ardı edilemeyecek olan hukuk alanı ile ilişkisini tartışmaya geçebiliriz. Bununla birlikte temel hakların etik temellerinden bağımsız bir insan hakları-hukuk ilişkisi ortaya koymaya çabası şüphesiz eksik bir analiz olacaktır. Etik ile hukukun varoluşsal ilişkisi ve insan haklarının hukuksal bağlamı hukuk felsefesinin konu edindiği temel meseleler arasındadır. Buna göre toplumsal yaşam düzeninin normlarını ahlak ve hukuk

oluştururken, birincisi yazılı olmayan normları, ikincisi ise yazılı, yasalaşmış kuralları içermektedir. Ancak ahlak ile hukuk arasında, sözlü normların yazıya dönüşmesinin ötesinde, daha derin bir bağ olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Buna göre etiğe karşılık gelen ve evrensel anlamda insan olma özüne işaret eden doğal hukuk teorisi, ahlak-hukuk ilişkisinde hayati bir öneme sahiptir. Doğal hukukun pozitif hukukun oluşumunda hangi oranda etkili olduğu sorunsalı aslında insan hakları-hukuk ilişkisini anlamamıza ışık tutacaktır. Bununla birlikte doğal hukuk-pozitif hukuk ya da etik-hukuk ilişkisi bağlamında insan haklarını nasıl açıklamalıyız? diye bir soru akıllara gelmektedir.

Yukarda hukuktan doğal hukuk ve pozitif hukuk diye iki ayrı kategoride söz etmeye çalıştık. Bu minvalde etik değerleri ihtiva eden doğal hukuk, evrensel anlamda tüm zamanlar için geçerli temel hakları ihtiva etmektedir. Pozitif hukuka göre insan hakları, belli bir zamanda, belli bir yerde; yürürlükte olan hukuk sistemi tarafından yazılı olarak oluşturulmuş haklardır (Öğütçü, 2005: 578). Felsefi bağlamda pozitif hukukun ideal biçiminin doğal hukuk içinde yer aldığını söylememiz mümkündür. *Öğütçü* insan haklarının sadece doğal hukuk kaynaklı bir kavram olmaktan çıkıp pozitif hukukla bütünleşerek ulusal ve uluslararası hukuk belgelerinde somut haklar haline dönüştüğünü iddia etmektedir (Öğütçü, 2005: 579). Ancak bu iddiaya şöyle bir eleştiri/soru yöneltmek mümkündür: Eğer doğal haklar gerçek anlamda pozitif haklara dönüşmüş olsaydı, insan hakları ihlallerinin tedricen azalması gerekmez miydi? Kanaatimize göre yaşanan hak ihlallerinde insan haklarının ideal biçimi olan doğal hukukun pozitif hukuklara yeterince yansımaması önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla insan haklarının sağlanması bakımından pozitif hukukun doğal hukukun etik temellerini örnek alması gerekmektedir.

Buna göre bir devletin insan haklarına dayalı olduğunu iddia edebilmek için hukukun oluşumunda, doğal hukukun örnek alınması gerekmektedir. Ancak insanın değerine dayalı bir hukuk dizgesi insan haklarının tanınması, korunması ve geliştirilmesi için uygun bir zemin olacaktır. Hukuk sistemlerinin oluşumunda insanın değeri ve onuru temele alınmadığı takdirde insan haklarının yasalarla korunması artık

tesadüfe kalmış olacaktır. Dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın burada temel olan insandır ve onun araç değil, amaç haline geldiği bir anlayışın benimsenmesi gerekmektedir. Bu anlayış bize aynı zamanda *ulusal üstü* hukuk kavramının kapısını da aralamaktadır. Dolayısıyla etik temelli hukuk, etnik ve kültür kaynaklı yasaların ötesinde ulusal üstü bir tutum çerçevesinde insana yönelen yasaları ihtiva etmelidir. Bu açıdan bakıldığında insan haklarının felsefesini yapmak bir bakıma hukukun içeriğinin etik ilkelerden oluşup oluşmadığının sorgulanması anlamına gelmektedir.

İnsan Haklarının Epistemolojik Temellendirilmesi

İnsan hakları her ne kadar insanın doğuştan getirdiği temel haklar olsalar da, bu hakların aydınlatılmasında bilginin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü doğuştan gelen ve kendiliğinden sahip olunan haklar, bilinmedikleri sürece yok hükmündedirler. Mesut Gülmez’in ifadesiyle insan ancak bildiği ve kullandığı haklarıyla vardır (Gülmez 2001: 49). İnsan hakları hususunda elzem olduğu anlaşılan bilmek eylemi ise epistemolojinin önemine işaret etmektedir. İnsan haklarının etik temellerinin ve hukuki boyutunun sorgulanıp, anlaşılmasında başat rol oynayan epistemolojinin kendine özgü karakteristik yapısı üzerinden bir insan hakları temellendirilmesine yönelmek mümkündür. Söz konusu karakteristik yapının farklı insan hakları temellendirmeleri mümkün olmakla birlikte burada üç aşamalı bir analiz üzerinden konuyu anlamaya çalışalım:

Birinci aşamada insanın varlıkla olan bilme ilişkisinin hangi dolayımında gerçekleştiği sorunsalı üzerinden bir temellendirmeye girişelim: İnsanın varlıkla olan bilme ilişkisi dolayumsuz bir eylem olmaktan ziyade yerel, kültürel ve tarihsel örüntülerle oluşan bir süreçtir. Şu halde bireyin var olanla ilgili bilgisi doğrudan olmaktan çok, bilginin edinildiği yere ve zamana göre şekillenmiş bir edimdir. Bu sorunsal Francis Bacon’un idoller öğretisi bağlamında düşünüldüğünde her bireyin içinde yaşadığı toplum kendi mağarası olduğundan hakiki bilgiye ulaşmak için mağaradan çıkmak gerekmektedir. Konuşma diline de yansıyan toplumsal yargılar

gerçeği olduğu gibi değil de, kısmen çarpıtarak yansıtan bulanık bir aynadan görmemize neden olmaktadır (Cevizci 2015: 451). Varlığın ve insanın bilgisine yaşadığımız toplumun dar ve kısmen çarpıtılmış ufkunda ulaştığımız düşünüldüğünde insan- varlık ilişkisinin çok sağlıklı bir biçimde oluşmadığı ortaya çıkmaktadır. Söz konusu süreçte zihnin, dil vasıtasıyla elde edilen münferit bilgileri genelleştirme eylemi içine gireceği kaçınılmazdır. Dolayısıyla düşüncelerimiz yanlış, çarpık ve bulanık yargıların bir sonucu olarak genelleşmesi, zamanla hayata ve insanlara yönelecek olan bakış açımızı belirleyecektir. Diğer bir ifadeyle eğer göze takılan gözlük kirli ise varlığı kirli olarak görmemiz kaçınılmaz bir hal alacaktır. Bu durumda yerellik ve evrensel gerçeklik arasında bir çelişki durumu ile karşılaşılmaktadır. Ancak insan olarak yerel ve öznel olan değerleri önemseyip evrensel değerleri yadsımak ne derecede sağlıklı bir tutumdur?

Aslında yerelliği yansıtan gözlüğü çıkarıp evrenselin bilgisine ulaşmak istemeyen insanlar için fazla büyütülecek bir mesele yoktur. Çünkü onların zihin konforunu bozmak gibi bir sorunları söz konusu değildir. Kant'ın ifadesiyle insanların çoğu tembellik ve korkaklık nedeniyle hayatları boyunca kendi rızalarıyla aydınlanamamış olarak yaşarlar. Bununla birlikte o, varlığın genel geçer bilgisine ulaşabilmenin parolasından söz eder: “sapere aude! Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” (Kant 2014: 315). Varlığın gerçek bilgisine ulaşabilme konusunda bir anahtar niteliği taşıyan bu parola aynı zamanda insan haklarını epistemolojik olarak temellendirmenin ipuçlarını da sunmaktadır. Öyle ki felsefe, yerel/tekil/kültürel olanı ussal karakteriyle epistemolojik bağlamda aşarak, evrensel boyutta düşünebilmeyi ve ortak insan kimliğinde buluşmayı sağlayabilecek bir yapıya sahiptir (Çotuksöken 2012: 58). Bunun nasıl sağlandığını yine Kant üzerinden örnekleyebiliriz: Ona göre düşünmek insanın kendi başına yapabileceği bir eylemiş gibi olsa da, sağlıklı düşünmek başkalarının düşüncelerini de hesaba katmayı gerektirir. İnsanın kendi düşüncesini başkalarının düşünce ve eleştirileriyle sınaması onu dogmatik ve önyargılı olmaktan kurtarır (Kant 2008: 57). Buna göre doğru düşünmek ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkün olabilecektir. Kant'a göre geniş bir zihniyetle düşünmek

insanın kendi düşüncesini eğitmesini sağlar. Onun bu düşünceleri evrensel insan ve adalet anlayışının oluşmasında önemli rol oynayacaktır. Evreselliği ve ortak insanlık idealinde buluşmayı kendine şiar edinen Kant’ın hayatının son günlerinde söylediği şu söz ise onun düşüncelerini karakterize etmektedir: “İnsanlık duygusu beni henüz terk etmedi” (Yeşilçayır 2017: XVI). Dolayısıyla epistemolojik anlamda bilginin evrensel insana yönelip onu anlama çabası içinde olması insan haklarının aydınlatılması adına önemli bir adım olacaktır. Bununla birlikte insan haklarının evrenselliği konusu salt felsefenin icadı/uydurduğu bir teori midir? diye bir soru akıllara gelebilir. İkinci aşamadaki analizde bu soruya cevap bulmaya çalışalım:

Özellikle dikey ilişkilerin ve bu ilişkileri doğuran keyfiliğin yaşandığı yerlerde haklar bireylere bağışlanan/ihsan edilen bir şey olarak görülmektedir (Çotuksöken 2012: 40). Ancak hakların özel ya da tüzel bir kişilik tarafından bağışlanmadığı onların bizatihi insanın yalnızca insan olmasından dolayı sahip olduğu haklar olduğunun açığa çıkarılması/bilinmesi gerekmektedir. Nicolai Hartmann’a göre insan değerleri yaratan aktör değil, keşfeden kişidir. Buna göre insanın değeri varoluşsal ve evrensel olarak bizatihi mevcuttur (Kılıç 2007: 598). Önemli olan bu değer anlaşıp uygulanmasıdır ki bu noktada felsefi kavrayışın ve epistemolojinin önemi kendisini hissettirmektedir. Buna göre insan hakları ifadesi insanın kendiliğinde olan değerinin insanlar tarafından keşfedilip formüle edilmiş biçimidir. Kuçuradi’nin ifadesine göre insan hakları düşünce tarihinde adım adım bilincine varılan haklardır (Kuçuradi 2016: 2). Dolayısıyla insan hakları batı kültürünün ya da başka bir kültürün ürünü olmayıp, insanlığın ortak düşünsel birikiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, insanın yeryüzündeki bizatihi değerinin biçimsel bir form kazanmış halidir. Söz konusu değeri keşfediş sürecinde felsefi bakış açısının ve felsefi bilginin yadsınamaz bir önemi vardır. Şu halde insan haklarının etik temelli ve evrensel nitelikli olduğunun anlaşılması felsefi sorgulamanın/bilginin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda felsefe insan hakları ile ilgili nasıl farkındalık yaratabilir? diye başka bir soru ile karşılaşmak mümkündür.

Üçüncü aşamada felsefe tarihinde etiğin kurucusu olarak bilinen Sokrates üzerinden örneklemeye başvurarak yukardaki soruya cevap bulmaya çalışalım: Onun diyaloglarında muhataplarına birtakım sorular sorarak bilgiyi doğurtmaya çalışması felsefesinin de temel karakterini oluşturmuştur. Platon’un *Menon* adlı diyalogunda belirgin olarak karşımıza çıkan *bilgiyi doğurtma* metodu aynı zamanda *Sokratik yöntem* olarak da adlandırılmaktadır (Platon 2007: 281, 305). Bu yöntemiyle o sorduğu sorularla birine bir şey öğretmekten ziyade, onda zaten var olduğuna inandığı bilginin ortaya çıkmasına yardımcı olmak ister. Zekice hazırlanmış, mantıksal sorulardan oluşan bu diyaloglar ve Sokratik yöntem adı verilen teknik sonraları başta felsefe olmak üzere birçok alanda etkili olmuştur ve günümüzde eğitimde bir kuram olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla felsefenin temel karakteristiğini oluşturan diyalog, soru sorma, diyalektik, temellendirme, sentez gibi yöntemler akıl ve mantık dizgesi içinde bireyde zihni anlamda aydınlanmayı sağlayıcı özelliğe sahiptir. İnsan hakları düşünsel ve soyut özelliğinden dolayı felsefenin doğru bilgiyi ortaya çıkarmada başvurduğu mezkûr yöntemler bu kavramın aydınlatılmasına ışık tutacak mahiyettedir. Bununla birlikte insan hakları konusunda zihinlerde yer alan muğlak düşüncelerin önüne geçilmesinde felsefi bilgi önemli rol oynayabilecektir.

Görebildiğimiz kadarıyla epistemoloji, insan haklarının bilgisel anlamda anlaşılmasında bir çok argüman sağlayıcı özelliğe sahiptir. Buraya kadar olan analizler çerçevesinde şöyle bir tez ileri sürebiliriz: İnsan akli ve eliyle ortaya çıkan hak ihlallerini önlemek yine insanın akıyla ve eliyle mümkündür. Bu bağlamda felsefenin analiz, sentez, sorgulama ve yeniden inşa etme gibi karakteristik özellikleri insan hakları ihlallerinin önlenmesine yönelik fikirlerin ortaya çıkmasına uygun bir temel olmaya oldukça elverişli bir yapıdadır. Dolayısıyla insan haklarının etik temellerinin ve hukuki boyutunun açıklanmasında epistemolojinin yadsınamayacak bir önemi vardır. Diğer taraftan insan haklarının anlaşılıp, uygulanmasına mani olan hususları felsefi bağlamda sorgulamamız yerinde bir tutum olacaktır.

İnsan Hakları İhlalleri Karşısında Felsefe

Eğitim anlayışının insani anlayıştan uzak olması insan haklarının hayata geçmesini engelleyen temel faktörlerden biridir. Sözgelimi eğitimde dışlayıcı/ötekileştirici bir anlayışın benimsenmesi ülke içindeki farklı din/etnisiteler arasında nefret duygusuna ve kindarlığa dönüşebilmektedir. Buna göre belli bir etnik kökeni/dini/mezhebi temele alarak diğerlerini ötekileştiren bir eğitim anlayışını değiştirmek ve insani olana doğru evrilmek gerekmektedir. Yerkürede var olan tüm beşeriyetin, barış içinde yaşaması ancak insan merkezli bir eğitim anlayışı çerçevesinde sağlanabilir. Böyle bir dünya görüşünde dinsel, ulusal ve mahalli değerler yerine hümanist, evrensel değerler esastır (Ceylan 2010: 114). Söz konusu sorunsalı felsefenin eleştirel özelliği bağlamında da tahlil etmek mümkündür. Bu noktada din ve etnik kökene dayalı aidiyetler insanın asli özelliği midir? sorusunu irdelemek gerekmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla birçok durumda bireylerin sahip oldukları arızî özellikler olan etnik köken, milliyet, din ve mezhep gibi sıfatlar insan hayatının asli unsuru olarak kabul edilebilmektedir. Böylelikle bir gruba ait bireyin diğer gruptan daha üstün olduğu yargısına varılarak hak ihlallerine neden olunmaktadır. Sözgelimi bir etnisitenin, dinin ya da mezhebin insanın asli unsuru sayılması bu şekildeki hak ihlallerine yol açmaktadır. Hâlbuki insanın sabit, değişmez, kalıcı bir özünün olmadığı; her insanın değişebilir özellikler, nitelikler toplamından oluştuğu kavrayışından hareketle, hiçbir insansal özelliğin, niteliğin bir üstünlük nedeni olamayacağı, böylelikle insan haklarının grubun değil salt bireyin hakları olduğu savı ortaya çıkmaktadır (Çotuksöken 2012: 45). Öyle ki insan haklarının özünde insanın yalnızca insan olmasından kaynaklı doğal hakları mevcuttur. İnsanın kendisi bizâtihi bir değerdir ve sonradan oluşmuş hiçbir özellik onun insan olmaktan kaynaklı değerine zarar getirmemelidir. Buna göre insanın değeri farklı toplum ve kültürlerdeki insan anlayışlarının üstünde evrensel bir değer olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla felsefi anlamda insanın değerini önemseyen bir eğitim anlayışının hayata geçirilmesi insan hakları bilincinin oluşturulması adına önemli bir adım olacaktır.

Bununla birlikte felsefi düşünce önyargıların etkileme gücüne dikkat çekerek, insan haklarının korunmasında engel oluşturan tutumları bilinçli bir biçimde fark etmeyi sağlayan duyarlılık kazandırabilecek mahiyettedir. Kişiler arası ilişkilerde doğal karşılanan alışkanlıklar, kültürel yapılanmalar (kız çocuklarını okutmayıp erken yaşlarda evlendirmek gibi), değer yargılarının etkisiyle ortaya çıkan eylem biçimleri (cinsiyetçilik gibi) felsefi bakış açısı ve sorgulama ile incelikli bir düşünmenin, çözümlenmenin sonucunda hak ihlallerinin nedeni ortaya koyulabilir. Dolayısıyla felsefi bilinç, bazı durumları bir sorun olarak görmemizi sağlar ve böyle bir görme biçiminin eksik olduğu ortamda insan haklarına ilişkin tutarlı bir yaklaşım oluşturulması mümkün değildir (Çotuksöken 2012: 53). Bunun yanında insan haklarının etik temellerini oluşturan insanın değerinin/onurunun bilgisi edinilmediği müddetçe söz konusu haklar konusunda bir zihin aydınlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç Yerine

İnsan haklarının aydınlatılmasında felsefi bilginin önemini ele almaya çalıştığımız bu çalışmamızın son tahlilinde buraya kadar yaptığımız analizlerden bazı saptamalar ve bulgular elde etmeye çalışalım. Girişte insan hakları konusunda dünya genelinde yaşanan paradoksa değindik. Araştırmamız minvalinde yaşanan paradoksların temelinde bilgi eksikliğinin yattığı anlaşılmaktadır. Kaynağı ve içeriği aydınlatılmamış hakların insanlar tarafından ne anlama geldiği bilinemeyeceği gibi bu hakların nasıl kullanılacağına da karar verilemeyecektir. Bu durum da kaçınılmaz olarak bir takım açmazlarla karşılaşılmasına ve manipülasyonların yaşanmasına neden olacaktır. Bu çerçevede felsefi etik insan haklarının özü itibarıyla aydınlatılmasını sağlayacak olan insanın değer ve onurunun bilgisinin anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Söz konusu bilgi ise insan haklarının aslında insan onurunun pratikte gerektirdikleri olduğuna işaret etmektedir. Buna göre insan haklarının kültürel normların üstünde evrensel etik normlar olarak anlaşılması gerekmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla insan haklarının bilgisini elde etmek pozitif hukukun dar bağlamından ziyade etik temelli bir bakış açısını gerektirmektedir. Doğal hukukla ilintili olan söz konusu etik ilkelerin pozitif hukukun oluşumuna temel teşkil etmesi insan haklarının yasalaşması adına önem arz etmektedir. Buradan hareketle söz konusu doğal hukukun, pozitif hukukun oluşumuna örnek teşkil ettiği oranda insan hakları anlayışının ortaya çıktığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Etik ve insan onuru bağlamında düşünüldüğünde insan haklarının, bu hakların bilgisine sahip olan ya da olmayan herkesin temel hakları olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buraya kadar olan analizler bize her bireyin temel haklarının bilgisini edindiği oranda insan haklarının farkına varabileceğini ve bu haklara salt insan olmaktan dolayı sahip olduğunun bilincinde olabileceğini göstermektedir. Çünkü insan ancak varlığının bilgisine sahip olduğu oranda insan haklarının bilincinde olacak, bu hakları hayatında işlevsel hale getirmek ve korumak isteyecektir. Varlığından haberdar olunmayan haklar konusunda insanların bilinçli olması beklenemeyeceği gibi, bu haklara sahip çıkması da pek mümkün olamayacaktır.

Temel insan haklarının neler olduğu ve içeriklerinin nasıl şekillendiği hususunda doğru bir bilgiye sahip olmak için felsefenin iki temel alanı olan aksiyoloji ve epistemolojinin önemi yadsınamaz. Buna göre insan hakları özü itibarıyla değere dayalı hakları içermektedir ve bu değer açığa çıkarılıp anlaşılmasında felsefi bilgi yadsınamaz bir öneme sahiptir. Diğer taraftan epistemolojinin kendine özgü temellendirmeleri insan haklarının aydınlatılmasına ışık tutmaktadır. Buna göre bilginin evrensel insana yönelip onu anlamayı amaçlaması insan haklarının bilgisel aydınlatılması bağlamında önemlidir. Şu halde insan haklarının birilerinin türettiği bir fikir olmayıp, insanın kendi özünü keşfişinin bir bilgisi olduğunun ortaya konması epistemolojik bir sorgulama ile anlaşılabilir bir tutumdur. Bilgiyi doğurtmayı hedefleyen Sokratik yöntem öğretmekten ziyade var olan bilgiyi açığa çıkarmayı hedefleyerek bu türden bir bilginin peşindeydi. Araştırmamızda yer verdiğimiz analizler çerçevesinde insan haklarının aydınlatılmasına yönelik ilgili şu tespitlere ulaşmamız mümkündür:

İnsan hakları pozitif hukukun sınırlı muhtevasından önce etik bağlamda anlaşılması ve insan onuru temelinde aydınlatılması gereken bir kavramdır. Hukuk ve bunu işlevsel hale getirecek siyasetin insan haklarının etik muhtevasının uygulanacağı bir alan olarak görülmesi/belirlenmesi gerekmektedir. Felsefe, sorgulayan/eleştiren ve kavramların özüne nüfuz etmeyi hedefleyen karakteri nedeniyle, söz konusu süreçte başvurulacak temel bir araçtır. Bu bağlamda insan haklarının hukuk ve siyaset gibi alanlardan önce yalnızca insan olmaktan kaynaklanan temel haklar olduğunun anlaşılmasında felsefenin rolü yadsınmamalıdır. Bununla birlikte insan haklarının bilgisine ulaşmada ve bu temel haklar konusunda aydınlanmada eğitimin yadsınmaz bir önemi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak haklar konusunda eğitim almış bireyler insan olarak haklarının bilgisi konusunda bilinçlenebilirler. Diğer taraftan yaşanan insan hakları ihlallerine bakıldığında mevcut insan hakları eğitiminin yapı ve muhteva olarak yetersiz olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Felsefenin eleştirel, sorgulayıcı, analitik ve sentezci özelliklerinin insan hakları eğitimine kazandırılması bu eğitimin verimliliğini artırmakla birlikte bu tutum insan hakları aydınlatılması adına da önemli bir kazanım olacaktır. Bununla birlikte okullarda insan hakları adı altında dersler vermekten ziyade insan hakları bilincini derslerin temel karakteri haline getirmek haklar adına daha etkili farkındalık sağlayacaktır. Bu bağlamda eğitimi bir meslek kazanma süreci olarak düşünmeden önce bir insan olma/insanlaşma süreci olarak düşünmek ve bu anlayışı hayata geçirmeye çalışmak gerekmektedir. İnsan hakları eğitimi ile bağlantılı olarak okullarda barış eğitimini de uygulamaya geçirmek bu eğitimi destekleyici olacaktır. Bütün bunlar icra edilirken kültürel/yerel/etnik değerleri insanın değerinin üstüne çıkarmamaya özen göstermek insan haklarının temeli gözden kaçırmamak adına önem arz etmektedir. İnsan haklarının bilgisi bağlamında insan haklarının bilgisine ulaşmak ihlalleri önlemek için yeterli midir? diye bir soru yöneltmiştik. Kanaatimize göre insan hakları konusunda bilgilenmek, ihlallerin önlenmesinde yeterli olmasa da, hakların anlaşılması adına önemli bir adımdır. Bu adım, insan hakları hususunda bilinçlenme ve duyarlı olmak için gerekli zemini hazırlamaktadır. İnsan hakları hususunda bilinçlenmenin yolu da şüphesiz doğru

uygulanacak bir insan hakları eğitiminden geçmektedir. Dolayısıyla insan haklarının bir yaşam biçimine dönüşebilmesi ve korunabilmesi öncelikle hakların bilinmesine bağlıdır.

Felsefi bilginin insan haklarının özü itibarıyla anlaşılmasında sağlayacağı kazanımların yanında söz konusu haklar konusundaki bilinçlenme ile bu hakların korunması adına da önemli derecede bir yol haritası sunacağını iddia etmemiz mümkündür. Şu halde insan haklarının etik bağlamda anlaşılacak temelleri olduğunu söylerken aynı zamanda bu hakları korumanın siyasal olmaktan önce etik bir sorunsal olduğunu da ifade etmemiz gerekmektedir. Öyle ki insani değerler zaman zaman vatandaşlık uğruna, etnik benlik uğruna, din ve mezhep uğruna görmezden gelinebilmektedir. Hatta bu ihlallere demokrasi kisvesinin giydirildi kimi durumlar bile yaşanmaktadır. İnsanlık durumlarındaki bu ve buna benzer olumsuzluklara bakıldığında insan hakları bağlamında evrensel hedefleyen etik temelli aydınlanmanın elzem olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insan hakları konusunda küresel anlamda yaşanan paradoksal durum ve diğer insan hakları sorunlarının anlaşılmasında ve sorunların temellerinin irdelenmesinde felsefi bakış açısının vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu anlamaktayız. Bu minvalde insan haklarının bilimsel anlamda aydınlatılmasında felsefenin etik, hukuk felsefesi ve epistemoloji gibi temel disiplinlerinin başat rol oynayabileceği gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

BEITZT, Charles R. (2013). “Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing But a Phrase?”, *Philosophy & Public Affairs* 41(3): 259-290.

CEYLAN, Yasin (2010). “Yirmibirinci Yüzyılda Eğitim Felsefesi Nasıl Olmalıdır?”, *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi Bildirileri*, ss. 114-116, Ankara: Eğitim Bir-Sen.

CEVİZCİ, Ahmet (2014a). *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (2014b). *Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet (2015) *Felsefe Tarihi*, 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

ÇOTUKSÖKEN, Betül (2012). *İnsan Hakları ve Felsefe*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.

DAVRAN, Zeynep (1999). “İnsan Haklarının Düşünsel Temelleri”, *İnsan Haklarının Gelişimi*, ss. 19-25, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

DW (2008). “Dünya insan haklarını hiçe sayıyor” Erişim Tarihi: 12.07.2018, (<https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnya-insan-haklar%C4%B1n%C4%B1hi%C3%A7e-say%C4%B1yor/a-3365265>).

GERLACH, Sebastian (2010). *Innere Konfliktregelungsmechanismen der Afrikanischen Union vor dem Hintergrund der entsprechenden Bestimmungen der Europäischen Union*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

GÜLMEZ, Mesut (2001). *İnsan Hakları ve Demokrasi Eğitimi*, Ankara: Todaie Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (2010). “Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Akademie Verlag, 58(3): 343-357.

KANT, Immanuel (2014). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, ss. 313-325, 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.

KANT, Immanuel (2008). “Was heisst: Sich im Denken orientieren?” (1786), *Zum ewigen Frieden und andere Schriften*, ss. 44-60, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

KEYMAN, Selahattin (1998). “Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 47(1-4): 17-36.

KILIÇ, Muharrem (2007). “Etik-Hukuksal Değerlerin Nesnelliliğinin / Evrenselliğinin Temellendirilmesi Bağlamında İnsan Hakları Eğitimi”, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, ss. 595-612, İstanbul: Dem Yayınları.

KILIÇ, Yavuz (2015). “Kant’ın Etik Görüşünde Değerli Eylemin Olanığı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22: 93-100.

KUÇURADI, İoanna. (2003). “Etik ve Etikler”, *Türkiye Mühendislik Haberleri*, 423(1): 7-9.

KUÇURADI, İoanna (2016). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

MANSTETTEN, Reiner (2005). “Freiheit, Heil und Politik, Von Aristoteles über Las Casas zur Idee der Menschenrechte”, *Wege zur Politischen Philosophie*, ss. 101-118, Hrsg. Gabriele von Sivers und Ulrich Diehl, Würzburg: Königshausen und Neumann.

ÖĞÜTÇÜ, Muhlis (2005). “Doğal Hukuk Ve Pozitif Hukuk Işığında İnsan Hakları Alanındaki Bazı Kavramlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7: 555-615.

PLATON (2007). “Menon”, çev. Tuna Poyraz, *Toplu Diyaloglar - I*, ss. 277-315, Ankara: Eos Yayınları.

SANDEL, Michael J. (2013). *Adalet: Yapılması gereken Doğru Şey Nedir?*, çev. Mehmet Kocaoğlu, Ankara: BigBang Yayınları.

SAVCI, Bahri (2016). “Yaşam Hakkı”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, ss. 83-92, yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK.

SCHMEER, Elis (2010). *Responsibility to Protect und Wandel von Souveränität*, Berlin: BWV Verlag.

SEN, Amartya (2004). “Elements of the Theory of Human Rights”, *Philosophy and Public Affairs*, 32 (4): 328-332.

SIRLESCHTOV, A., MONATH H., WORATSCHKA R., (2018). “Seehofer bedauert Suizid von abgeschobenem Afghanen”, Erişim Tarihi: 13.07.2018, (<https://www.tagesspiegel.de/politik/asympolitik-seehofer-bedauert-suizid-von-abgeschobenem-afghanen/22789716.html>).

TEZCAN, Durmuş, Mustafa Ruhan ERDEM, Oğuz SANCAKTAR, Rifat Murat ÖNOK (2011). *İnsan Hakları El Kitabı*, 4. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2016). “Sığınmacılar Hakkındaki Ön Kabulleri Belirleyen Etmenler Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 32: 121-138.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2017). *Ebedi Barış Pax Romadan Birleşmiş Milletlere*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 04.08.2018
Makale Kabul | Accepted: 10.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.479380

Coşkun ŞENKAYA

Res. Assist. | Arş. Gör.
Kırklareli University, Faculty of Art and Sciences, Department of Philosophy, Kırklareli, TR
Kırklareli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırklareli, TR
ORCID: 0000-0003-0840-3237
coskunsenkaya@gmail.com

Between Form and Sentiment: Hume's Standard of Taste

Abstract

In this article, our aim is to give an account of Hume's way of establishing the conformity between objective and subjective aspects of judgments of taste. In this respect, we give a reading of his "On the standard of Taste" that is based on his more general theory of objectivity. We argue that his account of the relation between the sentiment of beauty and general rules of aesthetic evaluation is an extension of his association-based account of cognition and that he relies on the threefold structure of it to relate and combine the considerations of subjective sentiment with those of objective standards of beauty and that it is only because he allows a kind of sensible reflection that he can argue for the possibility of such a relation and combination.

Keywords: Taste, Causality, Reflection, Sentiment, General Rules.

Biçim ile Duygu Arasında: Hume'un Beğeni Standardı

Öz

Bu makalede amacımız Hume'un beğeni yargılarının nesnel ve öznel yanlarının birbirine uygunluğunu kurma biçiminin bir açıklamasını vermektir. Bu bağlamda, "Beğeni'nin Ölçütü Üzerine" adlı makalesinin daha genel nesnellik anlayışı temelinde bir okumasını sunuyoruz. Güzelin duygusu ile estetik değerlendirmenin genel kuralları arasındaki ilişkiye dair açıklamasının, çağrışıma dayalı bilme açıklamasının bir uzantısı olduğunu ve öznel duyguyla ilgili düşüncelerle güzelliğin nesnel standartlarına dönük düşünceleri bağlamak ve birleştirmek için çağrışımın üçlü yapısına yaslandığını ve yalnızca, bir tür hissi refleksiyona izin verdiği için bu tür bir bağlama ve birleştirmenin olanağını ileri sürebildiğini savunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Beğeni, Nedensellik, Refleksiyon, Duygu, Genel Kurallar.

In his *On the Standard of Taste* (Hume 1993a)¹, Hume tries to account for the possibility of a reconciliation between two apparently conflicting tenets that characterize judgments of taste: namely, the obvious appeal to sentiment involved in it and the equally explicit reference to certain qualities in the object. Beauty, for Hume, is a type of sentiment, a sentiment of approbation derived from the pleasure felt in the contemplation of the beautiful object and as such, it is as much related to considerations of objective worth as it is to the feeling of pleasure. The aim of the essay is to find a standard by which to judge the conformity between taste and its object. The discussion revolves around this tension between the subjectivistic implications of the reliance on feeling and the need for criteria that refer to the form of the object.

The problem is that, this standard should not be reduced to a matter of agreement concerning the way we talk about beauty. A reflection on the use of language, a clarification of the meaning of relevant concepts can have any bearing on the issue only after one has already carried out an examination of the nature and constitution of the faculties, i.e., their nature and limits, that have a role in the formation of aesthetic judgments. That is, it is the consideration of the relation between the judgment and the sentiment, and to see whether there is a sense in which a judgment of taste can be distinguished from the sentiment without losing its relation to it or whether the sentiment may be conceived as something more than a mere subjective feeling, something that is related to and grounded on the qualities of the object. Only then, a standard can provide the basis for an evaluation of the correspondence between certain forms and sentiments. We will try to examine the possibility of such reconciliation within the framework of Hume’s basic concepts and principles and we will argue that if the limits Hume himself sets for the validity of such standards, viz. the impossibility of exactness and precision, are respected, the general picture that emerges is internally consistent and that it is also an extension of Hume’s overarching theoretical commitments.

¹ Further references to the essay will be given in the following abbreviated form: (SOT, p.n.).

1. The Problem of the Judgment of Taste

The basic problem Hume tries to tackle is twofold. On the one hand, one must explain the action through which what is merely a sentiment and hence an internal impression as such, is regarded as related to some objective quality in things and on the other hand, it is necessary that the divergent pronouncements made on the basis of it should be rendered consonant with each other.² As judgments, these are both grounded on the sentiment and the immediate inferences through the associative relations this sentiment and by extension its object have, but more importantly, they are also influenced and regulated by the general rules derived from causal associations which are, in having become habitual, equally immediate and hence devoid of explicit reflective consideration.³ Then, the problem becomes that of finding a way to reconcile the various judgments that are based on the particularities of situation and custom with those that are given through careful reflection, that is, to find a standard through which these different judgments can be compared and contrasted with each other.

In a judgment of taste that is to serve as a standard both the sentiment and the rules should be at work. Neither of them by themselves can provide the required link between immediate inferences of the imagination and those that are derived from the more general considerations of the understanding.⁴ This is possible only if attention is directed to that act whereby inferences as to the causal efficacy of some object is generated. Where in contexts of customary association, inferences through cause and effect are unreflectively made and what is actually a case of judgment and inference is taken to be a matter of mere perception and a such the problem of the validity of the judgment never arises, in reflectively turning to the activity of thought responsible for

2 This is because "no sentiment represents what is really in the object. It only marks a certain conformity or relation between the object and the organs or faculties of the mind; and if that conformity did not really exist, the sentiment could never possibly have being." SOT:136.

3 See Hume 2007: 172-175 for the discussion of the effects of custom on inferences based on cause and effect. Further references to the *Treatise* will be given by the standard practice of noting the book, part and section numbers followed by the page number.

4 "Understanding" for Hume denotes nothing but "the more established properties of the imagination" (T,1.4.7: 74). See also Waxman (Waxman 1994: 77-84) for further discussion.

this inference and in countering the effects of custom in this way, one is in a position to review the whole and rethink the conformity of the initial judgment to the more general considerations related to it.⁵ However, if based solely on these general considerations, the connection with the sentiment is lost. (SOT: 137-138). A fiction is necessary to enable the proper balance between these two influences; a fiction capable of reconciling the sentiment with the judgment, that is, of providing the possibility of reconciling what is seen and felt with what is thought whereby a judgment that is at once informed by the object and derived from sentiment becomes possible. This problematic of the judgment of taste is summarized succinctly by Hume in the following passage from the *Enquiry Concerning the Principles of Morals*:

Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of truth and falsehood: The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue. The one discovers objects, as they really stand in nature, without addition or diminution: The other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination, by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery: Taste, as it gives pleasure or pain, and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition. From circumstances and relations, known or supposed, the former leads us to the discovery of the concealed and unknown: After all circumstances and relations are laid before us, the latter makes us feel from the whole a new sentiment of blame or approbation. (Hume 1982: 88).

The difference between reason and taste, Hume claims, lies essentially in the productive nature of the latter as opposed to the former. While reason allows us to discover the unknown from the known, taste is concerned not with extending knowledge but with deriving pleasure from what is already known. Taste is dependent

⁵ As general rules are required if mere causal association is not to lead to attribute reality to irrelevant things that are observed to be constantly conjoined with the causes, it is similar with aesthetic rules; they do not replace the sentiment but only serve to correct and sharpen it by informing us of the irrelevant factors in aesthetic experience, that is by telling us not what to consider but what not to. They are negative in this respect; one can be taught about the object of beauty, not about the sentiment. (T,1.3.6: 63) See also; T,1.3.6: 145- 155, T, 1.3.9: 76, T,1.3.14: 111, T,1.3.6: 62 for a discussion causality in general and of its superiority of relations of cause and effect over those of resemblance and contiguity in terms of their belief-promoting quality.

on the internal sentiment felt in response to certain objects but in not being concerned with the real relations holding in between objects and their real causal relations, taste relies on a parallel set of associative principles and hence on an analogical employment of the principle of causal connection in the evaluation of its objects.⁶ That is, judgments of taste are to be distinguished from judgments concerning matters of fact. The impressions taste is concerned with are not those of sensation but of reflection. Impressions of reflection are derived from ideas and as such related as much to imagination as they are to sensation.⁷ Though, these are on a par with sensations in being impressions and in terms of the vivacity that belongs to them, the imagination acts on and relates them in conformity with this priority of vivacity and hence it is as much constrained in its activity of thinking in this case as it is in the case of sensation, still the sentiments concerned with taste are distinguished from other passions and emotions in being calm and in thereby having a different degree of vivacity.⁸ That is, the sentiment of beauty has to be distinguished from other sentiments in that unlike the irreducibly subjective sentiments (i.e. passions in the strict sense), sentiments of beauty and deformity, admit a more sustained and extensive relation to the association of ideas in thought. The relative independence of taste from the factuality pertaining to the associations based on impressions is then to be understood in terms of this relative independence of the imagination.⁹

A man, whose limbs and shape promise strength and activity, is esteem'd handsome, tho' condemn'd to perpetual imprisonment. The imagination has

6 This means for Hume that creative artistic work is constrained by rules of art and if, he says, some inferior works produce a considerable degree of pleasure, this is because they involve other beauties related more to vivacity of conception than to the excellence of order and relation among the parts of the work. See SOT: 138.

7 For the distinction between impressions of sensation and those of reflection see T,1.1.2: 26-27

8 In his essay "The Sceptic" Hume notes that in being among calm sentiments, sentiment of beauty men has a natural tendency to attribute it to the object. He writes: "Who is not sensible that power, and glory, and vengeance, are not desirable of themselves, but derive all their value from the structure of human passions, which begets a desire towards such particular pursuits? But with regard to beauty, either natural or moral, the case is commonly supposed to be different. The agreeable quality is thought to lie in the object, not in the sentiment; and that merely because the sentiment is not so turbulent and violent as to distinguish itself, in an evident manner, from the perception of the object." (Hume 1993b: 100).

9 See T.1.3.7, especially pp. 65-69 for the differences between the free and constrained (in terms of the conditions of the generation of belief) employments of imagination.

a set of passions belonging to it, upon which our sentiments of beauty much depend. These passions are mov'd by degrees of liveliness and strength, which are inferior to *belief*, and independent of the real existence of their objects. Where a character is, in every respect, fitted to be beneficial to society, the imagination passes easily from the cause to the effect, without considering that there are still some circumstances wanting to render the cause a compleat one. *General rules* create a species of probability, which sometimes influences the judgment, and always the imagination. (T,3.3.2: 373-374).

That is, though all ideas are eventually derived from impressions of sensation, imagination, for Hume, is a productive faculty in that the forms in which it relates perceptions belong to its internal structure and in this sense it is free to combine and separate its ideas in a variety of ways that are not constrained by factual relations.¹⁰ Whereas the vivacity with which imagination apprehends the sensation leads it to give much greater import to these in its activity of relating and ordering, once in possession of sufficient bond and uniformity among perceptions, it can go further and relate its ideas in more creative ways.¹¹ This independence on the other hand requires a parallel dependence on sensation as without any dependence on some impression, the activity of imagination would be wholly incapable of generating any belief and judgment and would thereby consist of mere conception.¹² Then, though inferior to belief, the passions belonging to the imagination are still moved by the vivacity of their objects:

'Tis evident, that poets make use of this artifice of borrowing the names of their persons, and the chief events of their poems, from history, in order to procure a more easy reception for the whole, and cause it to make a deeper impression on the fancy and affections. The several incidents of the piece acquire a kind of relation by being united into one poem or representation; and if any of these incidents be an object of belief, it bestows a force and vivacity on the others, which are related to it. The vividness of the first conception diffuses itself along the relations, and is convey'd, as by so many

10 See T,1.3.9: 75 for Hume's crucial distinction between systems of sense/memory and judgment. See also Waxman (Waxman 1994, especially pp. 141-150) for an excellent account of Hume's understanding of the causal maxim and its constitutive role in experience and reasoning.

11 See T,1.3.9: 74, T,1.3.6: 64 and T,1.4.6: 169-170 for the role of associative relations in judgment; T,1.4.6: 169-170 and T, 1.1.5: 35 for the role of the feeling of facility in association and See T,1.1.1 and T,1.3.10 for the distinction between impressions and ideas.

12 See T,1.3.7: 66, where he writes that the difference between conceiving the existence of an object and believing it, lies in the difference of our manner of conception. See also T,1.3.5: 61 for the equation of belief with vivacity.

pipes or canals, to every idea that has any communication with the primary one. This, indeed, can never amount to a perfect assurance; and that because the union among the ideas is, in a manner, accidental: But still it approaches so near, in its influence, as may convince us, that they are deriv’d from the same origin. Belief must please the imagination by means of the force and vivacity which attends it; since every idea, which has force and vivacity, is found to be agreeable to that faculty.¹³ (T,1.3.10: 84).

2. Sentiment of Beauty and its Ground in the Object

The objectification of what is a mere feeling of necessity attending a transition of thought, which is characteristic of associations through cause and effect, is also responsible for taking beauty as some quality present in things.¹⁴ The problem this generates is that in this fashion anything that is found to be suitably related to the subject in her immediate circumstances can be thought of as the proper object of the

13 See also the following passage from the *Treatise*: “Where the vivacity arises from a customary conjunction with a present impression; tho’ the imagination may not, in appearance, be so much mov’d; yet there is always something more forcible and real in its actions, than in the fervours of poetry and eloquence. (...) There is something weak and imperfect amidst all that seeming vehemence of thought and sentiment, which attends the fictions of poetry.” (T,1.3.10: 203).

14 Kulenkampff’s approach, in his “The Objectivity of Taste: Hume and Kant”, is similar to the one presented in this paper. In taking sentiments to be non-reflective judgments and in putting the problem of taste in terms of the contrast between a causal-objective and sentimental-subjective approaches to the question of beauty, he points, we believe, towards the way one must approach the problem in Hume. As he beautifully puts it: “Sentiments must be understood as non-reflective, perception-based, spontaneous judgments which are right or wrong, depending on what the “real matters of fact” are. The only difficulty with sentiments, then, seems to be the same as with judgments and opinions in general, namely “to fix and ascertain” their truth and falsity. This task, however, leads into trouble. Sentiments, though judgments, are feelings nonetheless. They are something occurring to us, not something we arrive at through operations of our understanding. But then, how are we to decide the truthfulness of sentiments? How are we to spell out a rule by which to confirm one sentiment, and to condemn another?” (Kulenkampff 1990:95) But he also argues that there is an essential difference between the approaches of Hume and Kant in that Kant holds that “the beautiful object comes to serve us as a representation, as a symbol or as a model, of the idea of empirical cognition in general” (1990: 106). We believe, on the other hand, that Hume shares a similar view, that is he conceives the role of aesthetic experience in terms not far removed from Kant; that is, as a form of free play in which we come to appreciate the harmony in the functioning of our basic cognitive faculties. What separates them is their ultimate account of this empirical cognition, which for Hume is a matter of empirical-associative principles while Kant of course, armed with his theory of pure intuition, effectively considers it as a transcendental matter of *a priori* constitution. So when he writes that for Kant “from the fact that this single rose or many other ones (be it even all roses we ever saw) are beautiful, we are not entitled to conclude that all roses are beautiful; nor are we entitled to conclude from the fact that roses in general are beautiful that any single one will be so too” (1990: 100-101), we take this to be the very point Hume is after, though his associationism does not allow him to put the matter exactly like the way Kant puts it; that is, as the unity of the consideration of the aesthetic value of this object as such under the objectivizing form of singular judgment.

sentiment of beauty insofar as she finds any association she happens to entertain at that moment relevant. That is, in being ultimately a matter of internal sentiment, it is liable to be judged as to its value according to the resemblance of the object to remembered cases and in terms of its contiguity, that is relevant proximity or remoteness to the subject and finally in terms of the causal relations it bears within the nexus of the practical concerns and interests of the subject. Judgments of taste, however, are supposed to be pronouncements on the object. The case of beauty is especially suitable for such confusion for Hume as it is among the calm impressions¹⁵ and as such can easily be taken as an objective quality. Then, to enable a more reflective consideration of the object requires us to develop a fiction, which will serve as a corrective to these unreflective inferences based on the immediate appeal of the object for us. This means that, the apparatus of association should be used in a manner consistent with the demands of aesthetic evaluation; it must accommodate both the influence of general rules and the reference to the sentiment.

The reason behind such confusion is the same natural tendency of the mind that led it to infer the independent existence of the resembling perceptions through taking the resemblance in its disposition¹⁶ in conceiving these distinct perceptions, or distinct series of perceptions, as grounded independently of itself and through adding of a causal basis for that existence.¹⁷ In this case of beauty, to correct the immediate judgments that are given on the basis of customary associations made between the pleasure felt and the ideas of utility, convenience, etc., one must consider the association for itself and give

15 See T, 2.1.1: 181 for the division of reflective impressions into those that are calm and those that are violent.

16 See the following quote from the Treatise: “The faculties of the mind repose themselves in a manner, and take no more exercise, than what is necessary to continue that idea, of which we were formerly possest, and which subsists without variation or interruption. The passage from one moment to another is scarce felt, and distinguishes not itself by a different perception or idea, which may require a different direction of the spirits, in order to its conception.” (T,1.4.2: 135).

17 This is so because for Hume senses are not capable of presenting its objects, i.e., impressions as objects, as they are capable only of singular representation. He writes: “That our senses offer not their impressions as the images of something *distinct*, or *independent*, and *external*, is evident; because they convey to us nothing but a single perception, and never give us the least intimation of anything beyond. A single perception can never produce the idea of a double existence, but by some inference either of the reason or imagination”. (T,1.4.2: 126).

judgment from a general point of view, which takes into account the general rules of beauty and which is thereby capable of attending to the precise correlation between the transition itself in the apprehension of the object, severed from the particular relations and circumstances of the subject, and the attendant thoughts.¹⁸ Without the possibility of correction of appearances by judgment, by general rules obtained through experience and the general points of view which enables their application in the present situation of the subject, Hume says, we would not be able to talk steadily on any subject whatsoever, as the divergences in situation and circumstance would lead to a permanent conflict:

The judgment here corrects the inequalities of our internal emotions and perceptions; in like manner, as it preserves us from error, in the several variations of images, presented to our external senses. (...) And, indeed, without such a correction of appearances, both in internal and external sentiment, men could never think or talk steadily on any subject; while their fluctuating situations produce a continual variation on objects, and throw them into such different and contrary lights and positions (Hume 1982: 48).

General rules serve to correct the immediate inferences through appropriate causal knowledge, that is, they enable us to check against the influence of custom on our inferences.¹⁹ However, this would by itself give mere negation of the immediate inference and the subsequent suspension of belief. That is, it would explain the failure of the present case with respect to the purported relation but would not inform us of the cases of exemplification of a general causal relation in perception. Then, positively, some necessary connection is to be presumed to hold in cases where this connection is not immediately inferred through custom but is to be introduced fictively.²⁰ Through such fictions, one becomes able to give the unity of the rule to the succession in sense and thereby to read into the relations of contiguity a connection and reversely imbue the ideas with a relation to impressions. That is, the specific relation of thought to sense in

18 See T, 3.3.1: 371-372 for the role of general points of view in correcting immediate inferences. See also the following passage from "The Sceptic": "But though the value of every object can be determined only by the sentiment or passion of every individual, we may observe, that the passion, in pronouncing its verdict, considers not the object simply, as it is in itself, but surveys it with all the circumstances which attend it." (Hume 1993b: 106).

19 See T,1.3.10: 85 and T,1.3.11:101 for the role of general rules in correcting our judgment.

20 See T,1.4.2: 131-2 for the way the fiction of continued existence is generated.

aesthetic experience requires a proper fiction to account for their correlation, i.e. to account for the possibility of a judgment of taste. Then, proper appreciation of beauty requires to develop the ability to make causality function not as mere principle of association between distinct existences but a principle capable of accounting for the connectedness and harmony in any appearance, as what is required here is to provide the means whereby thoughts about an object coincide with the impressions that are constitutive of its appearance.²¹

The possibility of reconciling the divergences in judgments of taste, which arise due to the particularities of situation, calls for a general point of view, which is able to relate the operations responsible for the sentiment to the general rules that represent the correlations that are found to be universally valid between the form and the sentiment.²² That is, without such a fiction, what is found to be beautiful at present and what is generally so found would not have more than an arbitrary relation. Then, the standard of taste, though a matter of reconciling the differences in opinion and which as such is also about the clarification of the language we use in expressing our sentiments in judgments, has to be grounded on the possibility of such a general point of view²³ and hence on the proper disposition of the faculties responsible for aesthetic evaluation.

In each creature there is a sound and a defective state; and the former alone can be supposed to afford us a true standard of taste and sentiment. If, in the sound state of the organ, there be an entire or a considerable uniformity of sentiment among men, we may thence derive the idea of the perfect beauty; in like manner as the appearance of objects in daylight, to the eye of a man

21 Shelley in his "Hume and the Nature of Taste" writes, partly quoting Hume: "the human mind is so structured that the perception of certain qualities in objects naturally gives it pleasure or displeasure-but only those who properly perceive all the relevant qualities are qualified to "establish their own sentiment as the standard of beauty"." (Shiner 1998: 32). "according to Hume, there are, as it were, two separable stages involved in every judgment of taste: a perceptual stage, in which we perceive qualities in objects, and an affective stage, in which we feel the sentiments of pleasure or displeasure that arise from our perceptions of qualities" (Shiner 1998: 33). In our view, which seems to be essentially similar to Shelley's, this perceptual stage is judgmental in character and what distinguishes those with developed taste is nothing but the ability to reflect on, and to correct through knowledge and experience, the initial judgment.

22 As Hume believes that there are general principles of "approbation or blame" that one can see to be uniformly operative in mind despite "all the variety and caprice of taste". (SOT: 140)

23 See also T,1.2.9: 587.

in health, is denominated their true and real colour, even while colour is allowed to be merely a phantasm of the senses." (SOT: 140).

A reflective attitude is necessary for a coherent correlation between the object and the sentiment. In this reflective attitude we transcend the particularities of the immediate situation and attain a steady viewpoint through which we can judge the object perceived as to its possible causal efficacy with respect to possible sentiments.²⁴ In unreflective judgments of taste, mere addition of some causal consideration to what is perceived, that is, a loose association between the feeling and thought is obtained. In the cases of objective judgment on the other hand, the relation of contiguity of parts is combined with considerations of efficacy of the form and something about the object and its formal adequacy is thereby judged.

If we consider all the hypotheses, which have been form'd either by philosophy or common reason, to explain the difference betwixt beauty and deformity, we shall find that all of them resolve into this, that beauty is such an order and construction of parts, as either by the *primary constitution* of our nature, by *custom*, or by *caprice*, is fitted to give a pleasure and satisfaction to the soul. This is the distinguishing character of beauty, and forms all the difference betwixt it and deformity, whose natural tendency is to produce uneasiness. Pleasure and pain, therefore, are not only necessary attendants of beauty and deformity, but constitute their very essence. And indeed, if we consider, that a great part of the beauty, which we admire

24 Gracyk writes in his "Rethinking Hume's Standard of Taste": "Hume evidently means that objects betray no common cause of the sentiment, thus rejecting Hutcheson's proposal of uniformity amidst variety as a "definition." Yet he wants to emphasize that the impression grounding the judgment of taste is merely a subjective response, not a property of the object. So Hume opts for a more complex account, in which "beauty" denotes both the sentiment and the object's "power" to produce it. This power is to be understood as indirect, because the sentiment is an impression of reflection arising from sensations or ideas concerning them, and not from the object immediately." (Gracyk 1994: 172) His argument, we believe, is right and valuable insofar as it succeeds in showing the way Hume relates the objective and subjective aspects of beauty through a reflection on the ways the object is capable of producing the relevant sentiment. As here the object is in a sense immanent to the process of thought in which it is considered, the capacity of the object to promote pleasure is not separate from, but inherent to the consideration of the object itself. That is, we understand Hume to hold that beauty is in a sense constituted in aesthetic experience itself, and that in this respect it is not something opposed to the sentiment, nor sentiment is something opposed to the object. Gracyk puts it beautifully when he says that "'X is beautiful' is both a predication of causal regularity and an endorsement of that object and of some action or behavior directed towards it." (Gracyk 1994: 173) and that "without principles of taste, 'X is beautiful' cannot be distinguished from 'X pleases me' because "without uniformity of cause and effect between specific features of objects and resulting pleasures and pains in apprehending the object, the predicates "beauty" and "deformity" would be first-person reports or expressions of our sentiments", so "Hume's theory requires principles, even if we never consciously formulate them." (Gracyk 1994: 174).

either in animals or in other objects, is deriv'd from the idea of convenience and utility, we shall make no scruple to assent to this opinion. That shape, which produces strength, is beautiful in one animal; and that which is a sign of agility in another. The order and convenience of a palace are no less essential to its beauty, than its mere figure and appearance. (T,2.1.8: 195).

On the side of taste, there is the parallel requirement of delicacy, that is, of the developed sensibility to the most minute of elements in a composition of parts. The recognition of the coherence and mutual relation among parts of an object or a work of art requires as much receptivity as reflective consideration. Aesthetic evaluation then consists of the apprehension of the parts with a view to judge of the adequacy of their relation and coherence in terms of some postulated utility, convenience or purpose in general.²⁵ A fiction such as general utility for mankind, of convenience, etc., is to be introduced to be able to objectify internal sentiment attending a train of thought. For, it is impossible that thoughts about beauty be determinative of and conducive to the production of the sentiment itself. And as beauty is ultimately a matter of taste, one cannot establish a standard in terms that lack essential reference to this dimension. Yet on the other hand, mere sentiment as such has no representative link to anything other than itself and thereby do not provide any basis for a representation of its cause or causes. A true critic is then the one who thinks thoroughly as to the precise relations of contiguity among the parts, based on the resemblance of this relation to similar objects (SOT: 144), with a view to its adequacy in exemplifying the postulated fiction (i.e. form), that is, its adequacy in representing beauty.²⁶

²⁵ Hume believes that "every work of art has also a certain end or purpose for which it is calculated; and is to be deemed more or less perfect, as it is more or less fitted to attain this end." (SOT: 147).

²⁶ For the role of fictions and general rules in judgments of taste see also T,1.3.9: 76. As to the joint necessity of delicacy and regard for general rules and standards, see SOT: 147 where Hume notes that "the same excellence of faculties which contributes to the improvement of reason, the same clearness of conception, the same exactness of distinction, the same vivacity of apprehension, are essential to the operations of true taste, and are its infallible concomitants. It seldom or never happens, that a man of sense, who has experience in any art, cannot judge of its beauty; and it is no less rare to meet with a man who has a just taste without a sound understanding."

3. Conclusion: Standard of Taste and the True Critic

To sum up, beauty can be represented through an object only on the condition that its parts are considered in terms of their contribution to the whole. This is possible through the fiction of some sort of utility.²⁷ Like the fiction of external existence, which allows the mind to sever the perceptions from the subjective succession they actually belong and to attribute them an independent objective relation, through fictions related to beauty, a representation of an objective relation of form and purpose becomes possible.²⁸ This form, in being representable only fictively, is itself a function of this postulated purpose. In this way then, a standard capable of relating the vivacity of impressions with the facility in the association of ideas is obtained. The vivacity of the sentiment is distributed to the whole train of thought. On the other hand, due the indeterminacy of thought, as opposed to its determinate employment in the inferences concerning matters of fact, it becomes possible to attend to the train itself, making it the object of reflection and hence deriving the proper pleasure from it.²⁹ In this way, the

27 "Ideas of utility and its contrary, though they do not entirely determine what is handsome or deformed, are evidently the source of a considerable part of approbation or dislike." (Hume 1982: 50).

28 Korsmeyer notes in her "Hume and the Foundations of Taste" that "when Hume speaks of "beauty of form," he does not describe it in what we would ordinarily consider a "formal way". (Kormeyer 1976: 208) She notes, that is, the non-formal character, as it were of Hume's form, or its kinship with more classical conceptions of beauty in terms of utility (function). In short, she argues that though form for itself is not Hume's primary concern, beauty is not utility as such, it is only that it is to be associated to the pleasures that rely on such things as utility, that is, to individual sentiments of a more direct and personal sort. She writes: "If Hume's "beauty of form" does have the utilitarian roots that I think it may, the "fitness" of beautiful form is considered not only in relation to an object's purpose, but also in relation to a human standard." (Korsmeyer 1976: 210) Here the problem is the difference between form and sentiment of course and it is we think clear that no clear separation of considerations of form from those of sentiment is possible in the framework under which Hume works. As long as sentiment is empirical, there is after all no way of attaining more than a general viewpoint and the object of beauty cannot be defined once and for all through such a procedure. It is necessarily an empirical matter; a matter of standards, particular tastes, objects, works, and their comparison. But still we believe that Hume, as in many other points, anticipates Kant in trying to ground sentiment of beauty on some internal functioning of our faculties. And as such the sentiment he reduced it to, is a special sort of sentiment that approaches a thought without becoming one, that is a sentiment that is communicable to others. In short something approaching a full-blown judgment; not mere an instinctual type of belief but a belief of a reflective and considered sort.

29 See T,1.3.10: 85 where Hume contrasts the effect of causal association in empirical cognition with its use in accordance with aesthetic purposes. He writes: "We observe, that the vigour of conception, which fictions receive from poetry and eloquence, is a circumstance merely accidental, of which every idea is equally susceptible; and that such fictions are connected with nothing that is real. This observation makes us only lend ourselves, so to speak, to the fiction: But causes the idea to feel very different from the

relation of each part to the whole can be properly evaluated and a judgment concerning the merits of the whole can be given:

If it pronounce the whole in general to be beautiful or deformed, it is the utmost that can be expected; and even this judgment, a person so unpractised will be apt to deliver with great hesitation and reserve. But allow him to acquire experience in those objects, his feeling becomes more exact and nice: he not only perceives the beauties and defects of each part, but marks the distinguishing species of each quality, and assigns it suitable praise or blame. A clear and distinct sentiment attends him through the whole survey of the objects; and he discerns that very degree and kind of approbation or displeasure which each part is naturally fitted to produce. (SOT: 143).

As is clear from what we have seen so far, the standard of taste depends on the particular taste of an individual. Such a person is the one who can, through her developed sensibility with regard to these matters, and by the extensive knowledge and experience she has, follow the precise associations involved in the evaluation of beautiful objects, who can see the implicit development and unfolding in more complex objects of taste (i.e. works of art) thanks to her ability to compare and contrast objects with a view to their aesthetic qualities. That is, the standard lies in the balance she attains in reconciling the various elements necessary for proper evaluation provided that she is someone with a suitable mental constitution. Her taste constitutes the standard in that it actually judges the conformity of some object to itself. That is, she judges some particular work of art according to the established models and general rules in a language proper to it thanks to the suitable disposition of her mind.³⁰

Then Hume relies on his theory of reflection for reconciling subjective sentiments and objective standards to the extent that he takes reflection to be basically a form of feeling. Hence, judgments of taste can be subject to objective evaluation insofar as initial subjective reflection on the beauty of an object admits of correction and development by an attentive reflection guided through general rules.³¹ That is thanks to

external establish'd perswasions founded on memory and custom. They are somewhat of the same kind: But the one is much inferior to the other, both in its causes and effects."

30 See also Stradella 2012: 39.

31 See Stradella's "The Fiction of the Standard of Taste: David Hume on the Social Constitution of Beauty" for an account of Hume's essay that we believe to be essentially in agreement with our reading

the fact that judgments of taste are already reflective, further reflection, provided that the reference to sentiment is preserved, does not necessarily lead to go beyond the sphere of feeling and sentiment. Hume's objective is not to find a pure,³² eternal standard and the standard he provides is one that is grounded on and confined within the very nature and limits of the faculties of the mind. Such a standard even varies in accordance with the temper of the person, the characteristics of the period and the society she lives in³³ and that is why consensus among critics has an important role in aesthetic evaluation.

Thus, though the principles of taste be universal, and nearly, if not entirely, the same in all men; yet few are qualified to give judgment on any work of art, or establish their own sentiment as the standard of beauty. The organs of internal sensation are seldom so perfect as to allow the general principles their full play, and produce a feeling correspondent to those principles. They either labour under some defect, or are vitiated by some disorder; and by that means excite a sentiment, which may be pronounced erroneous. (...) strong sense, united to delicate sentiment, improved by practice, perfected by comparison, and cleared of all prejudice, can alone entitle critics to this valuable character; and the joint verdict of such, wherever they are to be found, is the true standard of taste and beauty. (SOT: 147).

To conclude, "catholic beauty" (SOT: 139), is represented by nothing other than that object which best serves as a surrogate for the mind of the harmony between its thoughts and feelings and which as such allow the mind to extract the most pleasure

but which has the additional advantage of underlining the dialectical nature of Hume's approach in reading his essay in terms of the relation between the individual and society and in taking him as offering a nuanced account which transforms a simplistic causalism with a theory of fictions and standards. She writes: "The main concern of the essay is for us, the spectators of art in a social context. What might superficially look like a causal theory of beauty is, in fact, the first moment in the progress from a functional to a conventional theory of beauty. Hume's notions of beauty and taste relate, respectively, to the individual and the social, to one's unrefined feeling and one's corrected sentiment or judgment. With Hume, art is not for the benefit and enjoyment of the individual." (Stradella 2012: 33) Her overall argument is that Hume's fictional beauty, much as the "speculative fictions of book 1 of the *Treatise*", "confers completeness, stability, and durability to our mutable feelings." (Stradella 2012: 38) That Humean understanding of taste is grounded in the causal fictions generated by the imagination is what we try to establish in this paper.

32 See also the following passage: "It is evident that none of the rules of composition are fixed by reasonings *a priori*, or can be esteemed abstract conclusions of the understanding, from comparing those habitudes and relations of ideas, which are eternal and immutable". (SOT: 137).

33 See SOT: 149-150 for the factors that may lead to a failure of our search for a standard.

possible from such harmony.³⁴ The distribution of vivacity through the whole construction allows the mind to experience as much feeling as possible through a thought process as sustained and coherent as possible. A work of art true to its name would then be the one which prompts such an activity on the part of the observer and the person capable of such a comprehension would be the one with the most delicate of taste and the strongest of understanding and hence with the most justified claim for her sentiment to constitute the standard for all.³⁵

34 Here is how Hume puts it: “The several incidents of the piece acquire a kind of relation by being united into one poem or representation; and if any of these incidents be an object of belief, it bestows a force and vivacity on the others, which are related to it. The vividness of the first conception diffuses itself along the relations, and is convey’d, as by so many pipes or canals, to every idea that has any communication with the primary one. This, indeed, can never amount to a perfect assurance; and that because the union among the ideas is, in a manner, accidental: But still it approaches so near, in its influence, as may convince us, that they are deriv’d from the same origin. Belief must please the imagination by means of the force and vivacity which attends it; since every idea, which has force and vivacity, is found to be agreeable to that faculty.” (T,1.3.10: 84)

35 See Redding (Redding 1957) for an account of the social character of aesthetic appreciation in Hume.

KAYNAKÇA

GRACYK, Theodore A. (1994). "Rethinking Hume's Standard of Taste," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 52(2): 169-182.

HUME, David. (1982). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J.B. Schneewind, Indiana: Hackett Publishing.

HUME, David. (1993a). "Of the Standard of Taste," *David Hume: Selected Essays*, ed. By Stephen Copley and Andrew Edgar, pp. 133-153, New York: Oxford University Press.

HUME, David. (1993b). "The Sceptic," *David Hume: Selected Essays*, ed. By Stephen Copley and Andrew Edgar, pp. 133-153, New York: Oxford University Press.

HUME, David. (2007). *A Treatise of Human Nature, Vol. 1: Texts*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton, New York: Oxford University Press.

KORSMEYER, Caroline W. (1976). "Hume and the Foundations of Taste," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35(2): 201-215.

KULENKAMPPF, Jens. (1990). "The Objectivity of Taste: Hume and Kant," *Noûs*, 24(1): 93-110

REDDING, S. Sugg. Jr. (1957). Hume's Search for the Key with the Leathern Thong, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 16(1): 106-112.

SHELLEY, James R. (1998). "Hume and the Nature of Taste," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56(1): 29- 38.

SHINER, Roger A. (1996). "Hume and the Causal Theory of Taste," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54(3): 237-249.

STRADELLA, Alessandra. (2012). "The Fiction of the Standard of Taste: David Hume on the Social Constitution of Beauty," *The Journal of Aesthetic Education*, 46(4): 32-47.

WAXMAN, Wayne. (1994). *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.

Makale Geliş | Received: 04.06.018
Makale Kabul | Accepted: 10.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.479388

Çağdaş E. ÇAĞLIYAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Ankara, TR
Başkent University, Faculty of Communication, Radio Television and Cinema Department, Ankara, TR
ORCID: 0000-0003-4013-4727
cagdash@baskent.edu.tr

Ortak Bir Anlam Zemini Kurmaya Yönelik Bir Çaba Olarak Edmund Husserl'in Fenomenolojik Yöntemi

Öz

Felsefe tarihinde sıklıkla ortaya konulmuş olan ve karşımıza çıkan sorunların en önemlilerinden birinin “ben’in nesne’ye ilişkin bilgisinin olanaklı olup olmadığı” problemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, çağların tını genellikle ben’in nesneye ilişkin bilgisinin kuruluş ve yıkılış aşamalarının birbirini izlemesi şeklinde ilerler. Bir dönem, bu olanaklar yapılandırılır, ardından onların dayanaksızlığı açığa çıkarılır, sonrasında yeniden bu olanağı kazanma çabası başgösterir. Bu kazanma çabasının yakın tarihli önemli bir örneği olarak Husserl’in fenomenolojisini anabiliriz. Husserl, kendi dizgesinde hem bilgiyi temellendiren bir öğreti kurgular, hem de bilinç nesnelere nasıl yaklaşmamız gerektiğini ortaya koyan bir yöntem belirler. Çalışmamızda, bir yandan Husserl’in yönteminin bilginin olanağını nasıl güvenceye aldığı irdelenecek hem de bu güvencenin aynı zamanda hangi anlamlara gelebileceği tartışılacaktır. Bu amaçla Husserl’in *epokhe*, *Saf Ben*, *yönelimsellik* gibi terimleri, incelememizde bir yön belirlememize yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Edmund Husserl, Fenomenoloji, Epokhe, Saf Ben, Yönelimsellik.

Edmund Husserl's Phenomenological Method as an Effort to Constitute a Common Meaning Ground

Abstract

We can say, one of the most significant problems that often revealed in the history of philosophy is whether or not it is possible for an ego to have the knowledge about an object. In this context, spirit of ages generally progresses in the form of constitution and destruction stages following each other of the Ego's knowledge related to the object. For a period, these possibilities are structured; after that, their baselessness are disclosed; then, an effort to get these possibilities arises again. We can mention Husserl's phenomenology as a significant effort to get it in the recent history. Husserl, both revealed a doctrine that grounded the reliability of the knowledge and determined a method that shows us how can we approach to the objects of the consciousness in his system. We will scrutinise how Husserl's method secures the possibility of the knowledge on the one hand, and discuss what implied in this assurance on the other. In accordance with this purpose, Husserl's terms such as epoche, Absolute Ego, intentionality, etc. will guide us to decide our path in our research.

Keywords: Edmund Husserl, Phenomenology, Epoche, Pure Ego, Intentionality.

Giriş

İnsanlık tarihinin gelişiminde, toplumsal yozlaşma, yıkım ve toparlanma evrelerinin gösterdiği ardışıklık, insanın yaşama ilişkin kavrayışının genel ilerleyişinde de gözlemlenebilir. Bir bakıma, olgular dünyasındaki yıkım evresinden toparlanma aşamasına geçiş, düşünce dünyasında da parçalanmış ve dağılmış bir kavrayış evresinden bütünlüklü ve birleştirici bir kavrayış aşamasına geçişe karşılık gelir. Adaletsizliğin arttığı ve kanıksandığı dönemlerde, toplumun tüm çehrelerinde yozlaşmanın da arttığına tanık olur; koşullar ağırlaştıkça da her türlü gerçeklik arayışına sırt çevrildiğini görürüz. Böylece, olgular dünyasının hiçbir ussal temeli olmadığını, günlük yaşamımızdaki ilksel inançlarımızın ve eylemlerimizin ardında dahi hiçbir dayanak bulunmadığını düşünürüz. Ancak insan, bu çökmüş zeminde kalmaya uzun süre dayanamaz; düşüncenin ussal temellerinin sarsılması, sonunda yine ussal bir dayanağın yapılandırılmasını getirir. Bunun eylem dünyasındaki karşılığını ise, çözülmenin ardından savaş ya da savaşla eşdeğer bir yıkım ve parçalanmanın gelmesi, ardından yine insanlık için bütünlüklü bir uzlaşma zemininin kurulması olarak okuyabiliriz¹.

Bu bağlamda, çalışmamızda, Husserl’in fenomenolojik yöntemini açıklamaya çalışırken, onun düşüncesinin şekillendiği arka planı gözardı etmememiz gerektiğini belirtmeliyiz. Husserl, kuramını, mantık ve matematiğin yasaları dâhil olmak üzere, doğruluğunun kuşku götürmediği kabul edilen her türlü olanaklı bilginin psikolojik süreçlere ve alışkanlığa indirgenerek yadsındığı bir ortamda geliştirmişti. Düşünsel iklimine egemen olan bu kırılmaya toplumsal alanda karşılık gelmek üzere olan yıkım ise, iki büyük dünya savaşıydı. Dolayısıyla, fenomenolojik yöntemi anlamaya ve irdelemeye çalışırken her zaman için aklımızda tutmamız gereken şey, bu yöntemin insanlar arasında gittikçe artan iletişim güçlüğüne giderebilmeyi de hedeflemesidir. Çünkü ussal dayanakların sarsıldığı, geçici bilinç durumlarının belirleyici olduğu yerde, hiçbir

¹ Örneğin, Hume’un nedensellik eleştirisiyle günlük eylemlerimize ilişkin tüm kabullerimizi sarsmasını, Kant usun kategorileri aracılığıyla bir çözüme ulaştırır ki; Aydınlanma Düşüncesi’nin bu iki ardışık uğraşı, Fransız Devrimi’ne giden süreçten bağımsız değerlendirilemez.

bilginin doğruluğu tescillenemez ve hiçkimsenin –tümüyle temelsiz olsa dahi- kendi tekil bilincinde taşıyor olduğundan başka bir bilgiyi kabul etmesi düşünülemez; en azından bunun için bir gerekçe gösterilemez.

Tüm bilgi zemininin sarsılmış olması, bilginin olanaklarını tesis etmeye çalışan Husserl’i, yeni bir yöntem arayışına iter. Çünkü geçmişteki yöntemlere başvurmak, kendisi sorgulanır duruma gelmiş önermelerden kendileri için kanıt türetmek anlamına gelecektir. Bu kısır döngü, kısaca, günlük yaşamımızda doğal bir biçimde, önce koşulsuz kabul ettiğimiz tüm varsayımları “*ayraç içine alıp*” tüm yargularımızdan arınmamız, ardından bilgimize konu olan nesneyi “*Saf Ben*”den, “*saltık bilinç*”ten hareketle betimlememiz sayesinde aşılır. Çünkü *Saf Ben*, ya da eşanlamlısı olmak üzere, *saltık bilinç*, tüm insanların ortak paydasını oluşturur ve onların kendi *ben*lerinden ayrı değildir. *Saf Benden* yola çıkarak gördüğümüz ise, kendi içine kapalı bilinç edimleri ya da asla bilinmeyen bir kendinde varlık/kendinde nesne alanı değildir; bilinç edimi ve nesnenin birliğidir; *birşeyin bilinci* olarak bir varlık tasarımıdır. Bu tasarım sayesinde ki, hiçbir bilgi ulaşılmaz halde kalmaz ve insanlar için ortak bir anlam evreni tasarlayabilmek yeniden olanaklı duruma gelir.

Bu noktadan hareketle, çalışmamızda Husserl’i konu edinmemizin nedeni açıklık kazanacaktır. Çağımızda uzun bir süreden beri egemen olan düşünsel eğilimlere baktığımızda, bu eğilimlerin tüm bilgi ve inanç biçimlerini görelî (bu bakımdan da tartışılmaz) kılmaya yatkın olduğunu görebiliriz. Öyle ki, gözlemlediğimiz pek çok tartışmada, aklın tümüyle tahakküm kurucu ve baskılayıcı bir yapıya indirgenerek yadsındığına tanık olabiliriz. Ussal temeller reddedilip her şey göreliliğe indirgenirken, herkes için geçerli olan “doğru”lardan, hakikatten söz etmek de olanaksız hale gelir. Ancak, ortak doğrulara yönelik bu reddiyenin kendisinin mutlak bir doğru sayılmaya başlandığını da gözden kaçırmamız gerekir².

Usun bütünleştirici yanının, hakikatin olanağının yadsınmasıyla ortaya çıkan anlamsızlık durumu, fenomenolojinin üstesinden gelmeye çalıştığı asıl konudur. Çünkü

² “Doğru (ya da hakikat) yoktur” savının kendi içinde çelişki taşıdığını da ayrıca belirtmeliyiz.

bu düşünsel iklimde, tüm kavramların birbirine karıştığını ve anlamlarını tümüyle yitirdiklerini görüyoruz. Ancak bu düşünsel iklimin egemenliğiyle koşut biçimde, yeniden büyük yıkımların yanına gelmiş bulunuyoruz. Şurası açıktır ki, yıkım sonsuza dek süremez ve ortak bir anlam evreni kurma uğraşı yeniden verilecektir. Çalışmamızdaki asıl amacımız da, yakın zamanda bu uğraşı yetkin biçimde gerçekleştirmeye çalışan fenomenolojik yöntemi irdelemek olacaktır. Fenomenolojik yöntem, yaşamı kavrayışımıza yönelik ilerideki çözümlerimizde uygun yol göstericilerden biri olarak kabul edilebilir. Çünkü içinde bulunduğumuz dağılma ve çözülme sürecini en ağır biçimde deneyimliyor olmamız, bu sürecin sonlarına yaklaştığımızı da imliyor; dolayısıyla düşünce dünyasındaki parçalanmanın da muhtemel bir sonuna doğru yaklaştığımızı öngörebiliriz. Bu doğrultuda, bütüncül bir anlam evreni kurma iddiasındaki yakın zamanlı bir uğrak olarak fenomenolojik yöntemi daha yakından tanımamız yararımıza olacaktır.

Husserl’in Fenomenolojik Yöntemi

Hazırlayıcı Koşullar

Düşünce tarihinde sıklıkla karşılaştığımız tartışmalardan en önemlilerinden birinin bilginin olanaklılığı ve olanaksızlığına ilişkin tartışma olduğu iddia edilebilir. Çalışmamızda ele alacağımız, Edmund Husserl’in düşünce dizgesi de temelde bilginin olanaklarını tesis etmeye yönelik yakın dönemli bir çabayı yansımasıyla öne çıkmaktadır. Husserl’in yaşadığı ve özellikle de üretkenliğinin pekiştiği dönemin iki büyük dünya savaşının patlak verdiği yılları kapsadığını göz önünde bulundurduğumuzda, bu çabanın gerisindeki niyeti sezebiliriz. Aslında Husserl’in muhtemel çabasının, içinde yaşadıkları bağlam farklılıkları nedeniyle büyük ölçüde ayrılmış, herhangi bir konuda uzlaşma zeminini ve umudunu yitirmiş insanlık için müşterek bir hareket noktası sağlamak, ortak bir anlam evrenini olanaklı kılmak olduğunu söyleyebiliriz.

Husserl’in, böyle bir evreni olanaklı kılmaya yönelik yöntemini incelemeye geçmeden önce, dikkat çekmemiz gereken noktalardan biri de, o döneme egemen olan düşünce akımı, yani psikolojizmdir. “Psikolojizm, düşünülen genelin varlığını, düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgemekteydi. Böylece mantığı psikolojik temelli ele alarak, psikolojiyi de felsefenin yerine koyarak, onu temel bilim olarak görmekteydi” (Tepe 2015: XIII). Dolayısıyla psikolojizm, mantık ve matematiğin yasaları da dahil olmak üzere, her tür bilginin dayanağının kişiye özgü psikolojik süreçlerde bulunduğunu, bilimsel bilgiye ilişkin temel kabullerin yalnızca alışkanlıktan kaynaklandığını varsayar ve böylece yaşamımızı sürdürürken dayandığımız bilgiyi tümüyle güvenilmez kılar. Bu görüşe karşı, Husserl, bilginin bireysel psikolojik süreçlerde temellenen salt öznel bir geçerliliğe sahip olmadığını, bize dayanak oluşturan bilginin kendi başına belirli bir varoluşa sahip olduğu için genellik taşıdığını gösterebilmeyi amaçlar. Bu noktada da, artık bilgiye yönelik eski kabullerden hareket edemez. Husserl’in ifadesiyle:

Bilginin sağlamlığının nasıl olanaklı olduğu belirsiz ve kuşkulu hale geldiyse, böyle bir şeyin olanaklı olup olmadığından kuşku duyma eğilimindeyse, o zaman öncelikle, kendi bilgi nesnelere gerçekten uyan ya da uyabilen, hiçbir kuşku taşımayan bilgileri veya olanaklı bilgileri göz önünde bulundurmamak zorundayız. Başlarken hiçbir bilgiyi bilgi olarak kabul edemeyiz, aksi takdirde hiçbir olanaklı ya da onunla aynı şey olan anlamlı hedefimiz olamazdı (2015: 2).

Öyleyse, eğer bilgiye bir “nesnellik” kazandırılmak isteniyorsa, bu, eski yöntemlerden hareket edilerek olmaz, örneğin mantık ve matematiği temellendirmek için yine bu bilimlerin ilkelerinden yararlanamayız; bunu yapmak döngüsel bir nedenselliğe savrulmak anlamına gelir ve iddialarımıza dayanak sağlayamaz. Dolayısıyla, aşkın olan hiçbir bilgi nesnesine başvuramayız; her türlü hazır bilgimiz kuşkulu kılınmış olduğundan toplumsal ya da bilimsel hiçbir “verilmişliği” kalkış noktası yapamayız. Örneğin, insan bilinci tümüyle değişken psikolojik süreçlere indirgenildiğinde, bilinç aracılığıyla vardığı –ve kesinliğinden kuşku duymadığı– mantık yasaları da bu durumdan bağışık kalmaz. Dolayısıyla özdeşlik ve çelişmezlik yasalarının dahi temelleri psikolojik süreçlere indirgenebilir ve önümüzde olanaklı

bilgiyi olanaklı kılacak hiçbir veri kalmaz. Nedensellik başta olmak üzere, tümevarımsal varsayımlara geldiğimizde işimiz daha zordur; elimizde nedensellik bağlantısı içinde düşündüğümüz hiçbir olay ve olgunun alışkanlıktan öte bir zorunluluk taşıdığına güvencesi bulunmaz. Öyleyse, dönemin düşünsel bağlamı içinde sallantıda duran bilginin olanaklarını güvenceye alabilmek için, nispeten yeni bir yöntemin³, tündengelsel ve tümevarımsal önermelere dahi önkoşul oluşturacak bir yöntemin kurgulanması gerekecektir. Husserl’in nitelendirmesiyle, “tüm yöntemlerin en evrensel ilkesi”ni barındıran bu yöntem, bulguladığı verileri özsel yanlarıyla tam uygun olarak açığa çıkaracaktır (1983: 48).

Epokhe ve Saf Ben Kavramları

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız düşünsel bağlam içerisinde geliştirilmiş olan Husserl’in fenomenolojik yöntemine göre, “içkin olarak bana verilmemiş” hiçbir şey, yola çıkma noktamı oluşturamaz; bilgiye ulaşabilmek için bilginin konusu olan “şeyin kendisine dönmem”, kalan her şeyi devre dışı bırakmam gerekir. Burada söz konusu olan durum, Husserl’in terimleriyle söylersek, “doğal tavır almanın genel savı”nın “ayraç içine alınması”dır. “Doğal tavır alma”, günlük yaşantımızda sıradan bir kişi olarak “(...) bu dünyanın gerçekten varolduğuna inanmamız, ama tüm pratik ve teorik davranışlarımıza, tüm dünya görüşlerimize, erek ve değerlerimize temel olacak, onları olanaklı kılacak biçimde yaratıcı bir ana-tutumla inanmamız”ı ifade eder (Sözer 1976: 21). Kısacası, kendi dışımızdaki dünyanın alışılğıeldik biçimde varlığını sürdürdüğüne yönelik inancımız, doğal tavır almaktır. Kant’tan bir örnek aktaracak olursak, güneşin sıcaklığının önümüzde duran taşı ısıttığını varsayarız, ama bu bağlantıyı duyumlarımızla

³ Bununla birlikte, Husserl’in yönteminin ne ölçüde yeni olduğuna ilişkin bir tartışmaya da girmek mümkündür. Aslında fenomenolojik yöntem aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan “özü görüleme”nin bir öncülünü, örneğin *Menon* diyalogunda erdeme ilişkin Sokrates’in yaptığı sorgulamada da bulabiliriz (Platon 1994). Ayrıca, fenomenolojinin kendisi dahi Husserl ile başlamış değildir. Ancak yine de, getirdiği kavramlar bakımından Husserl’in öncüllerinden ayrıldığı açıktır. Dolayısıyla, çalışmamızda, Husserl’in ne ölçüde bir yenilik getirdiği konusunu derinleştirmeye kalkarsak içinden çıkılmaz bir duruma düşebiliriz. Bu düşünceleri çağlarının akıl yürütme biçimlerindeki dağılıma ve bütünleşme evrelerindeki uğraklar olarak kabul etmemiz ise işimizi kolaylaştıracaktır.

temellendirmemiz olanaklı değildir (2011)⁴. İşte Husserl’in ilk amacı, çocuksu bulduğu bu tavır almayı ortadan kaldırmak, daha doğrusu “ayraç içine almak” ve sorgulamalarımızda bu tavrıdan kaynaklanan verileri tümüyle gözardı etmektir.

Hareket noktamız için sarsılmaz bir dayanak ararken, ilk elde kabul edebileceğimiz olgu, bilginin “bir psikik yaşantı”, “bilen öznenin bilgisi” olduğudur (Husserl 2015: 15). Dolayısıyla bilginin temellendirileceği yer de aşkın bir varlık (numen) alanı değil, bilen özneye ilişkisi içindeki nesne olacaktır: “Varlıktan ve geçerlilikten söz etmenin kaynağını bulduğu yer bilinçtir, bilinç yaşantılarıdır. Bu anlamda varlıktan, yalnızca bilen, kavrayan bilinçle bağlantısında söz edilebilir” (Tepe 2015: XXII). Bu noktada, bilincin doğasını Husserl’in tasarladığı şekliyle göz önünde bulundurmanız zorunludur. Husserl’e göre; “(...) şeyler, bir fındık kabuğu veya vazonun içinde birşeyin bulunması gibi, bu yaşantıların içinde değildir, tam aksine onların içinde bulunması asla olanaklı olmayan şeyler bu yaşantılarda kurulur. “Şeylerin verilmiş olması”, onların fenomenlerde şöyle şöyle ortaya konulmasıdır (tasarımlanmış olmasıdır)” (2015: 10). Öyleyse bilinç, bilginin depolandığı edilgin durumdaki bir yığınaktan, keyfi biçimde doldurulan boş bir kaptan ibaret görülemez. Bilinç birtakım edimlerden oluşur ve bu edimler de yalnızca ilişkili oldukları nesnelere⁵ aracılığıyla varlık kazanırlar. Bilincim tek başına, soyut, adeta hiçlikten ibaret bir varlığa sahip değildir, üzerine düşündüğüm, gördüğüm, imgelediğim, kısacası birtakım nesnelere aracılığıyla edimde bulunduğum her şey bilincimi oluşturur. Dolayısıyla bilgiye yönelik daha derin bir sorgulamaya girişirken kalkış noktamız, bilinç ediminin ilişkilendiği biçimiyle bilgi nesnesi olacaktır.

Bu nokta, Husserl’in önemli kavramlarından olan *epokheden* söz etmeyi gerektirmektedir. Özlüce dile getirmeye çalışırsak, *epokhe* işlemiyle belirtilen, temelde,

⁴ Kant, Hume’un nedenselliğin duyusal verilerden hareketle temellendirilemeyeceği yönündeki eleştirisini haklı bulur ve bu temellendirmeyi şu şekilde mümkün kılar. Ona göre, doğa yasaları, doğadan devşirilmez, akıl tarafından doğaya buyrulur (Kant 2011: 72). Ne var ki, Hume’un eleştirisinin benzeri, daha önceden de belirttiğimiz gibi, psikolojistler tarafından getirilecek; bu kez bilginin olanağını kurgulama görevini, *saf aklın* yerine *saltık bilinci* koyarak, Husserl üstlenecektir.

⁵ Bu noktada, Husserl’in kullandığı anlamda “nesne”nin “verilmiş olan, derinliğine düşünülen her şey”i kapsadığını belirtmeliyiz (Bochenski 2008: 31).

doğal tavır almanın içine giren bilgi ve tutumların tümüyle bir kenara bırakılmasıdır. Ayrıca vurgulanması gerekir ki, *epokhe*, dünyanın varlığını, günlük bilgilerimizin dayanağını geçersiz, kuşkulu kılmaya yönelik olarak uygulanmaz; burada söz konusu olan yalnızca bu bilgileri yargılamalarımızda kullanmamak, daha doğrusu yargı vermekten kaçınmaktır. Bunun yanında, *epokhe* ile doğal tavrın genel savını bir kez etkisiz kıldığımızda, artık bu işlemi her türlü varlık ve nesne alanına uygulamamız gerekir. Husserl’in ifadesiyle: “(...) *epokhenin* anlamı, bilgi eleştirisinin her bilgiyi, bu arada kendisine ilişkin bilgiyi de sorgulamaya yalnızca başlamakla kalmamasında, bu eleştiriyi sürdürmesinde ve hiçbir verilmişliği, yani kendisinin saptadığı verilmişlikleri de geçerli kabul etmemesinde aranmalıdır” (2015: 23). Dolayısıyla, *epokhe* işleminde, hem nesneyi varoluşuna ilişkin tüm ilineksel özelliklerden yalıtırız hem de kendimize ait tüm birikimi, kendi ben’imizi ayraç içine alırız. Daha açık belirtmek gerekirse, nesneyi öncelikle “şimdi ve burada” olana özgü özelliklerinden yalıtırız, ayrıca nesneye ilişkin tarihsel ya da bilimsel birikimi de gözardı ederiz; bunlara ek olarak nesneye ilgili düşüncemizi kendi öznel ve duygusal durumumuzdan dahi bağışık tutarız. Sonuna kadar götürdüğümüz bu yargıdan geri durmanın sonunda, nesneye ilişkin öze yaklaşmamız mümkün olur.

Epokhe işleminin ardından elimizde kalan, “fenomenolojik kalıntı” olarak *Saf Ben* ya da *saltık bilinç*dir. Ancak bu *Saf Ben*’de gördüğümüz haliyle, nesnenin özüne ilişkin bilgiye erişiriz. Çünkü *Saf Ben*, “şimdi ve burada” olandan muafır ve ancak onun saltıklığından söz edilebilir; “(...) çünkü varolmak için dünyayı, “res (şey, nesne)”i gerekmemektedir” (Sözer 1976: 26). Bilincin, aşkın ve saltık niteliğiyle bağımsız yapısının varlığının ortaya konulması, *epokhe* işlemiyle olanaklı olur. *Epokhe* sonrasında elde ettiğimiz *Saf Ben*; “(...) her yaşantıda bulunan, her düşünülen düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan şeydir” (Tepe 2015: XX). Böylece herkes için geçerli bir saltık varlık alanına ulaşmamızla, bilgilerimizi temellendireceğimiz dayanak noktasını da bulmuş oluruz. Bilginin, aşkın karakteri yüzünden kuşkulu bir nitelik taşıması sorunu, dünyanın *saltık bilinç*te, *Saf Ben*’de temellendirilmesi aracılığıyla çözümlür. Burada karşımıza çıkan *saltık bilinç*, salt kendi

bireyselliğimize indirgenemeyeceği için aşkın karakterdedir, ancak yine de kendi varlığımızdan ayrı değildir ve bilgimizin içkin kurucu ilkesidir. Dolayısıyla bu noktada, *saltık bilinç* kavramının Hegel’in *tin* kavramıyla benzerliğini farkedebiliriz. Tin, önümüzdeki fenomenler bolluğunu anlamlandırmanın bir çeşit zeminini oluşturur. Tin aracılığıyla, varolan her şeyin ussal olduğunu, usun varolan her şeyde kendisini açınımladığını söylemek; fenomenler dünyasında gerçekleşen her şeyin tinin kendi bilincine varmasının uğrakları olduğunu savlamak, önümüzde duran veriler yığınının anlamlı bütünsel bilgiye ulaşmayı olanaklı kılmanın bir başka yoludur.

Saltık bilinç, dünyanın ve nesnelerin özünü kendisinde taşır ve onları –onlara ilişkin bilgiyi kurar. Dünyanın, nesnelerin kurulması ise, “(...) tüm dünyanın, immanent ögelerden yüksek dereceden birleşimler yaratan transendental bilinç aktarıyla kendi özüne uygun olarak teorik bir biçimde kavranması demektir” (Sözer 1976: 27). Dolayısıyla, böyle bir bilincin varlığını varsaymak, bilginin herkes için geçerlilik taşımasına uzlaşımsal bir temel sağlar. Biz de, ancak bu *transendental bilinç*teki karşılığını ortaya koymaya çalışarak bilgimizi sağlam bir zemine oturtmuş oluruz. Böylece, örneğin, deneyimlediğimiz nesnelerin herkeste farklı bir karşılığı olacağına, bu nesnelere ilişkin hiçbir bilgi paylaşımında bulunamayacağımıza yönelik kuşumuzu giderebiliriz.

Bu bağlamda, Husserl’in fenomenolojik yönteminin basamaklarını anımsamamız yararlı olacaktır. İlk, dünyanın varoluşu ve gerçekliği devre dışı bırakılır; böylece saf haliyle nesneye odaklanabilir, “nesnelliğin kendi yapısını inceleyebiliriz”; bu aşamada söz konusu olan işlem, Husserl’in terimiyle *eidetik* indirgemedir (Koestenbaum 1998: LIX). *Eidetik* teriminin, hem eş anlamlı olmak bakımından *idea*, *eidōs* ile hem de görme kavramından türetilmesi bakımından *eidein* fiili ile ilişkisini aklımızda tuttuğumuzda; bu aşamanın nesnenin “özünü görüleme”ye gönderimde bulunduğunu çıkarıyabiliriz. *Eidetik* indirgeme aşamasında, yalnızca bilinç edimimizin nesnesi olan şeyin peşinden gider, onu “şimdi ve burada”ki varlığından, tüm ilineksel özelliklerinden yalıtarak

“görme”ye çalışırız; böylelikle gerek nesnenin özü gerekse nesneyi kuşatmış olan genel özellikler açığa çıkarılır⁶.

Ardından gelen, *transcendental epokhe* (ya da *fenomenolojik refleksiyon*) aşamasında ise, tüm ayraç içine alma işleminden arta kalmış olan saltık bilince giderek, bilinç ediminin nesnesinin bilgisini kurucu unsurlarından hareketle, apaçık olarak kavrarız. *Refleksiyon*⁷ işlemiyle sahip olduğumuz bilgi kuşku götürmez, çünkü içkinlik taşıyan bir kesinlik alanında temellenmiştir; kurucu işlevi olan *saltık bilinç*, bizim kendi varlığımızdan ayrılmamıştır. Husserl’den aktarırsak:

Bir kişi olarak varolmuyorum, ne de düşüncelerim tinsel-fiziksel bir dünyanın bileşenleri olarak varoluyor. Ama böylelikle kendi gerçek *Ben*’imi keşfediyorum. Keşfediyorum ki, tek başına bu saltık varoluş ve saltık yeterliliğe sahip Saltık Ben, kendimim. Bu *Ben*, tek başına dünyanın varlığını kurar ve bana anlamlı gelen her şey onun dolayımıyla geçerlilik kazanır (1998: 10).

Bu noktada anlaşılmaktadır ki, saltık bilince *transcendental refleksiyonun* ardından ulaşılır ve nesnelere bizim için “göründüğü gibi olan şeyler”e, fenomenlere dönüştürüp bu bilinçte temellendiren –dolayısıyla apaçık bilgisini olanaklı kılan- bu *refleksiyondur*. Husserl fenomenolojisinin “şeylerin kendisine dönme” çağrısını anlamlı kılan, nesnenin bu refleksiyonla eriştiğimiz, saltık bilinçte temellenmiş bilgisidir (Sözer 1976: 28). *Saltık bilinçte* temellendiği biçimiyle görülen fenomen, bilincin dışında yer almaz, öncelik onun reel varlığında değildir: “(...) bilimin araştırma alanını varsayması gibi, fenomenolojide de nesnelere varıldığı varsayılmış, ama bu nesnelere bir Ben’in içinde, bir zamanlı dünya içinde varsayılmamış, yalnız saf içkin bakışla kavranan saltık verilmişlikler olarak varsayılmışlardır” (Husserl 2015: 37). Fenomenolojik indirgemedede yapılacak olan şey, bilinç edimlerinin kendi içkin özünü belirlemek ve bu içkin öзде verilmiş olan saf fenomeni ortaya çıkarmaktır.

⁶ Husserl’in *Ana Brittanica*’nın 1939 yılı baskısına yazdığı *Fenomenoloji* maddesindeki özlü tanımıyla: “Fenomenolojik indirgeme sahip olduğumuz iç deneyi fenomenlerini açıklar, eidetik indirgeme ise ruhsal varlığa egemen olan özsel formları” (1980: 25).

⁷ Buradaki refleksiyonun, kavrama Hegel’in atfettiği anlamı da içerdiğini söyleyebiliriz. Hatırlayacağımız üzere, tin, refleksiyon aşamasında kendi içine kıvrılarak kendi bilincine varır ve kendisini ortaya koyulmuş fenomenlerde tanır. Husserl’in ortaya koyduğu biçimiyle refleksiyon da bundan uzak değildir. Bizler, ancak saltık bilince doğru yol aldığımız refleksiyon aracılığıyla özlerin bilincine varırız.

Burada, saltık bilincin dünya içinde olgusal varlığından söz etmek olanaklı değildir; *Saf Ben* somut olarak kurduğu dünyanın içinde yalnızca fenomen olarak bulunur; dünya da *Saf Ben*’in içinde bir “geçerlik fenomeni”ne dönüşür (Uygur 2016: 44). Dolayısıyla, Husserl’in kullandığı anlamda ‘fenomen’in, özüyle özdeşliği saltık bilinçte temellendiği için, doğruluğundan kuşkuya düşülmeyecek yapıda olduğu anlaşılmaktadır. “(...) fenomen, varlığından hiçbir zaman kuşku uyandırmayan, doğrudan doğruya apaçık verilen içerikli ve somut bir yaşantıyı dile getirmektedir” (Uygur 2016: 44). Zaten Husserl de bilginin olanağını güvence altına almak amacıyla, bilgiyi içkin olarak verildiği yaşantının içinde, “saf fenomen içinde, saf bilinçte” incelemenin zorunlu olduğuna dikkat çeker (2015: 38). Dolayısıyla gözden kaçırmamız gereken nokta, bilginin saltık bilinçte verildiği biçimiyle temellendiği ve bu bilinçteki halinin, özüyle özdeşlik taşıdığıdır.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, nesnenin aşkın yapısından doğan bilginin olanaklılığı sorunu, *Saf Ben*’de kavranabilen bilincin içkin edimleri aracılığıyla çözülmüş görünür. Nesne, bilme ediminde verilmektedir. Bununla birlikte; “(...) nesne, bir torbada durur gibi bilgi içinde bulunan bir şey değildir; bilgi içine bir şu bir bu konulan, hep aynı kalan boş bir torba değildir. (...) nesne bilgide kurulmaktadır” (Akt. Tepe 2015: XXIX). Bu noktada, Husserl’in nesne ile bilinci, bilinç edim(ler)ini birbirine sıkı biçimde bağladığını görüyoruz. Bilinçle olan bu bağlılık, nesnelere, özlere yönünden görüşlerinden, bizim onları görme edimimizden ayrı düşmeyecekleri sonucuna varmamızı sağlar⁸. Öyleyse, bilincine varılan şey hakikatin kendisidir; hakikat de bilincine varılan şeydir. Böylelikle Husserl, hakiki olanın bilincine eriştiğimiz nesnelere ayrı bir varlığının olmadığını varsayar, onun arzusu hakiki olanın açığa çıkarılamayacağına yönelik kuşkulu durumları ortadan kaldırmaktır. Bir bakıma, Hegel’in fenomenlerdeki hakikati, ussallığı temellendirmek için *tin* kavramına

⁸ Bu noktada, Hegel’in şu sözlerini hatırlayabiliriz. “Görünen (illusory) varlık, varlığın belirleniminin içindeki özün kendisidir” (1969: 398). Yani, varolan her şey kendisini gerçek olarak ortaya koyar ya da başka bir ifadeyle, hakikat kendisini varolanlarda, fenomenlerde açılar. Dolayısıyla görünüş, yanıltsamaya indirgenecek olsa dahi, hakiki olanın kendisinden ayrı değildir. Öz, bu görünen varlıkların zeminini oluşturur. Bu bağlamda, Husserl’in varolanın gerçekliğini garanti altına almak yönünden Hegel ile uyumlu olduklarını görebiliriz.

gereksinim duyması gibi, Husserl de aynı hakikatin temelini *Saf Ben* kavramıyla atmak istemiştir. Dolayısıyla bu iki filozofun ilk bakışta idealist olarak değerlendirilen kuramlarının asıl amacı, olgular dünyasının gerçekliğini güvenceye almaktır⁹. Bu yönleriyle gerek Hegel gerekse Husserl, idealistten ziyade realist olarak değerlendirilebilirler. Şimdi, Husserl’in fenomenler dünyasına ilişkin bilgiyi güvenceye alışındaki bir başka önemli kavramına geçebiliriz.

Yönelimsellik ve İki Kutbu: Noesis ile Noema

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız, bilginin olanaklarını tesis etmede, hakikati içindeki fenomeni kavramaya yönelik umut beslemede, Husserl’in “yönelimsellik” kavramı, bir çeşit anahtar işlevi görür. Husserl’e göre; *yönelimsellik* başlı başına bilincin yapısıdır. Bilincin *yönelimsel* olması demek, onun daima bir şeyin bilinci olduğu, bir şeye ilişkin olduğu demektir. *Fenomenolojik epokhe* ile birlikte bilinç tüm olumsal ve rastlantısal özelliklerinden soyulur ve bilincin özü asıl saflığında ortaya çıkar; bu durumda bilincin saf bir akış olduğunu, *ben-kutbundan cogitataya* (bilinç ediminin nesnelere) doğru yayılımı da içerdiğini farkedebiliriz. (Koestenbaum 1998: XXX-XXXI). Dolayısıyla en saf haliyle bile bilinç, daima nesnesiyle iç içedir. Husserl’in ifadesiyle: “Bilgi yaşantıları, -özleri gereği- bir yönelim taşırlar, birşeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının bir özelliğidir” (2015: 45). Yönelimsellik kavramı sayesinde, nesnelere saltık bilinçte verilmiş olduğu anlamla belirlenmesi, yani onların özünün bilgisine erişilmesi olanaklı hale gelir. Çünkü bu şekilde; “(...) biz bir bilinç yaşantısının konusu olan nesneyi, o yaşantının dışında bilinmeyen bir yerde aramak zorunda değilizdir, Husserl’e göre; o yaşantı verildiğinde, nesnesi de yaşantının özsel kuruluşunun bir gereği olarak, birlikte verilecektir” (Sözer 1976: 31). Yani bilinç edimi, yöneldiği şeyi -ya da “*cogito*”, “*cogitatum*”u-, içinde barındırır (Uygur 2016:

⁹ Konuya ilişkin olarak Hegel’in şu sözleri önemli bir dayanak oluşturur: “(...) felsefenin kendisiyle dayanışacağı görüş, gerçek dünyanın olması gerektiği gibi olduğu, usa dayalı istencin, somut iyinin gerçekten de en güçlü olarak, yapıcı saltık güçle ortaya çıktığıdır. Asıl iyilik, genel tanrısal us, aynı zamanda kendini meydana getirme gücüdür” (Hegel 2014: 84).

54). Düşüncenin bu nesnelere, yani “*cogitatumlar (cogitata)*”, bilincin dışında yer almaz; onlar nesnelere bilinçteki bağlaşıklarıdır; “(...) *cogito*’nun bilinci olduğu şey, işte bu karşılıklardır” (Uygur 2016: 54). Yani bilincine varılan nesne, bilinçte yer alan, bilinç edimine *yönelimsellik*le bağlanmış olan nesnedir. Nesnenin bilinçteki karşılığı, onun özünden ayrı değildir.

Bu doğrultuda, bilinç yaşantısı ve bilinç nesnesinin, *cogito* ve *cogitatumun*, yönelimsellik aracılığıyla, özsel olarak bir aradalığı bizi Husserl’in *noesis* ve *noema* kavram çiftine götürür. *Nous* sözcüğünden türetilmiş olan *noesis*, tahmin edileceği gibi, bilinçle, düşünceyle ilgili kısma, *noema* ise düşünülen şeyle ilgili kısma gönderimde bulunur. Öyleyse *noesis*, özündeki yönelimselliği, yani “*birşeyin bilinci*” olma özelliği açığa çıkarılmış varlık kategorisinin “*bilinç*” kısmına karşılık gelir. Bu durumda, *noesis*, nesneye anlam veren bilinç edimini nitelemektedir: “(...) ilk kez bu anlam-vermeyle nesne benim için varolmakta, ilkin böylece kendisi olmakta, kendi varoluşunun anlamıyla ortaya çıkmakta, “görünmekte”dir. Bu *noetik* yanıyla belirlenen bilinç ise “mutlak ve varlığını yeniden bir anlam-vermeye borçlu olmayan bilinç”tir (Akt. Sözer 1976: 33). Nesnenin bizim için bir anlam taşıması, bizim ona yönelmiş olduğumuz algılama, anımsama, imgeleme gibi bir bilinç edimimizle yani *noesis*le olanaklı olur ve bu edimin kendisi yöneldiği nesneden ayrıştıramaz.

Noemayı ele aldığımızda, bu kısmın “*birşeyin bilinci*”ndeki “*birşey*”e, edimimizin yönelmiş olduğu ve anlam verdiği nesneye karşılık geldiğini tahmin edebiliriz. Anlam verici bilinç yaşantılarımızın kutbu olan *noesis*, bize nesnenin ilineksel özelliklerini verir ve tümüyle içkin karakterdedir. *Noema* ise, “*birşeyin bilinci*”ndeki “*bir şey*” olmak nedeniyle *noesis*le iç içedir, dolayısıyla özsel olarak içkindir, ancak bu kutup artık aşkın bir öğeyi, yani bizim tarafımızdan yüklenen ilineksel özelliklerden bağımsız nesneyi de içermektedir; “(...) yine de burada “*transdens*” bütün anlatımını immanent anlamın kendisinde bulmaktadır” (Sözer 1976: 34). Öyleyse, *noesis* bilinç yaşantımızın bizzat kendisi olduğu için içkin karakterde iken, *noema* bir yanıyla bizden bağımsız bir varlığı içerir ve bu nedenle aşkınlık barındırır. Bu doğrultuda, *noema* kavramsal bir yapıda olup anlamını edindiği edimlerde aynı kalır ve kalıcılık taşıırken; *noesis* ise anlam verici

edim olmakla birlikte geçici bir süreçte varolur (Follesdall 1998). Daha açıklayıcı şekilde ifade etmeye çalışırsak, gördüğümüz bir ağaçtan hareket ettiğimizde, bizim bilinç edimimiz olarak “görme”miz noetik yanı, gördüğümüz “ağaç” ise noematik yanı oluşturur. Ancak, burada “görme edimi” ile “ağaç” nesnesi birbirlerinden ayrı değildir; onlar yönelimsellik aracılığıyla birbirlerine sıkıca bağlıdır. Yalnızca noematik kutupta bize içkin olmayan bir şey, yani edimimizin nesnesi olan ağacın kendisi de bulunur.

Bu bağlamda, anlam verilen eksendeki *noema*, içerdiği özler çeşitliliğine birlik veren, onları aynı ve tek nesnenin öğeleri haline getiren belirlenimlerin kapsamlı yapısıdır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bir cisim gördüğümüzde, karşımızda duran şey çeşitli renkleri dışavuran belirsiz bir görüntüden ibaret değildir; bu cismi algılamaya başlamadan, bilinç edimimizin nesnesi kılmadan önce havada uçuşan bir perspektifler yığını yoktur (Follesdall 1998). Örneğin, bir köpeği algılamamız, salt bir renk ve görüntüler yığını algılamamız demek değildir; karşımızda duran, belirli bir şekle, renge ve duyarlılığa sahip bir köpektir. Biz onu oluşturan öğelerin hepsini aynı anda kurarız. Dolayısıyla *noema*, bilinç edimimizin yönelmiş olduğu nesneye asıl bütünlüğünü veren kalıcı öğedir.

Öyleyse, kısaca anımsamamız gerekirse, Husserl’in dizgesinde, bilinç edimleriyle onun yöneldiği nesnenin bütünlük taşınması, nesneye ilişkin güvenilir bilgiye ulaşmamıza olanak sağlar; bu bütünlüğü ise ancak tüm yargılarımızdan geri durarak kavrarız. Böylelikle, hem nesneyi kuşatmış olan özellikleri sağlam bir zemin üzerinde ayırt eder; hem de nesneyi saltık varlık alanı olan *Saf Ben* temelinde kavrayarak onun özüne ilişkin apaçık bilgiye ulaşırız. Fenomenolojik yöntemin, nesneyi saltık bilinçte kavrandığı şekliyle açığa vurması demek ise, bu nesnenin özüne ilişkin saptananların betimlenmesi demektir: “Husserl’in transzendenal fenomenolojisi, (...) reflexion’da verilenin eksiksiz saptanmasına dayanmaktadır. Bu ise, betimlemeden başka bir şey değildir” (Uygur 2016: 59). Apaçık bilginin saptanıp betimlenmesi ise, bu bilginin başkalarıyla paylaşılabilmesine dayanak sağlar.

Bu bağlamda, Husserl’in dizgesi, *saltık bilinçte* temellense bile, tekbencilikle nitelendirilemez; çünkü görüldüğü üzere, onun asıl amacı herkesin üzerinde

anlaşabileceği bir bilgi zeminini oluşturmaktır¹⁰. Husserl’e göre, biz dünyayı kavrarken bunu başka öznelerle birlikte yaşadığımız ve kavradığımız ortak dünya olarak kavrarız; dolayısıyla bizim nesnelere verdiğimiz anlamın dayandığı temellerden biri dünyaya ilişkin kavrayışımızdaki bu ortaklaşa zemindir (Follesdall 1998). Dolayısıyla Husserl; “Nesne (olan) kendisini fenomende gösterir ve fenomende “varolan” olarak apaçık verilmiştir” (2015: 56) derken, fenomenlerde bilginin her zaman apaçık sergilendiğini savunurken, niyetlendiği şeyin; herkes için ortak bir tartışma zemininin kurulmasına katkı sağlamak olduğunu iddia edebiliriz. Çünkü karşımızda yadsıyamayacağımız bir gerçeklik varken, insanların, en genel anlamıyla nesnelere yönelik olarak, kendi eğilimlerine göre oluşturduğu anlamların değişkenlik göstermesi mazur görülemez.

Öyleyse, Husserl, nesnelere asıl özülle saltık bilinçte yer aldığını savunarak, “tek tek bilinç yaşantılarını” da yalnızca “genel öz”ün “tikelleşmeler”ine indirgemiş olur (Sözer 1976: 36). Böylece, bir nesneye ilişkin, kendi konumumuzdan kaynaklı olarak, görüşümüz bazı değişkenlikler gösterse de, nesnenin özü hiçbir şekilde değişmez. Bu noktadan hareketle, Husserl’in, nesnenin özünü saltık biçimde koruyarak hep anlamsız bir belirsizliğe düşmeyi önlemeye çalıştığını söyleyebiliriz:

(...) genel olarak kendinde verilmişliği yadsımak, tüm son normları, bilgiye anlam katan tüm temel ölçütleri yadsımak anlamına gelir. Ama bu durumda her şeyin kuruntu olduğunu söylemek ve anlamsız bir biçimde bu tür kuruntunun da kuruntu olduğunu söylemek ve böylece genel olarak kendimizi kuşkuculuğun anlamsızlığına bırakmak gerekirdi (Husserl 2015: 51).

Husserl’in fenomenolojik yönteminin öncelikli amacının, mutlak bir göreliliğin kabulünden kaynaklanan ortak anlam yitimini önlemeye çalışmak olduğunu aklımızda tuttuğumuzda, özellikle günümüz dünyasında anlaşmazlık yaşadığımız birçok konuda bu yöntemin yardımına başvurabiliriz. Bu doğrultuda, fenomenolojik yöntem, yalnızca özdeksel olan şeyleri değil, daha önce de belirtildiği gibi, düşünmemizin, bilme

¹⁰ Bu noktada, Husserl’in yazdıklarını hatırlatmamız yerinde olacaktır: “(...) bu transsandantal öznelerarası alan, bilinci aşan her şeyin, bu arada dünyada gerçek olarak ne varsa hepsinin varlık anlamını kendisinden aldığı somut, aşılmaz temeldir. Çünkü bütün nesnel varlık özü gereği “görelidir”, yapısındaki bütünlüğü de, inanma alışkısı ve kanılarıyla bilinci meydana getiren intentionların transsendental yasalar uyarınca kurulmuş bütünlüğüne borçludur” (1980: 27).

edimimizin konusu olan her şeyi nesnesi kıldığından dolayı, bu yöntemi özellikle çağımızda anlamı belirsizleşmiş kavramlara uygulayabiliriz. Çünkü fenomenoloji, insanların tüm yargılarını bir kenara bırakmasını şart koşar –daha da önemlisi bu yönde bir umut barındırır- ve anlamlarının bulanıklaştığı düşünülen kavramların özünü betimleme iddiasını sürdürür. Böylece bu yöndeki bir çabayı anlamlı kılmış olur. Böyle bir çaba, örneğin, özgürlük adına insanları içinde buldukları koşullara daha sıkı biçimde tutsak kılmayı önler¹¹. Dolayısıyla, iyi niyetli bir çabayla bu yöntemin

¹¹ Genellikle, özgürlük, insanların yaşamlarına ilişkin kararlarında, serbest bir biçimde hareket edebilmelerinden ibaret görülür. Ancak yalnızca bu serbestliğin, bu kısıtlanmama halinin özgürlüğün özsel niteliğini içerdiğini söyleyebilir miyiz? İnsanların ilk bakışta, serbest olduğu görülen eylemleri, yine serbest biçimde benimsedikleri inançları onların özgür olduğuna ilişkin bir kanıt sunar mı? Kısacası, özgürlüğü özgürlük yapan şey nedir, böyle bir şey var mıdır? Bu özü ararken, yine yalnızca kişiye özgü bilinç ediminden, özgürlüğün salt kendi düşünelimimiz şeklinden ziyade, onun kavramsal yanını, tüm öznelerin bilinç edimlerinde temas edilen yanını aramamız gerekir.

Özgürlüğün yalnızca serbestlikle özdeşleştirilmesi karşımıza birtakım güçlükler çıkaracaktır. Çünkü serbestlik varsayılırken, bu serbestliğin şekillendiği belirlenimler hesaba katılmamaktadır. Daha açık bir şekilde konuşmak gerekirse, örneğin, ailelere çocuklarını, kendi inançlarının uzantısı olan bir dinsel eğitime tabi tutma hakkı tanımak, çoğunlukla, özgürlük adına haklı çıkarılmaya çalışılır. Ancak yalnızca yetişkin aile üyelerinin “özgürlüğünü” tanıyan yargılar, henüz bilişsel olgunluğa erişmemiş çocuğun durumunu gözden geçirir. Özgürlüğe ilişkin bir görüye sahip olmaya çalıştığımız zaman, kavrarız ki, ister salt bireysel istençten hareketle, kendiliğinden eylemde bulunmakla, isterse içinde bulunulan zorunluluk ağının bilincine varmakla tanımlansın; özgürlük idesi her iki koşulda da, en azından insanların kendi kararlarını veriyor olduğunu varsayacaktır. Dolayısıyla, bilişsel olgunluğa erişmemiş bir çocuk söz konusu olduğunda, ki böyle bir çocuğun “kendi isteğiyle” cinsel ilişkiye girdiğinin iddia edildiği durumda bile tecavüze uğradığını koşulsuz olarak kabul ettiğimize göre, kendi kararını verme koşulu yerine getirilmemiş olur. Aileye tanıdığımız serbestlik, çocuğun da ailesiyle aynı dogmatik inançları benimsemesine -ya da benimseyebilmesine- zemin hazırlar ki; bu çocuk, yetişkin olduğunda muhtemelen yine aynı “özgürlük” içinde davranacaktır. Ancak fenomenoloji aracılığıyla, öze ilişkin akıl yürütmeden yola çıkmamız, üzerinde uzlaşma olanağının pek az bulunduğu kavramlara ilişkin yargılarımızda bize daha doğru bir kalkış noktası sağlayacaktır. Böyle bir kalkış noktası ise, “bir ailenin kendi inancı doğrultusunda dinsel eğitim verme özgürlüğü”nden değil, ancak “bir çocuğun reşit olana kadar yanlı bir dinsel eğitime tabi tutulmama hakkı”ndan yola çıkarak söze başlamamızı şart koşar.

Öyleyse, özgürlük kavramına daha yakından bakmaya çalıştığımızda, yalnızca belirsiz bir serbestlik durumunun değil, aynı zamanda ussal kavrayış yetkinliğinin de hesaba katılması gerektiğini görebiliriz. Çünkü salt serbestliğe odaklanmak, aslında kişileri içinde buldukları yapı ya da ortama daha katı biçimde bağlama tehlikesi taşıyacaktır. Bu konuyu daha açık kılabilmek için, yine özgürlük adına öne sürülen bir savdan yola çıkalım: Örneğin, pek çok tartışmada toplumsal devrim hareketlerinin özgürlüğe karşıt bir eylem biçimi olarak nitelendirildiğine tanık olmuşuzdur. Buna göre, toplumun kendini daha akılcı eksende konumlandıran kesimi, kendi doğrularını hiçbir şekilde toplumun geri kalanına “dayatma” hakkına sahip değildir; akla uygunluğu savunmak yalnızca başkalarına tahakküm kurmanın zeminini hazırlar. Bu düşünce biçimi, sonunda, akli tektipleştirici ve baskılayıcı bir unsur olarak nitelemeye ve özgürlüğün karşıt kutbuna koymaya varır. Böylece bu özgürlük savunusu, şu varsayımı getirir: Hiçbir doğru yoktur, hiçbir inanç biçimi sorgulanamaz; bir hakikat kabulünden hareket etmek özgürlükle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Farklı kültürel bağlamlara ait kişileri, bu “tektipleştirici” aklın tahakkümünden kurtarma uğraşı, hiçbir insan tasarımı uygunsuz görmez; herkes kendi konumunda haklı çıkarılır. Ancak herkese yönelik bu “özgürlükçü” düşünsel eğilim, “aklın tahakkümü”nü savuştururken, örneğin, recm

izleğinde ilerlemek, bizlere makul kalkış noktaları sağlar ve usdışı yörüngelere savrulmamızı engeller. Böyle bir niyetten yoksunluk durumunda ise sözü Husserl’e bırakmamız daha yerinde olur: “Görmeyen veya görmek istemeyen, konuşan ve kendisi tartışan, ama tüm çelişkileri hem kabul eden hem de yadsıyan kişiyle hiçbir şey yapılamaz” (2015: 51).

Sonuç

Husserl’in felsefi dizgesini oluşturmasında hem içinde yaşadığı dönemin egemen düşünce akımı olan psikolojizmin hem de savaş şartlarının neden olduğu insanlar arasındaki ayrışmanın etkili olduğu görülebilir. Öyle bir noktaya gelinmiştir ki, bilimsel kesinliğinden kuşku duyulmayan “doğru”lar bile insanların düşünce süreçlerine indirgenerek kuşkulu kılınmış, herkes için anlamlı olduğu kabul edilebilecek bir gerçeklik ideali yok sayılmış, böylece herkesin yalnızca içinde bulunduğu konumdan hareketle kendini haklı çıkarmasının önü açılmıştır. Böyle bir durumda ise, gerçek bilgiye ulaşma olanaklarının yadsınması yoluyla, insanlar arasındaki anlaşma zemini tümüyle yitirilecektir.

cezasını dahi “kültüre özgü bir değer” sayıp savunma noktasına varabilir. Dolayısıyla, tüm belirlenimlerden muaf bir özgürlüğe yönelik –genellikle politik doğruculuk iddiasında- olan savunu, tam karşıt amacını gerçekleştirir ve kişiler üzerinde egemenliğini kurmuş olan toplumsal baskıcılığın meşrulaştırılmasına hizmet eder.

Bu duruma düşmeyi engellememiz, hiçbir belirlenimi olmayan, bulanık bir tanımlama girişiminden uzak durmamız aracılığıyla mümkün olabilir. Öyleyse, kavramları, bilincimizle uyumlu karşılıkları barındıran fenomenlerden hareketle tanımlama yoluna gitmemiz ve -değişik yüzeylemleri görüyor olsak da- bu karşılıkların tüm insanlar için geçerlilik taşıdığını kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla, özgürlük savunusunda, tarihte yaşanmış usa uygun gelişmelerdeki aklı özgürlük adına yadsımamak, aklın özgürlük ile uyumunu ortaya koymak daha tutarlı bir tavır olacaktır. Eğer bunu yapmaz isek, örneğin, oy çokluğunun sağlandığı bir oylamayla ortaya çıkan despotluk rejimlerini, devrimle varılan ussal ilerleme uğraklarından daha özgürlükçü görür ve dolayısıyla onları haklı çıkarmış oluruz. Dolayısıyla, bu noktada, çağımızda yaşadığımız ya da tanık olduğumuz çözümler ve yıkım olaylarının düşünsel art alanında akla yönelik bir reddiyenin de varlığını sezebiliriz.

Yukarıda anlattıklarımız bağlamında, özgürlüğün kendisinin aslında ulaşılamayacak bir ide olduğu; bizim onun tam bir tanımını verebilme yetisine –ya da hakkına- sahip olamayabileceğimiz sonucuna da varabiliriz. Ancak fenomenolojik yöntemin rehberliğinde yapacağımız bir akıl yürütme; bizi, en azından, ortaya çıktığı biçimiyle baskı ve tiranlığı özgürlük adına savunmaktan alıkoyacaktır. Çağımız koşullarında, yalnızca bu yanılığdan kaçınma çabasının dahi az bir iş olduğu söylenemez.

Husserl’in temel çabası, insanlık için yıkıcı etkileri olacak olan bu yadsımanın önüne geçmektir. Bu amaçla, bilgiyi olanaklı kılarken, eskide kalmış hiçbir yöntemden yararlanamaz ve içkin biçimde verili olduğundan kuşku duyulmayan hiçbir bilgiyi kullanamaz. Bu noktada, Husserl’in *epokhe* kavramıyla karşılaşırız. *Epokhe*, “doğal tavır almanın genel savı”nın “ayraç içine alınması”nı, yani tüm yargılardan geri durmayı ifade eder. Nesnelere bilgisini olanaklı kılacak olan öncelikli zemin de, bu yargıda bulunmama tavrıdır. Böylelikle önce Husserl’in fenomenolojisindeki anlamıyla tüm nesnelere özsel niteliklerini ayırt eder, ardından bu nesnelere temellendiği, kendi varlığımdan ayırtılamayacağımız, *Saf Ben* ile karşılaşırız. *Saf Ben*, nesnelere apaçık bilgisine ulaştığımız kurucu ögedir. Bundan sonra yapılması gereken, nesnelere *Saf Ben*’deki karşılıklarını bulup bunu betimlemektir. Dolayısıyla bu yöntem aracılığıyla görürüz ki, günlük deneyimimizde benimsemeye eğilimli olduğumuz yargılardan yüz çevirdiğimizde, bir yandan nesnelere bilgisine ulaşma olanağına sahip oluruz; öte yandan başka insanlarla ortak bir anlam dağarcığına kavuşmamızın önü açılır. Çünkü bu yöntemle göre, biz dünyayı kavrarırken onu başka öznelerle birlikte yaşadığımız ve kavradığımız ortak dünya olarak kavrarız; dolayısıyla bizim nesnelere verdiğimiz anlamın dayandığı temellerden biri dünyaya ilişkin kavrayışımızdaki bu ortaklaşa zemindir.

Son olarak, Husserl’in dizgesini ortaya koymasından neredeyse yüz yıl sonra yine benzer koşulların oluştuğunu görebiliriz. İnsanlık uzun süredir gerçekliğe ilişkin her türlü olanağı yadsıma eğilimi taşıyor ve bizler yine büyük bir savaşın eşiğinde, belki de içinde bulunuyoruz. Dolayısıyla yeniden insanlar arasında gerçek anlamıyla bir ortaklaşa zeminin kurulmasına, belirsizliğe gömülmeyecek bir anlam evreninin oluşturulmasına büyük bir gereksinimin duyulduğunu söyleyebiliriz. Bu amaçla, Husserl’in fenomenolojik yöntemini daha açık biçimde kavrayıp uslamamamızda bu yöntemin rehberliğinden yararlanmak ise, elverişli bir anlaşma zemini sağlayacak yollardan biri olarak önümüzde duruyor. Bu yolu en azından tanımaya çalışmamız, yıkım ve çözülmenin ardından gelecek dönemde, yararımıza olacaktır. Çünkü gerek

yaşamdaki gerekse düşüncedeki parçalanma evresi her zaman bütünleşme evresini önceler ve bütünleşme de daima ortak bir anlam evrenini varsayar.

KAYNAKÇA

BOCHENSKİ, Jacob M. (2008). *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, çev. Talip Kabadayı ve Mustafa Irmak, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

FOLLESDALL, Dagfinn (1998). “Edmund Husserl”, *Edward Craig – Routledge Encyclopedia of Philosophy*, pp. 3724-3738, USA: Routledge.

HEGEL, G.W. Friedrich. (1969). *Science of Logic*, çev. A.V. Miller, USA: Humanity Books.

HEGEL, G.W. Friedrich (2014). *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

HUSSERL, Edmund (1980). “Fenomenoloji”, *Oluşum Dergisi*, çev. Önay Sözer, 36(8): 23-28.

HUSSERL, Edmund (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, çev. F. Kersten, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers,

HUSSERL, Edmund (1998). *Paris Lectures*, çev. Steven J. Bartlett, USA: Kluwer Academic Publishers.

HUSSERL, Edmund (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

KANT, Immanuel (2011). *Prolegomena*, çev. Ionna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KOESTENBAUM, Peter (1998). “Introduction”, *Paris Lectures* (E. Husserl), pp. IX-LXXVII, USA: Kluwer Academic Publishers.

PLATON (1994). *Menon*, çev. A. Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

SÖZER, Önay (1976). *Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

TEPE, Harun (2015). “Giriş”, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (E. Husserl), ss. VII-XXXII, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

UYGUR, Nermi (2016). *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 07.09.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480516

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-4149-0718
akovanlikaya@gsu.edu.tr

Descartes ve Brentano: Ruhsal Fenomenlerin Tasnifi *

Öz

Descartes düşünme tarzlarını genel olarak idrak etme ve murat etme olmak üzere tasnif eder. Arzulama ve kaçınma ile hüküm vermeyi murat etme başlığı altına yerleştirir ve idrak etmeden kesin olarak ayırır. Brentano kendi çağdaşlarının Descartes'ın tasnifinden ilham alarak geliştirdikleri görüşleri reddetmeye çalışır ve tasnifi yanlış anladıklarını öne sürer. Descartes'ın metinlerinde konuyla ilgili olarak yer alan ifadeleri, hükmetme ile murat etme arasındaki bağlantıyı zayıflatacak şekilde yorumlar. Bunu yapmasının nedeni doğruyu da tıpkı yanlış gibi hükümde bulması, hükmetmenin iradenin fiili olmadığını öne sürerek, doğru ile yanlışın iradeye bağlı olmasının önüne geçmeye çalışmasıdır. Bu yazıda Brentano'nun, Descartes'ın idrak ile hükmetmeyi karşı çıkılmayacak açıklıkta ayıran ifadelerini bir yana bırakıp, kendi konumunu Descartes'a mümkün olduğunca yaklaştırmak için, hükmetme ile diğer iradi faaliyetler arasındaki farkı nasıl yorumlamaya çalıştığını ve kendi yönelimsel bilinç anlayışından kaynaklanan bu yorumun Descartes'a tamamen aykırı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Brentano, Bilinç, Hüküm, Doğruluk.

Descartes and Brentano: On the Classification of Mental Phenemona

Abstract

Descartes classifies the modes of thinking generally as understanding and willing. He considers desire, aversion and judgement under willing and as such he distinguishes them sharply from understanding.

* Bu çalışma, Galatasaray Üniversitesi "Bilimsel Araştırma Projeleri" tarafından desteklenen "16.501.001" kodlu ve "Bilinç, Özgürlük ve Fenomenoloji" başlıklı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir. Başta projede beraber çalıştığım, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden meslektaşlarım Arş. Gör. Yusuf Yıldırım ile Arş. Gör. Dr. Zeynep Savaşın olmak üzere projeye katkısı olan herkese, hem analitik felsefe hem de fenomenoloji geleneğinde çok etkili bir düşünür olan Brentano'nun görüşlerini tanıma ve tartışma fırsatını bana sağlayan meslektaşlarım Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Doktora Programı öğrencisi Coşkun Şenkaya'ya, yine Galatasaray Üniversitesi Felsefe Doktora Programı öğrencileri Çağlar Koç ile Ahmet Yenisey'e ve 2017-2018 Güz Döneminde yaptığımız derse katılan tüm lisansüstü öğrencilerine teşekkür ederim.

Brentano tries to refute some of his contemporaries' views which have as basis Descartes' classification. For this aim, he asserts that these views depend upon a misunderstanding of Descartes' related texts. He interprets these texts in a way to loosen the relation between judging and willing. The reason behind this attempt is Brentano's own conception of truth according to which truth, as well as falsehood, is in judgements. His aim in trying to establish his thesis that judging is not to be seen as an act of will is to prevent himself from falling a position which would relate truth and falsehood to will rather than understanding. In this paper, we aim to show that Brentano tries to disregard Descartes' view which clearly distinguishes understanding and judging, and to explain how he interprets the distinction between judging and other acts of will in a way to make his own position closer to that of Descartes in so far as he can and how this interpretation which spring from his own intentional conception of consciousness is in complete opposition to that of Descartes.

Keywords: Descartes, Brentano, Consciousness, Judgment, Truth.

I

Descartes'in, ruhun tek fiili olarak tespit ettiği düşünmeyi “idrak etme [*intellego*]” ve “murat etme [*volo*]” olarak iki genel tarza ayırması, düşünce sistemi için esastır. İnsan bilgisinin temelini araştırmaya hem girişmesi hem de ben bilincinde bulması, yani şüphe ederek şüphe götürmez olana ulaşması ancak bu ayırım sayesinde mümkündür. Hükmetme bir murat etme türüdür; iradî olarak askıya alınabilir; bu şekilde şüphe etmek yoluyla şüphe götürmeze ulaşılır.¹ Franz Brentano öğrencisi olduğunu sık sık dile getirdiği Aristoteles kadar olmasa da, başta iç bilinci zemin alması olmak üzere, mümkün olduğu ölçüde Descartes felsefesini takip etmeye, Descartes'ta kendi düşünceleri için destek bulmaya çalışır ve Descartes'ı birçok açıdan ‘otorite’ olarak kabul eder (1930: viii; 1966; 2009: xiv).² Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*'in ilk baskısına, kitabın konusuyla doğrudan ilgili olmadığı halde çağdaşlarının yönelttiği eleştirileri cevaplamak için dört yazısını da dahil eder.

¹ Descartes'in eserlerine orijinal dilindeki atıflarda “Adam & Tannery, vol. I-XI, 1996” dizisinde yer alan metinler kullanılacaktır. Atıflar geleneğe uyarak, editörlerin soyadlarının baş harflerini (AT) takiben, cilt ve sayfa numaraları verilerek yapılacaktır. Eserlerin İngilizce çevirilerinde ise “CSM I, 1985” ve “CSM II, 1984” dizisi kullanılacaktır. Türkçeye çeviri, Latince metinler İngilizce çevirileriyle karşılaştırılarak yazar tarafından yapılacaktır. Bazı durumlarda Latince terimler köşeli parantez ([]) içinde verilecektir. Aynı husus, *gerekli değişikliklerle*, Brentano'nun eserlerine atıflar için de geçerlidir. (Eserlerin künyeleri “Kaynakça”da verilmiştir).

² Brentano, Kant'ın tüm felsefesinin ise bir kafa karışıklığından ibaret olduğunu öne sürer (1930: 11; 2009: 7).

Bunlardan biri, ikinci ve üçüncü baskılarda kitaptan çıkartılan “Die Grundeinteilung der psychischen Phänomene bei Descartes” (1889: 51-55) başlıklı yazıdır ki burada Descartes’a göre hükmetmenin iradenin fiili olmadığı öne sürülür. Şimdi Brentano’nun bu iddiasını nasıl gerekçelendirdiğini inceleyim.

II

Brentano iddiasını Descartes’ın konuyla ilgili görüşlerinin yer aldığı üç farklı metni dikkate alarak öne sürer. Bunlar sırayla *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar* (*Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII 1-90; CSM II, 3-62),³ *Felsefenin İlkeleri* (*Principia Philosophiae*, AT, VIII A; CSM I, 179-291)⁴ ve *Notae in Programma quuaddam* (AT, VIII B 341-369; CSM I, 294-311) başlıklı metinlerdir. İlk üzerinde durduğu ve alıntılıdığı, yayın tarihi bakımından önce olduğu için *Meditasyonlar*’da yer alan ruhsal fenomen tasnifidir:

Şimdi (...) önce düşüncelerimi belirli cinslere ayırmayı (...) dayatıyor. Düşüncelerimden bazıları sanki şeylerin resimleri gibidir ve ‘idea’ teriminin sıkı sıkıya uygun olduğu durumlar sadece bunlardır; meselâ bir insanı, bir kimerayı, gökyüzünü, bir meleği ve hatta Tanrı’yı düşündüğümdeki gibi. Oysaki diğerlerinin bazı başka formları da vardır: İsteddiğimde veya kaçındığımda, onayladığımda veya red ettiğimde elbette düşünmelerimin mevzusu olarak edindiğim [*apprehendo*] bişey⁵ vardır, fakat düşünmem bu şeye benzerlikten daha fazlasını içerir. Bu düşünmelerden bazılarında *murat veya teessür* [*voluntates, sive affectus*], diğerlerine ise *hüküm* denir” (AT, VII 37; CSM II, 25-26).⁶

Descartes *İlkeler*’de ise şöyle yazar:

³ Nisan 1640’da tamamlanan eser Michel Soly tarafından 1641’de Paris’te *Meditationes de Prima Philosophiae* (*İlk Felsefe Meditasyonları*) başlığıyla yayımlanır. Altbaşlıkta ise eserde Tanrı’nın mevcudiyetinin ve ruhun ölümsüzlüğünün ispatlandığı belirtilir. Descartes yayıncısından memnun kalmadığı için 1642’de Amsterdam’da Elzevir tarafından eserin ikinci baskısı yapılır. Altbaşlıkta küçük bir değişiklikle Tanrı’nın mevcudiyetinin ve ruh ile cisim arasındaki farkın ispatlandığı belirtilir. 1647’de ise eserin Descartes’ın onayladığı Fransızca çevirisi yayımlanır (AT, IXA 1-72).

⁴ Eser 1644’te Amsterdam’da Elzevir tarafından Latince olarak yayımlanır. 1647’de ise Descartes’ın onayladığı Fransızca çeviri Paris’te Le Gras tarafından basılır (AT, IXB). Brentano Latince metne atıf yaptığı için bu metin esas alınacaktır.

⁵ Bahsedilen şey tamamen belirsiz kaldığından ‘bir şey’ demekten kaçındık; Fransızcadaki ‘quelque chose’, İngilizcedeki ‘something’, Almandadaki ‘etwas’ karşılığı olarak, konuşma dilinden esinlenerek ‘bişey’ demeyi tercih ettik.

⁶ Metni Brentano’nun yaptığı gibi bazı yerlerini atlayarak alıntılıdık. Vurgular da Brentano’ya aittir.

(...) kendimizde tecrübe ettiğimiz tüm düşünme tarzları iki genel başlık altında toplanabilir; idrak [*perceptio*] veya aklın [*intellectus*] ameli ile murat veya iradenin ameli. Hissetme, tahayyül etme, saf bir şekilde akletme idrak etmenin farklı tarzlarıyken; arzulama, tikslenme, onaylama, reddetme, şüphe etme murat etmenin farklı tarzlarıdır. (AT, VIII A 17; CSM I, 204).

Brentano Üçüncü Meditasyon’daki tasnif ile *İlkeler*’dekinin çelişir görünebileceğini, hatta ilk bakışta Descartes’ın üçlü tasnifi bırakıp ikili tasnifi kabul ederek fikir değiştirdiğini zannetmenin mümkün olduğunu, fakat konuyu daha yakından incelemenin böyle bir durumun söz konusu olmadığını ortaya çıkaracağını, Descartes’ın “böyle bir hataya düşmediğini” belirtir (1930: 34; 2009: 21). Böylece Brentano, Üçüncü Meditasyon’u temel alarak *İlkeler*’deki tasnifi değerlendirmeye çalışır. Ona göre Descartes Üçüncü Meditasyon’da, ruhun tek faaliyeti olan düşünmeyi idrak etme, murat etme ve hükmetme olarak üçe ayırmıştır ve *İlkeler*’deki ikili tasnif (idrak etme ve murat etme) bununla çelişmeyecek şekilde anlaşılmalıdır. Metinlerde “Descartes’ın *Meditasyonlar*’da ifade ettiği görüşlerini terk ettiğinin farkında olduğuna dair en küçük bir işaret” olmadığı gibi, *Meditasyonlar*’ın 1647’de gözden geçirilerek yapılan Fransızca baskısında konuyla ilgili hiçbir değişiklik yoktur (1930: 34; 2009: 21). Brentano’nun argümanını şöyle özetleyebiliriz:

- 1) Üçüncü Meditasyon’daki tasnif idrak etme, murat etme ve hükmetme olmak üzere üçlüdür.
- 2) *İlkeler*’deki tasnif (görünürde) idrak etme ve murat etme olmak üzere ikilidir.
- 3) İkisinin çeliştiği düşünülebilir.
- 4) Çelişiyorsa Descartes ilk görüşünü terk etmiş olmalıdır.
- 5) Descartes’ın bunu bilerek yaptığına dair hiçbir işaret yoktur.
- 6) Aksine, yeni baskıda herhangi bir düzeltme olmaması fikir değiştirmedikini gösterir.
- 7) Fikir değiştirmedikine göre ikisi arasında çelişki olamaz.
- 8) O halde *Meditasyonlar*’daki tasnif esastır.

Brentano, Descartes’ın görüşü değişmediği halde ifadelerinin değişmesinin açıklanması gerektiğini belirtir. Böylece ona göre sadece görünüşte olsa da var olan çelişki giderilecektir. Çözüm önerisi basittir: Descartes’a göre murat etme ve hükmetme idrak etmeden farklı olmakla birlikte, murat etme iradenin fiiliyken, hükmetme fiili

değil iradenin belirlemesi, iradî fiilin etkisidir. Bunun için desteği *İlkeler*'deki ikili tasnifi takip eden, hatanın nasıl mümkün olduğunu açıklamaya yönelik paragraflarda bulur ve Descartes'ı şöyle nakleder (1930: 35; 2009: 21): “Kimse hata yapmayı murat etmez.” (AT, VIIIA 21; CSM II, 207). Ve devam eder: Descartes'a göre hata ancak hükümlerde olabileceğine ve kimse kendi kendisini yanıltmak istemeyeceğine göre, hükmetme iradenin fiili değildir; bununla birlikte iradeye bağlıdır. Zaten Descartes “[y]anılmayı murat etmek ile hatalı olabilecek şeyleri onaylamayı murat etmek arasında epeyce büyük bir fark vardır” (AT, VIIIA 21; CSM I, 207) demekle görüşünü yeterince açık bir şekilde belirtmiştir. Brentano, hükmetmenin iradenin fiili olmayıp sadece belirlemesine tabi olduğunu, Descartes'ın 1648'de (*Meditasyonlar*'ın ve *İlkeler*'in Fransızca yayımlanmasından bir yıl sonra) yayımlanan *Notae in Programma quoddam*'da yer alan ifadeleriyle de desteklemeye çalışır ve Descartes'tan nakleder (1930: 36; 2009: 22):

Zira hükmün formunu tesis etmek için, bir ön şart olan idrakten başka bir de olumlama veya değilme gerektiğini, ayrıca, bir şeyi idrak ettiğimizde dahi sıklıkla onay vermeme özgürlüğümüzün olduğunu gördüm: Onaylamadan yani olumlama veya değilmeden ibaret olan hükmetme fiilini aklın idrakine [*perceptionem intellectus*] değil, iradenin belirlemesine atfettim.” (AT, VIIIB 363; CSM I, 307).

Brentano, Descartes'ın *İlkeler*'de hükmetme fiilleri olarak olumlama ve değilmenin murat etme kipi olduğunu söylemesinin nedeninin çok açık olduğu, bunları idealara ait idrak alanının [*Domäne*] dışında tutmaktan başka bir şey amaçlamadığının bağlam dikkate alındığında hemen anlaşılacağı kanaatindedir (1930: 36; 2009: 22). Muratların ve hükümlerin Descartes'a göre idealarda olmayan bir özelliği haiz olduklarını, ikisinin de idealara bişey eklediğini, iradenin sadece kendi fiillerini değil hükmetme fiillerini de başlatıp durdurabileceğini kabul eder. Fakat Brentano'ya göre tüm bunlar hükmetmenin iradenin fiili olmasını zorunlu kılmaz, hükmetme iradenin sadece belirlemesi altındadır.

Brentano konuyla ilgili ‘ek desteği’ Descartes'ın gençliğinden aşına olduğu skolastik terminolojide bulur. Buna göre hem iradenin kendi fiillerine hem de denetimi

altında olan fiillere irade fiili denir; *actus elicitus* iradenin kendi fiiliyken *actus imperatus* denetimi altında işlenen fiildir.⁷ Descartes’ın murat etme ile hükmetmeyi idrak etmeden ayırarak aynı sınıfa sokması buna uygun anlaşılmalı, fakat aynı sınıfta olmaları bizi aradaki farkı göz ardı etmeye götürmemelidir (1930: 36; 2009: 22).

III

Descartes’a göre ruh ile aynı şey olan zihnin tek faaliyeti düşünmedir (AT, VII 27; CSM II, 18). Düşünmenin genel olarak idrak etme ve murat etme olarak *tüketici bir şekilde* ikiye ayrılması Descartes’ın düşünce sistemi için esastır. Bunun en genel nedeni Descartes’ın bilgelik umudunu, iki faaliyetin gerektiği gibi birleşmesine bağlayabilmesidir. İlk felsefî metni olan *Zihnin İdaresi İçin Kurallar*’ın (*Regulæ ad directionem ingenii*, bkz. AT, X 358-469; CSM I, 9-76) henüz Birinci kuralında bilimsel/felsefî araştırmalarının hedefinin şu veya bu skolastik meseleyi çözmek olmadığını, hayatta karşımıza çıkan durumlarda aklın [*intellectus*] iradeye yol gösterebilmesi olduğunu belirtilir (AT, X 361; CSM I, 10). Benzer şekilde *İlkeler*’in Fransızca baskısına önsöz niyetine yazdığı çevirmene mektupta Descartes, felsefeden bilgelik incelemesini, bilgelikten ise sadece gündelik işlerle ilgili basireti değil hayatın idaresi, sağlığın korunması ve her tür marifetin keşfi dahil olmak üzere insanın bilebileceği her şeyin tam bilgisini anladığını yazar (AT, IXB 1; CSM I, 179). İdrak etme ve murat etme düşünme türlerinin hepsini kapsayan sınıflar olmasaydı, Descartes bilgeliğin ikisinin birlikte işlemesi sayesinde mümkün olacağını umamazdı. İki sınıf dışında kalan üçüncü faaliyet (mesela Brentano’nun öne sürdüğü şekliyle hükmetme) sadece teorik bilgelik ile pratik bilgeliğin bütünleşmesini imkânsızlaştırmakla kalmazdı,

⁷ Brentano’nun eserlerinin İngilizce çevirilerinin genel editörü ve üzerinde durduğumuz eserin çevirmenlerinden olan Chisholm kendisinin de yararlandığı bu terimleri şöyle açıklar: “Ortaçağdan başka bir terim çiftini kullanacak olursak, metafizikî özgürlük meselesi *actus imperatus* ile, yani murat ettiğimiz veya yapmayı tasarladığımız her neyse onu gerçekleştirmekte özgür olup olmadığımızla ilgili değildir; *actus elicitus* ile, yani murat ettiğimiz veya yapmayı tasarladığımız bu şeyleri murat etmekte veya yapmayı tasarlamakta özgür müyüz değil miyiz sorusuyla ilgilidir. İnsanın murat ettiği şeylerin gücü dahilinde olup olmadığını sormak bir şeydir ve bu *actus imperatus* meselesidir. Murat etmesinin kendi gücü dahilindeki bir şey olup olmadığını sormak ise başka bir şeydir ve bu *actus elicitus* meselesidir (Chisholm 1966: 23).

Descartes’a göre ikisi ancak birlikte mümkün olduğundan her birini iptal ederdi. Oysaki durum tam tersidir. Bir iradî fiil olarak hükmetme, aklın tuttuğu ışık gözetilerek kullanıldığında, insanın dolaysızca bilemeyeceklerini bilmesini (elbette dolaylı olarak) sağlayan tek faaliyetidir.

İkincisi, hükmetme tıpkı şüphe etme gibi bir irade fiili olmasaydı, Descartes’ın yönteminin esasını oluşturan şüphe ederek şüphe edilmeze ulaşma çabasının hiçbir geçerliliği olmazdı. Descartes’a göre şüphe etmek hükmün sadece yokluğu değildir; böyle olsaydı şüphe etme Descartes’ın öne sürdüğünün aksine bir murat etme tarzı değil hükmetmeden (ve dolayısıyla murat etmeden) kesin bir şekilde ayrılan bir idrak tarzı olurdu. Şüphe etme iradenin bir fiili olduğundan, hem zaten vermiş bulunduğumuz hükümleri askıya almayı hem de (hatanın kaynağının aceleyle verilmiş hükümler olduğunu bir kez fark ettikten sonra) hüküm vermekten *bilerek* kaçınmayı içerir. Bir irade fiili olarak şüpheyi yine bir irade fiili olarak hüküm askıya alınır veya hüküm vermektan kaçınılır. Şüphenin idrak değil de irade fiili olması, idrakin sağladığı ve hükmün konusu olan içeriğin hüküm verilmediğinde veya verilmiş hüküm askıya alındığında bilinçte kalmasına izin verir. Verilmiş hükümlerin katman katman askıya alınması sonucunda, artık hükmî olmayan bir bilinç içeriğine, aynı anlama gelmek üzere şüpheyi konu olmayan bir bilince, yani ben bilincine ulaşmak ancak bu şekilde mümkündür.

Kendimizi şüphe götürmez bir şekilde bilincinde bulduğumuz benin kendisinden ayrılamayacak tek sıfatı düşünmektir; yani, düşünen nasıl bense (Düşünüyorum, benim (varım) nedeniyle), ben de sadece düşünendir; “yani, zihin [*mens*], ruh [*animus*], akıl [*intellectus*] veya nutuktur [*ratio*]” (AT, VII 27; CSM II, 18). Benin tek faaliyetinin düşünme olması şüphe yönteminin başarılı bir şekilde işlemesinin bir tür sağlamasıdır. ‘Düşünüyorum, benim (varım)’ bu yöntemle tesis edilir. Şüphe götürmez bu hakikate erişildikten sonra, önceden şüphe konusu yapılanlar ben bilinci temelinde ve sadece düşünme faaliyeti içinde mümkün olduğunca kesinleştirilir, ilgili hükümler askıdan indirilir ve yürürlüğe sokulur. Düşünenin ben, benin düşünen olması Descartes’ın düşünce sistemine bir tür tamlık verir.

Şüphyle şüphe götürmeze ulaşma ve sonra şüphe götürmeleri ben bilincine tutarak⁸ mümkünse onaylama elbette bize her şeyin bilgisini vermez; fakat yanılmaktan alıkoyabilir. Benin düşünen olması, bene veya aynı anlama gelmek üzere ruha atfedilen tüm faaliyetlerin düşünme olmasını gerektirir: “Düşünen şey. Düşünen şey nedir? Şüphe eden, idrak eden, olumluyan, değilleyen, murat eden, murat etmeyen, aynı zamanda hayal eden ve hissedendir.”⁹ Düşünme türleri olarak listelenen bu faaliyetlerin doğruluk ve yanlışlık ile ilişkilerinin incelenmesi, mutlak birlik olan ben bilincinin dışına çıkmadan çeşitlendirilmesiyle bilginin içeriden genişletilmesini sağlayacaktır.

Zaten Brentano'nun Üçüncü Meditasyon'dan yaptığı ve *İlkeler*'dekinden daha güvenilir bulunduğu alıntının hemen öncesinde de Descartes bunu dile getirir:

Şimdi öyle görünüyor ki, düzeni dikkate almak, önce düşüncelerimi belirli cinslere ayırmayı, doğruluğun ve yanlışlığın aralarından hangilerinde sahiden olduğunu soruşturmayı dayatıyor. Düşüncelerimden bazıları (...).¹⁰

İlk düşünme türü olan idealarda, sadece kendileri gözetildikleri ve bir başka şeye nispet edilmedikleri sürece yanlışlık olamaz. İdeayı bu şekilde mülahaza etmek, yani onlarda/onlarla düşünülen içerikleri bakımından değil de sadece benin düşünme fiilleri olarak değerlendirmektir. Bu nedenle herhangi bir yanlışlık içeremez. “İster keçi ister kimera hayal edeyim, birini hayal ettiğim ne kadar doğruysa diğerini hayal ettiğim de o kadar doğrudur.” (AT, VII 37; CSM II, 26). Benzer şekilde Brentano'ya göre üçüncü sınıfı oluşturan, bizce idealara bir şey ekleyen düşüncelerin oluşturduğu ikinci sınıfın alt sınıfı olan murat ve teessürlerin de yanlış olması mümkün değildir. Elbette kötü şeyler arzulanabilirim, hiç olmayacak şeyler isteyebilirim. Fakat sadece düşünme fiilleri olmaları bakımından yanlışlık içermezler; benim arzuladığım, arzumun içeriğinden bağımsız olarak doğrudur.

⁸ İkinci Meditasyon'daki balmumu incelemesi bunun en iyi örneğidir (AT, VII 30-33; CSM II, 20-22).

⁹ Bkz. AT, VII 28; CSM II, 19. İkinci Meditasyon'da yer alan bu liste konu gereği en tanışık olduğumuz düşünme türü olan şüphe ile başlar, düşünen benin fiilleri olduğu şüphe götürmez olan idrak, olumlama, değilleme, murat etme, murat etmemeden sonra düşünme olmaları tartışma götürmeyen hayal ve his ile sona erer. Dolayısıyla buradaki sıra, düşünme türlerinin ait oldukları düşünme tarzlarını gözetmez.

¹⁰ Bkz. AT, VII 37; CSM II, 25-26. Brentano'nun tamamını alıntılanmadığı bu cümle, Descartes'ın onayladığı Fransızca çeviride daha açık ve uzun bir cümleye dönüşür (Descartes 1990: 90). Bu cümleyi takip eden listede düşünme türleri tarzları gözetilerek sıralanır.

Geriye Brentano’ya göre ikinci sınıfta, bize göre ikinci sınıfın alt sınıfında yer alan hükümler kalır yanlış olabilecek. Hükmetme ideaları temaşa etmenin ötesine geçip, temsil edilen içeriği onaylamadır; şöyle şöyle olduğunu onaylamak olumlama, şöyle şöyle olmadığını onaylamak değillemidir. Olumlama ve değilleme olarak hükmetme ideayı, ideanın dışına çıkararak başka bir şeye nispet etmektir. En sık yapılan yanlış ise bendeki ideaların dışındaki şeylere benzediğine hükmetmektir (AT, VII 37; Descartes CSM II, 26). Fakat bilgimin sadece ben bilinciyle sınırlı kalmaması, ben bilinci temelinde ben olmayan şeylere genişleyebilmesi, benin başkasıyla bağlantı kurabilmesinin yolu hükmetmeden geçer. “İnsan doğası gereği bilmek ister.” (Aristoteles 1951: 689 / 980a20). Bu nedenle aceleci davranır. Dolayısıyla hükmetme doğrunun yanı sıra yanlışın da olabileceği tek düşünme tarzıdır. Ne idrak ne de murat ve teessürler bilincin dışına çıkmayı gerektirmedikleri için ve ancak bu şartla yanlışlıktan muaftırlar.

Tekrar edecek olursak, Descartes’ın düşünme tarzlarını sınıflamaktaki gayesi, hangilerinde doğruluk ve yanlışlık olabileceğini, mümkün olduğu ölçüde önüne geçebilmek için insanı yanıltan, aldatan, hataya düşüren düşünme tarzlarını tespit etmektir. Amacının bunun kurallarını ortaya koymak olduğunu *Zihnin İdaresi İçin Kurallar*’ın ilk cümlesinde belirtir: “İncelemelerimizin amacı zihni, önüne ne çıkarsa çıksın, sağlam (*solida*) ve doğru hükümler verebileceği gibi şekillendirmektir.” (AT, X 359; CSM I, 9). Bunu kesinliği şüphe götürmez olan yollardan yapabiliriz ki bu şartı sağlayan sadece iki yol vardır: Görü ve türetme [*deductio*]. Görü dolaysız ve kendiliğinden aşikâr olarak bilme, türetme ise böyle olmayanların kesintisiz bir düşünme hareketiyle görüye geri götürülerek kesinleştirilmesidir (AT, X 368-369; CSM I, 14-15). Görü dolaysız bilme olduğundan yanlış olamaz. Benzer şekilde türetme de bir insanın yanlış yapabileceği bir şey değildir (AT, X 368; CSM I, 14). Görü doğası gereği doğruyken, türetme doğruluğu muhafaza eden düşünme hareketidir. ‘Şeylerin doğruluğunu soruşturmak için’ bu ikisi temelinde oluşturacağımız bir ‘yöntem’e ihtiyaç vardır ve eserin geri kalanı bu kuralları belirlemeye çalışır. Genel olarak ifade edecek olursak, kurallar, bilinç açısından karmaşık ve karanlık olanları, her biri basit ve

kesintisiz olan türetme adımlarının sonuncusunun ilkinine bağlanmasıyla nihaî olarak tek bir bilinçte yakalanarak basit görüye geri götürülmesinin ve oradan hareketle türetilmesinin yöntemini belirlemeye yöneliktir (AT, X 379; CSM I, 20).

Descartes’ın kesin bilme yolları olarak görü ile türetme arasında yaptığı ayrım hem iki genel düşünme tarzı arasında yaptığı ayrımla hem de idrak tarzları arasında yaptığı ayrımla ilgilidir. İdraki önceleyecek şekilde hiçbir şey bilinemez, çünkü geri kalan her şeyin bilinmesi idrak sayesinde (AT, X 397; CSM I, 30). İlk ve en temeldeki saf idrak fiili, diğer tüm düşünceleri mümkün kılan ilk düşünme fiili olarak ben bilincidir ve bu bilinç dolaysız ve basit olduğundan bir görüdür (AT, X 368; CSM I, 14).¹¹ İster üçlü tasnife ister ikili tasnife göre ele alalım, hükmetme dışında kalan murat ve teessürler ise bilinç olmaları bakımından daima doğru olmakla birlikte içerikleri itibariyle kesinleştirilmeleri mümkün değildir. Saf idrak dışında kalan idrak tarzları tahayyül ve hissetmedir. Benzer şekilde içerikleri ne olursa olsun, hayal eden açısından kendisinin hayal ettiği, hisseden açısından kendisinin hissettiği (hayal edenin veya hissedenin kendisi olduğu) doğrudur. Buna karşılık hayalî ve hissî içeriklerin bazıları kesinleştirilerek bilgi sağlayabilirler, bazıları için böyle bir imkân yoktur ki, bu da insan bilgisinin sınırını belirler. Türetme, tahayyül ve/veya his içeren idraklerin içerikleri hakkındaki hükümlerin görüye geri götürülmesiyle kesinleştirilmesinin yoludur.

Özetlemek gerekirse, Descartes’a göre insanın hakikate teması bir saf idrak olan görüyle mümkündür. Bu nedenle doğru esasen sadece görüdedir ve görüde yanlışlık olamaz. Dolaysız olmayan idrakler tam da dolaysız olmadıkları için şüphe götürürler ve haklarındaki hükümler doğru veya yanlış olabilirler. Zaten Descartes’ın murat ve teessürler ile hükümleri idraklerden ayırıcı olarak gördüğü şey, yani idraklere eklenen ‘bişey’ tam da idrakin içeriğiyle ilgili alınan onaylayıcı tavidir. İnsan idrakte seyircidir; murat, teessür ve hükümde ise seyretmekle kalmaz, bunlar içeriğin bilinci olmakla kalmazlar, aynı zamanda benin bu içerikle kurduğu bağıntının da bilincidirler; ben murat, teessür ve hükümde müdahildir. Yapılan ‘ek’, yani onaylayıcı tavır murat ve teessürlerde hoşlanma-hoşlanmama, hükümlerde ise içeriğe inanma-inanmama olarak

¹¹ Konu ile ilgili olarak, ayrıca *bkz.* Kovanlıkaya 2013.

kendini gösterir. Descartes’ın murat, teessür ve hükümleri idrakten kesin bir şekilde ayırarak hepsini iradenin belirlemesi altına yerleştirmesi tam da bu nedenledir. Doğruluk ve yanlışlık aynı seviyede değildir. Doğruluk öncelikle görüdedir veya görüden doğruluğu muhafaza ederek türetilmeleri şartıyla başka şeylerde olabilir. Hükümler içerikleri görüye bağlanabilirse doğru, görüyle çelişiyorsa yanlıştır. Bunlar dışında hükmü askıda tutmak yanılmamanın, aldanmamanın tek yoludur. Doğruluk ve yanlışlık aynı seviyede olmadığı için yanlış doğrunun karşıtı değildir. Descartes’ın her eserinde belirttiği gibi yanlış sadece hükümlerde olabilir (AT, X 17-18; CSM I, 204), doğru ise esasen sadece görüde.

IV

Bilim olarak psikolojinin imkanını temellendirmeyi hedefleyen Brentano en temel eseri olan *Ampirik Bakış Açısından Psikoloji*’nin¹² ikinci baskısına yazdığı önsözde eserin ilk baskısında bilim insanlarının en çok ilgi gösterdiği konunun ruhsal fenomenlerin tasnifi olduğunu belirtir (1995: xxv). Brentano’nun tasnifi, Descartes’a atfettiği tasnifle genel olarak paraleldir: Temsiller [*Vorstellungen*], hükümler [*Urteile*] ile sevgi [*Liebe*] veya nefret [*Hass*] (1925: 28; 1995: 194). Temsil Descartes’ın tasnifindeki ideaya karşılık gelirken, sevgi veya nefret üçlü tasnifteki murat ve teessürlere denk düşün sınıftır. Brentano, son sınıftaki ruhsal fenomenleri nihaî olarak sevgi veya nefret altında toplamayı uygun görmeye birlikte, hepsini kapsayacak tek bir terim olmadığını belirtir. Bu gruba genel olarak tüm iç kıpırtıları [*Gemütsbewegung*]¹³

¹²Brentano’nun ilk başta altı kitap olarak planladığı eserin sadece ilk iki kitabı 1874’te *Psychologie vom empirischen Standpunkte* başlığıyla yayımlanır. Eserin ikinci kitabı, bazı tartışmalarla ve açıklamalarla birlikte 1911’de *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* adıyla yayımlanır. Oskar Kraus’un editörlüğünü yaptığı *Psychologie vom empirischen Standpunkt* serisinde, ilk baskıdaki birinci kitap serinin ilk cildi olarak 1924’te, ikinci kitabın 1911 baskısındaki hali ikinci cilt olarak 1925’te ve Brentano’nun bazı başka yazılarını içeren üçüncü cilt *Von sinnlichen und noetischen Bewusstsein* başlığıyla 1928’te yayımlanır. Fransızca ve İngilizce çeviriler Kraus edisyonunu temel alırlar. Türkçeye çeviri yazar tarafından yapılacak, gereken durumlarda Almanca terimler köşeli parantez ([]) içinde verilecektir.

¹³ Bu kelime ruh/zihin hareketi veya hareketlenmesi demektir. Brentano kelimenin dar anlamıyla (öfke, telaş, heyecanlanma, vs.) dışsal olarak görülebilir fiziksel sonuçlar doğuran ruhsal fenomenler için kullanılmakla birlikte arzu, istek, karar ve niyetleri de kapsadığını belirtir (1925: 35; 1995: 199.)

ve ilgiler/çıkarlar [*Interesse*] dahildir (1925: 33; 1995: 198). Hangi isim altında toplanabilecekleri bir yana bırakılırsa, bu sınıftaki fenomenlerin ortak noktası mütakabillerinde bir iyilik veya kötülük bulmalarıdır (1925: 36; 1995: 199).

Brentano'nun bakış açısı eserinin adında da belirtildiği gibi ampiriktir. Herhangi bir metafizikî unsura başvurmadan psikolojinin bilim olarak temellendirilmesi, bilim olduğu bu bakış açısından zaten genel kabul gören doğa biliminden hiçbir eksiğinin olmadığı, hatta fazlasının olduğunu göstermek yoluyla yapılacaktır. Bu nedenle, ruhsal fenomen tasnifi öncelikle ruhsal fenomenlerin fiziksel fenomenlerden ayrılmasını gerektirir. Genel olarak doğa bilimi olarak fizikten veya bir doğa bilimi olarak fizyolojiden ayrı bir ruh biliminin imkânı bu sayede, konu alabileceği kendine has mütakabillerin olduğunun temellendirilmesiyle mümkündür. Brentano *Psikoloji*'nin ilk kitabında bu konuyu önceki görüşlerle tartışarak ayrıntılı bir şekilde inceler. Öncelikle şu nokta önemlidir: Doğa biliminin konusu da ‘şeylerin kendileri değil’, tecrübe edinen özneye bağlı fenomenlerdir. Dış idrak [*Wahrnehmung*] mütakabili diye anılan şeylerin hakikaten olduklarına inanmaya, varlıkları ispat edilemeyeceği için hakkımız yoktur, bu nedenle hepsi fenomendir. Fenomenleri konu almaları açısından doğa bilimiyle ruh bilimi arasında herhangi bir fark olmayacaktır (1924: 13-14; 1995: 9-10).

Ruhsal fenomenleri fiziksel fenomenlerden ayıran şey tam da bu noktada kendini gösterir. İç idrak mütakabillerinin varlığına dolaysız ve kesin bir nüfuzu [*Einsicht*] haiz olduğumuzdan şüphe eden, şüphe etmeyi de iptal edecek mutlak şüpheciliğe düşecektir. Buradan hareketle Brentano ruhsal fenomenler ile fiziksel fenomenler arasındaki ayrımı, bir eski terimi kullanarak açıklar:¹⁴

Her ruhsal fenomen, Ortaçağ skolastiklerinin bir mütakabilin yönelimsel [*intentionale*]¹⁵ (veya zihinsel [*mentale*]) olarak içte var olması [*Inexistenz*] dedikleri gibi karakterize edilebilir ki, biz buna, belirsizlikten tamamen yoksun olmamakla birlikte, bir içeriğe göre olma [*Beziehung*], (burada gerçeklik olarak anlaşılacak şartıyla) bir nesneye [*Objekt*] doğrulma [*Richtung*] veya için [*immanente*] mütakabilli olma [*Gegenständlichkeit*]

¹⁴ Brentano'nun bu kullanımından sonra yönelimsellik birçok incelemeye konu olmuştur. *Bkz.* Pierre 2014.

¹⁵ Brentano'nun skolastiklerden alarak yeniden kullanıma soktuğu *intentio*, İbn Sina'nın bir terim gibi kullandığı Arapça *mânâ* kelimesinin Latincedeki karşılığıdır (İbn Sina 1956: 117-118).

diyebiliriz. Her ruhsal fenomen, aynı şekilde olmamakla birlikte, bişeyi [*etwas*] kendisinde nesne olarak içerir. Temsil etmede temsil edilir, hükmetmede bişey kabul veya red edilir, sevgide sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda arzulanır, vs.

Yönelim içre var olma [*intentionale Inexistenz*] ruhsal fenomenlerin ayırt edici özelliğidir. Hiçbir fiziksel fenomen buna benzer bir özellik sergilemez. Dolayısıyla ruhsal fenomeni şöyle tanımlayabiliriz: İçlerinde bir nesneyi yönelimsel olarak içeren fenomenler ruhsal fenomenlerdir.” (1924: 124-125; 1995: 88-89).

Ruhsal fenomenler nesnelere bilinç yönelimin içinde olmasıyla, dolaysız ve kendiliğinden aşikâr olmalarıyla, sadece iç bilinçte, belki de daha doğru ifadeyle bilinç içinde idrak edilebilirler. Bu açıdan da dışarıda idrak edilen fiziksel fenomenlerden ayrılırlar. İç idrak dolaysız tek idrak olmakla kalmaz, kelimenin hakikî anlamındaki tek idraktır. Bu nedenle ruhsal fenomenler kelimenin tam anlamıyla idraki mümkün olacak tek fenomen türü olarak da karakterize edilebilir (1924: 128-129; 1995: 90-91). Brentano bunlardan hareketle ruhsal fenomenlerin (psikolojinin) fiziksel fenomenler (fizik) karşısındaki üstünlüğünü tespit eder: Ruhsal fenomenler varlıkları yönelimsel olmakla kalmayıp işler halde var olabilecek [*wirkliche Inexistenz*] tek fenomen türüdür; bilgi, neşe, arzu işler haldedir, ses, sıcaklık, koku ise sadece yönelimsel (1924: 129; 1995: 91).

Ruhsal fenomenlerin ayrıldığı alt sınıflar dikkate alındığında, tıpkı Descartes'ta idealerin idrakinin diğer faaliyetleri öncelemesi gibi Brentano'da da temsillerin diğer iki sınıfa önceliği vardır. Hissetme veya tahayyül sayesinde edindiğimiz her idea veya temsil bir ruhsal fenomendir. Brentano, ‘temsil’ ile kast ettiğinin temsil edilen şey değil temsil etme fiili olduğunu özenle belirtir. Bu nedenle ses işitme, renk görme, sıcak veya soğuk hissetme ile bunların tahayyüldeki karşılıklarının hepsi temsildir. İşitilen ses, görülen renk, hissedilen sıcaklık veya soğukluk ile bunların hayallerinin hepsi fiziksel fenomenlerdir. Diğer ruhsal fenomen sınıfları temsillere bağlıdır, çünkü “bir şeyin temsili yoksa ne hakkında hüküm verilebilir ne arzulanır ne umulur ne de ondan korkulur.” (1924: 112; 1995: 80). Özetle ruhsal fenomenleri temsil etme faaliyeti, temsiller hakkında hüküm verme faaliyeti, temsillere geniş anlamıyla sevgiyle veya nefretle yönelme faaliyeti oluşturur.

Ruhsal fenomenlerin fiziksel olanlardan nesnelere yönelim içre ve dolaysız idrak edilebilir olmasıyla ayırt edilmesi, tüm ruhsal fenomenlerin bilinçli olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bilincinde olduklarımız, yani bilinç içerikleri başka ruhsal fenomenlerden oluşmuşsa, her bilinçli fenomen, Leibniz’in minik idrakleri gibi (1996: 46-47) sonsuzca bilinçsiz fenomen gerektirir. Bundan başka, ilk defa Aristoteles’in formüle ettiği üzere (2018: 167), bişeyin bilincinin, onun bilincinde olduğumuzun bilincini gerektirip gerektirmediği sorusu vardır. Gerektirirse, herhangi bir bilinç ona eşlik eden sonsuz bilinç gerektirecek, aksi takdirde bilincinde olmak, bilincinde olduğunun bilincinde olmamakla, yani bilinçsiz bilinçle mümkün olacaktır. Brentano ruhsal fenomenleri fiziksel fenomenlerden ayıran yönelimsellik sayesinde bilinçsiz bilinçlere ihtiyaç olmadığı öne sürer:

Ses işitme fiilinde sesin bu fiilin *birincil nesnesi*, ses işitme fiilinin kendisinin ise *ikincil nesne* olduğunu söyleyebiliriz. Zaman bakımından ikisi aynı zamanda meydana gelirler; fakat eşyanın tabiatı bakımından ses önce gelir. İşitme fiilinin temsili olmadan bir ses temsiline olması, en azından ilk başta, düşünülemez değildir; fakat sesin temsili yokken işitme fiilinin temsili olması bir açık çelişkidir. İşitme fiili terimin en has anlamıyla sese doğru döner görünür ve bu nedenle [sesin yanı sıra] kendi kendisini de ilâveten yakalar (1924: 180; 1995: 128).

Brentano böylece tek bir ruhsal fiilde iki katmanı buluşturur: İşitme fiilinde birincil nesne olan işitilen ses ile ikincil nesne olan sesi işitme birleşir. İşitilen sese daima bir bilinç olarak ses işitme eşlik eder. Bir fiziksel fenomen olarak sesin ruhsal faaliyet içinde olması ancak ona eşlik eden ses işitme temsili aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla bilincinde olmadığımız ruhsal fenomenler olmadığı gibi bilincinde olduklarımız da dolaysız idrakler olarak ruhsal fenomenlerdir. Farklı ruhsal fenomen türlerini belirleyen, bilincin ikincil nesne ile kurduğu farklı alakalardır. Sadece bilincindeyse temsil eder, bilmeye çalışıyorsa hakkında hüküm verir, sevgi veya nefret taşıyorsa da ona dair bir duyguya [*Gefühl*] sahiptir (1924: 218; 1995: 154). Birincil nesnesinin temsili, kendi kendisinin temsili, kendisinin bilgisi ve kendisinin duygusu

olmak üzere en basit ruhsal fiilin bile içerdiği dört farklı katman, Brentano’ya göre fiilin birliğini ihlâl etmez (1924: 221; 1995: 155).¹⁶

Burada konumuz açısından en önemli nokta, nasıl her bilinç fiili Brentano’ya göre birincil nesnesinin temsilinin yanı sıra kendi temsilini de ikincil nesne olarak içeriyorsa, bir hükmün içeriğinin de o hükmün temsilinde içerilmesidir. İki durumda da eşlik eden bilinç fiili eşlik ettiğinin temsilinin yanı sıra kendi temsilini de içerir. Ruhsal fenomen fiziksel fenomenden dolaysız idrak edilebilirlikle ayrıldığından, ruhsal fenomenin bilincine ihtiyaç duymayan bilinç mümkün olmadığı gibi bilinçsiz bir ruhsal fenomen de mümkün olmadığından ve birincil nesnenin bilinci ancak ona eşlik eden bilinç fiilinin kendi temsilini de ikincil nesne olarak içermesi sayesinde mümkün olduğundan, temsil olması bakımından her ikincil nesneye bir hüküm eşlik etmelidir (1924: 193; 1995: 137).

Brentano’nun çok sık verdiği örnekle açıklamaya çalışırsak, sesin bilincinde olma sesin (birincil nesne olarak) temsil edilmesini, ses temsili ise ses işitmenin (ikincil nesne olarak) ona eşlik etmesini gerektirdiği gibi bir de ses işitmenin onaylanmasını gerektirir. Her ne kadar ‘eşyanın tabiatı’ bakımından birincil nesnenin ikincil nesneye, ruhsal fenomen türü olarak temsillerin hükümlere ve duygulara önceliği varsa da bilinç bakımından hepsi eşzamanlıdır; ikincil nesnenin eşlik etmediği birincil nesne temsili nasıl mümkün değilse hükmün eşlik etmediği temsil de mümkün değildir. Ruhsal fenomenin ayırt edici özelliği olan içten idrak edilme, her idrak Brentano’ya göre hükmetme olduğundan, bilincinde olduğumuz şey ister bilgi teşkil etsin ister hatalı olalım, bu şeye yönelik bir tavır takınmamızı zorunlu kılar. Zaten hükmetme esası bakımından yükleme [*Prädikation*], yani bir temsilin başka bir şeye bağlanması [*Verbindung*] değil temsile yönelik bu onaylayıcı tavidir. Dolayısıyla en basit hükümler

¹⁶ Brentano sonraki dönemlerde bununla ilgili bazı görüşlerini değiştirir. Hükmün gerçek olmayan bir şeyi nesne olarak alabileceği ve her temsile bir duygunun eşlik ettiği iddialarından vazgeçer. Bu yazının konusuyla doğrudan ilgili olmadığı için bunlar üzerinde durmayacağız. *Bkz.* Brentano 1925: 2; Brentano 1995: xxvi).

Aristoteles başta, Kant başat olmak üzere birçok düşünürün iddiasının aksine kategorik hükümler değil varlık hükümleridir (Brentano 1925: 50-51; Brentano 1995: 209).¹⁷

Brentano basit hükümlerin kategorik olmadığını öne sürerek Aristoteles'ten ayrılmasına rağmen, doğruluk ile yanlışlığın sadece hükümlerde olduğunu öne sürmekle takipçisi olmaya devam eder: “Tam ve has anlamıyla doğruluk ve yanlışlık (...) hükümlerdedir. Ve her hüküm ya yanlış ya doğrudur.” (1930: 6; 1966: 4). Düşüncelerin, ideaların, umutların, vs. doğru olması, doğruluğu hükümden başka şeylere atfetme ancak bu anlamın genişletilmesiyle anlaşılabilir. Brentano ortaçağda da doğruluk ile yanlışlığın yine sadece hükümlerde olduğunu kabul gördüğünü belirtir. Hatta ona göre, Descartes'ın başlattığı büyük devrim dahi bu bakımdan Aristoteles çizgisini devam ettirmiştir (1930: 9; 1966: 5-6).

Brentano'nun ruhsal fenomen tasnifini ve bu tasnif temelinde yanlışlık gibi doğruluğu da sadece hükümlerde bulmasını açıkladıktan sonra şimdi Descartes'ın tasnifinin üçlü olduğu konusundaki ısrarına geri dönebilir, iddiasını bunları gözeterek değerlendirmeye çalışabiliriz.

V

Brentano'nun ruhsal fenomen tasnifi Descartes'ın *Meditasyonlar*'da yaptığı tasnife ilk bakışta ne kadar benzerse benzesin, Descartes'ın tasnifinin üçlü olduğunu kabul etsek bile aralarında iki düşünürün bilinç anlayışından kaynaklanan temel farklar vardır. Öte yandan Brentano da tıpkı Descartes gibi tüm iddialarının temeline dolaysız olduğunu öne sürdüğü bilinç olarak idraki koyar. Descartes'ın düşünme tarzları tasnifi imkanını, düşünenin ben olmasının yanı sıra benin düşünen olmasında bulurken, Brentano'nun tasnifi tüm ruhsal fenomenlerin bilinçli olmasının yanı sıra (dolaysız olarak) bilincinde olduklarımızın ruhsal fenomenler olmasına dayanır. Descartes

¹⁷ Hükümün doğasına ilişkin bu yanlış anlamının bir nedeni Brentano'ya göre hüküm ile hükmün dildeki ifadesinin karıştırılmasıdır. *Bkz.* Brentano 1925: 70-77; Brentano 1995: 227-230. Brentano Aristoteles'in de dili hareket noktası alma konusunda hatalı olduğunu tespit eder: “Aristoteles bile bu hatayı yaptı, çünkü sık sık dili hareket noktası olarak aldı; dile yönelik tutumunda fazlasıyla muhafazakardı, tıpkı benim ona yönelik tutumumda olduğum gibi.” (Brentano 1930: 73; Brentano 1966: 43-44).

düşünmeyi “bizde olup bittiğinin farkında olduğumuz her şey, farkında olmamız bakımından düşünmedir” (AT, VIIIA 7-8; CSM I, 195) diye açıkladığından, ona göre de bilincinde olmadığıımız bir düşünme olmadığı gibi düşünmenin bilinci olmayan bir bilinç de yoktur.

Brentano'nun birçok düşünürden ayrılarak geliştirdiği hüküm öğretisi açısından da Descartes'a yakın olduğu öne sürülebilir. Hüküm her şeyden önce, tıpkı Descartes'ın söylediği gibi temsile (ideaya) ‘bişey’ eklemektir. Temsilleri birbirine bağlayan kategorik hükümler ve onlardan türeyen diğer hüküm türleri, bir temsilin içeriğini onaylayan varlık hükümlerine indirgenebilir. Bir açıdan Descartes'inkini andıran hüküm öğretisi doğruluk ile yanlışlığın ikisini de hükümde bulduğu için tam da Brentano'nun Descartes'tan ayrıldığı noktayı işaret eder: “Hüküm en basit türdense, bişeyin (*etwas*) gerçek olduğunu öne sürdüğünde o varsa (*ist*) veya gerçek olmadığını öne sürdüğünde o şey var değilse (*nicht ist*) doğrudur.” (Brentano 1930: 21; Brentano 1966: 12).¹⁸ Var olanın var olmadığına, var olmayanın var olduğuna hükmedildiği durumlarda, yani hükmün varlıkla çeliştiği durumlarda hüküm yanlıştır (1930: 24; 1966: 14).

Önceden de belirttiğimiz gibi Descartes'a göre yanlışlık sadece hükümlerdedir, bu nedenle hüküm vermektan kaçındığımız veya verilmiş hükümleri askıya aldığımız sürece yanlış yapmaktan da kaçınabiliriz. Öte yandan elbette her hüküm tam da ideanın içeriğine yönelik bir tavır alma olduğundan ya yanlış ya doğrudur. Brentano'nun burada gözden kaçırdığı nokta, her hükmün doğru veya yanlış olması ile doğru (veya yanlış) olabileceklerin sadece hükümler olması arasındaki farktır. İlki ikincisini her zaman zorunlu kılmaz. Brentano gibi doğruluğu ve yanlışlığı eş düzeyde görenler için bu geçerli olabilir; doğru nerede olabiliyorsa yanlış orada aramak gerekir; veya belki de daha doğrusu, doğruyu yanlış buldukları yerde aradıkları için ikisinin düzeylerini eş tutarlar. Descartes onlardan değildir; hükmün doğruluğu hükümden değil hükmün içeriği olan temsilin görüyle bağından kaynaklanır; bu içeriğin görüye geri götürülüp ondan türetilmesiyle tesis edilebilir. Doğru öncelikle ve aslen sadece dolaysız bilme

¹⁸ İngilizce çevirideki sorunlar nedeniyle zorlandığım bu cümlenin Almancadan çevrilmesine yardım eden kadim dostum Aslı Güner'e teşekkür ederim.

olarak görüdedir. Yanlılık ise bilme arzusuyla peşin peşin verilmiş hükümlerden başka bir yerde değildir.

Bu nokta Brentano ile Descartes arasındaki görünürdeki benzerliğin altındaki farkı biraz daha açabilmemizi sağlayabilir. Descartes için bilincin dolaysız olması tam da bir araç olarak hükme ihtiyaç duymayan ve böyle olmakla hükmî bilinçleri de mümkün kılan idrak olması demektir. Brentano için de dolaysız bilinç imkânı idraktedir; fakat bu idrak (veya algı) en basit hükümler olan varlık hükümleriyle mümkündür. Brentano'nun yaptığı dolaylı dolaysız ayrımı basit hükümlerle onlardan türeyen hükümler arasındadır ve Descartes'ın görüye atfettiği dolaysızlığı sağlamaktan tamamen uzaktır. Brentano aradaki bu farkı Descartes'ın hatası olarak değerlendirir: “Hüküm sınıfını idea sınıfından ayırt etmeye bu kadar dikkat etmiş olmasına rağmen, daima nüfuz edici [*einsichtig*] hükümlerde olan aşikârlığın ayırt edici özelliğini yanlış bir şekilde başka yere yerleştirir ve hükümler yerine idealarla birlikte tasnif eder.” (Brentano 1930: 62; Brentano 1966: 38). İdea (temsil) hükmün temelidir; fakat Descartes aşikâr olanın hüküm değil de idea olduğunu öne sürmekle vahim bir hata yapar Brentano'ya göre. Hatta bununla da kalmaz, işi bu ideaya bir ‘cognoscere’ yani bir bilme ‘demeye kadar vardırır’: “Bişeyi bilme söz konusu, fakat ortada hüküm yok!” (1930: 62; 1966: 38). Brentano'ya göre hiç olacak şey değil elbette...

Şimdi aradaki benzerliğin altına biraz daha bakmaya çalışalım. Brentano Descartes'ta kendi yönelimsel bilinç anlayışı ile örtüşen bir şey olduğunu öne sürer (Brentano 1930: 17-18; Brentano 1966: 10). Formel veya fiilî gerçeklik ile temsili veya nesnel gerçeklik ayrımı. Genel olarak ideaların fiilî gerçekliği benim düşünmemden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Her ideanın temsil ettiği şey bakımından da nesnel gerçekliği vardır. Formel (fiilî) gerçeklikleri benim onları düşünmemden kaynaklanırken temsilen içerdikleri gerçekliğin de mutlaka bir fiilî nedeninin olması gerekir (AT, VII 40; CSM II, 27-28). Brentano Descartes'ta her ideanın içerdiği temsili gerçekliği ruhsal fiile içkin mütekabil olarak yorumlayarak her ruhsal fiile genişletir ve “içkin mütekabilin yönelimsel olarak verildiğini” söylemenin daha doğru bir ifade olacağını belirtir (Brentano 1930: 18; Brentano 1966: 10). Bir ideanın formel gerçekliği,

bir düşünme fiili olması açısından ideanın her zaman doğru olmasını sağlar. Bununla birlikte söz konusu formel gerçeklik (veya bir düşünme fiili olarak idea) daima bir temsilî gerçekliği içinde taşır. Buna Brentano’da karşılık gelen şey sırasıyla ikincil nesne ve birincil nesnedir. Ses işitme işitilen sesi temsilen (veya yönelimsel olarak) içerir. Ses işittiğime hükmettiğim her durumda bu hüküm ikincil nesne olarak ses işitmeyi fiilen içerir; fakat ikincil nesne birincil nesneyi temsilen içerdiğinden, ses işittiğime hükmetmek işitilen sesi fiilen içermez; ses işittiğim doğru olduğu halde, işitilen bir sesin fiilen olmaması nedeniyle hükmüm doğru olmayabilir.

Burada gözden kaçırmamız gereken husus Brentano’nun dayanak noktasını oluşturan bilincin hüküm seviyesinde de olsa taşıdığı bu dolaysızlığın Descartes’ta ancak daha temeldeki bir bilinçle mümkün olmasıdır. Bir ideanın formel açıdan yanlışlık içermemesi, başka deyişle, (her tür düşünme tarzı için geçerli olmak üzere) neyi düşünürsem düşüneyim, benim onu düşündüğümün şüphe götürmemesi için, önce düşünenin ben olduğumdan ve benim (sadece) düşünen olduğumdan bundan bağımsız olarak emin olmam gerekir: “(...) dokunduğum veya gördüğüm için dünyanın var olduğuna hükmedersem, şüphesiz bu durum zihnimin var olduğu hükmünü daha çok destekler. Öyle olabilir ki, dünya var olmadığı halde dokunduğuma hükmedebilirim; fakat bu hükmü verirken, hükmü veren zihnimin olmaması mümkün değildir.” (AT, VIIIA 8-9; CSM I, 196). Brentano’nun öncelikle fiziksel fenomen ve ruhsal fenomen ayrımını, buna bağlı olarak da ruhsal fenomen tasnifini dayandırdığı dolaysızlık ve yönelimsel bilinç, Descartes’ta yönelimsel olmayan bir bilincin, ben bilincinin tesis edilmesine bağlıdır. Mutlak dolaysız bilinç, en temel görü olarak ben bilincidir. ‘Düşünüyorum benim’ ve ‘ben düşünüyorum’ (AT, VIIIA 7; CSM I, 194-195) tesis edildikten sonra, ben kendinden emin olduktan sonra başka düşüncelere yönelir ve bu yönelme sayesinde onları düşündüğünden emin olmak suretiyle kendinden bir kez daha emin olur. Temeldeki mutlak ben bilinci temsilî bir bilinç değildir, diğer fiilî ve temsilî bilinçleri mümkün kılan fiilî bilinçtir; yönelinmiş değil olunmuş bir şeydir.

Brentano’da yönelimsel bilinci veya hükmî dolaysızlığı destekleyecek mutlak bilinç veya görüsel dolaysızlık yoktur. Bu nedenle doğruluk idealara değil hükümlere

atfedilir. Doğruluk ve yanlışlık hükümlerde olunca, hükmetmenin bir irade fiili olmaması büyük önem taşıyacaktır; zira aksi takdirde doğruluk ve yanlışlık iradî fiillere indirgenmiş hale gelecektir. Bu nedenle Brentano, Descartes’ın üçlü (gibi görünen) tasnifte hükümler ve muratların ‘bişey’ eklemeleri nedeniyle idealardan ayrıldıklarını öne sürdüğünü kabul etmesine rağmen bu ortak özelliğin ikisini de idrak olmaktan çıkarıp irade fiili yaptığını kabul edemez.

Şunu da eklemek gerekir: Brentano’nun, Descartes’ın yanılmayı istemek ile kendimizi yanıltmamıza neden olan kanaatlere onay vermeyi istemek arasında yaptığı ayrıma dayanarak hükmetmenin bir irade fiili olmayıp iradenin fiilinin etkisi olduğunu öne sürdüğünü gördük. Descartes açık bir şekilde aksini belirtmişken, tüm düşünce sistemini idrak etme ile murat etme arasındaki ayrım üzerine kurmuşken, yanılmayı istemek ile onay vermeyi istemek arasında yaptığı ayrımdan, şüphe etme, hükmetme ve arzulamanın, tıpkı saf idrak, tahayyül ve hissetmenin (sonra gelen öncekini gerektirecek şekilde) farklı idrak tarzları olmalarına benzer şekilde, farklı murat etme tarzları oldukları sonucunu çıkarmak daha uygun olacaktır.

Descartes’ın *Meditasyonlar*’dan *İlkeler*’e fikir değiştirmedeği konusunda Brentano ile tamamen hemfikir olduğumuzu ifade ederek bitirelim: Brentano’nun tespit ettiği gibi *Meditasyonlar* ile *İlkeler* arasında düşünme fiillerinin tasnifiyle ilgili hiçbir fark yoktur. Yine Brentano’nun belirttiği gibi Descartes’ın fikir değiştirdiğine dair herhangi bir belirti yoktur. Fakat Brentano’nun öne sürdüğünün aksine, fikir değiştirdiğini düşünmemizi gerektirecek bir belirti de yoktur; çünkü *Meditasyonlar*’daki tasnif *İlkeler*’deki tasnif ile çelişmez; ilki de üçlü değil ikincisindeki gibi ikilidir.

KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1951). *The Basic Works of Aristotle*, Vol. II, ed. by R. McKeon, New York: Random House.

ARISTOTELES (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Aygün Ö. & Y. G. Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

BRENTANO, Franz (1784). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

BRENTANO, Franz (1889). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig: Felix Meiner Verlag.¹⁹

BRENTANO, Franz (1902). *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, trans. Cecil Hague, London: Archibald Constable Co.& Ltd.²⁰

BRENTANO, Franz (1924) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Vol. I, ed. Oskar Kraus, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

BRENTANO, Franz (1925). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Vol. II, ed. Oskar Kraus, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

BRENTANO, Franz (1928). *Von Sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, ed. Oskar Kraus, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

BRENTANO, Franz (1930). *Wahrheit und Evidenz* ed. Oskar Kraus, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

BRENTANO, Franz (1966). *The True and the Evident*, ed. Roderick M. Chisholm, tr. Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer, Kurt R. Fischer, London: Routledge and Kegan Paul.

BRENTANO, Franz (1995). *Psychology from Empirical Stanpoint*, tr. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, Linda L. McAlister, ed. Linda L. McAlister, Intetnational Library of Philosophy, London & New York: Routledge.

BRENTANO, Franz (2008). *Psychologie du point de vue empirique*, tr. Maurice de Gandillac, ed. Jean François Courtine, Libraire Philosophique, Paris: J. Vrin.

BRENTANO, Franz (2009). *The True and The Evident*, ed. Roderick M. Chisholm, tr. Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer, Kurt R. Fischer, Taylor and Francis e-Library.

CHISHOLM, Roderick M. (1966) “Freedom and Action”, *Freedom and Determinism*, ed. Keith Lehrer, Random House, Inc., New York.

¹⁹ Kullanılan dijital kopya: “<https://archive.org/details/vomursprungsitt00brenngoog>.”

²⁰ Kullanılan dijital kopya: “<https://archive.org/details/originknowledge01goog>.”

DESCARTES, René (1996). *Œuvres de Descartes*, vol. I-XI, ed. Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophiques, Paris: J. Vrin.

DESCARTES, René (1990) *Méditations métaphysiques*, ed. et tr. par M. Beyssade, Librairie Générale, Française.

DESCARTES, René (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, tr. & ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press [CSM I, 1985].

DESCARTES, René (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, tr. & ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press [CSM II, 1984].

İBN SİNA (1956) *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son œuvre as-Sifa*, ed. et tr. J. Bakos, Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague.

KOVANLIKAYA, A. K. (2013). “Hâlâ Düşünüyorum”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20: 19-29.

LEIBNIZ, Gottfried W. (1996) “Nouveaux essais sur l'entendement humaine”, *G. W. Leibniz: Die Philosophischen Schriften 5*, ed. Gerhardt, C.I., Georg Olms Verlag, Zurich, New York: Hildesheim.

PIERRE, JACOB (2014) “Intentionality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/intentionality/>>.

Makale Geliş | Received: 22.08.2018
Makale Kabul | Accepted: 29.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480527

Metin BAL

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0003-3448-3736
balmetin@gmail.com

Brecht'in Epik Tiyatro Teorisi ve *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi* Oyununun Felsefi Bir Yorumu*

Öz

Bu makale Brecht'in düşündürdüğü sorudan yola çıkar: Gerçekle ilişkiniz nedir? Brecht epik tiyatro teorisini gerçeği üretmek için bir alternatif olarak yaratır. *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi* oyunu epik tiyatro teorisinin tüm özelliklerinin bir uygulamasının bulunabileceği bir sanat yapıtıdır. Makalenin başlangıcında epik tiyatro teorisinin sanat felsefesindeki yeri gösterilir. Bunun ardından Brecht'in *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi* oyununun tarihsel ve teatral önemi anlatılır. Oyunda adı geçen ancak Brecht'in yazmadığı *Yuva* adlı bir şarkı yazılır. Son olarak *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi* oyununun epik tiyatro teorisi bağlamında felsefi bir değerlendirmesi yapılır.

Anahtar Kelimeler: Sanat Felsefesi, Epik Tiyatro Teorisi, Anti-Realizm, *Tiyatro İçin Küçük Organon*, *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi*.

A Philosophical Interpretation of Brecht's Theory of Epic Theatre and The Play *The Resistible Rise of Arturo Ui*

Abstract

This article sets off from the question Brecht makes us think of: What is your relation to the reality? Brecht creates the theory of epic theatre as an alternative way for the production of reality. Brecht's play *The Resistible Rise of Arturo Ui* is a work of art in which an implementations of all characteristics of the theory of epic theatre can be found. In the beginning of the article an account of the place of the theory of epic theatre in the philosophy of art is tried to be given. After that, historical and theatrical importance of Brecht's play *The Resistible Rise of Arturo Ui* is explained. A song titled as "Home" mentioned in the play but had not written by Brecht is written. Finally a philosophical evaluation of the play *The Resistible Rise of Arturo Ui* in context of the theory of epic theatre is made.

Keywords: Philosophy of Art, Theory of Epic Theatre, Anti-Realism, *A Short Organum for the Theatre*, *The Resistible Rise of Arturo Ui*.

* Bu makale, *Tiyatro Gazetesi*'nin Mayıs 2018 sayısında çok kısa bir versiyonu "Diyalektikçiler Brecht'in *Arturo Ui'nin Önlenebilir Yükselişi* Oyununu Sahneliyor" başlığıyla yayımlanan yazının geliştirilmiş halidir.

“Belli soruları ancak bir diyalektikçi sorar.”¹ diyor Bertolt Brecht (1898 - 1956). Brecht bu çağrısıyla tiyatroyla ilgilenenleri felsefeye ya da felsefecileri tiyatroya davet ediyor. Brecht’in onunla ilgilenenlere düşündürdüğü en temel soru: Gerçekle ilişkiniz nedir? Herkes gerçeği bilmek ister, bunların bir kısmı hayatını gerçeğin peşinde harcar, ancak çok daha azı gerçek denilen şeyi ürettiğinin farkındadır. Realist sanat teorisinin kurucusu Platon’a göre sanat gerçekliği üretmez ancak insanların bakışını gerçeğe çevirme konusunda ruhun derinliklerinde yazılı yasalarla düzenlenemeyen şeyleri etkilemekte kontrol altına alınması neredeyse imkansız bir güce sahiptir. Bu nedenle Platon sanatçıdan gerçeğe sadık kalmasını ister. Platon bu realist düşüncüyü Sokrates’in ağzından aktarır: “Bir heykeli boyarken biri çıkar da, vücudun en güzel yerlerine en güzel renkleri koymadığımızı, örneğin, yüzün en güzel yeri olan gözleri ne diye erguvana değil de karaya boyadığımızı sorarsa, ona şöyle diyebiliriz: Ne tuhaf adamsın! Sence güzel boyamak için gözü göz olmaktan çıkarmak mı gerek?” (*Devlet*, IV. Kitap, 420 c-d). Böylece Platon’a göre sanat gerçeği yansıtmaya devam ettikçe ideal devletin çok önemli bir işi olan “düzen sevgisi”ni yurttaşlara yerleştirmekte yardımcı olur. Kısaca, Platon için “düzenlilik” ve “birlik” ilkeleri (423a-b) hedefiyle sanat “yazılamayacak kanunu kişiye işler.” (430a). Ancak buna rağmen sanat değersiz kalmaya mahkum edilir. Platon’un sanatçısı gerçeği bilmek ister ve gerçeğin peşinde hayatını tüketir. Buna rağmen, sanatın bir yere bağlı olmadığını en iyi bilen kimse yine bu sanatçıdır, çünkü sanat bir gerçeğe bağlı tutuldukça kendisini sansüre uğratmaya çalışan kimse sanatçının kendisi olacaktır.

Modern düşünce döneminde, onsekizinci yüzyılın sonunda bilimler arasında estetik disiplinin saygın bir yer edinmesi sürecinde yükselen burjuva sınıfının düşünürleri “asalak konumuna gelmiş bir sınıftan miras kalma” (TKO, 18) “egemen ahlak veya zevk kurallarını, savaşın o andaki konumuna göre yadsıyarak ya da kendi yararına kullanarak, kendini estetik alanda kurumlaştırdı veya iddialı kıldı.” (TKO, 17)

¹ *Bkz.* Brecht 2005: 74. Yazının devamında bu yapıta “TKO” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır. Brecht’in bu yazısının başka bir Türkçe çevirisi Kamuran Şipal tarafından yapılmıştır (*bkz.* 1990: 7-53). Bu diğer çeviriye de makale içinde “TİKO” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

Bunun sanat adına avantajlı tek yanı sanatın zanaattan ayrılarak tekrar gerçek değerine sahip olmasının ve sanatçının gerçeğin yaratıcısı olan bir aktör seviyesine yükselmesinin yolunun açılması oldu. Ancak Brecht’in sahnelerde toplumsal yaşama ilişkin olarak sergilenenlerde gördüğü şey hala “yanlış betimlemeler”di. (TKO, 17) Sanatın gerçeklikle uğraşında varolagelmesinde, çok daha yakın bir tarihte yaşayan, modernizmin derinlik modellerinden biri olduğunu düşündüğüm marksizmin estetiğinin ilk büyük teorisi olan toplumcu gerçekçiliğin kurucusu George Lukács’a (1885-1971) göre gerçeği üreten alanlar “bilim”, “günlük yaşam” ve “sanat”tır (1999: 36). Çağımızın Sokrates’i olarak tanınan Alain Badiou’ya (1937 -) soracak olursanız, gerçeği üretmenin yolları “politika”, “bilim”, “aşk” ve “sanat”tır (Jameson 2016: 21). ABD’nin bugün yaşayan en tanınmış düşünürü Fredric Jameson’a (1934 -) göre de gerçeği üretmenin yolları arasında “politika” ve “sanat”ın öncelikli yeri vardır. Görüldüğü gibi gerçeği üretme yolları söz konusu olduğunda filozofların yolları sanatta kesişiyor. Sanat üzerine teorik ilk kitap olan *Poietika*’da rasyonalist sanat teorisini kuran Aristoteles’e göre de öyledir. Elbette bu görüşü, modernizmin sahnesini, eleştirinin dozajını politik yönde “tezli oyunlar”² (Thesenstück) yol açarak artıran Henrik Ibsen (1828-1906) ve George Bernard Shaw da (1856-1950) paylaşır. Modernist dönemin *aurasının* anti-nihilist, anti-realist, anti-natüralist, anti-moralist semptomlarına sahip düşünür sanatçı Brecht’e göre de durum benzerdir. Çağımızın olaylarını kendi öykümüze bağlamak konusunda bizi cesaretlendiren ve “çağımızın kendine özgü eğlencelerini, asıl eğlenceyi henüz keşfetmediğimiz”i (TKO, 23) düşünen Brecht “gerçek” denilen şeyle ilişkimizi sorgulamaya açtığı epik tiyatroyu şöyle tanımlar: “İnsanlar arasında geçen, aktarılmış ya da kurgu ürünü olaylara ilişkin canlı betimlemelerin eğlendirme amacıyla oluşturulmasıdır.” (TKO, 19) Doğanın gizlerini çözmeyi uman çeşitli ülkelerde yaşayan birtakım insanlar “belli deneyler yaptılar” ve “yaptıkları buluşları başkalarına ilettiler.” (TKO, 26) Şimdi Brecht de epik tiyatro yoluyla bir deney yapar ve birlikte yaşamımıza ilişkin şeyleri anlamaya çalışır. Epik tiyatro olayları “yeni bir örgütlenme içerisine” (TKO, 26) sokup, başka bir “üretim” başlayıp şimdiye kadar başarısız kalınmış

² “Belli bir toplumsal sorunu işleyen ve buna ilişkin bir çözüm önerisi getiren oyun.”. *Bkz.* Benjamin 2014: 13.

toplumsal tüketime sunar. Epik tiyatrocunun laboratuvarı günlük yaşamdır. O, gerçeklerin içine bambaşka gerçekleri göstermek ve dönüştürmek için dalar. Bir şey yapmak zorunda değiliz fakat yapabileceğimiz çok şey vardır. Kendisini üretemeyen bir kimse toplumdışı kalmıştır. Böylece önce kendimizi toplumsallaştırmalıyız. İşte, epik tiyatro toplumdışı kalanların toplumsallaşma imkanındır.

Sözleri kendi öyküsüne bağlanmayan bir kimse, başkasıyla konuşabilmek bir yana kendisiyle de konuşamaz. Burjuva sınıfı proletaryayı sadece sahnede değil yaşamda da sufle eder, çünkü kendi sözlerinin söylenmesini ister. Başkasının betimlemeleri o sözü edilen kimseyi görünür kılmaz. İşte bu bakımdan, epik tiyatro kişinin kendisiyle de bir diyaloga geçme imkanındır. “Bir vadide bir söylev veren bir adamı düşünelim; bu adamın söylev sırasında fikrini değiştirdiğini veya yalnızca birbiriyle çelişen cümleler söylediğini, böylece yankının da, o kişiyle birlikte konuşarak, tümceler arasındaki karşılaşmayı gerçekleştirdiğini varsayalım.” (TKO, 43). Yaşadıklarımızı, söylediklerimizi örneğin bir “yankı” olarak deneyimlediğimizde bundan farklı yaşayıp, farklı ifadeler kurabileceğimizi düşünebiliriz. Karakter kendisiyle de diyaloga geçebilir. Tiyatronun Aiskhülos tarafından diyalog yönteminin kullanılmasıyla başladığını biliyoruz, ancak Brecht mevcut tiyatrolarda diyalogtan uzaklaşıldığını gözler. Epik tiyatro dikkatimizi diyaloga çekiyor. Böylece epik tiyatro teorisiyle Brecht tiyatro sanatına kökten bir başlangıç yapar, çünkü tiyatronun kurucu unsuru olan diyaloga geri döner.

Brecht önekilere kıyasla eleştirinin dozajını daha da artıran modernist bir sahnenin perdelerini epik tiyatroyu kurarak açar. Brecht’in bu perdeyi nasıl açtığını Walter Benjamin epik tiyatronun amacını saptayarak şöyle betimler: “Varoluş’u zamanın yatağından yükseklerle sıçratan epik tiyatro, onu bir an parıltıları içerisinde, boşlukta bırakır; amacı, onu yeni bir yatağa yerleştirmektir.” (Benjamin 2014: 39). “Bakışın da bir tekniği” vardır. (TKO, 46). Eğer hatırlayacak olursak tanıdığımız şeylerin değiştiğini en az bir defa görmüşüzdür. Şimdiye kadar birçok elma düştü. Elmaların düşüşleri birbirine benzer ancak onları gören bakış değişebilir. Bu yabancı bakıştır. Üretici bakma biçimidir:

Kendisine tanıdık gelene kuşku duymayı kim aklından geçirir? Bütün var olanları kuşkuyla karşılayabilmesi için, büyük Galilei’nin sarkaç gibi sallanan bir avizeye bakış biçimi, yani yabancı bakışı geliştirmesi gerekir. Galilei bu sallantılar karşısında sanki böyle bir şeyi beklemişçesine ve anlamıyormuşçasına şaşkınlığa kapılmış, bu sayede de birtakım yasal bağlantıları bulabilmiştir. Tiyatro, insanların birlikte yaşamına ilişkin betimlemeleriyle bu güç, güç olduğu ölçüde de üretici bakma biçimini kıskırtmak zorundadır; izleyicisini şaşırtabilmelidir, bu, alışılmış olan’ı yabancılaştıran bir teknik aracılığıyla gerçekleşir.” (Brecht 2005: 46).

Brecht’in *Arturo Ui’nin Önlenebilir Yükselişi* (1934-56) adlı oyunu Hitler’in siyasi iktidarı nasıl ele geçirdiği ve adım adım bir diktatör haline nasıl gelmiş olduğuyla ilgili olayların, bütünüyle başka bir yerde, Chicago karnabahar ticareti dünyasındaki olaylardan hareketle betimlenmeye çalışıldığı bir parodisidir. Siyasi arenadaki Hitler’in karşılığı bu oyunda karnabahar ticaretine el koyan mafya lideri Arturo Ui’dir. Hitler’in Avusturya’nın küçük bir kenti olan Braunau’da doğup, aynı enlem üzerinde doğudan batıya dümdüz bir yolla 110 km. uzaklıkta yer alan çok daha büyük bir kent olan Münich’e gitmesi gibi Ui de ABD’nin New York eyaletinin küçük bir kenti olan Bronx’ta doğup, aynı enlem üzerinde doğudan batıya dümdüz bir yolla 1282 km. uzaklıkta yer alan, ABD’nin üçüncü büyük metropolü olan Chicago’ya göçer. Ui’nin doğup büyüdüğü Bronx’un nasıl bir kent olduğunu, çocukluğunu Bronx’ta geçirmiş bir yazar olan Marshall Berman (1940-2013) şöyle betimler: “Bronx, çağımızın birikmiş kent karabasanlarının uluslararası adı haline geldi: Uyuşturucu, çeteler, gasp, cinayet, terör, binlerce terkedilmiş bina, çöplüğe dönüşmüş mahalleler – ve tuğladan örülme bir çöl.” (Berman 2013: 386). Sonunda Hitler bir diktatör olur. Ui de hızlı adımlarla diktatörlüğe yükselir. Diktatörlük yönetim sistemi, bu yönetimin uygulaması olan faşizm ve kamu düzenini yeniden sağlama adı altında burjuva sınıfının kendi hukukunu askıya aldığı sıkıyönetim ve olağanüstü hal uygulamalarında yaşayan insanlar bir toplum olmayı daha fazla sürdüremezler. Bu şartlar sonucunda, kimlik, inanç, ırk, dil, cinsiyet vb. toplumu dikey bölen grupların ayrışması, yayılan nefret, artan işsizlik ve yoksulluk, büyük kısmı özgüveni ve özsaygısı aşındırılmış, bir kısmı da kişiliksizleştirilerek muhbirleştirilmiş ve eylem gücünden yoksun olduklarına şartlandırılarak inandırılmış bireylerin toplumsallaşmasını engeller. Böylece

toplumsallaşma olanağından yoksun insanlar kitle halinde kolayca yönetilebilir, susturulabilir ve tasfiye edilebilir hale getirilmiş olur. Faşizm adını alan bu uygulamanın yirminci yüzyıldaki aktörlerinden biri olan Hitler’in ya da onun oyundaki karşılığı olan Ui’nin düşünce ve eylemlerine baktığımızda, onların ne yapmaya çalıştıklarını şöyle özetleyebiliriz: Doğru, iyi ve güzel hakkındaki belirli bir düzenin yerleştirilme ve sağlamlaştırılma çabası. Hakikatin tartışmalı olduğu ve gerçek hakkında belirleyici, üst bir otoritenin kabul edilebilir olmadığı savının şiddetle reddi. Sabit bir insan doğasına duyulan inanç. Dayatılarak benimsenmesi beklenen değerlerin sorgu ve sınımadan muaf tutulması. Deneyimlerin insana öğrettiklerinin yok sayılması. Ortak toplumsal hafızanın inkarı ve mümkünse silinip, alternatif sentetik hafıza oluşturulması, başka bir deyişle, tarihsizleştirme. Böylece eylemsiz hale getirilip yığına indirgenen toplumun kör itaatini sağlanması. Gerçekten yoksun ve rasyonel temeli olmayan yalnızca zafer ve övgülerden ibaret bir alternatif-antolojik-anakronik tarih anlayışı. Güncel sorunları ölü olaylar tabutuna yerleştirerek perdeleme ve gömme çabası. Düşünce ve özgürlük, soru ve öğrenme, sorgulama ve özgürleşme arasındaki bağın koparılması. Eleştiri, dahası özeleştirin her defasında boşa çıkarılması. Eğitim sisteminde sorgulama ve okuma, deneyim ve yazma arasındaki bağlantının koparılması, böylece yalnızca gramer düzeyinde kalmış ne okur ne de yazar olan önyargılı zihinler oluşturulması. Düşünsel, inançsal, duygusal, bedensel sağlık ve güvenlik vaadiyle deneyimden koparılmış ifadeler olan önyargı ve dogmalarla iktidar doktrininin konsolidasyonu. Karşıtın tasfiyesi, yolsuzluk ve nepotizm. Kimliksizleştirme, onursuzlaştırma, insansızlaştırma ve insandışılaştırma. Zevk ve beğenilerdeki bayağılaşma, duyarsızlaştırma, uyuşturma, anesteziyasyon. İnsana keyif veren, ona geçici bir mutluluk veren maddelerin (alkol, tütün, gülme, mizah, cinsellik, aykırı sanat vb. şeylerin) yasaklanması, böylece insanların sözde estetik kılınacağı ve sarsılmaz bir düzen altına alınacağı vaadi. Arzu konusunda irade ve kişi bağlantısının koparılması ya da arzuya uygulanan şiddet olan pornografi. Döngüsel bir mekanizma içinde günlük insan yaşamının tekdüze hale getirilmesi. Özgür birlikteliğin ve insanca toplumsallaşmanın suç sayılması. Yazgı olarak kabul edilen düzenin getirdiklerine, vahşete kör teslimiyet beklentisi. İktidarı pekiştirmek amacıyla her türlü direnişi

kırmak. İtaati sağlama aracı olarak dehşet verici durumların, ibretlik olayların oluşturulması ve bu vahşet görüntülerinin tekelleştirilmiş medya organları tarafından sürekli yayınlanması. Kitlede hakim duygu durumu olan korkunun kışkırtılarak bireylerin dönüştürücü eylemden otosansürle caydırılması. Adalet arayışından yoksun olduğu durumda bile, iktidarın dayanması gereken mevcut meşru temelleri, hukuku karartmak. Hak gaspına uğramış insanların adalet arayışını yalnızca yazılı hukukla sınırlamak. Adalet ve hak arayışında olan yurttaşları itham ederek kriminalize etmek. Diktatöryal amaçlara hizmet eden kitle hareketleri salmak. İktidarı destekleyen yığılı toplum düzenini sağlama konusunda gayrimeşru kolluk kuvvetleri olarak görevlendirmek ve böylece karşıt görüşlü sivil yurttaşlar arasında linç, kundaklama, cinayet vb. vahşete yol açmak. Dünyanın halihazırdaki halinin kutsaldan ve yüksek değerler dünyasından uzak olduğu inancının salgılanması, kısaca dünyevi olandan vazgeçiş. Hayalgücümüzü harekete geçirmek için gözlerin kapatılmak zorunda olduğu saplantısı, imgelemin insansızlaştırılması, hayalin iç organları olan eylemlerin boşaltılarak toz pembeleştirilmesi ya da padalyalaştırılması. Yaşamla birlikte ona dönük sorumluluğun tasfiye edilmesi. Son noktada, sürdürülen egemen yaşam şartlarının neden bu kadar çelişkilerle dolu olduğu sorusuna; yaşamın kaotik, tehlikeli, zor ve ağır olduğu cevabı.

Yukarıda betimlenen dünyada insan fazladır ve o bir melek payı olarak kalır ve insan ya da melekler onların eksik olduğu yerde aranır. İnsanın olduğu gibi eğlence de fazlalıktır. Bir sanat yapıtına izleyici neyiyle gidiyorsa sanat yapıtının ondan alacağı şey odur, çünkü seyirci sanat yapıtıyla fazlalık olan bir alanda buluşur. Fazla olmaktan dolayı artık bir eylemle olan bağı koparılmış imajlar çağında tiyatroya gelenler, bundan daha çok tv izleyicisi niteliğine sahiptirler. Bugün tiyatro salonları tv izleyicileri tarafından işgal ediliyor ya da boş bırakılıyor. Ancak nasıl geliyor olursa olsun seyirci tiyatroya hala canıyla gelmeye devam etmektedir, o halde tiyatro eskiden beridir yaptığı şeyi yapacak ve seyircinin canına okuyacak ve onu başka bir kimse olarak gönderecektir. Koşullar ne olursa olsun, Brecht’in dediği gibi “insan fazlalık için yaşar

elbette.” (1967a: 64).³ Eğlendirme amacı “günümüze kadar tiyatro için bulduğumuz soylu işlevdir.” (TKO, 19) Aristoteles’ten beri bilinmektedir ki tiyatro “eğlence amacıyla gerçekleştirilen bir arınmadır.” (TKO, 20) Tiyatro kendisi üzerinde bir ilgi uyandırmak için ahlaki olanı eğlendirici kılmalıdır. Tiyatronun bir zamanlar büyük operaya dönüştüğü ve o zamanlar olduğu gibi bugün de daha çok “tüketim tiyatrosu”nun (Konsumtheater) egemenliğinde (Benjamin 2014: 13) olduğu dönemlerin bir sonucu olarak oyunu Shakespeare’in yaptığı gibi entrikalara indirgeyen sanat yaklaşımında da amaç eğlendirmektir. Sanat, en kötü ihtimalle, insanın eğlence ihtiyacı hiçbir koşulda sonlanmayacağı için şu ya da bu biçimiyle varlığını her zaman sürdürmüş ve sürdürecektir. Unutulmamalıdır ki Brecht’in epik tiyatro teorisi, yukarıda dökümü yapılan şartlar altında ortaya çıkmıştır. Faşizmin açtığı yaralar Brecht’in yazılarında kanamaya devam etmektedir. Ancak, bu *Arturo Ui* oyununda Star Gazetesi muhabiri Ted Ragg’in “yaralar çoktan kapandı, izleri kayboldu!” (AU, 108)⁴ ifadesiyle betimlediği sözler dokunaklı ve düşündürücüdür. Yaraların kapandığı ve kayıpların hızlıca unutulduğu bir dünyadayız ya da daha doğru bir şekilde, Brecht’in sözleriyle ifade edecek olursak “insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiler” (TKO, 28-29) içinde yaşıyoruz. Bu yaşananların hepsi “insanlık adına”ydı. Yaşayan halkın büyük kısmını oluşturan ezilen sınıflara “insanlık adına” bir şeyler yaptıklarını söyleyen kimseleri duymaya devam ediyoruz. Brecht’in bu oyunu ile uyandırdığı birçok soru arasında özellikle ikisi düşünceyle ilgili kimseleri düşündürmeye devam eder. İlk soru: “İnsanlık adına” yapılan bir şey aslında kimin adınadır? *Ui* “insanlık adına” geleceği planlar ve bu yaptığı şeye bir ad verir: “Gerçeğe dayanan politika / die Realpolitik”. *Ui* bunu şöyle ifade eder: “Ben gerçeğe dayanan politikanın bir adamıyım” (“Ich bin ein Mann der Realpolitik.” (AAU, 1816).⁵ Gerçeklerin gerçeklerle yaşayan kimseler tarafından yaratılamaz şeyler oldukları fikrini benimseyenler gerçeği bilmek isterler ancak onu kendileri aramazlar. İşte patronlar ve mafya bunun için onlara yardımcı olur. Böylesi

³ Bkz. “Kleines Organon für das Theater”. Yapılacak referanslarda *Tiyatro İçin Organon* yazısının bu Almanca orijinal metni “OfT” kısaltmasıyla gösterilecektir.

⁴ Yazının devamındaki referanslarda *Arturo Ui’nin Yükselişi* oyunu “AU” kısaltmasıyla gösterilecektir.

⁵ “Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui”, yazının devamındaki referanslarda “AAU” kısaltmasıyla gösterilecektir.

kendi güvenliğini sağlayacağı için kendi gerçeğini üreten Ui bu gerçekle gerçeklerinden ayırarak gölgeleştirdiği diğerlerini cebine indirir. Ui şöyle der: “Önce benim ihtiyacım var korunmaya. / Başkalarını koruyabilmek için önce ben korunmalıyım / Yargıçlardan polislerden. Üstlerine inmeliyiz tepeden.” (AU, 106). Ensesine silah dayanmış bir gerçek daha kolay tüketilebilir bir gerçektir. Böyle bir gerçek her zaman iç açıcı olmayabilir. Çoğunluk gerçekleri hazır bulur ve hem gerçek hakkında hizmet alıp hem de ona makyaj yapıp süslenmesini bekler. Oyunun sonunda, çoğunluğun bu beklentisini ziyadesiyle yerine getirecek kadar güçlenen Ui şöyle der: “Huzur bir hayal değil şimdi, / Taş gibi bir gerçek. / Ve bu huzuru, barışı sağlamak için, / Yeteri kadar tomson, otomatik tüfek ve tabanca, cop, bomba / Ve zırhlı araç ismarlamış bulunuyorum.” (AU, 192). Böylece Ui gerçek denilen şeyi bir kimsenin ürettiğini gösterir. Elbette gerçek, ona biri dayanınca gerçek olur. Ui bir gerçeğe dayanır ve diğer insanları ve bu insanlarla karnabaharları birbirlerine bu gerçek zinciriyle bağlar. İnsanların birleşebilmelerinin ancak bu gerçek etrafında mümkün olacağını Ui’nin işini en iyi bilen gangsteri Givola dile getirir: “Hala gerçeği görmüyor musunuz? Kör müsünüz siz? / Şimdi , hemen birleşmelisiniz!” (AU, 144) Ui bu dayandığı gerçekle tek tek insanlara değil tüm insanlığa seslenir. Ui’nin seslendiği gibi “insanlık adına” (AU, 118) en sık çağrılan ve başvurulan şeylerden ikisi Tanrı ve şiddettir. Moralist bir açıdan bakılacak olduğunda dahi, kendilerine dürüst ya da alçak denilen kimseler bu iki şeyi “insanlık adına” kullanma konusunda birbirlerinden daha geride kalmazlar. Ui şunu söylerken haksız sayılmaz: “İnsanın aklı başına bir şey patladığı zaman gelir.” (AU, 175) Bu patlayan şeyin fitilini takip ettiğinde Brecht yerleştirilmiş bombayı “sınıf savaşımı”nda bulur. Brecht’e göre burjuva sınıfı tarafından düzenli ve sık aralıklarla kesintiye uğratılan toplumsal düzen başka bir sınıf tarafından da kesintiye uğratılabilir.

Arturo Ui oyununun uyandırdığını düşündüğüm ikinci soru: Ağızımızda kim var? Kendi dilimiz yerine, dil organının yerini alarak balığın ağzına yerleşen isopod türü bir asalak taşıyor olabilir miyiz? Kısacası, dünyayı kimin diliyle tadıyoruz, hayatı kimin öyküsüyle deneyimliyoruz? Bu sorunun olası bir cevabı aynı zamanda Brecht’in epik teorisinin neden “çağcıl tiyatro” (Zeittheater) olduğunu gösterir. Brecht’e göre alt

sınıflar tarafından dünya pek çok kez “asalak konumuna gelmiş bir sınıf”ın (TKO, 18) diliyle tadılıyor. Yaşadığımız hayatı başkaları tarafından ve daha önceden hazırlanmış metinlerden alıntılar yaparak ifade edemeyiz. Böyle bir kimse kendisine “rolünü kime verdin?” sorusunu sorarak işe başlayabilir. Bir tiyatro oyuncusunun bile kendi rolünü bir başkasına vermesi kolay değildir. Biz yine de bir oyun içinde bir rol canlandırdığımızı düşünelim. Bu durumda, sözler ancak kendimize ait olduğunda buna doğaçlama konuşma denir. Bir kez söylendiğinde artık o söz bir repliktir çünkü o zaman olay bir kimseye ve bu kimsenin öyküsüne bağlanmış olur. Fakat, konuştuklarımız çoğu zaman başkalarının sözleridir. Asalak sınıflar öncelikle ezilen sınıfların diline yerleşirler. Bunu fark ettiğimizde kendi ifademizi bulmak için bir çaba harcamamız gerektiğini anlarız. Bunu yapmayana kadar hayatımız, kimin hangi öyküsüne bağlanacağı belli olmayan yan olaylar yığını olarak akar. Oysa insan hayatı bir ırmağın akışı gibi doğal bir şey değildir. Bunu anladığımız zaman, doğaçlama yeteneğinin olayları kendi öykümüze bağlayabilmek demek olduğunu fark ederiz. Neyi söyleyeceğinizi, nerede susacağınızı, neyi hatırlayacağınızı ve neyi unutacağınızı kim söylüyor size? Bunlar kendimiz ya da başkalarıyla yaptıklarımızın bir kısmıdır. Replikler başkalarının sözleri olduğunda onlardaki duygu bir araştırma konusu olur çünkü tonlamayı ilişki belirler. Ancak bütünü gören parçayı üretebilir ve yerleştirir. Brecht’e göre öyküyü bilmeyen bir oyuncu, gramer bilgisi çok iyi olsa bile oyunu yine de okuyamaz, replikleri söyleyemez, alıntı yapamaz. Bu nedenlerle ilişkiler bütünü, kısacası öykü iyi bilinmelidir. Aristoteles’ten beridir biliyoruz ki sanat hakikatleri ortaya koyma bakımından özellikle tarih disiplininden üstündür (Aristoteles 2005: 35 / 1451b-13), çünkü olayların gerçekliği bize anlatılış biçimine mahkum edilemez. “Farklı türden betimlemelerden alınan zevk, hemen hiçbir zaman betimleme ile betimlenen arasındaki benzerliğin derecesine bağımlı olmamıştır.” (TKO, 22) Olayların bir aktarım biçimiyle “özdeşleşme”sine (Einfühlung) (OfT, 702) izin vermemeliyiz, çünkü olaylar öyle olmak zorunda değildir. Oyun bir gerçeğe bağlı kalmamalıdır. İnsan ilişkilerinde sarsılmaz bir gerçek yoktur. Bu nedenle izleyicimizin kendisini sahnede canlandırılan karakterlerle özdeşleşmesini elden geldiğince güçleştirmeliyiz. İzleyicinin dikkati “iyi” bir şey bulup benimsemesi yerine “koşullar”a

çekilmelidir. Bunun farkına varılması eleştirinin başlangıcı olacaktır. Özdeşleşme, örneğin canlandırılan duyguları kendimize mal etmeye çalışmamızda olduğu gibi, sapmaların görmezlikten gelinmesine yol açar. Bu nedenle bir oyun yazarı, bir genel sanat yönetmeni, oyun yönetmeni ve oyuncular şimdiye kadar öyle olması gerektiği düşünülen akışın yönünü değiştirmek üzere, dokusunu olayların oluşturduğu sinir sistemi olan öyküyle ve onun her unsuruyla kesintisiz temas kurup sürdürmelidir. Farklı türden betimlemeler için “zorunlu akış yanılması” yaratılmalıdır. (TKO, 22) Egemen olunan rol mevcut gerçekliğe alternatif yolu açar. Bu nedenle “oyuncu oynayacağı kişinin, ayrıca bunun karşısındaki kişilerle oyunun bütün öbür kişilerin dışavurumlarını eleştirel bir tutumla izleyerek rolüne egemen olur.” (TİKO, prg. 62, s. 35) Bu durum rol ile mevcut gerçekliğin birbirine karışmasını, başka bir deyişle özdeşleşmeyi önleyerek, oyunun mevcut gerçekliğe bir alternatif ortaya koymasını sağlar. Bu özelliği Benjamin epik tiyatro teorisinin can alıcı noktası olarak tanımlar: “ ‘Gösteren’in – yani oyuncu kimliği ile oyuncunun – ‘gösterilmesi’, bu tiyatronun en yüce yasasıdır.” (Benjamin 2014: 35). Tiyatro sanatında oyunun hakikati öyküdür ve hakikat çapraz sorulara dayanıklıdır. Sonunda, hakikat bir kimseden sorulur çünkü olayların bağlandığı ya da tüm yan olaylara dayanıklılık gösteren kimsenindir öykü. Böylece Brecht kendi sözlerinin değiştirilmesine izin verir çünkü önceki öykülerin hepsi sonrakilerin olayıdır. Olaylar öykü içinde eklenmiş görünmemelidir, çünkü kopuk yan olaylar öyküye ya da bütünlüğe zarar verir ve oyunu “dökme” (TKO, 76), başka bir deyişle, realist bir yapıya çevirir. Ancak ve ancak bunların farkında olduğumuzda kimin ağzıyla konuştuğumuzu bilebiliriz. Böylece, olayın bütünü gözönünde tutarak *Arturo Ui* oyununu kendi sözlerimizle yeniden canlandırmak mümkündür. Bunun bir denemesini, Brecht’in düşüncemizi “özgür ve hareketli kılan bir oynama biçimi” (TKO: 44) olarak önerdiği montaj tekniğini kullanarak gerçekleştirebiliriz.

Şarkı: *Yuva*

Arturo Ui’nin Önlenebilir Yükselişi oyununun 7’nci bölümünde Karnabahar Tröstü’nün bürosunda herkes toplanmıştır. Sheet’in veznedarı olarak çalışan ve sonunda

gangster Giri tarafından katledilen Bay Bowl anısına Ui’nin diğer bir gangsteri olan bariton James Greenwool “öne çıkar ve içinde “Yuva” sözcüğünün sık geçtiği ağdalı bir şarkıya başlar.” Bu sırada “Gangsterler, başları elleri arasında (AU, 142) ya da gözleri kapalı, kendilerinden geçmiş” bir halde “şarkıyı dinleyip kafa sallarlar.” (AU, 143) Brecht’in yazıları içinde “geriye bırakılan belgeler arasında böyle bir şarkıya rastlanmamıştır.” (AU, 322). Ancak biliyoruz ki Brecht’in düşünceleri ondan geriye kalan belgelerle sınırlı değildir. *Arturo Ui’nin Önlenebilir Yükselişi* oyunu gösterisi için Brecht’in epik tiyatro teorisiyle anlatmak istediklerini göz önüne alarak, üstelik “yuva” sözcüğünün sık geçtiği bu şarkının sözlerini, her bir bölümü oyunun farklı sahnelerinde söylenmek üzere üç bölüm halinde yazılabilir. Oyuncular bu şarkıyı, canlandıracakları eylemlerin özelliğine göre farklı duyguları uyandıracak şekilde seslendirebilirler. Bu şarkıyı bir yazma denemesi gerçekleştirdim. Buna göre şarkının “Birinci Bölüm”ü kendisini, onun ritmine kapılan bir kimseye tanıtıcı, açıklayıcı, bir parça hüznü bir ağıt ve kuşkucu duygusal tonda tane tane söyler. Şarkının “İkinci Bölüm”ü kendisini hırslı, inançlı, yükseliş içinde hızlı bir duygusal tonda, kararlı bir şekilde söyler. Şarkının “Üçüncü Bölüm”ü kendisini otoriter, hakim, her şeye gücü yeter bir duygusal tonda marş şeklinde söyler.

Yuva

I

Nedir yuvasızlık? Nedir üç öğün?
Diri su, taze ekmek, yumuşak yatak,
Nedir insanca yaşamak?
Bilir mi bir çatı altında,
Sıcak zemin üstünde yürüyen,
Titrerken tarlada karnabahar.

Yoktu bir yuvası Ui’nin.
Bronxlu Ui,
Fıskırdı karanlıktan, iyi ve kötünün ötesine.
Gördü pastayı rüyasında,
Sevgiyi fuhuşta, çiçekleri yalnızca mezarda.

Çiçeklere benzettiğinden beri,
Koparıyor bir insan diğerini.
Güzelliği burada bulan kıpırdamadan duruyor,
Çiçek olmaktan mutlu. Öyle, soruyor kendisini çiçeğe,

Kopararak birer birer taç yapraklarını,
Ne olduğunu, daha ne yapması gerektiğini.
İnsan insandır oysa çiçek de çiçek.

Karnabahar da bir çiçektir,
Yedik onu da.
Karnabahar da yer insanları,
Topraktan fişkiracaksa.

Tacı olmayanın yoktur tadı.
Kraldır yenilince lezzetlisi.
Tacı olmayanın yoktur tadı.
Kraldır yenilince lezzetlisi.

Tarlada her bir karnabaharın,
İzlediği gibi yıldızları,
Ui de izleyerek büyüdü yıldızları.
Daha renksiz, tatsız ve yoksul hayat,
Terkettiğinde onu, karnabahardan çok pişti Ui.
Her zaman yolunu aydınlattı, karnabahar ışığı.
Yoktu bir hayatı ve taçyaprakları,
Var ama düz giden kurşunları ve uçan şapkaları.
Nasıl koruduysa karnabaharlar onu,
Şimdi de koruyacak onları Ui.

Beyazlar büyüdükçe,
Bir insan kafası, bir de karnabahar.
Biri yukarda durmalı, diğeri tabakta.
İşin sonunda buluşurlar toprakta.

Gördün mü insan seviyesinde insan?
Hiç gördün mü birlikte yaşarken yüzyüze gelen?
Gördün mü insan seviyesinde insan?
Hiç gördün mü birlikte yaşarken yüzyüze gelen?

II

Gangster, tetikteki parmak ve silah patronun.
Fakat oyunu oynayan hala Ui.
“Ui, Ui... Ui” dedi hayat,
“Tek ipte yürü Ui. Karanlık, açıklığı sever.”
Diyelim ki verdin bir açık, “Hoş geldin!” de Ui’ye.

Ne önemi var olanların,
Ötesindeyken hayallerin.
Ne önemi var olanların,
Ötesindeyken hayallerin.

“Önce ahlak sonra hayat!” diyenin
Harcanır ahlakı dürüstlikle.
Neyle satıldıysa, harcanır işte onunla.
Neye dayanırsa insan, odur gerçek.
Ui de öyle, dayandı gerçeğe,
Ve gerçekle bağladı bizi birbirimize.

Susar mı hiç? Dolaşır ortalıkta dert ve çelişki,
Bulana kadar bir patron.
Bilir Ui, yenilebilir, karnabahar ya da insan.
İkisi de neyle beslenir? Ui bilir!
Bir gangster lideri Ui,
Yürür gölgeleri cebine koyarak.
Yürür gerçekler de peşinde onun.
Fıskırdı bir kez karanlıktan,
Ui artık her yerde.

Gitmek istersen Ui’ye,
İnmelisin karanlığa.
Gitmek istersen Ui’ye,
İnmelisin karanlığa.

III

Doyurucu ot değil bu,
Bildiğin karnabahar,
Dün kim yediye, acıkacak yarın da.
Diyorlar: “Kutsal çorbadan içen acıkamaz bir daha!”
Ui’nin çorbasından içen de görülmedi ikinci kez.
İki kazan da beslenir insanla.
Melekler de değişir, yapa yapa,
Adlandırılrsa da “bitmeyen kutsal çorba”,
Onu içen de öldü yapan da.

Huzur bulunmaz, uykuya yatırılan ölümdede.
Karanlıktan çıkarılıp, karanlıkta büyütülüp
Karanlığa gömülür,
Karanlıkta ilgilenir insan insanla.
Yuvası, karanlık Ui’nin.
Yaşamayı insanlık gezegeni karnabahar tutulması,
Önlenebilirdi Arturo Ui’nin yükselişi.

Ui büyüdükçe, büyüdü karanlığı
Işığı buldu karnabaharın göbeğinde.
Ui, karanlığın çocuğu,
Koruyor halkı şimdi karnabaharın beyaz güneşinde.
Kim inanırdı, çünkü kabak karnabahar,

Bugün oldu Adem’in elması. Bu Ui’nin mucizesi.
Biliyoruz, çünkü yedik onu, yiyeceğiz yarın da.

Kirlendi, karardı yeryüzü,
Yuvayı aydınlatacak şimdi, karnabahar beyazlığı.
Nasıl satın alındıysa yine öyle harcanır dürüstlük.
Aldatıcıdır güçlünün bildirdiği vasiyet.
Yaptıklarımızdan daha çok itiraflarımız.
İnsaninsa yükseliş, durdurulabilir.
Bilmeli insan, değişir yasalar.
Yazan odur, okuyan da.
Fakat gizlense de her zaman, komadadır adalet.

Nerde misafir ediyorsa Ui sizi, yuvası orası:
Mahkeme, banka, kumarhane, kerhane, karakol,
Kilise, hastane, belediye, hatta pazar yeri.

Nerde misafir ediyorsa Ui sizi, yuvası orası:
Mahkeme, banka, kumarhane, kerhane, karakol,
Kilise, hastane, belediye, hatta pazar yeri.

Arturo Ui oyunu, sınıf savaşımında sebze sektörünü yöneten patronların düşünme ve çalışma tarzı ve özellikleri hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar. Dertler başkadır. Tolstoy’un dediği gibi insanları mutluluklar değil dertleri ayırır birbirinden⁶. Bu oyunda Karnabahar Tröstü patronlarının “derdi”, patron Flake’in dediği gibi “krediyi belediyeden koparmak”tır. (Uİ, 96) Görüşmeler çoktan yapılmıştır. Oyunda önce partonlar görüşür. Eğer durum ilgililer tarafından anlaşılmazsa mafya durumu açıklamaya gelir. Mafya durumu açıklamak için sözleri, Tanrı’yı ve en son silahları kullanır. Görüşme kararına ikna etmek üzere gönderilen gangsterler kendi sıralarını bilirler. Onlar patronlardan sonra ve Tanrı’yla birlikte gelirler. Birini diğerine açıklamakla ve aralarında dostluk kurmalarına hizmet etmekle meşguldürler. Patronlar her şeyi düşünmüş görünürler, çünkü kanunlar onlardan sorulur. Bu nedenle onlar kestirme yol kullanmazlar. Onlar için en iyi kestirme, yasaları izlemektir. Patronlar tarafından yasalar, onları istedikleri yere götürecek şekilde yol edilir. Patronlar amaca giden yolu yasalarla düzenlerler. Patron Clark: “Kestirmeden gitmeseniz daha iyi olur,

⁶ Tolstoy’un bu sözünün tam şekli: “Bütün mutlu aileler birbirlerine benzer, fakat her mutsuz aile kendine has bir şekilde mutsuzdur.” (1999: 1).

O’Casey. / Bu kentte ona buna çamur atanlara karşı da yasalar var.” (AU, 124) Ui de kestirme yolları kullanmaz. O kendi yolunu kendi kurduğu gerçekle açmaya çalışır. Ui bunu şöyle ifade eder: “Daha değil. Aşağıdan başlanmayacak. Henüz çok erken.” (AU, 105).⁷

Patronlar için ahlak mutlak bir değer değil halkı ikna etmek için kullanılan ve koşullara göre değişen bir araçtır. Bunu patron Butcher’ın Dogsborough hakkındaki sözlerinden anlıyoruz: “Her şeyden önce dürüst / Daha önemlisi öyle tanınıyor.” (AU, 95-96). Patronların işinde “ahlak”a yer olmadığı gibi duygulara da yer yoktur. Butcher: “Yufka yürekli kişilerden oluştuğu / Pek söylenemez Tröstümüzün.” (AU, 102). Clark: “Ui, lütfen akılcı olun! Dostluk başka iş başka!” (AU, 166). Patronlar acımaz. Acıma onların aparatıdır. Oyunda, Tröst patronları batmaya en yakın başka bir patronu, kağıt üstünde kredinin verilme amacı olan rıhtım inşaatının yapımını üstlenen müteahhit firma olarak gösterilen Sheet Nakliyat Şirketi’nin sahibi patron Mabel Sheet’i harcarlar. Tröst patronları rıhtım inşaatı palavrasıyla Belediye’den talep edecekleri kredi için Sheet’in Nakliyat Şirketi’ni müteahhit firma olarak belirlerler.

Patronlar bir çıkarları olmaksızın mafyayla bilgi paylaşmazlar. Patronlar birbirlerinin ve mafya ise patronların haksız kazancının farkındadır. İşler yolunda giderse mafya bu kazançtan her zaman daha fazlasını almış olabileceğini düşünür. Ancak en sonunda kazanan patronlar olur. Patronlar ve mafya, bir kimse kendine sığıntığında bile kurşunun düz gittiği bilgisine herkesin sahip olduğunun farkındadırlar. Ancak bu konuda patronların ve mafyanın ayrıcalığı, kurşunun kime sıkılırsa onun doğru yeri bulacağı kararı konusunda kendilerini yetkili görüyor olmalarıdır. Patronlar kulübündeki görüşmelerin kararını kabul etmeyen patron harcanır. Patronların bilgeliğinin ilk prensiplerinden biri budur. Tröst Patronlarından Flake Dogsborough’dan kredi almak için bir yalan öne sürer: “Genişleteceğiz deriz, rıhtımdaki tesislerimizi.” (Uİ, 94) Flake Tröst adına Sheet’le, Nakliyat şirketini kendilerine satması konusunda teklif götürür (Uİ, 98-100). Patronlar cahilliklerinin kurbanıdır. Oyunumuzda patron Sheet cahilliğinin kurbanı olmuştur. Sheet: “Bilmek istiyorum, neden ille de satın almak

⁷ “Nicht jetzt. Nein, nicht von unten. Es ist zu früh.” (AAU, 1740).

istiyorsunuz benim şirketi.” (Uİ, 99). Ancak, Sheet Flake’in Nakliyat Şirketi’ni Tröst’e satma teklifini reddeder.

Patronlar “hak” vermezler. Onlar hak vermeye çıktıklarında bu bir “rüşvet”e dönüşür. Patronların kendi bilgilerini halkla paylaşmak istediği durumlarda, bu durum bir rüşvet teklifi olarak görünür. Patronlar Belediye Başkanı Dogsborough’yu kendilerine ait olan “bilgi”yle ikna edeceklerdir. Butcher: “Onda eksik olan ne? Bilgi!/Bizim durumumuzda olmanın ne olduğunu bilmiyor.” (Uİ, 98). Bu nedenle patronlar tarafından teklif götürülen kimse kendisine şunu sormalıdır: “Hak mı bu, yoksa rüşvet mi?” Dogsborough’nun kredi izni vermesi için Sheet Nakliyat Şirketi’nin hisselerinin yüzde ellibiri Dogsborough’ya, onun uzun yıllar hizmeti karşılığında hakkı olarak görülen bir armağan olarak önerilir. Gerçekte bu bir “rüşvet”tir. Bu rüşveti teklif eden kimse tröst patronlarından Butcher’dır: “Sheet Nakliyat Şirketi’nin yüzde ellibir hissesini, / Sana devretmek istiyoruz yirmibin Dolar’a. / Bu miktar, şirketin gerçek değerinin yarısından az bir para.” (Uİ, 101). Dogsborough bunu şöyle kabul eder: “Ne diyeyim, bilemiyorum.” (Uİ, 102). Böylece Dogsborough halkın bilgeliğinden vazgeçmiş olur: “Kendi çıkarını savunan biri durumuna düştüm / Hiç de iyi olmadı.” (Uİ, 112).

Mayfa hiçbir zaman patronlar kulübünden daha güçlü olamaz, çünkü mafya halkın güvendiği kimselere muhtaçtır. Onlar yalnızca kurulu bir işin çarklarının hızlı dönmesini sağlarlar. Mafya patronların, halk üzerinde sürekli bir tehdit uygulayan şiddete dayalı başka bir ikna aygıtıdır. Patronlar Sheet’i kendi şirketini satmaya zorlamak ve Dougsborough’yu kendilerine kredi vermek üzere ikna etmek için gangster lideri Ui’yi kiralarlar. Piyasanın çelişkileri mafyanın başvuruda bulunacağı iş ilanlarıdır. Patronlar işi en etkili şekilde kotaracak olan mafyayı kullanmayı tercih ederler. Oyunun başında Ui patronlar tarafından henüz kiralanabilir nitelikte bir gangster lideri değildi. Bunu patron Flake ve Sheet arasında geçen sözlerden anlıyoruz. Sheet: “Bu da kim?”, Flake: “Arturo Ui, gangsterin teki”. (Uİ, 99). Patronların bu seferki iş için seçtikleri kimse Ui olmasaydı, Chicago’da başka bir gangster çetesi lideri olan Al Capone olabilirdi. Gangsterler mafya liderlerinden iş isterler. Daha önce küçük bir kent olan

Capua’yı Ui ve gangsterleri talan etmişlerdi. (Uİ, 107). Ui ve gangsterlerinin bundan önceki son eylemleri olan “Harper Bank soygunu”nda (Uİ, 106) paçayı kıl payı kurtarmaları Ui’yi durgunlaştırmıştı. Bu şekilde Ui’nin işleri ters gidince Givola Al Capone’dan iş istemişti. (Uİ, 107). Mafya liderleri piyasadaki sorunları ve bunların ait olduğu patronları bulur, patronlar ise onları kabul ya da reddeder.

Patronlar için “güven” kuşku götürür bir kavramdır. Bir patron bir belediye başkanına ya da bir gangstere neden güvenir? Halk için “güven”, uğrunda hayat harcanacak moral bir değerdir. Fakat, sonsuz güven yalnızca Tanrı’nın kazanında ya da halkın yüreğinde pişirilir. Patronlar için güven, daha fazla kazanmaya yarayan sonsuz kredidir. Mafya için “güven” işin sonuna kadar korunması ve ardından terk edilmesi gereken şeydir. Butcher: “Kredi alacaksın bulacaksın dürüst birini. / [...] / Yaşlı Dogsborough bizim kredimizdir. / Neden? Çünkü ona inanırlar.” (Uİ, 96).

Diktatörler de taklit eder, çünkü onlar da yapa yapa öğrenmiş kimselerdir. Halk kimi taklit eder? Gangsterler kimi taklit eder? Diktatörler kimi taklit eder? Ui, tröst patronlarından Clark’in giyim tarzını, duruşunu ve yürüyüşünü bir örnek olarak beğeniyor. Bunu yapmakta Ui’nin amacı kendisini patronlara beğendirmek değil, halk ya da “küçük insanlar” üzerinde etkide bulunmaktır. Ui: “Önemli olan küçük insanlar! / Clark’ın o gösterişli yürüyüşü kimler için sanıyorsun? / Kendi gibi olanlar için değil, elbette! / [...] Küçük insanlar üzerinde etki yapıyor Clark o yürüyüşüyle. / Onlar üzerinde etki yapacağım ben de.” (Uİ, 133).

Kredi yolsuzluğuyla ilgili soruşturmayı yürüten Belediye Meclis Üyeleri Bay Goodwill ve Bay Gaffles’in Belediye Meclis sorgulamasında araştırdıkları şey Sheet’in Nakliyat Şirketi’ne Belediye tarafından kredi verildiği sırada Şirket’in kime ait olduğu sorusudur. Belediye Meclisi Soruşturmacısı O’Casey: “Kredi verildiği sırada” / “olay sırasında” / “yolsuzluk yapıldığında” Sheet Nakliyat Şirketi kime aitti?, (Uİ, 127). Krediyi hasır altı yapmanın yolu onun akıbetini ölü bir kimseye bağlamaktır. Bay Sheet gerçekte Ui’nin sağ kolu gangster Ernesto Roma tarafından öldürülür ve bir otelde ölü bulunur. Sheet’in öldürülme nedeni tröst ile işbirliğini kabul etmemiş olmasıdır. Sheet’in ölüm haberini duyduğunda tröst patronu Flake’in ilk sözü: (Alçak sesle)

“Kabul etmedi demek.” (Uİ, 123). Yapılan haksızlıklar, buradaki kredi yolsuzluğu bir kimseye endekslenir ve onun öldürülmesiyle, dahası bu ölümün “intihar” olarak damgalanmasıyla suç suçluyla birlikte tasfiye edilir. Böylece kredi yolsuzluğu suç Sheet üzerine atılabilirdi. Belediye Meclis’i tarafından yürütülen kredi yolsuzluğu hakkındaki sorgulama esnasında suçlunun Sheet olduğunu ilkin Ui savlar (Uİ, 127). Dahası, Ui, Sheet’in ölümünün bir intihar olduğunu ve onun bir gangster olduğunu öne sürer (Uİ, 127).

Roma gibi gangsterlere mafya liderinin güveni olmaz, çünkü Roma kendi başına plan yapıyor. Roma Ui’den habersiz iş yapıyor. Şiddeti ve bunun en kaba aracı olan silahları yöneten kurumlar için “güven” önemlidir ve onlar tam bir iletişim mekanizmasını işletirler. Roma emir komuta zincirini kırıyor. Gangsterler lider için her an harcanabilirler. Ui gangster üyelerini kendi planının gerçekleşmesi uğruna harcıyor. Dahası Ui’ye ne yapması gerektiğini dayatıyor. Mafyanın ilk prensibi lidere kör ya da koşulsuz itaattir. Tek bir irade tüm üyelere hükmetmelidir. Liderin iradesiyle çatışan üye grubun dışında kalır. Grubun dışında kalmak, yaşamın dışında kalmak, fazlalık olmak, sözün kısası öldürülmek demektir. Gangsterler kendi liderlerine, mafya lideri ise patronlara bağlı kalmalıdır. Roma’nın ölümcül hatası, Givola’yla konuşurken patronları alaya alan şu sözlerinde de görülür: “Clark gelip bizi bu durumda görürse’ymiş!” (Uİ, 158). Roma iradeden kopar ve böylece psikolojiye yenik düşer, nostalji yapar. Roma olayları kendi planının doğruluğunu gösteren alametler olarak anlar ve öyle davranır. Roma böylece plan değil komplo teorilerine mahkum olur.

Halkın birbirine bağlandığı güven, dürüstlük ve saygınlık değerleri başta olmak üzere moralitenin temsilcisi olan Dogsborough’nun adlandırmasıyla Ui, yaşamdan geriye kalan bir hayaletin olduğu gibi “bir fazlalık”tır (Uİ, 120). Oyunun sonlarına doğru Roma’nın durumunda olduğu gibi bir hayaletin “yuva”sı yoktur. Bir hayalet sadece gramere ve psikolojiye uyar. Hayaletlerin bir üslubu, tonu yoktur. Realizmin yaslandığı araçlar olan hayatın tasfiyesi olarak ölüm ya da eylemsizlik insanın yuvasız halidir. Şikayetler ve kurtuluş beklentisi ütopyanın ve komplo teorilerinin rahmidir. Roma’nın Ui’den koptuğunu gösteren sözleri bu rahimden konuşur: “Onların elinde

oyuncak olduğunun farkında değil misin?” (Uİ, 158). Hayaletler, başkalarının eylemleri yoluyla bir şeylerin düzelmesini bekler. Ancak Ui’nin bekleyecek zamanı yoktur.

Kitleyi manipüle ve provake etme aracı olan gazete yayını okumak gangster liderlerinin işi değildir. Mafya lideri şunu bilir ki cinayet işleyecek olsalar kimse bunu haber yapmaya cesaret edemez. Cinayet işlemediklerinde ise halk onları kolayca unutacaktır. Ui için dönüştürücü dokunuşu Star gazetesi muhabiri Ted Ragg yapar. Ui’yi çağın çocuğu olma konusunda Ragg uyarır. Ragg’in sözleri Ui’yi olayları kendi öyküsüne bağlama konusunda uyandırıcı bir etki yaratır. Ragg: Bu devirde “haşın adam tavrı, Ui, sökmez basına!” (Uİ, 108). Ragg Tröst’ün kredi arayışı içinde olduğunu ve Dogsborough’nun bu krediyi ilke gereği Tröst’e vermek istemeyeceği hakkında Ui ve gangsterlerini bilgilendirir (Uİ, 107). Dönüşüm olayı yaşamasıyla birlikte, oyunda bir değil, iki Ui vardır. Ui, zamanında tiyatro aktörlüğü yapmış, şimdi bir tiyatro eğitmeni olan Mahoney’den ders alır (Uİ, 131). Ui toplumu yönetmek isteyen bir kimsenin bilmesi gereken şeyi, toplumsal birimler arasındaki karşılıklı ilişkiler ve bu kimselerin toplumsal davranışlarındaki temel tutumlar (Grundhaltung) demek olan “*Gestus*”un taklidini ya da rolünü yapmayı öğrenir. Şimdi halkın efendisi olmanın bilgisini öğrenmek isteyen Ui şöyle der: “Basit halk nasıl görmek istiyorsa/Efendisini, öyle olmak önemli./Faso fiso gerisi.” (Uİ, 133). Dönüşmüş Ui, oyunculuk eğitiminden sonra bambaşka bir kimse olarak sahneye girer. Roma’nın tabiriyle bir zamanlar “arpacı kumrusu gibi” (AU, 105) düşünen Ui, şimdi halkı tavuk gibi boğazlamaktadır. Cicerolu Kadının “Tavuk gibi boğazlıyorlar bizi!” (AU, 152) sözleri de bu durumu onaylar. Ui böylece artık “ileri görüşlü” olmuştur ve artık şöyle der: “Ben ileriye görüyorum ve soruyorum.” (AU, 116). Bu ileri görüşlülük Ui’yi diğer insanlarla buluşturur. Ui: “İleri görüşlülüğümüz bizi birleştirdi. (Uİ, 140) Patronların bir ikna aparatı olan mafyanın çalışma tarzı, yine patronların daha kullanışlı bir aparatı olan siyaset sahnesindeki diktatörlerin çalışma tarzına benzer. Ui kendisi hakkındaki hiçbir eleştiriyi kabul etmiyor. Kendisini eleştirenleri susturuyor. Ui: “Benim sloganım şudur: “İşini sonuna kadar götür!” (Uİ, 158). Eleştirinin boşa çıkarıldığı başka bir durum. “Ragg: (*İçkilidir*) “Merhaba Ui!/Ee, Capua’dan ne haber?”, Ui: “Ne saçmalıyor bu be?” ” (Uİ, 107).

Ui’nin üçüncü yardımcısı, gangsterler arasında geleceği daha net gören, işini en iyi bilen kimse Giuseppe Givola’dır. Givola Ui için en iyi elemandır çünkü Ui’nin işleri kötüye gittiğinde Al Capone’dan iş istedi. Ui: “O Givola deyyusu da ilk başarısızlıkta tüydü gitti./Ama bak söylüyorum, ilk zaferimden sonra/Bizzat ben hesaplaşacağım o sıksa köpekle.” (Uİ, 109). Ancak Ui Givola’nın yeteneğini kaybetmek istemediği için Givola hakkında Roma’ya verdiği bu sözü tutmaz. Mafya lideri için “söz” tutulacak bir şey değildir. “Söz” yalnızca bir iştir. Ui yalnızca patronlara verdiği sözü tutar, gangsterler de onu tutmalıdırlar. Diktatörler realisttirler. İnsanlardan gerçeğe bağlılık talep ederler ancak onlar tarafından kendilerinin taklidinin yapılmasını istemezler. Ui Roma’nın öldürülmesine göz yumar çünkü kendisinin taklidinin yapılması en temel sınırın aşılması olur.

Chicago Belediye Başkanı Dogsborough halkı temsil etmektedir. Tröst’ün ihtiyaç duyduğu kredi Tröst’e Nakliyat Şirketi aracılığıyla Dogsborough tarafından veriliyor. Dogsborough’nun Belediye Meclisi sorgulamasında tayin ettiği vekili Ui’dir (Uİ, 125). Ui, Dogsborough’nun yaptığını “yolsuzluk” olarak adlandırır, haklıdır. Bowl: “Dogsborough, Tröst’e/Dolgun bir kredi verilmesini sağladı.” (AU, 110). Giri: “Ve gerçekte (AU, 110) / Kendisi Tröst’ün gizli bir ortağıydı!” (AU, 111). Ui: “Yolsuzluk bu!” Ahlakçı anlayış ancak immoral bir açıdan değerden düşürülebilir. Ahlak maskesi ahlaklıyı ele geçiren tarafından indirilir. Böylece ahlakı ahlaqsızlıktan ayıran ölçüyü elinde tutan kimse Ui olur. Giri: “Bu da bomba gibi bir haber değilse! Dogsborough ha! / O paslanmış eski tabela! / O namuslu, sorumluluk timsali işbirlikçi ! /Delinmez, su geçirmez, temiz işçi!” (AU, 111).

Patronlar ve Ui “güven”, “ahlak” ve “dostluk” değerlerinin korunması gereken değerler olmadığını bilirler. Patronların teklifini kabul etmeyen Dogsborough patronlar tarafından ahlaqsız olmakla suçlanır ve patronlar yeni bir ahlakın gerekli olduğunu düşünürler. Mulberry: “Artık ahlak diye bir şey de kalmadı, dostum! / Yalnızca para bunalımı değil sorun, /Ahlak bunalımı asıl sorun!” (AU, 94-95). Patronlar hedefledikleri kimseleri kendi çıkarlarına uygun bir şekilde tasarımladıkları ahlak durumuna getirmeye çalışırlar. Butcher: “Yapılması gereken tek bir şey var. / Dogsborough’yu bizim

durumumuza nasıl getirebiliriz?” (AU, 97). Korunan güven ve ahlak çürümeye, yozlaşmaya ve yolsuzluğa götürür. Dogsborough: “Ben, sizin namuslu Dogsborough’nuz, zengin olma hırsıyla, / Bir de güveninizi yitiririm kaygısıyla her şeye göz yumdum.” (AU, 153). Bir zamanlar ezildikleri yere güçlü bir şekilde dönme teklifi dürüst olarak tanınan kimseleri baştan çıkarır. Mulberry: “[Mabel] Sheet’in [Nakliyat Şirketi’nin] kantinini işletiyordu bir zamanlar!” (AU, 94). Moralist değerlere tam bir itaatin temsilcisi, “ahlak”tan gözleri kamaşmış Genç Dogsborough’dur. Genç Dogs gerçeğe koşulsuz itaatini babasının sözlerini aynı şekilde aktarmasıyla gösterir. O bunu yaparak artırılmış gerçek etkisi yayımlar. Babasının sözlerini kendi düşüncelerinin ve eylemlerinin izleyeceği bir tabela olarak gören Genç Dogs, bu sözlerin öyle olduğunu ve başka türlü olmadığını belirtir. Artırılmış gerçeklik etkisi, yaşlı Dogs’un sözlerinin gerçekte ne anlama geldiğini çarpıcı bir şekilde anlamamızı sağlar. İnsanlar gerçeğe ulaşmak için ne yaparlar? Çoğunluğun gerçek hakkındaki düşüncesi realisttir, başka bir deyişle idealin taklidine dayanır. Bir kimse neyi ideal kabul ediyorsa onu taklit edecektir. Böylece, Genç Dogs realist biridir, çünkü ideal olarak gördüğü babasını taklit eder. Bir kimseyi örnek almak, ideal kabul etmek isteyen biri her durumda bu kimseyi onaylar. Realist Genç Dogs böylece bir kimse değil, babasının bir uzantısı olur. “Dogsborough: “Defolun, dedim!” / Genç Dogs: “Babam, defolun, dedi!” / Roma: “O söyledi. Tekrarladığım şey yeni bir şey değil.” ” (AU, 116). Babası Genç Dogs’a sözlerden başka bir oyuncak almamıştır. Yanıldığını anlayan Dogsborough, bu yeni olaylar arasında başka bir eylem tarzı ve ahlak geliştirmek yerine doğru bildiği önceki halini, kendisini taklit etmeye başlar. Bu realist haliyle yaşlı Dogsborough kendi gözünde kendisini cezalandıran bir tanrıya dönüşür.

Dürüst tanınan kimseler, moralistler kendi ahlaklarının kurbanıdır. Oyunda bu kimseler özellikle Dogsborough, Roma, Bowl, Bay ve Bayan Dulfeet’tir. Ahlak değişir, ahlaklının haberi olmaz. Ui: “Ancak ben / Karar verebilirim kimin saygıdeğer olduğuna.” (AU, 134). Patronların Dogsborough’ya güvenleri yoktur. Dogsborough patronların gözünde önceden de bir dolandırıcıydı. Clark: “Seçim fonu diyerek ondokuz yıldır gasp etti paralarımızı.” (AU, 97). Kendi ahlakının başka bir kurbanı, eski ahlakın

taşıyıcısı Sheet’in veznedarı Bay Bowl’dur. Bay Bowl Nakliyat Şirketi’nin Dogsborough’ya ait olduğu bilgisini Ui’ye verir. Bowl tanıklık yapmasın diye gangster Manuele Giri tarafından öldürülür. Bowl işten atılmıştır ancak karşısındakini hala eski ahlaka göre yargılar. Oysa bir eylem gerçekleştirilmiş ve bu eylemle birlikte ahlak değişmişti. Ahlakın sonradan ve değişebilir bir şey olduğunu Ui’den öğreniyoruz. Ui: “Her şey olabilir ekmek kavgasında.” (Uİ, 174). Ui: “Ekmek teknesindeyken, silah hazır tutulmalı,/Ayıp olur ya da Meclis’teki bir hatip sizi övecek diye/Silah bırakılmamalı,/Ben vurmazsam, onlar beni vururlar da ondan!” (AU, 138). Patronlar bir ahlak kaybetmekten çekinmezler ancak Dogsborough ya da Roma eski ahlaklarına bağlı kalmaya çalışır.

Eylemi onun sahibi olan insandan ayırmanın bu oyunda işaret edildiği en az iki örneği vardır. Biri doğallaştırıcı tutum ya da bunun tersi olan antropomorfik tutum, diğeri ise kurtuluş düşüncesidir. *Arturo Ui* oyununda insanların karnabahara benzetilmesi, insan yaşamının ait olduğu insan ilişkilerinden yalıtıp doğallaştırıcı bir tutumla sabitlenmesidir. Doğallaştırıcı, naturalist bir tutum insan eylemine ilişkin başka bir sorumsuzluktur. Olaylar birbirleriyle mucize ya da doğallaştırıcı bir tutumla bağlanamaz. Ancak insanlar olayların birbirleriyle mucizeyle ya da doğallaştırıcı bir tutumla ilişkili olduğuna inandırılabilirler. Doğallaştırıcı tutum “toplumun (sahnedeki görüntülenen) yapısını toplum (salondaki seyirciler) tarafından etkilenebilir gibi sergilemeye yanaşmaz.” (TİKO: Prg. 33, s. 22). *Arturo Ui* oyununda patronlar, Ui ve gangsterlerinin söylemine bu tutum egemendir. Olayları rasyonel bağlardan koparan Ui halkı kolayca ikna edebilir çünkü işin adıyla yetenekleri arasındaki büyük çelişki onu buraya çaba harcıyarak değil, insan üstü bir yerden inmiş gibi gelmiş olduğu kuşkusunu uyandırıyor. *Arturo Ui* oyununda doğallaştırıcı tutumun bir örneği patron Sheet’in şu sözlerinde bulunur: “Ortalığı böyleleri sardı şu sıralarda / Bir salgın hastalık, elini ver kolunu kapsınlar örneği, / Kentin üzerine çöktü karabasan gibi. / Belli değil nerden fırladıkları. / Karanlık bir delikten çıkmışlardır mutlaka.” (AU, 99). Doğallaştırıcı tutumun başka bir örneği de patron Caruther’in şu sözüdür: “Sanki bazımızın sararıp solması gerekiyormuş gibi” (AU, 92). Böylece, bir kimse bir sebzeyle benzetildiğinde, o

başka bir kimse öldürülüyor olsa bile bu cinayetten ne bu eylemin sahibi olan kimse ne de bu sebzenin düştüğü toprak sorumlu tutulabilir. İnsan eylemlerine özgü özelliklerin doğallaştırılması işlemi, bunun tersi bir yönde de yapılabilir ve doğaya özgü bir şey antropomorfik bir tutumla insanlaştırılabilir. Bu işleme “antropofani” diyebiliriz. İnsan eylemine özgü bir özelliğin antropomorfik bir tutumla karartılmasının bir örneğini Bayan Dullfeet’in şu sözlerinde buluyoruz: “Çiçeklerin de yaşantıları vardır.” (“Auch Blumen haben ja Erlebnisse.”) (OfT, 1817).

Olayların onların aktörlerinden araklanması ya da yan olayların bir kimsenin öyküsüne bağlanmaması, eylemlerin boşa çıkarılması diyebileceğimiz bir tür sorumsuzluktur. Bir tiyatro oyununda bu sorumsuzluğa “kurtuluş,” “deus ex machina” ya da “mucize” olarak yer verilir. Başkasının öyküsünün yan olayı olarak kalan bir kimse çözümü hep başka yerde arar ve bunun adına “kurtuluş” der. Oyunda kurtuluş fikrinin toplumu yönetmekteki güçlü bir araç olduğunu Ragg şöyle dile getirir: “Kararsız toplum yeni kahraman arar kendince.” (AU, 108). Kurtuluş ve kahraman beklentisi içinde olan kimselere şöyle denilebilir: “Sen yapmaya yapmaya böyle oldun.” Kurtuluş ve kahraman beklentisi fikrini Ui kendi yararına kullanacaktır: “Sizi kurtaracak bir tek ben varım.” (AU, 118). Böyle bir kimseye kıyasla, Aiskhülos’un *Oresteia* tragedyası üçlemesinin ilk bölümü olan “Agamemnon” oyunundaki Cassandra’nın durumu bile daha kabul edilebilirdir, çünkü onun bir şey yapabilecek zamanı yoktu (Aiskhülos 2010: 47-57). Ancak henüz yaşayan bir kimse bu konuda Cassandra’dan daha avantajlıdır. Aiskhülos burada kurtarıcı bir güce başvurup Cassandra’nın bir süre daha yaşamasına izin verebilirdi. Brecht’in oyunlarında da *deus ex machina* başka bir deyişle mucize ya da kurtuluş yoktur, çünkü ona göre mucize bir kimsenin kendi kendini kandırması ya da sorumsuzluktur. *Arturo Ui* oyununda mafya şiddeti altında ezilen kimseler çözümü ya da “kurtuluş” dedikleri şeyi kendilerinden değil başkalarından umuyorlar. 4. Cicerolu Manav: “Dilerim, o köpek bir gün / Kendinden dişli birine çatar da / Bulur belasını.” (AU, 188) Bu örnekte olduğu gibi kurtuluş ya da mucize beklentisi potansiyel eylem gücünün gaspedilmesidir. Kurtuluş vaadi altında toplumu esir eden patronlar gerçekte korku içindedirler çünkü hayatı

sabote eden onlar sabotaj yolunun açık olduğunu bilirler. Hikayeyi bilen kimse onun içinde bir sabotaj düzenleyebilir.

Mucizenin kullanıldığı oyunlar dikkatli okunacak olduğunda, mucizenin gerçekte olmadığı görülür. Örneğin Eruripides’in *Iphigenia Aulis*’te oyununu dikkatli okursanız, geyik gönderilmemiştir, kılıç kızın boynuna inmiş, aşağı düşen bir ceylan olmuştur. “Kılıcın darbesini herkes duyduğu halde, kızın yere yıkılışını kimse görmedi.” (Euripides 2017: 63). Mucize olduğu söylenen şeyler olayların bağlandığı bir öykünün sahibiyile ilişkilendirilemez. Mucizelerden ya da doğallaştırıcı tutumdan nasıl korunabiliriz? Elimizde olanın tümü görünüştür. O halde görünüşlerin bütününe bakmayı önerir Brecht. Bu nedenle etrafta dönen şeyleri anlamak için iyi bir gözlemci olunmalıdır. Doğallaştırıcı tutumun en belirgin yanılması yaşamın idealizasyonu, mucizenin yanılması ise ölümün ertelenmesidir. Mucize, ölümü sanki o kötüymüş gibi gösterir. Bu tutum eyleme ve doğaya ilişkin bir sorumsuzluktur. Yaşamın ait olduğu ilişkilerden yalıtılması ya da mucizeye yaygın inancın kaynağı insanların nasıl yaşadıklarını, başka bir deyişle nasıl öldüklerini bir türlü anlamak istememeleridir, ancak olaylar gerçekte çok basittir. Olaylar bir öykü içinde gerçek olurlar ya da basit, açık ve seçik hale gelirler. Kendi öyküsünü merak eden bir kimseye, Grekçe’de “kendi gözleriyle gören” anlamına gelen bir otopsi yaklaşımı sergilemek yardımcı olabilir. Sıradan insanlar öldürücü yaranın çok zor gerçekleşeceğini ya da ölüm nedenini bulmanın kolay olmadığını düşünürler. Bir ceset üzerindeki ölüm nedeni bulunamadığı durumlarda, onun canlı halinin nasıl yaşadığını da anlayamayız. Cesedin ait olduğu kimsenin şimdi ölü olduğu konusunda bizi ikna edecek olan şey bir ölüm nedenidir. Bir nedene dayandırıldığında ölüm çok basit gerçekleşir, bu nedenle ölüm uzak, zor ve korkutarak gelen bir şey değildir. Buna rağmen insanların çoğu ölmekten korka korka yaşarlar. Ölmeyi zorlaştırırlar, ancak sonunda bir neden bulduklarında basitçe ölürlər. İnsanlar bu şekilde çok basit nedenlerle öldükleri için, dikkatli bir otopsi için canlı olan kimseyi bir cesetten ayırmak epey güç bir iştir. Bir katil adayı ona musallat olan şu kuşkudan dolayı bunun böyle olduğunu çok iyi bilir: Birini öldürmek amaçlı atılımda

bulunan bir kimse, hedef bedeninin ölüm nedenini bilmedikçe onun henüz yaşamdan tasfiye edilmiş olduğuna inanmaz.

Ui ve gangsterleri kendi karşıtlarıyla konuşurlarken, insan yaşamını doğallaştırıcı bir tutumla betimlerler. Doğallaştırıcı tutumun sonucu eylemle sorumluluk arasındaki bağın koparılmasıdır. O’Casey: “Ee, hayat böyle.” (AU, 123), Ui: “Ama insan doğası böyle.” (AU, 138). Ui: “Yaşam sürüp gidiyor ufak tefek acılarınız da olsa.” (AU, 184). Ui: “Güçsüz bir iki tanesi batarsa batsın! Doğa yasası böyle! / Güçlü olan kazanır. Özetle, / Karnabahar Tröstü’nün bana ihtiyacı var.” (AU, 117). Oysa yaşamın akışının uymak zorunda olduğu bir doğası yoktur. Dikkatli bakılacak olduğunda insan yaşamı kesintilerle devam etmiştir. Bir taraftan doğallaştırıcı tutumun propagandasını yapan Ui, diğer tarafta kendi çıkarları söz konusu olduğunda anti-naturalist bir tutum takınır. Ui doğallaştırıcı tutumu kendi çıkarına kullanır. Ui’nin kendisi bunlara inanıyor değildir, çünkü o kendi çıkarlarına karşı sorumludur. Givola: “Karnabaharcıların/Önünde böyle yürüyemezsin, patron! Hiç doğal değil!” Ui: “Ne demek doğal değil? Kim doğal ki günümüzde?”, (AU, 132). Bir kurtuluş kehanetine inanmayan Ui şöyle der: “İnsan insandır ve melek değildir.” (AU, 174). Onun için tek çıkar yol kendi kararıyla yarattığı bir gerçek ve kendi eylemleridir. Ui kendisini halkın koruyucusu ilan eder. Ui: “Korunmak için çırpınıyorlar bunların hepsi.” (AU, 192). Bugün karnabaharları ve halkı, yarın patronları, öteki gün orduyu. Ui’ye göre “karmaşa”ya “anarşik ortama karşı önlem” alınmalıdır (AU, 137). Ui, sorumluluğu başkasına devretmez aksine bizzat kendisi eyleme geçiyor olduğunu bildirir: “Önlem alacağım.” (AU, 137).

Anti-realist bir kimse olan Brecht olaylara dönülmesini ve onların bilinmesini önerir. Ancak olaylar her defasında bir kimse tarafından anlatılır. Mümkünse o olayla ilişkili olduğu düşünülen her bir kimseye başvurulmalı ve bu kimseler dinlenmelidir. Sonuçta anlatıldığı biçimiyle olaylara bakılarak karar verilir. Her zaman bir parça kuşku vardır, çünkü anlatılanlar birbiriyle tam bir uyum içinde değildir, birtakım çelişkiler göstermektedir, kısacası olaylar öyle olmak zorunda değildir ve her zaman başka bir yol daha vardır.

KAYNAKÇA

AISKHÜLOS (2010). *Oresteia, Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut.

ARISTOTELES. (2005). *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)* Yunanca-Türkçe, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

BENJAMIN, Walter (2014). *Epik Tiyatro Üzerine Üç Metin*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Agora Kitaplığı.

BERMAN, Marshall (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi*, çev. Ümit Altuğ & Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

BRECHT, Bertolt (1967). *Gesammelte Werke, Band 16, Schriften zum Theater 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

BRECHT, Bertolt (2000). *Bütün Oyunları, Cilt 9, Puntila Ağa ve Uşağı Matti*, çev. Yılmaz Onay. *Arturo Ui’nin Yükselişi*, çev. Özdemir Nutku. *Simone Machard’ın Düşleri*, çev. Özdemir Nutku, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

BRECHT, Bertolt (2005). *Tiyatro İçin Küçük Organon*, çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

BRECHT, Bertolt (1990). *Sanat Üzerine Yazılar*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi.

EURIPIDES (2017). *İphigenia Aulis’te*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

JAMESON, Fredric (2016). “Jameson Jameson’ı Anlatıyor”, *Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler*, haz. Ian Buchanan, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LUKÁCS, Georg (1999). *Estetik, I*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları.

PLATON (1988). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.

TOLSTOY, Leo (1999). *Anna Karenina*, translated with an Introduction and notes by E. B. Greenwood, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

Makale Geliş | Received: 27.04.2018
Makale Kabul | Accepted: 10.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480538

Erdoğan SAYAN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
METU, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0001-9889-2315
esayan@metu.edu.tr

Hasan ÇAĞATAY

Dr. | Dr.
ASBÜ, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
SSUA, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0003-1733-7104
hasan.cagatay@asbu.edu.tr

Zamanda Yolculuğun ve Geleceği Önceden Görmenin Mantıksal ve Nomolojik Engelleri

Öz

Özel Rölativite Teorisi ve çağdaş zaman felsefesinde “Büyükanne Paradoksu” diye bilinen bir paradoks zamanda geriye yolculuk yapmanın, bugün için teknolojik imkânsızlığının ötesinde, mantıksal ve nomolojik sorunlar için ortam hazırlaması nedeniyle ilkece olanaksız olduğu sonucuna varır. Benzer sorunların zamanda ileriye atlayıp tekrar geri dönmeye de ortaya çıktığını savunuyoruz. Ayrıca, aynı aileden sorunların geleceği zamanda yolculuk yapmadan önceden görmede ortaya çıktığını gösteriyoruz. Geleceği mükemmel bir şekilde görebilen ve bu gördüklerini insanlara yanlışsız aktaran bir varlığın, örneğin bir makinanın veya medyumun, ne gibi şaşırtıcı sonuçlara yol açacağına işaret ediyoruz. Bu şaşırtıcı durumların doğmasının sebebi, böyle makinaların veya medyumların zaman yolculuğu senaryolarında karşılaştıklarımızı hatırlatan mantıksal ve nomolojik sorunlara yol açmalarıdır. Bu yüzden de var olmaları olanaksızdır. Biz insanlar için geleceğin bilgisini elde etmenin ancak belli kısıtlar dahilinde ilkece mümkün olabileceğini ileri sürüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Zamanda Geriye ve İleriye Yolculuk, Büyükanne Paradoksu, Özel ve Genel Rölativite Teorileri, Laplace’ın Cini, Determinizm, Geleceği Görmenin Olanaklılık Şartları.

Logical and Nomological Obstacles to Time Travel and Foreknowledge of the Future

Abstract

A paradox called “grandmother paradox,” which is well known to the Special Relativity Theory and contemporary philosophy of time, is used to argue against the feasibility of travelling backward in time because of the logical and nomological problems such travel involves, and not only because we don’t have the technology to make it reality. We show that the same kind of problems would be encountered in

leaping forward in time and then returning to the time of departure. A similar family of problems also arise in our having foreknowledge of the future without making any time travel. We point to the mysterious consequences of having access to a being, say a machine or a psychic, that can have infallible knowledge of the future and conveys this foreknowledge to human beings truthfully, without any lies or distortions. The cause of these mysterious consequences is the fact that such machines or psychics will raise logical and nomological complications reminiscent of the ones we encounter in time travel scenarios, and that is a strong reason why infallible foretellers cannot exist. We argue that we can have foreknowledge of the future, *in principle*, only within certain narrow limits, if at all.

Keywords: Time Travel into the Past and Future, Grandmother Paradox, Special and General Relativity, Laplace’s Demon, Determinism, Possibility Conditions for Foreknowledge of Future.

Özel Rölativite Teorisi ve çağdaş zaman felsefesinde “Büyükanne Paradoksu” diye bilinen bir paradoks, zamanda geriye yolculuk yapmanın, bugün için teknolojik imkânsızlığının ötesinde, mantıksal ve nomolojik sorunlar için ortam hazırlaması nedeniyle ilkece olanaksız olduğu sonucuna varır. Biz bu yazıda önce bu ünlü paradoksu çeşitli yönleriyle açtıktan sonra, ikinci olarak benzer sorunların zamanda ileriye atlayıp tekrar geri dönmeye de ortaya çıktığını savunuyoruz. Ayrıca, üçüncü olarak, geleceği zamanda yolculuk yapmadan önceden görmede ne gibi sorunlar ortaya çıktığını irdeliyoruz. Bu amaçla, geleceği mükemmel bir şekilde görebilen ve bu gördüklerini insanlara yanlışsız aktaran bir varlığın, örneğin bir makinanın veya medyumun, ne gibi şaşırtıcı sonuçlara yol açacağına işaret ediyoruz. Bu şaşırtıcı durumların doğmasının sebebi, böyle makinaların veya medyumların zaman yolculuğu senaryolarında karşılaştıklarımızı hatırlatan mantıksal ve nomolojik sorunlara yol açmalarıdır. Bu yüzden de var olmaları olanaksızdır. Biz insanlar için geleceğin bilgisini elde etmenin ancak belli kısıtlar dahilinde *ilkece* mümkün olabileceğini ileri sürüyoruz.¹

I

¹ Bölüm I zamanda geriye gidiş üzerine yaygın olarak bilinen birtakım konuların kısa bir tanıtımıdır. Bu bölümde ele aldığımız konuların ve fazlasının daha ayrıntılı sunumu ve geniş bir bibliyografya için bkz: Smith 2018. Bölüm II’den VIII’e kadar olan kısım ise—bilebildiğimiz kadarıyla—“orijinal” olma niteliği taşımaktadır.

Pek çoğumuzun zamanda geriye gidip o dönemlerin yaşantısına, olaylarına kendi gözlerimizle tanık olma fantezimiz olmuştur. Hele tarihçiler, arkeologlar ve paleontologlar (fossilbilimciler) için böyle bir imkân paha biçilmez bir nimet olurdu. (Gerçi zamanda geriye seyahat herkes için kolayca mümkün olsaydı, muhtemelen bu bilimler bugünkü kadar önemli ya da ilginç olmazlardı bizim için.) Birçok roman, film ve TV dizisinin de konusu olmuş olan bu fanteziyi niçin gerçekleştiremiyoruz? Zamanda geriye seyahat etmemize engel olan nedir? Bunun açıklamasının basitçe, “Dünya, zamanda geriye seyahati olanaksız kılacak şekilde yaratılmış, o yüzden” olduğunu düşünmek isteyebiliriz. Yani zamanda geriye gitmenin olanaksız oluşunu bir “kaba gerçek” (brute fact) olarak görebilir ve bunun sorgulamanın sonu olduğunu düşünebiliriz. Ama belki de daha aydınlatıcı bir açıklama bulabiliriz zamanda geriye gitmenin olanaksızlığına dair.²

Özel Rölativite Teorisinde ve çağdaş analitik zaman felsefesinde zamanda geriye seyahatin olanaksızlığını açıklama konusunda “Büyükanne (ya da Büyükbaba) Paradoksu” diye bilinen bir paradokstan bahsedilir. Diyelim ki zamanda geri gidebiliyorsunuz. Bu işi belki bir “zaman makinası”na binerek, belki de zamanda geriye “ışınlanarak” yapıyorsunuz. Her nasıl oluyorsa oluyor, anneannenizin henüz bir çocuk sahibi olmadığı, hatta kendisinin daha çocuk yaşta olduğu bir zamana geri gidiyorsunuz diyelim. O döneme geri gittiğinizde yanınızdaki güçlü bir silahla anneannenizi öldürmek niyetindediniz. (Belki de size anneanneniz hakkında çok kötü şeyler söylediler, belki de sapık bir canisiniz, belki de sebep sırf bu işi yapıp yapamayacağınızı merak edişiniz. Niyetinizin nedeni konumuz açısından önemli değil.) Sonunda anneannenizi öldürdünüz diyelim. Bu demektir ki anneanneniz ileride sizi doğuran annenizi doğuramayacak. Bu durumda da siz asla dünyaya gelmemiş olacaksınız. İyi ama, zamanda geriye seyahat edip anneannenizi öldüren siz değil misiniz? Hiç dünyaya gelmeseydiniz bunu yapmanız da söz konusu olmayacaktı elbette. O zaman, dünyaya

² Bölüm I’de ele aldığımız birçok konunun daha geniş anlatımı ve geniş bir bibliyografya için bkz: Smith 2018.

gelmiş olmanız sayesinde dünyaya gelişinizi engellemiş olmuyor musunuz? Ortada bariz bir mantıksal çelişki var.

Demek ki, eğer yukarda anlattığımız şekilde zamanda geriye seyahat etmeniz gerçek olabilseydi ortaya şöyle bir mantıksal çelişki çıkacaktı: Siz dünyaya hem gelmişsiniz, hem de (anneannenizi öldürmeniz doğurulmanızı engelleyeceği için) dünyaya gelmemişsiniz. Tabii anneniz ve kardeşleriniz için de durum böyle; onlar da hem dünyada varlar hem de hiç var olmamışlar.³ Mantıksal çelişki içeren durumlar asla gerçekleşmeyeceği için—ki bu, düşüncemizin en temel ön kabullerinden birisi olan “Çelişmezlik Yasası”dır—böyle durumlara yol açacak şeyler de gerçekleşemez. O halde, zamanda geriye yolculuk olanaksızdır. Zaman herkes ve her şey için hep ileriye akacaktır; geriye dönüş, geriye seyahat yoktur.

Peki söz konusu mantıksal çelişkiyi—hem bu dünyada var olmanız hem de var olmayışınız şeklindeki çelişkiyi—engellemenin başka yolları yok mudur? Yani sırf, günün birinde birisi çıkar da, zamanda geriye gidip kendisinin dünyaya gelişinin nedenlerini (örneğin henüz çocuk yaştaki anneannesini) ortadan kaldırmaya kalkar ve bunu başarır, bu bir mantıksal çelişkiye yol açar diye zamanda her türlü geriye yolculuk olanaksız olmak zorunda mıdır? Aslında herhangi bir mantıksal çelişkiye yol açmadan zamanda geriye gitmenin yolları olabilir gibi görünüyor. Örneğin, zamanda geriye gidip anneannenizi bulursunuz, fakat onunla karşılaşmazdan önce silahınızı kaybedersiniz ya da çaldırırsınız, ya da tam tetiği çektiğinizde silahınız tutukluk yapar, ya da tam tetiği çekecekken vücudunuza felç gelir, ya da tam cinayeti işleyecekken polis sizi yaka paça götürür, ya da tam cinayet öncesinde büyük bir deprem olur ve kendi canınızın derdine düşersiniz vs. vs.⁴ Bütün bu ve benzeri durumlarda anneannenizi öldüremeyeceğiniz ve dolayısıyla herhangi bir çelişki ortaya çıkmayacağı için, zamanda geriye seyahate mutlaka mantıksal bir çelişkinin engel olması gerekmeyeceği aklımıza gelebilir. O halde, mantıksal bir çelişki ortaya çıkmak zorunda değilse, sorun sadece

³ Bu paradoksun daha çarpıcı bir başka versiyonunda zaman makinasıyla kendinizin geçmişteki bir haline, örneğin henüz bebek olduğunuz bir zamana gidiyorsunuz ve bebeklik çağındaki kendinizi öldürüyorsunuz.

⁴ Zamanda geriye gitmenin yaratabileceği mantıksal çelişkilerin bu tür olaylarla engellenebileceği görüşü Lewis 1976’da ortaya atıldı.

teknolojik mi? Yani gerçekte zamanda geriye gidiş mantıksal olarak ilkece mümkün (çelişki durumları yukarda saydığımız çeşitli biçimlerde bloke edilmek şartıyla), ama böyle bir geriye gidişi gerçekleştirmenin yolunu bilmiyoruz ve bunun teknolojisi henüz elimizde değil, sonucu mu ortaya çıkıyor?

Aslında Einstein’ın Özel Rölativite Teorisi şöyle başka tür bir engelden bahsediyor. Işık hızını aşan bir hızla giden bir uzay gemisine bindiğinizi ve bir müddet sonra dünyadan yeteri kadar uzak bir yıldızın bir gezegenine indiğinizi farz edelim. Özel Rölativite Teorisine göre, ilke olarak evrende öyle bir gözlemci bulunabilir ki, o gözlemcinin takvimine göre sizin o gezegene inişiniz dünyada anneannenizin bebeklik dönemine rastlayan bir olaydır.⁵ O gezegene indikten sonra tekrar uzay geminize atlayıp, yine ışık hızından daha büyük bir süratle dünyaya geri döndüğünüzde, bu ikinci yolculuk da zaman alacağı için o gözlemci sizin, anneannenizin bebeklikten çocukluk dönemine geçtiği bir zamanda dünyaya indiğinizi gözleyecektir—ki sizin kendi gözleminiz de bu olur, yani anneannenizin çocukluk günlerinde dünyaya inmiş olursunuz.⁶ Elbette böyle bir macerayı gerçekleştirmedeki teorik sorun, seyahatin ışık hızını aşan bir hızla yapılmasının şart oluşudur. Aynı Özel Rölativite Teorisi böyle bir hıza ulaşmanın mümkün olmadığını da söyler: hiçbir fiziksel iletim ışık hızını geçemez. Eğer Özel Rölativite Teorisi doğru ise, bu tür bir yolculuğun teknolojik olarak da asla mümkün olmayacağı sonucu çıkar buradan, çünkü böyle bir yolculuk ışık hızının aşamayacağı şeklindeki Einstein kuralının ihlalini gerektiriyor.⁷

⁵ Dünyamızdakilerin takvimine göre ise sizin söz konusu gezegene inişiniz sizin doğumunuzdan sonraki, dolayısıyla anneannenizin bebeklik döneminden çok sonraki, bir olaydır tabii ki. Özel Rölativite Teorisine göre, farklı gözlemcilerin, sizin o gezegene inişiniz ve anneannenizin dünyadaki bebekliği gibi birbirinden çok uzakta cereyan eden olayların zamandaki sıralaması, yani hangisinin zamanda önce hangisinin sonra olduğu ya da aynı anda olup olmadıkları konusunda uzlaşmaları mümkündür.

⁶ Bkz, örneğin, Kennedy 2003: 67-69.

⁷ Bugün fizikçilerin elinde Özel Rölativite Teorisinin doğruluğunu destekleyen sayısız kanıt varsa da, bu teoremin kesin ve nihai olarak doğru olduğundan emin olamayız tabii ki. Diğer taraftan, Özel Rölativite Teorisinin, hareketin ivmeli olup olmaması konusunda hiçbir kısıtlama koymaması anlamında daha genelleştirilmiş versiyonu olan Genel Rölativite Teorisinin bazı şartlar altında zamanda ileri ve geri seyahate açık kapı bıraktığı görüşü ilk defa Kurt Gödel tarafından olmak üzere bazılarınca ileri sürülmüştür. Ancak bu iddia tartışmalıdır. Gödel’in Genel Rölativitenin alan denklemlerine bulduğu bazı çözümlere dayandığı bu görüşe bir itiraz, bu çözümlerin matematiksel olarak doğru olsalar bile fiziksel olarak anlamlı olmadıkları şeklindedir (örneğin kütlelerin ya da enerjinin negatif çıktığı, fiziksel olarak anlamsız bazı mümkün matematiksel çözümler gibi) (Horwich 1988: 111).

Fakat zamanda geriye yolculuğa mantıksal çelişkiye yol açmama ve doğa yasalarını çiğnememe kaydıyla izin olsa bile, zamanda geriye gitmenin paradoksallığından yine de kurtulabiliyor değiliz. Zamanda geriye gidip anneannenizi öldürmeye çalıştığınızı bir defa daha düşünelim. Mantıksal çelişki tehdidi yüzünden bunu başaramamanız gerekeceği için anneannenizi öldürme teşebbüsleriniz hep hüsrana uğrayacaktır—silahınız tutukluk yapacak, felç olacaksınız, tam o sırada bir deprem olacak, oraya geldiğinizde anneannenizi öldürme amacınızı tamamen unutacaksınız, anneanneniz sandığınız yanlış birini öldüreceksiniz vs. Karşınıza bir sürü tuhaf ve gizemli engel çıkacak. Böyle olmadık engeller sadece anneannenizi öldürme teşebbüsleriniz sırasında başınıza gelmekle kalmayacak, sizin ilerde dünyaya gelmenizi engelleyecek nispeten daha masum başka girişimlerde bulunmanız durumunda da ortaya çıkacak. Örneğin, yanınızda götürdüğünüz, anneannenizi daha çocukken kısırlaştırıcı bir ilacı onun içeceğine koymayı ya da koydurtmayı da başaramayacaksınız ne kadar çabalarsanız çabalayın. Yine, örneğin dedenizin anneannenizle evlenmesine hiçbir şekilde engel olamayacaksınız—dedenize çok büyük servetler sunsanız, ya da onu ölümle tehdit etseniz, ya da anneannenizi karalamak için yanınızda götürdüğünüz, bugünün photoshop teknolojisi ile üretilmiş ama o zamanlar bilinmeyen her türlü sahte fotoğraf ve “belgeyi” dedenize gösterseniz bile. Üstelik bütün bunlar dedeniz gerçek hayatta anneannenizle istemeye istemeye evlenmiş olsa bile doğru olacak. Bununla da kalmıyor: sizin yaşıtınız torunlara sahip olan bütün diğer anneanneleri öldürme teşebbüsleriniz de saydığımız türden inanılmaz engellere takılacak. Dahası, sadece sizin değil, zamanda geriye yolculuk edecek başka herkesin, istisnasız herkesin, de başına benzer olaylar gelecek ve onlar da sizin gibi yine zamanımıza “başarısızlıkla”—ve tabii son derece şaşkın—dönecekler. Çünkü kendi normal zamanında yaşayan bir insanın, eğer kafaya koymuşsa ve yeterli hazırlıkları yapmışsa, herhangi bir çocuğu öldürmeye teşebbüsleri hiç de böyle inanılmaz, akıllara durgunluk verici engellerle karşılaşmaz.

Zamanda geriye seyahat edebilmemiz durumunda, kendimizin ve başkalarının anneannelerini her öldürmeye kalkıştığımızda böyle olmadık, akıl almaz “şanssızlıklar” yüzünden başarısızlığa uğramaya mahkûm oluşumuzu nasıl açıklayacağız? Dünyanın

tarihinde doğabilecek her türlü mantıksal çelişkiyi önceden görüp önleyen özel bir doğa yasası ya da yasaları mı var? Yani örneğin şöyle doğa yasaları mı var: “Eğer bir şahıs kendi anneannesinin çocukluğu dönemine giderse, anneannesini öldürmesi şu ya da bu engel çıkarılarak önlenir” ve “Eğer bir şahıs kendi anneannesinin çocukluğu dönemine giderse, onu kısırlaştırması şöyle ya da böyle engellenerek önlenir”? Bildiğimiz diğer “kör” doğa yasalarının aksine, bu engel çıkarıcı yasaların çelişkili durum ihtimallerini önceden görüp, o çelişkilerin ortaya çıkmasını önleyici her türlü “tedbiri alan” birtakım tuhaf “akıllı” yasalar olmaları gerekiyor. Aşına olduğumuz diğer doğa yasalarına hiç benzemeyen böyle yasaların varlığına inanmak elbette güç. Bu yüzden de, Büyükanne Paradoksu bizim için paradoksluğunu hala koruyor.

Elbette bütün bu paradoksalılığı önlemenin daha basit bir yolu var: zamanda geriye dönüşün tümünden ve kesinlikle olanaksız kılınması.⁸ Yani doğa yasalarının zamanda sadece geleceğe götürücü olmaları, zamanın okunun sadece geleceğe yönelik olması. Dolayısıyla, zamanda geriye seyahate—ve böyle bir seyahati sağlayacak zaman makinalarına—izin vermeyecek tarzda olmaları. Bu, ortaya çıkabilecek mantıksal çelişki veya olmadık rastlantı ihtimallerini önleyebilmek için “evrenin bulduğu çözüm” olamaz mı? Eğer öyle ise, doğa yasaları o şekilde inşa edilmiş olmalıdır ki, istisnasız hiçbir nesne veya kişi zamanda alışageldiğimiz yönün tersine, yani olup bitmiş bir geçmişe, gidemez. Gördük ki, hiçbir maddi nesnenin ışıktan hızlı gidemeyeceğini söyleyen yasa zamanda belli bir tür geriye gidişe (bir uzay gemisiyle önce ışıktan hızlı bir şekilde uzak bir gezegene gitmek, sonra da yine ışıktan hızlı bir şekilde dünyaya geri dönmek suretiyle zamanda geriye gidişe) engeldir. Acaba böyle başka doğa yasaları da var mı? Yani başka bazı doğa yasalarında da zamanda geri gidişi yasaklayan özellikler var mı? Bu özellikler neler ve tam olarak nasıl bu yasaklamayı sağlayabiliyorlar? Bunlar evrenle ilgili en ilginç sorulardan olsa gerek.

⁸ Bu paradoksalılıklara başka çözüm yolları olduğu da düşünülebilir. Çocuk yaştaki anneannenizi öldürmeyi başarıyor görürsünüz, ama aslında gittiğiniz kendi evreninizin geçmişi değil, sizinkine paralel ve içinde sizin hiç doğmadığınız bir başka evrendir. Öldürdüğünüz de sizin gerçek anneanneniz değil, onun paralel evrendeki bir kopyasıdır. Böyle oldukça “uçuk” ve zorlama (*ad hoc*) görünen çözümlerini bu yazıda irdelemeyeceğiz.

Bazı çok özel kısıtlar altında geçmişe seyahatin mantıksal olarak sorunsuz bir şekilde pekâlâ mümkün olabileceği düşünülebilir. Örneğin, zaman makinama atlayıp geçmiş bir zamana gittim diyelim. Ama o zamanda olmuş olaylara sadece “pasif bir gözlemci” olarak tanık olabiliyorum; oradaki varlığım o zamandaki olayları hiçbir şekilde etkilemiyor, değiştirmiyor. Böylece, daha önce bahsettiğimiz türden herhangi bir mantıksal çelişki ortaya çıkmasının da, nomolojik (doğa yasalarıyla ilintili) aykırılıkların da önüne geçilmiş olur. Ama bu düşüncedeki sorun, geçmişe gittiğimde orada tam anlamıyla bir “görünmez adam” olmamı gerektirmesidir. Böyle bir görünmezliğin, dokunulmazlığın, işitilmezliğin vs. gerçekleşmesi kolay olmasa gerekir. Düşününüz, şu anda aramızda gelecekte gelmiş birtakım görünmez insanlar olduğu söylene bunu inandırıcı bulur muydunuz? O görünmez insanlardan hiç ama hiçbir nedensel etkilenmemiz olmaması fizik kanunlarıyla ilgili bildiklerimize tamamen ters düşüyor mu? Onların varlığını ne optik, ne elektronik, ne mekanik, ne akustik ne de başka herhangi metotla fark edebiliyoruz, ama onlar bir şekilde bizi “gözetleyebiliyorlar.” Bildiğimiz kadarıyla, her türlü gözetleme bir nedensel etkileşim gerektirir. Bizi gözetleyen ama bizim kendilerini hiçbir şekilde gözetleyemediğimiz varlıklar ancak bilimsel olarak iyi düşünülmemiş fantastik roman ve filmlerde olur.

II

Gördüğümüz gibi, geçmişe gitmek mantıksal çelişkileri engelleyecek şekilde yapılabilsen bile, nomolojik imkânsızlıklar, yani bildiğimiz doğa yasalarıyla çelişkiler, içerebilecektir. Dolayısıyla, mantıksal çelişkiler veya fizik yasalarıyla açıklanamaz birtakım rastlantılar gibi nomolojik olarak olanaksız durumlar ortaya çıkarma ihtimali yüzünden zamanda geriye yolculuğun doğa tarafından yasaklandığını düşünmek akla yakın görünüyor. Peki zamanda geriye değil de ileriye gitmek mümkün müdür? Özel Rölativite Teorisindeki “İkiz Paradoksu” senaryosunda belli bir anlamda geleceğe seyahat teorik olarak mümkündür. Bu senaryoda, ışık hızına yakın bir hızla gidebilen bir uzay gemisine binerek kısa bir müddet dolaştıktan sonra tekrar dünyaya dönen bir kimse, dünyada bıraktıklarının kendisine göre zamanda çok daha ilerde olduklarını,

örneğin onun seyahatı boyunca dünyada 50 yıl geçmiş olduğunu, bu süre içinde ikizinin ve bütün tanıdıklarının kendisine göre çok yaşlanmış veya ölmüş olduklarını görür.

Şimdi de şunu soralım: zamanda “ileriye atlamak” ve sonra da atlama öncesi zamana geri dönmek mümkün müdür? Bu sözünü ettiğimiz senaryoda, kişi zamanda örneğin 50 yıl ileriye atlayacak ve bir müddet orada kaldıktan sonra tekrar atlama öncesine geri dönecektir. Zamanda böyle bir önce-ileri-sonra-geri yolculukta da anneanne paradoksuna benzer sorunlar ortaya çıkar. Diyelim 50 yıl sonrasında yolculuk yaptınız. Kendi zamanınızda henüz çocuk yaşta olan kız kardeşinizin torununa rastladınız orada. Sonra tekrar 50 yıl geriye döndüğünüzde de kız kardeşinizi öldürmeye kalktınız (her ne motivasyonla olursa olsun). Eğer kız kardeşinizi, yani 50 yıl geleceğe atladığınızda rastladığınız o kişinin anneannesini, öldürmeyi başarılırsanız, ortaya bir çelişki çıkacaktır: söz konusu torun hem dünyaya gelmiş hem de gelmemiş olur. Diğer yandan, bu mantıksal çelişkinin ortaya çıkmaması için kız kardeşinizi her öldürme girişiminiz anneanne paradoksunda bahsettiklerimize benzer esrarengiz olaylarla önlenirse—sapasağlam silahınızın her seferinde tutukluk yapması, kız kardeşinizi öldüremeden hapse atılmanız, kız kardeşinizin garip bir şekilde ortadan kaybolması vs.—bunlar da açıklanması mümkün olmayan nomolojik garabetler olacaktır. Benzer engeller 50 yıl sonrasında rastladığımız herhangi bir şeyin nedensel etkenlerini kendi zamanınıza geri döndüğünüzde ortadan kaldırmaya kalkıştığınızda da başınıza gelecektir. Örneğin 50 yıl ileriye atladığınızda gördüğünüz bir ağacın, kendi zamanınıza döndüğünüzde henüz çok kırılgan bir fidan olduğu aşamada o fidanı tahrip etmeyi asla başaramayacaksınız.

Öyle görünüyor ki, zamanda yolculuk mantıksal veya nomolojik problemleri beraberinde getirmektedir. Böyle problemlere *yol açmadan* zamanda yolculuk yine de mümkün değil mi? Belki de mümkün diye düşünülebilir, eğer örneğin anneannenizi öldürmek ya da yıllar sonra dev bir ağaç haline gelecek olan bir fidanı koparmak gibi mantıksal çelişkiye yol açacak işlere kalkışmazsanız. Diyelim zamanda geriye gittiniz ve orada gördüğünüz bir taşı bir metre ileriye koydunuz. Eğer bu zararsız görünen hareketiniz bir gün çocuk anneannenizin o taş ayağı takılarak kafasını çarpıp ölmesine

yol açmayacak veya bahsettiğimiz fidanın gelişimini önlemeyecekse vs. vs., zamanda yolculuk *ilkece* mümkün olabilir. Ama geçmişe gittiğinizde orada yapacağınız bir davranışın hiçbir mantıksal çelişkiye yol açmayacağını garanti yoktur. Bu yüzden, evrendeki yasaların “her ihtimale karşı” zamanda yolculuğu yasaklayacak yapıda olmaları olasılığı büyüktür.⁹

III

Zamanda yolculuk böyle aşılabilir görünen sorunlar taşıyor olsa bile, bulunduğumuz zamanda yaşıyorken, yani zamanda herhangi bir seyahat yapmadan, geleceği hiç değilse önceden göremez veya bilemez miyiz? Şöyle bir düşünce deneyi yapalım. Günün birinde İstanbul’un Taksim Meydanı’na gizemli bir makina yerleştiriliyor bilinmeyen birileri tarafından. Makinanın üzerinde bir klavye ve bir de ekran var. Ayrıca, makinanın üzerinde “geleceği gördüğü” ibaresi bulunuyor. Oradan geçen bazı insanlar bu makinayı denemek için klavye aracılığıyla kendi gelecekleriyle ilgili bazı sorular, örneğin nasıl öleceklerini ya da üniversite sınavını kazanıp kazanamayacaklarını soruyorlar. Birçok denemeden sonra bu makinanın gerçekten de tamamen doğru öndeyiler yaptığı, gerçekten geleceği gördüğü anlaşılıyor. Bu makinanın bunu nasıl becerdiği bilinmiyor. Bazıları evrenin deterministik bir yapıda olduğunu, bu makinanın da 19. yüzyılda Pierre Simon de Laplace’ın ortaya attığı bir düşünce deneyine konu olan ve sonraları “Laplace’ın Cini” (Laplace’s Demon) olarak adlandırılan şeyin ta kendisi olduğunu söylüyorlar.¹⁰ Bazıları ise kuantum fiziğinin

⁹ Zamanda ileriye atlayıp tekrar geri dönmenin başka paradoksal sonuçlarından biri de şudur. Farz edelim ki zamanda bir yıl ileri atladınız ve orada bir matematik dergisinde zor bir teoremin ispatını gördünüz ve ispatı aynen kaydettiniz. Sonra kendi zamanınıza geri döndünüz ve bir öğrenciye ispatı aktardınız. O öğrenci de o ispatı o matematik dergisine sundu ve ispat dergide basıldı. Şimdi o ispatı siz yapmadınız, çünkü bütün yaptığınız ispatı anlamadan kopyalamak oldu. Öğrenci de yapmadı; o da ispatı anlamadan aynen kaydedip dergiye sundu sadece. Peki o ispatı yapan kim? (Davies 2002: 55).

¹⁰ Fransız matematikçi, fizikçi ve astronomu Pierre Simon de Laplace’ın ünlü düşünce deneyindeki Cin (ya da bugün Laplace Makinası ya da Bilgisayarı diyebileceğimiz bir cihaz), Newton’cu determinizmin hakim olduğu bir evrende, o evrenin bütün geçmişini ve geleceğini en ince ayrıntısına kadar bilebilen hayali bir varlıktır. Evrendeki her bir parçacığın belli bir t anındaki kesin konum ve momentum bilgileri Cine veri olarak girildiğinde bu Cin, tüm evrenin ister t anından öncesine, ister sonrasına ait herhangi başka bir t' anındaki durumunu (yani t' anında evrendeki bütün parçacıkların konumlarının ve

evrenin deterministik çalışmadığına dair çok sağlam kanıtlar ve teorik argümanlar (Bell Teoremi gibi) getirdiğini söylüyor ve dolayısıyla bu makinanın geleceği doğrudan, yani Laplace’ın Cininin aksine, determinizme dayalı karmaşık hesaplar *yapmadan*, görüyor olması gerektiğini iddia ediyorlar. Onlara göre, bu makina geleceğe bir şekilde “bir göz atabiliyor” ve tahminleri bu yüzden doğru çıkıyor. Makinaya “Muhteşem Falcı” adı veriliyor ama bu falcılığını nasıl becerdiği anlaşılamıyor.

Bu arada enteresan bir şey oluyor. Muhteşem Falcıya nasıl öleceğini soran insanların ölümlerinin zamanla sadece şu biçimi aldığı gözleniyor: bu insanlar asla herhangi önlenebilir bir kaza ya da kaçınılabılır bir ihmal gibi nedenlerle ölmüyorlar (intihar eğilimli olan ve ölüme aldırış etmeyenler hariç). Ölümleri ancak hiçbir şekilde *önlenemeyecek* nedenlerle oluyor. Örneğin ya zamanın tıbbının nedenlerini ve tedavisini bilmediği hastalıklardan, ya kozmik felaketlerden (dinozorların yok olmasına sebep olan türden kozmik felaketler), ya da aşırı yaşlanmadan dolayı ölüyorlar. Bunun sonucu olarak, Muhteşem Falcıya nasıl öleceğini danışan kişiler genel olarak çok uzun yaşıyorlar, danışmanlara nazaran. Muhteşem Falcıya danışmanın insanın ömrünü niçin uzattığı ve danışanların ölümlerinin niçin basit ve önlenebilir nedenlerden olmama özelliği kazandığının açıklaması kısa sürede bulunuyor. Diyelim ki ben Muhteşem Falcıya gidip nasıl öleceğimi soruyorum. Eğer o bana örneğin bir tren kazasında öleceğimi söylerse, ben de—ölmekten korkan ve mümkün olduğu kadar uzun yaşamayı isteyen biri olarak—bir daha asla tren yolculuğu yapmam. O halde Muhteşem Falcı geleceğe baktığında benim ölümümün bu şekilde, yani bir tren kazası sonucu olacağını *görüyor olamaz*. Aksi halde, bir tren kazasında öleceğimi bana söylediğinde, ben önleyebileceğim böyle bir sondan kaçınır ve Muhteşem Falcıyı yalancı çıkarmış olurum. (Burada şöyle bir varsayım yapalım: Muhteşem Falcı kendisine gelecekleri hakkında danışanlara asla yalan ya da yanlış şeyler söylemez. O geleceği doğru olarak, yanılmadan görür. Dolayısıyla, söylediklerinin yanlışlanması söz konusu değildir.¹¹)

momentumlarının ne olduğunu) Newton kanunlarını kullanarak, sınırsız hesaplama gücü ve veri işleme kapasitesi sayesinde çıkarımlıyordu.

¹¹ Bu varsayımımız altında çalışan Muhteşem Falcı’yı “faka bastırmak” şöyle mümkün olamaz mı? Diyelim ki önünüzde bir elma bir de armut var ve Muhteşem Falcı’dan bir dakika sonra bunlardan

Kısacası, ben, Muhteşem Falcıya danışmam sayesinde, kolayca önleyebileceğim bir nedenle ölmeyeceğim demektir. Muhteşem Falcı bana, örneğin, yiyeceğim bir mantar yemeğinden zehirlenerek öleceğimi de söyleyemez. Çünkü bunu duyar duymaz hayatımın geri kalan kısmında mantar yemekten kaçınır, o zaman da Muhteşem Falcıyı yanlışlamış olurum—ki varsayımımız gereği, bu olamaz. Özetleyecek olursak, ben, sırf Muhteşem Falcıya danışmakla, basit ve önleyebileceğim nedenlerden ölmemeyi garanti altına almış olurum. Muhteşem Falcıya kendisinin ölüm biçimi konusunda danışan başka herkes için de bu böyle. Onlar da basit, önlenbilir nedenlerden ölmemelerini Muhteşem Falcıya danışmaları sayesinde daha uzun yaşama şanslarını arttırmış olurlar. Muhteşem Falcıya danışmayanlar ise normal, bildiğimiz yollardan ve bazıları oldukça basit, aslında önlenmesi mümkün nedenlerle ölmeye devam edeceklerdir. Öylelerinin ortalama yaşam süreleri Muhteşem Falcının hizmete girmesi öncesindeki ortalama insan yaşam süresi kadar olacaktır aşağı yukarı. Demek ki, Muhteşem Falcı sadece geleceği görmek gibi olağanüstü bir yeteneğin sahibi olmakla kalmaz, kendisine nasıl öleceğini soran insanların yaşam sürelerini uzatma gibi bir mucizeyi de gerçekleştirmiş olur.

Şu da var ki, Muhteşem Falcı, kendisine ölümlerinin nasıl olacağını soran insanlara ne kadar çok detay verebiliyorsa ömürler de o kadar uzar. Örneğin, Muhteşem Falcı bir şahsa ölümünün bir depremde bir binanın altında kalmak suretiyle olacağını söylüyor fakat depremin yer ve zamanını belirtmiyorsa, o kişinin böyle bir ölümden kaçınması zordur. Ama Muhteşem Falcı o depremin yerini ve zamanını da söyleyebilme kapasitesindeyse, o kişi o depremin olacağı tarihte, başka bir yerde bulunmak suretiyle o depremde ölmekten kaçınır ve bu durumda da Muhteşem Falcı yalancı çıkmış olur—

hangisini seçip yiyeceğinizi öndeyilemesini istiyorsunuz. Fakat bunu isterken kafanızda şunu planlamışsınız: eğer Muhteşem Falcı elmayı yiyeceğinizi söylerse armutu yiyeceksiniz, yok eğer armutu yiyeceğinizi söylerse elmayı yiyeceksiniz. Muhteşem Falcının bunlardan hiç birini yemeyeceğinizi ya da ikisini birden yiyeceğinizi tahmin etmesi halinde ise elma veya armuttan bir ve yalnız birini yemeye kararlısınız. Bütün bu alternatiflerin her birinde de Muhteşem Falcı yanlışlanmış olmaz mı? Dolayısıyla bu örnek Muhteşem Falcı gibi bir varlığın imkânsızlığını gayet açık olarak göstermiyor mu? Göstermesi gerekmez, çünkü Muhteşem Falcının yine de bir çıkış yolu vardır: sizin bir dakika sonra ne yapacağınızı tahmin talebinizi *reddetmek*. Muhteşem Falcı bu şartlar altında herhangi bir öndeyi veremez, çünkü onu yanılma planım yüzünden öndeyi alternatiflerinin hepsi de Muhteşem Falcıya kapalıdır—aynen ölümümün bir tren kazasında olacağı öndeyisinin, bu öndeyiyi yanlışlayacak olmam yüzünden ona kapalı olması gibi. Muhteşem Falcı bu tip durumlarda öndeyi taleplerine cevap vermekten imtina ederek (bunu da örneğin ekranının kararması ya da sigortasının atmasıyla yaparak) sorunu çözebilir.

ki gelecek konusunda yalancı çıkabilen bir Muhteşem Falcı istemiyoruz, çünkü öylesi bizim buradaki amaçlarımız açısından ilginç olmaz. Muhteşem Falcının yalancı çıkmaması için de ölüm tarzını ondan öğrenen bir kişinin ölümünün o kişinin gerçekten artık hiçbir şekilde önleyemeyeceği, kaçınamayacağı bir ölüm olması gerekir.

İnsanların Muhteşem Falcıya sadece ölüm biçimleri konusunda değil, geleceklerine ilişkin başka konularda da danışabildiğini düşünelim. Örneğin biriyle evlenmem öncesinde Muhteşem Falcıya giderek o kişiyle yapmayı düşündüğüm evliliğimin geleceğini sorduğumu hayal edelim. Eğer Muhteşem Falcı bana evliliğimin büyük mutsuzluk, hatta felaket getireceğini söyleyecek olursa, o zaman, evlenmeyi düşündüğüm kişiye karşı beslediğim güçlü aşka rağmen o evlilikten cayarım. (Hatta belki de evlenmeyi planladığım kişi de Muhteşem Falcının bu kehanetini duyduğunda bana bu cayma konusunda destek verir.) Bu durumda, Muhteşem Falcının varlığı sayesinde insanlar mutsuz olacakları evlilikler yapmaktan da kurtulurlar. Dahası, sırf Muhteşem Falcıya geleceklerini sormaları sayesinde insanlar birçok hastalıktan ve kazadan, özürlü ya da problemlili çocukları olmasından, iflas edecekleri yatırımlardan, karşılaşmaktan hoşlanmayacakları insanlarla karşılaşmaktan, defolu mallar almaktan, hatta dışarı çıktıklarında aniden bastıran bir sağanak yağışa yakalanarak sırlı sıkılmaktan vs. vs. kurtulmuş olurlar. Kısacası, Muhteşem Falcı sayesinde toplum bir müddet sonra büyük ölçüde problemsiz, mutlu, sağlıklı ve uzun ömürlü insanlardan oluşan bir toplum haline gelir. Muhteşem Falcıya ne kadar çok insan geleceği konusunda danışır ve ne kadar sık danışır toplum o kadar mutlu, huzurlu, sağlıklı ve uzun ömürlü bireylerden oluşur—ve böylece bu falcının “muhteşem” lakabını gerçekten hak ettiğine şüphe kalmaz.

İyi ama, Muhteşem Falcı toplumda bu mucizevi değişiklikleri hangi güçle gerçekleştirdi? Nihayetinde onun bütün yaptığı, geleceği doğru bir şekilde *öndeyilemek*; bunun ötesinde geleceği *değiştirme* gücünü nereden alıyor? Yani sırf geleceği bilmesi onun hangi nedensel mekanizmalarla toplumdaki bu olağanüstü değişimlere yol açmasını sağlıyor? Kendi halinde alelade bir toplum günün birinde sırf geleceği gören bir makinaya sahip oldu diye niçin bu tür bir Ütopya’ya dönüşüyor? Geleceği bilmek

başka, toplumu böylesine dönüştürmek başka bir şey değil mi?¹² Burada paradoksal bir durum yok mu? Daha önce, Muhteşem Falcıya danışmanın insanın ömrünü niçin uzattığı ve danışanların ölümlerinin niçin basit ve önlenebilir nedenlerden olmama özelliği kazandığının açıklamasının kolayca bulunabileceğini söylemiştik. Eğer bir kimsenin geleceğinde ölümünün örneğin dağa sportif bir tırmanış sırasında olacağı varsa, Muhteşem Falcı bunu gördüğünde o kişiye bildirir ve o kişi de o andan itibaren dağcılık sporunu bırakır. Bu da Muhteşem Falcının öndeyisinin yanlış çıkması demektir, ki Muhteşem Falcının yanlışlanamayacağı varsayımımız gereği bu olamaz. Bu elbette Muhteşem Falcının kişinin dağa tırmanış sırasında ölmesini önlediğinin ve böylece hayatını nasıl uzatabildiğinin bir tür açıklamasıdır ama nedensel (causal) açıklaması değildir ve bir nedensel mekanizma sunmaz.¹³

IV

Denebilir ki, eğer bir tren kazasında ölmek “kaderimde varsa”, Muhteşem Falcı o tren kazasında öleceğimi bana bildirirse bile, ne yaparsam yapayım sonum o şekilde olacaktır. Bunda bir paradoks veya bir muamma olmak zorunda değildir. Örneğin belki de Muhteşem Falcının dediklerini zamanla tamamen unutacağım ya da umursamaz hale geleceğim veya bütün karşı koymalarım rağmen zorla söz konusu tren yolculuğuna

¹² Geleceği öndeyilemek sadece Muhteşem Falcıya mahsus bir şey değil elbette. Bilim de öndeyileme yapar. Örneğin bir insana sigara içmeye devam ederse şu kadar yıl sonra öleceğini öndeyilebilir. Ama bu öndeyinin o insan üzerinde nasıl etki yapabileceğini kesin olarak öndeyilemeyiz (ya da bilim şimdiki haliyle bunu öndeyilemez). Yani bilimin öndeyileri oyun-kuramsal (game-theoretic) değildir. Bilim “Eğer bu şekilde sigara içmeye devam edersen, şu kadar yıl sonra öleceksin” der. O kişinin o şekilde sigara içmeye devam etmemesi halinde öndeyisinin geçersiz olacağını baştan kabul eder bilim. Muhteşem Falcı (ve Laplace’ın Cini) ise geleceği *koşulsuz* ve kesin olarak bilmek zorunda.

¹³ Tabii hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan olayların nedensel etkililiklerinin (causal efficacy) olabileceği gibi çok tuhaf, olağan dışı bir ilişkiyi bir nedensellik türü olarak kabul etmek istemiyorsak. Diyelim ki Muhteşem Falcıya nasıl öleceğimi soruyorum. Geleceğimde örneğin bir tren kazasında ölmek olsaydı, Muhteşem Falcı bunu bana bildirecekti ve ben de bir daha asla tren yolculuğu yapmayacaktım ve sonuçta tren kazasında ölmeyecektim. Burada, gerçekleşen *sonuç* (effect) gelecekte bir tren kazasında *ölmemem* (tren yolculuğu yapmaya devam ettiğim halde), bunun hiç gerçekleşmeyecek olan *nedeni* (cause) ise gelecekte bir tren kazasında *ölmemdir* (gerçekleşmeyeceği için Muhteşem Falcı bu olayı görmez ve bana bildirmez). Buradaki nedensel açıdan tipik olmayan durum, bir *karşıolgusal* (counterfactual) olaylar zincirinin (tren kazasında ölümüm, bunu Muhteşem Falcının görmesi, bana bildirmesi, benim o andan itibaren trene binmekten kaçınmam) bir *gerçek* olayla (tren kazasında ölmemem) sonuçlanmasıdır.

çıkarılacağım ve sonra da falımda söylendiği gibi, o tren kazasında ölümüm gerçekleşecek. Böyle bir durumda ne Muhteşem Falcı yanlışlanmış olur ne de ömrüm uzamış. Muhteşem Falcının geleceğim hakkında bana söylediği diğer şeyler için de bu tip senaryolar düşünebiliriz.

Elbette böyle senaryolar bazen gerçekleşebilecek ve “kadere karşı gelinemediği” durumlar olacaktır. Ama Muhteşem Falcıya danışan insanların hep böyle unutkanlık veya başka tersliklerin kurbanı olacağını düşünmek de hiç makul değil. Zaten öyle olsaydı, o zaman muammamız şu olurdu: Nasıl oluyor da toplumun bireyleri Muhteşem Falcıya danışmalarından sonra böyle unutkan ya da umursamaz oluveriyorlar, ya da hep olmadık terslikler başlarına gelebiliyor? Marifeti sadece geleceği bilmek olan Muhteşem Falcı bu davranış değişikliklerini (unutkanlık, umursamazlık vs.) ve garip terslikleri hangi nedensel güçlerle gerçekleştirebiliyor? Bu gayet çözümsüz bir nomolojik muamma olarak karşımızda duruyor.

V

Yukardaki muammanın türetilmesine karşı yine de şöyle bir itiraz gelebilir. Dedik ki, Muhteşem Falcı eğer bana bugün falanca yere gidersem kötü bir hastalık mikrobulunun vücuduma gireceğini ve ciddi bir hastalığa yakalanacağımı söylemiş olsa, ne yapar yapar o yere gitmezdim; sonuçta da Muhteşem Falcının öndeyisini yanlış çıkartmış olurum. Burada Muhteşem Falcının öndeyisinden haberim olunca özgür irademi kullanarak söz konusu mekâna gitmemeyi seçebileceğim varsayımı yapılıyor. Peki ama özgür irademin olduğunu nereden biliyoruz? Eğer evrenin deterministik bir düzeni varsa,¹⁴ belki de özgür irade diye bir şey yok¹⁵ ve Muhteşem Falcının söyleyecekleri karşısında hareketlerimi değiştirme (ve dolayısıyla Muhteşem Falcıyı

¹⁴ Böyle bir deterministik evrene Muhteşem Falcının kendisinin de dahil edilip edilmeyeceği, edildiğinde ve edilmediğinde ne gibi durumların ortaya çıkacağı konusundaki irdelemeler ilginç olmakla beraber, bizim amaçlarımızı doğrudan etkilemediği için bu konulara girmiyoruz. Literatürde benzer tartışmalar Laplace’ın Cini için de söz konusudur. Bkz., örneğin, Smedes 2003.

¹⁵ Determinizmle özgür iradenin hiç de karşıt şeyler olmadığını söyleyen bağdaşırıcı (compatibilist) görüşler olduğunu da belirtelim. Bizim argümanlarımız açısından, bağdaşırıcılığın doğru ya da yanlış bir görüş olduğu tartışmasına girmemize de gerek yok.

yanlışlama) gücüne aslında sahip değilim. O zaman da muammanın temeli sarsılmış olur, çünkü muamma insanlarda özgür irade olduğunu varsayıyor.

Bu itirazın da muammayı ortadan kaldıracak gücü yoktur bizce. Determinizmi, evrendeki her olayın ve durumun, o olay veya durumun nedenleri tarafından alternatifsiz bir şekilde belirlendiğini savunan görüş olarak tanımlayabiliriz.¹⁶ Biz, determinizm doğru olsa bile, insanların davranışlarını belirleyen nedenler arasında Muhteşem Falcıdan elde ettikleri verilerin de *birer neden* olarak ekleneceğini iddia ediyoruz. Yani geleceğe yönelik davranışlarımızın nedenlerinin oluşturduğu küme içinde Muhteşem Falcıdan duyduğumuz kehanetler de bulunacaktır. Bunu söylemenin determinizmle çelişen bir yanı yoktur.¹⁷ Muhteşem Falcıdan geleceğimizle ilgili olarak öğrendiklerimizin davranışlarımıza hiçbir etkisi olmayacağını düşünmek gerçekçi değildir, çünkü insan davranışlarının nedenselliği ile ilgili bütün bilgilerimize ters düşer. Kısacası, evrenimizde determinizm geçerli olsa bile ve biz insanlar sıkı deterministik belirleyicilerin dışına çıkamayan, özgür iradede yoksun “robotlar” bile olsak muammamız hâlâ gündemdedir. Bu robotların uzun yaşamayı, hastalıktan ve başka tatsız durumlardan kaçınmayı istemeye eğilimli (ya da “programlanmış”) olmaları sözünü ettiğimiz muammanın ortaya çıkışı için yeterlidir. Nasıl oluyor da bu robotlar (yani insanlar) Muhteşem Falcıdan geleceklerini öğrenmeye teşebbüs ettiklerinde gelecekleri çok daha sorunsuz, yaşamları çok daha uzun hale gelebiliyor? “Bunun nedensel açıklaması, mekanizması ne olabilir?” şeklindeki muamma determinizmin gerçek olduğu ve/veya özgür iradenin olmadığı varsayımları altında bile varlığını sürdürüyor.

¹⁶ Determinizm kavramının tam tanımını yapmak her ne kadar basit bir mesele değilse de, verdiğimiz bu tanım bizim amaçlarımız açısından yeterlidir. Determinizm kavramını daha kesin bir şekilde açıklamadaki sorunlar için bkz., örneğin, Earman 1986.

¹⁷ Muhteşem Falcı eğer Laplace’ın Cini gibi geleceği evrenin t anındaki durumunun verilerinden hesaplayarak bilen bir makina değil de, geleceğe bir göz atarak, ya da bir tür zaman makinası gibi geleceğe bir şekilde gidip sonra da zamanımıza geri dönerek gelecekte olacakları bize bildiren bir şeyse, Muhteşem Falcının bize bildirdiği kehanetler dünyanın şimdiki değil *gelecekteki durumlarının sebebiyet verdiği* bilgilerdir. Bu yüzden, böyle kehanetlerin mümkün olduğunu varsaymak demek “geriye nedenselliğin” (backward causation), yani zamanda sonra olan bir olayın zamanda önce olan bir olaya neden olabilmesinin mümkün olduğunu varsaymak demektir. Çünkü gelecekte olacak bir olay Muhteşem Falcı aracılığıyla bugün bilgi sahibi olabilmemize neden olmaktadır. Determinizm ve geriye nedensellik birbirini dışlayan kavramlar değildir.

Burada bizim ortaya attığımız muamma ile geçmişi çok gerilere giden bir başka muamma arasındaki farkı ortaya koymakta fayda var. Orta Çağdan bu yana çok tartışılmış bir sorun şudur. Her şeyi bilen (omniscient) olduğunu düşündüğümüz Tanrı herkesin gelecekte başına gelecekleri de en ince ayrıntısına kadar bilir. Bu önceden biliş (foreknowledge) insanın özgür iradesini imkânsız kılmıyor mu? Tanrı eğer benim yarın dondurmacıda çikolatalı değil de çilekli dondurmayı seçeceğimi biliyorsa, o çilekli dondurmayı kendi özgür irademle seçtiğim söylenebilir mi? Tanrı (ya da, problemin bir başka versiyonunda, Laplace’ın Cini) neyi seçeceğimi bilebiliyorsa, o seçime özgür seçim denebilir mi? Diyelim ki Tanrı’nın bilgisine göre yarın çilekli dondurmayı alacağım. Ben bu durumda çilekli dondurmayı almamazlık edemem, aksi halde Tanrı’nın bilgisini yanlış çıkartmış olurum. Oysa her şeyi bilen bir Tanrı’nın bilgisini yanlış çıkartmak imkânsızdır. Bunun imkânsız olması demek de benim çilekli dondurmayı almamın *zorunlu* olması demektir; bu durumda, yarın o çilekli dondurmaya uzandığımda bunun özgür irademle olmuş olması söz konusu olamaz. Bu eski argümanın bizimkiyle ortak yanı sadece, hem Tanrı’nın hem de Muhteşem Falcının yanlışlanabilmesinin imkânsızlığının varsayılmasıdır. Bu durumun özgür iradeyi ortadan kaldırıp kaldırmadığı gibi çetrefil bir konuya biz burada girmiyoruz.¹⁸ Dediğimiz gibi, insanların özgür iradeden yoksun birer robot ya da otomat olması durumunda da, bunun tersi halinde de muammamız ortada duruyor.

VI

Başından beri şu husus okuyucunun kafasına takılmış olabilir: Niçin ısrarla Muhteşem Falcının gelecekle ilgi öndeyilerinin yanlışlanamayacağını söyleyip duruyoruz? Ve niçin böyle varsayımsal bir makina veya varlığa dayanarak buradan

¹⁸ Geleceğin şimdiden belli olmasının özgür iradeyi dışlamayabileceğine dair bir argüman şu olabilir. Eğer geleceğe atlayabilen bir zaman makinasıyla geleceğe gidebilseydik, o tarihte insanların özgür iradeleriyle yaptıkları birtakım *seçimlerin sonuçlarını* da görüyor olmaz mıydık? Örneğin benim liseyi bitiren çocuğum şu anda hangi bölüme gideceği konusunda karar aşamasında olsun. Zaman makinasıyla geleceğe gittiğimde bir de bakıyorum ki çocuğum felsefe bölümüne gitmiş. Bu durum onun felsefe bölümüne gitmesinin daha bugünden zorunlu olduğunu, felsefe bölümüne gitmesinin özgür iradesiyle yaptığı bir seçim olmadığını niçin gösterebilirsin?

muammalar türetmeye çalışıyoruz? Böyle bir Muhteşem Falcı varsayımı zaten son derece “uçuk”, spekülâtif, yani gerçekçi olmayan bir varsayım değil mi? Yanlış varsayımlardan kafa karıştııcı muammalar veya paradokslar çıkmasına şaşmamak gerek. Bu ortaya atılan sözde “muammanın” çözümü de gayet basit: Böyle geleceği hiç yanılmaksızın görebilen bir varlık olamaz!

Doğrusu bizim çıkarmağa çalıştığımız sonuç da tam olarak bu. Bizce de Muhteşem Falcı türünden, geleceği bilebilen *ve* bu gelecek bilgilerini insanlara aktarabilen bir varlık imkânsız olmalıdır.¹⁹ Ama bu imkânsızlık hiç de gün gibi apaçık değildir. Evet, bugüne kadar ne Taksim Meydanı’nda ne de başka bir yerde Muhteşem Falcı benzeri bir nesneye rastlamadık. Ama bu, böyle bir varlığın *ilkece* imkânsızlığı için kanıt olamaz. Düşünelim bir kere: Geçmişin kayıtlarına, hatta en ayrıntılı kayıtlarına ve bilgilerine sahip olabiliriz (fotoğraf, ses kaydı, parmak izi, fosil, kozmik arka-plan ışınması vs. olarak). Peki niçin “geleceğin kayıtlarına” (fotoğraf, video vs.) ve kesin bilgilerine sahip olamıyoruz? Geçmiş ile gelecek arasındaki bu *epistemik* farklılığın bir nedeni, bir açıklaması yok mudur?²⁰

Bizce bu açıklama Muhteşem Falcı gibi geleceği önceden bilebilen bir varlık varsayımının kabul edilemez sonuçlara yol açmasında yatıyor. Toparlayacak olursak, argümanımız tam olarak şudur:

(1) Farz edelim ki Muhteşem Falcı gibi geleceği tamamen ve yanlışsız görebilen ve yalan söylemeyen bir varlık mevcut. Yani, eğer Muhteşem Falcı gelecekte herhangi bir olayın olacağını bildiriyorsa o olay mutlaka olacaktır. Eğer Muhteşem Falcı kendisine danışan bir *K* kişisine gelecekte kendisini *O* olayının beklediğini bildirirse ve bu *O* olayı *K* kişinin meydana

¹⁹ Tabii geleceği bilebilen bir Tanrı’nın imkânsızlığını da iddia ediyor değiliz. Tanrı’nın Muhteşem Falcıdan önemli farkı şu: Tanrı’ya gelecekte bizi nelerin beklediğini soramıyoruz. En azından, Tanrı ile iletişim kurabildiğini iddia eden peygamberler ve benzeri kişiler dışında, normal insanların Tanrı’ya geleceğin nasıl olacağı konusunda danışma imkânı yok. Bu da Tanrı ile Muhteşem Falcıyı aynı kefeye koymamamızı gerektiriyor.

²⁰ Zaman konusundaki bazı görüşlere göre geçmiş, gelecek ve şimdi arasında *ontolojik* anlamda bir fark yoktur. Geçmiş, gelecek ve şimdi hep birlikte vardılar, gerçeklik açısından tamamen aynı statüdedirler. Yani gelecek, geçmiş ve şimdiden daha az gerçek değildir (Kennedy 2003: 53-65). Özel Rölativite Teorisince de desteklenen ve Einstein’ın da kabul ettiği bu görüşe “Blok Zaman” veya “Blok Evren” teorisi adı verilir. Bu teori zamanın da bir boyut olarak diğer 3 uzay boyutuna entegre olduğu 4 boyutlu “donmuş”, zamanın “akmadığı”, blok görünümünde bir evren resmi çizer. Böyle bir evren modelinde bizim için geçmiş ve gelecek arasındaki fark sadece epistemiktir, yani gelecekte olacaklar için, geçmişte olanların kayıtları ve kanıtları anlamında kayıtlar ve kanıtlar bulamayız.

gelmesini istemediği ve önleyebileceği bir olaya, o zaman *K* kişisi *O* olayının meydana gelmesini önleyecektir. Fakat bu durumda gelecekte hem *O* olayı gerçekleşecek (Muhteşem Falcı *O* olayını gördüğü için), hem de gerçekleşmeyecektir (*K* kişisi *O* olayını önleyeceği için). Bu bir mantıksal çelişkidir ve evrende mantıksal çelişkilere yer yoktur. Bu mantıksal çelişkidenden kurtulmanın bir yolu *O* olayının hiç meydana gelmemesi ve dolayısıyla Muhteşem Falcının *O*'nun olacağına şahit olmamasıdır.

(2) Sonuç olarak, *K*'nin hayatında kendisinin hem önlemek isteyeceği hem de önleyebilme gücüne sahip olduğu hiçbir tatsız olay olmaz. Daha doğru bir deyişle: *K*'nin Muhteşem Falcıya danışma sıklığıyla orantılı olarak, hayatındaki nahoş olayların sayısı azalır.

(3) Fakat hayatının gelecekteki seyri konusunda Muhteşem Falcıya (sürekli) danışan bir kimsenin hayatının danışmayanlara göre çok daha sorunsuz ve pürüzsüz hale gelmesine Muhteşem Falcının nedensel güçleri (causal powers) sebep olmuş olamaz, çünkü, varsayımımız gereği, Muhteşem Falcının geleceği görmek ve o kişiye bildirmek dışında bir gücü yoktur. O halde, Muhteşem Falcının var olması nomolojik olarak (yani doğa yasaları gereği) imkânsızdır. Sonuç olarak, ya Muhteşem Falcı gibi geleceği gören bir varlık olamaz, ya da olsa bile—geleceği bilen ama bize bildirmeyen bir Tanrı örneğinde olduğu gibi—gördüklerini insanlara aktar(a)maz.

Görüldüğü gibi bu argüman “olmayana ergi” yapısında bir argümandır. Muammamızın önerdiğimiz çözümü, Muhteşem Falcı gibi geleceği görebilen ve bu bilgiyi kendisine danışan kimselere aktarabilen bir varlığın olamayacağını kabul etmektir. Diğer bir deyişle, Muhteşem Falcı türünden varlıkların olmasının en azından bildiğimiz doğa yasalarına ters düşeceğini göstererek, imkânsızlığını *ispat etmiş* olduk—bu imkânsızlığı en baştan dogmatik bir şekilde kabul etmek yerine. Böylece, geçmiş ve gelecek hakkındaki epistemik asimetriye bir temel, bir *açıklama* getirmiş olduk.

VII

Şu ana kadar şu iddiayı desteklemeye çalıştık: Geleceği görebilen ve gördüğü geleceği o gelecekte hoşlanmayıp değiştirmek isteyebilecek (ister özgür iradesiyle, ister deterministik bir dünyada “programlanması” gereği) olan bizlere bildirebilen makinalar ya da mükemmel medyumların var olması mümkün değildir. Bu iddiamızla ilgili olarak şöyle bir itiraz yapılabilir. Muhteşem Falcı kendisine danışan insanlara geleceğin getireceği kötü, o insanların nahoş bulacakları şeyleri değil de, o insanların tatsız bulmayacakları ya da arzu edecekleri şeyleri söylerse mesele kalmaz. İnsanlar Muhteşem Falcının öndeyileyeceği böyle olayları değiştirmek istemeyecekleri için ortaya çelişkiler, nomolojik anormallikler çıkma durumu olmaz. Dolayısıyla, sadece,

gelecekteki olumsuz olmayan (ya da kişinin, karşısında tarafsız tutum alacağı veya hiçbir şekilde önleyemeyeceği) olayları haber veren, olumsuzları ise gizleyen ya da olumsuzları kendisi de göremeyen bir Muhteşem Falcı ilkece mümkündür. Yani, bu itiraza göre, geleceğin *hiçbir şekilde* bilinemeyeceğini iddia eden argümanımız yanlıştır; bu bahsettiğimiz şartlar altında geleceğin bir Muhteşem Falcı ya da Muhteşem Medyum tarafından bilinmesine mantıksal veya nomolojik bir engel yoktur.

Bu itiraza bizim cevabımız şöyle olur. Öncelikle tekrar vurgulayalım ki, bizim asıl sorduğumuz soru, geleceği bilen bir varlığın ilkece mümkün olup olmamasından ziyade, biz insanların bu geleceği o varlıktan öğrenip öğrenemeyeceğimizdir. Bize sadece geleceğimizin iyi veya nötral yanlarını bildiren bir Muhteşem Falcı, bize geleceğimizin her yönünü değil, ancak bazı yönlerini *seçerek* bildiren bir varlıktır. Böyle bir Muhteşem Falcıdan geleceğimizi ancak kısıtlı (“sansürlü”) bir şekilde öğrenebiliriz. Ama burada daha önemli bir nokta, “olumlu” ve “olumsuz” kavramlarının insanlara ait kavramlar oluşudur. Doğanın kendisinin belli bir şahsın geleceğindeki olumsuz olayları gizleyerek diğerlerini Muhteşem Falcının öğrenmesine izin vermesini bekleyemeyiz. Dolayısıyla, eğer Muhteşem Falcı geleceği görecekse, gelecekteki hem olumlu hem de olumsuz olayları görecektir. Ama bir şahsa geleceğin getireceği hem olumlu hem de olumsuz olayları görüp de, ona sadece olumlu şeyleri söyleyip olumsuzları gizleme işi “basit” bir fal makinasının yapabileceği bir iş değildir. Öyle bir Muhteşem Falcının geleceği görme yetisinin yanında, bir insanın olumlu bulacağı olaylarla, olumsuz ya da nötral bulacağı olayları ayırdetme yeteneği de olmalıdır.

Denebilir ki, böyle bir seçici özelliği olan Muhteşem Falcının mantıksal ya da nomolojik çelişkilere yol açacağı söylenemez, dolayısıyla ilkece mümkündür. Ancak, böyle bir Muhteşem Falcının da büyük sorunları olacaktır. (i) Günün birinde öyle biri çıkabilir ki, seçici Muhteşem Falcının öndeyileyeceği, kendisi için olumlu bir olayın olmasını bile önlemek isteyebilir. Bu kişi, örneğin böyle bir Muhteşem Falcının geleceği gerçekten doğru söyleyip söylemediğini test etmek isteyen birisi ya da normal insanların yaptıklarının tersi şeyleri yapmayı seven aksi tabiatlı bir kimse olabilir. Örneğin Muhteşem Falcı o şahsa o hafta Loto oynayacağı ve çok büyük ikramiye

kazanacağı gibi olumlu bir şey söylüyor olsun. Şahıs inat edip o hafta Loto oynamayabilir ve böylece Muhteşem Falcının kehaneti yanlışlanmış olur. Bu tip insanların olanaksızlığını iddia edemeyiz. Bu durumda seçici Muhteşem Falcımızın görevleri artıyor: böyle bir kimsenin gelecekte kendisini bekleyen iyi bir şeyi bile engellemeye kalkışacağını öngörerek, kendisinin yanlışlanma tehlikesini önleyebilmek için o şahıstan o hafta Loto oynayıp kazanacağı bilgisini gizlemek zorundadır. Kendisinden sadece geleceği tahmin etmesini beklediğimiz bu Muhteşem Falcı böyle hassas ve hata götürmez bir psikolojik karakter tahlilini nasıl yapacaktır? Muhteşem Falcının, falcı olmanın yanında bir tür “insan sarrafı” olmayı da başarmak zorunda olduğu görünüyor. Üstelik o kişide özgür irade denen şey gerçekten varsa, seçici Muhteşem Falcı o kişinin özgür iradesiyle tercih edeceği davranışlarını bile tahmin etmek ve o kişiye aktaracağı öndeyileri ona göre seçmek zorundadır. Ya da, böyle aksi tabiatlı biri ne yaparsa yapsın, kendisine bildirilen olumlu kehaneti engellemeyi başaramayacak, o olayı engellemeye çalışırken, zamanda geriye yolculuk edip anneannesini öldürmeye kalkan birinin başına gelenler türünden akıl almaz aksiliklerle karşılaşacaktır—zorla Loto oynatılmak vs. gibi. (ii) Diyelim ki, K_1 kişisi seçici Muhteşem Falcımızdan gelecekte bir O olayının olacağını öğreniyor ve bu haberi sevinçle karşılıyor. Ama gelecekteki bu O olayı başka bir K_2 kişisi için gayet olumsuz olabilir ve K_2 kişisinde O olayını önleyecek güç de bulunabilir. O zaman Muhteşem Falcı K_1 kişisine O olayını öndeyileyecekse, K_2 kişisinin bu öndeyiyi duymasına engel olmalıdır. Bu da Muhteşem Falcının olağanüstü başka bazı yetilerinin olmasını gerektirir: insanların haberleşme imkânlarının ve ihtimallerinin bilgisine sahip olma ve bu imkân ve ihtimalleri gerektiğinde ortadan kaldırabilme gibi. Ya da, O olayı K_1 için olumlu olacak olsa bile, Muhteşem Falcı O 'yu olumsuz bulup önlemek isteyecek K_2 (ve başka kişiler) olabileceği ihtimalini göz önüne alarak O 'nun olacağını K_1 'den (ve o başka kişilerden) saklamalıdır. O zaman da Muhteşem Falcının insanlara ifşa edebileceği öndeyilerin miktarında büyük bir kısıtlama olacak demektir, çünkü bir kimse için olumlu olan bir olayı olumsuz bulacak ve o olayın olmasını bilinçli ya da bilinçsiz çabalarla önlemeyi başarabilecek başka kimseler çoğu zaman bulunur. Bir başka ihtimal: O 'nun olmasını istemeyenler ne yaparlarsa yapsınlar O 'nun olacağını

asla öğrenemeyecekler, öğrenseler bile tamamen unutacaklar veya *O*'yu engelleme çabalarının hepsi olmadık engellere takılacak vs.

VIII

Son olarak, Muhteşem Falcının olanaklılığını kurtarmak için yapılabilecek şöyle bir öneriye bakalım. Muhteşem Falcı öndeyilerini öyle muğlak bir dille yapabilir ya da eksik ifade edebilir ki—gerçek dünyadaki falcıların yaptığına epey benzer bir şekilde—geleceği hakkında bu tip bir öndeyiyi duyan kişi ancak o öndeyi gerçekleştikten *sonra* Muhteşem Falcının doğru bir öndeyi yaptığını anlar. Örneğin, eğer bana “Önümüzdeki 5 yıl içindeki herhangi bir tarihte, başına bir kaza gelip sakat kalacaksın” dese, bu nahoş olayı önleyebilmek için yapabileceğim fazla bir şey yoktur, çünkü bana yeteri kadar spesifik bilgi verilmemiştir. Tam olarak hangi yıl ve günde nasıl bir kaza (trafik kazası? iş kazası? maganda kurşunu?) ve nasıl bir sakatlık olacak bu? Dolayısıyla başıma gelecek bu olayı beklemekten başka çarem yoktur. Ama gerçekten 5 yıl içinde o kaza olup da sakat kaldığımda—örneğin yoldan geçerken omuzuma bir kalas düşüp bende kalıcı bir sakatlık oluştuğunda—Muhteşem Falcının kehanetinin gerçekleştiğini düşünürüm. Demek ki, gelecekte getirdiği haberleri insanlara muğlak bir dille (ve yine de yalansız olma şartımıza uygun olarak) ileten bir Muhteşem Falcı ilke olarak olanaklıdır: bu ne mantıksal çelişkilere, ne de nomolojik sıkıntılara yol açar.

Böyle bir “Muhteşem Falcı” geleceği kendisi net olarak gören ama, kehanetlerinin muğlak olabilmesi için bir “muğlaklaştırıcı birim”e sahip olan bir falcı olabileceği gibi, geleceği kendisi de net değil, ancak muğlak—ve kısmi—olarak görebilen bir falcı da olabilir.²¹ Tabii böyle bir falcıya artık “muhteşem” lakabını yakıştırmakta zorlanır, ona en fazla “Oldukça İyi Falcı” demeyi uygun bulabiliriz. Ayrıca, bu falcının teorik fizibilitesini daha da arttırmak için, onun muğlak da olsa mutlaka doğru kehanetlerde bulunma şartını da kaldırabilir ve ancak belli bir yüzde, hatta %1 veya daha düşük (ama

²¹ Bazı epeyce muğlak öndeyiler de yanlışlanabilir. Eğer Muhteşem Falcı bana bir hastalıktan öleceğimi söyler ama hangi hastalıktan olduğunu söylemezse, sırf Muhteşem Falcıyı yanlış çıkartmak için intihar edebilirim örneğin.

yine de rastgeleliğin üstünde) bir yüzde ile başarılı bir falcı olduğunu hayal edebiliriz. Yani ona danışan bir kimseye bildirdiği, mantardan zehirlenerek öleceği öndeyisini, o kişinin daha sonraki hayatında ağzına mantar koymayarak yanlışlaması bu tür bir falcı için sorun olmaz, çünkü o hata yapabilen bir falcıdır. Bu durumda ona artık “Muğlak ve Hataya Açık Falcı” demek daha doğru olabilir. Ama böyle bir falcı yine de *biraz da olsa geleceği görme kapasitesine sahip* bir falcı olur²² ve bu Muğlak ve Hataya Açık Falcının karşısına daha önceki versiyonlarda rastladığımız mantıksal çelişkiler ve nomolojik gerilimler dikilmek zorunda değildir.

Geleceği görebilmenin, teknolojik olarak değilse bile *ilkece* olanaklı olup olmadığı konusundaki araştırmamızın sonucunu şöyle özetleyelim. Evet ilkece mümkün görünüyor, ancak bu geleceği görebilme yetisi en fazla Muğlak ve Hataya Açık Falcınki kadar olabilir. Geleceği kusursuz ve yanlışsız görüp biz insanlara (ve benzeri akıllı varlıklara) yalan söylemeden aktaran gerçek bir Muhteşem Falcının karşısına ise dağ gibi mantıksal ve nomolojik engeller çıkıyor.

²² Gerçek dünyadaki falcıların hiç değilse bazıları da Muğlak ve Hataya Açık Falcılar olabilirler mi? Muğlak ve sık sık hatalı olsalar bile, onların hiç değilse bir ölçüde geleceği görüyor olmaları mümkün mü? Cornell Üniversitesi psikologlarından Daryl Bem, yaptığı deneysel bir araştırmaya dayanarak sıradan insanların bile, düşük de olsa istatistiksel olarak anlamlı bir yüzde ile geleceği görebildikleri iddiasını ortaya attı (bkz. Bem 2011). Eğer Bem haklıysa, hiç değilse bazılarımız muğlak bir şekilde ve çok düşük bir başarı oranıyla da olsa geleceği görebiliyor olabilir. Her ne kadar Bem’in araştırması saygın bir dergide yayımlandıysa da tepkilere ve ateşli tartışmalara yol açtı.

KAYNAKÇA

BEM, Daryl J. (2011). “Feeling the Future: Experimental Evidence for Anomalous Retroactive Influences on Cognition and Affect”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3): 407-425.

DAVIES, P. (2002). “How to Build a Time Machine”, *Scientific American*, 287(3): 50–55.

EARMAN, John (1986). *A Primer on Determinism*, Dordrecht: D. Reidel.

HORWICH, Paul (1988). *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science*, Cambridge ve Londra: The MIT Press.

KENNEDY, J. B. (2003). *Space, Time and Einstein: An Introduction*, Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen’s University Press.

LEWIS, D. (1976). “The Paradoxes of Time Travel”, *American Philosophical Quarterly*, 13: 145–52.

SMEDES, Taeda A. (2003). “Is Our Universe Deterministic? Some Philosophical and Theological Reflections on an Elusive Topic”, *Zygon*, 38: 955-979.

SMITH, Nicholas J. J. (2018), “Time Travel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/time-travel/>>.

Makale Geliş | Received: 06.03.2018
Makale Kabul | Accepted: 07.08.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480565

Gaye İLHAN DEMİRYOL

Assist. Prof. Dr. | Dr. Öğr. Üyesi
Bahçeşehir University, Department of Political Science and International Relations, İstanbul, TR
Bahçeşehir Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-8214-8153
gaye.ilhandemiryol@eas.bau.edu.tr

Machiavelli's Republican Philosophy

Abstract

Is Machiavelli a teacher of evil, a defender of absolute, despotic rule? Or is he really a republican thinker as he appears to be in *The Discourses*? This article presents Machiavelli as a republican thinker. The contention of the article is that Machiavelli throughout his life expressed a preference for the republic as the best government despite his views expressed in his controversial work, *The Prince*. The article demonstrates that when Machiavelli's life and the political atmosphere of his time are taken into consideration, *The Prince* fits in with the republican account of Machiavelli's life-work.

Keywords: Machiavelli, *The Prince*, *The Discourses*, Republicanism.

Machiavelli'nin Cumhuriyetçi Siyaset Felsefesi

Öz

Machiavelli, mutlak, despotik yönetiminin en azılı savunucusu mudur? Yoksa *Söylevler* kitabından yola çıkarak gerçek bir cumhuriyetçi düşünür müdür? Bu makale Machiavelli'yi cumhuriyetçi bir düşünür olarak sunmaktadır. Makalenin temel savı, Machiavelli'nin *Prens* eserinde ifade ettiği görüşlerine rağmen, hayatı boyunca cumhuriyeti en iyi rejim olarak tercih ettiğidir. Ayrıca Machiavelli'nin hayatı ve zamanının politik atmosferi göz önüne alındığında, *Prens* eserinin Machiavelli'nin cumhuriyet rejimini hayata geçirme tasavvuruna da uyduğu iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Machiavelli, *Prens*, *Siyaset Üzerine Söylevler*, Cumhuriyetçilik.

Introduction

Machiavelli's infamous book, *The Prince*, has always been a focus of interest for scholars. In this advice book to the ruler, Machiavelli claims that deceit, plunder, murder are justifiable means for a monarch to maintain his rule. *The Prince*, prima facie, suggests that Machiavelli is a supporter of absolute power. This claim, however, runs counter to the essence of Machiavelli's other work, *The Discourses*. In this book, which he considers "more important, more comprehensive, and closer to his own republican sympathies," Machiavelli praises and idealizes a republican government (Bondanella & Musa 1979: 18). This apparent controversy preoccupied his followers as well as his critics: Is Machiavelli really a republican thinker as he appears to be in *The Discourses*? If so, how can one account for *The Prince*? More precisely, what is the place of *The Prince* Machiavelli's political theory?

I argue that Machiavelli was and always remained a republican thinker. Machiavelli, throughout his life expressed a preference for the republic as the best government; the views he expresses in *The Discourses* are representative of his thinking in general. This position requires a detailed account for his other work, *The Prince*, which stands out of the republican project. I demonstrate that when Machiavelli's life and the political atmosphere of his time are taken into consideration, *The Prince* fits in with this republican account.

The starting point of the essay is the assertion that Machiavelli valued a specific particular political arrangement, the "well-organized" republic as the ideal regime type (1979: 230). The establishment of this well-organized regime requires initially the leadership of a princely figure, which singles out Lorenzo de Medici as the most apt contender for this role. However, Machiavelli's republican project requires more than a princely figure in order to be sustainable in the long term. The last step of this project, the maintenance of the republic over time, cannot be realized without the role that Machiavelli himself envisages to play in its realization.

In the first part of this essay, I will present the theories that have previously sought to account for the discord between *The Discourses* and *The Prince*. In the second part, I will develop an alternative account by first establishing the importance of a republican regime for Machiavelli. I will then present a historical analysis of the circumstances under which *The Prince* was written. Given the constraints of *realpolitik*, the appeal to princely power was the best strategy for the attainment of Machiavelli's republican goals. However, this account is incomplete without accounting for Machiavelli's own ambitions. Hence in the last part, I will expose the role Machiavelli wants to play in the establishment of the republic.

Machiavelli's Intentions: An Assessment

The discord between *The Discourses* and *The Prince* puzzled Machiavelli scholars. I start with an assessment of the various standpoints among intellectuals reflecting on the way out of this apparent paradox (Dietz 1986: 778-780). For those scholars who are convinced of the republican quality of Machiavelli's political theory, *The Prince* stands out as an aberration or a peculiarity. Contemplating on the nature of this masterwork, scholars proposed different reasons, which they argued to be Machiavelli's genuine intention in writing *The Prince*.

Of these positions, I would like to start by discussing two fundamental positions in this essay. The adherents of the first, what Dietz calls the "weak republican thesis" (1986), among whom are Baron (1961), Hale (1961), and Anglo (1969) view *The Prince* as evidence of Machiavelli's acceptance of the circumstances of his day and an attempt to extract private benefits by obtaining a post in the service of the Medici. According to this thesis, after the Medici's return to power in 1512, Machiavelli abandoned his aspiration for a republican Florence, admitted Medici domination and addressed this book to Lorenzo de Medici, though maybe reluctantly. Shortly after completing the book however, he became committed anew to a republican vision, the product of which is *The Discourses*.

This point of view seems to be discredited if one looks at the timing and the sequence of the two books. The evidence suggests that when Machiavelli started to compose *The Prince*, he was already working on *The Discourses* and interrupted this project for only a few months to complete the former (Bondanella & Musa 1979: 8). This is a very short time period for any serious political thinker to make a complete shift from his original position to its opposite and back again. In this case, the only possible explanation is that Machiavelli did not actually give up his republican aspirations while writing *The Prince*. This implies that beneath the surface of the book, there is a hidden subtext, which constitutes Machiavelli's real intention. Let me now look at the theses that start with republican assumptions about *The Prince* but advocate that these remain disguised within the book.

The first of these thinkers is Rousseau, who in the *Social Contract*, claims that "Machiavelli's *Prince* is a handbook for republicans" (1968: 118). Rousseau does not doubt Machiavelli's sincerity in being a republican, a good citizen and a defender of liberty but suggests that Machiavelli had to hide his true nature. For Rousseau, the real addressee of *The Prince* is the republican people. While pretending to instruct the ruler, Machiavelli is actually rendering the republicans alert to deception by the prince by way of uncovering the tricks that princes employ in sustaining their rule. I agree with Dietz that *The Prince* cannot be intended as a warning to the people because they were not meant to read it. The first and foremost audience of the book is Lorenzo de Medici, the "potential founder" for Machiavelli.

The second view is the "trapping the prince" perspective. According to Dietz, "*The Prince* is not about deception, but is itself an act of deception," a well-disguised trap designed to restore the Florentine republic by tricking a "gullible and vainglorious prince to heed the duplicitous advice of *The Prince*, and thereby taking actions that will jeopardize his power and bring about his demise" (1986: 781). Lorenzo de Medici, following the instructions of Machiavelli, will forego liberality, arm the people, distrust the nobles, refuse to build a fortress and come to reside in a city, where the "memory of an ancient liberty" still haunts the citizens, and consequently will be captured and

destroyed by the republicans. Dietz does not elaborate how the republic will be established after the Medici rule but the implication is that liberty-loving citizens of Florence will manage to found a working republic.

Did Machiavelli really have a conspiracy against the Medici in mind? Was he such a decided enemy that when he devoted his time to assuring the Medici family of his trustworthiness, honesty and willingness to enter their service, he was in reality acting according to a scheme to destroy the prince? Did he think that a republican regime in Florence would be restored by the citizens? The answer is no. In what follows I put forward another thesis regarding Machiavelli's intentions in *The Prince*. This view point starts by taking *The Prince* for what it is: an advice book to the ruler.

The Republican Project: An Alternative

In arguing for a republican subtext to *The Prince*, it is first necessary to discuss the nature of Machiavelli's republic.

Machiavelli's republic can be best defined as a "mixed regime" (McCormick 1993: 888-900) or a "well-ordered popular government" (Viroli 1998). The characterizing feature of this well-organized republic is that each component of this political body has its proper place in the civic and political life. At the beginning of *The Discourses*, after discussing three forms of government and reproaching them for being defective, Machiavelli concludes that "those who are prudent in establishing laws recognized this fact and, avoiding each of these forms in themselves, chose one that combined them all, judging such a government to be steadier and more stable, for when there is in the same city, a principality, an aristocracy and a democracy, one form keeps watch over other" (1979: 179). In Machiavelli's well-ordered state, each component of the political body, the one, the few and the many are kept in balance.

In this formulation Machiavelli considers two components in particular: the nobles (the Great, the upper class) and the people (the commoners). These two groups have different inclinations: The nobles desire to dominate, whereas the people only

desire not to be dominated (1979: 185). The desire of the common people is "more honest than that of the nobles" and it is always possible to satisfy the people whereas "one cannot honestly satisfy the nobles without harming others" (1979: 108). The nature of the ideal republic for Machiavelli then, is one where the relation between these groups is moderated.

What is the merit of a mixed regime? Why should it be favored over other political arrangements? For Machiavelli, the yardstick for the success of a political regime is longevity and stability. Machiavelli's political world is characterized by *accidenti*, occurrences external to the regimes, which are neither advantageous nor disadvantageous in nature but can potentially become beneficial or detrimental depending on how they are handled (McCormick 1993). Accordingly, if an opportunity presented by an *accidente* is appropriately exploited, it gives the regime the opportunity to restore its ways; to introduce new modes and methods, which guarantee the liberty and security of its citizens; and to eventually expand.

This point is illustrated throughout *The Discourses* with reference to The Roman republic, with its tribunes and the senate as checks on one another, as compared to Sparta. Sparta was established from the beginning according to the laws of Lycurgus and governed by one king and a restricted senate, which precluded for plebeians the prospects for attaining the offices of the city but at the same time prevented them from harm that can be inflicted by the nobility. As a result, Sparta managed to contain friction that can arise out of a conflict of nobility with the commoners, but at the expense of staying a small city state and falling short of achieving greatness equal to that of Rome. Rome, on the other hand, despite the lack of lawgiver at its origin managed not only to outlive Sparta but also surpassed it in significance and excellence. This can be explained by two factors. If the nature of political phenomena is accidental and it is important to handle *accidenti* in fashion that will benefit the regime, the well-ordered republic of Rome is better suited for this purpose not only because it is born of out of "so many circumstances ... that chance brought about" (Machiavelli 1979: 180), but also because the friction itself between the plebeians and the senate brings about *accidenti*

(McCormick 1993: 894). The discord of these two forces provided the republic of Rome with opportunities to produce "all the laws which are made in favor of the liberty" (Machiavelli 1979: 183). Unlike Sparta then, Rome has recurrently found its regime in danger but managed to come out of these predicaments stronger and liberty of its citizens consolidated. When Machiavelli refers to republic throughout *The Discourses* and *The Prince*, this is the type of government he suggests.

The Prince

If Machiavelli's intentions are genuinely republican, how can one account for *The Prince*? The last chapter on the liberation of Italy holds the key interpreting this book. After providing the prince with numerous instructions on how to rule, Machiavelli in this chapter pictures the current situation in Italy, which has been suffering under the "barbaric cruelties and insolence" and which is begging to be rescued by a skillful and prudent leader (1979: 163). Machiavelli is trying to convince his reader Lorenzo de Medici that this leader is none other than Lorenzo himself, who "with his fortune and ability, favored by God and by the Church... could make [himself] the head of this redemption" (1979: 163). Is this also a part of the Machiavellian scheme? Or is Machiavelli sincere in his appeal to Lorenzo to free Italy from this "barbarian dominion" and establish a new regime?

During Machiavelli's youth, Florence was still a republic. Under the reign of Lorenzo de Medici, *il Magnifico*, thanks to the alliances with Naples and Milan, Italy was in peace and Florence was a safe state. With Lorenzo's death in 1492, the political structure that he put together fell apart. Lorenzo's son Piero broke the alliance with Milan. Ludivico, the Duke of Milan, having lost his ally Florence, felt threatened by Naples, entered into negotiations with France and urged Charles to revive French claims to Naples. With the advance of Charles VIII on Italy to make himself the King of Naples, a new period started in Italian history: almost three hundred years marked by fragmentation, turmoil and foreign occupation.

As the French advanced into Italy it became clear that Florence would fall. Since the Medici family, especially Piero de Medici, was held responsible for the danger to which Florence was now exposed, The Medici fled Florence. A new constitution was drawn up under Savonarola's guidance and inspiration. Savonarola, a Dominican priest, was popular with the people of Florence since he opposed corruption and the low moral standards of the Medici rule. Once The Medici fled Florence, Savonarola was put in charge of government reforms. Savonarola's influence, however, did not last long. He was tried and condemned in 1498.

Machiavelli lived in Florence during Savonarola's ascendancy and it is clear from his notes that he was quite out of sympathy with the Dominican priest. In retrospect, he even believed that Savonarola's power over Florence was harmful; that "under the influence of his prophetic doctrines, no unity could be hoped for" (Muir 1936: 18). The most important lesson that Machiavelli learned was about political reforms: "Besides what has been said, people are fickle by nature; and it is simple to convince them of something but difficult to hold them in that conviction; and therefore, affairs should be managed in such a way that when they no longer believe, they can be made to believe by force (...) in our times it befell Brother Girolamo Savonarola, who was ruined by his new institutions when the populace began no longer to believe in them; and he had no way of holding steady those who had believed nor of making the disbelievers believe" (1979: 95). Machiavelli believed that Savonarola's failure was due to his lack of means to enforce the reforms and that power is necessary to achieve permanent political transformation.

With his appointment to the second Chancery, Machiavelli's political life as a civil servant started. For nearly 15 years Machiavelli was sent on repeated missions to powerful political figures like Cesare Borgia, Pope Alexander VI, Emperor Maximilian and Louis XII. It was a critical juncture in the history of Florence and Machiavelli devoted his energy to the safety of his city state.

The death of Pope Alexander VI in 1503 gave a new twist to the Italian political affairs. His successor, Julius II embarked on a mission to enlarge the papal possessions

and expel the French from Italy. Florence cast its lot with the French and when the latter lost the battle against the Papacy and its allies, the fate of Florence was decided. In 1512, The Medici came back to Florence as private citizens, but soon started to take control of chief offices. In due time, Machiavelli was dismissed from service, and shortly after detained and tortured for being implicated in a plot against the Medici. He was declared innocent, but he had fallen from grace.

Machiavelli wrote *The Prince* in this period. This is why *The Prince* is sometimes regarded as the result of Machiavelli's desperate attempts to enter the service of the Medici. I propose, however, that Machiavelli was an acute observer of the events of Italy in his life time. The wars in Italy and French occupation must have showed him that it was foremost necessary to have a strong leader, who is also favored by fortune (*Fortuna*). Hence I argue that *The Prince* is addressed to Lorenzo de Medici, whom Machiavelli genuinely hopes will become "the founder prince." This view is also supported by Machiavelli's theory concerning the origin of the republic.

In *The Discourses*, Machiavelli suggests that at the foundational moment of well-organized republic, a leader emerges and concentrates the political authority in his hands. This founder must be a single authoritarian individual:

[I]t rarely or never happens that a republic or kingdom is well organized from the beginning, or completely reformed, with no respect for its ancient institutions, unless it is done by *one man alone*; moreover, it is necessary that one man provide the means and be the only one from whose mind any such organization originates: therefore, a prudent founder of republic, one whose intention is to govern for the common good and not in his own interest, not for his heirs, but for the sake of the fatherland, should try to have the authority all to himself ... (1979: 200; emphasis added).

In Cesare's success, *Fortuna* played a great part. His rule corresponded to the pontificate of his father:

[t]he achievements of Borgias was made possible by the rare combination of two men in very peculiar circumstances. Alexander would probably never have embarked on his policy of conquest had it not been for his wish to raise up a kingdom for his son. Cesare would probably never have achieved his

success had he not been backed up by all the wealth and power of the Papacy (Muir 1936: 57).

When Machiavelli dedicated his book to Lorenzo de Medici in 1516, there was a similar configuration of power in Italy. Shortly after the battle against the French, Pope Julius II died. As his successor the conclave elected Cardinal de Medici, who became Pope Leo X. This decision led to further advancement and empowerment of The Medici. Under these circumstances, it was reasonable for Machiavelli to appeal to Lorenzo de Medici as the potential founder.

So far, I have discussed the importance of a “founder prince”, and shown the relevance of Medici in this context. Machiavelli’s republican theory however, does not stop at this foundational moment but goes a step further to define how this republic should be maintained. This second step attributes special importance to the people: “(...) though one man alone is fit for founding a government, what he has founded will not last long if it rests upon his shoulders alone; it is lasting when it is left in the care of many and many desire to maintain it” (Machiavelli 1979: 201). It is, therefore, important for prince not to jealously hold on to his position but to establish the institutions –like in Rome- that guarantee the longevity and stability of the regime by giving each group in the republic their proper place.

Wolin, an interpreter of Machiavelli’s, sees *The Prince* as the book of a political founder, who will lay the foundations for a republic and then “render himself superfluous” to “give way” to the republican political arrangement (1960: 231). Dietz criticizes this standpoint on two grounds (1986: 780-781). First, she believes that there is no evidence in *The Prince* to support this interpretation. The book, she contends, does not contain any specific instruction concerning the establishment of republican institutions. Second, she claims that Machiavelli knows the nature of the Medici princes well enough not to be deluded about their prospects of renouncing power once they acquire it.

These criticisms are valid as long as an interpretation of Machiavelli’s intentions in *The Prince* does not take into consideration “the position, the character and the

aspirations of the other partner in the relationship": Machiavelli himself (Strauss 1984: 74). I maintain that Machiavelli designed for himself a specific role of vital importance for the establishment of the republican government.

Machiavelli: The Partner

Leo Strauss highlights Machiavelli's intentions as follows: "Machiavelli presents himself as a man who possesses information which princes necessarily lack and yet need (...). He claims to possess knowledge of nature of princes: just as one sees mountains best from a valley and valleys best from a mountain, so one must be a prince in order to know well the nature of peoples, and one must be a man of the people in order to know well the nature of princes. In other words, while Lorenzo and Machiavelli are at opposite ends of the scale of *Fortuna*, they are equal in wisdom: each possesses one half of the whole of political wisdom; they are born to supplement each other. Machiavelli does not say that they should pool their resources in order to liberate Italy. Nor does he share to hand over his share of political wisdom to Lorenzo as a pure gift. He desires to receive something in return. He desires to better his fortune" (1984: 74-75). I disagree with Strauss' portrayal of Machiavelli as an evil prophet but I concur with him that the role Machiavelli envisages for himself should be carefully considered.

This account is not equal to suggesting that Machiavelli put aside his republican vision to better his fortune and wrote this princely book to acquire anew a post in the government. It also counters Dietz's portrayal of Machiavelli as a schemer who not only wants revenge by destroying his enemy but also thereby accomplishing a moral mission: restoring the Florentine republic. The interpretation I am arguing for grants a special place to Machiavelli. But unlike Dietz suggests, it is not the role of a schemer, but the role of an equal partner at a historical conjuncture. Machiavelli is offering a deal to Lorenzo de Medici. If Lorenzo accepts this deal, he will become the liberator of Italy. In return, he will appoint Machiavelli as his counselor, who will assist Lorenzo to establish the institutions of a well-organized republic that will equal or even surpass the

greatness of Rome. This is a historical opportunity for Machiavelli as well as for Lorenzo. Lorenzo will acquire a reputation and honor his family name and Machiavelli will see his "utopia", the well-organized republic come to life.

Could Machiavelli really hope that Lorenzo de Medici would take *The Prince* and its content seriously and offer Machiavelli a position? After all, Machiavelli's services to Soderini – an ardent opponent of The Medici, were well-known. Moreover, he had been charged with being implicated in a plot against the Medici, although he was later found innocent. In *The Prince* Machiavelli himself advises the monarch against employing individuals, whom he harmed. He reminds the reader that "anyone who believes that new benefits make men of high station forget old injuries is deceiving himself" (1979: 103) Even if, therefore, Lorenzo takes the advice of the book seriously, he must refrain from employing Machiavelli. How could Machiavelli harbor such high hopes?

The only reasonable explanation seems to be that Machiavelli was deluded as to his circumstances. First of all, during the republican period, he had played a very important role in the diplomatic affairs of Florence. He probably believed that his ability and devotion would prove to The Medici that he was a useful employee. These motives are apparent in his letters to Francesco Vitter (1961: 101, 107). Secondly, he was taken in by the force of the ideas he expressed in *The Prince*. He was confident in his wisdom about the world of politics.

Since the events did not turn out as Machiavelli hoped for, we cannot know Machiavelli's real intentions. In this essay, I demonstrated with evidence from both of his books, his private letters and the events of his lifetime that Machiavelli idealized a republican government, the establishment of which required his own engagement in political affairs.

Conclusion

Machiavelli’s republican theory occupies a controversial place in the republicanism debate. In this essay, I contributed to this debate by proposing a framework for analyzing Machiavelli’s thought within the context of not only his theory, but also of the circumstances of Machiavelli’s time and his role as a statesman.

Machiavelli’s life-work is characterized by his commitment to a republican regime, which he understood to be a well-organized state. This assertion requires a justification for *The Prince*, the advice book to the monarch. In this essay I presented an account of *The Prince* embedded both in Machiavelli’s theory regarding the origin of the republic and the political situation of his time. Machiavelli’s theory of the republic, as revealed in *The Discourses*, calls for a founder prince, whom given the circumstances of Italy in 1513 is Lorenzo de Medici. Machiavelli also envisages a role for himself, that of Lorenzo’s partner and advisor.

The merit of this analysis is twofold: it not only manages to satisfactorily reconcile the discord in Machiavelli’s works, but also it fits into Machiavelli’s understanding of the realm of politics as a cyclical progression. Machiavelli locates the standard of excellence in the past and argues “the only positive direction for political change is back to beginnings – rebirth, regeneration, renewal” (Bondanella & Musa 1979: p. 26). Machiavelli valued the Roman republic over all political regimes and devoted his life to realize this government in his beloved Florence.

REFERENCES

ANGLO, Sydney (1969). *Machiavelli: A Dissection*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

BARON, Hans (1961). "Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of The Prince." *English Historical Review*, 299: 217-53.

BONDANELLA, P. & MUSA, M. (1979). "Introduction. An Essay on Machiavelli" in *The Portable Machiavelli*. Trans. and ed. Peter Bondanella and Mark Musa. New York, London: Penguin Books.

DIETZ, Mary G. (1986). "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception," *American Political Science Review*, 80:777-799.

HALE, John Rigby (1961). *Machiavelli and Renaissance Italy*. London: English University Press.

MACHIAVELLI, Niccolo (1961). *The Letters of Machiavelli. A Selection of His Letters*. Trans. and ed. Allan Gilbert. New York: Capricorn Books.

MACHIAVELLI, Niccolo (1979). *The Portable Machiavelli*. Trans. and ed. Peter Bondanella and Mark Musa. New York, London: Penguin Books.

McCORMICK, John (1993). "Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and The Mixed Regime," *American Political Science Review*, 87:888-900.

MUIR, Erskine (1936). *Machiavelli and His Times*. London, Toronto: William Heinemann.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1968). *The Social Contract*. Trans. Maurice Cranston. London, New York: Penguin Books.

STRAUSS, Leo (1984). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

VIROLI, Maurizio (1998). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

WOLIN, Sheldon (1960). *Politics and Vision*. Boston: Little, Brown and Co.

Makale Geliş | Received: 07.06.2018
Makale Kabul | Accepted: 15.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480830

İhsan Berk ÖZCANGİLLER

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul Medeniyet Uni., Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-3458-772X
berkozcangiller@gmail.com

Pratik Akıl'dan Tin'e Geçişte Hegel'in Eylem Teorisi *

Öz

Bu makalenin amacı, bilincin deneyimlediği karşıtlıkların somut birliğini sağlayan Tin kavramının ortaya çıkışını Hegel'in 'eylem' teorisi temelinde açıklamaktır. Bu amaçla inceleyeceğimiz ana bölüm *Tinin Fenomenolojisi*'nde Akıl'ın "Tinsel Hayvanlar Ülkesi ve Aldanma ya da Şeyin Kendisi" momentidir. Akıl, genel olarak bireyselliğin kendisini gerçekleştirmek adına karşıtı olan evrensellekle girdiği ilişkinin biçimlerini bize sunmaktadır. Akılsal bilinç kendisini ilkin teorik ve edilgin olarak dış dünyada keşfetmeye çalışır. Ancak karşıtlığın çözülmemesi Akıl'ı pratik akıla dönüştürür ve bilinç şimdi kendisini kendi etkinliği aracılığıyla edimsel kılmaya çalışır. Bu süreçte Pratik Akıl'dan Tin'e geçişte bireysellik ile evrensellik karşıtlığının çözümü için Hegel'in eylem kavramı önem kazanır. Böylece eylem kavramı, bireysellik ve evrensellik arasındaki ilişkinin hakikatini ortaya koyacaktır. Bu hakikat ise onların varoluşları için birbirlerini dışlamamaları aksine bağımlı olmalarıdır. Şimdi bu çalışmada bireysel ve evrenselin diyalektiği ilk olarak eylem ve iş arasındaki ilişkide ve ikinci olarak da eylemin kendisi olarak şeyin kendisinde ele alınacaktır. Sonuç kısmında ise Pratik Akıl'dan Tin'e geçiş'te eylemin etkisine dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eylem, Pratik Akıl, Tin, Bireysellik, Evrensellik.

Hegel's Concept of Action in the Transition From Practical Reason to Spirit

Abstract

The aim of this essay is to explain the emergence of the concept of Spirit which provides the concrete unity of the oppositions experienced by consciousness, on the basis of Hegel's theory of action. The main section to examine for this purpose is the Reason's moment of "The Spiritual Animal Kingdom and Deceit, or the matter in hand itself" in the Phenomenology of Spirit. Reason in general presents us with the forms of the relation of individuality with its opposite universality in order to realize itself. Rational consciousness first tries to discover itself in the external world, theoretically and passively. However, the inability to resolve the opposition turns the Reason into the practical reason and now tries to make itself actual through its own activity. In this process, Hegel's concept of action gains importance for the

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Enver Orman danışmanlığında 2016 yılında tamamlanan "Hegel'in Fenomenolojisi'nde Özne Sorunu" adlı "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

solution of the opposition of individuality and universality in the transition from the Practical Reason to Spirit. Thus, the concept of action will reveal the truth of the relationship between individuality and universality. This truth is that they can not exclude each other but are dependent on each other for their existence. Now, in this work, the dialectic of the individual and the universal will first be discussed in the relation between action and work and secondly in the matter in hand itself as action. In the conclusion, an evaluation will be made on the effect of the action on the transition from Practical Reason to Spirit.

Keywords: Action, Practical Reason, Spirit, Individuality, Universality.

Giriş

Hegel henüz erken dönem eserlerinden *Fichte ve Schelling’in Sistemleri Arasındaki Fark*’da¹ felsefenin ihtiyacını karşıtlıkların üstesinden gelinmesi şeklinde belirtir.² Siep’in de belirttiği üzere, Hegel’in geleneksel felsefede içkin olan karşıtlıkları aşmak adına ortaya koyduğu ilk büyük girişim *Tinin Fenomenolojisi*’dir (Siep 1995: 135). Hegel *Fenomenoloji*’de doğal bilincin felsefi bilince doğru gerçekleştirdiği fenomenolojik yolculukta bilincin içine düştüğü karşıtlıkları serimler. Bunlar teorik olduğu kadar pratik de olan karşıtlıklardır. Hegel ikili bakış açılarının çözümüne ilişkin görüşünü , en genel anlamda *Fenomenoloji*’nin Önsöz kısmında “Doğru’nun töz olduğu denli özne olarak kavranılıp ifade edilmesi”³ şeklinde ifade eder. Bu ifadede kasıt, karşıtlıkları soyut bir birlik içerisinde değil de Hegel’in kendisine özgü özne anlayışı doğrultusunda somut yani ayrımlarında özdeş kalan bir birlik içerisinde kavramaktır. Böylece bilinçte kendisini gösteren düşünce-varlık, özne-nesne, ruh-beden, doğa-tin, zorunluluk-özgürlük, kendilik-dünya, tekil-evrensel vb. pek çok karşıtlığın ya da

¹ Hegel’in eserlerinden yapılan alıntılarda İngilizce çevirilerle birlikte kaynakçada belirtilen Almanca edisyonlardan yararlanılmıştır.

² Bkz. Hegel 1977a: 90-94. Hegel felsefenin karşıtlıkların aşılma gayesini taşıma ihtiyacını özellikle “Bedürfnis der Philosophie” başlığı altında ele alır. Burada ikili bir anlamdan bahsedebiliriz. Birisi ‘felsefenin ihtiyacı’ diğeri ise ‘felsefeye ihtiyaç’dır. Bu sebeple denilebilir ki felsefe hem ikiliklerin ya da karşıtlıkların aşılması için gereklidir hem de felsefenin ihtiyacı bu karşıtlıkları aşmaktır. İkiliklerin ya da karşıtlıkların aşılmasına ilişkin Hegel’in kendine özgü yöntemi kendisini *Tinin Fenomenolojisi*’nde tam olarak gösterecektir.

³ Bkz. Hegel 1977b: 10. Miller’in yaptığı çeviriye göre belirtecek olduğumuz da Hegel karşıtlıkların aşılmasına ilişkin kendi programını en genel biçimde 17-25 pasajları arasında ifade eder. Ayrıca felsefenin aşmaya çalışacağı karşıtlıklar için oldukça önemli olan unsurun Hegel’in kendisine özgü ‘özne’ anlayışında yattığını da belirtebiliriz.

ikiliğin çözümünde ortaya koyulan birlik fikri, tüm bu karşıtlıkların kendisinde eridiği değil de içerisinde bir moment olarak var oldukları bir birliktir.

Hegel’in felsefenin amacı olarak belirlediği karşıtlıkların ya da ikiliklerin aşılması görüşü *Fenomenoloji*’de genel bir çerçeve içerisinde özne ile nesnenin ya da kavram ile nesnenin birliği arayışı şeklinde ortaya koyulur. ‘Doğrunun töz olduğu denli özne olarak da kavranılıp ifade edilmesi’ndeki anlam, öznenin/düşüncenin nesneyle/varlıkla ilişkisinde ardında hiçbir yabancılık bırakmaması ve karşıtımda tamamen kendisini bulabilmesidir. Bu da bizi *Fenomenoloji*’de ‘Tin’ kavramına yönlendirir. Doğruluk (**die Wahrheit**) her türlü karşıtlığın ayrımda birliğidir ve bu da *Fenomenoloji*’de kendisini Tin olarak gösterir; zira Tin’in gücü kendisini kendisinden ayırıp tekrardan kendisine geri dönebilmesi ve kendisinin bu süregelen hareket olmasındandır. Öyleyse karşıtlıkları birliğe kavuşturma yolunda Hegel’in ilk büyük teşebbüsü olarak değerlendirebileceğimiz *Tinin Fenomenolojisi*’nde kilit kavram ‘Tin’ kavramıdır ve onun başlıca özelliği etkinlik ya da *eylem* (**die Handlung**) halinde oluşudur. Böylece bilincin yaşadığı tüm karşıtlıkların çözümü için Hegel *Fenomenoloji*’de Tin kavramını öne sürer ve bu kavramın ortaya çıkışını da özellikle “eylem” kavramıyla ortaya koyar. Eylem anlayışına ilişkin en detaylı açıklamayı ise Tin’e geçiş aşamasında Akıl’a ait “Tinsel hayvan Krallığı ve Aldanma ya da Şeyin Kendisi” bölümünde verir.

Şimdi *Fenomenoloji*’de doğal bilinci Pratik Akıl’dan⁴ karşıtların somut birliği Tin’e ulaştıran Hegelci eylem teorisini Akıl’ın “Tinsel Hayvanlar Ülkesi ve Aldanma ya da Şeyin Kendisi” bölümü sınırında incelemeye geçelim. Bu yolda ilk olarak bireyselin eylem ve ortaya koyduğu iş üzerinden kendisini gerçekleştirmek adına evrensel olan ilişkisini ele alacağım. Bu aşamada gerçekleşen çelişkiyle birlikte ikinci bölüme geçip eylemin kendisi olarak şeyin kendisi kavramında bireysel ile evrenselin birliğe ulaşır

⁴ Akıl bölümünü teorik ve pratik olarak iki kısımda ele alabiliriz. Bunun da sebebi Akıl bölümünün ilk momenti olan Gözlemci Akıl kısmında bireyselin kendisini evrenselde üretmeye değil keşfetmeye çalışmasıdır. Bu da Gözlemci Akıl’ı teorik ve edilgin olarak nitelermemize neden olur. Bu konu için bkz. Rockmore 1997: 96. Pratik Akıl kısmının özelliği ise bireyselin kendisinden kesinliğini artık evrensel olan ilişkisinde keşfetmeye değil üretmeye çalışmasındandır. Artık özbilinçli özne kendi etkinliği yoluyla kendisini edimsel kılmanın peşindedir. Bizim de makalemizdeki hedefimiz bilincin Pratik Akıl’dan Tin’e geçişinde önemli olan Hegelci eylem teorisini ortaya koymaktır.

ulaşamadığını göstermeye çalışacağım. En sonunda da bireysel ile evrenselin ilişkisinin doğruluğunu bize veren eylem kavramıyla birlikte Tin’e geçişe dair genel bir değerlendirmede bulunacağım.

1. Evrensel ve Bireysel Diyalektiğinde Eylem ve İş

Tin bilinç şekline götüren Akıl bilinç şeklindeki temel konu, Siep’in de ortaya koyduğu üzere (Siep 1995: 135) bireyselliğin kendisini gerçekleştirmesidir ve bu şeklin diyalektiği bireyselin kendisini gerçekleştirirken ya da eyleyken karşıtı olarak evrensel ya da başta dünya sonra da toplumla yaşadığı ilişkidir. Akıl bilinç şekli, *Fenomenoloji*’de öncelikle nesnellik yanının ağır bastığı Bilinç ve ardından öznel yanının ağır bastığı Özbilinç şekillerinin birliği olarak doğar. Bu farkındalıkla birlikte akılsal bilinç dünyanın da kendisi gibi akılsal olduğunu ve bu sayede başkalıkta kendisini bulmak için harekete geçebileceğini ileri sürer (Stern 2002: 97). Akıl olarak özbilinç kendisinin tüm gerçeklik olduğundan emin olarak kendisini dünyada keşfederek gerçek kılmanın ya da doğrulamanın peşindedir.

Akılsal bilincin başkalıkta kendisi olduğuna ilişkin bilgisi Akıl bölümünün “Erdem ve Dünya Gidişatı” kısmının sonunda edimsellik kazanır. Buradaki deneyimde özbilinç, dünyanın bireysel özneye karşıt bir başkası olmadığını öğrenmiştir. Bundan böyle doğruluk kesinlikten ayrı değildir ve kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık ya da evrensel ile bireysel birbirlerine nüfuz etmişlerdir (Hegel 1977b: 236). Böylece sonraki bilinç şekli olarak “Kendisini Kendinde ve Kendisi-için Gerçek Bilen Bireysellik” kısmında özbilinç kendisinin kesinliğinde tüm gerçeklik olduğunu kavrar. Bu farkındalıkla birlikte de tekil ve evrensel arasındaki karşıtlıkla başlayan incelemeden tekille evrenselin karşılıklı bağımlılıkları ve etkileşimlerine ilişkin incelemeye dönüş gerçekleşir (Navickas 1976: 190). Böylece nesnel dünya ile bilinçli bireysellik tek bir gerçeklikte bir araya gelirler ve bu gerçeklik de *eylemdir* (Hyppolite 1974: 296).

Eylem evrensel ile bireyselin birliğidir; artık bir yanda kendinde bir dünya ya da evrensellik ve diğer yanda kendisi-için bir bireysellik yoktur. Bu aşamada özbilinç

başkası oluşunda kendisi olarak kalandır ve başkasının dolayımıyla keşfedip ürettiğiyse kendisidir. Evrensel ile bireyselin birliği eylemle birlikte, bilinç kendisinin etkinliğini kısıtlayan tüm karşıtlıkları ortadan kaldırır. Kendisinden yola çıkarak yeniden yola koyulur ve artık bir başkasıyla değil kendisiyle meşguldür. Eylemi, böylece boşlukta kendisinde serbestçe ilerleyen, engellenmeden bir genişleyen bir daralan ve hem kendi kendisinde hem de kendi kendisiyle böyle bir oyun oynamaktan tamamen memnun olan bir çember şeklinde tanımlayabiliriz (Hegel 1977b: 237). Eylem başkalığa geçiş değil potansiyelin edimselleşmesidir. Böylece görünür kılınan içerik eylemin aslında başından beri kendisinde sahip olduğu şeyden başkası değildir.

Hegel’in kendisini edimselleştiren aklın ilk aşamasına verdiği ad “Tinsel Hayvan Krallığı ve Yanılgı ya da ‘Şeyin Kendisi’”dir.⁵ Burada bireysellik ile varlığın birbirlerine nüfuz edişleri söz konusudur. Bu ilk aşama kendinde gerçek bireysellik kavramıyla başlar ve ardından deneyimde bu kavramın gerçekliğe uyup uymadığı incelenir. Bu deneyim sürecinde üç aşamadan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki iş (**Werk**), ikincisi şeyin kendisi (**die Sache selbst**) ve üçüncüsü de bireylerin karşılıklı oyunu ve yanılgıdır.⁶ Kendinde gerçek bireysellik ilk başta bir kez daha tekil ve belirlenimlidir. Bu kendisini mutlak olarak koyan bireysellik, sonunda içerikten yoksun soyut ve evrensel bir gerçeklik olduğunu farkedecektir. Çünkü sadece benim eylemim olarak koyulan eylem soyut ve evrenseldir. Bu anlamda söz konusu eylem biçimi somut bir bireysellik ortaya koymaktan ziyade yalnızca bu kategoriye ilişkin boş bir düşünce üretir (Kalkavage 2007: 210). Şimdi bu kendinde gerçek bireysellik kavramının kendisini momentlerinde nasıl ortaya koyduğunu inceleyelim.

Kendisini tüm gerçeklik olarak bilen bireysellik kavramı bir önceki deneyimin sonucudur. Bu sebeple de henüz harekete geçmiş ve gerçekliğini ortaya koymuş değildir. Bu yeni aşamada akılsal bireysel etkinleştirmede kendiliğin ve dünyanın

⁵ Hegel’in Tin’e geçişte detaylarını verdiği eylem teorisini inceleyeceğimiz ana bölüm budur. Akıl’ın Tin’e geçiş yapmadan önce son bölümünün iki başlığı daha vardır; bunlar ‘yasa koyucu akıl’ ile ‘yasa sinayıcı akıl’dır. Ancak biz konumuz gereğince makalemizde bu kısımlar için ayrı bir bölüm açmayacağız. İkinci bölümün sonunda sonuç kısmına geçerken kısaca değineceğiz.

⁶ Eylem kavramının analizinde bu üç momentten ‘iş’ makalemizin birinci bölümünde, şeyin kendisi ile bireylerin karşılıklı oyunu ya da aldanma ise ikinci bölümünde ele alınacaktır.

yorumunu açığa seren doğal bir yeteneğe dolaysızca sahiptir. Ancak bu dolaysızlık bir önceki momentin sonucu olduğundan önceki deneyimin olumsuzluğunu ya da kazanımını içerisinde barındırır. Böylece bireysel, kökensele belirlenimli bir doğa olarak kendisini gösterir. Hegel bu kökensele belirlenimli doğaya ‘kendinde’ demektedir; çünkü henüz bu doğa eylemle edimselleşmiş değildir. Ayrıca kökensele olarak belirlenimlidir; çünkü olumsuz, kendinde mevcuttur ve de bu sebeple kendinde aslında bir nitelik (Hegel 1977b: 238). Öyleyse kökensele belirlenimli doğa bireyselin diyalektiğinin başlangıcıdır.

Bireyin kendisine özgü kökensele belirlenimli doğası eylemde kendinde oluşundan çıkar ve kendisini dışavurarak kendisi-için haline gelir. Bilinç kendinde olanı onun için açık kılabilme adına eylemde bulunmalı ve kendisine dış dünyada bir gerçeklik kazandırmalıdır (Hegel 1977b: 240). Böylece bireyselin iç doğasıyla onun dünyada dışavurumu arasında bir ilişki ortaya çıkar. Eylem bu süreçte ilk olarak nesne, yani halen bilince ait olan bir nesne biçimindedir ve bu nesne amaç olarak mevcut olduğundan var olan edimselliğe de karşıttır. Bu aşamayı özbilinçli öznenin henüz gerçekleşmemiş niyeti olarak düşünebiliriz. Yalın kökensele doğanın edimselleşmesinin ikinci momenti, edilgen olarak düşünülen amacın ya da kökensele niyetin edimsellik kazanmasının aracısı olan etkin oluşturur. Bu aşamada bireysel, yalın belirlenimli doğasına uygun şekilde çalışarak yeteneğinin nesnel temsili olan bir şey ortaya koymak için gerekli araçları seçer. Bu verili ya da hali hazırda olandan edimselliğe geçiş aşamasıdır ve Hegel bu aşamaya ‘araç’ adını verir. Çünkü bu ikinci moment her bir bireyselin kendi tekilliğine özgü yalın kökensele doğasını edimselleştireceği süreci ortaya koyar ve bu süreçte her bir bireyselin aracı farklı olacaktır. Üçüncü moment artık yalnızca bireyselin kendisi tarafından bilinen amaç biçimindeki nesne değil gün yüzüne çıkmış ve bireysel için bir başkası biçimi haline gelen nesnedir. Bu son aşama tamamlanmış amaçtır; yani ürün ya da ortaya koyulmuş çalışmadır. Bu son aşamayla birlikte eylem tamamlanır. Meydana çıkan üründe ya da çalışmada bireysel kendiliğiyle dışsal ve gerçek bir şey olarak karşılaşır. Momentlerin bütünlüğünde eylem, koşullar, amaç, araç ya da ortaya çıkan iş olsun kendisinin dışına çıkmaz (Hegel 1977b: 239).

Söz konusu bireysellik kavramı bakımından bu çeşitli momentler arasında bir ayrım oluşmaz. Amaç bireyselin kökensel doğasıdır.

Ancak burada bir sorun kendisini gösterir. Eğer bireysel yalnızca eylem aracılığıyla kendisine edimsellik kazandırabiliyor ve edimselleşene kadar kendisinin gerçekte ne olduğunu bilmiyorsa, bu bize bireyselin sadece eylemin sonunda kendisini bildiğini gösterir. Bu durumda bireyselin onu gerçekleştirene kadar amacını belirleyemediği düşüncesi belirir. Gelgelelim o, bilinçli bir bireysel olduğundan, tamamlanmadan önce eyleme bir amaç olarak sahip olması da gerekir. Sonuçta eylemde bulunacak bireyselin kendisini her bir momentin daha şimdiden diğerini önvarsaydığı bu döngü içerisinde bulunduğu görülür. Burada bireysel, bir başlangıç noktası bulamıyor gibi gözükse de onun yapması gereken şey doğrudan eyleme geçmesidir. Çünkü onun kendinde doğası hem başlangıç hem araç hem de amaçtır. Bu durumda eyleme başlangıç dış bir koşulda değil bizzat bireyselin kendisinde yatar. Başlangıç bir itici güç olarak işleyen her bir bireyselle özgü yetenektir. Eyleme başlamak için ise gereken koşul bireyselin herhangi bir şeye karşı ilgi duymasıdır. İlgi nasıl eyleme geçileceğinin ya da söz konusu durumda neyin yapılması gerektiğinin cevabıdır (Hegel 1977b: 240).

Bu aşamadaki yeni bireysel-evrensel karşıtlığı ise ‘tamamlanmış iş’ ile gerçekleşir. Tamamlanmış işle birlikte kökensel doğaların ayrımı ortaya çıkar. Meydana getirilen iş artık bireyselin kendisinin dışındadır. Ortaya konan iş özeldir ve işin kendisine özgü niteliğinde, bireysel bilinç kendi özgünlüğünü keşfeder. İşin belirlenimli olmasının sebebi eylemde olumsuzluğun içerili olmasıdır. İşin belirlenimliliğinin yanı sıra bilinç evrenseldir ve genel olarak nesnelerin bilincidir. Belirli bir ürüne dikkat kesildikten sonra bilinç şimdi eylemden geri adım atar, içkin evrenselliğini geri kazanır ve ortaya konan bir işi bir diğeriyle kıyaslayarak böylece bireysellikleri de ayrı olarak kavrar. Ancak bu kıyaslamalar niteliksel değil nicelikselidir. Örneğin birinin ortaya koyduğu işin bir diğerine göre daha iyi ya da kötü olduğundan bahsedemez; sadece işlerin niceliksel farklarını ortaya koyabilir. Bu aşamada eylemin özü yalnızca bireyselin kendiliğini dışavurmaktır. Bu sebeple de bir şey iyi ya da kötü olarak

düşünülsün, her iki durumda da bir eylem ve onda bireyselin kendisini dışavurduğu, gerçekleştirdiği bir etkinlik söz konusu olduğundan hepsi iyidir.

Eylemin yegane içeriği bireyselin kökensel doğasıdır ve bireysel başarısını ona göre ölçtüğü dışsal bir ideali değil, yalnızca kendisini edimselleştirir. Hegel’in dile getirdiği gibi, “Bireysel için onun tarafından meydana getirilmemiş bir şey olmadığı gibi bireyselin kendi doğası ya da yapıp ettiği olmayan bir edimsellik de yoktur...Bireysel her ne yaparsa yapsın ya da başına her ne gelirse gelsin o kendisine yapmıştır ve bu onun kendisidir.” (Hegel 1977b: 242). Bireysel, edimselliğinde kendisiyle bir olduğunun farkındadır. Böylece bunun farkında olan bireysel, aklın buraya kadar peşinde koştuğu birliğin (bireysel ile evrensel, kendilik ile şey) sevincini deneyimler gibi gözükmür. Şeyleri ortaya koymak için değil yaptığı şeylerde kendisiyle karşılaşmak ve kendisini izlemek için eylemde bulunur. Akıl kendisine dönmeyi arzular ve eylemin meydana getirdiği özne-nesne birliğinde bunu deneyimlediğini düşünür. Ancak şimdi deneyim sürecinde göreceğiz olduğumuz gibi aklın arzuladığı dönüş henüz gerçekleşmiş değildir.

Bilincin kendisi hakkında oluşturduğu kavramı ortaya koyduktan sonra şimdi de bu kavramın deneyimde doğrulanıp doğrulanmadığını ve gerçeklik ile kavramın birbirlerine uyup uymadığını görmemiz gerekir. Bu bilinç momentinde ortaya konulmuş olan iş bilincin kendisine kazandırdığı gerçekliktir. Bireysel kendisinde her ne ise ancak ortaya koyduğu işle kendisi-için olur. Kendisi-için bireyselin çalışmada açık hale geldiği bilinç ise tikel değil evrenseldir. Çünkü tamamladığı işte bireysel kendisini kendisinin dışına yani evrensellik ögesine yerleştirir. Bilinç belirlenimli ya da tikel olan tamamlanmış işten geri çekilir ve de ortaya koyduğu belirlenimli işe karşıt bir biçimde evrensel bir bilinç olur. Böylelikle de tamamladığı işte kendisini aşar. Bilinç asla belirlenimli bir nesne tarafından tam olarak ifade edilemez. Tam da bu noktada momentin çelişkisi ortaya çıkar.

Akıl eylemi evrensel ile bireyselin birliği olarak ortaya koymuştu. Ancak evrensel olarak bilincin belirlenimli işte kendisini bulamadığını görürüz. Eyleyen bilinç ortaya koyduğu işi aşar ve içerisinde işin tikel bir şey olarak varolduğu evrensel ortama

dönüşür. Böylece iş ve eyleyen bilinç arasında bir ayırım kendisini gösterir. Bu ayırım da bilincin kendisi hakkında sahip olduğu kavramla çelişir (Hyppolite 1974: 305). O halde şimdi varoluşunda ya da tekilleşmesinde bireyselin nasıl evrenselliğini muhafaza edeceğine bakmamız gerekir.

İş bir kez tamamlandığında artık o dışarıdadır; bireyselliğimi kendisinde edimsel kıldığımı düşündüğüm tamamlanmış iş yalnızca benim-için olmaktan çıkar ve aynı zamanda başkaları-için olur. Böylelikle benim kendisi-için-varlığım başkası-için-varlık haline gelir. Bir başka deyişle karşıtına, yani tekillikten evrenselliğe dönüşür. Tamamlanan iş bireyselliğin tüm doğasını kendi içerisine almıştır. İş tamamlanmakla varoluş kazanır ve bu varoluş içerisinde kökensel doğanın niteliği ya da belirlenimi diğer belirlenimli doğalara karşı durur. Bir bireyselin kendiliğini cisimleştirmesi olarak meydana getirilen iş başkaları için de var olmakla birlikte onlar için yabancı bir edimselliklerdir. Eylem kendinde ya da kavramda varolduğunda kökensel belirlenimli doğaların birbirlerine bir karşıtlığı söz konusu değildir. Ancak kendinde olanın kendisi-için ve böylece başkası-için haline de gelmesiyle birlikte işler ve bu işleri meydana getirenler birbirlerinin uzamını işgal eder ve birbirlerinin kökenselliğini olumsuzlar (Kalkavage 2007: 215). Öyleyse meydana getirilen iş bireyselliğin gerçekliğini tamamlanan değil yiten bir şey olarak gösterir (Hegel 1977b: 243).

Sonuç olarak başlangıçtaki iddiaya göre aklın kesinliği varlık ile eylemin birliğiydi. Ancak deneyimde, meydana getirilen işle birlikte bu kesinliğin çelişkiye düştüğü görürüz. Üretilen işte varlık ve eylem farklılaşır ve bilinç de işini tamamlama sürecinde eylemle varlık arasındaki karşıtlığı farkeder. Varlık burada hem kökensel belirlenimli doğaya hem de varolan işe gönderimde bulunur. Bunlardan ilki eylemin başlangıcı ikincisi sonucudur; eylem ise mutlak geçiş ya da edimselliğin oluşudur. Böylece varlıkla eylemin birbirinden ayrı olmaları, eylem ile yeteneği somutlaştıran iş arasında zorunlu bir ilişki olmadığını gösterir. Varoluş ögesinde tüm momentler (ki öncesinde bize kavramda uyumlu bir biçimde birlik halinde belirirler) birbirlerine karşı ilgisiz hale gelir. Amacımın doğama tam olarak uygun düşmesi yalnızca bir rastlantıdır. Öte yandan amaca uygun seçilen araçlar da olumsuzdur. Son olarak bu iç momentlerin

tümü, yani bireyselin eylemi gerçeklikle olumsal bir ilişki içerisindedir. Hegel’in deyişiyle, “kötü bir biçimde belirlenmiş amaç ve kötü bir şekilde seçilmiş araçların lehine olduğu denli aleyhine de karar veren talihdir.” (Hegel 1977b: 245).

2. Evrensel ve Bireysel Diyalektiğinde Eylem olarak Biçimsel Şeyin Kendisinden Mutlak Şeyin Kendisine İlerleyiş

Bu momentte bir kez daha ortaya çıkan evrensellik ve bireysellik karşıtlığı kendisinden öncekileri özetler niteliktedir. Bir kez daha ortaya çıkar ki özbilinç yalnızca kendisi-için değil ayrıca başkaları-içindir. Başka bir deyişle özbilinç sadece öznel değil ayrıca nesneldir. Bu aşamada önümüze çıkan karşıtlıkta bir yanda kavram bakımından eylemin birliği ve zorunluluğu diğer yanda ise deneyimde ortaya çıkan eylemin olumsallığı söz konusudur. Hegel bu noktada yeni bir edimsellik ya da nesnellik kavramı ileri sürer. Hyppolite’in dediği üzere tinsel nesnellik (Hyppolite 1974: 305) de diyebileceğimiz bu yeni kavram Hegel’in deyişiyle ‘şeyin kendisi’dir (**die Sache selbst**). Şeyin kendisi saf nesnellığı belirtmekle birlikte ayrıca eylemin zorunluluğu korunurken işin olumsallığının ötesine geçmeyi ortaya koyar.

Deneyimde gördüğümüz üzere özsel olarak konulan tamamlanmış iş yitip gitmiş ve olumsal bir şey haline gelmiştir. Böylelikle de kendiliğimin edimselliği olarak gördüğüm iş yitip gitmekle kendiliğimin de olumsuzlanması ortaya çıkmıştır. Ancak işin ortadan kalkması ya da önemsiz hale gelmesi sonucunda kendiliğin olumsuzlanması da ortadan kalkar. İş böylece bir olumsuzlamanın olumsuzlanması yani yitip gitmenin yitip gitmesidir. Olumsuz onun olumsuzu olan olumluyla birlikte yok olur (Hegel 1977b: 245). Öyleyse yitip giden şey işin önemsiz ve tinsel olmayan orada olmaklığıdır; bir başka deyişle özbilince karşıt duran yalın doğal şeyliktir (Kalkavage 2007: 217). İlk olarak eylem işin gerçekleşmesi için araç olarak ortaya koyulmuşken, şimdi bu ilişki biçimi değişir. Bilinç işlerden geri adım atar ve iş yerine eylemi mutlak olarak koyar. Böylece doğru iş şimdi eylemin kendisidir (Hegel 1977b: 246). Akıl bireysel ve evrenselin birliğini koymaya devam eder. Ancak bu birlik artık meydana getirilen bir

üründe değil yeni ve tinsel bir şeylikte yani ‘şeyin kendisi’nde açığa çıkar. Kendiliğin artık somutlaşmak için ortaya koyacağı ürünlere ihtiyacı yoktur; o bundan böyle kendi kendisini somutlaştırır. Bu durumda artık bir şeye ilgi duymayla o şey değer kazanır. Önemli olan iş değil gösterilen çabadır.⁷ Şimdi eylem asıl iştir; o bireysel bir eylemin olumsal sonucundan (koşullar, araçlar ve edimsellik) bağımsız bir biçimde kendisini muhafaza edip varlığını sürdüren ‘şeyin kendisi’dir.

Şeyin kendisi momentler (amaç, araç, eylem, edimsellik) birbirlerinden yalıtılmış olarak düşünüldüğünde onlara karşıttır ancak edimsellik ile bireyselliğin birbirlerinde eriyerek bütünleşmeleri olarak ele alındığıdaysa momentlerin birliğinin özüdür. Şeyin kendisi kendilikle bir olmuş şeyliktir. Bilincin kendisinden eminliği şeyin kendisinde nesnel bir varlığa sahiptir; onun için nesnel bir olgudur ve asıl anlamında özgür bir nesne olmaya son vermeden özbilincin kendisine ait olarak doğmuş bir nesnedir. Bir şey benim için olması ya da önem teşkil etmesi bakımından gerçek bir şeydir. Ancak şeyin kendisi diyalektik hareketin sonucunda benim şeyim olmaktan bizim şeyimiz olmaya geçecek ve bireysel kendilik tinin evrensel kendiliğine dönüşecektir (Hyppolite 1974: 218).

Böylelikle ‘şeyin kendisi’nde bireysellik ile evrenselliğin birbirlerine nüfuz edişleri gerçeklik kazanır. Bununla birlikte bu bilinç şekli yeni ortaya çıktığından ötürü dolayım kazanacak yeni bir dolaysızlıktır. Bu aşamanın dolaysız oluş sebebi aklın şeyin kendisini momentlerini geliştirmekten ziyade içeren yalın bir evrensel olarak koymasıdır. Bir yandan şeyin kendisinin momentleri bu bilinç için tekil momentler olup şeyin kendisiyle kıyaslandıklarında onlardan vazgeçilebilirken diğer yandan ise tüm bu momentlerin özü ‘şeyi kendisi’dir ama onların soyut evrenseli olarak mevcuttur. Böylece bu momentlerin her birinde bulunabilir ve onların bir yüklemi olabilir. Şeyin kendisi onun türleri olarak tüm bu momentlerde yer alan cins olduğu gibi ayrıca

⁷ Harris ‘şeyin kendisi’ düşüncesi için Lessing’den örnek verir. *Bkz.: H. S. Harris, Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, s. 103 ve şu alıntıyı yapar: “Bir insanın sahip olduğu ya da sahip olduğuna inandığı doğruluk değil ancak o doğruluğa ulaşmak için ortaya koyduğu çaba o insanın değerini oluşturur.”

onlardan bağımsızdır. Bu öznellikten iz taşımayan bir nesnelliğin göstergesidir (Lauer 1993: 195).

Bilinç bu noktada, şeyin kendisinin ifade ettiği idealizme ulaşır bu biçimsel evrensellik şeklinde onda içerili doğruluğa sahip olduğunda dürüst (**ehrlich**) olarak adlandırılır. Kendimi sonucuna bakmadan bir şeye adadığımda ve elimden geleni ortaya koyduğumda dürüstümdür. Bilincin bu aşamadaki tek ilgisi şeyin kendisidir ve böylece kendisini onun çeşitli momentleriyle meşgul kılar. Şeyin kendisi soyut bir evrensellik olarak momentlerinin her birine yüklenebileceğinden bilinç, şeyler her ne şekilde sonuçlanırsa sonuçlansın şeyin kendisini tamamlamış ve ona ulaşmıştır. Bu takdirde bu ya da şu amacın gerçekleşmiş olmasından ziyade ‘önemli olan şey’ bir amacı istemektir. Bu yeni bireysel ve evrensel etkileşiminde bireyselin kendiliği onun yapıp etmesi değil kararıdır (**Entschluß**). Her sonuç ve hatta sonuçlanmamış şey bile gerçek olarak değerlendirdiğim şeyin içerisine girer. Edimsel olan şey niyet ettiğim ve ilgi nesnesi kıldığım şeydir. Söz konusu ilgi ya da edimsellik kendisini şeyin kendisinin momentlerinin her birinde bulunabilmesinden ötürü muhafaza edebilir. Şeyin kendisi böylece tüm anlamını yitirmiştir çünkü herhangi bir öznenin onunla örtüşebileceği bir yüklem haline gelmiştir. Yalnızca istenilen ya da edimselleşmeyi gerçekleştiremeyen haliyle ‘şeyin kendisi’ boş bir amaç anlamına geldiği gibi ayrıca istek ile yerine getirmenin yalnızca düşüncede birliğe sahip olduğunu gösterir (Kalkavage 2007: 219).

Öyleyse bu dürüstlüğün doğruluğuna gelince onun görüldüğü kadar da dürüst olmadığı ortaya çıkar. Eylem için eylem, sonunda kendisini ‘bireyselin eylemi’ olarak göstermiş ve ‘şeyin kendisi’ onu ilgilendiren soyut edimsellik olmuştur. Hiç şüphesiz şeyin kendisinin ya da benim için önemli olanın, ‘bu Ben’ olarak tarafımdan önemli bulunduğunu bilirim. Bunun yanı sıra benim için önemli olanın kendi başına da önemli olduğunu bilirim. Yani ilgi duyan bireysel, şeyin kendisinin hem öznel hem de nesnel olduğunu bilmemezlilik edemez. Böylece şeyin kendisinin bir yanını öne sürdüğünde bastırmış olduğu diğer yanın da farkındadır. Ancak sonuçta ortaya çıktığı üzere sözde dürüst bilinç görüldüğü kadar dürüst değildir. Şeyin kendisi benim için olduğu denli de başkaları içindir.

Tam da burası ‘aldatmaca’nın olaya dahil olup bilinci ileriye taşıyacak kısmıdır. Bireyselin tamamen kayıtsız nesnellik olarak ilan ettiği şey saf bireysel çıkarıcılığa dönüşür. Aldatmaca (**Betrug**) şeyin kendisine içkin iki yanlılıktan kaynaklanır. Şeyin kendisini mutlak olarak koyduğunda bilinç şeyin kendisinin içerdiği karşıtlığın (bireysellik ve evrensellik) her iki yanını da koymalıdır. Ancak bilinç onları bir arada koymaktan ziyade birer birer koyar çünkü onların karşıtlığı ya da zıtlığı aracılığıyla düşünmekten kaçınır. Böylece bilinç birinden birini kendisinin kesinliği için özsel kılmak adına seçecektir. Ancak bu seçme işi de karşılıklı aldatmaca da son bulur (Kalkavage 2007: 221). Aldatmaca diyalektik hareketinin ortaya koyduğu sonuç edimselleşmenin, yani kendiliğimi ortaya koyan bir şey yapmanın asla yalnızca öznel kalamayacağıdır. Hegel’in deyişiyle, “Edimselleşme, aksine, bir kimsenin kendisinin evrensellik ögesinde görünmesidir ve tam da bu şekilde o herkesin meselesi (**sache**) haline gelir ve gelmelidir de.” (Hegel 1977b: 251). Şeyin kendisi böylece değişime uğrar ve doğrulukta ne ise o olarak belirir; yani tekil bir kendilik olarak benim için önemli ya da değerli olmaya son vererek akılsal varlıklar olarak bizim için önemli ve değerli olana dönüşür.

Bilincin yaşadığı bu deneyimin sonucunda şeyin kendisinin öznel ve nesnel ya da bireysel ve evrensel yanının biraraya getirilmekten ziyade birbirlerinin yerini aldıklarını görürüz. Bilinç bireyselliğe tutunurken evrenselliği ya da evrenselliğe tutunurken bireyselliği yakalayamamıştır. Ancak bu durum deneyimin doğruluğunda şeyin kendisini tinsel öz yani tekil bireyselin ve tüm bireysellerin eylemi olarak ortaya koyar. Böylece şeyin kendisinin eşit derecede özsel olan her iki yanı sonunda ahlaksal yasada biraraya gelir. Yasa (**das Gesetz**), asıl ‘şeyin kendisi’dir, yani özne ile nesnenin kalıcı birbirlerine işleyişidir. Tinsel öz bireysel ile evrenseli birleştirir. Hiçbir bireysel özne evrenselle ilişkili olmadıkça hakiki anlamda tinsel olamadığı gibi hiçbir evrensel özne de bireyselle ilişkili olmadıkça hakiki anlamda tinsel değildir. Bu durumda ‘biçimsel şeyin kendisi’ doluluğunu, yani içeriğini etkin ve kendisini bölen bireysellikten elde eder. Bu durumda bilincin nesnesi doğru olma anlamına sahiptir. O bundan böyle kesinlik ve doğruluk, evrensellik ve tekillik ya da amaç ve gerçeklik karşıtlığından

muzdarip olmayan ‘mutlak şeyin kendisi’dir. Onun varoluşu özbilincin edimselliği ve eylemidir. Öyleyse önceki bilinç şeklinin aksine bireylerin artık birbirleriyle rekabet etmek yerine kaynaştıkları bu yeni deneyimde yasa herkesin birleşik eyleminin nesnesidir.

Bireysel kendiliğin ‘Tinsel Hayvan Krallığı’na ilişkin tutkulu bireyselliğini yitirip evrensel kendilik olmasına rağmen (Kalkavage 2007: 225) bu evrensellik henüz yasalarla ve törelerle tanımlanan belirli bir insan topluluğu biçimini (**das Volk**) almış değildir. Bu geçiş yasa diyalektiğinin sonunda gerçekleşir. Bu aşamada beliren *evrensel kendilik* halen bir düşüncedir yani bireyselin kendi içerisinde bulunduğu bir evrenselliştir. Bu yasa edimsel bir topluluğun törelliği olmaktan ziyade bu aşamada henüz bir buyruk ya da ahlaki maksim biçimindedir ve kendisini ‘olması gereken’ (**Sollen**) şeklinde ortaya koyar.

Böylece karşıtlıkların somut birliği Tin’e geçmeden önce son karşıtlıkların bir kez daha soyut olarak ele alındıkları yasa diyalektiğinin biçimleri yasa koyucu ve yasa sınavı akılda ortaya çıkan sorun törel yasaların, kendilerinden kaynaklandıkları toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir şey olarak ele alınmalarıdır.⁸ Bu iki bilinç şekli tekil ve yalıtılmış olarak ele alındıklarında törel bilincin yalnızca değişken momentleridirler. İlk momentte (yasakoyucu akıl) yasanın içeriğinin olumsal olduğu kanıtlandığından, yasa birey ne derse odur; ikinci momentte ise yasaların gerçekte yasa olup olmadıklarını görmek için onları sınavan bireysel kendisini tüm yasaların üstüne koyar. Bu her iki biçimde de momentler tözle ya da gerçek tinsel özle olumsuz bir ilişki içerisindedirler ya da şöyle de diyebiliriz ki töz henüz onlarda edimselliğine sahip değildir. Öyleyse doğruluğu, özbilinç ile varlığın bozulmamış totolojik özdeşliği olarak düşünen düşünce edimsel olmalıdır ve edimsel olmak içinse kendisini her bir özbilinçli

⁸ Ahlaki yasanın soyutluğuna dair eleştiriler özellikle Kant’a ilişkindir. Hem Kant’ın kendi görüşleri ve de Hegel’in Kant’a ilişkin görüşleri için bkz. Kant 1993: Bölüm II, s. 30 vd.; Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlaki yasa ile yasanın evrensel biçimi arasındaki ilişkiye vurgu yapar, bkz.: Kant 2002: 40. Ayrıca Hegel, Kant’ın boş biçimselcilik olarak adlandırdığı ahlak kuramının eleştirisini *Hukuk Felsefesi*’nde de gerçekleştirir ve özellikle de Kant’ın tüm akılsal varlıklar layıkıyla tekil maksimleri ahlaki bir değere sahip olup olmamalarını belirlemek adına sınavabilir iddiasını eleştirir, bkz.: Hegel 1978: 135

bireyin tekilliğiyle özdeşleştiren bir evrensel olmalıdır; bir başka deyişle kendisini ayırmlaştırıran bir özdeşlik olmalıdır ki bu da Tin’dir (Collins 2013: 344).

Sonuç ya da Pratik Akıl’dan Tin’e Geçiş

Deneyimde görmüş olduğumuz üzere bireysel özbilinç, akılsal bilinç şeklinin yazgısı olarak bireyselliğe yaptığı vurgudan vazgeçememiştir. Pratik akıl olarak bireysel, toplumsal dünyayı ona karşıt bir başkalık biçiminde bilir; ancak bilincin tüm gerçeklik olduğuna ilişkin farkındalığından ötürü bu başkalıkta kendisini edimselleştirmeye çalışır. Pratik akıl düşünce ya da bireysellik ile nesnel dünya ya da evrensellik arasındaki diyalektikte baskın yan olarak kendisini ileri süren düşüncenin öznelliğine aittir. Bu öznelğin nesnellikle ilişkisi ise eylemde belirir. Birey eylem yoluyla kendisini dışsallaştırır ve edimselleştirir ancak bu edimselleşmede birey yalıtılmış bir tekillik olarak kalamayacağına bilincine ulaşır. Bu ise karşıtlıkların çözümü yolunda ileri sürülen Tin kavramının doğuşunda gerekli olan bilinç durumudur. Bu bilincin doğruluğu olarak Tin bilinç şekli ise Akıl bilinç şeklinin sınırını aşar. Akılsal bilincin tüm gerçeklik olduğu farkındalığının doğruluğa doğru gelişimindeki son nokta olan kendinde ve kendisi-için bireysellikte etkin unsur olan eylemle birlikte, bilinç bireyselliğini gerçek kılarken tekil kendilikten evrensel kendiliğe doğru ilerler. Eylemde kendisini edimsel kılan tekil bireyselliğin doğruluğunu evrensel kendilikte bulmasıyla birlikte de Tin bilinç şekli ya da ‘Ben olan Biz ve Biz olan Ben’ doğar. Böylece akılsal bilinç eylem aracılığıyla kendisini dünyası ve dünyasını da kendisi olarak bildiğinde Tin’e geçiş gerçekleşir. Bu bilinç şekli de karşıtlıkların somut birliğinin farkındalığı olarak Tin bilinç şeklidir.

Kendisinin tüm gerçeklik olduğundan emin olan öznel akıl bireyselliğinin doğruluğuna kendisini tekilleştiren bir öznel tözsellikte yani Tin’de ulaşır ve bunu da eylemde bulunarak gerçekleştirir. Eylemin buradaki deneyimde şöyle bir etkisi vardır, birey kendisini gerçekleştirmek için eylem yoluyla kendisi-için haline gelir ve dolaysızca içerisinde olduğu bütünden ya da dünyadan kopar. Ancak yine eylem

yoluyla anlar ki evrenselliğin bir karşıtı olarak bireyselliğini yalıtılmış bir biçimde yani diğer bireysel akıllardan ayrı olarak kendi başına edimselleştirmesi mümkün değildir. Bu da bireyseli kendisi-için olduğu denli başkası-için bir varlık kılar. Burada varılacak nokta kendisini bütünden ayırıp evrenselle bireyselliğin ön planda olduğu ilişkisellikten özbilinçli bireysellerin birliği olarak somut ve yaşayan bir bütüne, öznel bir tözsellik olarak Tin’e ilerleyiştir. Bir başka ifadeyle bilinç gerçek bireyselliğine yalnızca kendisini bireysellere bölen bir evrensellik olarak Tin’de ulaşabilir. Bu bilinç de süreçte yalnızca eylem yoluyla belirip edimsellik kazanır.

Böylece Akıl bilinç şeklinin başında bilincin kesinliğinde tüm gerçeklik olduğuna ilişkin kavramsal farkındalığı sonda edimsellik kazanır. Bireysel ile evrensel karşıtlığı bireysel ile evrenselin karşılıklı bağımlılıklarına dönüşür ve kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık ya da evrensel ile bireysel birbirlerine nüfuz eder. Evrensellik ya da nesnel dünya ile bireysellik ya da özbilinçli özneyi biraraya getirense eylemdir. Öyleyse karşıtlıkları dışsallaştırıp ardından birbirlerine olan bağımlılıklarını açığa seren eylemle birlikte bilinç kendisinin etkinliğini etkileyen tüm karşıtlıkları ve koşulları aşar. Bu hareket biçimi *Fenomenoloji*’nin Önsöz kısmında ifade edilen ‘doğruluğun töz olduğu denli özne’ oluşuyla ilgilidir ve karşıtlıkların somut birliği olarak Tin kavramına bizi götürür. Böylece Tin’e geçiş düşüncenin öznel akılsallığıyla dünyanın nesnel akılsallığının aynı gerçekliği yansıttığı, temelde yatan birliğe hem bir ilerleyiş hem de dönüşür.

KAYNAKÇA

COLLINS, Ardis B. (2013). *Hegel’s Phenomenology: The Dialectical Justification of Philosophy’s First Principles*, McGill-Queen’s University Press.

HEGEL, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke C: IV, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1977a). *The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*, trans. by H.S. Harris and Walter Cerf, Albany: State University of New York Press.

HEGEL, G.W.F. (1977b). *Phenomenology of Spirit*, trans. by A.V. Miller, Oxford University Press.

HEGEL, G.W.F. (1978). *Hegel’s Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox, New York: Oxford University Press.

HEGEL, G.W.F. (1986a). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Band 2, Werke Werke in 20 Bänden mit Registerband, ed. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Band 7, Werke Werke in 20 Bänden mit Registerband, ed. E. Moldenhauer ve K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARRIS, H. S. (1997). *Hegel’s Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis: HackettPublishing Company, Inc.

HOULGATE, Stephen (2013). *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, London: Bloomsbury.

HYPOLLITE, Jean (1974). *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, trans. by Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston: Northwestern University Press.

KALKAVAGE, Peter (2007). *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Philadelphia: Paul Dry Books.

KANT, Immanuel (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals: with on a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns*, trans. by James W. Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

KANT, Immanuel (2002). *Critique of Practical Reason*, trans. by Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.

LAUER, Quentin, (1993). *A Reading of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press.

NAVICKAS, Joseph, L. (1976). *Consciousness and Reality: Hegel’s Philosophy of Subjectivity*, The Hague, Martinus Nijhoff.

ROCKMORE, Tom (1997). *Cognition: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Los Angeles: University of California Press.

SIEP, Ludwig (1995) “Individuality in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, *The Modern Subject, Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma, pp. 131-148, Albany: State University of New York Press.

STERN, Robert (2002). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York: Routledge.

STEWART, Jon (2000). *The Unity of Hegel’s “Phenomenology of Spirit”: A Systematic Interpretation*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Makale Geliş | Received: 05.07.2018
Makale Kabul | Accepted: 20.09.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.480834

Aykut AYKUTALP

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Ağrı, TR
Ağrı İbrahim Çeçen Univ., Faculty of E.A.S, Dep. of Political Sciences and Public Administration, Kars, TR
ORCID: 0000-0001-5991-0306
aaykotalp@agri.edu.tr

Adem ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Kafkas Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kars, TR
Kafkas University, Faculty of E.A.S, Department of Political Sciences and Public Administration, Kars, TR
ORCID: 0000-0002-9297-1116
ademcelik36@hotmail.com

Antonio Negri ve Michael Hardt Düşüncesinde İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik Üretim Kavramları Üzerine

Öz

Bu çalışma son dönemin önemli düşünürlerinden Antonio Negri ve Michael Hardt'ın İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik üretim kavramlarına odaklanmaktadır. Çağdaş siyasal tartışmaların merkezindeki bu kavramlar yeni bir egemenlik biçimi olarak ele alınan İmparatorluk fikrinin düşünsel temellerini olduğu kadar çağdaş kapitalizmdeki ekonomik dönüşümü ve bu çağın yeni öznellik biçimini de tartışmaya açmaktadır. Negri ve Hardt'a göre İmparatorluk küresel uzamda işleyen bir ağ mantığı, egemenlik biçimi olarak ulus devletlerin siyasal sınırlarını aşan yeni bir egemenlik ve yönetsel mantık olarak görülmektedir. Çokluk ise imparatorluğun iktidar ve komuta biçimlerine karşı kolektif ve müşterek bir toplumsal özne olarak ele alınmaktadır. Biopolitik üretim ise kapitalist üretimdeki maddi malların üretimini merkeze alan iş ve çalışma örgütlenmesini aşan duyguların, sembollerin, simgelerin, iletişimin ve işbirliğinin merkezinde olduğu hayatın üretimi olarak tarif edilmektedir. Bu üç kavram çağdaş dünyanın ekonomik, siyasal dönüşümünü anlamak açısından önemli bir çerçeve çizmektedir. Bu çalışma da üç kavramın sınırları dahilinde Negri ve Hardt düşüncesinin tartışmaya açtığı küresel değişimlerin doğasını anlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İmparatorluk, Emperyal Egemenlik, Çokluk, Biopolitik Üretim, Maddi Olmayan Emek.

On the Concepts of the Empire, Multitude And Biopolitical Production in the Thought of Antonio Negri And Michael Hardt

Abstract

This study focuses on the ideas of Antonio Negri and Michael Hardt, the most influential thinkers of recent period, about the concepts of the Empire, Multitude and Biopolitical production. These concepts

being at the center of contemporary political discussions problematise the ideaitonal foundations of the idea of Empire evaluated as a new form of sovereignty, the economic transformation in the contemporary capitalism and the new form of subjectivity in this age. To Negri and Hardt, Empire is seen as a logic of network operating at global level and a new logic of sovereignty and governance going beyond the political boundaries of nation states as form of sovereignty. In this regard, multitude is evaluated as a collective and joint social subject against the power and command forms of empire. As for biopolitical production, it is defined as the production of life in which feelings, symbols, communication and cooperation go beyond the understanding that centers the production of tangible goods within the capitalist production and work organization. These three concepts draw an important framework in terms of understanding the economic, political transformation of the contemporary world. In this study, it was aimed at interpreting the nature of global changes brought forward by the Negri and Hardt thought within the boundaries of these three concepts.

Keywords: The Empire, Imperial Sovereignty, Multitude, Biopolitical Production, Immaterial Labor.

Giriş

Bu çalışmanın konusu günümüzün önemli düşünürlerinden Antonio Negri ve Michael Hardt'ın kuramsal yaklaşımlarını tartışmaya açmaktır. Antonio Negri, İtalyan Otonomist hareketin en önemli kuramcılarında biri olarak 1960'lerden beri önemli tartışmaların gündeminde yer alan aktörlerden biridir. Michael Hardt ise Amerikan akademi dünyasında tanınan edebiyatçı ve İtalyan Otonomist hareketin metinlerinin İngilizce konuşulan dünyada tanınmasını sağlayan önemli bir entelektüeldir. Otonomist hareket temelde “proletaryayı, kendi çıkarlarına sahip özerk bir öznellik olarak hem pratikte hem de kuramsal düzeyde yeniden kurmayı” hedefleyen politik bir harekettir (May 2000: 49). Otonomist hareket toplumsal değişimi yukarıdan, hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş siyasal organizasyonların bir sonucu olarak değil, işçiler, kadınlar, öğrenciler gibi farklı toplumsal öznelerin aşağıdan örgütlendiği, ortak hareket edebilme olanaklarının geliştiği politik hareketin yaratılması olarak görmektedir. Bu bakımdan otonomist hareket, 1970'lerde kentsel toplumsal hareketler olarak tarif edilen kadın, çevre vb. hareketler ile önemli benzerlikler göstermektedir (Castells 2015). Otonomistler, sermaye, iş ve toplumsal kimlikler gibi farklı alanlarda sermaye tarafından kuşatılan bütün toplumsal yapıların eleştirisini içeren bir ret stratejisi benimsemişlerdir. Otonomistlere göre sermayenin gelişim dinamikleri işçi sınıfı

mücadeleleri tarafından belirlenmektedir. Bu açıdan işçi sınıfına otonom bir öznellik atfeder. Bu bir bakıma Foucault'nun direniş iktidarı belirler yaklaşımını içermektedir. Diğer taraftan iktidar da, direniş pratiklerini ve söylemlerini ele geçirmeye çalışan bir makinedir. Negri ve Hardt'ın metinlerinde, otonomist hareketin ret stratejisi, direniş ve iktidara ilişkin çözümlerinin izlerini görmek mümkündür.

Antonio Negri ve Michael Hardt'ın 1999 yılında çıkan *İmparatorluk* kitabı Sovyetler Birliği'nin çöküşü ve örgütlü kapitalizmin değişimiyle birlikte ortaya çıkan yeni küresel düzenin kavranmasına ve yeni sol siyasete kuramsal katkıya yönelik bir çalışmadır. Kitap basıldığı dönemde akademik dünyada ilgiyle karşılanmış, Frederic Jameson tarafından “yeni milenyumun ilk büyük teorik sentezi” ve Slavoj Žižek tarafından “yeni çağın komünist manifestosu” olarak tarif edilmiştir. İmparatorluk çalışmasının ilgi odağını ulus devlet egemenliğindeki gerileme, emperyalizmin sonu ve biopolitik üretim gibi çağdaş dünyadaki değişimler oluşturmaktadır. İmparatorluk kavramı ile dünya kapitalizminin küresel ölçekte tek bir egemen hükmetme mantığı tarafından biçimlendirildiği savunulmaktadır. İmparatorluk tartışması, modern egemenliğin doğasına içkin dikotomik ayrımların, içerisi ve dışarısı arasındaki bölünmelerin sonuna işaret eden emperyal egemenlik olarak tarif edilen yeni bir egemenlik paradigmasını merkeze almaktadır. İmparatorluk bir yönüyle, Otonomist hareketin 1970'lerden beri tartıştığı kavramların çağdaş yeniden yorumlanması, diğer yönüyle de Foucault, Deleuze ve Guattari gibi Fransız düşüncesinin önemli temsilcilerinin teorik yaklaşımlarını çağdaş kapitalizmi, küresel yönetsel aygıtları ve öznellik oluşumlarını tanımlamada merkeze alan yeni bir sentez olarak görülebilir.

İmparatorluk tartışmalarının devamı niteliğinde görülebilecek olan *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* kitabı, daha önceki metinlerde çerçevesi çizilen ve yeni dönemin öznesi olarak görülen Çokluk'u ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır (Hardt ve Negri 2004). Negri ve Hardt'a göre İmparatorluğun ortaya çıkışı aynı zamanda karşı-iktidar olarak çokluğun ortaya çıkışına da gönderme yapar. Çokluk, tek bir özne figürünü merkeze almayan, farklı toplumsal sınıfların, kimliklerin, hareketlerin demokratik birliği olarak görülmektedir. Çokluk tarihe müdahale edecek

özne olarak tarif edilmektedir. Çokluk tartışması 1990’lardan beri radikal demokrasi kuramcılarının gündeme getirdiği işçi sınıfı siyasetinin merkeziliğinin sonu fikrini paylaşmaktadır. Radikal demokrasinin önemli temsilcilerinden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un çalışmaları işçi sınıfını tarihin yapıcısı olarak gören Ortodoks Marxist kuramsal yaklaşımların eleştirisini içermektedir(Laclau ve Mouffe, 2008). Laclau ve Mouffe’a göre ekonomik kategorilerle tanımlanan ve tüm toplumsal farklılıkları ortadan kaldıran işçi sınıfı kavramı yerine, farklı kimlikleri, sınıf kategorilerini, çevre ve kadın hareketlerini de içeren karşı-hegemonya kurucu bir özne olarak halk kavramı kullanılmalıdır (Laclau 2007: 248-249). Halk, yeni dönemin öznesi olarak görülmektedir. Laclau ve Mouffe’un halk tartışmasına benzer bir biçimde, çokluk da yeni dönemin özne arayışına farklı bir yanıt olarak görülebilir. Diğer bir ifade ile çokluk, emperyal egemenliğe ve kapitalist rasyonelliğe karşı yeni siyasetin öznesidir. Özne tartışması, yeni sol siyasetin 1990’lardan beri içine kapanmasına neden olan reel sosyalizm deneyimi sonrası birçok farklı ülkeden aktivistler arasında tartışılan önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Özellikle Arap Baharı, “Wall Street’i İşgal Et” hareketleri gibi kentsel hareketler bu tartışmaların bir sonucu olarak görülebilir. Negri ve Hardt’a göre bu hareketler Çokluk’un demokratik yapısını ve yatay örgütlenme pratiklerini inşa eden ve kurumsal siyasetin reddini talep eden siyasal örgütlenmeler dizisi olarak görülmelidir (Hardt ve Negri, 2012). Başka bir deyişle bu hareketler özerk, katılımcı ve temsilin reddini içeren bir siyasetin biçiminin doğuşu olarak yorumlanmalıdır. Negri ve Hardt’ın metinlerinin merkezini, modern egemenlikten emperyal egemenliğe, ulus-devletler düzeninden imparatorluğa, işçi sınıfından çokluğa, disiplin toplumundan denetim toplumuna geçiş yaşandığı fikri oluşturmaktadır. Bu çalışma geçiş fikrinin merkezini oluşturan İmparatorluk, Çokluk ve Biopolitik üretim kavramlarını ele almaktadır.

İmparatorluk: Küresel Düzenin Oluşumu

Antonio Negri ve Michael Hardt’ın *İmparatorluk* adlı eseri, yeni bir küresel düzenin kuruluşunu tartışmaktadır. Bu küresel düzen modern egemenlikten emperyal

egemenliğe, kapitalist üretimdeki bir dizi dönüşümden ve çokluk'un yeni bir öznellik biçimi olarak ortaya çıkışına kadar farklı toplumsal süreçleri kapsamaktadır. İmparatorluk, “iletişim ağlarından oluşan ve insan, para ve fikirlerin küresel bir akış içerisinde olduğu yenedünyada, politik gücün doğasının radikal” bir değişimini simgelemekte ve toplumsal, siyasal değişimin izlerini sürmeyi hedeflemektedir (Gilbert 2012: 227). İmparatorluk ile birlikte ulus devletlerin üzerinde yükseldiği modern egemenlik ve emperyalist uygulamalar yerini egemenliğin küresel ölçekte yayıldığı, endüstriyel üretimin yerini biopolitik üretime, emperyalizmin yerini emperyal egemenliğe bıraktığı görülmektedir (Negri 2005a: 19). Küresel ölçekte piyasa ekonomisinin genişlemesi, iletişim ve ulaşım olanaklarının artışı, BM, Dünya Bankası, IMF ve küresel sivil toplum örgütlerinin etkinliğindeki artış yeni bir egemenlik paradigması ortaya çıkarmaktadır (Hardt ve Negri 2003a: 17). Bu yönüyle iktidarın belirli bir devletin ve kurumun otoritesi altında işlemediği yeni bir tarihsel döneme girilmektedir. Bu değişimlere paralel olarak iktidar merkezsizleşmektedir ve imparatorluk bu merkezsiz mimaride bir dizi süreç sonucunda oluşmaktadır (Negri 2005a: 11). Bu süreçlerden ilki küreselleşme, ikincisi ulus devlet egemenliğindeki azalma, üçüncüsü biopolitik üretimdir. İmparatorluk küresel ölçekte hakim olan tüm yönetim biçimlerini kapsayan karma bir niteliğe sahiptir ve Dünya Bankası, IMF, Ulusal Devletler ve yerel otoriteleri içermektedir. İmparatorluk, sınırların anlamını yitirdiği yeni bir merkezsiz yönetim biçimi olarak küresel dünyamızı biçimlendiren aygıttır (Hardt ve Negri 2003a: 17).

İmparatorluğun oluşumunun en önemli göstergelinden biri Roma imparatorluğunda da hakim olan emperyal hak kavramının yeniden ortaya çıkmış olmasıdır. Emperyal hak kavramı, etik ile tüzelin evrensel birlikteliği olarak görülmektedir. Roma imparatorluğu egemenlik kurduğu bölgeler ve kıtaları evrensel barışın mekanı olarak sunmaktadır (Hardt ve Negri 2003a: 35). Modern egemenlik, ulus devlet ve küresel hak nosyonu ile ulus devletler arasında hakim olması istenen barış fikrinin çelişkili birlikteliği yoluyla bu iki hak nosyonunu bir birinden ayırmıştır. İmparatorluğun kuruluşu hem uluslararası hak nosyonunu hem de küresel barışı olanaklı

kılmaya aday bir egemenlik fikri ortaya çıkarmıştır. Negri ve Hardt bu süreci, “haklı savaş” kavramının yeniden diriltilmesi olarak ele almaktadır. Haklı savaş kavramı, “bir devlet toprak bütünlüğünü ve politik bağımsızlığını tehlikeye sokan bir saldırı tehdidiyle yüz yüze kaldığında *jus ad bellum* hakkına (savaş yapma hakkına) sahiptir” ilkesi üzerine kuruludur (Hardt ve Negri 2003a: 36). Haklı savaş doktrini, savaşın politik bir araç olarak görülmesini sağlarken aynı zamanda savaşın etik yoluyla meşrulaştırılmasıdır. Bu yönüyle İmparatorluk esnek ve yatay ilişkiler üzerinden işleyen yeni bir iktidar mimarisi oluşturmaktadır (Hardt ve Negri 2003a: 37). İmparatorluk “kendi başına güç temelinde değil, gücü hakkın ve barışın hizmetinde gösterme kapasitesi temelinde oluşur” (Hardt ve Negri 2003a: 39). Negri ve Hardt’ın da belirttiği gibi:

[B]u dönüşümün belki de en önemli belirtisi *müdahale hakkı* denen bir hakkın gelişmesidir. Bu genelde dünya düzeninin hakim öznelerinin insani sorunları engelleme ya da çözme, anlaşmaları güvence altına alma ve barışı dayatma amacıyla öteki öznelerin topraklarına müdahale etme hakkı ya da görevi olarak anlaşılır. Müdahale hakkı uluslararası düzeni korumak için Sözleşmeyle Birleşmiş Milletler’in eline verilen araçlar takımı arasında göze en çok çarpan haktır, ama bu hakkın günümüzdeki düzenlenişi niteliksel bir sıçrama anlamına gelir. Artık eski uluslararası düzende olduğu gibi tek tek egemen devletler ya da ulus-üstü güç (BM) sadece gönüllü olarak imzalanmış uluslararası anlaşmaların uygulanmasını ya da dayatılmasını sağlamak üzere müdahalede bulunmuyor. Şimdi ister hak isterse konsensüs yoluyla meşruluk kazanmış ulus-üstü özneler herhangi bir türden acil durum ve üstün etik ilkeler adına müdahalede bulunuyor. Bu müdahalenin arkasında, salt kendi başına bir sürekli acil ve istisnai durum değil; temel adalet değerlerine müracaatla haklılaştırılan bir sürekli acil ve istisnai durum yatıyor. (Hardt ve Negri 2003a: 42).

İmparatorluğun kuruluşuna etki eden önemli bir süreçte ulus devlet egemenliğinde oluşan gerilemedir. Ulus devlet örgütlenmesi, küresel ölçekte emek, sermaye, simge, sembol, iletişim ve enformasyonun dolaşımındaki hızlanma nedeniyle zaman-mekan üzerindeki denetim ve kontrol olanaklarını kaybetmektedir (Negri 2005a: 31). Ulus devletler modern egemenlik mantığının hakim olduğu önemli bir mekan olarak, egemenliğin otonom biçimde ayrıldığı, dışarı ve içerisi arasında belirli sınırlar çizildiği örgütlenme biçimidir (Hardt ve Negri 2003a: 18). Ulus devletler Westphalia’dan bu yana belirli bir toprak parçası üzerinde meşru güç kullanma tekeli olarak

tanımlanmaktaydı (Weber 1993: 80). Buna karşın yeni oluşmakta olan egemenlik paradigması toprak temelli değildir. Bu yönüyle imparatorluk merkeziz oluşuyla tanımlanmaktadır. Bu çözümleme, Foucault’un iktidarın her yerdeliği çözümlemesine benzemektedir. Foucault’a göre “iktidar her yerde hazır ve nazırdır: ama bu, her şeyi yenilemez birliğin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (2010: 72).

İmparatorluğu merkeziz, hiyerarşisiz, topraksız bir tanımlama girişimi bir bakıma ulus-devlet merkezli emperyalizm çözümlemelerini tartışmaya açmak anlamına gelmektedir. Negri ve Hardt’a göre (2003a: 18) emperyalizm kavramı “Avrupalı devletlerin egemenliklerini kendi sınırlarının ötesine” taşıma girişimidir. Bu açıdan modern egemenlik sadece Avrupa merkezli bir okumayla anlaşılabilir. Kolonilerdeki yönetim tekniklerinin etkisiyle yenilenen ve dönüşen bir içeriğe sahiptir. Emperyalizm, genel olarak kapitalizmin yönetme ve sömürme mantığı olarak sermaye birikim süreçleriyle ilgili bir kavram olarak kullanılmıştır (Luxemburg, 2004). Bu yaklaşımda dünya kapitalist ekonomisi merkez ve çevre ülkeler olarak ele alınmaktadır. Kapitalizm çevre ülkelerdeki zenginliğin merkez ülkelere aktarıldığı bir işleyişe sahiptir. Kapitalizm bu yönüyle gücün ve zenginliğin merkez ülkelerde yoğunlaştığı bir ekonomik sistem olarak varlığını dışarıdaki kaynakların sömürsü yoluyla sürdürebilmektedir. Bu yaklaşım teorik olarak, kapitalizmin ve emperyalizmin değer aktarımı yoluyla genişleyen mantığının ortadan kalkmasıyla birlikte çökeceğini iddia etmektedir. Hardt ve Negri’nin de belirttiği gibi “Marxist düşünce geleneğinin emperyalizm üzerine geliştirdiği merkezi argümanlardan biri, kapitalizmle yayılma arasında içkin bir ilişkinin olduğu ve kapitalist yayılmanın kaçınılmaz olarak emperyalizmle politik biçim aldığı yolundadır” (Hardt ve Negri 2003a: 236). İmparatorluk yönündeki gelişmeler, emperyalizm kuramının entelektüel ve maddi temelini ortadan kaldırmıştır. Modern egemenliğin bir parçası olan emperyalizme dayalı yönetim teknikleri yerini imparatorluğa bırakmıştır.

İmparatorluğa geçişi haritalandırmamıza olanak sağlayan üç tarihsel gelişme vardır. Birincisi, kolonilerin özgürleşmesi, ikincisi, üretim sürecinin merkezleşmesi ve üçüncüsü ise disipline dayalı üretim biçiminin ve disiplin toplumunun küresel yayılımını olanaklı kılan uluslararası düzenin oluşumudur (Hardt ve Negri 2003a: 259). İlk olarak sömürgelerin özgürleşmesi süreci, ABD ve Sovyetler Birliği arasında yaşanan Soğuk Savaş dönemine denk gelmiştir. Soğuk savaşın aktörü olan bu iki devletten biri tarafında yer almak koloniler özgürleşme sürecini geciktirmiştir. Avrupa devletleri tarafından 19. ve 20. yüzyılda sömürgeleştirilen toplumlar, yeni küresel düzen içerisinde özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Bu özgürleşme daha çok askeri zor aygıtları üzerinden egemenlik kuran Avrupa sömürgeci geleneğinden farklı olarak, ekonomik kategorilerin merkeze geldiği yeni bir aşamaya gönderme yapmaktadır. Bu aşama sömürgeci pratiklerinin sonuna ve dolayısıyla imparatorluğun oluşumuna örnek gösterilmektedir (Hardt ve Negri 2003a: 261). İkinci olarak, kapitalist üretimde yaşanan merkezleşmedir. Ulusal ekonomiler, ulusüstü şirketlerin ekonomik süreçler ve finansal ağlar üzerindeki belirleyiciliği nedeniyle önemlerini yitirmektedir. Ulusüstü korporasyonların etkinliğindeki artış çevre ülkelerdeki teknolojik alt yapıyı ve üretim ilişkilerini olduğu gibi, emek piyasalarını da dönüştürerek sermayenin akışkanlığını olanaklı kılacak zemini hazırladı. İmparatorluğun oluşumu ulus-devletlerin sınırları dahilinde işleyen sermaye birikim süreçlerinin küresel uzamda genişlemesine olanak sağladı (Hardt ve Negri 2003a: 262). Üçüncü olarak, disiplinci üretim mantığı ve disiplin toplumunun kurumlarının küresel yayılımı imparatorluğun oluşumunu gösteren önemli bir eğilimdir. Fordist ücret rejimi, Taylorist emek örgütlenmesi, modernleşmeyi ve kalkınmayı hedefleyen refah devletinin gelişmekte olan ülkelerde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gelişmekte olan bu ülkeler küresel ekonomik ağlara ancak merkez ülkelerde üretilen disiplinci kurumların kendi ülkelerinde de yerleşmesi yoluyla dahil olmuşlardır. Devlet eliyle sanayileşmeyi merkeze alan politikalar ve ithal ikamesine dayalı ekonomik kalkınma reçeteleri üretim süreçlerini şekillendiren disiplin rejiminin küresel ölçekte yaygınlaşmasını beraberinde getirdi. Emperyalizm, sanayileşme ve kalkınma yönündeki modernleşmeci pratiklerin etkinliğindeki azalmanın sonucunda ortaya çıkan değişimle birlikte hakimiyetini yitirmeye başlamıştır (Hardt ve Negri

2003a: 262-263). Sonuç olarak toplumsal, ekonomik değişim dinamikleri en nihayetinde imparatorluğun oluşumu yönünde bir eğilimin ortaya çıkmasına olanak sağlayacak maddi koşulları hazırlamıştır.

İmparatorluğun kuruluşunun diğer bir göstergesi kapitalist üretim biçiminde ortaya çıkan dönüşüm ve piyasanın ekonomisinin küresel ölçekte genişlemesidir. Bu dönüşüm en belirgin göstergesi, modernite özgü ekonomik alan-siyasal alan, içerisi-dışarı ve üretim alanı-yeniden üretim alanı arasındaki keskin ayrımların bulanıklaşmasıdır. Modern fabrika rejimi, sanayi öncesi toplumlarda sıkça görülen üretim mekanı ile yaşam mekanı arasındaki örtüşmeyi değiştirmiştir. Üretimin mekansal farklılaşması süreci ekonomi ve siyaset ayrımının temelini oluşturmaktadır. Ulus devlet örgütlenmesi ve sanayi üretiminin örgütlenmesi arasında kurulmak istenen analogi günümüzde ortaya çıkmakta olan küresel imparatorluk oluşumunu açıklayamamaktadır. Çağdaş dünyada üretim sadece maddi nesnelerin üretimi olmaktan daha çok hayatın üretimi olarak biopolitik hale gelmektedir. Biopolitik üretim, hizmet üretiminin yaygınlaştırarak farklı coğrafyalardaki emek, meta, sermaye, iletişim ve işbirliği ağlarını ortak paydada birleştirmektedir. Üretimin hayatın üretimi haline gelmesi, ekonomi ve ekonomi dışı alanlar olarak ayrıştırılan mekansal bölünmeleri ortadan kaldırmıştır. İmparatorluk da, üretimin doğasında yaşanan tarihsel dönüşüme verilen bir cevaptır. Piyasa toplumu ancak piyasanın işleyişini sağlayan dışsal müdahaleyle varlığını sürdürebilir (Polanyi 2006). İmparatorluk bu bakımdan küresel piyasa toplumun işleyişini olanaklı kılan dışsal bir güç veya yeni bir iktidar mantığı olarak çağdaş kapitalizmin yayılmasını olanaklı kılan egemen güçtür. Başka bir deyişle imparatorluk dünya piyasanın denetimini hedefleyen komuta ve kontrol tekniklerinin yayılışını sağlayan hukuki ve politik bir egemenlik anlayışıdır.

Egemenliğin Yeni Biçimi: Modern Egemenlikten Emperyal Egemenliğe Geçiş

İmparatorluğun oluşumuyla birlikte ulus devletlerin egemen birimler olarak sınırları üzerindeki denetim ve kontrol olanaklarını yitirmesi, sömürgeciliğin çöküşü ve

ulusüstü kurumların oluşumu modern egemenlikten emperyal egemenliğe doğru tarihsel geçişi sembolize etmektedir. Negri ve Hardt’a göre (2003a: 156) postkolonyal ve postmodern çalışmalar modern egemenlikten emperyal egemenliğe doğru yaşanan dönüşümü anlamamıza olanak sağlayan bir literatür ortaya çıkardıkları gibi bu dönüşümü anlamamızı sağlayan çözümleyici araçları da sunmaktadırlar. Postmodern ve postkolonyal çalışmalar modern egemenliğin doğasında var olan ikili karşıtlıklar üzerinden tanımladığı biz-onlar, ben-öteki, siyah-beyaz, içerisi-dışarısı, yerel-evrensel gibi dikotomik ayrımları sömürgeci anlayışın ve ırkçılık düşüncesinin bir uzantısı olarak eleştiri konusu haline getirmiştir. Bu eleştirel tutum bir yönüyle modern egemenliğin politik dünyasına ve iktidar tekniklerine yönelik yıkıcı bir etkiye sahiptir. Negri ve Hardt’ın tarif ettiği gibi postmodern ve postkolonyal yaklaşımlar modern egemenliğin özcü ve manici tanımlama biçimlerine karşı farklılık, melezlik, yataylık gibi özgürlüğü merkeze alan politikaların oluşturulmasında ortaklaşmaktadırlar (Hardt ve Negri 2003a: 164).

Negri ve Hardt’a göre postmodernler, farklılığı, akışkanlığı ve meleziği merkeze koyarak modernitenin ürettiği kültürel, ırksal ve cinsel olarak tek boyutlu toplum okumasını ve onun ürettiği iktidar ilişkilerini yapı sökümü uğratmışlardır. Kültürel, ırksal ve cinsiyete dayalı manici ayrımlarının eleştirisi beraberinde modern egemenliğin üzerine bina edildiği mekan olarak ulus devletin yarattığı bölünmeleri tartışmaya açmaktadır. Farklılık, melezlik, akışkanlık ve yersiz-yurtsuzlaşma kavramları modern egemenliğin doğasındaki hiyerarşilere karşıt bir söylem olarak kurulmuştur. Negri ve Hardt’a göre (2003a: 158) modernliğe yönelik bu yönlü bir eleştiri, eski egemenlik mantığını dışlamakla birlikte yeni oluşmakta olanı ise içermek gibi bir sorunla karşı karşıyadır. Başka bir ifadeyle postmodernlerin radikal aydınlanma eleştirisi, iktidar ve tahakkümün doğasını açığa çıkarma konusunda ne denli başarılı ise, küreselleşme çağında farklılık, melezlik ve yerellik üzerine kurulu emperyal egemenlik mantığına eleştirel yaklaşım konusunda o denli başarısızdır (Hardt ve Negri 2003a: 157).

Negri ve Hardt’a göre modern egemenlikten emperyal egemenliğe doğru yaşanan değişimler küresel dünyamızı biçimlendiren yeni bir egemenlik mantığı ortaya

çıkarmıştır. Yeni egemenlik mantığı küresel kontrol ve komuta teknikleri uyarınca çokluğun üretken enerjisini denetim altına alacak bir yönetme biçimidir (Foucault 2006: 308-309).¹ Modern dönemde okul, hapishane, kilise, fabrika gibi disiplinci mekanlar üzerinden öznenin inşası hedeflenirken, emperyal egemenlik çağında disiplinden daha çok denetim hedeflenmektedir. Bu açıdan modern egemenlik öznelliği mekan dolayımı ile üreten bir bio-iktidarken, emperyal egemenlik, öznellik üretimini toplumsal ilişkilerin geneline yayan ve yaşamın üretimi ve yeniden üretimini hedefleyen genelleşmiş bio-iktidardır. Emperyal egemenlik, (I) manici bölünmelerin ortadan kalkması, (II) emperyal ırkçılığın hakim olması ve (III) öznelüğün yeniden üretimi biçiminde kendisini göstermektedir.

(I) Emperyal egemenlikle birlikte içerisi ve dışarısı arasındaki ayrım olanaksızlaşmıştır. Bu bakımdan emperyal egemenlik, mekanın içi ve mekansal sınırların dışı gibi dikotomik ayrımlar üzerine kurulu olan modern egemenliğin sonuna geldiğini göstermektedir. Modernlik üzerine çalışan düşünürlerin büyük çoğunluğu toplumsal hayatı karşıtlıklar üzerinden tarif etmiştir (Frisby, 2012: 25).² Negri ve Hardt’ın da örnek verdiği gibi içerisi ve dışarı nosyonu Machiavelli, Spinoza, Kant, Marx ve Foucault gibi düşünler tarafından farklı saiklerle dile getirilmiştir (Hardt ve Negri, 2003a: 198). Örneğin Marx komünizmi kapitalist toplumun bağrından çıkacak ortak mülkiyet anlayışına dayalı bir dışarısı nosyonu üzerinden tarif eder. Anarşist düşünürler devleti, insanın doğuştan iyi olan doğasını bozan ve var olan kötülüklerin kaynağı olan örgütlenme olarak tanımlarken, bir bakıma devletin içindeki kötü insan doğası ve devletin dışındaki iyi insan doğası kavrayışıyla modernliğe ait içerisi-dışarısı dikotomisini yeniden üretirler (Newman 2006: 27-28). Negri ve Hardt’a göre (2003a: 201) modern egemenliğe içkin olan içerisi-dışarısı anlayışı emperyal egemenlikle

¹ Foucault benzer bir biçimde marjlarda kurulu olan ve tamamen olumsuz işlevler sahip kapalı kurumların amacının kötülüğü durdurmak, iletişimleri kopartmak ve zamanı askıya almak biçimindeki disiplinci mantığı abluka disiplini olarak formüle etmektedir. Zararlı birlikleri engellemek üzerine kurulu abluka disiplin yerini süreç içerisinde yararlı birlikler oluşturmayı hedefleyen mekanizma disipline bırakmıştır. Bkz. (Foucault 2006: 308-309).

² Modernliğin ne olduğu sorusu sosyoloji disiplininin kurucuları tarafından dikotomiler üzerinden yanıtlanmıştır. Ferdinand Tönnies’in *Gemeinschaft* (cemaat) ve *Gesellschaft* (toplum), Emil Durkheim’in mekanik dayanışmaya dayalı toplumlar ile organik dayanışmaya dayalı toplumlar, George Simmel’in paraya dayalı olmayan ekonomiler ile paraya dayalı ekonomiler arasında kurdukları dikotomiler buna örnek gösterilebilir. Bkz. (Frisby 2012: 25).

birlikte ortadan kalkmaktadır. Bu dönüşüm bir bakıma merkez ülkeler ve çevre ülkeler ayrımı üzerinde inşa edilen emperyalizm teorilerinin de sonuna işaret ettiği gibi ulus devletin içi ve dışı anlayışını da ortadan kaldırmaktadır. Bu yönüyle yeni doğmakta olan egemenlik biçimi dışarıya nosyonunu reddeden bir mantıkla işlemektedir (Lemke 2013: 92).

(II) Kolonyal yönetimlerin meşrulaştırılmasında merkezi bir yere sahip olan ırkçılık düşüncesi ortadan kalkmakta ve ırkçılık biçim değiştirmektedir. İnsan toplumlarını biyolojik ve genetik özellikleri üzerinden sınıflayan ve hiyerarşiler inşa eden modern ırkçılık anlayışı yerini, farklılık, melezlik gibi kültürel kategorileri ön plana çıkaran emperyal ırkçılığa bırakmaktadır. Yeni dönemde ırkçılık biyolojik kategoriler üzerinden değil, kültürel değerler üzerinden üretilmektedir. Diğer bir ifade ile biyolojik bir kategori olarak ırk düşüncesi terk edilmiş ama kültür, biyolojik ırkçılığın terk edilmesinin yarattığı boşluğu doldurmuştur. Emperyal ırkçılık, ırka dayanmayan, ırksız bir ırkçılıktır ve kültürel kategoriler üzerinden üretilmektedir. Emperyal ırkçılık, kültürlerin esneklik ve bağdaşırılığına katı sınırlar koyarak, kültürlerin karışmasına izin vermenin nafile hatta tehlikeli olduğunu savunur (Hardt ve Negri 2003a: 207). Bu anlamıyla emperyal ırkçılık bir hiyerarşi değil bir ayırım projesidir ve kültürler arasında aşılabilir ayrımlar olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Emperyal ırkçılık farklılıkları yok saymayan ama onların farklılıklarını bir dışlama unsuru olarak gören yeni bir mantık sunmaktadır. Postmodern ve postkolonyal teori emperyal egemenlikle birlikte ortadan kalkmakta olan biyolojik ırkçılığın eleştirisi ve modern ırkçılığa karşı kültürel farklılığın teorisi olarak okunabilir. Emperyal ırkçılık, modern ırkçılıktan farklı olarak postmodern teorisinin vurgulamaktan hoşlandığı kültürel kategoriler üzerinden yeniden üretilmektedir. Bu bakımdan postmodern ve postkolonyal teorisinin eleştirdiği ırkçılık düşüncesi hali hazırda varlığını sürdürmektedir. İmparatorluğun mantığı uyarınca kültürel ayrımlar üzerinden yeni bir biçim almıştır. Bu yeni biçim, siyah-beyaz gibi biyolojik hiyerarşiler üzerinden değil, Sırlar ve Hırvatlar, Hutular ve Tutsiler, Afro-Amerikanlar ve Koreli-Amerikanlar ayrımı üzerinden şekillenmektedir (Hardt ve Negri 2003a: 207). Emperyal ırkçılık, kültürel farklılıklar

oyununa ve sürekli olarak genişleyen alanı içindeki mikro çatışmaların idaresine dayanır (Hardt ve Negri 2003a: 209). Bu yönüyle “emperyal ırkçılık ya da farklılık temelli ırkçılık ötekileri kendi sınırları içine alır ve sonra bu farklılıkları bir kontrol sistemi içinde yönetir” (Hardt ve Negri 2003a: 209).

(III) Emperyal egemenlik, öznelğin üretiminin mekansal ayrımlarının bulanıklaşmasıyla tarif edilmektedir. Modernliğin içerisi ve dışarıyı ayrımı üzerine kurulan manici mantığı öznelik üretiminde de kendisini göstermektedir. Modern toplum, öznelğin üretildiği farklı kompartımanlardan oluşan bir takım ada olarak görülebilir. Bu kompartımanların her biri öznelğin üretildiği özel bir yer veya mekanla ilişkilidir. Her yerin veya mekanın öznelik kuralları ve mantığı bir birinden farklıdır. Örneğin okul bize sadece orada olduğumuzu değil aynı zamanda evde veya fabrikada olmadığımızı hatırlatacak sembollerle donatılmıştır. Bu semboller içerisi olarak okulun öznelik üretimini dışındaki kurumlardan farklı olduğunu gösterir ve kendisini dışardan ayıran sınırların korunmasını hedefler. Negri ve Hardt’ın da vurguladığı gibi “modern toplumsal teori tedrici bir biçimde her tür toplum-öncesi öznelik nosyonunun içeri boşaltır ve öznelğin üretimini hapisane, aile, fabrika ve okul gibi belli başlı toplumsal kurumlarının işleyiş mekanizmalarına yerleştirir” (Hardt ve Negri 2003a: 209). Bu yönüyle modernlik hem öznelğin üretildiği hem de disiplin altına alındığı mekanların genişlemesiyle tarif edilebilir (Foucault 2010: 103). Bu anlamıyla “her kurumun sınırları içinde birey en azından kısmen öteki kurumların kuvvetlerine karşı korunur; cemaat içinde normal olarak aile kuralları geçmez, evde de normal olarak fabrika disiplini işlemez. Sınırları açıkça belli kurumsal yer, üretilen özneliklerin düzenli ve sabit biçimine yansır” (Hardt ve Negri 2003a: 210).

İmparatorluk bir yönüyle mekan dolayımıyla öznelik üretiminin krizi olarak okunabilir. Bu sözü geçen kurumların artık öznelik üretmediği anlamına gelmemektedir. Ancak emperyal egemenlikle birlikte, kurumların sınırlı uzamını belirlemek için kullandığı çitler yıkılmaktadır. Diğer bir ifadeyle öznelik üretimini hedefleyen kurumların kendisini dışarisından ayırmak için kullanmış oldukları sınırlar ortadan kalkmaktadır. Emperyal egemenlikle birlikte kurumsal duvarlar içerisinde

işleyen mantık toplumsal alanın tümüne yayılmıştır. İçerisi ve dışarısi arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır (Hardt ve Negri 2003a: 210). Mekansal bölünme üzerinde kurulu öznellik üretiminin krizi ve içerisi ve dışarısi ayrımına dayalı olmayan yeni öznellik biçimi aynı zamanda disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçişi sembolize etmektedir. Sonuç olarak modern egemenlikten emperyal egemenliğe geçiş uzamsal sınırları ortadan kaldıran yeni bir iktidar mantığı üzerinden anlaşılabilir.

Biopolitik Üretim Ya da Hayatın Üretimi

İmparatorluk, çağdaş kapitalizmdeki bir dizi değişimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Kapitalist üretim biçimindeki değişim ile birlikte ortaya yeni bir üretim örgütlenmesi oluşmuştur. Negri ve Hardt kapitalist üretimin yapısındaki bu değişimi biopolitik üretim kavramı etrafında çözümlenmektedir. Biopolitik üretim, üretimin, nesnelerin üretiminden, hayatın ve özneliğin üretimine dönüştüğüne ilişkin tarihsel eğilimi nitelenmektedir. Birçok düşünür tarafından post-endüstriyel, post-fordist, bilgi ekonomisi kavramları etrafından tarif edilmeye çalışılan çağdaş ekonomik dönüşüm, Negri ve Hardt düşüncesinde maddi olmayan emeğin hakim olduğu biopolitik üretim olarak görülmektedir. Çağdaş İtalyan Otonomist düşüncesinin 1970’lerdeki çalışmaları da değer üretimin zamansal-mekansal ölçülemezliğinin yeni bir toplumsal durum ve ekonomik hayatın yeni bir örgütlenmesini ortaya çıkardığı üzerinedir. (Negri 2005b: 254). Fordizmin krizi olarak da bilinen üretim biçiminin dönüşümünde 1968 olayları ve işçi sınıfı mücadeleleri önemli bir yere sahiptir. Sınıf mücadelesi ve toplumsal değişim talepleri sermaye birikimini değişime zorlamıştır. Üretim sürecindeki değişimle birlikte maddi malların üretimine dayanan endüstriyel emeğin hakimiyeti azalmış, maddi olmayan emeğin etkinliği artmıştır. Negri ve Hardt, sonuçta ortaya maddi ve kalıcı bir mal çıkarmayan, yani bir hizmet, bir kültürel ürün, bilgi ya da iletişim gibi maddi-olmayan malları üreten emeği “*maddi-olmayan emek*” olarak adlandırmaktadır (Hardt ve Negri 2003a: 303). Negri’ye göre (2005: 160), küresel emek piyasasına bakıldığında maddi olmayan emek niceliksel olarak küçük bir yere sahipse de hizmet üretimi, endüstriyel ve tarımsal üretim faaliyetlerini belirleyen ana üretim haline gelmektedir.

Hizmet üretiminin hakim bir konuma gelmesi üretim sürecini enformatik hale getirdiği gibi emeğin niteliğini, üretkenliğini değişime zorlamaktadır (Hardt ve Negri 2003a: 293). Yeni ekonomide hakim olan maddi olmayan emeğin iki ayırıcı boyutu vardır. İlki, dilsel ve entelektüel, ikincisi duygulanımsaldır. Negri'nin de belirttiği gibi:

[M]addi olmayan emek, yani maddi olmayan ürünler –bilgi, enformasyon, iletişim, dilsel ya da duygusal ilişkiler- üreten emek ortaya çıkmıştır. Hizmet sektöründeki emek, entelektüel emek ve bilişsel emek-bunlar hepsi- maddi olmayan emeğe gönderme yapar, ama bu terimlerden hiçbirisi maddi emeğin genelliğini aktaramaz. Bir ilk yaklaşım olarak, maddi olmayan emek, emeğin fiili uygulamalarıyla bütünleşen iki ana biçimde düşünülebilir. İlk biçim, her şeyden önce entelektüel ya da dilsel emeğe gönderme yapar: sözgelimi, problem çözmek, simgesel ve analitik işlemler ve dilsel anlatımlar geliştirmek... buna karşılık, öteki maddi olmayan emek biçimine “duygulanımsal emek” adını veriyoruz. Duygulanımlar, zihinsel olgu niteliği taşıyan duygulardan farklı olarak, zihni ve bedeni eşit ölçüde ilgilendirirler (2005a: 159-160).

Negri ve Hardt'ın biopolitik üretim kavramı Foucault tarafından geliştirilen bio-iktidar kavramının yeni bir yorumlanmasına dayanmaktadır. Foucault'un iktidar yaklaşımı, disiplin pratiklerinin çeşitli mekansal aygıtlar aracılığıyla toplumsalın tamamını kuşatacak biçimde yaygınlaşmasını sağlayan kurumsal mimarinin çözümlenmesine dayanmaktadır (Hardt ve Negri 2011: 69). Bio-iktidar yaşam üzerindeki iktidardır. Negri ve Hardt'a göre biopolitik üretim, Foucaultcu anlamda bio-iktidar kavramından farklı olarak yaşam üzerindeki iktidar olarak değil, direnmek ve alternatif öznellikler üretmek iç yaşam gücüne dayan bir modeldir (Hardt ve Negri 2011: 70). Negri ve Hardt'a göre biopolitik üretimin ile birlikte Foucault'un tarif ettiği disiplinci kurumlar yerini denetim ve kontrol aygıtlarına bırakmaktadır. Disiplin toplumundan denetim toplumuna geçiş Negri ve Hardt'ın Deleuze³ okumasına dayanmaktadır. Buna göre disiplin toplumu, “toplumsal komuta mekanizmasının, (adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen) yaygın bir *dispositifler* yada aygıtlar şebekesi yoluyla kurulduğu toplum” olarak tarif edilirken, denetim toplumu “komuta (denetim) mekanizmalarının giderek daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği, yurttaşların beyinleri ve bedenleri üzerinden dağıtıldığı bir toplum”dur

³ Bkz. (Deleuze 2001).

(Hardt ve Negri 2003a: 47). Negri ve Hardt bu tarihsel değişimi bio-iktidardan biopolitik iktidara yönelik tarihsel bir değişim olarak görmektedir. Biopolitik üretim, üretimin herhangi bir mekansal-zamansal sınırlamaya tabi olmadığı, sadece maddi malların üretiminin değil aynı zamanda yaşamın üretiminin merkeze konulduğu bir üretim biçimidir. Üretimin, hayatın üretimi olarak şekillenmesi üretken emek ve üretken olmayan emek, kafa ve kol emeği arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmaktadır (Lazzarato 2005: 228). Üretim sadece fabrika, büro, vb. alanlarda yapılan bir faaliyet olarak görülemez. Bu bağlamda sanayi toplumunun bir özelliği olan ekonomi ve siyaset arasındaki ayrım anlamını yitirdiği gibi değer üreten-değer üretmeyen mekanlar ayrımı da anlamını yitirmektedir. Dolayısıyla biopolitik üretimin açığa çıkan diğer bir yönü de, dilsel, kültürel, kentsel, siyasal, iletişimsel, duygulanımsal boyutlarıyla üretimin ortak paydanın üretimi haline gelmiş olmasıdır.

Negri ve Hardt’a göre biopolitik üretimin ortaya çıkışını olanaklı kılan üç eğilim vardır. Birincisi; hizmet üretimin baskın bir üretim biçimi haline gelmesi, ikincisi çalışmanın kadınsılaşması ve kadın emeğinin kapitalist üretim süreci içerisindeki niceliğinin artışı, Üçüncü olarak da emek piyasasının küresel göç dalgaları ile ırksal olarak farklılaşmasıdır (Hardt ve Negri 2011: 141-144). Bu üç eğilim üretimin doğasında köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümle birlikte 19. ve 20. yüzyılda hakim bir üretim biçimi olan sanayi üretimi yerini hizmet üretimine bırakmaktadır. Bu geçiş maddi malların üretiminden daha çok maddi olmayan iletişim, enformasyon, duygulanım üreten emek biçimlerinin etkin olduğu malların üretimine doğru tarihsel bir değişimi ortaya çıkarmıştır (Hardt ve Negri 2011: 142). Hizmet üretiminin giderek enformasyonel-duygulanımsal hale gelmesi, reklamcılık, eğlence işleri, sağlık ve evde bakım, bilgisayar programcılığı, pazarlama gibi iş biçimlerinin artışına neden olmaktadır. Bu değişimi başka bir perspektiften tartışan Manuel Castells’e (2008: 281) göre de enformasyon toplumunda bilgisayar yazılımı, video üretimi, mikro-elektronik tasarımı, biyo-teknolojiye dayalı tarım gibi bir çok iş biçimi, maddi ile maddi olmayan malların nasıl tanımlanacağını taşırmaya açmakta ve bilgiyi toplumsal zenginliğin merkezine getirmektedir. Negri ve Hardt’a göre de bu süreç

modern toplumda dikotomik bir şekilde ayrıştırılan kafa ve kol emeği arasındaki bölünmeleri ortadan kaldırmaktadır. Biopolitik üretimde “düşünsel ve duygulanımsal emek salt belirli organlara özgü değildir, aksine tüm beden ve zihni kapsar. Bir başka ifadeyle maddi olmayan üretimde, üretim edimi hem bedensel hem zihinseldir” (Hardt ve Negri 2011: 142). Çalışma hayatındaki ve çağdaş kapitalizmdeki dönüşümler “toplumsal olarak tanımlanabilen ve toplumsal bütünüün üretim ve yeniden üretiminde norma bağlı, standart bir işlevi yerine getirme” biçimindeki çalışma anlayışını ortadan kaldırma eğilimindedir (Gorz 2001: 12). Küresel emek piyasası içerisinde esnek ve yarı zamanlı çalışma niceliksel olarak artmaktadır. Esnek emek piyasası kadın emeğine ihtiyaç duymaktadır. Bu sürecin ikili bir yönü vardır. Bir taraftan kadınların çalışma hayatına girmesi erkeğin hanenin geçimini sağladığı anlayışına dayanan ataerkil ilişkileri dönüştürmekte, diğer yandan hasta ve yaşlı bakımı, sağlık, eğitim, iletişim, taşımacılık gibi farklı sektörlerde duygulanımsal ve hissi emek biçiminin etkinlik kazanmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan emek piyasasının “kadınsılaşması”, duygulanımsal, iletişimsel emek biçimlerinin biopolitik üretimde baskın bir emek biçimi olmaya başladığını göstermektedir (Hardt ve Negri 2011: 142). Biopolitik üretimin önemli bir boyutu da küresel emek piyasasının çokkültürlü hale gelmiş olması oluşturmaktadır.

Üretimin biopolitikleşmesi, duygulanımsal, iletişimsel ve enformasyonel emek biçimlerinin nasıl denetleneceği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Çünkü sermaye her zaman emeğin komuta ve kontrolüne ihtiyaç duyar. Negri ve Hardt’a göre emek ve sermaye arasındaki ayrıma dayanan sermayenin organik bileşimi yaklaşımı çağdaş kapitalizmdeki değişimlerde birlikte anlamını yitirmektedir. Biopolitik üretimde, üretimin ortak paydanın üretimine ve toplumun tamamının katılımına dayanan doğası sermayeyi üretim sürecine daha fazla dışsal hale getirmektedir. Başka bir deyişle küresel finansal ağlar, telif, patent gibi yeni ortaya çıkan mülkiyet biçimleri sermayeyi üretim sürecinin dışında, toplumun zenginliğine el koyan bir ilişki olarak görmeyi zorunlu kılmaktadır. Biopolitik üretimle birlikte, üretim sadece fabrika, büro vb. alanlarda gerçekleştirilen bir faaliyet olmaktan çıkmaktadır. Fabrika, emeğin fabrika

duvarları içinde disipline edilmesini olanaklı kılmaktaydı. Fordizm bu zamansal ve mekansal denetimin en ileri yönetim tekniği olarak görülmekteydi. Buna karşın üretim belirli bir mekana bağlı olarak gerçekleştirilen bir faaliyet olmaktan çıktığında emek güçleri sermaye tarafından nasıl disipline edilecektir? Negri ve Hardt’a göre küresel borç ekonomisi ve borçlandırma süreçleri emeğin yeni denetim ve kontrol biçimlerini oluşturmaktadır (Hardt ve Negri 2012: 20). Bu bakımdan eğer eğitim, sağlık, konut borçlarımız varsa çalışmayı tercih etmek dışında başka bir alternatifiniz yoktur. Sermayenin emeği disipline edecek mekansal sınırlardan yoksun hale gelmiş olması, yeni kontrol düzeneklerini beraberinde getirir. Negri ve Hardt’a göre biopolitik üretimin biçiminin denetim pratikleri üçlü bir yöne sahiptir. İlk olarak, ortak paydaya el koyulmasıdır. Biopolitik üretim maddi bir malın üretimine dayanmadığından, bilgiler, semboller, semboller, duygular ve enformasyonlar ancak toplumun tamamının katılımıyla üretilebilen ve bir kişinin mülkü olamayacak kadar geniş bir ortaklığı niteler. İkinci olarak da, emeğin “kadınsılaşması”yla esnek, yarı zamanlı ve güvencesiz çalışmanın istisnai olmaktan daha çok kural haline gelmiş olmasıdır. Güvencesizlik, çalışanların daha fazla çalışmaya razı olmasını sağlar. Üçüncü olarak, küresel ölçekte emek ve göçün akışkanlığını önleyen fiziksel ve toplumsal sınırların varlığı yeni denetim stratejinin bir parçasıdır (Hardt ve Negri 2011: 156). Başka bir deyişle küresel emek hareketliliği önündeki bariyerler emek gücünün ulusal sınırlara hapsedilmesini olanaklı kılmaktadır.

Yeni Bir Öznellik Biçimi Olarak Çokluk

İmparatorluk kitabının devamı niteliğindeki *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* adlı kitap yeni egemenlik biçimine karşı alternatif toplumsal hareketlerin ve tarihsel özne olarak çokluk örgütlenmesinin ana hatlarını tartışmaya açmaktadır. İmparatorluk metni genel itibarıyla siyasal ve ekonomik dönüşümleri merkeze alan, yeni egemenlik biçiminin geometrisini çıkarma hedefini taşıırken, Çokluk çalışması emperyal egemenlik çağında çokluğun soykütüğünü merkeze koymaktadır. Negri ve Hardt çokluğu imparatorluğa karşı örgütlenen tekilliklerin yatay ve hiyerarşiye

dayanmayan demokratik bir örgütlenmesi olarak görmektedir. Buna karşın imparatorluk komuta ve kontrolü merkeze alan hiyerarşiler ve esnek örgütlenmeler yoluyla sürdürülen ağ yapısı ortaya çıkarmıştır. İmparatorluğun ağ şeklinde örgütlenen hiyerarşik iktidar düzeneklerine karşıt bir konumda yer alan çokluk ise tekilliklerin yatay örgütlenmesini merkeze alan bir model uyarınca hareket etmektedir (Hardt ve Negri 2004: 12). Bu yönüyle çokluk, imparatorluğa karşı olan farklı toplumsal kimlikleri bir araya getirmeyi amaçlayan bir ağ mantığı olarak tanımlanmaktadır. Çokluk, ağı yapıyı uyarınca bir birinden bağımsız ve otonom bir yöne sahip farklı tekillikleri içermekle birlikte, aynı zamanda kendini siyasal proje ve kolektif direniş aygıtı olarak örgütlenme potansiyeline sahiptir.

Çokluk kavramı, halk, kitle, avam ve işçi sınıfı gibi tek bir kimliğe ve özne anlayışına dayanmayan, buna karşın ortak paydanın üretimini merkeze alan tekilliklerin demokratik birlikteliğidir. İlk olarak, birçok farklı siyasal projenin öznesi olarak görülen halk kavramı, içsel farklılıkların tek bir siyasal kimlik etrafında örgütlendiği ve tek bir potada eritildiği bütüncül bir kimlik olarak tanımlanmalıdır. Fransız devriminden, çeşitli halk hareketlerine ve popülist iktidarlara kadar bütün siyasal tahayyüller halkı tekin ve birin kolektif örgütlenmesi olarak görmektedir. Halk, homojen bir nüfus ve birlik olarak görülür. Negri’ye göre modern düşünce içerisinde Hobbes, Rousseau ve Hegel gibi figürler ancak halkın yönetebileceğini, çokluğun savaş ve kaosla eşdeğer olduğunu savunmuşlardır (Negri 2010: 15). İkinci olarak kitle ve avam, doğaları gereği farksızlık üzerine inşa edilmişlerdir. Kitle ve avam terimleri “kolayca manipüle edilebilme özellikleri nedeniyle tehlikeli ve şiddetli olan irrasyonel ve pasif” topluluğu tanımlar (Negri 2010: 17; Hardt ve Negri 2004: 113-114). Üçüncü olarak işçi sınıfı kavramı da, kapitalizmi yok edecek özne olarak sadece endüstriyel emeği merkeze alan özcü ve indirgemeci bir kavramdır. İşçi sınıfı kavramı, üretken-üretken olmayan emek, lümpen proletarya, ev içi- ev dışı emek gibi karşıtlıkları üretir. Fabrika işçisi haricindeki yoksul, işsiz, lümpen proletaryayı ve ücretlendirilmemiş ev içi emeği işçi sınıfı tanımının dışında ele alır. Ayrıca tarım ve hizmet işçilerini işçi sınıfının müttefik kuvvetleri olarak tanımlar. Bu açıdan endüstriyel emek diğer emek biçimlerini içerisinde örgütleyen özcü

ve teke indirgeyen bir özne olarak tarif edilir. Buna karşın çokluk, temsilin reddi, ölçülemez çeşitlilik olarak görülür (Negri 2010: 17).

Negri ve Hardt’a göre çokluk, yukarıda tanımladığımız bu kavramlardan farklıdır. Bu yönüyle işçi sınıfı gibi sadece ekonomik bir kategori değildir. Bunun yanında kültürel, ırksal ve cinsiyet ile tanımlanan tüm özne biçimlerini içerisinde barındırır. Çokluk, bütün öznelerin demokratik farklılıklarını kabul eden, bu yönüyle iç farklılıkları olan ve ortak paydaya dayanan bir ağ mantığıdır (Hardt ve Negri 2004: 12). Bu ağ modern siyaset anlayışının tek bir egemen otoriteye dayalı, hiyerarşik ve dikey örgütlenme mantığından farklı olarak yatay ve çoğul bir yöne sahiptir. Bu açıdan çokluk “öznelerin kendi adlarına konuşmalarını gerektiren ve bireysel iyelik yerine, temsil edilemeyen tekilliklerle” ilişkili bir içkinliğin adıdır (Negri 2010: 16). Negri ve Hardt’ın da belirttiği gibi “siyaset felsefesinin sürekli tekrar edilen doğrularından biri sadece bir'in yönetebileceğidir. Bu bir monark, parti, halk ya da birey olabilir. Üniter olmayan ve çoğul kalan toplumsal öznelerse yönetemez, onların yönetilmeleri gerekir. Dolayısıyla her egemen iktidar, zorunlu olarak, komuta veren bir baştan, itaat eden uzuvlardan ve yöneticiyi destekleyen organlardan oluşan bir siyasal bedendir. Çokluk kavramıysa, egemenlik konusundaki bu yerleşik doğruya meydan okur. Çokluk her ne kadar çoğul kalsa ve farklar barındırsa da, ortak hareket etme ve kendini yönetme yetisine sahiptir. İçinde komuta eden ve itaat eden parçaların olduğu bir siyasal beden değil, kendi kendini yöneten bir canlı ettir” (2004: 114).

Negri ve Hardt’a göre (2004: 117) çokluk aynı zamanda bir sınıf kavramıdır. Çokluk, biopolitik üretim çağında, küresel komuta ve denetim rejimine direniş gösteren ve bu yönüyle ortak paydanın üretimini gerçekleştiren öznedir. Fabrika, maddi malların üretimi üzerine temellendiğinden hakim olan emek biçimi endüstriyel emektir. Fabrika, disiplinci yapı ve kurumların mantığı uyarınca işleyen ve değer üretildiği mekansal yapıdır. Çağdaş kapitalizmde ise değer üretimi toplumsal bünyenin tamamına yayılmış, biopolitik bir hal almıştır. Üretim sadece ekonomik değer üretimi değil kültürel ve toplumsal bünyenin bir bütün olarak üretimi haline gelmiştir. Biopolitik üretimde, üretim mantığı daha fazla iletişimsel, duygulanımsal, simgesel ve enformasyonel hale

geldiğinden, üretim ortak paydanın ve müştereklerin üretimi haline gelmektedir. Biopolitik üretimde sömürü, çokluğun ürettiği ortak paydanın ele geçirilmesidir. Negri ve Hardt, biopolitik üretim ve ortak payda konusunda doğal ortak varoluş ve yapay ortak varoluş ayırımına gidilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Doğal ortak varoluş, hava, toprak, su, doğalgaz gibi insanlığın ortak mülklerine gönderme yaparken, yapay ortak varoluş ise günümüz biopolitik üretimin doğası gereği simgelerin, sembollerin, enformasyonun ve duyguların ortak bir varoluş çerçevesinde üretilmesine gönderme yapmaktadır (Hardt ve Negri 2011: 149). Bu yönüyle üretim hayatın üretimi olarak tanımlandığında, sermaye üretim sürecine dışsal hale gelmektedir (Hardt ve Negri 2011: 146-147). Sermaye artık sadece üretim sürecinin sonucunda emeğin ürünlerine kar yoluyla el koymamakta, aynı zamanda telif, patent veya kentsel alanlar vb. gibi ortak paydaya dayanan zenginliğe rant mekanizmaları yoluyla el koymaktadır. Müşterek olana ve ortak paydaya el koyma süreci, çokluğunun sınıfsal yönüne işaret eder. Çokluk bu açıdan zenginliğin üretiminin ortak payda etrafında örgütlendiği dünyamızda farklılıkları yok saymayan ve tek bir özne üzerinden değerlendiremeyecek kadar geniş bir sınıf kategorisi olarak anlaşılmalıdır. Elbette bu sınıf kavramı ekonomik kategorilerle anlaşılabilir toplumsal bir özne değildir. Sınıf kavramı iktidara karşıtlığı ölçüsünde sınıf mücadelesi tarafından belirlenir. Bu sınıf aynı zamanda “siyasal bir proje” önerme potansiyelini taşır. Çokluk, diğer sınıf kavramları gibi sermayenin idaresinde çalışan ve onu reddeden herkesi kapsayan bir şemsiyedir.

Sınıf, sınıf mücadelesi tarafından belirlenir. Elbette, insanlar birçok farklı şekilde sınıflara ayrılabilir (saç rengi, kan grubu vs.), ama asıl önemli olan sınıflar, kolektif mücadele hatlarında tanımlanan sınıflardır. Bu bakımdan, ırk da ekonomik sınıf kadar siyasal bir kavramdır. Irkı belirleyen, etnik grup ya da deri rengi değildir; ırk siyasal biçimde, kolektif mücadeleyle belirlenir. Örneğin Jean Paul Sartre'ın, Yahudi'yi Yahudi karşıtlığı yaratır, iddiasındaki gibi, kimileri ırkın ırksal baskı tarafından yaratıldığını savunur. Bu mantık bir adım öteye taşınmalıdır: Irk, ırksal baskı karşısındaki kolektif direnişten doğar. Ekonomik sınıf da, aynı biçimde kolektif direniş eylemleriyle oluşur. Dolayısıyla ekonomik sınıfın analizi de, ırkın analizi gibi, ampirik farkları kataloglamakla değil iktidara kolektif direniş hatlarını incelemekle başlamalıdır. Kısacası, sınıf siyasal bir kavramdır, zira sınıf ortak mücadele eden bir kolektiviteden başka bir şey olamaz” (Hardt ve Negri 2004: 118).

Bu şekilde kapitalizm, emek ve sermaye gibi iki antagonistik sınıfın mücadelesi olarak okunmaktadır. Sanayi devrimi sonrası bütün Avrupa boyunca işçi sınıfı niceliksel olarak değil, niteliksel anlamda diğer emek biçimleri içerisinde hakim bir konuma gelmiştir. Sınıf hareketleri birçok ülkede toplumsal hareketlerin temelini oluşturmuştur. Günümüzde ise 19. yüzyıldakinden farklı olarak kapitalist üretim biçimindeki değişimler yeni özne biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Negri ve Hardt’a göre biopolitik üretimin hakim olduğu günümüzde üretim iletişimsel, enformasyonel, duygulanımsal emek biçimleri tarafından tanımlanmaktadır. Küresel ölçekte maddi olmayan emek tarımsal ve endüstriyel emek içerisindeki niteliksel yoğunluğunu arttırmaktadır. Biopolitik üretim bu açıdan bir emek biçiminin diğer emek biçimleri üzerindeki baskın olma biçimini olanaksız kılmıştır. Çokluk da biopolitik üretimin öznesi olarak farklı sınıfları, kimlikleri, etnik ve kültürel hareketleri ortak bir siyasal organizasyon içinde örgütlemektedir. Çokluk, bu haliyle küresel komuta ve kontrol yapılarını reddeden, işbirliğini ve ortak olanın kurumlarını inşa edecek tekillikleri bünyesinde barındıran karşı-iktidardır. Çokluk, faşizme karşı direnişlerden fabrika grevlerine, savaş karşıtı hareketten kadın mücadelelerine ve çevreci hareketlere kadar farklı mücadele alanlarını ortak bir ağ içinde buluşturan öznelliktir. Çokluk, Ortodoks Marxist siyaset anlayışının tek bir özne fikrine ve devlet iktidarının ele geçirilmesini hedefleyen devrim stratejine karşıt bir biçimde, demokrasiyi farklılıkların birliği ve iktidarı gündelik hayat içindeki ilişkiler kümesi olarak ele alan yeni bir siyaset tarzını gündeme getirmektedir. Çokluk’un böylesi bir tanımı modern örgütsel kurumları ve özellikle katı, hiyerarşik bir örgütlenme olan parti modelini dışarda bırakmayı zorunlu kılar. Çokluk bu açıdan iletişimsel, enformasyonel ve duygulanımsal ortaklıkları nedeniyle yatay ve merkezlessiz örgütlenmeler yoluyla tanımlanmalıdır (Hardt ve Negri 2011: 173). Çokluk, 19. yüzyılın işçi sınıfın yerine geçen, biopolitik üretimin öznesi ve imparatorluğun komuta ve kontrolüne karşı bir direniş makinesi olarak tarif edilmektedir.

Sonuç

İmparatorluk, çokluk ve biopolitik üretim kavramları çağdaş dünyanın değişim dinamiklerini anlama konusunda önemli bir tartışma zemini yaratmıştır. İmparatorluk tartışması modern egemenlik mantığı içerisinde üretilmiş olan içerisi-dışarı, yerel-küresel, siyah-beyaz gibi dikotomik bölünmelerin yeni ortaya çıkmakta olan egemenlik biçimlerini anlama konusunda ne denli yetersiz olduğunu tartışmaya açmaktadır. İmparatorluk tartışması yeni bir egemenlik biçiminin doğuşuna ve yeni bir küresel düzenin kuruluşuna gönderme yapmaktadır. Özellikle, Sovyetler Birliği'nin yıkılması tek bir ideolojik perspektife sahip yeni bir dünyanın oluşumu olarak sıkça tartışılmıştır. Tek kutuplu dünya ve tarihin sonu tartışmaları ortaya çıkmakta olan küresel egemenlik mantığının tanımlanmasına yöneliktir. İmparatorluk söylemi küreselleşme sürecinin neden olduğu ulus-devlet egemenliğindeki gerilemeye gönderme yapar. Ulus-devletler egemen otoriteler olarak emek, sermaye ve metaların dolaşımı üzerindeki kontrol olanaklarını yitirmektedir. Buna neden olan süreç iletişim ve ulaşım olanaklarının artışı, finansal ağların bütünleşmesi vb. süreçlerin küresel bir düzenin oluşumuna neden olan maddi dünyadaki değişimlerdir. Bu bağlamda küresel bir egemenlik mantığı ortaya çıkmaktadır. İmparatorluk egemenliğin merkezsizliği üzerinden tartışılmaktadır. Küresel düzen bir ağ olarak görülmektedir. Elbette burada vurgulamak gerekir ki “ağ modeli” sanki ağa dahil olan bütün devletlerin, bölgelerin veya kentlerin eşitliği üzerine temelleniyormuş gibi görülmemelidir. İmparatorluk tam da küreselleşme sürecinin yarattığı eşitsizlik ve savaş halini yönetmeye aday bir egemenlik olarak görülmektedir. Bu açıdan küresel bir yönetimsellik mantığı olarak görülmelidir.

Çokluk fikri modern temsili demokratik yapıların ve öznellik tartışmalarının merkezi kavramlarından biri haline gelmiştir. Çokluk bu yönüyle küresel imparatorluğun komuta ve kontrol yapılarına karşı çıkan direniş-makinesi olarak görülmektedir. Özellikle çokluk kavramı üzerine yapılan tartışmalar ve son dönemdeki toplumsal hareketlerin politika yapma biçimlerindeki değişim, çokluk fikrinin politik bir öznellik olarak görünür hale geldiği şeklinde yorumlanmaktadır. 1999 Seattle ve Cenova'daki küreselleşme karşıtı gösterilerden, Tahrir, Zuccoti Park, Placa Catalunya,

Puerto del Sol ve Syntagma gibi kentsel mekanı işgal hareketlerine kadar farklı tarihsel dönemlerdeki toplumsal hareketlerin çokluk fikriyle ilişkisi çağdaş sosyal bilimler çalışmalarında tartışılmaya başlanmıştır. Çokluk bu tartışmalarda ortak payda etrafında örgütlenen ve temsili siyasetin sınırlarını aşan parti, sendika gibi kurumsal siyasetin dışında, siyaset yapmanın yeni biçimlerini üreten tarihsel özne olarak görülmektedir. Kentsel mekanın ortak bir alan olarak görülmesi, merkezi otoritenin ve dikey siyasal organizasyonların reddi çokluğun kolektif doğasının bir ürünü olarak yeni bir demokratik ufuk olarak görülmektedir.

Biopolitik üretim tartışması ise çağdaş kapitalizmdeki çalışma ve iş örüntülerinin değişimini merkeze koyan bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Özellikle 1970’lerden itibaren kapitalizmin girmiş olduğu krizleri aşmaya yönelik tutumu emek bileşiminin değişimine neden olmuştur. Üretim git gide maddi malların üretiminden maddi olmayan simgelerin, sembollerin, imajların, iletişimin üretimine doğru ilerlemektedir. Maddi olmayan üretimin önemli bir yönü iletişimsel ve duygulanımsal emek biçimlerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yönüyle üretim genel olarak ortak olanların üretimine dayanmaktadır. Bu üretim süreci içerisinde sermaye ise üretime maddi malların üretiminde olduğu gibi kar biçiminde değil, dışsal olarak rant mekanizmaları yoluyla el koymaktadır. Özellikle telif ve patent yasalarla bilgi gibi maddi olmayan zenginliğin çitlenmesi durumu söz konusu iken, artan kentsel rantlar yoluyla toprakta rant mekanizmalarının önemli bir görünüm sergilediği ortadadır. Bu sürecin önemli bir yönünü küresel piyasaların ve çokuluslu şirketlerin finansal ağlarla bir birine bağlanması süreci de vardır. Finansallaşma ve gündelik hayatın finansallaşması, ortak zenginliğin rant mekanizmaları yoluyla el konulmasının önemli bir boyutu haline almıştır. Toparlamak gerekirse üretim maddi malların üretiminden maddi olmayan emeğin hakim bir özellik kazandığı hayatın üretimine dönüştükçe, üretimin özelliklerin üretimi biçimini almaktadır.

Sonuç olarak Negri ve Hardt düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan İmparatorluk, Çokluk ve biopolitik üretim kavramları çağdaş kapitalizmde meydana gelen değişimleri anlama ve değişime uygun siyasal bir teori oluşturma çabası olarak

okunabilir. Çağdaş kapitalizmin imparatorluk biçiminde örgütlemesine neden olan süreçlerin ve değişmekte olan siyasal egemenlik yapılarının bir tür yeni ekonomik düzene içkin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu ekonomik düzen zenginliğin üretimini maddi olmayan malların üretimi biçiminde örgütlediği ölçüde -biopolitik bir hal aldıkça- iktidarda yaşam üzerindeki iktidar olmaktan daha çok yaşamın kendisini üreten bir yapıya bürünmektedir. Çokluk fikri bu yönüyle yeni iktidar yapılarına karşı örgütlenen bir öznelklik biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

CASTELLS, Manuel (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür. Birinci Cilt. Ağ Toplumunun Yükselişi*, çev. Ebru Kılınç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASTELLS, Manuel (2015). *Kent, Sınıf, İktidar*, çev. Asuman Türkün, Ankara: Phoneix Yayınları.

DELEUZE, Gilles (2001). “Denetim Toplulukları Konusunda Bir Ek”, çev. Ulus Baker, *Birikim Dergisi*, 142-143: 23-26.

FOUCAULT, Michel (2006). *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2010). *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FRISBY, David (2012). *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.

GILBERT, Jeremy (2012). *Antikapitalizm ve Kültür*, çev. Tuğba Sağlam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GORZ, Andre (2001). *Yaşadığımız Sefalet*, çev. Nilgün Tural, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

HARDT, Michael ve Antonio NEGRİ (2003a). *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

HARDT, Michael ve Antonio NEGRİ (2003b). *Dionysos'un Emegi Devlet Biçiminin bir Eleştirisi*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim Yayınları.

HARDT, Michael ve Antonio NEGRİ (2004). *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı yayınları.

HARDT, Michael ve Antonio NEGRİ (2011). *Ortak Zenginlik*, çev. E. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

HARDT, Michael ve NEGRİ, Antonio (2012). *Duyuru*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

LACLAU, Ernesto (2007). *Popülist Akıl Üzerine*, çev. N. Betül Çelik, İstanbul: Epos Yayınları.

LACLAU, Ernesto ve Mouffe, Chantal (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.

LAZZARATO, Maurizio (2005). “Maddi Olmayan Emek”, *İtalya’da Kurucu Düşünce ve Kurucu Politika*, çev. Selen Göbelez & Sinem Özer, ss. 227- 246, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

LEMKE, Thomas (2013). *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.

LUXEMBURG, Rosa (2004). *Sermaye Birikimi*, çev. Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.

MAY, Todd (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi Ögdül, İstanbul Ayrıntı Yayınları.

NEGRI, Antonio (2005a). *İmparatorluktaki Hareketler*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

NEGRI, Antonio (2005b). “Marx Üzerine Yirmi Tez: Bugünkü Sınıf Durumunun Yorumu”, *Marksizmin Ötesinde Marksizm*, derl. S. Makdisi, C. Casarino, & R. E. Karl, çev. Aynur Özüğurlu, ss. 249-294, Ankara: İmge Yayınları.

NEGRI, Antonio (2010). “Çokluk Eleştirilerininin Eleştirisi”, Çev. Serkan Akbaş, *Dipnot Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3, ss. 16-24.

NEWMAN, Saul (2006). *Bakunin’den Lacan’a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Çev. Kurşat Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

POLANYI, Karl (2006). *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

WEBER, Max (1993). *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Makale Geliş | Received: 05.09.2018
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2018
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.10.2018
DOI: 10.20981/kaygi.484331

Ümit ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane, TR
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane, TR
ORCID: 0000-0002-8569-9820
u.rzg.ozturk@gmail.com

Mantıkçı Empirizm Kuhn’u Bitirdi Mi? *

Öz

Âbidevî *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabının 1962’de yayımlanmasından sonra, Thomas Kuhn, uzunca bir süre, paradigma mefhumunun yeniden işlenmesi ekseninde, bilimsel teorilerin rasyonel yapısı, teori seçimi ve bağdaştırılamazlık gibi problemlerle ilgilenmiştir. Ancak, 80’lerden başlayarak, Kuhn’un mezkûr meselelere dâir sürmekte olan analizleri, dilsel bir dönüşüm içeren yeni bir yönelimle *birlikte* gerçekleşmiştir. Bu yenilenme sürecinin bir sonucu olarak, bilim felsefesi literatüründe 90’larda doruk noktasına ulaşan, Kuhn’un mantıkçı empirizm için hakiki bir alternatif olup olmadığına yönelik bir tartışma doğmuştur. Bu çalışmada, hem Kuhn’un sözümona dönüşümünü hem de ilgili tartışmaları askıya alma minvalinde, onun bilim felsefesine olan katkısını daha iyi anlayabilmek için, *Devrimler*’deki aslı projesini tamamlayıp tamamlamadığı sorusunu yükselterek bir değerlendirme sunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Bilim Felsefesi Tarihi, Pozitivist ve Post-Pozitivist Bilim Felsefesi, Bilimsel Dil.

Did Logical Empiricism Kill Kuhn?

Abstract

After his monumental work, *The Structure of Scientific Revolutions*, was published in 1962, Thomas Kuhn dealt with problems quite a long time such as rationality of scientific theories, theory choice and incommensurability on the axis of reconfiguration of the notion of paradigm. However, beginning from 80s, his on-going analysis aforementioned matters took its last shape with a new orientation including a linguistic turn. As a result of this renewal process, a controversial discussion aroused within the literature of philosophy of science which reaches to top at the 90s whether Kuhn is a genuine alternative to logical empiricism or not. In this study, we offer an assessment via temporarily suspending both Kuhn’s own so-called shift and related debates for a better understanding of his contributions to the philosophy of science by asking whether Kuhn had completed his essential project at the *Revolutions* or not.

Keywords: History of Philosophy of Science, Positivist and Post-Positivist Philosophy of Science, Scientific Language.

* Bu eser, daha önce aynı isimle “9-11 Mayıs 2018” tarihleri arasında Zonguldak’ta gerçekleştirilen “VIII. Mantık Çalıştayı”nda sunulan ve sonradan da bildiri kitabına alınan çalışmanın *kısmen* gözden geçirilmiş hâlidir.

1. Giriş

Yirminci yüzyıl bilim felsefesi tartışmalarında Thomas S. Kuhn’un 1962 tarihli *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (*The Structure of Scientific Revolutions*) başlıklı kitabının¹ olağanüstü bir etki meydana getirdiği şüphe götürmez. Öyleki, bu eserin fiilî araştırma süreçlerine dönük aslî ilgisi, felsefeden sosyal ve bilişsel bilimlere son derece geniş bir yelpazede yer alan bir dizi disiplini etkileyerek, uzunca bir süre pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefeleri arasındaki farklılığın en önemli ve vazgeçilmez değerdeki simgesi olarak görülmüştür. Bununla birlikte, *Devrimler*’den tevârüs eden problemlerin özellikle 80’li yıllar itibâriyle Kuhn’un yazılarında “dil” merkezli bir bakış ekseninde idrâk edilmeye başlanmasına paralel olarak, önceleri Kuhn’un kendisi tarafından herhangi bir biçimde apaçık dilegetirilmese (ve başlarda muhtemelen kendisince farkedilmese de),² literatürde, 90’lı yıllarda doruk noktasına ulaşan, pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefelerinin *birbirini dışlamayan ancak tam aksine tamamlayan* yönleri olduğu yönünde oldukça yaygın bir hüküm doğmuştur. Çok genel olarak belirtilirse, bu hükmün kuvvet aldığı hareketlilik, Kantçı “transendental felsefe”nin “dilsel çatı”lar (veya “çerçeve”ler) bağlamında yeniden yorumlanması; bu minvâlde post-Darwinci öngörülerden hareketle güncelenen “a priori” fikrine yönelik tasarımların çeşitliliği; bu çeşitliliğe eşlik eden formel bilimlerdeki açılımlar; 19. yüzyıldan beri (William Whewell ve Henri Poincaré gibi isimlerce temsil edilerek) fikriyatta yer alan, empirik ifâdelerin aslen teorik bir yapıya dayalı olmadan herhangi bir denetleme bağlamına dâhil olamayacağı düşüncesinin “semantik holizm” odağında tekrar keşfedilmesi; nihâyet mantıkçı pozitivist / empirist yaklaşıma yönelik yeni araştırmalar ve bu araştırmalar neticesinde “dil-doğruluk-anlam” hattının başlangıçtan beri ilgili yaklaşım müntesiblerince tekrar ve tekrar eleştirel bir zemînde ele alındığının

¹ Bu çalışmaya metin içerisinde “Devrimler” kısaltmasıyla atıf yapılacaktır (“Devrimler” için, genel olarak Türkçe çeviri kullanılmış ve atıflar bu çeviriye yapılmış, ancak kimi yerlerde terim ve deyiş bakımından değişikliğe gidilmiştir. Mezkûr değişiklik, diğer çeviri metinler için de geçerli olacak şekilde işletilmiştir).

² Bu mesele ile ilgili olarak, *bkz.* Kuhn’a dâir bir mânâda teyit edilmiş bir biyografi de içeren, “Kuhn 2000”deki mülakat.

akademisyenler tarafından farkedilmesi ve benzer nitelikteki husûslardan meydana gelmektedir.

Kabul edileceği üzere gerek pozitivist ve post-pozitivist fikriyatın özellikle Kuhn çerçevesinde irdelenmesiyle gelişen savlar ve karşı savlar ağının değeri gerekse de mezkûr çalışmalarca bilim felsefesi problemlerinin kuvvetli bir biçimde felsefe tarihi mahâlline taşınarak ele alınmasının husûle getirdiği zenginlik yadsınamaz. Bu çalışmada biz, ilgili araştırmaları reddetmeden, ancak paranteze alarak, hem bahsi geçen anlayışların birbirini tamamlama veya dışlama râbitasında bulunduğu savlarına hem de Kuhn’un 80’li yıllardan başlayarak geliştirdiği linguistik merkezli çözülemeye önceliği olacak şekilde, 1962 tarihli *Devrimler*’in ve bağlantılı çalışmaların ‘bilimsel dil’ mahâllinde bir tahlilini sunuyoruz. Bu meyanda ilkin, *Devrimler*’deki analiz birimi “paradigma”nın anlam katmanlarını mercek altına alıp, aynı dönemin müstakil bazı eserlerine de mürâcaat ile, bu katmanlarda gömülü ve bilimsel işleyişe dâir bir söylem / analiz geliştirmeyi son derece güçleştiren *asal bir gerilim* bulunduğunu ileri sürüyoruz. İkinci olarak, savlanan gerilimi daha da görünür kılmak için Kuhn’un ‘bilimsel dil’e yönelik idrâkını merkeze alıyoruz. Böylece *elde edilen veriler ve Devrimler-dönemi içerisinde kalmak kaydıyla çizilecek sınır düzleminde*, Kuhn’un 80 sonrası görüşleri ne şekilde evrilmiş olursa olsun, Kuhn ve mantıkçı empirizm (veya pozitivism) yakınlığı / uzaklığı ne şekilde ele alınırsa alınsın, *Devrimler*’in felsefe yönünden en problematik ancak bir o kadar da derin yönünün Kuhn tarafından tatmin edici veya tüketici bir biçimde geliştirilmediğini, Reisch’in (1991) meselesini, ucu açık bir soru şeklinde döndürüp yeniden formüle ederek düşünmeyi öneriyoruz.

2. Devrimler’de “Paradigma”

İlk basımı 1962’de, ikinci basımı ise 1969 tarihli bir “Sonsöz” eklenerek 1970’de yapılan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın temel ve en bilindik mefhumu veya analiz

birimi “paradigma”dır.³ Klasik oluşuna nazaran, 1969 tarihli “Sönsöz”den yararlanıldığında, Kuhn’a göre “paradigma” 1962 tarihli kitapta iki temel anlamda, “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü”nü imleyen ve bilim felsefesi literatüründe de mütakâbili olan “disipliner matris (*disciplinary matrix*)” ve bilimsel işleyiş bütünlüğü içerisinde *çeşitlenmeye elverişli* “model yahut motif olarak kullanılan” somut başarılarla işaret edecek şekilde “örnek kalıp / motif / numune (*exemplar*)”⁴ anlamlarında kullanılmıştır (1995: 184).⁵ İlginç bir biçimde Kuhn, *Devrimler*’de geçtiği şekliyle “disipliner matris” cihetine gönderme yapacak tarzda terimin kullanımının aslında *yerinde bir adlandırma olmadığını* kabul ettikten sonra (1995: 184), “disipliner matris”in üç alt katmanının mevcûdiyetinden bahseder: “simgesel genellemeler,” “modeller” ve “değerler.” Bu alt katmanlardan “simgesel genellemeler,” bilimsel söylemin *teorik* yönüne âid (bir tarafta “doğa yasaları” şeklinde kullanılan bir tarafta ise kısmen “yasa” kısmen içlerinde geçen terimlerin “tanım”ı olarak iş gören ve her zaman değilse de çoğu kez formel bir şekilde yapılandırılan) ifâdelerden müteşekkildir (1995: 185). Matrisin ikinci alt katmanı, *Devrimler*’de “metafizik paradigmlar” veya “paradigmaların metafizik kısımları” gibi ifâdelerle anılan, “ortak ilkeler düzeyindeki inançlar” ya da bu tür inançları / ilkeleri karakterize eden “modeller”den oluşur (1995: 186). Nihâyet matrisin bir diğer ögesi

³ Bununla birlikte, Kuhn’un bahsedilen metnin “8. Bölüm”ünden başlayarak tartışmasına güçlü bir biçimde dâhil ettiği “devrim” ve “bağdaştırılmazlık (*incommensurability*)” mefhumları, onun *Devrimler* sonrası çalışmalarına damgasını vurmuş, dahası, “paradigma” terimi (sonradan görüleceği üzere “kavram”ı değil, “terim”i) 70’lerin sonlarında âdeta gözlerden kaybolmuş ve deyim yerindeyse Kuhn kendisini, “devrim-bağdaştırılmazlık” hattında açığa çıkan, bilimsel rasyonalite ve iletişim merkezli sorunları çözmeye adanmıştır.

⁴ *Devrimler*’in Türkçe çevirisinde “örneklik” olarak karşılanan bu terim için, bağlama göre, *bilimde gördüğü işlev* açısından ‘yapılacak işin kendisine benzetilmek istendiği temel yapı’ anlamında ‘örnek kalıp’ terimini; ‘tekrara dayalı ancak gerektiğinde de çeşitlendirilerek zenginleştirilebilecek şematik yapı’ anlamında ‘motif’ terimini; bir *problemi formüle ediş ve o problemin çözüm hatlarını gösterme* anlamında da ‘numune’ terimini kullanacağız. Ayrıca genel olarak tüm bu anlam katmanlarının irdelenen meseleye dâhil olduğu durumlarda, mefhumu “disipliner matris”ten ayırmak için, italik olarak “*paradigma*” şeklinde yazacağımız sözcüğü devreye sokacağız. Bu tür bir yaklaşım, Kuhn’un kendisinin de kabul ettiği mefhumla bağlantılı sorunlu kullanımlar nedeniyle, çalışmamızda, dilsel ve kavramsal bir belirsizlik alanı oluşturma potansiyeline sahiptir. Yine de biz, meselenin Türkçenin imkânları cihetinden dillendirilmesinin son derece önemli olduğunu düşündüğümüzden, mümkün bir belirsizliği kabul etmeyi *tercihten* yanayız.

⁵ Terimin katmanlara ayrılmasını, Kuhn 1994’de bulunan, 1974 tarihli “Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler (*Second Thoughts on Paradigms*)” çalışmasıyla karşılaştırınız.

olan “değerler” ise farklı bilim toplulukları arasında disiplinler matrisin diğer bileşenlerine nazaran daha fazla paylaşılır ve bilimsel değerler arasında en fazla kök salmışlara misal diye Kuhn, bir teori tutarlı, basit, işlevsel, verimli ve tahmine / öndeyiye açık olmalı gibi direktifleri gösterir (1995: 186-187).

Kuhn’un deyişiyle, “disipliner matris”e nazaran “felsefi açıdan daha derin” ve esâsen de kavramın *kök anlamını* veren “paradigma”nın⁶ *Devrimler*’deki ikinci katmanı “örnek kalıp”a gelindiğinde ise, bunlar, gerek bilim adamı adayı olarak bilim öğrencilerinin eğitimlerinin başından itibâren *numune* olarak, gerekse de bir araştırma geleneğine bağlanmış bilim adamlarının mesleklerini icrâ ederlerken *motif* olarak, bilimsel etkinliğin nasıl gerçekleştirileceğini ve öğrenebileceğini belirleyen “somut bulmaca çözümleri” vasatında iş gören *şematik* yapılardır (1995: 188). Son derece dikkate değer bir biçimde, sahte bir bilim olduğu kabul edilen astrolojiyi ele alırken, astrolojinin bir bilim olmamasını bu etkinlikte çözülecek bulmacaların yokluğu, dolayısıyla da “örnek kalıp” yoksunluğuyla ilintilendiren Kuhn (1994: 329-332); “Sonsöz”de “örnek kalıp”lara bir bilim topluluğuna bir “üst yapı” sağlamada “disipliner matris”in diğer unsurlarına nazaran daha yüksek bir değer biçmekte ve diğer taraftan ise paylaşılan örnek kalıplar olarak paradigmaların veya somut bulmaca çözümlerinin *Devrimler*’in “en yenilikçi” fakat “en az anlaşılmalı” kısmını teşkil ettiğini; dahası, disiplinler matrisce kuşatılan bilimsel işleyişin *bir mânâda* içine numune veya motiflerle uygulama yapılarak adım atılabilen bir çerçeve olduğunu⁷ ve “örnek kalıp”ların olmadığı yerde, daha önce öğrenilmiş yasa ve teorilerin çok az empirik içeriği” bulunduğunu vurgulamaktadır (1995: 188-189).

Bilindiği üzere, 1969 tarihli “Sonsöz”ünde gündeme gelen ve daha sonra da “paradigma” teriminin yerini alarak Kuhn literatürüne giren “disiplinler matris” ve

⁶ Kavramın hem kök hem de türetilmiş anlamı ve bu kavramın Kuhn’un *Devrimler*’deki görünümü için, bkz. Hoyningen-Huene 1993: 131-162.

⁷ Gerek *Devrimler*’de savlandığı gerekse de aşağıdaki irdelemede netleştirileceği üzere, “örnek kalıp” anlamındaki “paradigma” ile “disipliner matris” anlamındaki paradigma, bilimin fiilî işleyiş sürecinde birbirinden ayrılamaz. İki unsurun birbirinden ayrılması, yine aşağıda açılacağı üzere farklı “dil” mefhumlarında anlamını bulan, ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’ ve ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ tefrikine dayalı refleksiyondan kaynaklanmaktadır. Bu husûs Kuhn’un bilim felsefesinin hem en önemli ve değerli hem de maalesef en zayıf ve tartışmaya açık yönüdür.

“örnek kalıp” ayrımı, aslında 1962 metninde de *anlam katmanları bakımından* apaçık mevcûd olup,⁸ “paradigma” teriminin çok çeşitli şekillerde takdim edilmesi devre dışı bırakılırsa, mesele 1962’de, bilimsel etkinliğin iki temel kurucu unsuru olan (1969’da “disipliner matris” olarak adlandırılan) “kurallar” ve (1969’da “örnek kalıp” olarak adlandırılan) “paradigma” arasındaki gerilimli bağlantı çerçevesinde irdelenmiştir.⁹ *Devrimler*’in “V. Bölüm”ünde, kurallar ve paradigmlar arasındaki ilişkinin idrâkına yönelik, “belli bir uzmanlık dalındaki” teorilerin “kavram, deney ya da gözlem açısından nasıl uygulanacağını gösteren yarı standartlaşmış ve tekrarlı bir dizi motif”in tarihsel bir incelemeyle meydana çıkarılabileceğini,¹⁰ bu motiflerin “bilimsel topluluğun ders kitapları, konferansları ve laboratuvar problemleri yoluyla kendini gösteren paradigmları” olduğunu belirten Kuhn, belirli bir bilim topluluğunun üyelerinin bilimi bu tür *numunelerle* uygulamada bulunarak sürdürdüğünü vurgulayıp, “ortak paradigmların belirlenmesi”nin “ortak kuralların da belirlendiği anlamına” *gelmediğini* beyân eder (1995: 79). Dahası, [ortak kalıp anlamındaki] “paradigmlar, sağlam kaldıkları sürece, herhangi bir rasyonel yapılandırmaya gerek duyulmadan veya bir

⁸ *Devrimler*’de, bir olağan bilim geleneği bağlamına sonradan eklenmiş bir çok kuralın bulunabileceği, sözkonusu kuralların da kabul edilen [örnek kalıp anlamındaki] “paradigmanın bilim adamlarına kazandırdığı ilkeler hakkında” bir dizi bilgi verdiği ileri sürülür (1995: 74-75). Bu bağlamda kuralların ayrıldığı “ana kategoriler”i açığa çıkarmak amacıyla, en belirgin olarak saptanabilen “ve belki de en bağlayıcı” olanlara misal diye ilkin çeşitli “genellemeler”i sayan Kuhn, bunların “bilimsel yasa belirten önermeler” ile “bilimsel kavramlar ve teoriler hakkındaki önermeler”den oluştuğunu belirtir. Ona göre bu tür genellemeler “geçerli oldukları sürece” bulmaca(yı) kurmaya ve geçerli çözümleri [anlama bakımından] sınırlamaya hizmet ederler ki, örneğin, Newton’un Yasaları söz konusu fonksiyonu yerine getirmektedir (1995: 75-76). Bunlar, 1969’un “disipliner matris”indeki “simgesel genellemeler”dir. Bu tür genellemelerden ya da “yasalar” veya “teoriler”den “daha alt” veya “somut bir düzeyde” ise “araç çeşitleri hakkında ve kabul edilen bilimsel araçların en doğru (geçerli) şekilde nasıl kullanılmalrı gerektiği konusunda oldukça bağlayıcı bir sürü tercih bulunmaktadır.” Sözkonusu tercihlerin yanında, bilimsel etkinlikte bir dizi “üst-düzey yarı metafiziksel ilke” daha bulunmaktadır ve bunlara örnek olarak, “evrenin mikroskopik cisimciklerden oluştuğu” ve tüm doğal fenomenlerin bu tür cisimciklere gönderme yapılarak açıklanması gerektiği türündeki bir belirleme gösterilebilir. Bu ilkelerin kaynağı “hem metafiziksel hem de yöntemsel” olup, metafizik açıdan bakıldığında Kuhn bu ilkelerin bilim adamına belirli tür bir ontoloji dikte ettiğini (örneğin, evren şu tür nesnelere oluşmaktadır, evrende şu tür nesnelere bulunmamaktadır), yöntem açısından ise “nihai yasalar ile temel açıklamaların nasıl olması gerektiği konusunda ‘reçete’” verdiğini belirtir (1995: 76-77). Bunlar, 1969’un “modeller”ine (ve kısmen de “değerler”ine) karşılık düşmektedir. Son olarak ise bulmaca çözmeyi sınırlayan kurallara örnek olarak Kuhn, “bilim adamlığının vazgeçilmez koşulu” olarak kabul ettiği, az önce sayılanlardan daha üst düzeyde bir dizi ilke sıralar (1995: 77). Bunlar da 1969’un “disipliner matrisi”ndeki “değerler”dir.

⁹ Özellikle bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, “V. Bölüm – Paradigmların Önceliği.”

¹⁰ Ancak hemen aşağıda bu hususun ne denli güç ve sorunlu olduğunu teslim eden bir itirâf karşımıza çıkacaktır.

rasyonel yapılandırma hakkında anlaşmaya varmadan, işlerliklerini sürdürür (1995: 83). Üstüne üstlük, *Devrimler*’in yazılış sürecine de atıfla, 1974 tarihli “Paradigmalar Üzerine Yeni İrdelemeler (*Second Thoughts on Paradigms*)” çalışmasında Kuhn, bir “tarih yazarı olarak” kendisinin, “bilimsel bir topluluğa üyelik kurumunu incelerken, grubun tartışma konusu olmayan araştırma davranışını açıklayabilmek için, herkesçe paylaşılan kuralları yeterince bulup” açığa çıkaramadığından, “örnek kalıp” anlamındaki “paradigma” terimini kullanma yoluna gittiğini belirtir (1994: 380).¹¹

Şu hâlde, âdeta bir îtirafa benzeyen bu sözler, Kuhn’un örnek kalıp, numune ve motif anlamındaki “paradigma” mefhumunu, bilimsel işleyişte, *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölgeye* dikkat çekmek için kullandığını açığa çıkarmakta; bu şekilde de, işlediği meselelerde temas etmeden bıraktığı veya bırakmak zorunda olduğu bir noktaya yaklaşılmaktadır: bilimsel işleyiş *kurallara* bağlı değil de, kuralların da kendisinden elde edilmek zorunda olduğu / edinilebileceği *örnek kalıplara, motiflere* veya *numunelere* dayalı bir etkinliktir.¹² *Devrimler*’de açık bir biçimde söylendiği gibi “kurallar [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalardan türetilir, ama [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalara kurallar olmadan da araştırmaya yön verebilir.” (1995: 83).¹³ Belirli bir bilimsel geleneğin incelenmesi için kurallara başvurulmasının zorunlu olduğunu, buna rağmen, hem bilimsel etkinlik incelendiğinde belirli bir kural dizisinin [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalara nazaran daha zor bir şekilde saptanabileceğini, hem de olağan etkinlikte kurallarla yönlendirilmişliğin paradigma tarafından yönlendirilmişliğe göre daha gevşek olduğunu ısrarla vurgulayan Kuhn’a göre, bilim uygulayıcıları çoğu kez Newton ve Einstein gibi büyük bilim adamlarının belirli problemlere hemen hemen kesin ve kalıcı bir çözüm buldukları yolunda anlaşsalar da,

¹¹ İtalikler bize âiddir. Kuhn’un deyişiyle: “Gelgelelim ben, bu işi pek ileriye götürdüğüm için, terimin uygulamalarını genişletmeye yöneldim, böylece paylaşılan tüm grup bağlanmalarını, şimdi disipliner matris adını vermek istediğim şeyin tüm bileşenlerini, bununla karşılamak istedim.” (1995: 380). Burada Kuhn’un kariyeri için daha da ilginç olan bir nokta, 80’ler sonrası “disipliner matris”in de artık kullanılmamasında yatmaktadır.

¹² Kuhn’un *Devrimler*’de tasvirini sunduğu bilimsel etkinlik, o hâlde, “kural-bağımlı (*rule-governed*)” bir uğraş şeklinde değil, belirli bir zamandan ve topluluktan diğerine değişebilen, bireysel kararları etkilese de bunları kesin olarak belirlemeyen “bilişsel değerler”e (*cognitive values*) dayalı bir uğraş diye görülmektedir (*bkz.* Hoyningen-Huene 1992: 487-501. Yine *bkz.* Nickles 2002: 142-177).

¹³ Köşeli parantez içindeki ifâdeler bize âiddir.

mezkûr çözümleri “kalıcı yapan soyut özelliklerin ne olduğu konusunda anlaşılamamakta,” [örnek kalıp anlamındaki] belirli bir paradigmanın mantıksal olarak değerlendirilmesi, deyim yerindeyse, bir paradigmanın *teşrihi* konusunda bir fikir birliğine varmadan, “hatta böyle bir şey için çaba bile sarf etmeden, sadece o paradigmanın kimliğini saptamakta ortak” davranabilmekte, “standart bir yorumun olmayışı” araştırmanın ilerlemesine engel olmamaktadır (1995: 80). Bilim adamları, ilk olarak eğitimle, daha sonraları ise “karşılaştıkları bilimsel metinler aracılığıyla elde ettikleri modelleri kullanırken,” mezkûr “modellere bilim çevresinin paradigması konumunu kazandıran özellikleri” tam bilmedikleri gibi buna ihtiyaç da duymazlar: “[p]aradigmalar, kendilerinden tutarlı bir şekilde soyutlanarak elde edilecek herhangi bir dizi araştırma kuralından hem daha öncelikli, hem de daha bağlayıcı ve hem de daha eksiksiz (...) olağan bilimi geliştirilebilir kuralların müdahalesi olmadan” düzenleyebilmektedir (1995: 80-81). Kuhn paradigmaların olağan bilimi belirli bir kural dizisi olmadan da yönlendirebileceği görüşünü desteklemek için, ayrıca, daha önce değinildiği üzere, *olağan bilimi yönlendiren kuralları ortaya çıkarmanın olağanüstü güçlüğü*nü öne sürer. Bununla eklemlenmiş bir diğer neden ise bilimsel eğitim sürecinin doğasından kaynaklanmaktadır: bilim adamları, “kavramları, yasaları ve teorileri hiçbir zaman ayrı ayrı ve soyut olarak öğrenmezler” ve bu türden yapıları her zaman “uygulanışlarıyla birlikte bulurlar” ki benzer bir şekilde “bir teori dâima somut bir dizi doğal fenomene yapılmış uygulamalarıyla birlikte” açıklanır: “bilim adamları güncel araştırmanın somut bir parçasının temelinde yatan tekil hipotezler hakkında ileri geri konuşurlar, ama sıra çalışma dallarının yerleşik temelini, geçerli olan sorunlarının ve yöntemlerinin özelliklerini açıklamaya gelince, meslekten olmayanlardan pek farkları kalmaz.” (1995: 81). Kurallara gerek duyulmadan olağan araştırmanın sürebilmesinin bir diğer nedeni, yine bilimsel eğitimin yapısından kaynaklanmakta olup, olağan araştırmanın ancak başarılı bulmaca çözümlerine sorgusuz suâlsiz bağlı kalınmasıyla amacına ulaşabildiği tesbîtime dayalıdır. Bir başka deyişle, olağan bilim yalnızca önceden kabul edilmiş problem çözümleri kabul edildiği takdirde kuralsız işlemekte ve dahası [örnek kalıp anlamındaki] paradigmalara ya da yönlendirici yapılara duyulan *güven sarsıldığı zaman, bilim topluluğu arasında kurallara yönelik bir ilgi gündeme*

gelmektedir. Kurallara yönelik ilgi bu durumda, ya paradigma öncesi devirlerde ya da varolan bir paradigmanın işlevini yitirdiği durumlarda ortaya çıkar (1995: 82-83). Kuhn’un paradigmalara kurallara nazaran öncelik tanınmasının son nedeni ise, bilim dalları eksenindeki uzmanlaşmayla ilgilidir. Olağan bilimsel uğraşın, bilimsel alt-dallar merkeze alındığında yekpare bir bütünlük taşımadığını savunan Kuhn, belirli kurallar dizisinin tüm bilim adamları topluluğu tarafından paylaşılsa bile, paradigmalar için bu tür bir kabulün veya paylaşımın zorunlu olmadığını belirtir. Buna göre birbirinden apayrı bilim dallarında yetişen bilim insanları, birbirinden çok farklı paradigmaları / uygulamaları öğrenerek yetişirler, “hatta aynı yahut da yakın ve bağlantılı alanlarda çalışan bilim adamları bile ortak kitaplardan ders görüp aynı başarılar üzerinde araştırmalar yaptıkları hâlde meslekteki uzmanlık sırasında zamanla gayet farklı paradigmalar benimseyebilirler.” (1995: 84).

3. Bilim ve *Dil*

Yukarıdaki irdellemeler ışığında, örnek kalıplar, numuneler ve motifler anlamındaki “*paradigma*”nın *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölgeye* işaret etmesi, hemen anlaşılabilirliği üzere, *ilk bakışta* aslında son derece yalın bir konu gibi görünmekte olup, bilimsel etkinliğin dâima *tecrübî* bir cihet gerektirmesinden doğmaktadır. Bu *tecrübî* cihet, belirli bir araştırma geleneğinin rasyonel ve benzeri argümanlardan veya yapılandırmalardan ziyâde somut problemlere dâir çözümleri gösteren örnek kalıplar ekseninde kuruluşu, araştırmaya katılanların belirli numunelerle iş görmesi, araştırmada ilerleyenlerin belirli motiflerle çalışmalarına devam etmesi gibi bir dizi yönelimden kaynaklanır ve Kuhn’un sık sık vurguladığı üzere bilimi diğer türdeki bilişsel faaliyetlerden ayıran husûs tam da bu türden *meslekî tecrübeye* has unsurlardır. İlâveten, bilimsel etkinliğin *tecrübî* ciheti, birçok durumda bilim adamlarına, çerçevesinde hareket ettikleri faaliyet sahnesinin şartlarını doğrudan irdelemeksizin çalışma imkânı tanımaktadır. Bu nedenle de bir araştırma alanı yalnızca Kuhn’un belirttiği şekliyle çözümlenemez problemlerle dolduğunda (yani, bunalım veya kuruluş dönemlerinde) şartları yönünden tetkike başlanır. Burada, çalışmamız açısından

konu, bir yanda meslekî tecrübe şartlarına fiilî uyuma dayalı *içeriden* bakışın diğer yanda ise fiilî bilimsel araştırmaya dâhil olmadan bir araştırma sürecine yönelik *dışarıdan* bakışın, “*paradigma*” veya “örnek kalıp”ın tüm vechelerine âid bileşenleri irdelemeye cevaz verip vermeyeceği; yani “*paradigma*”nın *sınırı net olarak çekilemeyen belirsiz bir bölgeye* komşuluğunun doğurabileceği muhtemel sonuçların etkisi olmaktadır.

Şimdi, mezkûr sorulara ve çalışmamızın başlangıç hedeflerine bir giriş yolu bulabilmek için, bilimsel faâliyet bağlamında *Devrimler*’de ileri sürülen “paradigma” mefhumunun iki farklı anlam katmanıyla ilgili Kuhn’un gözettiği ayrımı ‘dil’ bağlamında daha da belirginleştirmek gerekmektedir. Bu nedenle, Kuhn’un tasvir ettiği şekliyle bilimsel faâliyet değerlendirildiğinde, bilimsel işleyişte yer alan “örnek kalıp” ile “kural / disipliner matris” mefhumlarını, *Devrimler*’de kendilerine yüklenen görevler bütünü bakımından derinleştirerek, sırasıyla, ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’ ve ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ şeklinde tefrik ederek yeniden kavramsallaştırmayı teklif ediyoruz. Buna göre, gerek tecrübî oluşu minvalinde zımnî unsurlar barındıran “örnek kalıp”lar gerekse de zımnî unsurlardan mümkün olduğunca yalıtılmaya çalışılarak âdeta (*ilaç kullanma* öncesi okunmasında fayda görülen) bir tür prospektüs anlamı taşıyan ve en önemlisi de yeni bir bilim alanına girece öğrenciye mesleğin şartlarını “ders kitapları” vasatında tanıtan “kural / disipliner matris,” ‘bilimsel işleyişe has dil’i farklı yönlerden teşkil eder. Birbirinden *analitik olarak tefrik edilen ancak pratikte birlikte işleyen* mezkûr iki ‘dil’in bilimsel faâliyetteki yerlerini ve dolayısıyla da yeni bir adlandırmaya gitme nedenimizi daha iyi savunabilmek için, genelde *Devrimler*’in çok yönlü sorunlar yumağında gözlerden kaçan kimi meselelere, Kuhn’un aynı dönemdeki bazı eserlerinde sunduğu saptamalar ekseninde yönelmek gerekecektir.

1959’da, yani *Devrimler*’den çok kısa bir süre önce sunulan “Asal Gerilim: Bilimsel Araştırmada Gelenek ve Yenilenme” çalışmasında Kuhn, yukarıda tartışığımız temel bir savı, doğa bilimleri öğretiminin en çarpıcı yanı olarak gördüğü ders kitaplarına

bağlı öğrenme sürecini, “bu öğretim, tümüyle ders kitapları (*textbooks*) çerçevesinde yönlendirilir” sözleriyle önceden haber verir (1994: 276).

Rastlantıya bağlı giriş yazıları dışında bilim kitapları, meslekten bir kişiden çözülmesi istenecek problem türlerini ve bunların çözümleri için uygun değişik teknikleri betimlemez. Mesleğin paradigmalara olarak artık kabul etmiş olduğu somut problem çözümlerini sergiler (*exhibit*) daha çok bu kitaplar ve sonra öğrenciden (...) ders kitabının ya da yan okumanın kendisine göstermiş olduğu problemlere çok yakın problemleri kendi adına çözmesini ister (1994: 277).

Böylece de geriye, “[ö]ğrencinin değerlendirme için donatılmadığı, önceden yerleşik bir gelenek içine dogmatik bir giriş kalır.” (1994: 277). Demek ki bir “*paradigma*” belirleyici bir konuma ulaştığında ve araştırma alanının temel meseleleri saptandığında, öğrenciler bağlamından bütüne teşmil edilirse, bilim topluluğunun “*paradigma*”yı anlaması için yapılacak ilk iş, mezkûr yapıyı *dilsel ifâdeler* cihetinden yapılandırmaktır. Ancak, bizim görebildiğimiz kadarıyla, Kuhn böyle bir *dilsel yapılandırma*, yani ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ bağlamının nasıl tesis edildiğini eserlerinde teknik bir biçimde hiçbir zaman tahkik etmediği gibi, konuyu, sürekli olarak, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bir tür *sergi makamı*’nda anlatmaktadır. Kuhn’un, yine görebildiğimiz kadarıyla, *Devrimler* döneminde dilsel yapılandırma veya kuruluş konusuna en yakın düşen irdelemesi, 1974 tarihli “Paradigmalar Üzerine Yeni İrdemeler” çalışmasında yer almakta; ancak yine son derece ilginç bir biçimde, burada “paradigma” mefhumu tamamen “disipliner matris”e has analiz hattına tahvil edilmekte; “disipliner matris” ise “simgesel genellemeler,” “modeller” ve “örnek kalıplar” olarak üçe bölümlendikten sonra (1994: 356-357); “örnek kalıplar” irdelemesine geçebilmek için “simgesel genellemeler,” o da sadece “müttekâbiliyet kuralları (*correspondence rules*)” bağlamında, *dilsel yapılandırmanın filî bilimsel işleyişte sınırlarını göstermek için*, esâslarına değinilmeden ele alınmaktadır (1994: 357-366). Dolayısıyla araştırma grubunun bir “*paradigma*”yı idrâkına vesile olacak *dilsel ifâdelerin* yapılandırılması

konusu, “ders kitabı” yerine daha genel bir deyiş kullanılırsa, ‘uygulama için hazırlanmış öğretici metin’lerin hazırlanması konusuna dönmektedir.¹⁴

Şimdi, hem bilimsel faaliyetin kuruluş, işleyiş ve idrâkında hem de mezkûr faaliyetin o faaliyeti tanımayanlara takdimi mevzû edildiğinde, ‘bilimsel işleyişe has dil’in ifâde cihetinin önemi, fiilî araştırmalarda zâten kullanılması ve de kullanılma zorunluluğundan dolayı, yadsınamaz. Ama yine de Kuhn, 1974 tarihli çalışmasının devamında, bilimsel işleyişin ders kitaplarının, yani, ‘bilimsel işleyişe has dil’in ifâde cihetinin en önemli vechelerinden birinin,¹⁵ “örnek kalıplar”a nazaran sınırlı doğasından, son derece kuvvetli bir biçimde bahseder:

Fizik öğrencileri kitaplarının bir bölümünü dikkatle okuduklarını, onu çok iyi anladıklarını; ama, bölüm sonunda bulunan problemlerin çözümünde yine de güçlük çektiklerini hep söylerler. Hani neredeyse şaşmaz bir biçimde karşı karşıya geldikleri güçlük de, *uygun denklemlerin kurulmasında, metinde verilmiş olan örnekleri ve sözcükleri, çözmek istedikleri özel problemlere bağlamakta* kendini gösterir.¹⁶ Yine olağan bir biçimde, bu güçlükler de aynı yolla çözülür. Öğrenci, problemini, daha önce karşılaşmış olduğu bir problem *gibi görmenin* bir yolunu *keşfeder* (*The student discovers a way to see his problem as like a problem he has already encountered*). Bu *benzerlik veya analogi* (*likeness or analogy*) bir kez görüldükten sonra, geriye sadece kullanım güçlükleri kalır (1994: 364).¹⁷

Hiç şüphe yok ki, aynı benzerlik veya analogik görüş, bilim tarihine yönelik bir bakış için de geçerlidir ve yukarıda belirtildiği üzere ‘bilimsel işleyişe has dil’in ifâde

¹⁴ Bu son derece ilginç meseleyi, *Devrimler*’in daha ilk bölümündeki şu saptamalarla karşılaştırmak yerinde olacaktır: hem bilim adamının kendi yaptığı işin yapısına hem de genel bilim algısının oluşmasına yönelik belirleyiciler, bilim adamlarına mesleğini öğreten “ders kitapları”ndan gelmekte olup, mezkûr kitaplar, “kaçınılmaz olarak iknâya yönelik ve pedagojik” olup, “[b]ir ulusun kültürü hakkında turist broşürlerinden yahut dil öğrenilen metinlerden” ne kadar fikir edinilebilirse, “bu kitaplardan çıkartılacak bir bilim kavramı da, onları üretmiş olan asıl çabayı o kadar yansıtabilir” (1995: 46).

¹⁵ ‘Bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ni, ayrıntılı ve başka bir araştırmanın konusu olsa da, *iç ve dış* yönlerinden tefrik etmek mümkündür. *İçeriden bakış* (yani fiilî bilimsel işleyiş) mahâllinde dilin ifâde ciheti, bir yönüyle disipliner matris ve bileşenlerinden diğer yönüyle de mesleğe adım atanlara yönelik öğretici metinlerden; *dışarıdan bakış* (yani fiilî bilimsel işleyişe dâir söylem geliştirme) mahâllinde ise ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nden müteşekkildir. Burada, araştırmamızın sınırları nedeniyle, mezkûr ayrımları metnimiz içerisinde kısmen yansıtabildiğimizi düşünüyoruz. Meselenin önemi, Kuhncu deyişler kullanılırsa, örneğin, Kuhn’un (a) eleştirdiği ders kitabı geleneği, (b) sınırlarından bahsettiği simgesel genellemeler ağı ve (c) bilimsel işleyiş takdim etmesi beklenen mümkün bir bilim felsefesi ile (d) böyle bir bilim felsefesinin “(a)” ve “(b)” ile olan râbitası düşünüldüğünde daha da net anlaşılacaktır.

¹⁶ İlgili metnin hemen önceki bölümünde, tartışmanın bilim topluluğu bağlamında aynen geçmiş olduğunu söyleyelim (1994: 363-364).

¹⁷ İtalikler bize âiddir.

cihetindeki sadece “simgesel genellemeler” değil aynı zamanda “simgesel genellemeler”in de “mütakâbiliyet kuralları” vechesi Kuhn’un hedefine yer almaktadır: Bilim adamları, bir problemin çözümünü, bir başka probleme benzeştirerek veya bir başka problemi model alarak, “ancak çoğu kez, *simgesel genellemelere asgarî ölçüde mürâcaat ile* gerçekleştirir.” (1994: 365).¹⁸ Devamla: “[b]irbirinden açıkça farklı problemler arasındaki benzerlikleri görebilmek için edinilmiş yetenek (*acquired ability*) bilimlerde genellikle mütakâbiliyet kurallarına yüklenen işlevin mânîdar bir kısmını yerine getirir. Yeni bir problemin, daha önce çözülmüş bir problemin türevi (*analog*) olduğu bir kez görüşe mazhar kılındığında, buradan hem uygun bir formalizm ve hem de bu formalizmin simgesel sonuçlarını doğaya bağlamada yeni bir yol doğar.” Araştırma grubuna dâhil olma ile elde edilen ve benzerlikleri yeniden yapılandırmaya cevaz veren bir tür imtiyaz, problem çözüme vasatında “öğrencilerin kazandığı asıl şeydir.” (1994: 366). Nihâyet, bilimsel etkinlikte, ‘bilimsel işleyişe has dil’in icrâ cihetinin (Kuhn’un “örnek kalıpları”nın) ‘bilimsel işleyişe has dil’in ifade cihetine (Kuhn’un “simgesel genellemeler”ine) başvuruyu âdeta işlevsiz bıraktığı son husûs, bir öğrencinin, numuneler olmadığında, araştırma grubunun bildiği, diyelim bir teorideki temel kavramları veya yasaları, neredeyse hiç öğrenememesinde yatmaktadır (1994: 367). Böylece, bir kez araştırma alanı ve bağlantılı grup tesis olununca, öğrencilerin de meslekte ilerlemiş kişilerin de bilimsel faaliyeti gerçekleştirirken “asıl ölçüt”leri, mantıksal ve psikolojik bakımdan edinilmiş benzerlik örüntülerine önceliği bulunacak şekilde, numuneler ve motiflerle *görmekten* ve *çalışmaktan* kaynaklı benzerlik algısına dayalıdır (1994: 368).

4. Değerlendirme: *Devrimler’in Sonu Yol’un Başı*

Kuhn’un, 1965’deki “International Colloquium in the Philosophy of Science” çerçevesindeki eleştirilere yanıtı niteliğinde olan ve ilk olarak da Imre Lakatos ve Alan Musgrave editörlüğünde 1970’de basılan *Criticism and the Growth of Knowledge*

¹⁸ İtalikler bize âiddir.

başlıklı bildiri kitabındaki “Reflections on my Critics” çalışması, *Devrimler* döneminden 80 sonrası yazılarına geçişi ana hatlarıyla hazırlayan en önemli girişimlerden biridir. Burada o, gerek “bilimsel devrim” gerekse de “paradigma” ve benzeri mefhumlar ile ilgili 1962 tarihindeki açıklamalara dâir, 1969 tarihli “Sonsöz”ü tamamlayacak kısmî bir revizyona gider. Çalışmamız açısından son bir not olarak zikredilirse, eserde irdelenen aslî mevzû, Kuhn’un, bilimsel işleyişe yol gösteren farklı [veya klasik deyişle “bağdaştırılamazlık (*incommensurability*)” vasfını hâiz] ve çoğu kez de mîadını doldurmuş “paradigma”lara yönelik bir irdelemenin nasıl mümkün olduğu, bizim ise ‘bilimsel işleyişe has dil’in araştırılma mahâlli olarak ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin zemîni bakımından nasıl kurulacağı ve bu kuruluş için de ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’ne ne şekilde temas edilebileceği şeklinde yapılandırdığımız problemidir. Mezkûr metnin “Bağdaştırılamazlık ve Paradigmalar” başlıklı son alt bölümünde Kuhn, kendisinde yöneltilen eleştirileri yanıtlamasına binâen, “tercüme (*translation*)” işleminin belirli bir cihetini birbirinden *gayrı* “paradigma”ları anlayabilmek için bir seçenek olarak takdim eder (2000: 163 ve sonrası). Bu minvalde, bilimsel toplulukları dilsel topluluklar olarak değerlendirmeyi öneren Kuhn, “bir dil”i öğrenmenin şartlarından bahsederek, ancak “bir dil”in ne olduğu konusuna doğrudan değinmeden ve “Sonsöz”de “paradigma”nın ikinci anlamı olan “disiplinler matris” veya bizim buradaki yapılandırmamızla ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ne yönelerek, meseleyi bir dildeki temel unsurlar (örneğin terimler vbg.) ile bu unsurların gönderme ağında bulunan mütekâbil nesnelere arasındaki râbitanın öğrenilmesine getirir (2000: 166). Bununla birlikte Kuhn’un nihâî kararı, dilin ifâde ciheti ne kadar açılırsa açılınsın, hâlâ, bu ekseninde tüketilemeyecek bir bölgenin bulunduğu savını korumakta; bu bölge de önceki kuşaklar tarafından sonraki kuşaklara *zımnî bir tarzda kazandırılan eğitim süreci ve mesleğe giriş şartları* olmaktadır. Ona göre, bu mesele doğa bilgisinin tesisi veya teşkili bağlamında çoktandır unutulmuş durumda olup meselenin derinlemesine irdelenmesi gerekmektedir. Hemen anlaşılacağı üzere Kuhn’un zımnî öğrenmeyi gerçekleştirdiğini söyleyeceği kavramsal düzenek ise “paradigma”nın *örnek kalıp, motif, numune* (2000: 172) veya bizim deyişimizle, ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’dir.

Şu durumda, paylaşılan örnekler, kendilerinin kalıp veya numune olmalarının açıklanmasına veya bu tarz bir kullanım için tercih edilmelerine önceliği olacak şekilde aslı bir bilişsel (*cognitive*) işlev görüyorsa (1994: 374), doğrudan doğruya Kuhn’un kendisinin de, kurallar, simgesel genellemeler veya ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ konusunu yeni bir perspektife taşıyacak tarzda sorduğu üzere,¹⁹ mezkûr süreçle ilgilenmeye gerek var mıdır? Bu soru (bilimsel işleyişi dil cihetinden tefrik etmemize benzer olarak yeniden yapılandırıldığında), ister istemez, Kuhn’un takdim ettiği şekliyle, ‘bilimsel işleyişe has dil’in araştırılma mahâlli olarak ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin zemîni bakımından nasıl kurulacağı problemini gündeme getirmektedir. Bu durumda da mevzû kendiliğinden, Kuhn açısından, ‘bilimsel işleyişe has dil’ hakkında bir analiz veya söylem geliştirebilmek için ‘bilimsel işleyişe has dil’in icrâ ve ifâde cihetlerine nasıl yönelineceği; açılırsa, ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’ni tesis edebilmek için, ‘bilimsel işleyişe has dilin icrâ ciheti’ne ne ölçüde temas edilebileceği; bu temasın ‘bilimsel işleyişe has dilin ifâde ciheti’ne aktarılıp aktarılamayacağı, aktarılabiliriyorsa, ne ölçüde aktarılabileceği; ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin icrâ dilini mi yoksa ifâde dilini mi zemîn alacağı; ‘bilimsel işleyişe dâir analiz dili’nin temeli olarak seçilecek dilin, böyle bir analiz diline imkân verip vermeyeceği gibi çoğaltılabilecek bir dizi soruya / probleme yanıt vermeyi şart koşmaktadır. Ancak, tüm bu sorular yanıtlanmayı beklerken, Kuhn’un 80 sonrası yönelimindeki geçişe dâir temel ve bir o kadar da simgesel anlam taşıyan metinlerinden biri olan “What are Scientific Revolutions?”²⁰ Kuhn’un kendi sözleriyle, mevcûd durumda (yani 80’lerin başında) öncesine nazaran daha “teorik bir analiz”e (2000: 13-14) yöneldiği savıyla açılır. Bu analiz ise *yakınlaştırılarak söylenirse* (Kuhn farkında olsun olmasın, kabul etsin etmesin), belirli bir ‘nesne dili’ni inceleyen ‘üst dil’ sahnesinde gerçekleşmektedir –bir şartla ki, Kuhn hâlâ, mezkûr ‘nesne dili’nden ne anladığını, irdelemeye çalıştığı şekliyle ‘nesne dili’ne nasıl yöneleceğini ve ‘üst dil’in nasıl kurulacağını, bizim bu

¹⁹ Kuhn’un kendi ifâdeleriyle soruyu formüle etmesi son derece geniş kapsamlı ve bir o kadar da buradaki problemimiz için aydınlatıcıdır: “[b]ilim adamlarının paylaşılan örneklerle bilgiyi özümseyip muhafaza ettiklerini farzedelim, filozofun bu süreçle ilgilenmesine gerek var mıdır?” (1994: 374-375).

²⁰ Çalışma, 1980-81 yıllarının meyvəsi olup, ilk defa 1987’de, sonra da 2000’de *The Road Since Structure* başlıklı derlemede basılmıştır.

çalışmamızdaki yapılandırmamız ile söylenirse, ‘bilimsel işleyişe has dil’ ile bu dilin ‘icrâ’ ve ‘ifâde’ cihetlerinin nasıl kuşatılacağıının zeminini irdelemekten kaçınmaktadır. O hâlde, daha belirgin bir açılımı ve çeşitli anlam katmanları sonraki bir analizin meselesi olacak şekilde, *Kuhn mantıkçı empirizmi veya pozitvizmi bitirdi mi?* diye sormanın yanında, bir kez de *mantıkçı empirizm / pozitvizizm Kuhn’u bitirdi mi?* şeklinde ucu açık bir soru irdelenmeyi hak etmemekte midir?

KAYNAKÇA

HOYNINGEN-HUENE, Paul (1992). “The Interrelations between the Philosophy, History and Sociology of Science in Thomas Kuhn’s Theory of Scientific Development,” *The British Journal for the Philosophy of Science*, 43(4): 487-501.

HOYNINGEN-HUENE, Paul (1993). *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science*, trans. Alexander T. Levine, Chicago: University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (1994). *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KUHN, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Basım, İstanbul: Alan Yayıncılık.

KUHN, Thomas S. (2000). *The Road Since Structure. Philosophical Essays 1970-1993*, with an Autobiographical Interview, ed. by James Conant & John Haugeland, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th Edition, with an Introductory Essay by Ian Hacking, Chicago: The University of Chicago Press.

NICKLES, Thomas (2002). “Normal Science: From Logic to Case-Based and Model-Based Reasoning,” *Thomas Kuhn*, ed. Thomas Nickles, pp. 142-177, New York: Cambridge University Press.

REISCH, A. George (1991). “Did Kuhn Kill Logical Empiricism?,” *Philosophy of Science*, 58(2): 264-277.

KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. *Kaygı*. *Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, Bahar ve Güz 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 “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri”nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe (“Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak da İngilizce, 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 mecbûrîdir).

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, “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 “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

8. 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.

9. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün görüşünü yansıtmaz.

10. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

11. 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).

12. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.