

ISSN: 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

45. Sayı

45th Issue

2016/II



İstanbul

2016

Felsefe arkivi = Archives of philosophy = Archives de philosophie = Archiv für
philosophie.-- İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1945-
c.; 24 cm.

Yılda iki sayı.

ISSN 0378-2816

Elektronik ortamda da yayınlanmaktadır:

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

1. FELSEFE – SÜRELİ YAYINLAR.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief

Ayhan Bıçak

Editör | Editor

Cengiz Çakmak

Yayın Kurulu | Editorial Board

Cengiz Çakmak

Sevtao Kadıođlu

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Yücel Yüksel

Ayhan Bıçak

Nedim Yıldız

Murad Omay

Özgüç Güven

İletişim | Correspondence

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr

Telefon / Phone: +90 (212) 455 5700 / 15998

Faks / Fax: +90 (212) 511 2467

URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.

Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors
and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout

Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, YTÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Varol Akman, Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Medar Atıcı, GSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Ayhan Bıçak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Kadir Çüçen, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Gürol Irzık, Sabancı Üni. Sanat ve Sosyal Bil. Fak.

Prof. Dr. İlhan Kutluer Marmara Üni. Felsefe ve Din Bilimleri

Prof. Dr. Ömer Naci Soykan, MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Zekai Şen, İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Türker Armaner, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üni. Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Bülent Gözkân, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nazlı İnönü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. İskender Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Nedim Yıldız, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Lucas Thorpe, Boğaziçi Ü. Felsefe Bölümü

Öğr. Gör. Abrim Gürgen, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Adam Mickiewicz University

Prof. Dr. Taylan Altuğ, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. O. Faruk Akyol, Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Melih Başaran, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Güler Çelgin, İst. Üni. Eskiçağ Dil. ve Kül.

Prof. Dr. Zeynep Direk, Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İst. Üni. Eskiçağ Dil. ve Kül.

Prof. Dr. David Grünberg, ODTÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Mustafa Kaçar, Fatih Sultan Mehmet Üni. Bilim Tar.

Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy, Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hakan Poyraz, MSGSÜ Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Prof. Dr. Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Abdurrahman Aliy, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Samet Bağçe, ODTÜ Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Hamdi Bravo, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Uğur Ekren, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Mehmet Güneç, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Özgüç Güven İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Can Karaböcek, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü

Dr. Akın Etan, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)

Doç. Dr. Piotr Leśniewski, Adam Mickiewicz University

İçindekiler | Table of Contents

Yazar | Author

Makaleler | Articles

**Abdurrazak Gültekin
& M. Cüneyt Kaya**

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün
Unutulmuş Bir Hocası: Orhan Sadeddin -
Hayatı, Eserleri ve Felsefe Anlayışı..... 1

*A Forgotten Lecturer of Istanbul University Department
of Philosophy: Orhan Sadeddin – Life, Works and
Understanding of Philosophy*

Berk Özcangiller

Hegel'in Fenomenolojisi Bağlamında
Özbilincin Diyalektiği..... 29

*The Dialectics of Self-consciousness in the Context of
Hegel's Phenomenology*

Elife Kılıç

Platon'un Devlet Diyaloğu Bağlamında
Eğitim Anlayışı..... 67

*The Dialectics of Self-consciousness in the Context of
Hegel's Phenomenology*

Diler Ezgi Tarhan

Fenomenolojik Öznelerarasılığın Tersyüz
Edilişi Olarak Komedi..... 85

*Comedy As The Inversion Of The Phenomenological
Intersubjectivity*

Peyyamisefa Gülay

Ludwig Wittgenstein'da Ahlaki Söylemin
İmkani 85

The Possibility of Ethical Discourse in Ludwig Wittgenstein

Jon McGinnis

Scientific Methodologies in Medieval Islam 135

*Comedy As The Inversion Of The Phenomenological
IntersubjectivityIntersubjectivity*

Jon McGinnis

Çev. Fatma Karaismail

Ortaçağ İslam'ında Bilimsel Metodolojiler..... 85

Methodologies in Medieval Islam

**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ'NÜN
UNUTULMUŞ BİR HOCASI: ORHAN SADEDDİN
-HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFE ANLAYIŞI-***

*A Forgotten Lecturer of İstanbul University Department of Philosophy:
Orhan Sadeddin – Life, Works and Understanding of Philosophy*

**Abdurrazzak Gültekin
M. Cüneyt Kaya**

ÖZET

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte Dârülfünûn/İstanbul Üniversitesi'nde yoğunlaşan felsefe çalışmaları içinde dikkate değer bir yere sahip olan Orhan Sadeddin, modern Türkiye'de felsefenin tarihî gelişimine dair şimdiye kadar yapılan araştırmalarda üzerinde pek durulmayan, unutulmuş bir isimdir. Felsefe eğitimi Almanya'da tamamlayan ve yine orada tamamladığı doktora teziyle Türkiye'nin "ilk felsefe doktoru" olan Orhan Sadeddin, genç yaşta rahatsızlanarak üniversitedeki görevinden ayrılmak durumunda kalsa da kısa telif ve hocalık hayatında kaleme aldığı çalışmalarıyla kendi döneminde Türkiye'deki felsefe literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu makalede, ailesinden edindiğimiz bilgiler ve ulaştığımız arşiv belgeleri ışığında Orhan Sadeddin'in hayatı ilk defa ayrıntılı olarak incelenecek, eserleri hakkında bilgi verilerek felsefe ve filozof kavramları özelinde onun felsefe anlayışı ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Orhan Sadeddin, Dârülfünûn, İstanbul Üniversitesi, Türkiye'de Felsefe, Felsefe Cemiyeti, Felsefe Tarihi Yazımı

ABSTRACT

Orhan Sadeddin, whom has a significant value in philosophical works which center in Darülfünun/İstanbul University in the period from Ottoman to the Republic, is a forgotten, unmentioned name in research on the historical progress of philosophy in Turkey until now. Orhan Sadeddin, who completes his philosophical education and doctoral dissertation in Germany and becomes the first "doctor of philosophy", makes substantial contribution to the philosophical literature in Turkey

* Bu çalışma, Abdurrazzak Gültekin'in, Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya'nın danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamladığı (2015) "Orhan Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Felsefi Düşüncesi" başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

with his works during his short publication and works written during his scholar life, falls ill at a young age and leaves his duty at the university. In this article, Orhan Sadeddin's life will be examined in detail for the first time in light of the inquiries with his family and written records, and an outline of his works will be given and his philosophical approach will be revealed in reference to the concepts, philosophy and philosopher.

Key Words: Orhan Sadeddin, Darülfünun, İstanbul University, Philosophy in Turkey, Philosophical Community, Philosophical Historiography

Hayatı

Özlük dosyasından ve mezar taşından, isminin tam olarak “es-Seyyid Ahmed Orhan” olduğu anlaşın Orhan Sadeddin, 11 Aralık 1899 (7 Şaban [1]317 ve 28 Teşrin-i Sâni [1]315) İstanbul'da dünyaya gelmiştir.¹ Babası, Osmanlı kabinesinde askerî harcamalardan ve emeklilik sandığında sorumlu bakan olarak görev yapan Müşir (Mareşal) Sadeddin Paşa (ö. 1917),² annesi ise Şeyhülharem ve eski nâzırlardan Şevket Paşa'nın (1824-1890) kızı Şerife Hatice Refia Hanım'dır (ö. 26 Ekim 1931). Bir dönem Samatya Caddesi (eski adıyla Kasaplar Caddesi) 62 numaradaki konakta ikamet eden³ Sadeddin Paşa ve eşi Şerife Hatice Refia Hanım'ın evliliğinden dört çocukları dünyaya gelmiştir. Orhan Sadeddin'in haklarından fazla malumat elde edemediğimiz kardeşleri Mehmet Bey ve Fahire Hanım erken yaşlarda vefat etmiş, Mehmet Bey babasının Fatih Camii haziresindeki mezarının yanına defnedilmiştir.⁴ Orhan Sadeddin'in, kendisiyle birlikte Almanya'ya giden diğer kardeşi Mahmut Afif Bey hakkında ise Almanca öğretmeni olduğu dışında bir bilgi bulunmamaktadır.

Tarihini tam olarak bilemesek de muhtemelen Sadeddin Paşa'nın kariyerindeki yükselişe birlikte ailenin Samatya'dan Boyacıköy'e taşındıkları anlaşılmaktadır.

¹ Orhan Sadeddin'in mezar taşında da doğum tarihi yanlış olarak 1 Temmuz 1901 şeklinde kaydedilmiştir. Doğum tarihiyle ilgili farklılıklar, ondan bahseden kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Kimi kaynaklar doğum tarihi olarak 1894 tarihini zikrederken kimileri 1900 yılında dünyaya geldiğini yazmaktadır; bkz. Hamit Er, **İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları**, İslam Medeniyeti Vakfı, İstanbul 1993, s. 198; Rahmi Karakuş, **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 286; Emre Dölen, **Türkiye Üniversite Tarihi 3: Darülfünun'dan Üniversite'ye Geçiş (Tasfiye ve Yeni Kadrolar)**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 425.

² Sadeddin Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için onun hatıralarını yayınlayan Sami Önal'ın kitaba yazdığı önsöze bkz. **Sadettin Paşa'nın Anıları**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, s. 6-8.

³ Cem Behar, **A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle**, State University of New York Press, Albany 2003, s. 113, 170. Sadeddin Paşa'nın kabri Fatih Camii haziresinde iken Hatice Refia Hanım ise Emirgan'daki aile kabristanında medfundur.

⁴ Samiha Ayverdi **Rahmet Kapıları** adlı kitabında Sadeddin Paşa konağından bahsederken konakta yaşayan paşa ve ailesine de değinmekte, ailenin küçük çocuğunun kekeme olduğunu belirtmektedir; bkz. Samiha Ayverdi, **Rahmet Kapıları**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2008, s. 51.

Mirgün [Emirgan] Caddesi 54 numaradaki yalının birkaç aileyi içinde barındıracak kadar büyük olan, eşine az rastlanacak büyüklük ve gösterişe sahip bir mimarisinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Samiha Ayverdi ailesiyle birlikte 1934 yazını geçirdiği bu yalı hakkında şunları yazmaktadır:

“1934 senesinde Emirgan ve Boyacıköy yalıları henüz istimlak edilmiş bulunuyordu. Biz de Boyacıköy’deki meşhur Sadeddin Paşa yalısını kiralamıştık.

Yalı birkaç aileyi barındıracak kadar büyük olduğundan birinci, ikinci ve çatı katları bizim, aradaki üst kat ise mühendis Arif beyin icarında idi. Yalı eski devrin en lüks binalarından biriydi. Döşemeye yakın devam eden çift kanatlı pencerelerin bir eşini henüz hiçbir yerde görmüş değilim. Salonlar, odalar öylesine büyüktü ki yaydığımız büyük bir taban halısı, salonun ortasında mendil kadar kaldı.

Üst kattaki iki basamakla çıkılan sahnede vaktiyle seksen kişilik bir hanende ve sazende topluluğu icra-yı ahenk edermiş. Salonun bir duvarını baştanbaşa kaplayan masif meşeden oyma dolap-vitrin bir sanat şaheseriydi.

Doğrudan çatıya çıkan bir servis merdiveni ve mutfaktan yemek salonuna çıkan servis asansörü vardı. Fakat bütün bu ihtişama rağmen, yalı sevimli değildi. Bahçe kısmına düşen külhanlı hamam artık hiç kullanılmıyordu. Evin arka tarafındaki çamaşırlık tamamıyla metruk olduğundan oraya elektrik hattı bile çekilmemişti.”⁵

Özlük dosyasında kendi hayatına dair bizzat Orhan Sadeddin tarafından verilen verdiği bilgilere göre o, ilk tahsilini evde aldıktan sonra Robert Kolej’e kaydolmuş ve 1914 yılının sonuna kadar okula devam etmiştir. Torunu Tunç Bergsan’ın arşivinde yer alan 1911, 1912 ve 1913 yıllarına ait boy ve kilo bilgilerinin yer aldığı bilgi kartı, Orhan Sadeddin’in bu yıllarda okulda eğitim gördüğünü kanıtlamaktadır. Yine torunundan edindiğimiz bilgiye göre ileride evleneceği Afife Nurinnisa [Çalıköğlü] Hanım da Orhan Sadeddin ile aynı dönemde Robert Kolej’de öğrencidir.

Orhan Sadeddin’in kendi ifadelerine göre Birinci Dünya Savaşı’nın başlaması üzerine okuldan ayrılmış ve kendisini Almanca öğrenmeye vakfetmiştir. Savaş sırasında Osmanlı Devleti ile müttefiki Almanya arasındaki yakın münasebetlerin neticesi olarak pek çok gencin çeşitli alanlarda yükseköğrenim görmek üzere Almanya’ya gönderildiği bilinmektedir.⁶ Orhan Sadeddin’in de bu kapsamda devlet destekli ola-

⁵ Ayverdi, **Rahmet Kapıları**, s. 52. Ayverdi aynı yerde yalının “perili yalı” olarak tanındığını belirtmektedir.

⁶ Osmanlı’nın yükseköğrenim için yurtdışına öğrenci göndermesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.

rak Almanya'ya gidip gitmediği konusunda net bir bilgi bulunmasa da babası Sadeddin Paşa'nın o yıllarda henüz hayatta olması, babasının nüfuzundan faydalanarak devlet tarafından yurt dışına gönderilmiş olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. 5 Nisan 1339 (1923) tarihli İstanbul Polis Müdüriyeti'ne ait, Orhan Sadeddin'in iki ay kadar önce İstanbul'a geldiği, kardeşi Mahmud Afif'in ise Almanya'da bulunup her ikisinin de firari ve kayıp olmadığına yönelik resmi yazı, Orhan Sadeddin'in ve kardeşi Mahmud Afif'in devlet bursuyla Almanya'ya gittiklerini gösteren bir delil olarak değerlendirilebilir.⁷

1916'da Dresden şehrine gelen Orhan Sadeddin, orada Yüksek Ticaret Mektebi'nin yıllık özel Almanca kursuna (Einjährigen Fachkurs) katılmış ve bu kursu 1918 yılında tamamlamıştır. Yaklaşık altı ay boyunca Dresdner Bank'ta gönüllü olarak çalıştığını belirten Orhan Sadeddin, 1918-1919 kış döneminde Münich Ticaret Mektebi-î Âlisi'ne kaydolmuş ve 4 Temmuz 1920'da "karîb-i âlâ" (pekiyiye yakın) dereceyle mezun olmuştur. Felsefe okumaya merakı üzerine 1920-21 kış döneminde Gießen Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne (Philosophische Fakultät der Ludwigs-Universität zu Gießen) kaydolmuştur. 17 Ocak 1923 tarihli ikametgâh belgesi Orhan Sadeddin'in Bonn'da Weber Caddesi'nde oturduğunu göstermektedir.

Üniversitede Ernst von Aster, Messer, Dyroff, Koffka, Schlesinger, Engel, König, Hausdorff, Walzel ve Korff gibi hocalardan dersler alan Orhan Sadeddin, Profesör Ernst von Aster, Dyroff ve Korff'un seminerlerinden çok istifade ettiğini bilhassa belirtmektedir. Orhan Sadeddin'in, felsefe tarihçiliği konusunda von Aster'den çokça etkilendiği anlaşılmaktadır. Bir "risale" boyutundaki **Felsefe Tarihi Usulü: Bir Etude** adlı eserini 50. doğum yılı münasebetiyle hocasına ithaf etmiş⁸ ve muhtemelen onun Türk felsefe dünyasına tanıttığı von Aster, Orhan Sadeddin'in rahatsızlanarak Dârülfünûn'dan ayrılmasından sonra, 1936 yılında İstanbul'a gelip Felsefe Bölümü'nde uzun yıllar hocalık yapmıştır.⁹ Bu anlamda Orhan Sadeddin'in, Felsefe Bölümü'ndeki Alman etkisi konusunda da öncü olduğu söylenebilir.

Orhan Sadeddin Profesör von Aster'den aldığı ilhamla, onun ve felsefe ve pedagoji profesörü Prof. Wilhelm August Messer'in danışmanlığında "Erlebnis, Erleb-

Aynur Erdoğan, **Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme**, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.

⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HR. İstanbul Murahhaslığı, 7-27.

⁸ Orhan Sadeddin, **Felsefe Tarihi Usulü: Bir Etüde**, İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1930.

⁹ Osman Kafadar, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 267. Hamit Er ve Emre Dölen, Orhan Sadeddin'in, hocası von Aster'in **Die Französische Revolution in der Entwicklung ihrer Politischen Ideen** (Leipzig 1926) adlı eserinin M. Nermi tarafından yapılan **Fransız İhtilali'nin Siyasî ve İctimai Fikirleri** (Ankara 1927) ismiyle çevrilmesini sağladığını belirtse de bu bilgiyi doğrulayacak söz konusu çeviride veya diğer kaynaklarda herhangi bir işaret bulunmamaktadır; bkz. Er, **İstanbul Darülfünunu**, s. 198; Dölen, **Türkiye Üniversite Tarihi 3**, s. 425.

niswahrnehmung und Erlebnisbeschreibung” (Tecrübe, Tecrübe Algısı ve Tecrübe Tasviri)¹⁰ adlı doktora tezini tamamlayarak 31 Temmuz 1925’te sözlü imtihanını “aliyyü’l-âla” (pekiyi) dereceyle geçerek “felsefe doktoru” unvanı alan Orhan Sadeddin’in gerek kendi ifadeleri gerekse elimizdeki belgeler onun 1920-1925 tarihleri arasında Gießen Üniversitesi’nde felsefe alanında lisans eğitimi mi lisansüstü eğitim mi aldığı, yoksa bu beş yıllık sürede her ikisini birlikte mi tamamladığı noktasında kesin bir sonuca ulaşmamıza el vermemektedir.

Her halükârda Orhan Sadeddin, felsefe alanında “doktora” yapan ilk Türk ilim adamıdır ve bu özelliğini neredeyse bütün yazılarını “Felsefe Doktoru Orhan Sadeddin” şeklinde imzalayarak göstermiştir. Dârüfünûn’dan Orhan Sadeddin’in öğrencisi olan Niyazi Berkes, hatıralarında, hocasının evinin kapısında da “Doktor Orhan Sadeddin” yazılı bir levhanın bulunduğunu, bunu görenlerin onu hekim sanarak hasta getirdiklerini hoş bir anı olarak aktarmaktadır.¹¹

Orhan Sadeddin’in Almanya’daki eğitim hayatı boyunca ara ara İstanbul’a geldiği bilinmektedir. Bunlardan birisini, yukarıda atıfta bulunulan, İstanbul Polis Müdüriyeti’nin 5 Nisan 1339 (1923) tarihli kaydından öğrenmekteyiz. Kesin olmamakla birlikte Orhan Sadeddin’in, doktora tezini savunduktan sonra, yani 1925 yılında İstanbul’a geldiği söylenebilir.

Orhan Sadeddin, İstanbul’a döndükten sonra Robert Kolej’den tanıdığı Afife Nurinnisa Çalıköğlü ile evlenmiş ve çiftin, 1929 yılında Turhan adını verdikleri bir oğulları dünyaya gelmiştir. Orhan Sadeddin ve ailesi, Boyacıköy’deki Sadeddin Paşa yalısında ikamet etmiş ve 1939 yılında yalının istimlak edilmesi üzerine Boyacıköy sirtlarındaki konağa taşınmışlardır.

7 Kânûn-ı Evvel 1926’da Kabataş Erkek Lisesi felsefe muallim muavinliğine (stajyerliğe) atanan Orhan Sadeddin, 4815 sicil numarası ve 2000 kuruş maaşla göreve başlamıştır. 1 Eylül 1927 tarihinde Edirne Erkek Lisesi felsefe muavinliğine 2500 kuruş maaşla terfi eden Orhan Sadeddin’in, bu görevine başlamadan Dârülfünûn’a geçtiği anlaşılmaktadır. Mustafa Selçuk’un verdiği bilgiye göre, göreve alım talimatnamesi yenilenen Dârülfünûn’da yeni talimatname sonrası ilk müderris muavinliği sınavı Felsefe Bölümü için açılmıştır. Orhan Sadeddin, Felsefe Bölümü’nde açık bulunan müderris muavinliği kadrosu için Edebiyat Fakültesi Riyaseti’ne dilekçe ile başvurmuştur. Meclisin 25 Temmuz 1927 tarihli toplantısında müderris muavinliği imtihanı açılmasına karar verilmiştir. Orhan Sadeddin’in muavinlik imtihanını kazanarak fakülte kadrosuna dâhil olduğu anlaşılmaktadır.¹² Orhan

¹⁰ Orhan Sadeddin’in doktora diplomasında tezinin başlığı “Keyfiyet, Keyfiyet İdraki ve Keyfiyet Tasviri” şeklinde tercüme edilmiş olsa da (bkz. Ekteki Fotoğraf 4) “keyfiyet” kavramı Almanca “erlebnis” kelimesinin karşılığı değildir.

¹¹ Niyazi Berkes, **Unutulan Yıllar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 54.

¹² Mustafa Selçuk, **İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2012, s. 409.

Sadeddin'in göreve başlama tarihi 29 Kânûn-ı Evvel 1927'dir; sicil numarası 129, maaşı ise 2500 kuruştur.

1927 yılında Dârülfünûn'da göreve başlayan Orhan Sadeddin'in, 1926 yılında Ankara'da kurulan Milli Talim ve Terbiye Dairesi'nin ilk başkanı olarak görevlendirilen Mehmet Emin Erişirgil'e (ö. 1965) vekâleten 1927-1928 eğitim-öğretim döneminden itibaren felsefe tarihi (tarih-i felsefe) derslerine girmeye başladığı ve bu dersi 1930'a kadar vekâleten Orhan Sadeddin'in yürüttüğü görülmektedir.¹³

Felsefe Bölümü'nden talebesi olan Niyazi Berkes'in hatıralarındaki şu ifadeleri, Orhan Sadeddin'in felsefe tarihi dersleri dışında bölüm içinde seminerler düzenlediğini, İngilizce bilen öğrencilerle felsefe metinleri okuduklarını göstermektedir:

"(...) İlk yenilik olarak Almanya'da felsefe doktoru olan "müderris muavini" (doçent) Orhan Sadeddin başlatmıştı. Almanya'ya gitmeden önce Amerikan kolejinde okuduğundan iyi İngilizce de biliyordu. Öğrenciler arasında başka İngilizce bilen olmadığından üç hanımla beni (bekli de deneme olarak) bu seminere almıştı. Kant'ın demir leblebiye benzeyen bir yapıtını okumaya başlamıştık. O zamana kadar böyle bir yenilik gösteren felsefe hocası olduğumu duymadım."¹⁴

Niyazi Berkes'le dönem arkadaşı olan Macit Gökberk, hocası Orhan Sadeddin'in felsefe tarihi dersleri ve yaptırdığı tezler hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır:

"... Orhan Sadettin kendisine göre bir yöntem tutturmuştu. Felsefe tarihini o okutuyordu. Elde yararlanılacak çeviriler olmadığı için hazırlanılacak tezlerin aynı zamanda öğrenimde de işe yaramasını düşünüyordu. Bu nedenle bize çeviriler yaptırırdı. Çevirilerin başına, çevirdiğimiz kitapla ilgili birkaç sayfa yazıyorduk. Bu iş dil bilenlere düşüyordu daha çok. Böylece Orhan Sadettin zamanında yapılan tezlerin hepsi böyle çevirilerde oluşmuştu."¹⁵

¹³ Mehmet Emin Erişirgil'in hayatı ve Dârülfünûn'daki görevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Dârülfünûn Hocası", **Kutadgubilig**, sy. 18 (2010), s. 129-180. Felsefe tarihi dersleriyle ilgili ayrıca bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, **II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 32-36. Özlük dosyasındaki belgelerden anlaşıldığına göre 1 Kânûn-ı Sâni 1928'de tarih-i felsefe dersini vekâleten vermeye başlayan Orhan Sadeddin'in maaşı 1666 kuruştur. 15 Teşrin-i Evvel 1928'de aynı derse vekâleti sebebiyle 1666 kuruş maaş terettüp etmiş, Haziran 1928'de kadro maaşı 3000 kuruşa yükseltilmiştir. 1 Haziran 1930'da kadro maaşı 4500 kuruşa, 24 Eylül 1931'de maaşı 5500 kuruşa yükseltilmiştir.

¹⁴ Berkes, **Unutulan Yıllar**, s. 53-54.

¹⁵ Aslan Kaynaradağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul: Elif Yayınları, 1986, s. 18.

Macit Gökberk, üniversite hocalarından bahsederken Orhan Sadeddin'in felsefeyi doğrudan bir meslek olarak seçtiğini, felsefe temelini sağlam atmış olduğunu, diğer hocaların felsefe ile münasebetinin ise dolaylı olduğunu anlatmaktadır. Kendisiyle yapılan bir röportajda Gökberk, Orhan Sadeddin hakkında şunları söylemektedir:

“Bize felsefe tarihi okutan, o sıralarda otuzunun başlarında bulunan, liseyi de üniversite öğrenimini de Almanya’da yapan –yanılmıyorsam– dışarıdan ilk felsefe doktorumuz Dr. Orhan Sadeddin Bey, dil anlayışında Naim Bey’in izinde gibiydi. Almanca gibi kurulmuş oturmuş bir dil içinde yetiştiği için, İslâm felsefesinin geliştirdiği Arapça terim düzeninde, Alman felsefe dilinde gördüğü her şeyi, bir yerleşmişliği, bir oturmuşluğu bulmak ister gibiydi.”¹⁶

Orhan Sadeddin’in dil konusundaki tutumunu pek benimsemediği anlaşılan Macit Gökberk, bir başka söyleşide hocasından daha olumlu ifadelerle bahsetmektedir:

“Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Halil Nimetullah ve Orhan Sadettin’in adlarını sayabilirim. ... Orhan Sadettin hocalarım arasında bana en yakın olanıydı. Kültürü ve yetişmesi bakımından kendisine yakınlık kurardım. Yaşı da gençti. Dolayısıyla aramızda hoca-öğrenci ilişkisi dışında bir dostluk kurulabilmişti. Şunu da söyleyeyim: onun bir özelliği de bizde ilk felsefe doktoru olmasıdır. Doktorasını Almanya’da Von Aster’in yanında yapmıştı. Biliyorsunuz bu profesör sonra İstanbul’da bizde ders vermeye geldi. Çok yazık ki Orhan Sadettin üniversitede kalamadı, genç yaşında hastalandı ve bu yüzden üniversiteden ayrılmak zorunda kaldı. Oysa 1933 yılında, yani üniversite reformunda fakülte kadrosuna alınmıştı. Hasta olmasaydı Türkiye’deki felsefe çalışmaları için verimli, yararlı olabilecek bir hocaydı.”¹⁷

Orhan Sadeddin, 1927 yılında Dârülfünûn’da ders vermeye başlamasının yanında çeşitli telif makaleler ve değerlendirme yazıları da kaleme almıştır. Bu yazılarının çoğunu, Orhan Sadeddin ilk akademik yazılarını, daha sonra kendisinin de içinde bulunduğu bir grup felsefeci tarafından kurulan Felsefe Cemiyeti’nin resmî yayın organı haline gelecek olan ve “öğretmek ve telkin etmekten ziyade münakaşa yapmak ve meseleler ortaya atmak” düşüncesiyle dokuz sayı çıkan dönemin önemli tartışma platformu **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**’nın¹⁸ ilk altı sayısında yayımlar. Mayıs

¹⁶ Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 124.

¹⁷ Kaynaradağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 16-17.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yayınları, 2011, s. 439;

1927'de yayımlanmaya başlanan derginin sahibi Ağâh Sırrı [Levend], müdürü Mehmet Servet [Berkin], idarehanesi de Çemberlitaş'taki İstiklal Lisesi'dir. Derginin kurucuları arasında Ağâh Sırrı ve Mehmet Servet dışında Hilmi Ziya [Ülken], Hatemi Senih [Sarp], Orhan Sadeddin [Berkas] ve Ragıp Hulusi [Özdem] yer almaktadır. Hilmi Ziya, dergi fikrinin hayata geçişinde Orhan Sadeddin'in de önemli rolünün olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“(...) İşte bu sırada (1926 haziranında) Servet bir gün Sultan Ahmette bana bir ‘**İctimaiyât mecmuası**’ çıkarmayı teklif etti. Oldukça farklı temayülleri toplıyacağı için gayesi öğretmek ve telkin etmekten ziyade, münakaşa yapmak ve meseleler ortaya atmak olan böyle bir mecmua'nın ancak ‘Felsefe ve İctimaiyât’ mecmuası olabileceğini söyledim. Almanya'dan yeni gelmiş, ve Prof. von Aster'in talebesi olan felsefe doktoru Orhan Sadettin gibi bazı gençlerin temayülüne bu teklif daha uygun geldiği için (şimdi Niğde mebusu olan) İstiklâl Lisesi Müdürü Ağâh Sırrı'nın himaye ve yardımıyla bu mecmua kuvveden fiile çıktı.”¹⁹

Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası'nın ilk altı sayısında yedi yazısına rastladığımız Orhan Sadeddin, derginin ilk sayısına “Şekil Nazariyesi: Ruhîyatta Yeni Cereyanlar” başlıklı yazısıyla katkıda bulunmuş, ikinci sayıda da bu yazının devamı niteliğindeki “Şekil Nazariyesi” adlı makalesi yayınlanmıştır. Derginin Temmuz 1927'de çıkan üçüncü sayısında “Felsefe Nedir?” adlı yazısıyla karşımıza çıkan Orhan Sadeddin'in sonraki sayıları için daha çok değerlendirme yazıları kaleme aldığı görülmektedir.

Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası etrafından toplanan felsefecilerin, bu birliklerini kurumsal bir yapıya dönüştürme arzularının neticesi olarak kurulan Felsefe Cemiyeti'nin kuruluş sürecinde de Orhan Sadeddin'in etkin bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Felsefe Cemiyeti, Dârülfünûn'daki felsefe hocaları yanında liselerdeki felsefe öğretmenlerini de bir çatı altında toplama fikriyle ortaya çıkmış ve 1928 yılının başlarında Şehzadebaşı'ndaki İstiklal Lisesi'nde resmî olarak kurulmuştur.²⁰

1929 yılında Dârülfünûn'da hocalık yanında yazı hayatına devam eden Orhan Sadeddin, hem **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**'nda hem **Milli Mecmua**'da ve hem de **Hayat Mecmua**'sında yazılar yayımlamıştır. **Milli Mecmua**'da²¹

Emel Koç, “Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi)**, sy. 17 (2011), s. 504.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, “Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi”, **Sosyoloji Dergisi**, sy. 2 (1943), s.361. Harf devriminde bir süre ara verdiği yayın hayatına üç ayda bir çıkma hedefiyle tekrar dönen **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, 1928-1930 yılları arasında düzensiz olarak yayımlanan üç sayıyla yayın hayatından çekilmiştir.

²⁰ Koç, “Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri”, s. 505.

²¹ **Milli Mecmua** Cumhuriyet'in ilânının hemen ardından İstanbul'da Mehmed Mesih [Akyiğit]

yayımladığı yazı, “Filozof Kime Denir?” başlığını taşımaktadır. Haziran 1928’de **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**’nda²² yayımladığı makalesi Georges Berkeley’den yapılmış “Beşeri Bilginin Prensiplerine Medhal” başlıklı bir makale tercümesidir. Aynı mecmuanın Ekim 1928’de yayımlanan sayısında “Yeni Zaman Felsefesi” adlı makalesini yayımlayan Orhan Sadeddin’in bu makalesi ise kısa bir yeniçağ felsefe tarihi niteliğindedir. Aynı yıl, birinci cildini Mehmed İzzet’in tercüme ettiği Karl Vorlander’in **Felsefe Tarihi**’nin ikinci cildini tercüme ederek yayınlayan Orhan Sadeddin,²³ kurucuları arasında yer aldığı Felsefe Cemiyeti’nin 2 Kasım 1928 tarihinde yapılan ikinci toplantısına da katılmış ve bu toplantıda Mehmet İzzet’in “Muayyeniyet ve Gaiyet Fikri” üzerine hazırladığı raporu sunmuştur.²⁴

1929 yılında Felsefe Cemiyeti’nin yayın organı olan **Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası** yayın hayatına ara verdiği için Orhan Sadeddin bu yıl hazırladığı bütün yazıları 1928 yılında yazarları arasına katıldığı **Hayat Mecmuası**’nda²⁵ yayımlamıştır. Orhan Sadeddin’in Felsefe Cemiyeti’nin 2 Kasım 1928 tarihinde yapılan toplantı-

tarafından çıkarılmaya başlanmıştır (1 Teşrinisâni 1339 / 1 Kasım 1923). 1 Haziran 1928’e kadar önceleri iki haftada bir, daha sonra her ayın birinde ve on beşinde olmak üzere 112 sayı çıkmıştır. Beş aylık bir sürenin ardından harf inkılabına rastlayan 1 ve 15 Kasım tarihli iki sayıda yeni harflerle dizili yazıların da yer aldığı bir geçiş süreci yaşamış, 115-145. sayılar arasında (1929-1933) yayımını düzensiz biçimde devam ettirmiş ve kapanmıştır. Uzun bir aradan sonra 15 Nisan 1952’de 1/146. sayı ile yeni bir yayım dönemi başlatan derginin 1955’te 17. sayıya ulaştığı bilinmektedir; bkz. Şenel, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri”, s. 468-469; Âlim Kahraman, “Milli Mecmua”, **TDVİA**, XXX (2005), s. 75-76.

²² Coğrafya, edebiyat, ictimaiyât, felsefe, tarih konularını içeren **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası** İstanbul’da Mart 1332’de (1916) yayımlanmaya başlamıştır. Harf inkılabı sonrasında 1929’dan itibaren (VII/1) Latin harfleriyle yayımlanan mecmuada Orhan Sadeddin, mensubu bulunduğu Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi’nin yayın organı olan dergide altı yazı yayımlamıştır. Dergi hakkında bkz. Cahid Şenel, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi)**, sy. 17 (2011), s. 445.

²³ Macit Gökberk, hocası Orhan Sadeddin’le bu tercüme üzerine konuştuklarını, Mehmed İzzet’in isteği üzerine eseri çeviren Orhan Sadeddin’in Vorlander’i pek tutmadığını, iyi bir seçim olarak görmediğini aktarmaktadır; bkz. Kaynaradağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s.17. Gökberk ayrıca Orhan Sadeddin’in, Mehmet İzzet’in örneğine uyarak, tercümede, günü ve yaşı için ağdalı sayılabilecek bir dil kullandığını belirtmektedir; bkz. **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 124.

²⁴ Orhan Sadeddin, “Türk Felsefe Cemiyeti Tebliğleri”, **Hayat Mecmuası**, V/110 (3 Ocak/İkinci Kânûn 1929), s. 115-117.

²⁵ “Haftalık İlim, Felsefe ve Sanat Mecmuası” alt başlığı ile basılan **Hayat Mecmuası** ise 2 Kânûnımevvel (Aralık) 1926 ile 30 Kânûnısanî (Ocak) 1929 tarihleri arasında Ankara’da yayımlanmıştır. On beş günde bir çıkan derginin başmuharriri Faruk Nafiz [Çamlıbel], mesul müdürü ise Mehmet Emin [Erişirgil]’dir. Derginin çıkış amacını ilk sayıda “Hayat Niçin Çıkıyor?” adlı yazısında anlatan Mehmet Emin [Erişirgil]’e göre **Hayat Mecmuası** genişleyen düşünce dünyamızla Batı’dan aldığımız yenilikleri geliştirerek Türk milletini gelecekte insanlığın zirvelerine ulaştırmak için bir alt yapı oluşturma amacıyla yayımlanmaya başlanmıştır; bkz. Şenel, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri”, s. 458. Orhan Sadeddin, 1928-1929 yılları arasında bu dergide yedi yazı yayımlamıştır.

sında sunduğu rapor **Hayat Mecmuası**'nın 3 Ocak 1929 tarihli sayısında yayımlanmıştır. Derginin 31 Ocak 1929'da çıkan sayısında ise Alman edebiyatının değerli şahsiyetlerinden olan Lessing'in vefatını konu alan ve onun Alman edebiyatına katkısını anlattığı makalesini yayımlayan Orhan Sadeddin'in, 14 Mart 1929 tarihinde yayımlanan **Hayat Mecmuası**'nda, **Türk Tefekkür Tarihi** adlı eserinin önsözünde kendisinden bahsettirecek kadar etkilediği Hilmi Ziya Ülken'in²⁶ **Metafizik** adlı eserine dair değerlendirmelerini içeren yazısı çıkmıştır. Yine aynı derginin 16 Mayıs 1929 tarihinde yayımlanan sayısında kendisi hakkında yazılan bir tenkide karşılık cevap niteliğindeki yazısı yayımlanan Orhan Sadeddin, "felsefe tarihinde kadim felsefe düşüncesinin oluşturucuları arasında en değerli isimlerinden olan" Aristo'ya karşı fütursuzca yapılan eleştiriler hakkında "Aristo'ya Hürmet" başlığıyla **Hayat Mecmuası**'nın 6 Haziran 1929 tarihli sayısında bir tenkit yayınlamıştır. Bu yazıya karşılık Mehmet Servet Bey bir eleştiri kaleme almış ve buna istinaden Orhan Sadeddin bu yazışmanın şahsi bir münakaşaya dönüşmesini engellemek için aynı mecmuanın 20 Haziran 1929 tarihinde çıkan sayısında "Şahsiyete Girişmeyelim" başlığıyla bir başka yazı yayınlamıştır.

Dârulfünûn'daki üç yılını dolduran Orhan Sadeddin'in kadrosu, 26 Haziran 1930 tarihli Meclis toplantısında ibkâ edilerek devamlı statüde kadroya alınmıştır.²⁷ 1930 yılında felsefe tarihi yazıcılığı konusunda hâlâ önemini koruyan tek telif kitabı **Felsefe Tarihi Usulü: Bir Etude** isimli çalışmasını yayımlayan Orhan Sadeddin, Dârulfünûn'daki dersleri ve çalışmaları yanında inkılâpların yerleşik hale gelmesi için devlet tarafından görevlendirilmiş ve sosyal hayatı incelemek ve yapılan yeniliklerin insanlar arasında ne kadar kabul gördüğünü anlamak için doğu illerine gönderilerek bu konuda bir rapor hazırlaması kendisinden istenmiştir.²⁸

1930 yılının sonlarında değerli meslektaşı ve yol arkadaşı Mehmed İzzet'i kaybeden Orhan Sadeddin, dostunun vefatı üzerine **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**'nın Şubat-Mart 1931 tarihinde yayımlanan sayısında "Mehmet İzzet Kimdi ve Bize Neydi?" başlıklı yazısını yayımlar. Orhan Sadeddin, o yazısında dostu hakkında şunları yazmaktadır:

"(...) O, hoca olmak sıfatile şahsiyetini göstermiş ve hocalık şahsiyeti tamamen tebellür etmiştir. O, Dârulfünûnumuzun bihakkın iftihar edeceği bir hoca idi; vatanımızın garplılaşmak hususunda geçirdiği inkılâbın arzu edeceği tarzda bir hoca idi. Mehmet İzzet bu günkü garp

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi** adlı eserini yazarken, Orhan Sadeddin'in Türk Tarih Cemiyeti için çalışmalar yaptığını ve bu çalışmalardan yararlanarak kitabını oluşturduğunu belirtir; bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 10.

²⁷ Selçuk, **İstanbul Dârulfünûnu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)**, s. 409.

²⁸ Cumhuriyet Gazetesi'ndeki 5 Eylül 1930 tarihli haberde Orhan Sadeddin'in, Coğrafya Bölümü öğretim görevlisi Macit Bey ile doğu illerine gittiği belirtilmektedir.

tarzında, garbın bugünkü usullerle çalışan ve garp zihniyetini doğrudan doğruya faaliyetile ve mesai tarzile talebesine telkin eden bir Dârulfünûn hocası idi. Garp zihniyetinin bir ilim adamından talep ettiği dürüstlük, hayırhahlık onda mevcuttu. Hak olduğuna kanaat getirdiği şeyi söylemekten çekinmez ve mesaisini elinden geldiği kadar mükemmel tanzime çalışır bu uğurda hiçbir zahmetten kaçınmazdı. Bihakkın vakıf olduğu Fransızca lisanının mesaisini inkişaf ettirmek için kâfi gelmediği görünce, yaşı epiyce ilerlemiş olduğu halde, Almanca'yı öğrenmek zahmetinden de kaçınmadı.”²⁹

10 Eylül 1931 tarihinde İlahiyat Fakültesi’nde “Aristo’dan Sonraki Ahlak Nazariyesi” başlıklı halka açık bir konuşma yapan³⁰ Orhan Sadeddin, 26 Ekim 1931 Pazartesi günü annesi Hatice Refia Hanım’ı kaybetmiştir.³¹ Orhan Sadeddin, bir yandan Felsefe Tarihi Kürsüsü’nün müderris muavinliği görevini yürütürken, bir yandan da daha az yoğun olarak yazı hayatını sürdürmüştür. **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**’nın Mart 1932’de yayımlanan sayısında Mehmet Emin Erişirgil’in **Sokrat** adlı kitabına dair bir eleştiri kaleme alan Orhan Sadeddin, 22 Mart 1932’de Goethe’yi anmak amacıyla düzenlenen bir konferansta konuşmacı olarak bulunmuş ve burada yaptığı “Faust’un Felsefesi” başlıklı konuşması **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**’nın Nisan 1932 tarihli sayısında aynı başlıkla yayımlanmıştır. Bu dönemde çeviri faaliyetleri devam eden Orhan Sadeddin **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**’nın Temmuz 1932 tarihli sayısında George Simmel’in yazmış olduğu Grundfragen der Soziologie adlı eserinin birinci kısmı olan “İçtimaiyatın Ülkesi” başlıklı bölümünün tercümesini yayımlamış; Maarif Vekâleti ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından 2-11 Temmuz 1932 tarihinde Ankara Halkevi’nde gerçekleştirilen Birinci Türk Tarih Kongresi’nde de tarih kitapları hakkında “felsefi nokta-i nazardan bazı mütalaalar” da bulunmuştur.

1933 yılında yapılan üniversite reformuyla İstanbul Üniversitesi’nin ve özellikle Felsefe Bölümü’nün hoca kadrosu önemli oranda değişmiş; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Babanzâde Ahmet Naim ve Halil Nimetullah’a reform sonrası kadroda yer verilmemiştir.³² Özlük dosyasına göre Temmuz 1933 sonunda Dârulfünûn’un ilgası

²⁹ Orhan Sadeddin, “Mehmet İzzet Kimdi ve Bize Neydi?”, **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, sy. VII/5(Şubat-Mart 1931), s. 18-24.

³⁰ Konferansın ilanı için bkz. Cumhuriyet Gazetesi, 9 Eylül 1931.

³¹ Ayverdi, Hatice Refia Hanım’ın cinnet geçirdiği belirtilmektedir; bkz. Ayverdi, **Rahmet Kapıları**, s. 51. Hatice Refia Hanım’ın ölüm tarihi mezar taşında kaydedilmemiştir, ancak Cumhuriyet Gazetesi irtihal başlığı altında 27 Ekim 1931 tarihinde ölüm ilanını yayımlamıştır.

³² Kafadar, **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 260; Dölen, **Türkiye Üniversite Tarihi 3**, s. 414-422.

hasebiyle bütün hocalarla birlikte Orhan Sadeddin de kadrodan çıkartılmış, 1 Ağustos 1933'te 5500 kuruş maaşla İstanbul Üniversitesi'nin yeni kadrosunda yer almıştır.

1933 yılı reform dışında başka sebepler dolayısıyla da Orhan Sadeddin açısından sancılı geçmişe benzemektedir. **Türk Tarihinin Ana Hatları** adlı bir eser hazırlama kararı alan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, bu eserin felsefeyle ilgili bölümünü yazması için Orhan Sadeddin'i görevlendirmiştir. Orhan Sadeddin bu bölümün müsveddelerini hazırlayarak cemiyetin ilgili birimine yollamıştır. 17 Nisan-13 Mayıs 1933 tarihleri arasında yapılan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti toplantılarında değerlendirilen yazılar hakkında tutulan raporlar Orhan Sadeddin'e yollanmıştır. Söz konusu rapora göre Orhan Sadeddin'in Türk tarihini efsanelere dayandırması ve inanması güç olan bir takım hadiselerle izah etmesi cemiyet üyelerini kızdırmış ve bu işin kendisinden alınıp bir başkasına verilmesi gerektiği kararı verilmiştir. Bu görev Hilmi Ömer Bey, Hilmi Ziya Bey ve Mustafa Şekip Bey'e verilmiş ve onlardan, Orhan Sadeddin'in hazırlamış olduğu rapordan yararlanılarak yeni bölüm oluşturulması istenmiştir.

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin toplantısında Orhan Sadeddin'den söz konusu görevin alınmasının bir başka önemli sebebinin de hastalık süreci olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Orhan Sadeddin'de şiddetli hafıza kaybı ve erken bunama rahatsızlığı baş göstermiştir. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nden Orhan Sadeddin'e gönderilen yazıda, cemiyet reisi şöyle demektedir: "Bu zat ciddi surette hastadır ve zannedersem üç dört ay çalışmayacak bir haldedir. Böyle bir arkadaştan yakın zamanda bir şey beklemek imkânı var mıdır?"

Hastalığı sebebiyle üniversitedeki görevinden 31 Ekim 1933'te açığa alınan Orhan Sadeddin, Şişli'deki Fransız La Paix Hastanesi'ne yatmıştır. Hastaneye giriş tarihi ile ilgili kesin kayıtlara ulaşamasa da 1933-1934 eğitim öğretim yılı talebe defterlerinde felsefe tarihi derslerinin Reichenbach tarafından verildiği görülmektedir.³³

Torunu Tunç Bergsan'ın verdiği bilgiye göre 3 yıl boyunca hastanede tedavi gören Orhan Sadeddin, 1936 yılında Sadeddin Paşa Yalısı'na geçmiştir. 1937 yılında evine telefon aldığına dair torununda bulunan kayıt da onun sürekli hastanede kalmadığını göstermektedir. Çeşitli kaynaklarda Orhan Sadeddin'in şizofreni hastası olduğu belirtilse de³⁴ oğlunun velayetiyle ilgili mahkeme kararında gerekçe olarak erken bunama teşhisi bulunmaktadır.

11 Kasım 1940 tarihinde eşi Afife Nurinnisa Hanımı kaybetmesi, Orhan Sadeddin'in hastalığının daha da artmasına sebep olmuş ve tekrar La Paix Hastanesi'ne yat-

³³ Ayhan Bıçak, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü", **Kutadgubilig**, sy. 19 (2011), s. 243.

³⁴ Samiha Ayverdi (s. 51) ve Niyazi Berkes (s. 54), Orhan Sadeddin'in delirdiğini belirtirken, Hamit Er (s. 198) Emre Dölen (c. III, s. 425) ve Ayhan Bıçak (s. 260), onun şizofreni nedeniyle okuldan ayrıldığı belirtilmektedir.

mak zorunda kalmıştır.³⁵ 25 Aralık 1964'te söz konusu hastanede vefat eden Orhan Sadeddin'in cenazesi 27 Aralık 1964 Pazar günü öğle namazını müteakip Emirgân Camii'nden kaldırılarak Emirgân mezarlığındaki aile kabristanına defnedilmiştir. 27 Aralık 1964 tarihli Milliyet Gazetesi'ndeki vefat ilanı şöyledir:

“Esbak Masarifat-ı Umumiye-i askeriye Nazır müşir merhum Sadettin Paşa Oğlu ve Turhan Sadettin Berksan'ın babası Sabık Almanca öğretmeni Mahmut Berksan'ın kardeşi İstanbul Üniversitesi sabık Doçentlerinden felsefe doktoru Orhan Sadettin Berksan tedavi edilmekte olduğu Şişli Fransız La Paix hastanesinde 25.12.1964 tarihinde hakkın rahmetine kavuşmuştur. Cenazesi 27.12.1964 pazar günü öğle namazını müteakip Emirgan Camiinden kaldırılarak Emirgan Kabristanındaki aile mekberesine tevdi edilecektir. Çelenk gönderilmemesi rica olunur. Berksan Ailesi”

Eserleri

Orhan Sadeddin kısa sayılabilecek akademik hayatında toplam yirmi beş esere imza atmıştır. Bu eserlerden, bir makalenin ayrı basımını andıran, ancak kitap olarak yayımlanan **Felsefe Tarihi Usulü: Bir Etude** adlı çalışma ile ilk cildini Mehmet İzzet'in çevirdiği Karl Vorlander'in **Felsefe Tarihi**'nin “Yeni Zamanda Kant'a Kadar Felsefe” alt başlığını taşıyan ikinci cildinin tercümesi dışındakilerin tümü dönemin muhtelif dergilerinde yayınlanmış telif ve tercüme makalelerden ve değerlendirme yazılarından ibarettir.

A. Telif Eserleri

1. Kitap ve Kitap Bölümü

- **Felsefe Tarihi Usulü: Bir Etüde**, İstanbul Dârülfünûnu Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1930.
- “**Felsefe**”, Başvekâlet Müdevvenât Matbaası, Ankara, ts., 19 s.

2. Makale

- “Şekil Nazariyesi: Ruhîyâtta Yeni Cereyanlar”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 1 (Mayıs 1927), s. 31-35.

³⁵ Hamit Er, Orhan Sadeddin'in uzun yıllar Emirgan Boyacıköy'deki konağında şuursuz olarak yaşadığını, Mazhar Osman Bey ve İhsan Şükrü Aksel'in yardımlarının neticesiz kaldığını, Boyacıköy'de tepedeki Beyaz Konak'ta bulunan kalfaların yardımıyla “anlamsız hayatını” sürdürdüğünü belirtmekte (s. 198), ancak bu bilgilerin kaynağına dair herhangi bir işarette bulunmamaktadır.

- “Şekil Nazariyesi”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 2 (Haziran 1927), s. 116-121.
- “Felsefe Nedir?”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 3 (Temmuz 1927), s. 162-167.
- “Sokrat”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 4 (Ağustos 1927), s.240-255.
- “Filozof Kime Denir?”, **Milli Mecmua**, X/113 (Kasım 1928), s. 1814-1815.
- “Yeni Zaman Felsefesi”, **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VI/4 (Ekim 1928), s. 449-507.
- “Faust’un Felsefesi”, **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, IX/4 (Nisan 1932), s. 12-20.
- “Nasıl Çalışmalı”, **Öz Dilimize Doğru**, sy. 2 (Haziran 1932), s. 21-23.

3. Değerlendirme ve Vefeyât Yazıları

- “Tahlil ve Tenkit Kısmı: Faust’un Tercümesi Hakkında”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 3 (Temmuz 1927), s. 234-239.
- “Eflâtun’un Ziyafet’i; mütercimi: Şaziye Berin, Yeni Matbaa, Fiyatı: 25 kuruş”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 4 (Ağustos 1927), s. 315-317.
- “Şaziye Berin Hanımefendiye”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 6 (Aralık 1927), s. 471-473.
- “Prof. M. Emin Beye Cevap”, **Hayat Mecmuası**, V/109 (27 Aralık/Kânûnevvel 1928), s. 88.
- “Türk Felsefe Cemiyeti Tebliğleri”, **Hayat Mecmuası**, V/110 (3 Ocak/İkinci Kânûn 1929), s. 115-117.
- “Lessing”, **Hayat Mecmuası**, V/114 (31 Ocak/Kânûn-ı Sâni 1929), s. 196-198.
- “Metafizik”, **Hayat Mecmuası**, V/120 (14 Mart 1929), s. 315-316.
- “Bir Tenkide Cevap”, **Hayat Mecmuası**, V/129 (16 Mayıs 1929), s. 495-496.
- “Aristo’ya Hürmet”, **Hayat Mecmuası**, VI/132 (6 Haziran 1929), s. 25-26.
- “Şahsiyete Girişmeyelim”, **Hayat Mecmuası**, VI/134 (20 Haziran 1929), s. 109.
- “Mehmet İzzet Kimdi ve Bize Neydi?”, **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VII/5 (Şubat-Mart 1931), s. 18-24.
- “Yeni Neşriyat”, **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VIII/1 (Mart 1932), s. 83-94.

B. Tercüme Eserleri

1. Kitap

- Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi II: Yeni Zamandan Kant’a Kadar Felsefe**, çev. Orhan Sadeddin, Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1928, 271 s.

• 2. Makale

- Georges Berkeley, “Beşerî Bilginin Prensiplerine Medhal”, çev. Orhan Sadeddin, **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VI/2 (Haziran 1928), s. 308-324.
- Georg Simmel, “İctimaiyâtın Ülkesi”, çev. Orhan Sadeddin, **Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VII/4 (Temmuz 1932), s. 54-74.

3. Tebliğ

- [“Tarih Kitapları Hakkında Felsefî Nokta-i Nazardan Bazı Mütalaalar”], **Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar, Müzakere Zabıtları**, Ankara: Maarif Vekâleti, ts., s. 567-569.

Felsefe Anlayışı

Her felsefeci gibi Orhan Sadeddin de felsefe tanımını yaparken öncelikle onun herkes tarafından farklı anlaşıldığını ve felsefe hakkında üzerinde uzlaşılan bir tanımın olmadığını belirtmektedir. Bu düşüncesini desteklemek için bazı filozofların birbiriy-le uzlaştırılmayacak nitelikteki sistemlerini örnek gösteren Orhan Sadeddin’e göre Eflatun’un idealar teorisi, Stoa’nın yaşam felsefesi, Spinoza’nın geometrik yönteme dayanan ahlak sistemi, Leibniz’in monadları, Kant’ın akıl eleştirisi, Schelling’in özdeşlik düşüncesi, Schopenhauer’un irade anlayışı, felsefe olarak isimlendirilmektedir. Farklı yöntemlerden hareket eden ve birbirinden tamamen farklı sonuçlara ulaşan bu teorilerin felsefe olarak nitelendirilmesi, Orhan Sadeddin’e göre bir tesadüf sonucu olmamalıdır; bilakis bunları birbirine bağlayan ortak bir bağın olması gerekmektedir. Söz konusu bağ, felsefeyi mitoloji, şiir ve tikel bilimlerden ayırt etmektedir, ancak bu bağın tam olarak ne olduğunu tespit etmek hiç de kolay değildir. Orhan Sadeddin felsefeyi tanımlarken onun kelime anlamından yola çıkmaktadır. Felsefenin kelime anlamı bilgiye ulaşma çabası ve bilgelik sevgisidir. Ancak bu tanımlar doğru olsa da felsefenin ayırt edici özelliğini tam olarak ortaya koyamamaktadır, zira bütün ilimler için bilgiye ulaşma çabasından bahsetmek mümkündür. Felsefecinin bilgiye ulaşma çabasıyla bilim adamının bilgiye ulaşma çabası arasında fark olmalıdır ki, Orhan Sadeddin bu farkı felsefenin anlamına eklediği son ve nihai bilgiler kaydıyla belirgin hale getirmektedir. Ona göre felsefenin en doğru tanımı şudur: Felsefe varlığı izah konusunda son ve nihai meselelerle meşgul olan bir ilimdir.³⁶

Bu tanım çerçevesinde yukarıda örnek olarak verdiği filozoflar ve felsefî sistemleri tekrar değerlendiren Orhan Sadeddin, eski ve yeni bütün metafizik sistemlerin çözüme kavuşturmaya çalıştıkları hususun, bahsi geçen son ve nihai bilgiler olduğundan, bunları “felsefe” olarak nitelemenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Mesela Spinoza’nın geometrik yönteme dayalı ahlak felsefesi de Kant’ın akıl eleştirisi de birbirine zıt gibi görünmelerine rağmen aynı konuyu yani bilinç, dış dünya, ruh ve eşyayı

³⁶ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 3 (Temmuz 1927), s. 162.

incelemişlerdir. Bu konuları ele alma yöntemleri açısından Spinoza ve Kant birbirine zıt konumlarda bulunsalar da gayeleri itibariyle ortak bir hedefe yönelmişlerdir ve bu açıdan ikisi de “felsefi”dir.³⁷

Orhan Sadeddin felsefe tarifinde onu bir “ilim” olarak tanımlayışını da izah etmektedir. Bu noktada Spencer’in “memleketimizde tanınmış” felsefe tarifine müracaat eden Orhan Sadeddin, o tarifteki “tamamen birleştirilmiş bilgi” kaydına dikkat çekerek bilimsel bilginin kısmen birleştirilmiş bir özellik taşıırken felsefi bilginin birleştiriciliğinin daha kuşatıcı olduğunu vurgulamaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere felsefe ve bilim arasında mahiyet farkı değil, derece farkı vardır. Yani ikisi de varlığı açıklama çabası içindedir, ancak bilim bunu kısmen yaparken felsefenin açıklaması daha kapsayıcı olmaktadır.³⁸

Spencer’in felsefe tarifini kısmen kullanan Orhan Sadeddin, bu tarifi bazı açmazlarının olduğunu da belirtmektedir. Zira Spencer’a göre felsefenin görevi, bilimlerin çözemeden bıraktıkları problemleri incelemek ve diğer bilimsel bilgilerle bunları birleştirerek kâinata dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmaktadır. Ancak Orhan Sadeddin’e göre felsefenin tarifindeki “son ve nihai bilgiler” kaydı bilimlerin ulaştığı sonuçlar şeklinde anlaşılmayabilir. Bunun yanında bilimlerin ilkeleri ve başlangıç esasları da felsefenin konusu olabilir. Zira “son ve nihai bilgiler”, bilimlerin tabii ve apaçık olması dolayısıyla araştırma gereği duymadığı, hatta araştırma imkânına sahip bulunmadığı birtakım ilkeleri de kapsayabilir. Her bilimin bu tür kabulleri ve ilkeleri vardır. Mesela fizik bilimindeki zaman ve mekân kavramları buna örnek olarak verilebilir. Bir fizikçi bu kavramları kabul etmeden hiçbir fizikî hadiseyi inceleyemez. İşte bundan dolayı Einstein teorisinin belli kısımları, bu tür temel kavramları ele alması sebebiyle “felsefi” olarak nitelendirilmektedir. Diğer yandan sebeplik (causalite) kavramı da bütün bilimlerde kullanıldığı halde hiçbir bilim tarafından incelenmemektedir ki, felsefenin işlevi bu noktada ortaya çıkmaktadır.³⁹

Bu tahliller neticesinde Orhan Sadeddin felsefenin tarifinin iki boyutunu belirginleştirmektedir: (i) Bilimlerin ulaştığı neticeler ve bu neticeler dolayısıyla ortaya çıkan meselelerin bütünlüklü bir şekilde ele alınması. (ii) Bilimlerin temel ilkeleri ve esaslarıyla ilgilenmek. Orhan Sadeddin birinci tür felsefeyi “metafizik”, ikincisi ise “bilgi teorisi” olarak isimlendirmektedir. Metafizikle ilgili değerlendirmelerini daha ziyade Kant bağlamında yapan Orhan Sadeddin, Kant’ın akıl eleştirisi yoluyla metafiziğin ağırlık noktasının değiştiğini, daha önce metafizik bilgilerin bilimsel değerleri varken bugün kişisel görüşler haline geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre Kant’ı Prolegomenadaki “A priori sentetik nasıl mümkündür?” sorusu metafizik ve bilgi teorisinin mahiyetini belirlememizi sağlayacak bir kriter hükmündedir.⁴⁰

³⁷ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 162.

³⁸ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 163.

³⁹ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 164.

⁴⁰ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 165.

Orhan Sadeddin'e göre felsefe her zaman için son ve nihai meselelerle ilgilenmektedir, ancak bu son ve nihai meseleler tecrübemize konu olan hususlar değildir ve yalnız akıl yoluyla bilinebilmektedirler. Descartes'in Tanrı'nın varlığını ispat için ortaya koyduğu delil buna örnek verilebilir; zira bu delili desteklemek ya da reddetmek için tecrübemize müracaat etmemiz mümkün değildir. Onu ancak akli önermelerle destekleyebilir ya da reddedebiliriz. Bu sebeple Orhan Sadeddin'e göre metafizikle meşgul olan filozoflar, tecrübeye kıyasla aklın daha kesin sonuç verdiğini düşünerek metafiziği salt akıl temelinde ortaya koymuşlardır. Söz konusu filozoflar açısından matematiğin en güvenilir ve zorunlu bilim olması da salt akla dayanmasından kaynaklanmaktadır. Fakat metafiziğin bu a priori yapısı onun konumunu belirlemek açısından yeterli değildir. Kant'ı takiben Orhan Sadeddin, her a priori bilginin bize bilgi temin etmediğini belirtmektedir. Mesela "Cisim yer kaplar" önermesindeki cisim kelimesinin içinde zaten yer kaplama özelliği bulunmaktadır. Kant bu tür önermelere "analitik önerme" demektedir, bu önermelerin bize yeni bir bilgi vermeyip bildiğimizi tekrarlar nitelikte olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda bize yeni bilgi verme iddiasında olan metafiziğin analitik değil, bilgimizi genişleten sentetik tarzda önermelerden oluşması gerekmektedir. Ancak sentetik önermeler tecrübeye dayanmaktadır, çünkü herhangi bir sentetik önermenin doğruluğunu ve yanlışlığını ancak tecrübeyle bilmek mümkündür. Mesela "Dünyanın güneşe olan uzaklığı 150 milyon kilometredir" önermesini kanıtlayabilmek için ölçüm yapmaktan başka bir yol yoktur. Aynı şekilde "Dünya yuvarlaktır" önermesini de ancak tecrübe ederek bilebiliriz. Orhan Sadeddin bu noktada metafizik açısından temel bir çelişkiye dikkat çekmektedir: Metafizik bilgimizi genişletme iddiasında ise sentetik önermeleri kullanmak durumundadır, ancak sentetik önermeler tecrübe kaynaklı olduğundan bunları kullanması mümkün değildir. Kant'ın eleştirisinin merkezini oluşturan "A priori sentetik önermeler nasıl mümkündür?" sorusu da Orhan Sadeddin'e göre bu meseleyle ilgilidir ve a priori sentetik önermelerin varlığı ispatlandığı takdirde felsefenin tecrübeye dayanmayan a priori bir bilgi kaynağı olduğu da ortaya konmuş olacaktır.⁴¹

A priori sentetik önermelerin varlığını izah için Kant'ın argümanlarına yer veren Orhan Sadeddin, öncelikle bu tür önermelerin mümkün olduğunu geometriden yola çıkarak açıklamaktadır. Örneğin geometrik bir şekil zihnimiz dışında bir yerde yoktur ve o yalnız zihnimizde bir formdan ibarettir. Bu tür örnekler metafizik alana uygulandığında ise metafiziğin bize fenomenler dünyası hakkında bilgi vermediği, çünkü fenomenlere dair bilgimizin tecrübeye dayandığı görülecektir. Orhan Sadeddin'e göre eğer metafizik dış dünya ve kâinat hakkında bilgimizi genişletme iddiasında vazgeçer ve inceleme alanını bilginin vasıtalarıyla sınırlandırarak bir bilgi teorisine

⁴¹ Orhan Sadeddin, "Felsefe Nedir?", s. 166.

dönüşürse o zaman insan ruhunda bilginin nasıl gerçekleştiğine dair süreçleri tespit etmekle meşgul olacak ve bu alanda a priori sentetik önermeler üretebilecektir.⁴²

Sonuç olarak Orhan Sadeddin'e göre felsefe her zaman için tecrübeye dayanmayan bilgi üretme çabasında olmuştur ve bu açıdan tikel bilimlerden ayrılmaktadır. Bu bilimlerin tecrübe, gözlem ve incelemelerinden ayrı olarak felsefe yalnız akıl vasıtasıyla bilgi üretme iddiasındadır. Felsefeyi metafizik anlamıyla ele aldığımızda a priori bilgiye ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bilgimizi genişletecek tarzda a priori bilgi ise ancak bilgi teorisi anlamında felsefe ile elde edilebilir niteliktedir. Çünkü bilgi teorisi, bilginin kaynaklarıyla ilgilenecek ve bu kaynaklardan çıkan bilgi a priori olacağından bilgi teorisi amaçlanan hedefe bizi ulaştıracaktır. Neticede Orhan Sadeddin, felsefenin –şiiysel yanı bir tarafa bırakılırsa- günümüz açısından bir bilgi teorisinden ibaret olduğunu düşünmektedir.⁴³

Felsefeye dair bu açıklamaları yanında Orhan Sadeddin filozofun kim olduğunu da 1928 yılında **Milli Mecmua**'da yayımladığı “Filozof Kime Denir?” başlıklı kısa yazısında analiz etmektedir. Ona göre her şeyden önce felsefe bir bilgelik sevgisidir ve bu, günlük hayatın ötesindeki meseleler hakkındaki bilgiye karşı bir bağlılığı ifade etmektedir. Peki, Allah, kâinat, iyilik, kötülük vb. günlük hayatta bizi meşgul etmeyen konularla ilgilenen felsefenin ve filozofun aynı konulardan bahseden din ve peygamberden farkı nedir? Orhan Sadeddin'e göre din ile felsefenin konularının ortak olması, peygamberlerin filozof olarak değerlendirilmelerini gerektirmemektedir. “Filozof” adıyla anılan isimlerin Antik dönemde sadece Yunanistan'da karşımıza çıktığına işaret eden Orhan Sadeddin, Hindistan ve Çin gibi kadim medeniyetlerde tarihî olarak daha eski dönemlerde yaşamış düşünür ve din kurucularının filozof olarak tanımlanmadığını vurgulamaktadır. Bunun sebebi ise Yunanistan'da, diğer doğu toplumlarından farklı olarak bir ruhban sınıfının bulunmamasıdır. Yunanistan'da ruhban sınıfının olmaması, geleneksel bilgiyle yetinmeyen, kendi görüşünü ortaya koymaktan çekinmeyen ve kendilerine “filozof” denen yeni bir tipin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁴⁴

Orhan Sadeddin, din ile felsefe arasındaki konu ortaklığına rağmen yöntem farklılığının altını çizmektedir. Buna göre felsefe teorik iken din pratiktir. Hatta felsefe, pratiğe dair konuştuğu zaman (mesela ahlâk alanında) bile teorik konuşmaktadır. Buna göre filozof, herhangi bir problem karşısında nasıl hareket edeceğimize dair belli ve her halimize uygun nasihatler vermemekte, bunun yerine genel ve evrensel kanunlar ortaya koymaktadır. Teorik düşünce, şahsî ve özel bakış açılarını ve durumları dikkate almaz ve bu anlamda bilimle ortak bir paydada buluşmaktadır. Belirli ve tikel durumlarda ne yapılması gerektiğini göstermek yerine genel bilgiler ortaya

⁴² Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 166.

⁴³ Orhan Sadeddin, “Felsefe Nedir?”, s. 167.

⁴⁴ Orhan Sadeddin, “Filozof Kime Denir?”, **Milli Mecmua**, X/113 (Kasım 1928), s. 1814.

koymayı hedefleyen bilim gibi felsefe de saf düşünce vasıtasıyla bilgilere ulaşacak ve söylediği şeyin sebebini de açıklayacaktır. Mesela bir ahlâk kuralı ortaya atan bir filozof, bu kuralın iyi olduğunu göstermekle yetinmemeli, o kurala uymanın gerekliliğini ispat etmeli ve bunun sebeplerini herkesi tatmin edecek şekilde açıklamalıdır.⁴⁵

Neticede Orhan Sadeddin, filozofun, ele aldığı konular hakkında teorik olarak düşünen ve düşündüklerini sistematik bir surette ifade eden kimse olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra filozofun teorik ve sistematik düşüncesine konu olan, tek tek bilimlerin ilgilenmediği meseleler son ve nihai meseleler olmalıdır: “İşte bu nevi münferit ilimlerin meşgul olmadığı ve münferit ilimlerin sahası hâricinde kalan meselelerle nazârî ve sistematik bir sûrette meşgul olan ve bu meseleleri bir sistem dâhilinde ortaya atan bir kimseye filozof ismi verebiliriz.”⁴⁶

Sonuç

Felsefe eğitimini Almanya’da tamamlayıp ülkemizin “ilk felsefe doktoru” olarak 1927’de Dârülfünûn’da görev yapmaya başlayan Orhan Sadeddin, bu özelliğiyle Dârülfünûn’un Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan felsefi ve fikrî sürekliliği temsil eden hoca kadrosuna kıyasla daha farklı bir yerde durmaktadır. 1933’teki üniversite reformunda kadrosunu korumasına rağmen rahatsızlığı sebebiyle genç yaşta üniversiteden ayrılmak durumunda kalan Orhan Sadeddin, kısa süren felsefi kariyerinde dikkate değer çalışmalar ortaya koymuş, Türkiye’deki felsefe literatürünün nicelik ve nitelik olarak gelişmesi yönünde gayret göstermiş, felsefenin kurumsallaşması yönündeki çabaların içinde aktif olarak yer almıştır. İngilizce ve Almanca’ya vukûfiyeti sayesinde döneminde yapılan felsefi ve edebî tercümeleleri titiz bir şekilde değerlendiren, yine o dönemde yaygın olan tercüme-uyarlama türü çalışmalara yönelik dikkate değer eleştiriler yöneltten Orhan Sadeddin, felsefe tarihi ve problemlerine dair yazdığı çeşitli makaleler yanında felsefe tarihi yazıcılığı meselesine yönelik özel ilgisiyle de Türkiye’deki felsefi etkinliğin evrensel ve bilimsel kriterlere dayanması noktasında yoğun çaba sarf etmiştir.

⁴⁵ Orhan Sadeddin, “Filozof Kime Denir?”, s. 1815.

⁴⁶ Orhan Sadeddin, “Filozof Kime Denir?”, s. 1815. Orhan Sadeddin’in felsefe anlayışı Rahmi Karakuş tarafından da incelenmiştir; bkz. **Felsefe Serüvenimiz**, s. 294-298.

Kaynakça

Aktaş, Yusuf İzzettin, **II. Meşrutiyet Devrinde İslam Felsefesi Dersleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

Ayverdi, Samiha, **Rahmet Kapıları**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2008.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HR. İstanbul Murahhaslığı, no. 7-27.

Behar, Cem, **A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle**, State University of New York Press, Albany 2003.

Berkes, Niyazi, **Unutulan Yıllar**, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Bıçak, Ayhan, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü", **Kutadgubilig**, sy. 19 (2011), s. 237-277.

Dölen, Emre, **Türkiye Üniversite Tarihi 2: Cumhuriyet Döneminde Osmanlı Darülfünunu 1922-1933**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, **Türkiye Üniversite Tarihi 3: Darülfünun'dan Üniversite'ye Geçiş (Tasfiye ve Yeni Kadrolar)**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Er, Hamit, **İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları**, İslam Medeniyeti Vakfı, İstanbul 1993.

Erdoğan, Aynur, **Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme**, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.

Kafadar, Osman, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Kahraman, Âlim, "Milli Mecmua", **TDVİA**, XXX (2005), s. 75-76.

Karakuş, Rahmi, **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yayıncılık, İstanbul 1995.

Kaya, M. Cüneyt, "Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Dârülfünûn Hocası", **Kutadgubilig**, sy. 18 (2010), s. 129-180.

Koç, Emel, "Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi)**, sy. 17 (2011), s. 504.

Kaynardağ, Aslan, **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul: Elif Yayınları, 1986.

"Konferans: Dârülfünûn Emanetinden", **Cumhuriyet Gazetesi**, 9 Eylül 1931.

Orhan Sadeddin, "Felsefe Nedir?", **Felsefe ve İctimaiyât Mecmuası**, sy. 3 (Temmuz 1927), s. 161-167.

_____, "Filozof Kime Denir?", **Milli Mecmua**, X/113 (Kasım 1928), s. 1814.

_____, "Türk Felsefe Cemiyeti Tebliğleri", **Hayat Mecmuası**, V/110 (3 Ocak/İkinci Kânûn 1929), s. 115-117.

_____, "Mehmet İzzet Kimdi ve Bize Neydi?", **Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, sy. VII/5(Şubat-Mart 1931), s. 18-24.

Önal, Sami, **Sadettin Paşa'nın Anıları**, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.

Selçuk, Mustafa, **İstanbul Dârulfünûnu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)**, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 2012.

Şenel, Cahid, “Tanzimat’tan Günümüze Felsefe Dergileri: Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi)**, sy. 17 (2011), s. 433-488.

Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 200.

_____, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yayınları, 2011.

_____, “Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye’de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi”, **Sosyoloji Dergisi**, sy. 2 (1943), s. 358-403.



Fotoğraf 1: Orhan Sadeddin, muhtemelen 1920'lerin ortalarında
(Kaynak: Türk Tarih Kurumu Arşivi)

Nr. 21

توقد کجا جمهوریتی

فوتوغراف

LEGIATION DE SUISSE EN ALLIANCE

میلادینده ۱۸

عسکریت بریت

کیندی

نولوق ۱۹۱۵

اشکالو

اوت	بوی	د شروخارت	اوصد	اوسما
۱۰	کونا	۱۹۱۴ سنه سنه بدو ایمانداده عصلده در العلم (کیسه) والفقیر	عدالیه	لجب
	سیاسی	د او بدو... بو سنه بنا سنه ایکی ایل اسه قلد	استانقله بویا قیلدی	قضا خله
	عادتا		دیگور جاده	سوقانی قویبی
	بیخی		بوغانا	سیت مشهور
	صاچی		۵۶	خانه لاپروبی
	چهارمی		۱۹۱۵	صنفر
	چکدی	ایمانداده توقد... ایر... نیز... تای...	مطالع ط...	صنعتی
	علاقتنا...			

۱۰۰

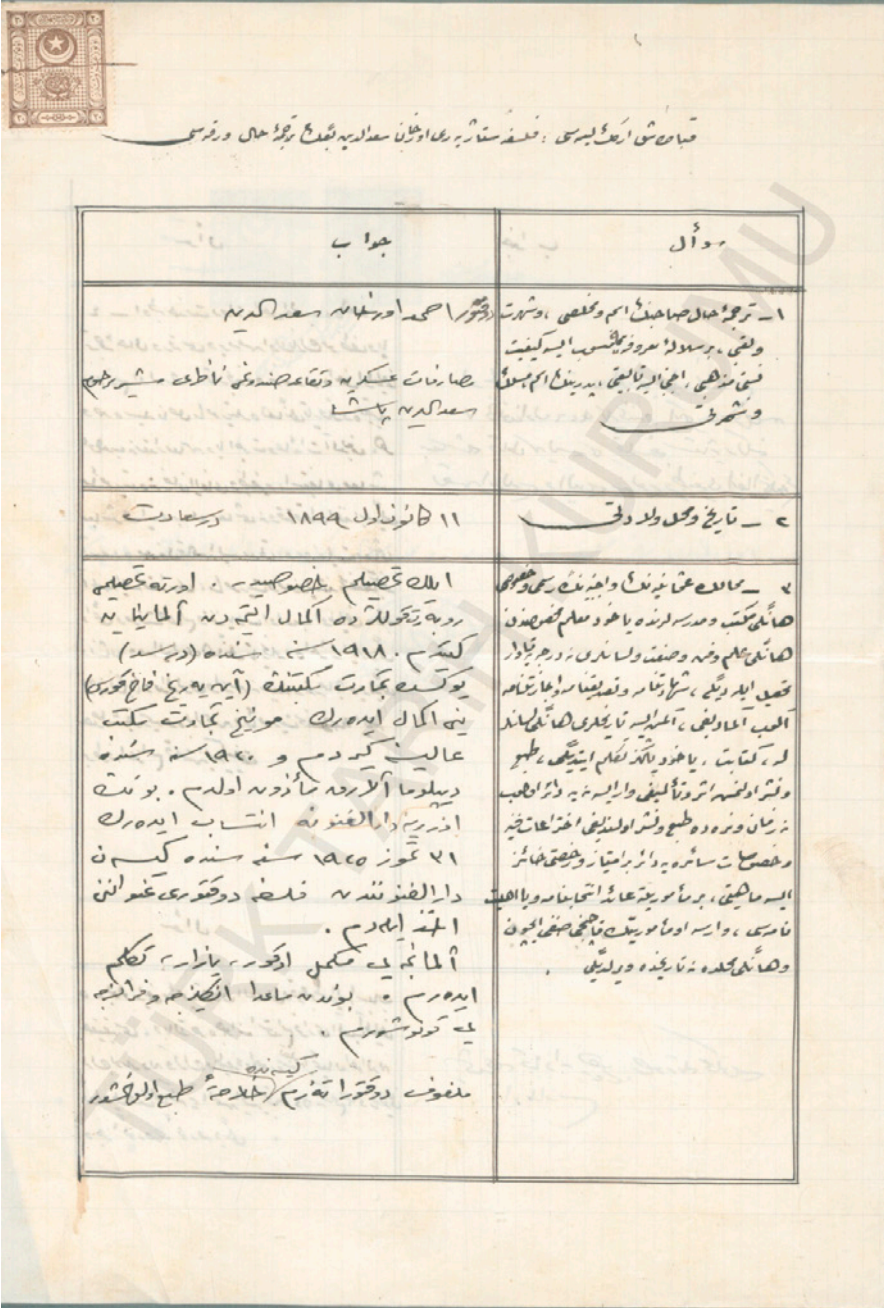
Fotoğraf 2: Orhan Sadeddin'in Türkiye Cumhuriyeti askerlik belgesi
(Kaynak: Tunç Bergsan kişisel arşivi)



Fotoğraf 3: Orhan Sadeddin'in Almanya'daki kimlik kartı
(Kaynak: Tunç Bergsan kişisel arşivi)



Fotoğraf 4: Orhan Sabeddin'in doktora diploması
(Kaynak: Türk Tarih Kurumu Arşivi)



Fotoğraf 5: Orhan Sadeddin'in kendi el yazısıyla özgeçmişçi
(Kaynak: Türk Tarih Kurumu Arşivi)



Fotoğraf 6: Orhan Sadeddin ve eşi Nurinnisa hanım
(Kaynak: Tunç Bergsan kişisel arşivi)



Fotoğraf 7: Orhan Sadeddin Dârulfünûn'daki meslektaşlarıyla sohbet ederken
(Kaynak: Tunç Bergsan kişisel arşivi)



Fotoğraf 8: Orhan Sadeddin Dârulfünûn'daki öğrencileriyle
(Kaynak: Tunç Bergsan kişisel arşivi)

HEGEL'İN FENOMENOLOJİSİ BAĞLAMINDA ÖZBİLİNCİN DİYALEKTİĞİ*

The Dialectics of Self-consciousness in the Context of Hegel's Phenomenology

İhsan Berk Özcangiller**

ÖZET

Bu makalede, Tinin Fenomenolojisi'nde bir dönüm noktası olup, ünlü köle-efendi diyalektiği ile tanınma probleminin işlendiği yer olan Özbilinç şeklini incelemeye girişeceğim. Tinin Fenomenolojisi tinin tin olarak kendisinin bilgisine erişme yolculuğudur. Tinin tin olarak kendilik bilgisini edinmesindeki dönüm noktası Özbilinçtir. Özbilinç aşamasında bilinç dışsal nesnenin öncelliğinden kendisine döner ve kendini kendisine nesne kılar. Böylece özbilinçli öznenin çabası kendisinden eminliğini doğrulukla tamamlamak yönündedir. Tam da bu kendisinin doğruluğuna erişme arzusu tanınma edimini doğurur. Bu tanınma edimi da bize Tinin henüz kendisi-için olmasa da kendinde ya da kavram olarak süreçte içkin olduğunu bildirir. Biz de şimdi burada, Tinin henüz kavramsal olarak kendisini gösterdiği Özbilinç aşamasında doğal bilincin kendinden eminliğini doğrulukla birleştirmek adına nasıl bir çaba sarfedeceğini göreceğiz. Bu bilinç şeklinin deneyiminin sonunda ise nesnellikle eşit olmaktan ziyade nesnellige üstün olarak konulan öznelliğin soyutluğu kendisini tamamen gösterecektir. Bu da bize Özbilinç şeklinin yetersizliğini göstererek, öznellik ile nesnellik ilişkisinde bir üst aşama olan Akıl bilinç şekline geçişin zorunluluğunu kanıtlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Özbilinç, öznellik, bireysellik, evrensellik, arzu, yaşam, efendi-köle, tanınma, özgürlük.

ABSTRACT

In this paper, I will attempt to examine the shape of Self-consciousness that is the turning point in the Phenomenology of Spirit and the place in which the well-known master-slave problem and recognition are treated. The Phenomenology of Spirit is the spirit's journey for reaching the knowledge of itself as spirit. The turning point of the reaching the knowledge of spirit itself as spirit is Self-consciousness. Consciousness reflects back to itself from the priority of external object in Self-consciousness and

* Bu çalışma, "Hegel'in Fenomenolojisi'nde Özne Sorunu" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, berkcozcangiller@gmail.com.

makes itself object to itself. Thus the effort of self-conscious subject is toward the completing its self-certainty with truth. The desire of acquiring its truth brings forth the act of recognition. The act of recognition declares us that spirit is immanent in process as in-itself or concept even though it is not yet for-itself. We will see that how the natural consciousness make an effort for uniting self-certainty with truth in the moment of Self-consciousness in which spirit shows itself as concept. At the end of the experience of this shape of consciousness, it is completely come up that the subjectivity which is posited as superior to objectivity, instead of posited as equal with objectivity, is abstract. And by showing us the inadequacy of the shape of Self-consciousness, this fact will demonstrate the necessity of passing the shape of Reason which is the next moment of the relation of subjectivity with objectivity.

Key Words: Self-consciousness, subjectivity, individuality, universality, desire, life, master-slave, recognition, freedom.

1. Giriş ya da Genel Olarak Özbilincin Diyalektiği: Arzu ve Yaşam

Özbilinç bölümü tinin kendisini bilme yolunda atılan önemli bir adımdır. Hegel'in kendisi de Tin kavramına ilişkin 'Biz olan Ben' ve 'Ben olan Biz' ifadesinin ilk olarak Özbilinç bölümünde ortaya çıktığını belirtir ve bunun bilinç için bir 'dönüm noktası' olduğunu dile getirir.¹ Böylece "Bilinç"den "Özbilinç"e geçişin² Fenomenoloji'de ki en önemli dönüm noktalarından biri olduğunu dile getirebiliriz.³ He-

¹ G.W.F. Hegel, **Phenomenology of Spirit**, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, 177, s.110.; Bu eserin Almancası için kullanılan metin için Bkz.: G.W.F. Hegel, **Phänomenologie des Geistes**, Sämtliche Werke C: IV, Ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952.

² Bilinç bölümünden Özbilinç bölümüne geçişe ilişkin Bkz.: Henry Bradford Smith, **The Transition from "Bewusstsein" to "Selbstbewusstsein" in Hegel's Phenomenology of Mind**, Virginia, Press of B.D. Smith & Brothers, 1909. *Fenomenoloji*'de bilinç şekillerinin geçişleri için Bkz.: Robert Pippin, "You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick C. Beiser, New York, Cambridge University Press, 1999, s.52-85. Tanınmış Fransız Hegel yorumcusu Kojève, Özbilinç bölümünü *Fenomenoloji*'nin temel noktası olarak yorumlar. Bkz.: Alexandre Kojève, **Introduction To The Reading Of Hegel: Lectures On The Phenomenology Of Spirit**, Çev. James H. Nichols Jr., Ed. Allan Bloom, London, Cornell University Press, 1969.

³ Kalkavage de bu konu hakkında ki görüşünü, *Fenomenoloji*'de Özbilincin merkeziliği kitabın tüm yapısınıca da açık kılınır şekilde ortaya koyar. Zira *Fenomenoloji*'nin bölümlenmesi hakkında pek çok değişik görüş olmakla birlikte, kitabın bölümlenmesine göz attığımızda sekiz bölüme ayrıldığını görürüz. Bu sekiz ana bölümü Hegel Roma rakamları ile belirtir. Ayrıca Hegel Roma rakamı ile belirttiği ana bölümleri de daha geniş çaplı olarak harflerin altında konumlar. Böylece Önsöz ve Giriş kısımlarının ardından kitabın ilk büyük bölümünü Duyusal Kesinlik, Algı ve Anlama yetisinden oluşan ve A harfi ile gösterilen Bilinç bölümü oluşturur. Ardından da kitabın ikinci ana bölümü olarak B harfi ile gösterilen Özbilinç bölümü gelir. Bundan sonrasında gelen C harfli oldukça uzun olan kısmın bir başlığı yoktur; ancak (AA) Akıl, (BB) Tin, (CC) Din, (DD) Mutlak Bilgi olmak üzere dört alt başlıktan meydana gelir. Böylelikle Özbilinç bölümünün ardından gelen ve kendisi bir ad taşımayıp, dört alt bölümden oluşan (C) kısmının Özbilinç bölümünün devamı olduğunu

gel'in özellikle modern dünyaya ve de felsefesine ilişkin gördüğü uzlaşmış ikilikler bilincinin çözümüne yönelik ilk adım Özbilinç bölümünde tanınma arzusu ile atılır. Ancak Özbilinç aşamasında ortaya koyulan tanınma arzusu çok uzun bir yolculuğun ardından, Tin bilinç şeklinin son aşaması Vicdan momentinin deneyiminin sonunda ancak somutluk kazanır. Bir başka deyişle Özbilinç şeklinde bir kesinlik olarak ortaya çıkan tanınma olgusunun doğruluğu ancak Vicdan momentinin sonunda iki özbilincin eşit şekilde birbirlerini tanımaları ve birbirlerince tanınmalarıyla son noktasına ulaşır. Bu aşama Tinin özbilinç kazanma, yani bilincin fenomenolojik yolculuğun başından beri içsel bir biçimde kendisinde taşıdığı zorunluğu yerine getirme ve farketme anıdır. Böylece Bilincin doğruluğu olarak ortaya çıkan Özbilinçle birlikte, şimdi amaç bilinci özbilinçle birleştirmektir; bir başka deyişle tözü özne olarak kavramaktır. Bu da Tinin Fenomenolojisi'nin daha en başında kendisi için hedeflediği ancak bilincin son aşamaya ulaşana kadar farkında olmadığı amaçtır.

Özbilinç bölümü ile birlikte artık bilincin nesnesi de değişmiş ve kendi başına bağımsız bir gerçekliğe sahip olarak varsayılan nesnenin yerini öznenin kendisi almıştır. Burada saf teorik öznenin ziyade pratik öznenin dünyayla yeni bir ilişki tarzının ortaya koyulduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Özbilincin gayesinin Bilincin gayesinden tamamen farklı olduğunu da görürüz. Özbilinç kendisini tatmine ulaştırmayı hedefler ve bunu da dünyasını yalnızca bilmekten çok dönüştürmek ile yapmaya çalışır.⁴ Bilinç bölümünden Özbilince geçişin ardında yatan neden, bilginin nesnesinin daima özne için bir nesne olması ve bilginin nesnesinin, kendi başına ele alındığında doğru, yani tamamen bağımsız bir gerçeklik olmamasıdır. Bu andan itibaren Özbilinç ile birlikte, doğru öznenin ayrı tutulan bir nesneye değil, bir nesne ile ilişkili olan özneye yerleştirilecektir. Bilinç böylelikle artık nesnesinin ona yabancı olmadığını keşfeder. Şeylerin özü bilinçle ilişkisinden ayrı bir 'kendinde nesne' olmaya son verir.⁵

Özbilinç bölümüne giriş olarak değerlendirebileceğimiz "Özkesinliğin Doğruluğu" bölümünün üç işlevinden söz edebiliriz. İlkin bu yeni bilme tarzı öncekilerden ayırt edilir. Ardından özbilinç yaşam ve arzu ile ilişkilendirilir. Son olarak özbilincin iki gerçek ve birbirlerine karşıt özbilinci meydana getiren bölünme olduğu ortaya koyulur. Özbilinçte, özneliğin ilk aşamasında bireyselin kendisinin boşluğuna, güvensizliğine ve huzursuzluğuna ilişkin yoğun bir farkındalık belirir. Özbilinçli özne-

ileri sürebiliriz. Özbilincin diyalektiği kitabın geri kalanının çözmeye çalışacağı temel problemi açığa çıkarır. Bkz.: Peter Kalkavage, **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007, s.93. Karş. Stanley Rosen, **G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom**, New Haven, Yale University Press, 1974, s.140.

⁴ Frederick Neuhouser, "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord", **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed. Ken R. Westphal, Blackwell Publishing, 2009, s. 37-54.

⁵ Jean Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s.44.

nin 'Ben Benim'i ortaya koyabilmesi için öznel kesinliğini nesnelleştirilmesi gerekir ve bu hareket bu bölüm boyunca bireyin uğruna çabaladığı amaç olacaktır. Bölümün sonunda ise kendisini mutlak kılmaya ilişkin ortaya koyduğu her çabanın başarısızlığa uğradığını deneyimleyecek ve kendi benliğini bir başkasına bölen mutsuz bilinç olacaktır. Belirli bir olumsuzlamanın bir sonucu olarak da bu kendinin bölünmesi yeni bir bilinç şeklini, yani Akıl'ı ortaya koyacaktır.

Özbilincin önceki bilinç şekillerinde bilinç için doğru olanın kendisinden başkası olduğunu görmüştük. Ancak bu doğruluk kavramı deneyimde kaybolmuş ve aksini doğurmuştur. Şimdi bilinç, özne ya da 'Ben' nesnedir. Kendisine geri yansıyan bu bilinç edimi özbilincin başlangıcıdır.⁶ Böylece burada bir önceki bilinç şekillerinde ortaya çıkmamış olan bir şey kendisini gösterir: Doğruluğuyla özdeş kesinlik, bir başka deyişle kendisini kendisine nesne edinme hareketi belirir.⁷ Doğruluğuyla özdeş kesinlikte ayrıca nesnenin kavramla uyumluluğu söz konusudur. Özne kendi kendisinin nesnesidir. Evrik dünyada miktatsızın iki kutbunda olduğu gibi özbilincin iki karşıt yan birbirlerini içerir. Bu karşıtlıkların birbirlerini içirme hareketi ise sonsuzluktur. 'Ben' açıkça kendisiyle ilişkilidir ya da tam da kendisiyle ilişkililik edimidir. Hegel'in deyişiyle o "ilişkinin içeriğidir ve ilişkinin kendisidir".⁸

Özbilincin ilk ortaya çıktığı şekliyle dolaysızdır ve süreç içerisinde dolayım kazanıp gelişecektir. Zira özbilinc henüz 'Ben=Ben' şeklinde ifade edilen özbilincin kendisiyle soyut özdeşliğidir. Özbilinc için bir önceki bölümde Bilinç için doğru olan kendi başına kalıcı nesne düşüncesi yitmiş ve özne ya da 'Ben' başkılığından kendisine geri dönmüştür. Böylece Hegel özbilincin hareket olduğunu ileri sürer. Zamansal ya da saf mantıksal olan bu hareketin iki momentu vardır. İlkinde özbilinc başkılığından kendisine geri dönen harekettir. Ancak özbilinc aynı zamanda kendisinde bir harekettir, yani doğrudan hareketsiz kalan harekettir. Zira kendisiyle özdeşliğinde kendisinden başkılığı yok olur. Böylece özbilinc hem hareket hem de durağanlıktır. Hegel'in dile getirdiği gibi o " 'Ben Benim'e ilişkin hareketsiz totolojidir".⁹ Özbilincin olmak bir hareket, yani başkılığa geçiştir. Kendinin farkına varmada benliğin kendisi tarafından oluşturulan ayırım doğrudan ortadan kaldırılır ya da Hegel'in deyişiyle "[Kendiliğin] kendisinden ayırdığı şey yalnızca kendisi olarak kendisidir."¹⁰ Böylece

⁶ G.W.F. Hegel, **Hegel and The Human Spirit: A Translation of The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)**, Çev. Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press, 1983, s.95.

⁷ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 166, s.104.

⁸ **A.e.**

⁹ **A.e.**, 167, s.105; Hegel'in burada "hareketsiz totoloji" diye adlandırdığı şey aslında Fichte'nin *Bilginin Bilimi*'nde ortaya koyduğu ilk önermedir. Bu ifadeyle Fichte, Stewart'ın belirttiği üzere, özbilincin tasarımlarıyla ya da genelde nesnel alanla birliğini yakalamaya çalışır. Böylelikle de dünya yalnızca öznenin belirlenimlerinden oluşur. Bkz.: Johan Gottlieb Fichte, **The Science of Knowledge**, Çev. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 s.95-96.

¹⁰ Hegel, **a.g.e.**, 167, s.105.

kendisinin farkındalığı ya da kendisiyle özdeşlik halen biçimseldir, soyuttur ve kesinliği kanıtlanmamıştır. Burada ayırımın ortadan kaldırılması gerçek bir nesnel ayırımın ortadan kaldırılması değildir. Başkalığından kendisine dönüşte özbilinçli özne bu dış dünyayı kendisine ait olarak düşünür. Yalnızca kendisinden tam olarak emindir. Ancak özne dış şeylerin doğruluğu olacaksa, kendisini onlarla birleştirmelidir. Böylece özbilinç gerçek ayırım ile karşılaşmalı ve onunla boğuşmalıdır.

Bu durumda özbilincin iki nesnesi olduğu için bir çelişki ortaya çıkar. İlk nesne ‘duyusal kesinlik’in ve ‘algı’nın dolaysız nesnesidir ama yine de özbilinç için olumsuz bir özelliكتedir. İkinci nesne ise kendisidir ve ilk planda ilk nesneye karşıt olarak vardır. Bilinci temsil eden özne ve nesne karşıtlığı özbilinçte korunur. Ancak özbilinç bu iki yanı, yani kendisiyle ilişkisini (özbilinç) ve diğeri ile ilişkisini (bilinç) birleştirmelidir. Yalnızca bu yolla öz-kesinlik özbilincin koyduğu doğruluk haline gelebilir. Burada birlik arayışının dolaysız biçimi arzu (**Begierde**) olarak belirir. Özbilinç genel olarak arzudur.¹¹ Arzu, kendiliğın kendisini mutlak olarak doğrulamak adına dış dünyanın başkalığını ortadan kaldırmaya çalıştığı olumsuz kuvvettir.¹² Arzuda özbilinç başkasını olumsuzlar ve böylece yalın özdeşliğe geri döner. Arzu kendilikten başka olandan yola çıkar ve bu başkasının ortadan kaldırılması sonucunda da yalnızca kendisinin doğrulanmasıyla son bulur. Böylelikle Butler’ın belirttiği gibi arzu var olan nesnenin yok edilmesi yoluyla kendiliğın özdeşlik peşinde olmasıdır.¹³

Hegel’in Fenomenoloji’nin Giriş kısmında belirttiği üzere deneyimde bilgi, yani kavram değiştiğinde bilginin nesnesi de değişir.¹⁴ Özbilinçte özne kendisine geri döner ve bu onun da kendisine geri döndüğü yeni ve daha karmaşık bir nesneyi meydana getirir. Hegel “bu kendisine geri yansıyışla birlikte nesne Yaşam (**Leben**) olur”¹⁵ diye belirtir. Bilincin bundan önceki şekilleri yaşamdan soyutlanmıştı. Yaşam ilk kez Özbilinç bölümünde nesne alanında ortaya çıkar. Böylece bu aşamadaki ikilik ‘özbilinç ve yaşam’ arasındadır. Özbilinç öznel yanı, yaşam ise nesnel yanı temsil eder. Böylelikle özbilincin kendisini ilişkilendirdiği nesne, bir başka deyişle arzunun nesnesi yaşama sahiptir. Dolaysız arzunun nesnesi yaşayan bir şeydir.¹⁶ Yaşam özbilincin arzusunu yönlendirdiği özsel olmayan nesnel alandır. Arzu özbilinçli öznenin özdeşliğini ve bireyselliğini diğeri özsel olmayan nesnelere olumsuzlayarak koruma arzusudur.

¹¹ A.e.

¹² Kalkavage, a.g.e., s.96.

¹³ Judith P. Butler, **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**, New York, Columbia University Press, 1987, s.9. Judith Butler Hegel’in *Fenomenoloji*’de verdiği arzu tanımının 20. y.y. Fransız düşünürleri üzerinde oldukça büyük etkisi olduğunu belirtmiştir.

¹⁴ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 85, s.54.

¹⁵ A.e., 168, s.106.

¹⁶ A.e.

Anlama yetisi bölümünün sonunda özbilince geçerken hatırlayacak olduğumuz gibi Hegel sonsuzluk ve yaşam arasında bir ilişki kurmuştur: “Sonsuzluk yaşamın yalın özü, dünyanın ruhu ve evrensel kandır.”¹⁷ Sonsuzluğun anlamı ise bitimsiz ve tamamlanmayan bir şey olması değil, eşzamanlı olarak kendisini kendisinden ayırıp bu ayrımın ortadan kalkmasıdır. Hatta bir ilişlilik durumundan ziyade biraz daha ileri gidip Hyppolite'in de belirttiği gibi yaşam ve sonsuzluk kavramları özdeşler de diyebiliriz; sonsuzluğu oluşturan şey bütün ve parçalarının organik bir yapıdaki ayrılmazlığıdır.¹⁸ Böylece yaşam ve sonsuzluk kavramına uygun şekilde, yaşayan şeyler de ayrımlarında ve ayrımları yoluyla ne ise odurlar. Yaşayan şeyler gelip geçerler ancak her türlü değişim boyunca yine de kendileri olarak kalırlar. Böylelikle sonsuzluk hareketi olarak yaşam kesintisiz bir hareketliliktedir. Sonuçta yaşam bağımsız, kendisini muhafaza eden ve kendisini türeten varlıkları meydana getirir.¹⁹ Hegel bunu şu şekilde ifade eder: “Öz tüm ayrımların aşıldığı sonsuzluktur, eksenel dönüşün saf hareketidir, mutlak hareketli sonsuzlukta sessizliktir.”²⁰ O halde yaşamın ayrımlarının durmaksızın ortadan kaldırılışı için bu ayrımların kendilerinin kalıcı bir varoluşa sahip olmaları da gerekir. Bu oluş ve yokoluş döngüsünde sonlu gelip geçici bireyseller canlı bir evrenseli, yani cinsi (**Gattung**) meydana getirirler. Hegel bu evrenseli ‘kendi içerisinde saf hareketin yalın akışkan tözü’ olarak adlandırır.²¹

Hegel ardından yaşam sürecinin bu karşıt iki momentini daha yakından incelemeye geçer. İlk moment bağımsız şekillerin kalıcılığı ya da kendinde bölünmenin aşılmasıdır; başka bir deyişle şekillerin kendilerinde bir varlıkları yoktur.²² Hegel bununla nesne alanının dolaysız sürekliliğine ve evrenselliğine işaret eder. Bir bireysellik ileri sürülür ve böylece kaçınılmaz bir şekilde oluşun sonsuzluğuna tabi oluşa karşı gelinir. Ancak yaşam sürecinin akışkan öz-bölünmesini inkar etmeye çalışmak boşunadır; çünkü ölüm bu sürecin temel bir momentidir.²³ İkinci moment bu varoluşun ayrımın sonsuzluğuna boyun eğişidir. Bu momentte nesne alanındaki süreklilik, kendilerini bu süreklilikten ayıran dış alandaki nesnelere etkinliğiyle bozulur. Bazı nesnelere, örneğin hayvanlar bağımsız bir varoluşa sahip gözükmürler. Nesne evrensel töze karşıt olarak belirir, kendisiyle bu akıcı sürekliliğe karşı çıkar ve kendisinin bu evrensel öğede çözülmediğini, aksine kendisini bu inorganik doğasından ayırt ederek ve onu tüketerek koruduğunu ileri sürer. Böylece yaşamın evrenselliği ya da kendisiyle özdeşliği (nesne alanı) bu evrensellikten kendisini ayrı tutan tikellik ya da

¹⁷ A.e., 162, s.100.

¹⁸ Hyppolite, **Marx ve Hegel üzerine Çalışmalar**, s.48.

¹⁹ Kalkavage, **a.g.e.**, s.97.

²⁰ Hegel, **a.g.e.**, 169, s.106.

²¹ A.e., 169, s.107.

²² A.e., 171, s.107.

²³ Kalkavage, **a.g.e.**, s.100.

ayrım yanını içerir.²⁴ Ancak Yaşam bu iki momentin birliğidir; yani yaşamın yalın tözü kendisini şekillere ayırır ve aynı zamanda da bu varolan ayrımların çözülüşü gerçekleşir. Böylelikle öncesinde ayrı gibi gözükken tüm hareketin iki yanı birleşir. Bu etkinliğe ilişkin döngünün tamamı (**Kreislauf**) yaşamı oluşturur. Yaşam böylece gelişimini sona erdiren ve bu harekette yalın bir şekilde kendisini koruyan öz-gelişime dayanır.²⁵ Bu ikiliğin aşılmasıyla birlikte şimdi nesneyle yeni bir birlik biçimine sahibizdir. Ancak bu birlik artık ilk birlik gibi dolaysız değil ancak dolaylıdır. Bu evrensel birlik tekil bireylerin dolaysız birliğini aşar ve yaşamın tüm momentlerini kendisinde içerir. Bu, yaşam hareketinde yalın belirlenim olarak kendisi için varolmayan yalın cinstir.²⁶ Yaşam böylece kendisinden başka bir şeye, yani bilince işaret eder ve onun için yaşam bu birlik ya da cins olarak varolur. Bunun şu anlama geldiğini söylebiliriz ki yaşam evrenselleri (türleri) üretse bile, mantıksal olarak eksiktir, çünkü yalnızca organik oluşu içerisinde bu evrenselleri bilemez. Yaşam kavramı ancak canlı özbilinçte tamamlanır ve yaşam onda kendisinin farkına varır.²⁷ Böylelikle ayrımları aşan ve içeren bir evrensel olarak yaşam kavramı soyut bir kavramdır ve doğanın kendisinde bulunmaz. Dolayısıyla cins olarak yaşam kavramı özbilinçli özneye işaret eder. O halde burada yaşamın aşılması tamamlanır ve öznel yana geçişe işaret edilir.²⁸

Bir önceki aşamada yaşam için olduğu gibi burada da özbilinci belirli bir tekil varlık olarak belirlemeye ihtiyaç duyarız. Özbilinçli öznenin gelişimi ve aşılması yaşamınki ile paralellik gösterir. İlk olarak özbilinç için nesnesi saf Ben olarak vardır; yani henüz gelişmemiş ya da soyuttur. Bu ‘duyusal kesinlik’in Bu’suna benzer saf ve yalın Ben’dir. İlk başta Ben=Ben dolaysız evrenselliği olarak bu dolaysız Ben deneyim sürecinde zenginleşecek ve yaşam alanında olduğu gibi genişleyecektir.²⁹ Öncesinde Hegel özbilincin genel olarak arzu olduğunu söylemişti. Şimdi burada özbilinç ile arzu arasındaki özdeşliği geliştirecektir.

Özbilinç için ilk dolaysız nesne ‘saf ayrımlaşmamış Ben’dir. Canlı kendilik (benlik) canlı şeylerin dış dünyasıyla karşılaşır. Saf Ben kendisini bu şeylerin olumsuz özü olarak tanımlar. Bu Ben kendisinden başka her şeyin hiçliğinden emindir. Özbilinç yalnızca kendisini özbilince bağımsız bir yaşam olarak sunan bu ötekiyi aşarak kendinden emin olur. Özbilinç bağımsız nesneyi yok eder ve böylece kendisinin kesinliğini kazanır. Burada arzunun amacı nesne değil arzunun kendisidir. Arzulayan

²⁴ Jon Stewart, **The Unity of Hegel’s “Phenomenology of Spirit”: A Systematic Interpretation**, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2000, s.118.

²⁵ Hegel, **a.g.e.**, 171, s.108.

²⁶ **A.e.**, 172, s.108; Cins ve onun türlere ayrılışı Akıl bilinç şeklinde önemli olacaktır. Hegel’in cins kavramına ilişkin detaylı açıklaması için Bkz.: G.W.F. Hegel, **The Science of Logic**, Çev. George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010, 772-74.

²⁷ Kalkavage, **a.g.e.**, s.101.

²⁸ Stewart, **a.g.e.**, s.119.

²⁹ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 173, s.109.

kendilik kendisi ve kendisinin kesinliğinin kanıtı için bir şeye doğru uzanır. Onun arzusu kendisini nesnel kılmaktır. Kendisiyle özdeşliğin diğerini olumsuzlamaya bağlı olduğunu bilir. Özbilinç arzu hareketini tamamladığında ise hem kendilik (benlik) hissini elde eder hem de kaybeder. Böylece onun kendisinden emin olabilmesi diğerini devamlı olumsuzlamasına bağlıdır.³⁰

Bu doyumda özbilincin deneyimden öğrendiği şey nesnesinin bağımsız oluşudur. Özbilincin kesinliği için ihtiyaç duyduğu başkasının özbilince bağımlı olmasından ziyade özbilincin bu başkasına bağımlı olduğu ortaya çıkar.³¹ Arzu ve doyumda elde edilen öz-kesinlik nesne ile koşulludur. Öz-kesinlik için bu başkasının aşılması gerekir. Aşılma ise bu başkasını zorunlu kılar. Sonuçta özbilinç nesne ile olumsuz ilişkisinde onu yok etmeyi başaramaz. Özbilinç tam da bu ilişkiden ötürü nesneyi ve arzuyu tekrardan oluşturur. Aslında özbilinçten başkası arzunun özünü oluşturur.³² Özbilinç kendisini evrensel değil bireysel ben olarak belirlemek için başkasına ihtiyaç duyar. Özbilinç bir kez her şeyi yok edip olumsuzladığında bile arzu ve ihtiyaç varlığını sürdürecektir. Hegel'in derslerinde belirttiği gibi, "İstek kendisindeki tüm yabancı içeriği ortadan kaldıran kendisi-için-varlıktır. Ancak bu durumda o, başkasız, yani içeriksiz kalır ve yoksunluk hisseder."³³ Bu deneyim arzunun yeni bir özbilinç şekline dönüşmesini gerektirir. Şimdi o diğerini olumsuzlayarak değil, kendisinin bağımsız olduğunu bilen bir başkası ile ilişkisi aracılığıyla kendinin farkındalığını kazanmalıdır. Böylece özbilinç ancak nesne kendisinde olumsuzlamayı gerçekleştirdiğinde ve varlığını sürdürerek bağımsızlığını da koruduğunda doyuma ulaşabilir. Sonuç olarak özbilinç ancak bir başka özbilinçte doyumunu elde eder.³⁴ Öz-kesinliğin doğruluğu ve özbilincin varoluşu bir nesneyle değil ancak başka bir özbilinçle dinamik ilişkisinde meydana gelebilir. Hegel özbilincin kavramının üç momentte tamamlanışını şu şekilde aktarır:

"(a) saf ayrımsız 'Ben' onun ilk dolaysız nesnesidir. (b) Ancak bu dolaysızlığın kendisi mutlak bir dolayım, o yalnızca bağımsız nesnenin aşılmasıyla vardır ya da o Arzudur...(c) Ancak bu kesinliğin doğruluğu aslında ikili bir yansımadır, yani özbilincin çiftleşmesidir."

Böylece ilk olarak kendilik (benlik) yalın, formel ayrımsız Ben olarak kendisinin dolaysız farkındalığındadır. İkinci olarak kendisiyle birliğinin kesinliği yalnızca dış

³⁰ Stephen Houlgate, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, Bloomsbury, London, Bloomsbury, 2013, s.86.

³¹ Stewart, **a.g.e.**, s.123.

³² Hegel, **a.g.e.**, 175, s.109.

³³ Hegel, **Philosophy of Spirit 1805-6**, s.100.

³⁴ Hegel, **a.g.e.**, 175, s.109-110.

nesnelerin olumsuzlaması olarak arzu yoluyla gerçek olur. Üçüncü olarak ise özbilinç ikileşir, yani onun dış nesnesi başka bir özbilinç olmalıdır; başka bir deyişle kendi bağımsızlığını olumsuzlayabilen bir bağımsız varlık olmalıdır.³⁵

Bir özbilinç başka bir özbilinç için vardır. Ancak bu şekilde o bir özbilinçtir. Çünkü yalnızca bu şekilde başkalığında kendisiyle birlik açık hale gelir. Benim için var olan bu somut başkada kendilik (benlik) formel Ben=Ben'i aşar. Kendisine gerçek bir başka olarak bakar ve böylece başkalığında kendisiyle birliği deneyimler. Nesne artık yalnızca bir nesne (**Gegenstand**) değildir. O nesnel olarak gerçek bir öznedir. Sonuçta özne ve nesnenin özdeşliği ve özbilincin diğer bir özbilinçte tatmin oluşuyla birlikte Hegel 'şimdiden Tin Kavramı önümüzdedir' diye belirtir ve Tin'in 'karşıtlıklarında kusursuz özgürlükten ve bağımsızlıktan keyif alan farklı bağımsız özbilinçlerin birliği olan mutlak töz', yani 'Biz olan Ben ve Ben olan Biz' olduğunu söyler.³⁶ Tin kavramı önümüzde olmakla birlikte bunun deneyimi ancak Özbilinç ve Akıl bilinç şekillerinin ardından Tin bilinç şekline gelindiğinde ortaya koyulabilecektir. Sonuç olarak Hegel için tam bireysel öz-farkındalık diğer insanları gerektirir. Bireysel ancak bireyselliğini aşır kendisini olumsuzladığında ve kendisini somut evrensel özbilinçte bulduğunda tam olacaktır. Bu konu ise sonraki bilinç şekillerinden Tin bilinç şekline aittir. Şimdi Hegel'den aşağıdaki alıntıyı yaparak iki özbilinç arasındaki ilişki konusuna ilerleyelim:

“Özbilinçte, Tin Kavramında bilinç ilk kez dönüm noktasına ulaşır ki duyuşal burada ve şimdinin renkli görünümünü ve duyulur-üstü öte yanın gecemsi boşluğunu ardında bırakır ve şimdinin mevcut olan tin-sel gün ışığının içine doğru adımını atar.”

2. Tanınma Probleminin Doğuşu: Efendi ve Köle Diyalektiği

Hegel bu bölüme bir önceki süreci özetleyen ve aynı zamanda da paradoksal olan şu ifadeyle başlar³⁷: “Özbilinç ancak başkası için var olduğundan ve var olduğunda, kendinde ve kendisi-için var olur; yani o yalnızca tanınan bir şey olarak (**als ein Anerkanntes**) var olur.”³⁸ Özbilincin doğru nesnesi başkası tarafından tanınmaktır. Bu tanınma kavramı sabit değil değişkendir ve Hegel bunu tanınma süreci olarak adlandırır. Böylece bireysel bilinçli bir öznenin diğer bilinçli bir özneye karşılaşması bu yeni diyalektik hareketin başlangıç noktasını oluşturur.³⁹ İlk olarak tanınma ha-

³⁵ Kalkavage, **a.g.e.**, s.106.

³⁶ Hegel **a.g.e.**, 177, s.110.

³⁷ Leo Rauch and David Sherman, **Hegel's phenomenology of self-consciousness : text and commentary**, State University of New York Press, 1999, s.87.

³⁸ Hegel, **a.g.e.**, 178, s.111.

³⁹ Joseph L. Navickas, **Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, s.94.

reketi saf mantıksal anlatımla ortaya koyulur ve ardından da özbilincin deneyimine geçilir. Bu deneyimde kendilik mantıksal kaderini gerçekleştirmeye, yani kendisiyle birliğini tamamlamaya başlar. Bir özbilinçli öznenin oluşumu diğer bir özbilinçli öznenin oluşumuna bağlıdır; ilkinden ayrı ama yine de özdeşdir. Bu karşılıklı tanınma gerçekleşmeden özne tam bir özbilinç olamayacaktır.

Bir özbilinç diğer bir özbilinçle karşılaştığında, kendisinden dışarı çıkacak ve kendisini (kendi başına olmayı) yitirecektir; çünkü kendisini kendisinden başka olarak bulacaktır. Ancak ardından bu başkalığı aşacaktır; çünkü kendisinden başkasını özsel bir varlık olarak görmeyecek ve hatta bu başkasında kendisini görecektir. Sonuçta şimdi kendisi için ve başkası için olan özbilinçli özne kendi bağımsızlığını tekrardan kazanabilmek adına başkasını olumsuzlamak ve aşmak isteyecektir. Fakat burada beklenmeyen bir durum ortaya çıkar. Eğer özbilinçli özne diğerini olumsuzlamada başarılı olursa, aslında kendisini olumsuzlayacak ve ortadan kaldıracaktır. Çünkü bu başkası kendisidir; bir başka deyişle kendinden eminliğinin kaynağıdır. Sonuç olarak özbilinçli özne kendisine geri döner ancak diğer de kendisine geri döner. Çünkü özbilinç başkalığını aşmakla tekrardan kendisiyle özdeş olur.

Şimdiye kadar diyalektik hareket tek yanlıydı, yani tek bir özbilinç açısından sergilenmişti. Hegel şimdi her iki özbilincin eylemi olarak tam anlamıyla tanınmaya geçer. Tek bir özbilinç açısından sergilenen eylem bir diğer için de aynı şekilde işler. Çünkü diğer de eşit olarak bağımsız ve kendi kendisindedir. Böylelikle diyalektik ilk kez iki özbilinçli özne arasında karşılıklı bir biçimde gerçekleşir. Bundan önceki kırsımda ilişki tek yanlıydı; özbilinç nesne alanıyla ilişkiliydi. Böylece şimdi gerçekleşen hareket iki özbilincin hem kendisi-için hem de başkası-için olarak ikili hareketidir. Her birinin hareketi kendisine olduğu denli diğerine de yöneltilir. Her biri engellenmemiş olarak vardır ama yine de diğer tarafından belirlenir. Her biri ne ise odur ama yine de başkası haline gelir; çünkü her ikisinin de hareketi başkası tarafından ikilileşir. Her bir özbilinçli özne kendisinden dışarı çıkar ama yine de kendindedir; çünkü o kendisi-içindir. Her biri kendisi-içindir ama yine de başkası-içindir; çünkü her biri arzusunda kendisinin farkındadır ancak tatmin için diğerine bağlıdır. Her biri varoluşunun dolaysızlığına batmıştır ama yine de dolayımıdır; çünkü her birinin dolaysızlığında diğerinin orta terim olduğu öz-dolayım vardır.⁴⁰

Hegel şimdi bilinçte gerçekleşen bu hareketi öncesinde, kuvvetin⁴¹ karşılıklılığında gördüğümüzü belirtir. Hatırlayacak olduğumuz gibi kuvvet kendisini iki ayrı belirlenime ayırarak ortaya çıkmıştı. Ancak kuvvetler oyununda bu karşıtlıkların ayrımı yitip gitmişti; yani her biri bir diğerindeydi. Burada da şimdi orta terim olarak özbilinç kendisini ikiye ayırır, ancak her iki uç ya da yan da belirlenimlerinin değiş tokuşunu ortaya koyar ve böylece kuvvetler oyununda olduğu gibi burada da karşıtı-

⁴⁰ Rauch, **a.g.e.**, s.89.

⁴¹ Kuvvet ve Anlama Yetisi bilinç şekli için Bkz.: Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 132- 165 , s. 79-103.

na mutlak geçiş vardır. Böylelikle bu her iki yan bir an için hem başkası hem de başkası olmadığını farkeder. Her biri bir diğeri için kendisini kendisiyle dolaymladığı ve kendisiyle birleştiği orta terimdir. Sonuç olarak onlar yalnızca birbirlerini karşılıklı olarak tanıdıklarında kendilerini de tanırlar.⁴² Bu kavram gereğince özbilinçli özne öz-kesinliğini onaylayabilmek için başkasının kendisini tanımasına ihtiyacı olduğunu anlar. Zira yalnızca bu tanınma ile özbilinç kendisini özne olarak belirleyebilir.⁴³

Şimdi bireyselin öz-farkındalığına ilişkin deneyiminin başlangıcındayızdır. Kendilik (benlik) ilk olarak ham dolaysızlıktır, yani kendisinden başka her şeyi kendisinden dışlamakla kendisine özdeş kalan yalın kendisi-için-varlıktır.⁴⁴ Bu kendisi-için-varlık olarak özbilinç açısından başkası özsel olmayandır. Ancak bu başkası da bir özbilinçtir. Böylece ilk kez bir birey diğer bir bireyle karşılaşır. Bu kendilikler (benlikler) radikal tekillikler olarak çarpışan cisimlere ya da birbirlerini iten kuvvetlere benzerler.⁴⁵ Onlar birbirleri için sıradan nesnelere, bağımsız şekiller, yaşamın dolaysızlığına gömülü bireyler olarak vardılar. Böylelikle her biri kendi benliğinden emin olmakla birlikte diğerinin benliğinden emin değildir. Bu durumda kendisinin öz-kesinliği de doğruluktan yoksun olarak kalmaya devam eder.

Özbilinç yaşam ortamının içine gömülüdür ve bu sebeple de yaşamla çatışma halindedir. Bedenim dolayısıyla (yalın bir şey) kendimin dışındayım ve kendimle özdeş değilimdir. Bedenle bu olumsuz ilişki, tanınma diyalektiğinde önemli bir rol oynar. Hegel özbilincin doğal durmunun doğaya bağımlılık olduğunu önceden Jena Dersleri'nde şu şekilde ortaya koymuştur: "O ilk olarak doğayla olumsuz bir ilişki içerisindedir ve bu olumsuz ilişkide doğaya bağlı olarak var olur."⁴⁶ Fenomenoloji'de ise bunu şu şekilde dile getirir: "Bununla birlikte özbilincin saf soyutlaması olarak kendisinin sunulduğu, kendisini nesnel halinin saf olumsuzlaması olarak göstermesine ya da herhangi bir belirli varoluşa, genel olarak varoluşa mahsus bireyselliğe, yani yaşama bağlanmamasına dayanır."⁴⁷ Doğadan bağımsız oluş özbilincin yaşamını

⁴² Hegel, **a.g.e.**, 184, s.112.

⁴³ Stewart, **a.g.e.**, s.132.

⁴⁴ Hegel, **a.g.e.**, 186, s.113. **Kendisi-için-varlık** kategorisi için Bkz.: Hegel, **Hegel's Science of Logic**, 157-58. "Tüm başkalığı kendisine bir hakaret olarak gören bu bencilik dile de yansır. Sadece Ben 'Ben' zamirini kullanabilirim. Bana göre diğeri Bir 'Ben' değil, 'sen'dir. Ancak bu diğeri de bir kendiliktir ve 'Ben' zamirini kullanır.", Kalkavage, **a.g.e.**, s.114; Bu konuda ayrıca Bkz.: Immanuel Kant, **Antrophology from a Pragmatic Point of View**, Çev. Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996, s.6.

⁴⁵ Bu iki kendilik Hobbes'un 'doğa durumu'ndaki özbilinci ortaya koyarlar, Bkz.: Thomas Hobbes, **Leviathan: veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çev. Semih Lim, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, İstanbul, YKY, 2005, Birinci kısım,13. Bölüm.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, **System of Ethical Life (1802-3) and First Philosophy of Spirit: Part III of The System of Speculative Philosophy (1803-4)**, Ed. ve Çev., H. S. Harris ve T. M. Knox, Albany, State University of New York Press, 1979, s.214-215, 227-28.

⁴⁷ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 187, s.113.

ölümüne bir mücadelede riske etmesiyle kazanılır. Böylece özgürlük yalnızca onun yaşamını riske etmesi yoluyla elde edilebilir. Bu mücadele yoluyla özbilinç özsel varlığının yalnızca varolmak olmadığını daha ziyade saf kendisi-için-varlık olmak olduğunu kanıtlar. Her biri bir diğerinin ölümünü ister. Böylece öz-dışsallığından kendini kurtaracak ve ayrıca doğal varoluşa bağlı olmadığını ileri sürecektir. Her birinin gayesi kendisini öz-kesinlikten doğruluğa yükseltmektir. Ancak hem başkası hem de kendisi için doğruluk ortaya koyulduğunda özbilincin kesinliği doğruluğa dönüşebilir.

İnsan doğada özgür değildir ama kendi edimiyle özgür olabilir.⁴⁸ Tanınma olmadan bağımsızlık boştur; bağlamsal üstünlük ögesi olmadan tanınma kördür ve yaşamı riske etmeden kazanılan üstünlük ise anlamsızdır.⁴⁹ Ancak her iki özbilinç de kendi özsel varlığını, saf kendisi-için-varlığını kazanabilmek adına diğerini ortadan kaldırmayı isteyip, bunda başarılı olursa, bu takdirde sonuç istendiği gibi olmayacaktır. Çünkü tanınma, yani öz-kesinliğin doğruluğa ulaşması için diğer özbilinç gereklidir. Ancak eğer özbilinçlerden herhangi biri ölürse hiç biri tanınmayı sağlayamamış olur. Hegel'in belirttiği gibi, "ölüm bilincin doğal olumsuzlamasıdır, bağımsızlık olmadan olumsuzlamadır ki böylece gerekli olan tanınma sağlanamaz."⁵⁰ Bu durumda sonuç bir önceki aşamayla, yani özbilincin öz-kesinlik için tekil nesnelere yok etmesindeki sonuçla aynıdır. Özbilinç soyut evrensellik olarak kalır; böylece kendisini halen diğer şeylerden ayırt edemez. Sonuç olarak özbilinç başkasının yaşamının kendi tanınması için özsel olduğunu anlar. Hegel'in deyişiyle, "özbilinç bu deneyimde yaşamın tıpkı saf özbilinç kadar ona özsel olduğunu öğrenir."⁵¹

Bu deneyimle birlikte Özbilinç bölümünün ve hatta Tinin Fenomenolojisi'nin belki de en çok bilinen ve üzerinde yorum yapılan aşaması olarak efendi-köle diyalektiği⁵² ortaya çıkar. Önceki deneyim özbilinç için yaşamın saf özbilinç kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda bu iki özbilinçten birisi özsel doğası kendisi-için olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise özsel doğası yalın bir biçimde

⁴⁸ Quentin Lauer, **A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Fordham University Press, 1993, s.102.

⁴⁹ Rauch, **a.g.e.**, s.91.

⁵⁰ Hegel, **a.g.e.**, 188, s.114.

⁵¹ **A.e.**, 188, s.115.

⁵² Efendi-köle diyalektiğine ilişkin önemli yorumlamalar için Bkz.: Alexandre Kojève, **Introduction to the Reading of Hegel**, s. 3-30; Jean Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston, Northwestern University Press, 1974, 172-177; Stanley Rosen, **a.g.e.**, s.154-64; Hans-Georg Gadamer, "Hegel's 'Inverted World' ", **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies**, Çev. P. Christopher Smith, New Haven, London, Yale University Press, 1976, s.54-74; H.S. Harris **Ladder I: The Pilgrimage of Reason**, Indianapolis ve Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1997, s.356-62; George Armstrong Kelly, "Notes on Hegel's Lordship and Bondage", **The Review of Metaphysics**, C:19, No:4, 1966, s.780-802.

yaşamak ya da bir başkası-için olmak olan bağımlı bilinçtir. İlk efendi (**Herr**), ikinci ise köledir (**Knecht**).⁵³ Efendi-köle diyalektiği Fenomenoloji'deki ilk somut ilişkisidir. Efendinin ve kölenin tavırları yalnızca farklı değil aynı zamanda tamamlayıcıdır. Efendi bağımsız olarak kendisini gösterir ancak diyalektik hareketin sonunda köle bu bağımsızlığı elde eder. Diğer yanda köle başlangıçta başkasına bağımlı olarak kendisini ortaya koyar ancak diyalektik hareketin sonucunda bunun tersi gerçekleşir. Efendi ilk başta köle üzerindeki egemenliğini yaşamını riske ederek kazanmıştır. Kölede ise yaşam hissi daha ağır gelmiştir. Sonuçta burada köle olan bilincin, kendisi-için-varlığını bir yana koymasıyla ortaya çıkan bir tanınma söz konusudur.

Efendi kendisi-için-varlıktır ama diğer bilinç aracılığıyla kendisiyle dolayım-lı kendisi-için-varlıktır. Böylece o, başkalık aracılığıyla kendisi-içindir. Bu başkalık yani köle doğası, şeylik ile bağımsız nesnelere ve üzerlerinde çalışacağı şeylerle ilişkilendirilen bilinçtir. Köle efendinin doğal arzusunu doyurmak için şeyler üzerinde çalışır. Böylece tanınma edimindeki dolayım şu şekilde gerçekleşir: Efendi hem köle hem de kölenin özünü oluşturan şeyle dolayım-lı olarak kendi kendisiyle ilişkilidir. O, yalnızca köle ve kölenin üzerinde çalıştığı şey sayesinde kendisi-içindir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, "efendi dolaysızca her ikisiyle de ilişkilidir ve dolaylı olarak başkası aracılığıyla her biriyle ilişkilidir. Yani efendi bağımsız olan şey aracılığıyla dolaylı olarak köle ile ilişkilidir. Aynı şekilde efendi kendisini köle aracılığıyla şey ile ilişkilendirir. Bunun yanı sıra genelde özbilinç olarak köle de kendisini olumsuz bir biçimde şeyle ilişkilendirir ve onun bağımsızlığını ortadan kaldırır. Ancak aynı zamanda şey köleye karşı bağımsızdır. Çünkü kölenin şeyi olumsuzlaması yok etme seviyesine ulaşmaz; bir başka deyişle o yalnızca onun üzerinde çalışır. Diğer yanda ise efendi için bu dolaysız ilişki kölenin sağladığı dolayım yoluyla şeyin tam olumsuzlaması ya da şeyden yararlanması biçimine dönüşür. Efendi bu durumda yalnızca şeyin bağımlı yanını kendisine alır ancak bağımsız yanı ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır.⁵⁴ Böylece kendisi-için-varlık olarak efendi şeyi olumsuzlar. Onu olumsuzlamada ve ondan bağımsız olmada, efendi bilincin özünde olduğu gibidir, yani nesnelere ve nesnel dünyadan bağımsızdır. Bu saf ve özsel ilişkidir. Bu durumda kölenin nesnelere ilişkisi ise ne saf ne de özeldir. Ancak gerçek bir tanınmanın olabilmesi için efendi köleye nasıl davranıyorsa köle de kendisine aynı şekilde davranabilmelidir ve köle kendisine nasıl davranıyorsa, efendiye de aynı şekilde davranabilmelidir. Yani bir denklik olmalıdır.

Ancak bu tanınma durumundaki sonuç tek yanlılık ve eşitsizliktir. Böylece de karşılıklı oluş tamamlanmamıştır. Yani karşılıklı tanınma ya da özbilincin gayesi henüz gerçekleşmemiştir. Bu durumda "nesnenin kavramına uymadığı" ortaya çıkar. Öncesinde onların eşitliği sorun yaratmıştı ve sonuç ölüm-kalım mücadelesi olmuştu

⁵³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 189, s.115.

⁵⁴ **A.e.**, 190, s.115-116.

ancak şimdi de onların eşitsizliği sorun oluşturmuştur. Çünkü tanınmanın koşulu iki bağımsız özbilinçtir. Ancak son durumda efendi bağımsız, kendisi-için-varlıkken, köle bağımlı, başkası-için-varlık konumundadır. Öyleyse efendi öz-kesinliğinin doğruluğunu gerçekleştiremez. Efendinin kendisi tarafından tanınmayı kabul ettiği özbilinç şimdi ondan aşağı olduğundan, onun kendi bilinci ve eylemi şimdi özsel değildir. Efendinin bağımsız bilinci doğruluğunu kölenin bağımlı bilincinde bulur. Bağımlı olarak ise köle gerçek özgür özbilinç değildir. Efendinin doğası böylelikle amaçladığının tam tersi şekilde son bulur. Efendi özsel doğasının olmasını istediğinin tersi şekilde gerçekleştiğini görürken, köle de dolaysızca olduğu şeyin tam karşısına dönüşecektir. Kendisine geri itilen bir bilinç olarak kendisine geri çekilecek ve gerçekten bağımsız bir bilince dönüşecektir. Köle bu deneyimin sonucunda kendi başına bağımsızlığın, yani olumsuzlama gücüyle birlikte kendisi-için-varlığın nihai değer olduğunu kavrar.⁵⁵ Ama bunu gerçekliğe aktarabilip aktaramayacağını ilerleyen kısımda göreceğiz.

Her ne olursa olsun, köle ölüm, yani Hegel'in deyişiyle mutlak Efendi ile yüzleştğinde bu bağımsızlığı deneyimlemiştir. Kendisini öyle bir korku ve kesinliksizlik içerisinde bulur ki orada onun için sabit kalan ve kesin hiçbir şey yoktur. Böylece her sabit şeyin bu şekilde mutlak eriyip gidişi özbilincin yalın ve özsel doğasıdır, mutlak olumsuzluktur ya da saf kendisi-için-varlıktır. Ancak bu özsel doğa henüz bu aşamadaki bilinçte örtüktür. Böylece köle öyle bir noktaya çekilmiştir ki artık burada kaybedeceği hiçbir şey yoktur. Bu durumda o özgürdür, her şeyin efendisidir.⁵⁶

Kölenin doğal varoluştan kendisini kurtarabilmesi doğal varoluş üzerinde çalışmasıyla gerçekleşmiştir. Ölüm korkusundan dolayı köle olmuştur. Ancak efendisine hizmeti sırasında köle gerçekten de doğal varoluşa bağlılığından kendisini kurtarmıştır. Yine de efendiye her hizmette köle ölümden korkmaya devam eder. Çünkü kölenin mutlak korkusu ölüm, efendisinde nesnelleşmiştir. Ancak kölenin “efendi korkusu aslında bilgeliğin başlangıcıdır.”⁵⁷ Bununla birlikte köle henüz bunun farkında değildir. Kölenin kendilik olarak kendisinin farkına varması korkunun dışında onu efendisine bağlayan diğer iki zincirde, yani hizmet ve çalışmada ortaya çıkar. Hizmette o efendisinin buyruğunu yerine getirir. Bu efendi-köle ilişkisinin evrik halinde hizmet de tıpkı korku gibi olumlu bir anlam taşır. Çünkü hizmet esnasında köle tüm doğal varoluşa ilişkin talebinden vazgeçer. Böylece doğadan bağımsızlığı, tinsel ve bedensel olmayan kendisi-için-varlığı deneyimler. Ancak bu deneyim de halen örtüktür; kendisi-için-varlığı oluşturan dağılım ya da olumsuzluğun tam somut deneyimi değildir.⁵⁸

⁵⁵ Rauch, **a.g.e.**, s.98.

⁵⁶ Hegel, **a.g.e.**, 194, s.117.

⁵⁷ **A.e.**, 195, s.117.

⁵⁸ Kalkavage, **a.g.e.**, s.123.

Özbilinç çalışma (**Arbeit**) yoluyla 'kendinde ve kendisi-için' ya da tam olarak edimsel olur. Hegel'in deyişiyle, "çalışmayla köle aslında ne olduğunun bilincine varır".⁵⁹ Böylece çalışma kölenin dönüşümünün anahtarıdır.⁶⁰ Önceki diyalektikte arzu ile ilgili problem, bir defa şey, yani arzunun nesnesi olumsuzlandığında, arzunun her defasında yeniden oluşmasıydı. Bu durumda yaşanan doyum daima gelip geçicidir. Arzu kendisine yalnızca nesnenin saf olumsuzlamasını ve böylece katışıksız kendilik duygusunu ayırmıştır. Ancak doyumun gelip geçici olmasının sebebi tam da budur. Çünkü o nesnellik ve kalıcılık yanından yoksundur. Ancak köledeki durum efendinkinden farklıdır. Köle için çalışma, arzunun sınırlanması, gelip geçiciliğin ortadan kalkmasıdır. Köle çalışmada nesneyi olumsuzlamakla onu yok etmez, aksine biçimlendirip şekil vererek nesnenin bağımsız varlığında kendisinin bağımsızlığını görür.⁶¹ Köle kendisini tamamen çalışmaya ve üretime teslim ederek ve de arzusunu feda ederek, kendisi için bağımsızlığını koruyan nesnede kendisini bulmak için onda kendisini kaybeder. Çalışmasının bağımsız ürününde köle kendisi-için-varlığını görür.⁶² Şeyleri biçimlendirmede kendisi-için-varlığın ona ait olduğunun ve yalnızca kendisinin özsel ve gerçekten de kendi başına var olduğunun farkına varır. Köle ürünü aracılığıyla dünyada yansıyan kendisini görür ve özelliğini kavrar. Hegel'in dile getirişiyle, "Şimdi, bununla birlikte, o bu yabancı olumsuz momenti yok eder, şeylerin kalıcı düzeninde bir olumsuz olarak kendisini koyar ve böylece de kendisi için olur, yani kendi başına varolan biri olur."⁶³ Böylelikle dışsal şey bundan böyle ona yabancı değildir; kölenin kendisinin kendi-için-varlığıdır. Sonuçta köle yabancı bir varoluş olarak gördüğü çalışmada kendi aklını geri kazanır.

İlk başta efendisi için çalışırken köle yalnızca "yabancı bir akla" (**fremder Sinn**) sahip gibi gözükür; yani kendisinin bilinci yalnızca efendisinin buyruğunu yerine getiren birisi olarak gerçekleşir. Ancak çalışma bu dolaysız farkındalığı karşısına dönüştürür. Çalışma aracılığıyla köle "kendi aklını" (**eigener Sinn**) kazanır. O, kendisi tarafından kendisinin yeniden keşfini deneyimler.⁶⁴ Ancak köleye özgür düşünme duygusunu sağlayan özgürleşme hareketine rağmen, "kendi aklına" sahip olma onun için yalın inatçılıktan (**eigensinn**) ötesine işaret etmez. Özgürlük halen köleliğe sarılıdır. Efendi ve köle doğruluklarına birbirlerinde sahiptirler ancak ayrı ayrı rollerinden ya da tek yanlılıklarından kurtulamamışlardır. Köle durumu yeni bir bilinç şekline işaret etse de köle olarak kalır; yani kendilik duygusu vardır ancak kendine ait iradesi yoktur. O halde kölelik kusurlu öznelliğe örnek oluşturur.⁶⁵ Kölenin öz-

⁵⁹ Hegel, **a.g.e.**, 195, s.118.

⁶⁰ Stewart, **a.g.e.**, s. 139.

⁶¹ Hegel, **a.g.e.**, 195, s.118.

⁶² Kalkavage, **a.g.e.**, s.124.

⁶³ Hegel, **a.g.e.**, 196, s.118.

⁶⁴ **A.e.**, 196, s.119.

⁶⁵ Navickas, **a.g.e.**, s.107.

gürlüğü nesnesine ya da ürüne bağlıdır; yani köle bağımsız gözüke bile yine de fiziksel ve dışsal bir şeye yani ürüne bağlıdır. Baştaki mücadelenin anlamı kişinin doğal varoluşuna hakim olmasıydı. Ancak köle bir kez daha kendi özdeşliğini kesin kılmak için doğal varoluşa bağımlı olarak ortaya çıkar. Köle henüz ürünün kendisi olduğu çalışmayı ya da düşünce çalışmasını keşfetmiş değildir. Burası efendi-köle diyalektiğinin son bulunduğu yerdir. Fiziksel ya da doğal varoluşla bağımlılık problemini ortadan kaldırmak adına özbilinç şimdi kendisini fiziksel dünyadan geri çekmeli ve bağımsızlığını kanıtlamak için yeni ölçütü düşünce alanına koymalıdır.⁶⁶ Bir başka deyişle düşünce şimdi özgürlüğün tek ölçütü olur. Yeni diyalektik harekete geçmeden önce son olarak şunu belirtelim ki efendi ve köle diyalektiğinde temel nokta, her ne kadar doğal bilinç bunu henüz kavramamış olsa da, tanınma kavramı aracılığıyla doğruluğun ve özne-nesne kavramının toplumsal açıklamasına giriş yapmış olmamızdır. Tanınma kavramı başkalarını açıklamayı ihmal eden saf, soyut öznel özne ve nesne açıklamalarının yetersizliğini ortaya koymuştur.

3. Özgürlük Arayışının Üç Temel Şekli: Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç

Hegel'in bu bölüme koyduğu başlıktan da anlaşılacağı üzere, Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç olmak üzere bu üç yeni bilinç şeklini birleştiren konu özgürlüktür. Bu özgürlük konusu ise düşünce ile ilişkili olarak ortaya konulacaktır. Fenomenoloji bilincin geçmiş olduğu özsel aşamaları yineleme anlamında bilincin doğal tarihidir. Elbette ki burada doğal tarih terimi bilindik anlamında kullanılmamaktadır. Burada, çelişkiler ile karşılaşması ve onları aşması bakımından bilincin yolculuğunun fenomenolojik bir betimlemesi yapılmaktadır. Bu betimleme ise diyalektik ile gerçekleşir. Bilincin doğal tarihinin belki de en önemli kısmı Ben'in gelişimini içermesidir. Özünde, Ben bilincin kendisiyle mücadelesinde gelişir.⁶⁷ Şimdi Ben'in ya da öznenin bu gelişim sürecindeki aşamalarından biri olarak özbilincin özgürlüğünde ele alınan Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç şekillerini bundan önceki bölümlere göre değerlendirecek olursak, çok daha açık bir şekilde tarihsel oldukları göze çarpmaktadır. Örneğin Stoacılık ve Şüphencilik Antik Roma'nın imparatorluk çağına aitken Mutsuz Bilincin de Ortaçağ Hıristiyanlığı'nı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu bilinç şekillerini yalnızca bu tarihsel dönemlere sıkıştırmak da doğru değildir. Çünkü tıpkı önceki bilinç şekilleri gibi bu bilinç şekilleri de tinin kendisine ilişkin mutlak bilgisinde içerilen ezeli ve ebedi arketipler olarak dünya tarihi boyunca çeşitli şekillerde tekrardan ortaya çıkarlar.⁶⁸ Bu bölümün diyalektik ilerleyişinin sonucuna değinecek olursak efendi ve köle diyalektiği ile başlayan ve Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç şekillerinde devam eden özgürlük ya da bağımsızlık mücadelesinin

⁶⁶ Stewart, **a.g.e.**, s. 140.

⁶⁷ Rauch, **a.g.e.**, s. 103-4.

⁶⁸ Kalkavage, **a.g.e.**, s.126.

sonunda Akıl olarak bilinç şekline geçiş gerçekleşir. Burada özbilinçli özne sonunda özne-nesne kavramının açıklamasını yalnızca diğer her şeyden yalıtılmış bireysel özne olarak kendisine gönderimle açıklamanın nafile bir çaba olduğunu anlayacaktır. Çünkü onun kendisine ilişkin açıklaması çok daha geniş bir toplumsal alanı gerekli kılar. Böylece de bu özbilinçli özne saf öznelliğinden sıyrılacak ve öznel-arası bir ilişki biçimine dönüşecek, başka bir deyişle somutlaşacaktır.

Efendi ve köle diyalektiğinde gördüğümüz üzere, efendinin doğru ya da özsel parçası diğerinden soyutlanmaydı. Bağımsız özbilinç için özsel doğası Ben'in saf soyutlamasıdır ve o kendisinin ayrımlarını geliştirdiğinde, bu ayrım nesnel ve ona içkin olan bir doğaya sahip olamaz. Çünkü bu özbilinç, yalınlığında kendisini ayıran ya da mutlak ayrımında kendisiyle özdeş kalan bir Ben olamaz.⁶⁹ İlişkinin diğer yanını oluşturan köleye gelince, kendisini çalışmasının ürününde yansımış olarak gördüğünden kendisini bağımsız bir varlık şeklinde kabul eder. Bir başka deyişle köle üzerinde çalıştığı nesnenin biçiminde kendi nesnesine sahiptir; ancak bu sırada efendiyi halen kendisi-için-varolan bilinç şeklinde görmeye devam eder. Böylece şimdi köle için kendisi ve nesnesi olmak üzere iki nesne vardır. Köle bağımsız bir nesne olarak kendisi ve bir bilinç tarzı olarak bu nesne olmak üzere iki momente sahiptir. Köle bu iki momenti biraraya getiremez; yani şeyde kendisini deneyimlese de, kendisini bu şeyin tözü olarak düşünemez. Ancak bizim-için, yani fenomenolojik gözlemci için bu iki şeyin birbirinden ayrı olmadığı ve aynı olduğu ortaya çıkar. Çünkü bağımsız bilinç kavramında bu içsel varlık bilinçtir. İçsel varlık momenti ya da şeklini biçimlendirilmekle alan şeylik, bilincin kendisinden başka bir töz olarak var olmaz.⁷⁰ Köle için doğruluk ve nesnellik dünyadaki somut varlıklar arasında değil kendisinin öznel düşünce alanında yer alır. Düşünce gerçek ve özsel olandır; oysa fiziksel dünya gelip geçicidir. Köle çalışmasının nesnesini yalnızca fiziksel olarak oluşturmadığını, aynı zamanda bir fikre ya da plana göre zihinsel olarak biçimlendirdiğini kavrar. Bizim için kendilik ve onun kendisine ilişkin düşüncesi bir arada yer alır. Köle ise kendiliğini, kendisini düşünme ile ilişkilendirmenin bir yolunu bulmalıdır. Çünkü köle ancak kendilik kendisini düşündüğünde ve kendisi hakkında düşünmenin ise kendiliğinin özü olduğunu farkettiğinde doğru sonsuzluğa ve özgürlüğe ulaşabilecektir.⁷¹

1.1. Stoacı Özbilincin Diyalektiği

Şimdi 'şeylerin kendinde varlığı' ile 'bilincin kendisi-için-varlığı' artık ayrı ve bağımsız varlıklara bölüştürülmezler. Onlar bilincin birliğinde özdeş olarak tanınırlar.⁷²

⁶⁹ Hegel, **a.g.e.**, 197, s.119.

⁷⁰ **A.e.**, 197, s.120.

⁷¹ Rauch, **a.g.e.**, s. 105.

⁷² Franco Chiereghin, "Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness", **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed. Kenneth R. Westphal, 2009, s.55.

Fenomenolojik gözlemci olarak biz, kölenin yaptığı ürünü somutlaşmış öznellik, kendinde ve kendisi-için olan ya da kendi kendisinin nesnesi olan bir kendilik biçiminde görürüz. Böylece şeylerin tözü onların düşünen özne ya da bilinçle olan ilişkileridir. Bu durumda özbilincin yeni bir şekliyle karşı karşıya geliriz. Hegel bu yeni şekli sonsuzluk açısından tanımlar: “Bilincin sonsuzluğu ya da onun kendisinin saf hareketi olarak bilinç, özsel varlık biçiminde kendisinin farkındadır. Bu düşünen bir varlık ya da özgür bir özbilinçtir.”⁷³ Hegel açısından düşünce etkinliği zihnin işlevlerinin bir tamamlayıcısı olarak sunulur. Düşünce varlığın ve onun bilgisinin, bir başka deyişle özne ile nesnenin ve bir bütünlük içerisinde parçalar çokluğunun birliğini ifade eder. Özbilincin bu aşamasında özgürlüğün başlıca özelliğinin düşünce ve soyutlama olduğu ortaya koyulur. Hegel düşünce üzerine görüşlerini şu şekilde devam ettirir: “Zira düşünmek soyut bir ‘Ben’ değil aynı zamanda içsel varlık, nesne olarak kendisine sahip olma ya da kendisini nesnel varlıkla ilişkilendirme anlamına gelen bir ‘Ben’dir. Düşünmede, nesne kendisini tasarım içerisinde değil kavramlarda sunar, yani bilincin doğrudan bunun kendisinden ayrı bir şey olmadığını farkettiği ayrı bir kendinde-varlıkta ya da iç varlıkta.”⁷⁴ Böylelikle özgürlük ve düşüncenin birbirleriyle ilişkili oldukları yeni bir momentle karşı karşıyayızdır. Özbilinç için özsel olan düşünme edimidir. Düşünce alanında özbilinç diğer şeylerden bağımsızlığını ortaya koyar: “Düşünmede özgürümdür, çünkü bir başkasında değilimdir, aksine sadece kendimle iletişim içerisindeyimdir ve benim için özsel olan nesne kendim-için-varlığımın bölünmez bir birlik içerisinde.”⁷⁵ Düşünmede özbilinç yalnızca kendisine bağlıdır. Böylece şimdiki durumda düşünce özsel ancak düşüncenin dışındaki şeyler ise özsel değildir. Özbilinç için düşüncesinin saf öznelliği gerçek ve özsel olduğundan, dünya ve diğer özbilinçli öznelerle ilişkisini keser. Tıpkı ‘Öz-kesinliğin Doğruluğu’ aşamasında olduğu gibi burada da doğal bilinç başkası olan herşeyi olumsuzlar. Öyle ki bu sefer yalnızca fiziksel olarak değil bunun yanı sıra zihinsel olarak ya da düşünce bu olumsuzlamayı gerçekleştirir.⁷⁶

Hegel özbilincin bu özgürlüğünün, ‘tinin tarihinde’ bilinçli bir görünüm olarak ortaya çıktığında, Stoacılık diye adlandırıldığını söyler.⁷⁷ Stoacılığın ilkesi bilincin düşünen bir şey olması ve bilincin bir şeyi yalnızca o onun öyle olduğunu düşündüğü sürece önemli, doğru ya da iyi olarak değerlendirilmesidir.⁷⁸ Böylece Fenomenoloji’de düşünce ilk kez şimdi kendisini görünür kılar. Bu şeylerin özü olarak düşünen öznenin tam ortaya koyuluşu yönünde gerçekleşen ilk pozitif adımdır.⁷⁹

⁷³ Hegel, **a.g.e.**, 197, s.120.

⁷⁴ **A.e.**

⁷⁵ **A.e.**

⁷⁶ Stewart, **a.g.e.**, s.146.

⁷⁷ Hegel, **a.g.e.**, 198, s.121.

⁷⁸ **A.e.**

⁷⁹ Kalkavage, **a.g.e.**, s.128.

Bu görünüşte bilinç düşünmedir ve bu şekilde o tüm belirlenimlerden özgürdür ve bildiği gibi hareket eder. Hiçbir şey kendinde iyi ya da kötü değildir, ancak düşünce ona bu değeri yüklemektedir. Öyleyse nesnel bir iyi ya da kötü yoktur; tüm değerler yalnızca bilinçten doğar. Bilincin dışında ne varsa özsel olmayan olarak kabul edilir.⁸⁰ Stoik düşünce canlı dünyada somut bir biçim almaz; o şeyler arasındaki ayrımlardan soyutlanmış ve içerisinde hiçbir şeyin belirlenimli olmadığı kendisinin saf biçimine geri çekilmiş kendi başına düşüncedir.⁸¹ Düşünce yeni ölçüt olduğundan, bu aşamada özsel olan empirik nesne yerine düşüncenin nesnesidir. Burada düşünce doğal dünyadan ve arzudan soyutlanmış olarak anlaşılır. Bununla birlikte bu henüz genel olarak düşüncedir ve bu sebeple de dolayimli değildir, yani toplumsal alanda oluşmamıştır. Bunun yerine tamamen öznelidir. Nesnel bir değer olmaması ve her değer düşünce tarafından belirlenmesi bir önceki köle-efendi diyalektiğine karşı olumsuz bir yöneliştir. Çünkü dışsallıktan kendi içerisine geri çekilmişlik olarak bu yalın ya da genel olarak özgür düşüncede ayrımların nesnellüğünden söz edilemez: “Bireysel varoluşunun tam bağımlılığında ister tahtta ister zincirlere vurulmuş olsun⁸², amacı özgür olmaktır ve varoluşun hareketliliğinden, düşüncenin yalın özselliğine geri çekilen cansız ilgisizliği devam ettirmektir.”⁸³ Ancak bu Stoik düşüncenin efendi-köle diyalektiğiyle tamamen ilişkisini kestiği anlamına gelmez; aksine efendi ve köle diyalektiğine yönelik bu olumsuz tavır, onunla özsel bir ilişki içerisinde kalmaya devam ettiğinin bir işaretidir. Zira Hegel bu konuda şunları söyler: “...Stoacılık doğruca kölelikten doğan ve düşüncenin saf evrenselliğine geri dönen özgürlüktür. Dünya-tininin evrensel bir biçimi olarak, Stoacılık ancak evrensel korku ve kölelik ve ayrıca da kendisini düşünce düzeyine yükselten evrensel kültür zamanında ortaya çıkabilirdi.”⁸⁴

Böylece bu özbilinç momenti için öz ne kendisinden başkası ne de Ben’in saf soyutlamasıdır; düşünce biçiminde olsa da, kendisinde başkılığa sahip olan Ben’dir ve bu sebeple de başkılığında doğrudan kendisine geri döner. Ancak tam da burada, bu özgürlük anlayışı ile birlikte Stoacılıkta bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü özbilincin özgürlüğü doğal varoluşa karşı ilgisizdir ve bu nedenle de onun kendi başına kalmasına izin verir. Özbilinç yalnızca düşünce alanında saf bir biçimde var olmayı talep ettiğinden, edimsellik bir bağlantısının olmadığı kendisini gösterir. Hegel’in aktardığı gibi, “Düşüncede özgürlük yalnızca doğruluğu olarak saf düşünceye sahiptir, yaşamın bütünlüğünden yoksun bir doğruluktur. Bu sebeple de düşüncede özgürlük yalnız-

⁸⁰ Rauch, **a.g.e.**, s.106.

⁸¹ Chiereghin, **a.g.e.**, s.59.

⁸² Hegel burada tarihsel iki stoik düşünürü göndermede bulunur; bunlardan biri Roma imparatoru Marcus Aurelius, diğeri ise azatlı köle Epictetus’dur.

⁸³ Hegel, **a.g.e.**, 199, s.121.

⁸⁴ **A.e.**

ca özgürlük kavramıdır, özgürlüğün canlı gerçekliği değildir.”⁸⁵ Böylelikle doğal varoluştan geri çekiliş başkılığın kısmen olumsuzlanmasından öteye geçemez. Çünkü düşüncenin dışında kalan tüm şeylerle birlikte doğal varoluş zihni rahatsız etmeye devam edecektir.⁸⁶ Gerçek dünyadan soyut özgürlük düşüncesine sığınmak, Stoacılığın başlıca sınırınıdır. Bu sınır düşünce içeriği bakımından doğruluk ölçütü hakkında soru sorulduğunda açıkça gözüktür. Stoik düşünce her türlü içeriği soyutladığından basmakalıp lafların dışında bir cevap ile karşılık veremez.⁸⁷ Stoik düşüncenin saf kavramsal düşünme alanını açtığı doğrudur ancak bu düşünmenin kendi içerisinde bir içeriği yoktur. İçeriksiz olmasından dolayı bu düşüncede özgürlük boş ve kullanışsızdır. Neyin iyi ve neyin doğru olduğu sorularına karşı bir kez daha içeriksiz düşünce cevabını verir: Doğru ve iyi akla yatkınlığa (**Vernünftigkeit**) bağlı olacaktır. İlk başta düşünce uygun bir ölçüt olarak belirse de, sonuçta oldukça soyut olduğu için yeterli bir ölçüt olamayacağı ortaya çıkmıştır. Düşüncenin kendisiyle özdeşliği kendisinde hiçbir şeyin belirlenimli olmadığı saf biçimdir. Böylece kendisine varoluşundan geri çekilen bilinç, kendi içerisindeki başkılığın mutlak olumsuzlamasını gerçekleştirememiştir.⁸⁸ Sonuçta Stoik özbilincin öz-kesinliği doğruluktan yoksundur. Stoik olumsuzlamanın yalnızca ima ettiği şeyi şüpheli gerçekleştirir: “Şüphencilik Stoacılık için yalnızca kavram olanın gerçekleşmesidir ve düşünce özgürlüğünün ne olduğunun gerçek deneyimidir.”⁸⁹ Stoik özbilinç, düşünceye saflık, kendisine yeterlilik ve kendiliğindenlik ilkesini kazandırmıştır; şüpheli ise aynı şekilde önem taşıyan pervasız olumsuzlama momentini koyar.⁹⁰

1.2. Şüpheli Özbilincin Diyalektiği

Özbilincin özgürlüğünün ikinci momenti olarak Şüphencilik⁹¹ Stoacılığın yalnızca soyut bir biçimde kavradığı şeyi somut bir yolda gerçekleştirir. Stoacılık zihni tüm

⁸⁵ **A.e.**, 200, 122. Hegel *Hukuk Felsefesi*’nde, saf düşünceye çekilmenin çelişmesini ruh-beden düalizmi bakımından açıklar: “Bedensel varoluşumdan kendimi geri çekebilirim ve bedenime kendime yabancı bir şey haline sokabilirim; belirli hisleri kendimin dışındaki şeyler olarak görebilirim ve tutsaklıkta yine de özgür olabilirim.” Ancak diğer yandan kendimi onlardan soyutladığım şeylerle yine de ilişkiyimdir: “Eğer bedenime dokunulursa ya da şiddete maruz kalırsa, hissettiğimden ötürü, aslında dokunulan kendimdir burada ve şimdi olarak.”, G.W.F. Hegel, **Hegel's Philosophy of Right**, Çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1978, 48.

⁸⁶ Navickas, **a.g.e.**, s.111.

⁸⁷ Chiereghin, **a.g.e.**, s.60.

⁸⁸ **A.e.**

⁸⁹ Hegel, **a.g.e.**, 202, s.123.

⁹⁰ Kalkavage, **a.g.e.**, s.132.

⁹¹ Burada incelenen Şüphencilik Hume’un modern şüphenciligi değil, Sextus Empiricus’un antik Roma şüphenciligidir. Hegel bu Şüphencilik tarzını şu eserlerinde işler bkz.: G.W.F. Hegel, **Lectures on the History of Philosophy**, Çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, 3c., London, Kegan Paul, Trench Trübner and Co., LTD., 1894, (C:2, 338-73) ve G.W.F. Hegel, “On The Relationship of Skepticism to Philosophy”, **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism**, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2000, s.311-362.

dışsal ilişkilerinden özgür bırakacağından bahsetmiştir ancak Şüphencilik bunu gerçekten de uygulamaya geçer ve zihnin dünya hakkında değişmez ya da belirlenimli hiçbir şey bilemeyeceğini gösterir. Sabit ve doğru görünen herhangi bir şeyin öznel bir bakış açısına göre belirlendiği ve hatta öznel bakış açısının kendisine bakışının bile bu şekilde olduğu ileri sürülür.⁹² Şüphencilik olumsuz bilgiye ya da bilemeyeceğinin bilgisine ulaşmıştır. Şüphencilikte özbilinç evrensel olarak her belirlenimi olumsuzlar ve geçerliliğini inkar eder. Stoik düşüncede amaç başka olan her şeyi olumsuzlamak ve bireyin kendi öznelliğini ileri sürmektir. Hegel Şüphencilik ise şu şekilde tanımlar: “Şüphencilik’de ise, şimdi, bu ‘başkası’nın tüm özsel olmayan ve bağımsız olmayan niteliği bilinç için belirgin hale gelir; soyut düşünce her çeşit belirlenimliliği içerisinde dünyanın varlığını hiçleyen somut düşünce haline gelir; ayrıca özgür özbilincin olumsuzluğu gerçek bir olumsuzluk olarak yaşamın çeşitli biçimlerinde kendisini tanıır.”⁹³

Hatırlayacak olduğumuz üzere Stoacı özbilinç doğruluk problemini çözmek adına özsel olmayan dünyadan kendisine geri çekilmeye çalışmıştır. Şüphencilik ise eleştirel bir olumsuz tavır eşliğinde dünyayı olumsuzlar ya da inkar eder. Şüphencilik olumsuzlama yoluyla yalnızca nesnel gerçekliğin değil kendisinin de onunla olan ilişkisinin ortadan kalkmasına sebep olur. Bu özbilinçli olumsuzlama sayesinde özgürlüğünün kesinliğine ilerler, özgürlüğünün deneyimini meydana getirir ve böylece de kendisini doğruluğa yükseltir. Sonuçta belirlenimli unsur ya da ayırım momenti ortadan kalkar. Ayırım hiçbir kalıcı öge içermez ve düşüncenin bu olumsuzlayıcı gücü karşısında yitip gitmelidir. Belirlenimleri ve ayırımları olumsuzlamakla şüpheli özbilinç içten içe kendisini doğru ve özgür olarak oluşturur. Bilinç örtük bir biçimde tüm başkalığın geçerliliğini yadsıyarak kendisine ait bir özne-nesne açıklaması getirir. Şüpheli düşünce olarak bilinç “mutlak diyalektik harekettir; ayırımları birleşen ve özdeşliği tekrardan dağılan duyuşsal ve düşünsel tasarımların karışımıdır. Tam da bu sürecin bir getirisi olarak bu şüpheli bilinç kendisiyle özdeş olmak yerine aslında tamamen rastlantısal, karmakarışık ve devamlı kendiliğinden ortaya çıkan karmaşanın sersemliğinden başka bir şey değildir.”⁹⁴

Bilincin mutlak diyalektik hareket haline gelmesiyle birlikte, ayırımlar özdeşliklere, özdeşlikler ayırımlara dönüşür, çünkü hiçbir şey olduğu şey değildir. Böylelikle kendisine odaklı özbilincin umut edilen öz-kesinliği ise yalnızca zihni boşaltan bir anaför haline gelir.⁹⁵ Üstelik bilincin kendisi de bu durumun farkındadır; çünkü bu dinmeyen karmaşayı yaratan ve koruyan bizzat kendisidir. Özbilincin özgürlüğü

⁹² Terry Pinkard, **Hegel’s Phenomenology: Sociality of Reason**, New York, Cambridge University Press, 1994, s.67.

⁹³ Hegel, **Phenomenology of Spirit**, 202, s. 123.

⁹⁴ **A.e.**, 205, s. 124.

⁹⁵ Rauch, **a.g.e.**, s. 109.

olarak şüpheci bilinç, özbilincin belirlenimsizliğine sebep olan iç çelişkiden dolayı parçalanır: “Ancak eşit derecede o kendisini bu yolla tekil, ayrı, olumsal, hayvan yaşamına sahip ve kayıp bir özbilinç olarak kabul ettiğinde, kendisini bunun aksine evrensel ve kendisiyle özdeş bir bilince dönüştürür; çünkü o tüm tekilliğin ve ayrımların olumsuzluğudur.”⁹⁶ Bir başka deyişle tüm inançları, gelenekleri, algıları ve diğer şeyleri acımasızca eleştirmesine rağmen, özbilinç yine de bu olumsuzlamada doğru olarak kabul ettiği bir şeye tutunmalıdır. Herhangi bir şeyin doğru olmadığını inkar ederken, aslında şüpheci hiçbir şeyin doğru olmadığını ilişkin bu tek doğruluğu onaylamaktadır.⁹⁷

Böylece şüpheci bilinç kendisiyle özdeş özbilinç yanından olumsal bilinç yanına doğru salınıp durur. Şüpheci özbilinç kendisiyle özdeşliğinden olumsallığa ve tekilliğe geri gelir, çünkü onun olumsuzlama gücü bu olumsal şeylerle ilgilidir. Bu ikililikte bireyin kendiliğinin korunmasına yönelik baştaki amaç da tamamen boşa çıkmış olur. Kendilik her şeyin akış içerisinde olduğunu görür ve böylece kendi içerisinde de bir kesinlikten yoksundur. Şüpheci bilinç kendisine ilişkin bu iki düşüncüyü bir araya getiremez. Bir zaman özgürlüğünün tüm karmaşasının ve varoluşun olumsallığının üzerinde yükseldiğini farkedirken, başka bir zaman ise kendisinin özsel olmayanla meşgul olmaya döndüğünü kabul eder.⁹⁸ Şüpheci özbilinç ileri sürdüğü şeyi inkar eder ve inkar ettiği şeyi de ileri sürer. Hegel şüpheci özbilincin bu durumuna şu örneği verir: “Onun konuşması aslında bencil çocukların atışmasına benzer; eğer birisi B derse, diğeri A der ya da biri B derse, diğeri A der ve kendileriyle zıtlaşarak birbirlerine sürekli karşı olma hazzını sağlarlar.”⁹⁹ Ancak işin daha kötü yanı bu atışma tek bir bilinçte gerçekleşir. Özbilincin kendisi devamlı olarak kendisine odaklanmak ve öz-kesinlik sahibi olmak yerine kendisini böler. Yine de olumlu yandan ise özbilinç şimdi kendisinin çelişkilerini görebilir. Şüphencilik’de bilinç kendisini içsel bir biçimde çelişkili olarak deneyimler. Şüpheci aynı bilinçte var olan iki kişi gibidir. Bunlardan birisi değişmez diğeri ise değişebilir bilinçtir.¹⁰⁰ Bir başka deyişle şüpheci şüpheliğini tanımlayan eksik bir sonsuzluk ya da öz-olumsuzlama deneyimine sahiptir.

Böylece bu çelişki ile birlikte Şüphencilik tamamlanır ve yeni bir momente geçiş gerçekleşir. Bu yeni bilinç biçimi Şüphencilik’in ayrı tuttuğu iki düşüncüyü biraraya getirecektir. Şüphencilik’in kendisine ilişkin düşünce noksanlığı ortadan kaybolacaktır; çünkü o aslında içerisinde bu iki tarzı içeren tek bir bilinçtir. Bu yeni bilinç şekli, söz konusu ikili bilincin kendisi olduğunu bilir ve kendisinin bu öz-çelişkili doğasının farkındadır. Stoacılık’da özbilinç kendisinin yalnız özgürlüğüydü. Şüphencilik’de bu öz-

⁹⁶ A.e., 205, s.125.

⁹⁷ Stewart, a.g.e., s.152-53.

⁹⁸ Hegel, a.g.e., 205, s.125.

⁹⁹ A.e., 205, s.126.

¹⁰⁰ Kalkavage, a.g.e., s.135.

gürlük gerçekliğe dönüşmüş ve belirlenimli varoluşun diğer yanını olumsuzlamıştır. Ancak bu harekette aslında kendisini ikilileştirmiştir. Şimdi ise bu ikililiğin kendisi olduğunu bilmektedir. Böylelikle önceden efendi ve köle arasında bölünen bu ikileşme, şimdi birin içine yerleşir. Tin kavramına özsel olan özbilincin kendi içerisinde ikileşmesi şimdi önümüzde durmaktadır; ancak henüz birliği içerisinde konulmuş değildir. Şimdi inceleyeceğimiz özbilinç momentini Hegel ‘Mutsuz Bilinç’ olarak adlandırır ve Mutsuz Bilinç kendisinin çift-doğalı oluşunun, yani çelişkili varlık olduğunun bilincidir.¹⁰¹ Bu bilinç değişken özbilinçli özne ve değişmeden kalan öte yanın birliğidir. Ancak bu birliği deneyimleyemeyecek olması ne yazık ki Mutsuz Bilinç’in karakteridir. Tıpkı stoik ve şüpheci gibi mutsuz bilinç de sonsuzluğu deneyimleyecektir ancak onlardan farklı olarak bu sonsuzluk sonsuz bir şekilde uzak bir Öte için duyulan sonsuz bir özlem olacaktır.

1.3. Mutsuz Bilincin Diyalektiği

Özbilinç ilk başta arzu olarak belirmişti. Arzunun amacı her şeyi olumsuzlayarak kendiliğinden eminliği sağlamaktı. Bu amaç doğrultusunda önce özbilincin dış dünyayla, bir başka deyişle şeylerle olan ilişkisini gördük. Ardından iki özbilinç arasındaki daha henüz tam olgunluğuna erişmemiş olan karşılıklı ilişki olarak efendi-köle diyalektiğini inceledik. Bunun ardından da kölenin içe çekilişi ile ortaya çıkan özgürlük anlayışı doğrultusunda ilk olarak yalnızca özgürlük kavramına sahip Stoacılığı ve sonrasında da bu özgürlük kavramını her türlü başkalığı olumsuzlayarak ve hatta bu durumda kendisinin kesinliğini de bir diğer yandan olumsuzlayarak gerçekleştiren Şüpheciliği ortaya koyduk. Şüpheciliğin en sonunda aynı bilinç içerisindeki ikililik olduğunun farkına varılmasıyla, Mutsuz Bilinç’e geçiş gerçekleşir. Mutsuz Bilinç Şüpheciliğin birleştiremediği karşıt yanların aynı bilinç içerisindeki birleşimidir ancak henüz bu birleşimin farkında değildir. Bir başka deyişle birleşim bu aşamada kendinde ve kendisi-için-varlık olarak ortaya çıkmış değildir. Ayrım tek bir bilinç içerisinde bir arada tutulmakla birlikte henüz ayrımda özdeşliğe ulaşılmış değildir. Önceki bilinç momentlerine göre Mutsuz Bilinç, aynı bilincin içerisinde karşıtların sürekli olarak birbirlerine işaret ettiği ve birbirlerini gerektirdiği karşıtlığın bilincidir. Ama bir kez daha hatırlatmak gerekirse bu henüz yalnızca aynı bilinç içerisindeki karşıt iki kutbun bilincidir; onların ayrımda özdeşliğinin ya da ayrılıp tekrardan birleşmelerinin bilinci değildir. Eğer bu bilinç şekli karşıtların birliğinin bilinci olsaydı zaten Mutsuz Bilinç olmazdı.

Mutsuz Bilinç’de¹⁰² özbilincin başlangıcı olan arzunun iyiden iyiye derinleştiğini görürüz. Bu arzu, şimdi değişmez, saf ve tamamen kendisiyle özdeş kalan Başkasına

¹⁰¹ Hegel, **a.g.e.**, 206, s.126.

¹⁰² Mutsuz Bilinç konusundaki en değerli yorumlardan biri olarak Bkz.: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder, 1929.

duyulan sonsuz özlemin ifadesidir. Elbette bu Başkası da bilinçtir; ancak mutsuz bilinç bu doğruluğun henüz farkında değildir. Mutsuz bilinç öncelikle kendisinde bir arada tuttuğu iki yanın dolaysız birliği olup bu iki yanı benzer değil de karşıt olarak değerlendirdiği için onlardan birini, Hegel'in ifadesiyle yalın Değişmezi özsel varlık olarak alır. Diğer değişen yanı ise özsel olmayan şekilde değerlendirir. Mutsuz bilinçte bu ikisi birbirlerine yabancıdır ve o bu karşıtlığın bilinci olduğundan, kendisini değişebilir bilinçle özdeşleştirir; böylece kendisini özsel olmayan yan olarak belirler. Mutsuz bilinç kendisini değişebilen özsel olmayan yan biçiminde belirlediğinden, kendisiyle özdeş kalan Değişmez onun için yabancı bir varlık olur (**ein fremdes**).¹⁰³ Bununla birlikte o yine de yalın, değişmez bilinçtir ve bu sebeple de bu bilincin kendi özü olduğunun farkındadır. Ancak o kendisini özsel olmayan yan olarak belirlediğinden bir kez daha kendisini kendisinin özü olarak ele alamaz. Mutsuz bilinç böylece kendi özünden, kendi asıl benliğinden uzaklaşır ve onu kendisine aşkın bir şekilde konular. Mutsuz bilinç açıkça bu Değişmez olanın kendi özü olduğunu görür ama yine de bu özü kendisinden ayırır ve kendisinin dışına yerleştirir.¹⁰⁴ Kendisini özsel varlık olarak görmese bile Değişmez olana karşı ilgisiz de kalmaz. Sonuçta bu iki yan aynı bilinçte yer aldıklarından aslında ikisi de özeldir; çünkü ikisi de birbirlerini gerektirir.¹⁰⁵ Bu durumda mutsuz bilinç kendisini özsel olmayandan, yani kendisinden kurtararak, yabancılaştırmanın üstesinden gelmeye ve asıl benliği ile birleşmeye çalışır.¹⁰⁶

Kendisini kendisinden kurtarma ve Değişmez ile birleşme çabasında, bir başka deyişle yaşamla, varoluşuyla ve etkinliğiyle dolayimli oluşunun üstüne yükselmeye, mutsuz bilinç bu yükselme ediminin kendisine ait olduğunu, yani sonlu ve değişken bilincin işi olduğunu farkederek. Böylece bu durum Değişmez ile birleşmek için mutsuz bilincin kendisini yükseltmede başarısız olması anlamına gelmekten ziyade bu yükselmeye kendisinin değişkenliğinin ve bireyselliğinin farkındalığını aşmadığı anlamına gelir. Hegel bu konuda şöyle yazar: “Burada öyleyse kendisini yenmenin aslında yenilgiye uğramak olduğu bir düşmana karşı mücadele ederiz; bir bilinçte yaşanan zafer, aslında karşıtımda ki yenilgidir.”¹⁰⁷ Asıl özü ile birleşme çabasında özsel olmayan yanı ortadan kaldırmaya çalışma, tam da bu özsel olmayan yanın da özsel olması nedeniyle başarısızlığa uğrar. Böylece bireysellik Değişmez olana eriyip gitmek yerine, oradan doğmaya devam eder. Bu harekette mutsuz bilincin Değişmez olana ilişkin deneyiminde bir değişiklik gerçekleşir. Değişmez olan bilincin içerisine

¹⁰³ Hegel, **a.g.e.**, 208, s.126-27.

¹⁰⁴ Jean Wahl, “Extract from The Unhappy Consciousness in the Philosophy of Hegel”, Çev. Rodney Northey, **G.W.F. Hegel: Critical Assessments C:II**, Ed. Robert Stern, New York, Routledge, 2004. s.290.

¹⁰⁵ Hegel, **a.g.e.**, 208, s.127.

¹⁰⁶ Houlgate, **a.g.e.**, s.111.

¹⁰⁷ Hegel, **a.g.e.**, 209, s.127.

dahil olduğu için, bilincin farkındalığında olduğu değişebilir bireysellikte kaynaşır.¹⁰⁸ Bilinç böylece Değişmezdeki bireyselliğin ve bireysellikteki Değişmezliğin ortaya çıkışını deneyimler. Bu hareketin deneyiminde ikisinin birbirinden ayrılamaz oldukları kanıtlanır. Hatta bilinç Değişmez olanda yalnızca genel olarak bireyselliğin değil, bizzat kendi bireyselliğinin farkındalığına varır. Çünkü bu hareketin doğruluğu tam da bu ikili bilincin birliğidir. Yine de bu birlik ilk başta bilinç için her ikisinin, yani bireysel ve evrenselin değişebilir olan ve Değişmez ayrımının egemenliğini sürdürdüğü tarzda birliktir. Bu durumda Hegel bilinç için bireyselliğin Değişmez olanla ilişkilendirildiği üç farklı yoldan bahseder: “İlkin, o bir kez daha kendisini Değişmez olana karşıt olarak görür ve mücadelenin başlangıcına geri çekilir...İkinci olarak bilinç bireyselliğin Değişmez olana ait olduğunu öğrenir öyle ki o tüm varoluş tarzının kendisine geçtiği bireysellik biçimini üstlenir. Üçüncü olarak ise o Değişmez olandaki bu özgün bireysel biçiminde kendi benliğini bulur. İlkinde o Değişmezi bu belirli bireysel hakkında yargıda bulunan yabancı varlık olarak bilir; ikincisinde Değişmez tıpkı kendisi gibi bir bireysellik biçiminde olduğundan, üçüncüsünde bilinç Tin olur ve onda kendisini bulmaktan keyif duyar ve ayrıca bireyselliğinin evrensel birleşiminin farkına varır.”¹⁰⁹

Böylece bilinç bireysel Değişmez ile ilk ilişki tarzında kendisi ve onun arasındaki ayrımın acı bir şekilde farkındalığını yaşar. Ayrıca mantıksal olarak kendinde, kendisi-için ve kendinde kendisi-için momentlerinden ilkinin, yani ‘kendinde’ nin bu ilk ilişki biçimi için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. İkinci ilişki tarzında Değişmez olan kendisini bireysellik biçiminde ortaya koyar. Şimdi bireysellik bu Değişmez biçimi olur. Değişmez olan cisimleşir ve ilk kez duyulur dünyada varolur. Biçimlenmemiş değişmez ile tüm temas ortadan kaldırılır ve biçimlenmiş değişmezle temas ortaya çıkar.¹¹⁰ Bu ikinci ilişkiyi de mantıksal olarak ‘kendisi-için’ şeklinde tanımlayabiliriz. Son ilişki tarzında ise bilinç bu cisimleşme momentinde Değişmezle birleşmiş olan bizzat kendi benliğini farkeder. Mutsuz bilinç yalnızca bu Değişmezde kendisinin asıl benliğini ve özünü görmekle kalmaz ayrıca kendisini Değişmezdeki bu değişebilir bireysel olarak bulur. Tekillik ve evrensellik bir aradalık ediminde birleşirler ancak bu birleşmeden bilincin duyduğu sevinç bu aşamada değil ancak fenomenolojik yolculuğun sonu olan mutlak bilgi aşamasında tam olarak deneyimlenecektir.¹¹¹

Bilinç Değişmez olana bireyselliği koysa da, bu cisimleşmenin iç zorunluluğunu kavramaz. Bilinç için bu hareket olumsaldır. Hatta aslında Değişmez olanın belirli bir biçim kazanmasıyla öte yan momenti sadece varlığını sürdürmekle kalmaz dahası çok daha sağlam bir şekilde yerleşir. Çünkü eğer öte yan bireysellik biçimi aracılığıyla

¹⁰⁸ Houlgate, **a.g.e.**, s.111.

¹⁰⁹ Hegel, **a.g.e.**, 210, s.128.

¹¹⁰ Wahl, **a.g.e.**, s.293.

¹¹¹ Kalkavage, **a.g.e.**, s.144.

la bireysel bilince yaklaştırılmış gözüdürse, diğer yandan onunla kapalı bir duyuşal birlik olarak karşılaşır. Böylece onunla bir olma umudu da gerçekleşmeden sadece bir umut olarak kalmaya devam eder. Dolaysızca var olan bu birliğin doğası gereğince, zaman dünyasında onun yitip gitmiş olması ve uzam bakımından da oldukça uzak bir varoluş olduğu ve böyle de kalacağı sonucu kendisini açığa serer.

İlk başta bölünmüş bilinç kavramı kendine özgü bireyselliği bir yana atıp Değişmez bilinç haline gelme çabasıyla tanımlanmıştı. Değişmez olanda bireyselliğin ve bireysellikte de Değişmez olanın bulunduğu kavranılmasıyla birlikte, şimdiki amaç saf biçimsiz Değişmez olanla ilişkiyi bırakıp, yalnızca cisimleşmiş biçimindeki Değişmez ile ilişkide olmaktır. Çünkü tikel bireyselliğin Değişmez ile birliği bu bilinç için özü ve nesnesini oluşturur. Öyleyse yabancı bir gerçeklik olarak bu cisimleşmiş Değişmez ile dışsal ilişki, onunla mutlak bir biçimde bir olunacağı ilişkiye dönüşmelidir. Özsel olmayan bilincin özsel olanla bir olmayı elde etme çabasının gerçekleştiği bu hareket, bu bilincin cisimleşmiş öte yanı ile ilişkisine göre üç şekilde ortaya çıkar: İlki, saf bilinçtir, ikincisi gerçekliğe arzu ve çalışma biçimleri içerisinde yaklaşan tikel bireysellik ve üçüncüsü kendisinin kendisi-için-varlığının farkında olan bilinçtir.¹¹²

Özsel olmayan ile özsel olanın, değişebilir olan ile Değişmez olanın ya da tikel bireysel ile evrensel olanın birliği için mutsuz bilincin ortaya koyduğu ilk aşamada bilinç saf bilinçtir ve cisimleşmiş Değişmez onun nesnesidir. Mutsuz bilinç Stoacılığın ve Şüphencilikğin bir birleşimi olarak hem saf düşünceyi hem de tikel bireyselliği bir araya getirir ve tutar. Ancak yine de tikel bireysel olarak bilincin saf düşüncenin kendisiyle birleştiği yere henüz yükselmemiştir. Bununla birlikte bu ikisi arasında aracı bir rol oynar. Böylece Mutsuz Bilinç bu temasın kendisidir; o saf düşüncenin ve bireyselliğin birliğidir. Yine de bu birlik bölümün son aşamasına kadar onun için bilinmez kalacaktır. O ancak son aşamada bireysellik biçiminde bildiği nesnesinin, yani Değişmez olanın aslında kendisi olduğunu ve Değişmezin bizzat bilincin bireyselliği olduğunu öğrenecektir.¹¹³

Deneyimin ilk aşamasında mutsuz bilinç nesnesine düşünen değil hisseden olarak, yani saf kalbiyle yaklaşır. Bu düşünmeye doğru bir hareket olup Hegel bunu bağıllık (**Andacht**) diye adlandırır.¹¹⁴ Böylece mutsuz bilinç burada bağıllık gösteren bir bilinçtir ve bağıllık ya da teslimiyet, onda Değişmez olana katılmaya çalıştığımız hareket şeklinde anlaşılır. Dolaysızca ve yalnızca kendimizle ilişkili olduğumuz bu bağıllık biçimindeki düşünce tarzına Hegel 'his' (**Fühlen**) demektir.¹¹⁵ Mutsuz bilinç aslında bir düşünce biçimidir; çünkü Değişmezin kendi özü olduğunu

¹¹² Hegel, **a.g.e.**, 213-214, s.129-30.

¹¹³ **A.e.**, 216, s.130.

¹¹⁴ **A.e.**, 217, s.131.

¹¹⁵ Houlgate, **a.g.e.**, s.113.

ve en azından ilkece nesnesiyle bir olduğunu bilir. Ancak o henüz gerçek düşünce değildir ve özne ile nesnenin birliğinin bilinç için apaçık ortada olduğu kavramlar düzeyine ulaşmamıştır. O halen hisse gömülü düşüncedir ve Hegel onun bu özelliğini şu şekilde aktarır: “Onun düşünme edimi zillerin düzensizce şingirdamasından, ılık tütsü dumanından ve kavram düzeyine ulaşmayan müziksel düşünceden fazlası değildir.”¹¹⁶ Böylece bağıllık hareketinin bir birleşmeyi değil de yalnızca duygusal bir yanıtı içerdiğini söyleyebiliriz.¹¹⁷ Bu saf iç his nesnesine sahip olsa bile, onu kavramsal biçimde, yani kavranılmış olarak ortaya koyamaz; bu sebeple o yabancı bir şey olarak belirir. Buradaki hareket yalnızca kendisini hisseden saf kalbin iç hareketidir. Ancak bu saf his ile Değişmez olana katılmak mümkün değildir. Birleşilmeye çalışılan Değişmez erişilemez bir öte yan olduğundan, ele geçirildiğinde uçup gider ya da çoktan gitmiştir. Hegel bunu şu şekilde ifade eder: “Bu ‘başkası’ nerede aranır, orada bulunamaz, çünkü o bir öte yani bulunamayacak bir şey olarak düşünülür.”¹¹⁸ Değişmez öte yan, tikel bir bireysel olarak arandığında artık düşünce biçiminde bir evrensel bireysellik değildir; aksine bir nesne biçiminde, yani gerçek bir bireyseldir. Öyleyse tam da dolaysız duygusal kesinliğin nesnesi olmasından ötürü çoktan yitip gitmiş olan bir şeydir. Bilinç bu durumda yalnızca varolan gerçeklik olarak yaşamının mezarını bulabilir.¹¹⁹ Bu ilk deneyim aşamasında Değişmeze erişmedeki başarısızlığın sebebi hissetmenin sınırlarıdır. Hissetme nihayetinde kendini hissetmedir. Bağıllık hissinde evrensel değil aşmaya çalıştığım tekil cisimsel benlikle temasta olurum. Böylece bu ilk deneyim amaçlananın aksine mutsuz bilincin kendilik hissini güçlendirmiştir. Bu durumda özbilinç derecesi ya da kendilik bilinci şimdi öncekine nazaran daha da artmıştır.

Özbilinç derecesinin artmasıyla birlikte mutsuz bilinç tıpkı efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi şeyleri olumsuzlama gücünün farkına varır. O halde cisimleşmiş Değişmezle ilişkisi artık bilincin ona iştirak etme arayışı olarak süremez. Kendisine dönüşüyle birlikte, ikinci ilişki tarzında, kendisini tekrardan arzulayan, çalışan özbilinç olarak bilir. Mutsuz bilinç şimdi arzulayan ve çalışan bilinçtir. Bu şekilde etkin olarak kendisini bulmanın, aslında kendisinden eminliğe ve yabancı varoluş hissini de kendilik hissine işaret ettiğinin farkında değildir. Sonuçta bu kesinliğin açık bir biçimde farkında olmadığından, iç yaşamı halen kusurlu bir öz-kesinlik olmayı sürdürür.

Benliğin kendisine dönüşü gerçeklik alanıyla, yani şeyler dünyasıyla yeni bir ilişkiyi doğurur. Çalışma ve arzu (ayrıca keyif almada) ‘bireysel Burada ve Şimdi’yi dönüştürerek ‘Burada ve Şimdide’ki yabancılığını aşmak için bir yol bulmuş gibi gö-

¹¹⁶ Hegel, **a.g.e.**, 217, s.131.

¹¹⁷ Navickas, **a.g.e.**, s.123.

¹¹⁸ Hegel, **a.g.e.**, 127, s.131.

¹¹⁹ **A.e.**, 127, s.132.

zükür. Bir önceki aşamadaki köle gibi dünyadaki şeylerin bağımsızlığını yok ederek kendilik hissini kazanır. Ancak önceki efendi-köle diyalektiğinden farklı olarak mutsuz bilincin bu ikinci ilişki biçimi kendisi de ikiye yarılmış bir gerçeklikle karşılaşır. Bir yanda tüketmek ya da üzerlerinde çalışmak, kısaca olumsuzlamak için önünde varolan şeyleri görürken, diğer yanda ise bu şeyleri Değişmez olanın şekli olarak kabul eder ve kutsanmış bir dünyayı meydana getirdiklerini düşünür.¹²⁰ Öyleyse artık arzunun ve çalışmanın nesnesi olan bu dünya bilinç için yalnızca olumsuzlanacak boş bir şey değildir. Tıpkı kendisi gibi bu dünya da ikiye ayrılmıştır; bir yandan doğası gereği değersiz ancak diğer yandan ise kutsanmış bir dünyadır. Çünkü bu gerçeklik alanı Değişmezin biçimidir.¹²¹ Bu aşamada Değişmez olan sürekli öteye geri çekilmek yerine, tikellik düzeyine iner ve böylece kendisini yabancılaşmış özneye daha çok yaklaştırır. Artık Değişmez boş ve dile getirilemez değildir. Evrensel biçimi somut bireyselle yerleştirir ve Değişmez olan evrensel olduğundan bu bireyselin bireyselliği tüm gerçeklik anlamına gelir.¹²²

Şeyleri tüketmede ve üzerlerinde çalışmada bilinç tatmin ve keyif elde eder. Çünkü kendi etkinliğini ortaya koyar ve böylece kendilik hissini kuvvetlendirir. Ancak kendisiyle doyum bulması sınırlıdır. Çünkü şeyleri tüketebilmesinin ve dönüştürebilmesinin sebebinin kendisini bu şeylerde gösteren Değişmezin ona bunu yapabileceği imkanını vermiş olmasından kaynaklandığını bilir. Öyleyse olduğum ve yaptığım her şey Değişmezin lütfudur, yani yabancı bir kaynağın armağanıdır.¹²³ Böylece arzuda ve çalışmada öz-kesinlik tıpkı dünyanın kendisi gibi parçalanır. Çünkü bir yandan şeylerin değişimini kendi bireysel etkinliği olarak görür ve bu, olanın kendisi-için momentini oluşturur. Ancak öte yandan bilinç yalnızca olanın kendisi-için olmadığı ayrıca kendinde olduğunu da bilir ve bu da Değişmez öte yana aittir.

Böylece bilinç, etkin oluşunda iki yanlı bir ilişkiye sahiptir. Bir yanda o etkin varoluş olarak bulunurken, diğer yanda karşısında edilgin gerçeklik bulunur. Her iki yan birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte aynı zamanda Değişmez olana geri çekilirler ve kendilerine sıkı sıkıya sarılırlar. Her ikisi de Değişmez olana geri çekilirler, çünkü Değişmez olan hem arzulayan ve çalışan öznedem de dünyada içerilen etkin güçtür. Bilinç kendisini Değişmez olandan ayrı düşündüğü için kendi içerisindeki etkin gücü kendisinin öte yanı olarak kabul etmekten başka bir seçeneği yoktur. Diyalektik ilişkilerinde edilgin gerçeklik yanı etkin yan tarafından aşılır. Ancak edilgin gerçeklik tamamen edilgin olduğundan etkin yanı dönüştürme olanağıyla donatılmış değildir. Böylece tek yol etkin yanın kendisini aşması olarak gözüktür. Ancak durum bu şekilde gerçekleşmez ve özne yeni bir bölünmeye uğrar ve kendisini kendisinden

¹²⁰ Houlgate, **a.g.e.**, s.115.

¹²¹ Hegel, **a.g.e.**, 219, s.133.

¹²² Navickas, **a.g.e.**, s.125.

¹²³ Hegel, **a.g.e.**, 220, s.133.

uzaklaştırır.¹²⁴ Sonuçta etkin kuvvet gerçekliğin kendisinde parçalandığı güç olarak belirlediğinden, iç ya da özsel varlığın kendisi için bir 'başkası' olduğu özne kendi etkinliğinde ortaya çıkan bu gücü kendisinin ötesine, yani Değişmez olana yükler. O halde mutsuz bilinç olarak özne, etkinliğinden kendisine geri dönmek ve öz-kesinliğinin onayını kazanmış olmak yerine bu etkinliği diğer yana yansıtır.

Hegel şimdi hem değişebilir hem de değişmez bilinçte meydana gelen kendisini adama özelliğine odaklanır. Bir yanda değişmez olan bilinç cisimsel biçiminden vazgeçip onu adarken, diğer yanda tikel bireysel bilinç bu armağan için teşekkürlerini sunar; yani bağımsızlığının bilincinde olma doyumundan kendisini yoksun bırakır ve eyleminin özünü kendisine değil öte olana atfeder. Böylece karşılıklı olarak her iki tarafın da kendisini adama momentleriyle birlikte bilinç Değişmez olanla bir olduğu hissini elde eder gibi gözükür. Ancak bu birlik aynı zamanda bölünmeye uğrar ve tekrardan ikiye ayrılır; sonucunda ise bir kez daha evrensel ve bireysel ayrımı ortaya çıkar.¹²⁵ Çünkü bilinç pek çok açıdan kendisini olumsuzlamadığını bilir ve bu sebeple de Değişmez olandan ayrı kalır. Bilinç kendisini hissetme doyumunun görünümünü (**Schein**) terk etse de, o yine de kendisinin gerçek doyumunu elde etmiştir. Çünkü mutsuz bilinç olarak özne, yani bireysel aslında arzu etmiş, eylemde bulunmuş ve keyif almıştır. Benzer şekilde diğer yanı özsel varlık olarak alıp, kendisini hiç olarak görme olarak şükretme edimi bile onun kendisine ait bir edimdir.¹²⁶ Sonuç olarak kendisini en içten adayışında bile bilinç kendisini adayamaz çünkü bizzat o kendisini adama edimini başlatır ve sürdürür. Kendisini tam olarak Değişmeze adamaz. Kendisinininkine benzer şekilde Değişmez olanın kendisini adayışıyla karşılaşır. Bu ikinci aşamanın sonucu kendisi-için-varlıktan kurtulmanın başarısızlığıdır. Bilinç burada kendisini bu tikel bireysel olarak çok daha güçlü bir biçimde hisseder. Bilinç öyleyse şimdi bireyselliğinin kesinlikle indirgenemez olduğunu farkedir.¹²⁷

Şimdi üçüncü ilişki biçiminde Mutsuz Bilinç tamamen kendisine karşı gelir ve kendisini 'düşman' olarak ilan eder. İlk ilişkide bilinç henüz eylemde bulunmayan iç his ya da kalpti. İkinci ilişki dışsal eylem ve keyif almanın gerçekleşmesiydi. Bilinç bu dışsal etkinliğinden geri dönmede kendisini gerçek ve etkin olarak deneyimlemiştir. Bir başka deyişle, kendisinin aslında kendinde ve kendisi-için olduğunu bilmektedir. Böylece burası onun için düşman ile en karakteristik biçimi içerisinde karşılaşma yeridir. İkinci ilişkinin sonucunda mutsuz bilinç kendisinin doğru gerçeklik olduğunun deneyimini yaşar. Böylece o özünden ayrı olduğu için yalnızca mutsuz bir bilinç değil, bizzat kendisinin bu ayrılığa neden olduğunun bilinciyle de perişandır. Bu aşamada bir önceki aşamadaki duygular ya da düşünceler tam tersine döner.

¹²⁴ Navickas, **a.g.e.**, s.126.

¹²⁵ Hegel, **a.g.e.**, 222, s.134.

¹²⁶ **A.e.**

¹²⁷ Houlgate, **a.g.e.**, s.117.

Mutsuz bilinç şeyleri olumsuzlamasında ve onlar üzerinde çalışmasında artık doyum bulamaz, çünkü tam da onun bu şeylerden keyif alması onda kendisine ilişkin sefillik hissinin doğmasına neden olur. Bundan böyle canlılığına ait olan hayvansal işlevleri doğallıkla ve utanma hissine kapılmadan gerçekleştiremez. Düşman karakteristik biçim içerisinde bu şeylerde kendisini açığa serdiğinden, bu şeyler ciddi bir çabanın nesnesidirler ve en önemli meseleler haline gelirler.¹²⁸ Bilinç onlara odaklandıkça, kendisini onlar tarafından bir o kadar kirletilmiş hisseder.

Mutsuz bilinç sefillik hissi ve eylemlerinin yoksulluğuna rağmen, yine de ilkece saf Değişmez olan ile birliğinin farkındadır. Birlik için duyulan bu örtük arzu bireysel perişanlığının kaynağıdır; çünkü bireysel kendisini bu saf Başkasının karşısında görür ve onun yanında kendisi bir hiçtir. Böylece gerçekten de varolanı doğrudan yok etme girişimi Değişmez olanın düşüncesiyle dolayımlanır. Dolayımı ilişki bilincin onda kendi tikel bireyselliğine karşı geldiği olumsuz hareketin özünü oluşturur. Ancak ilişki olarak o kendinde olumlu bir yan taşır ve bilincin Değişmez olanla birliğinin farkındalığına varmasını sağlayacaktır. Böylece bilinç şunun farkına varır ki kendisini kirliliğinden arındırabilmenin tek yolu kendisini bir aracının (**Diener**, servant, rahip) etkinliğine teslim etmektir. Dolayım momenti aracı figürü içerisinde bilinç için belirginleşir. Bir aracının işe karışması konumuz için bir keyfilik değildir. Çünkü bir yanda bilinç bireyselliği dolayısıyla Değişmezden ayrı olduğunu düşünür. Böylece bu üçüncü ilişki biçimi önceki iki ilişkiden farklı olarak kendi etkinliği sayesinde Değişmez olanla temas edebileceğini düşünmez. Öte yandan bilinç Değişmez olanın kendi özü olduğunu da bilir ve böylelikle onunla bir olmanın gerekliliğinin de farkındadır. Mademki o doğrudan kendisi Değişmezle birleşmemektedir, o zaman kendisinin bir aracı yoluyla Değişmezle birleşmesine müsaade etmelidir. Bir yandan bu aracı bireyselle ilişki kurabilmek için değişim dünyasına, yani yaşama ait olmalıdır; diğer yandan ise Değişmez olanın arzusunu verdiği öğütler aracılığıyla bireyselle iletmelidir. Bu durumda bu aracının kendisi de bir başka bilinç olacaktır.¹²⁹ Burada özneler-arasılığa gidiş yolunda bir adım atıldığını da belirtebiliriz.

Bilinç, aracı sayesinde, şimdiye kadar kendisine ait olarak değerlendirdiği eylem ve keyiften kendisini kurtarır. Ayrı ve bağımsız bir yan olarak kendi iradesini reddeder ve de karar verme yetkisini ve böylece de eyleminin sorumluluğunu aracıya bırakır.¹³⁰ Böylece bilinç kendi iradesinden vazgeçmeyi ve de kurtulmayı başarır. Kendi arzusundan, eyleminden ve keyif almasından aracının sayesinde sıyrılarak, gerçekten ve de tamamen iç ve dış özgürlüğün bilincinden olduğu gibi bilincin kendisi-için varolduğu gerçeklikten de kendisini yoksun bırakır. Bir başka deyişle artık kendisini özgür bir özbilinç olarak görmez. Kendisini tamamen Ben'inden mahrum ettiğinden

¹²⁸ Hegel, **a.g.e.**, 225, s.136.

¹²⁹ Houlgate, **a.g.e.**, s.118.

¹³⁰ Hegel, **a.g.e.**, 228, s.136.

emin olur ve böylece de dolaysız özbilincini bir ‘Şey’e, nesnel bir varoluşa dönüştürmüş olur. Kendi iradesinden vazgeçmekle mutsuz bilinç Değişmez olanın bilincine girmesine ve kendi iradesi haline gelmesine izin verir. Bu durumda biçareliğinin en uç noktasında bireysel ile Değişmez arasındaki uçurum ortadan kaybolur ve mutsuz bilinç sonunda sefaleti sayesinde teselli bulur.¹³¹ Bilinç özgürlüğünden ve bağımsızlığından feragat ederek kendisini bir şeye dönüştürür ve kendisini Değişmezin iradesine teslim eder. Buna karşılık Değişmez olan bireyselin değişken bilincine girer ve ona egemen olur. Dolayısıyla bireysel bilinç ortadan kaldırılamaz ancak Değişmez olandan ayrı olmakla birlikte tamamen onun tarafından belirlenir. Bilinç için iradesi evrensel ve özsel olur ancak yine de bilinç kendisini bu özsel irade olarak değerlendirmeyebilir. Bilinç kendisi ve Değişmez olan arasındaki kalıcı ayrıma odaklandıkça, kendisini bir diğeri tarafından ele geçirilmiş olarak düşünür ve böylece kendisiyle mutsuzluğu devam eder. Bireysel kendisini aracının egemenliğine bırakarak evrenselliğe doğru bir adım atsa bile, bu kendisinin olumsuz anlamda bir yitimidir ve gerçek anlamda evrensel ile bireyselin birliği değildir. Çünkü burada bireysel evrensel tarafından olumsuzlanır.¹³² Hegel’in deyişiyle: “Tikel irade olarak kendi iradesinden feragat etme onun tarafından ilkece evrensel iradenin olumlu yanı olarak ele alınmaz. Benzer olarak, sahip olduklarından ve hazzından vazgeçmesi de yalnızca aynı olumsuz anlama sahiptir ve onun için oluşan bu evrensel ona onun kendi eylemi olarak görünmez.”¹³³

Bireysel bilinç feragat etme işlemini gerçekleştirirse bile, bu tam olarak istediği gibi gerçekleşmez. Feragat tam birleşimin gerçek anlamından ayrı kalmaya devam eder. Mutsuz bilinç ne yaparsa yapsın, onun için oluşan bu evrensel, yine de onun kendi etkinliğinden ayrılığını sürdürür. Her durumda bilinç kendisinin bireyselliğinden vazgeçer. Bu, evrensel iradenin eylemi olarak düşünülse bile, onun vazgeçmesi bu özsel eylemin ayırt edilebilir görünümü olarak kalır.¹³⁴ Sonuçta her şeyden vazgeçmekle bu bilinç her şeyi kazanmıştır. İlk olarak eğer onun kendi bilinci kendisinin eylemi değilse, ortada mutsuz olmak için bir sebep yoktur. Mutsuzluğun ortadan kaldırılması başkasının eylemidir. İkinci olarak kendi iradesinden vazgeçmek bir yandan olumsuzken, diğer yandan, yani kavramı bakımından olumludur, çünkü başkasının evrensel iradesiyle yer değiştirilmiştir. Üçüncü olarak kendisinin gerçekleştirimi olmayan bir evrensellik kazanır; kendi yapıp etmesinin hiçliği başkasında her şey olur.¹³⁵ Sonuç olarak bireysel yalnızca bireysel olarak bir hiç olduğunu anlamalıdır ki ardından her şeyi tekrardan kazanabilsin. Böylece bireysel kendisini tamamen Değişmez olan

¹³¹ Houlgate, *a.g.e.*, s.120.

¹³² Robert Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London and New York, Routledge, 2002, s.95.

¹³³ Hegel, *a.g.e.*, 230, s.138.

¹³⁴ Richard Winfield, *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking In Seventeen Lectures*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2013, s.122.

¹³⁵ Lauer, *a.g.e.*, s. 147.

tarafından belirlenen ve onunla dolan şeklinde düşündüğünde, kendisi ve Değişmez arasındaki temel birliği görür. Bu bağlamda artık kendisiyle bir mutsuzluk yaşaması için sebep yoktur; çünkü bizzat bireyselliği içerisindeyken Değişmez ile bir olduğunu bilir. Hegel'in deyişiyle, "Ancak bu nesnede o kendisine ait eylemi ve bu tikel bilincin varlığı olarak varlığı, kendilerinde eylem ve varlık olarak bulur, şimdi bilinç için, Akıl ve tikel bireyselliği içerisinde mutlak biçimde kendisinde olduğunun ya da tüm gerçeklik olduğunun kesinliği fikri ortaya çıkmıştır."¹³⁶ Birlik bilinci mutsuz bilinçte mutsuzlukla gerilimde olmaya ve hatta ona tabi olmaya devam eder; ancak bilinç burada kalmaz. O, aklın evrenselliğine yükselir ve tikelliği de bu durumda hakiki bireysellik olacaktır.¹³⁷ Bilinç mutsuz bilincin Değişmez olanla birleşmeye dair sonsuz özlemi ve birleşme umudu olarak kalmak yerine bir sonraki bilinç şekli olarak Akıl'a yükselir. Mutsuz bilinç bu birleşimin ulaşılmaz olduğu düşüncesinden vazgeçtiğinde, Stoacılıkta geride bıraktığımız akılsal özgüven yeni ve daha köklü bir biçimde geri gelir. Burada bireysel olarak özbilinç kendisini nesnel dünyasında tanır ve artık kendisini evrensel olarak akılsal düzenin dışına koymaz: "Bu harekette o aynı zamanda, bu evrensel birliğin farkındalığına varmıştır."¹³⁸ Böylece bu farkındalıkla birlikte mutsuz bilinç olarak özbilinç ve genel olarak Özbilinç şekli son bulur. Ancak diyalektik hareketin belirlenimli olumsuzlama edimi yoluyla bilinç bu noktada tıkalı kalmaz ve edindiği deneyimin zenginliğini bir sonraki aşamaya taşır ve bu aşamada Tinin Fenomenolojisi'ndeki yeni bir bilinç şekli olan Akıl olacaktır.

Sonuç

Özbilinç Bilinç, yani dışsal nesnenin ön planda olduğu aşamanın ardından öznel yana dönüşün gerçekleştiği ve öznenin kendisini nesne edindiği şekil olarak karşımıza çıkar. Bu bölüm öncesinde belirttiğimiz gibi, doğal bilincin bilimsel bilgiye doğru uzanan yolculuğunda önemli bir dönüm noktasıdır. Bunun nedeni ise bilincin ancak yolculuğun sonunda erişeceği özne-nesne birliğinin farkındalığının henüz bu aşamada tam olarak olmasa bile kavramsal bakımdan kendisini göstermeye başlamış olmasıdır. Fenomenoloji'de özne-nesne birliğinin bilgisinde önemli olan bir aşama Tin bilinç şeklidir. Bilinç Tin bilinç şeklinin deneyiminde özne ile nesnenin birliğine dair çok büyük bir adım atar. Ardından Din bilinç şekli ve Mutlak Bilgi ile birlikte yolculuğun sonuna, yani özne ile nesne arasındaki kapanmaz ayrımın ayrımında özdeşlik olarak çözümüne ulaşılır. Doğal bilincin deneyimlediği bu uzun yolculukta özne-nesne ilişkisinin çözümü adına Tin bilinç şeklinin sonunda elde edilen karşılıklı tanınma edimi ilk olarak Özbilinç şeklinde ortaya çıkar. Her ne kadar Tin bilinç şekline göre önceki bilinç şekilleri olarak Bilinç, Özbilinç ve Akıl soyut şekiller olarak

¹³⁶ Hegel, **a.g.e.**, 230, s.138.

¹³⁷ Lauer, **a.g.e.**, s.148.

¹³⁸ Hegel, **a.g.e.**, 231, s.139.

değerlendirilseler bile, Özbilinç ile birlikte pratik bir olgunun kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. İlk kez Özbilinç’de iki özbilinçli özne ya da insanın karşılaşmasına tanık oluruz. Hegel’in dile getirdiği şekilde özbilinç ilkin genel olarak arzudur. İlk ortaya çıkışı bakımından soyut olan öznellik kesinliğinin doğruluğuna erişmek ister. Bunun için aracı olan ise arzudur. Arzu yoluyla özbilinçli özne kendisinin özselliğinin farkındalığında kendisinden başka olanı olumsuzlayarak kendilik bilincinin kalıcılığına ya da doğruluğuna ulaşmak ister. Bu istek bizi iki özbilinçli öznenin tanınma mücadelesine götürür ve yaşanan deneyim sonucunda bu öznelardan biri efendi ve diğeri ise köle olarak belirir. Ancak tanınma olgusunun içeriği iki eşit öznenin birbirlerini tanımaya ve birbirlerince tanınmaya bağlı olduğundan ne yazık ki istenilen amaç ya da kavram sonuç ya da deneyimle uyuşmaz. Böylece bu diyalektik hareketin sonucunda, dışsal olanla ya da nesneyle ilişkide olup onu tüketmeden sadece biçimlendirerek bir bakıma kendisinin farkındalığına ulaşan köle özgürlük bilincine doğru ilerler. Ancak bu özgürleşme bilinci ilk olarak yalnızca düşüncede kendisi gösterir ve dışsallıkla uyumum gerçekleştirmediğinden de içerik bakımından soyut ve genel kalır. Bu kendisini Stoacı bilinçte ortaya koyar. Burada kendi saf düşünce etkinliğinde içerikten uzak kalan biçimsel anlamda bir öznellik kendisini gösterir. Bu bir kez daha kendinden eminliğin doğruluğuna ya da bir başka deyişle öznel olanın nesnellığe erişmemesi anlamına gelir. Bunun sonucunda bilinç Stoacı bilinç aşamasında yalnızca düşüncede kalan olumsuzlama edimini somutlaştırır ve dışsal olana olduğu denli bu sefer içsel olana karşı da olumsuzlama edimini uygular. Bu da Şüpheli bilinç olarak belirir. Ancak bu bilinç durumu da olduğu gibi kalamayacaktır; çünkü her şeye karşı uyguladığı olumsuzlama edimi onun sadece bir ileri bir geri salınıp durmasına ve içsel bir çelişki yaşamaya sebep olur. Bu içsel çelişki olarak ikililik bilinci bir sonraki bilinç şekli olan Mutsuz Bilinç’de doğruluğuna erişir ve böylece yeni deneyim alanı açılır. Bu deneyimde bilinç kendi içerisinde olduğunu bilmesine rağmen biri değiken biri de değişmeden kalan olmak üzere birbiriyle birleşmek arzusunun duyan ama bunu gerçekleştiremeyen iki yan ortaya koyar. Özbilinç şeklinin başından itibaren soyut bir öznellik olarak özbilinç bu kensinliğini doğruluğuna ulaştırmak, bir başka deyişle bireysel ile evrenseli birleştirmek istemiştir. Deneyim sırasında kendisini belirgin kılan en önemli olgu öncelikle tanınmanın önemi ve böylece tekil bireysellikten ziyade öznelararası bir ilişki biçiminin olamsı gerektiridir. Ancak burada kendisini belli eden bir diğeryan evrenselliğinin tekillik için önemli olduğu kadar hakiki anlamdaki bireyselliğinde son derece önemli olmasıdır. Zira yaşanan deneyim biçimlerinin her birinde özbilinçli özne özellikle de Mutsuz Bilinç aşamasında bireyselliğini evrensel ile birleşmedeki bir engel olarak görüp ondan kurtulmak istemiş ama her defasında biraz daha fazla bu bireyselliğe battığını deneyimlemiştir. Böylece mutsuz bilinç deneyiminin başlangıcında ortaya koyduğu kavramın aksine deneyimde yaşadığı gerçeklikte, evrenselin içsel olarak tekillikte içkin olduğunu farketmiş ve bunun

farkındalığı ise onu akılsal özne olmaya, yani Akıl bilinç şekline geçmeye zorlamıştır. Bu durumda yaşadığı deneyimin kendisini zenginleştirdiğı özbilinçli özne, evrensel ile tekil/bireysel ve özne ile nesne arasındaki ilişkide her ikisinin birliğini de çok daha kapsayıcı bir biçimde içselleştiren ve bunu dışsallaştırmaya çalışan Akılsal özne olarak yeni bir bilinç şekli ve deneyim alanına ilerleyecektir.

Kaynakça

Butler, Judith P., **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**, New York, Columbia University Press, 1987.

Chiereghin, Franco, "Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness", **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed. Kenneth R. Westphal, 2009.

Fichte, Johan Gottlieb, **The Science of Knowledge**, Çev. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Gadamer, Hans-Georg, "Hegel's ' Inverted World' ", **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies**, Çev. P. Christopher Smith, New Haven, London, Yale University Press, 1976.

Harris, H.S., **Ladder I: The Pilgrimage of Reason**, Indianapolis ve Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1997.

Hegel, G.W.F., **Lectures on the History of Philosophy**, Çev. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, 3c., London, Kegan Paul, Trench Trübner and Co., LTD., 1894, C:2.

Hegel, G.W.F., **Phänomenologie des Geistes**, Sämtliche Werke C: IV, Ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952.

Hegel, G.W.F., **Phenomenology of Spirit**, Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.

Hegel, G.W.F., **Hegel's Philosophy of Right**, Çev. T. M. Knox, New York, Oxford University Press, 1978.

Hegel, G.W.F., **System of Ethical Life (1802-3) and First Philosophy of Spirit: Part III of The System of Speculative Philosophy (1803-4)**, Ed. ve Çev., H. S. Harris ve T. M. Knox, Albany, State University of New York Press, 1979.

Hegel, G.W.F., **Hegel and The Human Spirit: A Translation of The Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)**, Çev. Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press, 1983.

Hegel, G.W.F., "On The Relationship of Skepticism to Philosophy", **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism**, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

Hegel, G.W.F., **The Science of Logic**, Çev. George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010.

Hobbes, Thomas, **Leviathan: veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çev. Semih Lim, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, İstanbul, YKY, 2005.

Houlgate, Stephen, **Hegel's Phenomenology of Spirit**, Bloomsbury, London, Bloomsbury, 2013.

Hyppolite, Jean, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

Hyppolite, Jean, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.

Kalkavage, Peter, **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Philadelphia, Paul Dry Books, 2007.

Kant, Immanuel, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, Çev. Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996.

Kelly, George Armstrong, "Notes on Hegel's Lordship and Bondage", **The Review of Metaphysics**, C:19, No:4, 1966.

Kojeve, Alexandre, **Introduction To The Reading Of Hegel: Lectures On The Phenomenology Of Spirit**, Çev. James H. Nichols Jr., Ed. Allan Bloom, London, Cornell University Press, 1969.

Lauer, Quentin, **A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Fordham University Press, 1993.

Navickas, Joseph L., **Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

Neuhouser, Frederick, "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord", **The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed. Ken R. Westphal, Blackwell Publishing, 2009.

Pinkard, Terry, **Hegel's Phenomenology: Sociality of Reason**, New York, Cambridge University Press, 1994.

Pippin, Robert, "You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit", **The Cambridge Companion to Hegel**, Ed. Frederick C. Beiser, New York, Cambridge University Press, 1999.

Rauch, Leo and Sherman, David, **Hegel's phenomenology of self-consciousness : text and commentary**, State University of New York Press, 1999.

Rosen, Stanley, **G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom**, New Haven, Yale University Press, 1974.

Smith, Henry Bradford, **The Transition from "Bewusstsein" to "Selbstbewusstsein" in Hegel's Phenomenology of Mind**, Virginia, Press of B.D. Smith & Brothers , 1909.

Stern, Robert, **Hegel and the Phenomenology of Spirit**, London and New York, Routledge, 2002.

Stewart, Jon, **The Unity of Hegel's "Phenomenology of Spirit": A Systematic Interpretation**, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2000.

Wahl, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder, 1929.

Wahl, Jean, “ Extract from The Unhappy Consciousness in the Philosophy of Hegel”, Çev. Rodney Northey, **G.W.F. Hegel: Critical Assessments C:II**, Ed. Robert Stern, New York, Routledge, 2004.

Winfield, Richard, **Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking In Seventeen Lectures**, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2013.

PLATON'UN DEVLET DİYALOĞU BAĞLAMINDA EĞİTİM ANLAYIŞI*

Plato's Educational Conception in The Context of His Dialogue 'Republic'

Elife Kılıç**

ÖZET

Platon'un Devlet Diyalogu bağlamında eğitim anlayışını analiz edeceğimiz bu yazıda, eğitimin filozofun felsefesindeki yerini de belirlemeye çalışacağız. İdealizmin kurucusu sayılan Platon, felsefesi kadar eğitim anlayışıyla da incelenmeye değer olduğundan, araştırmamızın iskeletini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Devlet başta olmak üzere konuyla ilgili diğer eserler incelenecektir. Platon'un nasıl bir eğitim süreci önerdiği, temel eğitim alanları, eğitimde idealizmin önemi, Yunandaki eğitim anlayışı inceleyeceğimiz konular arasındadır. Filozofun devlet ve eğitim ilişkisi görüşlerini içeren en önemli eserlerden biri olan Devlet diyalogunda ideal devlet temelde üç sınıftan oluşmakta ve bunların eğitimi de farklı olmaktadır. Eğitimin amacı, bireyin ruhunu değiştirmek, diyen filozofa göre, eğitim, devletin elinde olmalıdır. İdeal devlet oluştuktan sonra, ideal eğitim sağlanmalıdır. Eğitim alanları olarak; müzik eğitimi, jimnastik, matematik temel eğitim alanlarındandır. Doğru bir eğitimin son amacı ise bireyi, iyi ideasına ulaştırmaktır. Eğitim, bireye erdem kazandırır, ruhuna uyum sağlar.

Anahtar Kelimeler: Platon, eğitim, devlet, felsefe, eğitim felsefesi.

ABSTRACT

In my paper, I'm going to analyse the Plato's educational conception in the context of his dialogue 'Republic', thus trying to determine the place of education in his philosophy. Plato, as being the founder of idealism, will form up the skeleton of my project since he is as worthy of being studied for his educational conception as his philosophy. Among the subjects which I'll review are Plato's suggestion on the process of education, basic educational areas, state-education relation, the importance of idealism in education and the educational conception in Greece. One of the important works which comprises Plato's views in relation with these two above quoted areas is

* Bu çalışma, 2010 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaöğretim Alan Öğretmenliği, Tezsiz Yüksek Lisans programında hazırlanan Platon'un Devlet Diyalogu Bağlamında Eğitim Anlayışı adlı proje çalışmasına dayanılarak yer yer değişikliklerle beraber oluşturulmuştur.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü. E-posta: elifekilic34@gmail.com, elife.kilic@istanbul.edu.tr

his 'Republic', so I'll make a special emphasis on his conception of an Ideal State, particularly. Primarily an ideal state is constituted by three classes. The aim of the education is to convert of the individual; therefore education, for him, should be under the control of the state. After an ideal state is attained, an ideal education should be provided. Music, mathematics and physical training are basic educational areas. The purpose of a correct education is to lead the individual to the idea of good. Education causes individual to acquire virtue, and give his spirit a serenity.

Key Words: Plato, education, state, philosophy, philosophy of education.

Platon'un Eğitim Anlayışı

Platon'un eğitim anlayışına bakmadan önce, eğitim felsefesine temel yaklaşımları ve özellikle Platon'un yaklaşımına temel oluşturmuş felsefi yaklaşıma kısaca değinmekte fayda vardır. Özellikle, geçmişten bugüne eğitim, felsefi akımlarla yakından ilişkili olmuştur. Eğitim programları hazırlanırken, felsefi akımların çeşitli özelliklerinden yararlanılmışlardır. Çünkü eğitim, çeşitli felsefi ekolleri temelinde taşımaktadır. Peki, bu felsefi akımlar nelerdir? Bunların başlıcaları arasında, idealizm, pragmatizm, realizm sayılabilir.¹

Pragmatizm, Charles S. Peirce'in geliştirdiği ve daha sonraları William James ve John Dewey'in çabalarıyla yaygınlaştırılan ve zenginleştirilen bir Amerikan felsefesidir. Peirce'a göre, bilgiye giden tek yol, bilimsel yöntemdir, doğrulanabilir bilgi de gözlem ve deneysel tecrübe ile kazanılabilir. Böylece, hakikat deneysel tecrübeden doğar. Ayrıca, pragmatizmin süreçten çok ürünle ilgilendiğini de söyleyebiliriz. Pragmatizm, felsefede empirizmi temsil eder ve olgulara, somut yaşantıya sıkı sıkıya bağlıdır. Pragmatizme göre, eğitim, gelişmedir ve eğitsel süreç ise sürekli bir yeniden düzenleme, yeniden inşa etmedir. Buna göre, çocuğun belli yetenekleri vardır ve eğitim, bunları geliştirmeyi sağlamalıdır. Pragmatizmde farklı türler vardır. Bunlardan bazıları, öğrenmede kitaplara ağırlık verirken diğerleri ise somut yaşantıya ağırlık verir. Nesnel bir hakikatin olmayıp, hakikatin yararlı olan şey olduğunu savunan pragmatistler için bireyler ön plandadır.² Problem çözme, tecrübe yine en önemli kavramları arasındadır.

Çalışmamız için, asıl önemli olan ve konu açısından incelenmeye değer olan idealizmdir. Çünkü eğitim anlayışını incelediğimiz Platon, idealizmin kurucusu (Batı eğitim çizgisinde) ve en önemli temsilcisidir. Zira Platon, hakikatin tinsel olduğunu savunur. İdealizmin en önemli ilkesi, insanın ve dünyanın evrensel ruhun parçaları

¹ Bknz. Gerald L. Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, çev. Nesrin Kale, 3. bs., Ankara, Ütopya Yayınları, 2006, s. 56 Ayrıca felsefi akımlarla ilgili bilgi için bakınız K. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s. 31-54.

² Sabri Büyükdüvenci, "Pragmatizm ve Eğitim," (Çevrimiçi) http://dergiler.ankara.edu.tr/5_Nisan_2009

olduğu görüşüne dayanır.³ Dolayısıyla, realizme zıt düşünürler, çünkü hakikati somut bir evren anlayışında değil, tinsel bir varlık düzeninde görürler. Doğru ve güzel, evrende değişmeyen sürekli unsurlardır.

İdealizmi konu alan eğitim anlayışı, konu ağırlıklı bir müfredat programı savunurlar. Bu konular da felsefi, dinsel, tarihsel, edebi, sanatsal eserlerden çıkarılan doğruları içerir. İdealizme göre, eğitim, insandaki potansiyeli geliştirmek için onu güdülemelidir. Öğrenme ise, öğrenen kişinin zihnindeki doğruları hatırlamasına yardımcı eder. Öğretmen, ahlaki ve kültürel bir model olmalıdır.⁴ Burada dikkat çeken bir özellik, öğrenen kişinin zaten hakikati bildiği, fakat bunu hatırlaması gerektiğidir. Dolayısıyla zihin, baştan boş bir levha değildir. Yani deneycilerin dediği gibi tek tek tecrübelerle dolmaz. Bu anlayış Platon'un bilgi felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Çünkü hatırlarsak, o ruhun hakikati bildiğini fakat dünyaya düşünce unuttuğunu ve ancak eğitimle yönünün idealara döndürülmesi gerektiğini savunmuştu. Bu bağlamda eğitim de bir hatırlama işine dönmektedir.

İdealizmin ilkesi ve Platon'un da dile getirdiği eğitim açısından nitelikli eserlerin okutulması, bugün de başvurulan bir yöntemdir. Bugün öğrencilerin okuması için belirlenen ve klasik eserlerden seçilen yüz temel eser öğrencilere sunulmaktadır.

Felsefi akımlara kısaca baktıktan sonra, şimdi Platon'un eğitim anlayışını inceleyeceğiz. Devlet VI. ve VII. Kitap'ta bekçi olarak eğitimden geçip yetişenlerin daha üst düzeydeki "felsefe" eğitimini anlatan Platon, V. Kitap'ta ise kadınların eğitiminden bahsetmektedir.

Platon, eğitim görüşünü açıklamaya başlarken "Eğitim nasıl olmalı?" diye sorar. Burada, döneminde önemli eğitim alanları olan beden için jimnastik, ruh için müziği onaylamaktadır.⁵ Aşağıda sırayla öncelikle Eğitim Alanları; Müzik Eğitimi, Beden Eğitimi, Matematik Eğitimi, Astronomi Eğitimi, daha sonra Eğitimin Amacı, Eğitimin Faydaları ve Bireylerin Eğitimi; Çocukların Eğitimi, Kadınların Eğitimi, Bekçilerin Eğitimi ile Yöneticilerin Eğitimi ele alınmaktadır.

1-Eğitim Alanları

Platon, hem felsefede hem de eğitimde ortaya koyduğu sistemli yapıyla önemini geçmişte olduğu gibi günümüzde de korumaktadır. İdeal devlet anlayışında, adaletin önemini belirttikten sonra, devletin eğitime önem vermesi gerektiğini açıklar. Eğitimin amacı, yetiştirilecek bireyin sahip olması gereken vasıfları bireye kazandırmaktır ve bunu çoğunlukla devlet belirler. Bu amaçlar ise toplum ve devletin çıkarlarına ve isteklerine göre belirlenir.

³ Gutek, Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar, s. 15.

⁴ A.e., s. 33-34

⁵ Platon, Devlet, Çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, 3. Bs., Bordo Siyah, İstanbul, 2006, 376e.

Platon'un Devlet eserinde eğitimin tüm güçlerinden yola çıkarak en iyi eğitim ve kültür alanlarını ele aldığı⁶ görülmektedir.

a) Müzik Eğitimi

Platon, döneminin de etkisiyle müzik ve beden eğitimine öncelik verir. Müzik eğitimine aynı zamanda anlatıları (hikâyeleri) de katar ve bunlardan önce masalların çocuklara anlatılması gerektiğini söyler. Masallar çoğunlukla gerçek olmayan şeyleri içerirler, ama çocuk eğitiminde ilk sırada yer almaları gerekir. "Çocukların önce masallarla eğitime başlaması gerektiğini bilmiyor musun?"⁷ Anlatılacak bu masalların da bir denetim altında tutulması gerektiğini ancak iyi masalların çocuklara anlatılacağını ifade eder. Dolayısıyla her istenilen masala izin verilmeyecektir:

"O zaman öncelikli görevimiz, şu masal anlatıcı ozanlar üzerinde denetim kurmak olacaktır. İyi masallara izin verecek, kötü masalları yasaklayacak bir denetim olmalı bu. Sonra annelere ve dadılara çocuklara bizim onay verdiğimiz masalları anlattırmalıyız. Böylelikle çocukların bedeninden daha çok, masallarla onların kafalarını biçimlendirmeliyiz."⁸

Homeros, Hesiodos gibi ozanların anlattığı masallar Tanrılar ve kahramanları kötü gösterdiğinden yasaklanmalıdır. Platon, eğitimle bireyleri biçimlendirmek istemektedir. Böylece, otoriter bir eğitimi savunmaktadır. Bu amaçla, toplumdaki ahlaki, dini değerler de öğretilir. Platon'un aşağıda belirttiği gibi, ilk hikâyeler onları erdemli kılacak olanlar olmalıdır.

"Aynı şekilde tanrıların birbirine savaş açtıklarını, entrikalar çevirdiklerini, aralarında kavga ettiklerini onlara anlatmamalıyız. ... Bir çocuk neyin gerçek, neyin mecaz olduğunu anlayamaz; ve bu yaşta edindiği inançlar kemikleşmeye çok müsait olduğu için çocukların ilk duyacakları şeylerin onları erdem yönünde geliştirecek hikâyeler olması çok önemlidir."⁹

Tanrı ile ilgili hikâyelerde ise Tanrı'nın olduğu gibi verilmesi gerekir. Tanrı, gerçekte iyi olduğundan, iyi gösterilmelidir. İyi de yararlıdır ve mutluluğa ulaştırır. "İster destan, ister şarkı isterse de tragedya olsun, doğru olan tanrıyı olduğu gibi göstermektir."¹⁰

⁶ Werner Jaeger, *Paideia; The Ideals of Greek Culture, Volume III, The Conflict of Cultural in the Age of Plato*, Çev. Gilbert Highet, Oxford University Press, Oxford, 1986, s. 227.

⁷ Platon, *Devlet*, 377a

⁸ A.e., 377b-c

⁹ A.e., 378b,d,e

¹⁰ A.e., 379a

Sadece Tanrı değil, öteki dünya ile ilgili de olumsuz şeyler anlatılmamalıdır. Aksi halde bunlar, insanların cesaretini kırar ve böylece savaşta esir düşmekten ve ölümden korkmazlar.

“O zaman insanlara (öteki dünyayla ilgili) bu tür hikâye anlatanları kontrol etmemiz gerekiyor. Onlara Hades’te olup bitenleri öyle rastgele kötülemektense, övmeleri gerektiğini söylemek lazım; çünkü Hades için söyledikleri yalnızca gerçek dışı, teşvik edici olmamakla kalmayıp aynı zamanda savaşçılar için de zararlı olabilecektir.”¹¹

Filozofa göre, koruyucular ya da diğer insanların kendi işlerinin dışındakileri taklit etmemeleri gerekir. Çünkü çocukken yapılan taklitler büyüyünce alışkanlığa dönüşür ve kişinin bedenini, dilini, düşüncesini etkiler. Bu aynı zamanda herkesin yaptığı işle meşgul olması ve bunun yanında başka mesleğe el atmaması gerektiğine götürür bizi. Bugün de daha çocukken insanların hangi alanda yetenekli olduğu bulunmaya, ortaya çıkarılmaya çalışılır ve o yöne yöneltilir. Böylece potansiyellerini geliştirmeleri sağlanır. Öğrencilerin kabiliyetlerini ortaya çıkarmak için, çeşitli anket ve testler yapılmaktadır. Çünkü her insanın başarılı olabileceği en az bir meslek vardır ve önemli olan bunu ortaya çıkararak geliştirmektir.

Müzik eğitiminde, makam ve ritim söze uymalıdır. Ayrıca hüznü şarkılar, öğretilmemelidir. Bu bağlamda, müzik enstrümanlarını da inceleyen Platon lyra, kithara ve syrinks’i uygun bulmaktadır. İyi ritim, uyumluluğa işaret ederken, kötü ritim de uyumsuzluğun işaretidir. “Çirkinlik, uyumsuzluk kötü ritim ve kötü karakterden bağımsız düşünülemezler; güzellik ve uyum ise iyiliğin ve erdemın kardeşleri ve özdeşleridir.”¹²

Platon’un eğitimde müziği en önemli araçlardan biri olarak göstermesi onun ruha verdiği değeri bize göstermektedir. “...müzikler önemli eğitim aracıdır çünkü ritim ve makam ruhumuzun derinliklerine kadar sokularak bizi çepeçevre sarar, ona soylu davranış kazandırır. İnsan doğru bir müzik eğitimi almışsa, ruhu da güzelleşir, aksi halde tersi olur.”¹³ Platon, müzikle ilgili verdiği bu düşüncelerden sonra, müziğin amacının güzellik sevgisi olduğunu belirtir. Ruhun, devletin, özelliği olarak uyum çok önemlidir. Bu uyumun sağlanması için, ruhta akıl etkili olmaktadır.

b- Beden Eğitimi

Eğitimin temel alanlarından ikincisi, beden eğitimi yani jimnastiktir. Jimnastik de daha çocukluktan itibaren verilmelidir. Platon’a göre, beden ruhu değil, ruh be-

¹¹ A.e., 386b

¹² A.e., 401a

¹³ A.e., 401d

deni etkilemektedir. Bedenin sağlıklı olması için, yeme ve yaşama tarzlarına dikkat edilmesi gerekmektedir.

“Çeşitlilik orada (müzikte) uçarılığı, düzensizliği doğuruyorsa, burada hastalığı doğurur. Öte yandan, müzikte sadelik, ruhun ölçülü olmasını, jimnastikte sadelik de bedenini sağlıklı olmasını sağlar.”¹⁴

Müzik ve beden eğitimi, ikisi de ruhun eğitilmesi ve geliştirilmesi içindir. Sadece jimnastikle uğraşanlar, fazla kaba olurken, sadece zihinsel, ruhsal eğitim alanlar da fazlaca gevşek olurlar. Bu iki alandan sadece biriyle uğraşmak yeterli değildir. Çünkü biliyoruz ki, ne kadar ruh bedenden üstün tutulsa da yine de insan ruh ve bedenden oluştuğundan ikisi birbirini etkilemektedir. İnsan, bütün olarak gelişmelidir. Sadece ruh ya da sadece bedeniyle değil, ikisini birlikte eğitmeli ve geliştirmelidir. Bu dönemler, bilindiği gibi bedenini ve ruhun gerçekten yeni şekillendiği dönemlerdir. Bu sebeple bu dönemlerde verilen eğitim son derece önemlidir. Toplumun temel değerleri, toplumdaki kurallar da yine bu dönemlerde verilir.

c-Matematik Eğitimi

Zorunlu eğitimlerden biri de Platon'a göre sayı sayma ve hesap yapmadır. Yani günümüzde matematik dediğimiz alandır. Neden matematik zorunlu sayılmıştır? Çünkü matematik, pratik alanda önemli olduğu kadar, zihinsel faaliyet olarak da büyük öneme sahiptir.¹⁵ Bu bilgiyi hem savaşçı hem de filozof (yönetici) öğrenmelidir. Ayrıca savaşla bağlantılı olduğu düşünüldüğünde geometri de öğretilmesi gereken bir eğitim alanını oluşturmaktadır.¹⁶

d-Astronomi Eğitimi

Matematik ve geometri dışında önemli görülen bir alan da astronomi eğitimidir. “...çünkü ayların ve mevsimlerin iyi bilinmesi sadece tarıma ve gemiciliğe yaralar sağlamakla kalmaz, savaşa da katkılar getirir.”¹⁷ Hareketli cisimleri konu edinen astronomi, devletin koruması gereken dördüncü eğitim alanıdır. Astronomi ile yukarıya yönelen insan için bu yeterli değildir. Cisimsel gökyüzünün de ötesine geçmek gerekir.

e-Diyalektik Eğitimi

Diyalektik, yine eğitimde karşımıza çıkan önemli bir alandır. Çünkü diyalektikle tüm algıların yanıltıcılığından kurtularak sadece düşüncenin gücüyle hakikate ulaşılır. Böylece kişi aklıyla iyiyi kavrayana kadar çaba sarf eder ve düşünülebilir olanın

¹⁴ A.e., 404e

¹⁵ A.e., 522e, 523a

¹⁶ A.e., 526d

¹⁷ A.e., 527d

hedefine ulaşır.¹⁸ Diyalektik, karşılıklı soru ve cevaplarla, eksik öğrenilen bilgileri ortaya çıkarmaktır. Sokrates'e dayanan diyalektik yöntemi, böylece bilgilerin sınamasını sağlar. Diyalektik "...önkoşulları aşar ve onu iyice emin ve güvenilir bir şekilde temellendirmek için, ilk başlangıca dönebilir,"¹⁹ Matematik gibi diğer bilimlerin baştan kabul ettiği önkoşulları varken, diyalektiğin olmaması ona avantaj ve imtiyaz tanır. Diyalektikçinin tanımına gelince, "her bir şeyin hakkında kavramsal açık seçikliğe ulaşmış kimse..."²⁰ Diyalektik çok geniş alanda kullanılabilirdiğinden gençlerin eğitiminde de önemli bir yer tutar ancak yine de diyalektik herkese öğretilmemelidir.²¹ Diyalektik belirli bilinç seviyesinde olan gençlere öğretilmelidir.

2-Eğitimin Amacı

Platon'un eğitim anlayışını kısaca inceledikten sonra, şimdi de Platon'un eğitim anlayışında, eğitimin amaçlarını inceleyeceğiz. Ona göre eğitim, insana sadece bilgi aktarmak ya da onu biçimlendirmekle kalmaz, aynı zamanda bunlardan çok daha fazlasını yapar. Eğitim, insanı bir bütün olarak başka bir yöne çevirmek, ruhu belli bir yöne çevirip yönlendirmektir. Bu dönüşümü yaşayan insan, idealar dünyasının gerçek değerlerini kavrar ve dolayısıyla duyular dünyasının önemsiz etkilerinden uzaklaşır.²² Burada eğitimin tanımı ve amacı verilmekle birlikte eğitim, idealara ulaştırma vasıta olarak görüldüğünden önemli bir konuma sahiptir. Platon'un burada öğrenmeyi, ruhu biçimlendirmek ve yönlendirmekle birlikte kullanması ayrıca ilgi çekicidir. Dolayısıyla eğitim, bir anlamda doğru yola sevk eder, demektedir.

"Her bir kişinin ruhundaki bu manevi (zihinsel) gücü ve herkesin öğrenmesini sağlayan organı –tıpkı gözde olduğu gibi, onu nasıl ancak bütün bedenle birlikte karanlıktan aydınlığa doğru döndürebiliyorsa ruhun bütünüyle birlikte, değişen, olmakta-olanın dünyasından çıkıp var olana, evet, var olanın en aydınlık yanına bakmaya, buna dayanabilmeye alışana kadar döndürüp durmalıyız; ancak o en aydınlık şeyin, 'iyi' olduğunu söylemiştik, öyle değil mi?"²³

Böylece Platon, sanki yolunu şaşırılmış bir yolcuya doğru yolu göstermeye çalışmayı kast etmektedir. Çünkü buradaki 'döndürme' var olanı tam değiştirmeden sadece yön değiştirmeyi ifade etmektedir. Bu aslında, onun daha önce anlattığımız felsefesiyle de büyük bir uygunluk içindedir. Ruh, dünyaya düşünce, maddi dünyanın etki-

¹⁸ A.e., 532a,b

¹⁹ A.e., 533c

²⁰ A.e., 534b

²¹ Ayhan Bıçak, Felsefenin Kuruluşu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 218.

²² A.e., s. 485 (dipnot)

²³ A.e., 518c,d

siyle asıl yuvasını, değişmeyen dünyayı bir bakıma hakikati unutmıştır. Dolayısıyla, ona yeniden bu tümelleri, değişmezleri hatırlatacak olan eğitimidir. Ancak, o zaman en yüksek ideaya yani iyi ideasına yükselebilecektir.

Filozof, ayrıca eğitimin insana tamamen bilgiler ekmediğini, ruhun zaten düşünce yetisiyle birlikte doğduğunu ifade etmektedir. Bunu da aşağıdaki satırlardan öğreniyoruz:

“İşte bu nedenle, eğitim ve yetiştirme, bu çevirme (döndürme) işlemine dayanır ve bunun en kolay ve başarılı tarzda yapılması gerekir; ruha görmeyi ‘aşılama’ sanatı değildir bu; aslında ruh o güce sahip olmakla birlikte onu doğru kullanmayı öğrenmemiş olduğu ve bakması gereken yere bakmadığı için, işte bu çevirme (döndürme) işlemini öğretmektir eğitim sanatı.”²⁴

Ruhun sahip olduğu düşünme, öğretme yetisindeki değişikliklerle yani yönlendirme ile ruh doğruya, doğru bilgiye, idealara ulaşacaktır. Burada eğitim, bir sanat olarak tasvir edilmektedir. Sanat olan eğitim, aynı zamanda bir araç olarak görünmektedir. Bu araç neyin aracı, hangi amaç için kullanılıyor diye düşündüğümüzde, ruhun doğru yere yani idealara bakması için araç olduğunu hatırlarız.

Eğitim, Platon'da kökten bir değişme değil, sadece biçimsel bir değişmedir. Çünkü ruh, zaten yetkindir. Dolayısıyla, onun sadece yönünü değiştirmek, asıl hakikati göstermek, duyular dünyasının hakikat olmadığını kavratmak yeterli olacaktır. Oysa Platon'dan sonra, onun öğrencisi olan Aristoteles, hakikat olarak duyular dünyasını gösterecek ve bir anlamda bilimsel bilginin temelini atacaktır. Aristoteles'e göre, tek tek nesnelere gerçek varlıklardır. Ancak, bunlardan tümevarım yöntemiyle gerçek bilgiye, hakikate ulaşırız. Asıl olan bu dünyadır ve hakikati başka yerde aramak gereksizdir. Zira duyu bilgisinin verileri ve akıl bize gerçek bilgiyi verir. Platon, her ne kadar duysal bilgiyi reddetmese de onun için bu sadece gölge ya da yansımadır. Önemli olan, değişmezlerin (ideaların) bilgisini kavramaktır. Dikkat çeken önemli bir husus da Platon'un düşünme gücünü, beden gücünden üstün tutmasıdır. Bu düşünce, aslında onun, insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak görmesi, yani insana bakışıyla yakından ilgilidir. Beden, değişen dünyaya aitken, ruh hakikat dünyasına aittir. Zaten Tanrıdan pay taşıyan yan da, bu ruhtur. Böylece, eğitim sayesinde bireyde var olan yetenekler geliştirilir ve bunun yanında beden ve ruh yeni yetenekler kazanarak topluma faydalı olur. Kötü bir eğitim aldığı da bu birey zararlı olur. “Onların zavallı ruhları, gözlerini çevirdikleri nesnelere ne kadar keskin bakar; çünkü görme güçleri fena değildir, ama sadece kötülüğe hizmet etmeye mecburdur

²⁴ A.e., 518d

(bakışları) o kadar; bu nedenle de ne kadar keskin görünüşlüyseler o kadar büyük felakete yol açarlar.”²⁵ Bu bir bakıma eğitimin ne kadar büyük bir silah olduğunu da göstermektedir.

Eğitimin önemli bir amacı da, daha önce söylediğimiz ruhun üç bölümü arasında uyum sağlamaktır. Ancak o zaman, ruh biçimlenir, eğitim sağlanır. Ruhun bu üç bölümünün ne olduğunu hatırlarsak; akıl (düşünmeyi sağlar), akıl dışı kısım (sevme, acıkma, susamak gibi arzu ve isteklerin olduğu kısım) ve üçüncü olarak da öfke veya kızgınlığın olduğu kısım. İşte bu üç alan arasındaki uyumu da ancak eğitim sağlayacaktır. “...müziğin ve jimnastiğin eğitimi, ruhumuzun bu iki yanını uyum içine sokacaktır; bilimlerle gelişip beslenecek, diğeri ise ikna edilip gevşeyecek makam ve ritmin etkisiyle yatışıp yumuşayacaktır.”²⁶

Ona göre iyi insan, ancak iyi ve yeteneğine uygun şeyleri taklit etmeli ve yalan söylememelidir. Çünkü taklit edilen kötü davranışlar, bir müddet sonra o bireyin karakterine yerleşir.

“İlle de taklit edeceklerse ta çocukluktan beri, kendi işleriyle ilgili olan ve kendilerine yaraşacak cesaretli, ölçülü, dindar figürleri, özgür erkekleri ve bu türden başka şeyleri taklit etsinler... Yoksa insanın çocukken yapmaya başladığı taklitlerin yavaş yavaş birer alışkanlığa dönüştüğü ve bu alışkanlıkların da insanın mizacının ikincil bir parçası olmaya başlayarak onun bedenini, dilini ve düşüncesini etkilediği hiç dikkatini çekmedi mi?”²⁷

Filozofun düşüncesi, bugün öğrenme psikolojisinde, öğrenme yollarından biri olan model almaya benzemektedir. Gözleyerek öğrenme kuramını geliştiren A. Bandura’ya göre, özellikle çocukların çevrelerindeki yetişkinlerin hal ve hareketlerine bakarak öğrenmeleri aşikârdır.²⁸

Müzik ve bedenın amacı, ruhu geliştirmek ve eğitmektir.²⁹ Günümüzde müzik ruh, beden eğitimi ise beden sağlığı için düşünülür. Oysa Platon’a göre, bu ikisinin ortak amacı ruhu geliştirmektir.

Platon için eğitimin amacı, böylece yeteneğine göre bireyleri yetiştirmek, temel eğitim alanlarını (müzik, jimnastik) öğretmek ile ruhun üç bölümü arasındaki uyumu sağlamak, böylece herkesin kendi üzerine düşen görevi yapması yani adaletin sağlanması, bireyin bilgilenmesini sağlamaktır. Eğitimin son ve en önemli amacı ise ruhu idealara yöneltmektir.

²⁵ A.e., 519a

²⁶ A.e., 441d, 442a

²⁷ A.e., 335c, d

²⁸ Ziya Selçuk, Eğitim Psikolojisi, 15. bs. Ankara, Nobel Yayın, 2008, s. 160-161.

²⁹ A.e., 410c

Devlet diyalogunda, eğitim felsefesi ve yüce varlık arasında ilişki görülür, yani eğitim, İyi İdeası'na dayanmaktadır. Burada, filozofun en yüksek eğitim seviyesini vurguladığını da unutmamak gerekir.³⁰

3-Eğitimin Faydaları

Platon'un Devlet Diyalogu bağlamında incelediğimiz eğitim amaçları, alanları ve eğitim sürecinden sonra, aynı eseri temel alarak bu eğitim sürecinden geçmenin ve genel olarak eğitimin faydalarını belirlemeye çalışacağız. Bireyler, hayatları boyunca mutluluğu kendilerine amaç edinirler. Mutluluğa ulaşmak için başvurulan yollar ise araçlardır. Eğitim de, insanı mutluluğa götüren araçlardan biridir. Buna iki gerekçe gösterilebilir: Biri eğitimin, insan ruhundaki üç bölüm arasında uyum sağlaması ile olur. İkincisi ise eğitim, insana bazı erdemleri kazandırarak onun mutlu olmasını sağlar. Bu erdemler arasında bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet vardır. Bunlar, aynı zamanda Platon'un ideal devletinin de özellikleridir. "Mükemmel olan şey bilge, cesur, ölçülü ve adil değil midir?"³¹ Mükemmel insan ve dolayısıyla, insana benzer olarak tasavvur edilen devletin ideali için bu erdemler kaçınılmazdır. Bunlar, hem devleti hem de bireyi mutlu eden erdemlerdir. Söz konusu erdemler, ruhu iyi ideasına yaklaştırır, hayatını düzenler.

Ayrıca, temel eğitim alanlarında bahsettiğimiz müzik (doğru müzik olmalıdır, her çeşit müzik değil) ruhu güzelleştirir. Güzel olana yönlendirir, kötülük ve çirkinlikten, eksiklikten uzaklaştırır. Böylece filozofa göre birey, doğru davranır, yanlış ve hatalardan sakınır.³² Elbette Platon'un bahsettiği bu özelliklerin, ideal insan için olduğunu ve bu eğitimleri tamamlayan insanlar için geçerli olduğunu unutmamak lazım.

Ruhu güzelleşen insan da "...sanattaki ve doğadaki hataları ve eksiklikleri en dikkatli kişi olarak bir bakışta seçeceği için de, -haklı olarak hata ve çirkinliklere isteksiz olacak- güzel şeyleri sevip övme ve ruhunu onlarla besleme imkânı bulup kendisini de 'güzelleştirir', 'kusursuz' biri olur."³³ Kötü müzik ise uyumsuzluğa yol açar.

Eğitim, tüm bunların yanında yetenekli bireyleri, yetenekli oldukları mesleklerde gelişmelerini sağlayarak da devlete ve bireye fayda sağlar. İlgili olan meslekte, kişinin yeteneğini geliştirmesine olanak vererek toplumun güvenini kazanmasına sebep olur. Bu anlayış, bugün de devam ettiği görülmektedir. Alanında en üst düzeyde, eğitim almış uzman kişilere toplum daha fazla güvenmektedir. Bu kişiler de yaptıkları başarılarla bu eğitim sürecinin karşılığını vermektedir.

Eğitimin saydığımız gibi birçok faydası vardır. Eğitimin iyi olmasının devletin ve toplumun da iyi olmasına sebep olduğunu biliyoruz. Ancak, tersi durumlarda da

³⁰ Jaeger, Paideia; The Ideals of Greek Culture, s. 223.

³¹ Platon, Devlet, 427e

³² A.e., 401d

³³ A.e., 401e

yani kötü eğitimden de yine devlet olumsuz etkilenir. Peki, eğitimin bozulduğunu nasıl anlayacağız? Platon'un buna cevabı hastahane ve mahkemelerin çoğalmasının bu durumun işaretleri olduğu yönündedir.

“Bir devlette düzensizlik ve hastalık çoğaldıkça orada mahkemeler ve hastahaneler çoğalır; böylelikle tıp ve hukuk bilen insana duyulan ihtiyaç artacağından, bir sürü serbest insan yargıçlık, hekimlik gibi mesleklere heves eder ve bu meslekler de böylelikle toplumdaki en saygın meslekler haline gelirler.”³⁴ Bunu biraz daha açacak olursak, yanlış beslenen ruhun yani iyi bir beden eğitimi almayan ya da yanlış eğitilen bedenle elbette hastalıklar çok olacaktır.

Eğitimin faydasını Platon, şu cümlelerde çok açık olarak dile getirmektedir: “İnsanlar iyi yetiştirildiğinde üstün doğaya sahip olurlar, bu üstün doğaya sahip insanlar da bu eğitim sisteminin daha da iyileşmesine neden olur, insanların doğası iyileştikçe diğer canlılarda olduğu gibi daha nitelikli çocuklar dünyaya getirirler.”³⁵

4-Bireylerin Eğitimi

Eğitimin amaçlarını, eğitim alanlarını ortaya koyduktan sonra, eğitim sürecinin olmazsa olmazları arasında yer alan bireyleri de açıklamak gerekir. Tasavvur edilen ideal devletin, ideal eğitim sürecinde bireylerin konumu nasıldır? Kimler bu eğitim sürecinden geçmelidir? Burada da devlet yapısındaki gibi bir ayırım var mıdır? Bu sorular ışığında, eğitim sürecinin ve öğrenen bireylerin özelliklerini ele almaya çalışalım. Filozof, burada da sınıfların yeteneklerine göre bir ayırım yapar ve sınıfların eğitimlerinin özelliklerini sergiler. Bu bölümde kadın, çocuk, bekçi ve yönetici sınıfın eğitimleri ele alınmaktadır.

a-Çocukların Eğitimi

Platon, bekçi sınıfının eğitiminden önce, bunların nasıl yetiştirileceği yani çocuk eğitimi üzerinde durur. Ona göre, doğar doğmaz çocuklar devlet elinde yetiştirilmelidir. Bunlar, anne ve babalarının kim olduğunu bilmezler. Bu sebeple, herkese anne-baba derler, diğer çocukları kardeşleri gibi görürler. Bu, bütün topluma yayılarak büyüklerin hepsinin anne ya da baba, büyükbaba, dayı vs. gibi akrabalık bağları var sayılarak toplumda dayanışmanın en üst safhada olması sağlanır. Bu açıdan bakınca, Platon'un Devleti, büyük bir aileyi andırmaktadır.

Koruyucuların çocukları, devlet kontrolüne alınarak böylece istenilen şekilde yetiştirilmeleri sağlanır. Çünkü, ancak o zaman devlet bireylerin amaçları doğrultusunda eğitim almalarını kontrol edebilir. Aksi halde, her aile, farklı yaşam, kültürel, ekonomik özelliklere sahip olduğundan çocuklar eksik, yanlış, eğitim alabilir. İlk çağlarda, öğrenilen şeyler kalıcı olduğu için Platon çocuk eğitimine büyük önem ver-

³⁴ A.e., 405a

³⁵ A.e., 424a,b

mektedir. Ancak, ortak koşul ve şartları oluşturmak zor olduğu gibi bu çeşitlilik, aynı zamanda eğitimde bir zenginlik oluşturmaktadır. İnsan, herhangi cansız bir varlık gibi olmadığından, çevresindeki koşullardan etkilenmemesi mümkün değildir. Onu her şeyi ile belirlemek, çok zor hatta imkânsızdır.

Platon'un çocuk eğitimini, devlet kontrolüne alması gibi kadın ve erkeklerin birleşmelerine bile devletin (yöneticilerin) karar vermesi gerektiğini söyler.³⁶ O zaman yetenekli çocuklar dünyaya gelebilecektir. Daha sonra çocuklar, devletin bakımhanesine götürülerek, buradaki hemşirelere teslim edilir. Sakat çocukların ise gizli, bilinmez bir yerde tutulacağı anlatılır.³⁷ Bu bir bakımdan ayıklama, ayırimcılık olsa da amaç sağlıklı bir toplumun yetiştirilmesidir. Oysa, sakat olmayanlar için, eşit bir eğitim başlar. Çünkü, zengin ya da soylu çocukları değil tüm çocuklara yeteneğine göre eğitim verilir. Bu eşit eğitim hakkı sayesinde çocuklar, yeteneklerine göre eğitim sürecinden geçtikten sonra çeşitli sınamalar sonucu bekçi, yönetici gibi görevlere gelirler. Yönetici ve bekçilerin devletin temel unsurlarından olduğu için bunların eğitiminin ailelere bırakılmaması, Platon'un düşünce sistemi içinde gayet mantıklı görünmektedir. Çünkü yöneticiler, tüm toplumun mutluluğunu amaç edindiklerinden ve bilgelik açısından en üst eğitimli alan kişiler olduklarından, eğitimin kurallarını da onlar belirleyecektir. Mademki her işi işin ehli kimse yapacaktır, ideal devlette de yöneticiler, en iyi eğitimi aldıklarından, eğitimin en iyi nasıl yapılacağına da onlar karar verebilirler.

Çocukların öncelikle, müzik eğitimi alması gerekir. Müzik eğitimi içerisinde sayılan masallar gerçek ve gerçek olmayan diye ayrılır. Çocuklar dıştan gelen uyarıcılara son derece açık olduklarından onların istedikleri ya da rastgele bir masal dinlemelerine izin verilmemelidir. Çünkü, çocuk eğitimi açısından yanlış anlatım ve konuları barındıran masallar olabilir. Bunları ayıklamak gerekir. "Peki, çocuklara hiç göz kulak olmayalım da önlerine çıkan ilk ozandan dinledikleri biçimiyle ilk masalı benimseyip büyüyünce sahip olmaları gerektiğini düşündüğümüz fikirlerin tam zıttı fikirlerin ruhlarına yerleşmelerine göz mü yumalım?"³⁸ Görüldüğü gibi, Platon eğitimin amaçlarına ulaşması ve devletin istediği şekilde olması için her türlü dışsal etkinin kontrol edilmesi gerektiğini savunuyor. Aksi halde çocuklar, daha baştan yanlış bilgilerle eğitilecek ve ideal görülen eğitim anlayışına ulaşamayacaklardır.

Sadece müzik ve beden eğitimi almakla kalmayan çocuklar, aynı zamanda savaşlara da götürülmelidir. "Tabi ki birlikte savaşa katılacaklar; beraberlerinde de yeterince güçlü olan çocuklarını savaşa götürecekler ki, aynı zanaatkârların çocukları gibi, gelecekte yapacakları işlerle önceden tanışma fırsatını yakalansınlar; onlar, sadece savaşın nasıl yapıldığını izlemekle kalmayacak, orada anne ve babalarına yardımcı olacak-

³⁶ A.e., 460b

³⁷ A.e., 460c

³⁸ A.e., 377b

lar.”³⁹ Bu da bize gösteriyor ki eğitim, salt teorik olmamalı, bunun bir de uygulama kısmı olmalıdır. Burada uygulama alanı olarak da bekçiliğe yatkın çocuklar için savaş alanlarıdır. Böylece, daha çocuk yaşta cesaretli olmayı, ölüme alışmayı ve korkaklığı gidermeyi amaç almaktadır. Geleceğin bekçileri için bu, ilk adımdır tabi ki müzik ve beden eğitimini aldıktan sonra. Çocukların bu eğitimleri sırasında iyi bir beslenme ile sağlıklı bedenlere sahip olmaları da sağlanmalıdır. Çocuk eğitiminde yine oyunlar da önemli bir role sahiptir. Kesin kurallarla düzenlenmiş oyunlarda çocuklara daha erken yaşlardan itibaren yasa ve disipline uyma öğretilir.⁴⁰

b-Kadınların Eğitimi

Platon’a göre, çocuk eğitimini ele aldıktan sonra, kadınların eğitimini de ele almak, konuyla yakından ilişkili olduğu için gereklidir. Fakat ondan önce kadınların Platon’un ideal devlet anlayışındaki yerine bakmak icap eder. Onun yaklaşımında, özellikle bekçiler sınıfındaki “Kadınlar bütün erkeklere ait olmalıdır.”⁴¹ Burada da kuralları belirleyen yöneticiler, olduğundan onlar kadın ve erkeklerin birleşmelerine karar verirler. Böylece, en iyi kadın ve en iyi erkek yani cesur, bilge, adil kişilerle bir araya getirilerek daha sağlıklı toplum yaratma amacı vardır. Tabi ki bu, ne o dönem ne de başka bir dönemde uygulanabilmiştir.

Filozof, kadınlarla ilgili bu görüşüne rağmen, eğitimde kadın ve erkeklerin eşit hakka sahip olduklarını belirtir. Kadın ve erkekler, aynı eğitim sürecinden geçmelidir. “...kadınlarla erkeklere aynı görevleri vereceksek, onları aynı şekilde yetiştirip eğitmeliyiz.”⁴² Platon’un bu fikri o dönem için oldukça iddialı olmuştur. Özellikle sadece soyluların eğitildiği bir dönemde Platon’un kadınları da erkeklerle eşit sayması önemlidir. Hatta kadınlar, bu eğitim sürecinde temel eğitimin yanında savaşçılık eğitimini de almalıydılar.⁴³ Silah taşıma, zihinsel, ruhsal eğitim ve ata binmeyi kadınların da öğrenmesi gerekir. Böylelikle, herhangi bir savaş durumunda veya farklı zorluklarda kadınların da mücadele gücünden faydalanılacaktır. Onun bu görüşleri, şu temele dayanmaktadır: “Demek ki sadece bir kadın ya da bir erkeğe uygun olan resmi (kamusal) bir meslek yoktur; yaradılıştan beceriler her iki cinste de eşit bölüştürülmüştür ve kadın doğal verileri bakımından her mesleğe katılabilir; erkek de öyle.”⁴⁴ Filozofun buradaki saptamaları gerçekten eğitimin eşitliği, kalitesi ve amacı için çok önemlidir. Eğitimde kadın ve erkeğe eşit hak vermesi, bugünkü eğitimin temelini oluşturmaktadır.

³⁹ A.e., 466e, 467a

⁴⁰ A.e., 424e

⁴¹ A.e., 457c

⁴² A.e., 451e

⁴³ A.e., 452a

⁴⁴ A.e., 455d

Kadınların sadece müzik ve beden eğitimi değil, aynı zamanda, savaş eğitimi de almaları, Platon'un orduya ne kadar büyük önem verdiğini gösterir. Daha küçük yaştan itibaren kadın ve erkekler, sert katı bir disiplinle yetiştirilmek istenmesi aslında bunu en açık şekilde göstermektedir. O dönem, ülkelerin dış istilalara açık olmaları bunu gerektirmiştir. Filozof, ayrıca bu görüşlerinde Sparta'daki katı eğitimden etkilenmiş ve onları örnek almıştır. Ona göre, Spartalılar, her ne kadar dıştan sert görünmeler de bunun katılığın altında önemli bilgelikler yatmaktadır.

c-Bekçilerin Eğitimi

Bireylerin bekçi, yönetici veya halk sınıfının hangisinde yer alacaklarını nasıl belirleyeceğiz? Platon, buna şöyle bir çözüm getirmektedir: Mayasında altın olanlar, yönetme kabiliyetine sahipken, mayasında gümüş olanların yardımcılık, mayasında tunç, bakır olanlar ise toprakta çalışma kabiliyetleri vardır. İşçiler de, bu son sınıfa dâhil edilmektedir.⁴⁵ Madenleri örnek göstererek, bireylerin kabiliyetlerinin önem derecesi böylece ortaya konulmuştur. Platon'un yöneticilere en büyük değeri vermesinin sebebi, yöneticinin filozof olmasıdır. Çünkü, ancak filozof, iyi ideasını en iyi bilir ve en iyi o yönetebilir.

Bu üç sınıftan halkın bekçi ve yöneticiler gibi üst seviyede eğitim almalarını gerekli görmez. Bunların askeri ve siyasi hakları yoktur. İyi, ahlaklı olmak için, ahlak alanında eğitim almalıdırlar.⁴⁶

Bekçiler sınıfı ise yönetenlerden sonra, en önemli olan gruptur. Bunlar, kadınların eğitiminde bahsettiğimiz gibi kadın ve erkeklerden oluşurlar. Yöneticinin kurallarına yani yasalara uyarlar. Bugün, devletin askeri ve polis yani güvenlik güçlerine karşılık gelirler. Bunlar, çocukluktan itibaren sıkı bir eğitim alırlar. Oyun, masaldan başlayarak beden, müzik eğitimi, savaş eğitimi gibi her konuda alacakları eğitimin kuralları bellidir. Bu kuralları koruyanlar ise yöneticilerdir.

Çocukluktan itibaren eğitim almaları gereken koruyucular, daha sonra da cesaret ve dayanıklılıkları ölçülerek bir tür ayıklamaya tabi tutulurlar. Hatta acı ve kavgalara karşı dayanıklılıklarına, büyülenmeden etkilerine bakılır. Bu kişilerin zevklere karşı duyarlılığı sınanır. Platon, burada eğitimin ne kadar değerli olursa olsun, doğal karakterin önemini yadsınamayacağını ortaya koymaktadır. Amaç, uyum duygusuna sahip olup olmadığı, kendine ve devletine yararlılığını belirlemektir. Eğitimin uzun bir süreç olduğunu, göz önüne alarak bu sınamaların çocukluk, gençlik ve olgunluk çağında sürekli yapıp sadece başarılı olanlar devlet yöneticisi ve koruyucusu olabilirler.⁴⁷

⁴⁵ A.e., 415a

⁴⁶ Küken, İlkçağda Eğitim Felsefesi, s. 495.

⁴⁷ A.e., s. 270-271

d-Yöneticilerin Eğitimi

Platon'un sınıflarından en önemlisi ve hatta bel kemiği olan filozofların eğitimi-ne gelince, anladığımız kadarıyla en dikkatli ve doğru eğitimi alması gerekenlerin yöneticilerdir. Yöneticiler, bekçiler içinden seçildiğinden bunların gelecekte devleti yönetecekleri ve eğitimden sorumlu olacakları varsayılarak daha baştan iyi bir eğitim almaları gerekir. Bunlar, bekçilerin eğitimini almalarının yanı sıra görevleri icabı bundan daha fazla bilgeliğe ihtiyaç duyarlar. Bir beden için baş nasıl önemliyse, devlet için de yönetici aynı öneme sahiptir.

Ona göre, yöneticiliğin baş şartı filozof olmaktır. Çünkü, ancak filozoflar, bilgeliği sever. O dönem için bir filozof müzik, matematik, geometri, astronomi, vb. dönemindeki tüm bilimleri bilmelidir. Ayrıca, filozof, gündelik hayattaki diğer insanlar gibi sanıyı değil, bilimsel bilgiyi bilendir. Bu da onu halktan ayırır. İşte, filozof, hakikatin dostu olduğundan, kral olmalı ki devlet de en iyi devlet olsun.

Öğrenmeyi seven, hızlı kavrayan ve güçlü hafızaya sahip filozof, yaradılışın en büyük bilimlerini kaldırabilmelidir.⁴⁸ Yani ideaların bilgisine de açık olmalıdır. Çünkü, daha önce söylediğimiz gibi Platon'un hakikati idealara dayanır. Devlet kitabı boyunca adaleti, her şeyin üstünde tutan Platon, iyi ideasını bundan da üstün tutar. Bunun sebebi ise; "...akıl iyi idea'sını bilgi'nin ve hakikatin nedeni olarak kavrar..."⁴⁹ Dolayısıyla filozof, en son iyinin bilgisine ulaşmalıdır. Temel alanlarla birlikte yöneticiler, geometri eğitimi, astronomi ve diyalektiği de öğrenmelidirler. Ancak, vurguladığımız gibi filozof, bunların da üstüne çıkarak iyi ideasının bilgisine ulaşmayı hedef almalıdır. Tabi ister filozof olsun isterse de bekçi olsun, bunların doğal yetenekleri de bu eğitim alanlarına uygun olmalıdır. "Devlet kurucusu olarak görevimiz, yaradılıştan gelen en iyi verilere sahip olanları, daha önce en yüce bilim olarak tanımladığımız bilime kendilerini adamaya zorlamaktır: İyiyi görebilmeleri ve o tırmanmayı yapmaları için..."⁵⁰

Platon'un eğitim anlayışında, bireyden ziyade devletin bekasını gözettiği aşikârdır. Karl Popper da Açık Toplum ve Düşmanları'nda bireyciliğin arka plana atılmasını vurgulamaktadır.⁵¹

Sonuç

Platon'un eğitimini incelediğimiz bu yazımızda, amacımız olan eğitim anlayışını dönemin gerek sosyo-kültürel gerekse de eğitim özellikleriyle vermeye çalıştık. Bunun sebebi ise her düşüncenin, kendi dönemiyle beraber incelenmesi gerektiğini

⁴⁸ A.e., 503e

⁴⁹ A.e., 508e

⁵⁰ A.e., 519c

⁵¹ Karl Raimond Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev. Mete Tunçay, Cilt 1, Liberte Yayınları, Ankara, 2010, s. 136.

düşünmemizdir. Dolayısıyla, Platon da döneminin sorunlarına çözüm getirmek için böyle bir yazma işine girmiştir. Tabi ki sofistlerden, hocası Sokrates'in görüşlerinden ve idam edilmesinden, Atina'nın demokratik ve sosyal yapısından, Isparta'daki eğitimden de etkilenerek felsefesini ve eğitim görüşünü yazmıştır.

Filozof, ideal devleti tasarlarırken, ideal eğitimi de ortaya koymaktadır. Bu eğitimin kurallarını belirleyen, eğitimden sorumlu temel mercii de devlettir. Eğer bir ülkede, eğitim iyi olursa devlet de mevcut en iyi devlet olabilecektir. İkisi birbirini karşılıklı olarak etkilemektedir.

Devleti sınıflara ayıran Platon, yöneticilik görevini de filozoflara layık görür. Çünkü ancak, onlar yönetme sanatını en iyi bilebilir. Dolayısıyla, işin ehli onlar olduğundan, gerekli deneyimlerle birlikte tüm devletin mutluluğunu amaç edinirler. Ancak, o zaman en iyi devlet düzeni sağlanmış olur.

Bu tasarlanan devletle birlikte, eğitim de ideal olmalıdır. Her sınıfın alacağı eğitim, yukarıya doğru artar. En alta halkın eğitime pek ihtiyacı görünmezken, onun yukarısındaki koruyucular ise temel zorunlu eğitimi almalı. Yöneticiler, bundan fazla olarak felsefe ve diğer bilimleri de öğrenmelidirler. Aynı zamanda, her sınıfın sahip olması gereken özelliklerle beraber bu eğitim alınmalıdır; koruyucuların cesaretli olmaları, zevklere düşkün olmamaları, yöneticilerin akıllı olması gibi. Halktan koruyucular, koruyuculardan da yöneticiler yeteneklerine göre seçilirler. Platon'un filozof kral görüşüne benzer olarak, Farabi de daha sonra iyi bir yöneticinin sahip olması gereken özellikleri ele almıştır. Platon'un etkisi, sadece Farabi ile sınırlı kalmamıştır. Birçok siyaset kuramcısını daha etkilemiştir. Fakat, Platon'un olumlu ütopyik görüşlerine karşın gelecekle ilgili karamsar ütopyalar⁵² da yazılmıştır, tıpkı Aldous Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sı gibi. Burada, her yönüyle belirlenen insanın iradeden yoksunluğu anlatılmaktadır.

Eğitim insanı iyiye, güzele yönlendirir ve yeteneklerini geliştirir. Daha çocukluk-tan itibaren çocuklar, yeteneklerine göre kendilerine uygun meslekteki kişileri taklit etmelidirler. Taklit çocukların öğrenmesinde etkili bir yoldur. Çünkü çocuklar, öğrenmeye meraklı ve henüz neyin iyi ya da köyü olduğunu bilmediklerinden her şeyi taklit edebilirler. Bu sebeple çocuklara olumlu davranışlar gösterilmeli ve iyi örnekler sunulmalıdır. Bu davranışlar, bir süre sonra çocukların karakterine yerleşir. Platon, bu görüşlerinde son derece haklıdır. Platon, kendi döneminde masalların bile uygun olanların seçilmesini söylerken, bugün çocuk gelişiminde çevredeki bu kadar fazla aracı denetim altında tutmak gerçekten de oldukça zor görünmektedir.

⁵² Ütopyacılığın bir de tanımını yapmamız gerekirse; ütopyanın mevcut toplumdaki daha iyi ve yetkin bir toplum kurma inancı ve mevcut toplum düzeninden daha mükemmel bir toplum modeli oluşturma inanç ve tavırları olduğu söylenebilir. Bkz.: Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 5. bs., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1069.

Platon'un öğrenmenin var olan düşünceleri yeniden hatırlama olduğu fikri, bugün hala tartışılmaktadır. Çünkü, yaygın görüşe göre, insan, doğuştan hiçbir şey bilmeden doğar. Zamanla öğrenerek bilgileri üst üste yapılandırır.

Ayrıca, bebeklerin doğar doğmaz devlet eline verilmesi onların eğitim açısından gelişmesini engellemez mi? Çocuklar, bir ailede doğarlar, anadillerini burada kazanırlar, ilk öğrenmeler burada gerçekleşir. Aile, onların sadece fiziksel olarak büyülenmelerini sağlamaz, aynı zamanda psikolojik ihtiyaçlarını da giderir. Her ne kadar Platon, devletin büyük bir aile gibi olacağını söylese de bunun ailelerin yerini tutacağı söylenemez.

Kısaca, Platon eğitim anlayışını devlet düşüncesiyle beraber ele almış ve ideal toplumun ancak, iyi bir eğitim sayesinde gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Mükemmel insan, ölçülü, adil, erdemli, topluma faydalı olandır. Bu özelliklere sahip insanı yetiştirmek de eğitimin temel görevidir.

Kaynakça

- Adjukiewicz K., **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.
- Bıçak, Ayhan, **Felsefenin Kuruluşu**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Büyükdüvenci, Sabri, "**Pragmatizm Ve Eğitim**," (Çevrimiçi) <http://dergiler.ankara.edu.tr/5> Nisan 2009.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 5. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Guterk, Gerald L., **Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar**, Çev. Nesrin Kale, 3. bs., Ankara, Ütopya, 2006.
- Jaeger, Werner, **Paideia; The Ideals of Greek Culture**, Volume III, The Conflict of Cultural in the Age of Plato, Çev. Gilbert Highet, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Küken, Gülnihal, **İlkçağda Felsefe Eğitimi**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2003.
- Platon, **Devlet**, Çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, 3. bs., İstanbul, Bordo Siyah, 2006
- Popper, Karl Raimond, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Çev. Mete Tunçay, Cilt 1, Ankara, 2010.
- Selçuk, Ziya, **Eğitim Psikolojisi**, 15. bs., Ankara, Nobel, 2008.

FENOMENOLOJİK ÖZNELERARASILIĞIN TERSYÜZ EDİLİŞİ OLARAK KOMEDİ

Comedy As The Inversion of The Phenomenological Intersubjektivitiy

Diler Ezgi Tarhan*

*“Bu dünya düşünenler için bir komedi,
hissedenler içinse bir trajedidir.”*

Horace Walpole

ÖZET

Komedideki ‘komik özne’ ile canlandırdığı karakter arasındaki ayrımı, aktörün karakteri sahneye koyma tarzından ziyade, karakteri nasıl alımladığı üzerinden sorguladığımız çalışmada, komedideki öznelerarasılığı, Husserlci fenomenolojiyle okumak, şüphesiz yüzü gülümseten tahlillere yol açmıştır. Nasıl oluyor da başkası kılığında bir ben, kendi kumaşında olmayanın kılığına girebiliyor? Nasıl oluyor da ‘başkasının beni’nden kendime aktardığım anlamla kurduğum ‘öz-ben’im, başkasına dönüşmeden başkasıyla kalabiliyor?

Yukarıdaki sorularının yanıtlarının verilmeye çalışıldığı bu çalışmada, “öznelerarasılık” sorununun temelindeki ‘ben-öteki’ ikiliği, komedi ile fenomenolojiyi, dikite değer ufuklarda buluşturmaktadır. ‘Öznelerarasılık’ temelinde buluşan, fakat ‘ben-öteki’ yarılmasını farklı yorumlarla açımlayan bu iki gelenek, bizi bir yanıyla psikanalize, bir yanıyla Antikite’ye, bir yanıyla tiyatroya ve bir diğer yanıyla fenomenolojiye bağlayan önemli bir kavramla hesaplaşmak zorunda bırakmıştır: İmge. Böylece imge ve imgeden başka; temsil, gösterge, işaret, yansıma, kopya, görünüş, fenomen, tekrar vb. kavramların aydınlatılarak ‘öznelerarasılık’ probleminin ele alındığı çalışmamızda, komedi ile fenomenolojinin “başkası kılığında bir ben” ve “başka-ben’ler arasındaki ‘öteki’ olarak ‘ben’” olguları, birbirine düğümlenmek suretiyle bağlantılandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fenomenolojik öznelerarasılık, komedi, imge, temsil, gösterge, görünüş, yansıma.

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi. E-Mail: dilertarhan@gmail.com

ABSTRACT

In this study, which we question the distinction between the comedy subject and the actor's portray of the character in the comedy as how the actor percieve the character rather than his way of acting it out, reading the intersubjectivity in the comedy with Husserl's phenomenology causes rather amusing analysis without a doubt. How come an 'I' in someone else's image masquerades as the one who is not a self-like? Howe come why 'self essence' that I created by transferring sense from 'someone else's I' stays with someone else without changeging into somebody else?

In this study the the answers fort he questions mentioned above try to be given, "the other-me" duality which lays in the core of the 'intersubjectivity' problem, combines comedy and phenomenology in bodacious scopes. This two traditions that explain 'the-other I' sever in different interpretations but come to agree in intersubjectivity's core, obliged us to reckon with an important concept which links us with psychoanalysis, antiquity, theatre and phenomenology on different parts: Image. So, in our study which dealt with the 'intersubjectivity' problem by clarifying image and other concepts like; representation, indicator, sign, reflection, replica, aspect, phenomenon e.t.c. facts of comedy and phenomenology like "I disguise as somebody else" and "as the 'other me' in between 'other-selves'", connected by sealing.

Key Words: Phenomenologic intersubjectivity, comedy, image, representation, indicator, aspect, reflection.



REPRÄSENTATION'UN TARİHSEL ARKAPLANI

M.Ö. 7./8.yy'da yazıldığı sanılan İlyada destanında Menelaos ile evli Helen'in, evlerini ziyaret eden Truva prensi Paris ile kaçması hikayesi, Euripides tarafından yazılan tragedyada değiştirilir ve iffetini koruyamayan Helen yüzünden şan ve itibarlarının kirlendiğini düşünen Yunanlıların tarihsel yazgısı, bir entrika ile aklanmaya çalışılır. Öyle ki "Euripides, Helene'yi namuslu bir kadın olarak gösterir. Üç tanrıçanın birbirine düştüğü yarışmanın sonunda elmayı Aphrodite alınca, Hera bu yenilgiyi sindiremez ve Paris'in Helene'yi elde etmesini engellemek amacıyla ona benzeyen bir kadın yaratır ve Paris gerçek Helene'yle değil, onun görüntüsündeki bir kadınla Troya'ya gider. Helene de Hermes'in kılavuzluğunda Mısır'daki kral Proteus'un yanına gönderilir."¹ Bu rivayete göre Hera'nın elini havaya uzatıp yarattığı bir balon Helen suretine bürünerek Paris ile kaçarken, gerçek Helen Mısır'da bulunmaktadır.

Euripides'in bu yaratisıyla tarihte ilk kez holografik bir figür sahneye çıkmış ve asıl-kopya, gerçek-yansıma, ruh-beden, öz-ad gibi ayrımlar zuhur etmiştir. Nitekim Yunanca'daki 'aletheia' (Unverbogenheit) yani 'hakikat' sözcüğünün ben ile ismim,

¹ Erhat, Azra, "Mitoloji Sözlüğü", Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s.132.

gerçekliğim ile görüntüm, aslım ile suretim vb. ayrımları içinde barındırmayan bir 'bütün olarak hakikat' kabulü olduğu bilinmektedir. Yunan dünyasında o güne dek her şey, her ne ise o'dur. Hiçbir şeyin olduğundan farklı görünmesi ya da olmadığı bir şey gibi görünebilmesi henüz sözkonusu değildir. Özne-nesne ayrımı henüz oluşmamış, bir şeyi o şey yapan şey 'subiecére' ya da 'hypokeimenon' olarak kabul edilmektedir. Bizim içimizden geçen söz (logos), aslında 'pythia'nın içinden geçendir. Henüz biz değiliz sözü konuşan; sözdür, bizi konuşan... Nihayet M.Ö. 4.yy'da 'homoiosis' düşüncesinin ortaya çıkmasıyla 'logos'u işiten ve her daim onun buyurduğu gibi davranan insan, artık kendi iradesini ortaya koyan 'özne' olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Aristotelesçi bir tabirle 'tekabüliyet' veya 'uygunluk' kuramı diyebileceğimiz 'homoiosis' ile artık neyin ne olduğuna karar verme hakkını kendinde bulan 'özne', bundan böyle 'logos'u işiten değil, 'logos'u yaratan öznedir. 'Özne'nin kendini kurmasının, hakikat-yansıma, görünüş-gerçeklik, ruh-beden, öz (cevher) – ilinek (araz) türünden ikiliklerin doğmasına paralel olarak gerçekleşmesi, varlık algısında ortaya çıkan yarılmanın öznenin başlıca varoluş koşullarından biri olduğunu ve onu kendi sınırlarıyla buluşturduğunu göstermektedir.

Bir diğer yandan Helene tragedyasındaki görüntü – hakikat ayrımına paralel olarak Euripides'in çağdaşı olan Platon, sanatın ikinci dereceden bir 'taklidin taklidi' olması bakımından 'katmerli yalan' olduğunu savunmuş, 'idealar' ile 'yalanlar' dünyası geçirimsiz iki ahlak evreni olarak ahlaki tartışmalara yol açmıştır. Çünkü Platon'a göre sahtenin ikinci dereceden yeni bir sahtesinin üretimi olarak 'mimesis' (Repräsentation) ahlaksızlıktan başka bir şey değildir. Ona göre tek önem arz eden şey, hakikatin taşıyıcısı olan bilgidir.

Nietzsche'nin 1879'larda söylediği üzere, yeryüzünde ilk kez bir canlının 'bilgi' ile beraber 'yalan'ı keşfi, - belki de icadı - tekabüliyet kuramını geliştirmiş ve kendisini koruyacak kürkü de dişi de olmayan insan, kendini savunma kalkanı olarak benimsediği yalanlara, zamanla kendisi de inanır olmuştur. İşte yalan ile gerçek arasında kurulan bu analogik köprü, nominalist, düalist ve fenomenolojik ayrımların yanı sıra, daha sonra psikanalizm açısından yapıtaş olarak kuramsallaştırılacak çok önemli bir yarılmayı doğurmuştur: Ben ile Öteki.

Mitoslardaki fantazyadan sonra insanın yalanı tarihsel keşfi olarak 'Helene'nin güdümünde tüm kurmaca sanat ürünlerinde uyanan sahtelik, 'tekabüliyet'in izini süren 'temsil' düşüncesi açısından çalışmamızı doğrudan ilgilendirmektedir. Temsil kuramı, şüphesiz bir şeyin bir ad ile temsilinden, bir ruhun bir beden ile temsiline; bir gerçekliğin çeşitli görünüşlerle temsilinden, bir karakterin bir rol-maske ile temsiline varıncaya dek, felsefe ile sanat arasında uzanan yolların sonsuz ufkunu yansıtmaktadır. Ayrıca doğaya öykünen sanatta doğa ile insanın taklidi ve - Aristotelesçi bir tarzda - mükemmelleştirilmesi olarak 'mimesis'e karşı, yalanı icat ettiği gibi sanatı da 'yaratmak' kudretine vakıf olduğunu düşünenlerin sanat anlayışı olarak 'poiesis', sanatın

'kendinden' doğurduğu ikiliklerin bir benzerini de 'kendinde' doğurduğunu göstermektedir. 'Mimesis' ile hazır bulunan, zaten 'orada' bulunan 'präsenz' taklit yoluyla yeniden üretilmektedir. Temsil yoluyla öğrenme (mathein) olarak 'mimesis', olanın yeniden üretimidir ve 'Repräsentation' ya da 'Reproduktion' olarak adlandırılır.

Gösteren-gösterilen ayırımına dayalı 'gösterge' mefhumu, dinden sanata, sanattan felsefeye hayatın her alanında yer etmiş temsillere dayanmaktadır. Yunan tapınaklarındaki hücrelerde (sella) muhafaza edilen tanrı heykelleri de birer kült obje olarak 'gösterge'dir, Delphi tapınağında oturup geçmiş ve gelecek hakkında kehanette bulunan 'pythia' (bilici-kadın/kahin) için onu 'ekstasis' haline getiren 'kükürt gazı' da bir göstergedir. Nitekim Herakleitos, 'Delphi'deki kahin hakikati ne söyler ne de gizler'² diyerek hakikati ne söyleyen ne de gizleyen ama onunla ilgili işaret veren, onu 'gösteren' bir 'gösterge' olarak tapınaktaki kahinin kerametini işaret etmiştir.

'Gösterge'lerin imgesel, simgesel ve gerçek düzlemdeki yansımalarına psikanalitik olarak bakmadan ve temsil kuramından komediye, akabinde temsil kuramının reddi olarak fenomenolojiye geçmeden evvel, 'gösterge' mefhumuna karşıt 'imge' kavramına bakmak faydalı olacaktır. Zira 'temsil'de gerçeğini yansıtan, gerçeğin yerine duran, onu gösteren, onun göstergesi olarak ona işaret eden durum, taklitvari bir tekabüliyet içermekteyken; 'imge', bir şeyin taklidi değil, izi olmak iddiasıyla 'gösterge' yahut 'temsil'den ayrılmaktadır. 'İmge'nin taklitten en çok ayrılan yanı, bir benzeşime dayalı olarak ortaya çıkmamasıdır.

M.S. 8.yy'da ikona-kırıcılarına karşı tarih sahnesine çıkan imge-savunuculuğu, imgelerin hiçbir şeyi taklit etmeyip yalnızca şeylerin izini sürdüğünü savunmuşlardır. Örneğin duman bir imgedir, ateşin imgesidir ve ateşi taklit etmez, bilakis ateşin izini sürer. Ayrıca Aquinolu Thomas ve Dionysos gibi isimler, imgenin bir dokunuşun izini sürdüğünü savunarak daha sonra semiotik açısından önem kazanacak olan bir terimi, 'index' kavramını, 'imge' olarak benimsemişlerdir. İmge-savunuculuğunun ikona-kırıcılarına karşıt bir tepki olarak doğması da şüphesiz ikonaların kutsalları ihlal eden ve dine karşıt, dince günah eserler olmayıp bir taklitten ziyade bir kutsalın izini süren imgeler olduğunu savunmalarından ileri gelir.

Bilinen ilk ikonalar olarak Doğu ve Batı Hıristiyanlığına ait özellikle Batı Roma'nın görsel temsil biçimlerinden 'fresk'ler ve minyatür el yazmaları bilinmektedir. Bunlar ve akabinde üretilen ikonaların imhası üzerine, ikona-kırıcılarını durdurmak için ilk 'ikona'nın insan elinden çıkmadığı iddiası ileri sürülmüştür. Böylece ikonaları tanrısallaştırarak yok edilmeleri önlenmeye çalışılmıştır. Adı geçen iddiaya göre ilk ikona, insan eli değmeksizin İsa'nın kendi yüzünün suretini bir 'mendile'³ aktarmasıyla kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Dokunuşun simgesi olan bu mendil, 19.yy'da

² Ayrıca bkz. Kranz, Walter, "Antik Felsefe", çev.: Suad Y. Baydur, Sosyal yay., İstanbul, 1994, s.67. & Ayrıca bkz.: Herakleitos, "Fragmanlar", çev.: Cengiz Çakmak, Kabalıcı yay., İstanbul, 2005, s.219.

³ 'Hagion Mandilion' (Kutsal Mendil) ya da 'veil of veronica' efsanesi olarak bilinen olaydaki 'mandyilion' Kostantinopolis'e gelince adı hakiki ikonaya atfedilir ve 'verdad eikona'dan ('vera ikona') evrilerek 'Veronika' haline gelir.

ortaya çıkacak olan müthiş icadı; ‘görmenin simgesi’ olan ‘fotoğraf’ı öncelemiştir. Nitekim görmenin en büyük simgesi, ‘an’ın izleği konumundaki fotoğraf olacaktır. Şimdi Platon ile başlayan ve idea-fenomen, görünen-görünmeyen, varlık-varolan ayrımlarının bizi sürükleyebileceği tüm olası temelleri kısaca andıktan sonra, felsefe ile komedi ilişkisine değinip akabinde komedideki ben – öteki (başkasının ben’i) ayrımıyla fenomenolojik öznelerarasılık arasındaki hesaplaşmayı gerçekleştirelim.



BİR KOMEDİ FENOMENİ OLARAK FELSEFE

“Felsefenin komediyle ilişkisi, komediyle daha kuramsal olarak ilgilenmesini sağlayabilecek kitabın ortadan kaybolmasıyla başlayarak bizatihi bazı komedi unsurları içerse de, pek de basit bir hikaye değildir. Umberto Eco’nun çoksatar romanı ‘Gülün Adı’ (ve ondan uyarlanan film) sayesinde, Aristoteles’in ‘Poetika’sının ikinci kitabını ve filozofun komediyi ve gülmeyi ele aldığı bu kitabın maalesef kayıp olduğunu artık herkesler biliyor. Bu kitap kaybolmasaydı felsefenin komedi karşısında takındığı çoğunlukla horgörür tutum farklı olur muydu? Olurdu veya olmazdı, ama Eco’nun hikayesinde olay örgüsü bu kitabın bir kopyasının Ortaçağ’da bir manastır kütüphanesinde bulunuyor olması ‘olgusu’ etrafında döner; fanatik bir keşiş olan Jorge dünyanın geri kalanının bu kitabı öğrenip okumasını önlemeyi hayatının görevi haline getirmiştir. Artık bunu garantileyemeyince de kitapla birlikte bütün kütüphaneyi yakar. Jorge, gülmenin şeytan icadı olduğuna ve sağlam dini inançların altını oyduğuna kanidir. Aristoteles’in komedi kitabının içeriğini herkes öğrenirse, Hıristiyan düzeninin temelleri yıkılacaktır. Jorge’nin hasmı ve hikayenin başkahramanı, Baskerville’li aydın keşiş William ise gülmenin insanlığın temel bir özelliği olduğunu savunmakta ve kültürel-entelektüel bir girişim olarak Hıristiyanlığı asıl Jorge’ninki gibi fanatizmlerin tehdit ettiğini düşünmektedir.”⁴

M.Ö.4.yy’da tragedyanın öldüğünü ilan eden Aristophanes, Platon’un ‘Şölen’ diyalogundaki ‘aşk’ söyleşisinde tam bir komedi öznesi olarak yer almış ve felsefe tarihinin ilk komik öznelerinden olmuştur. Komedinin diyalojik monoloğunda “teknik olarak başkalarıyla diyalog halinde olan karakterler, aslında kendi kendileriyle, yani kendi ‘O’larıyla diyalog içindedirler.”⁵ Aristophanes sayesinde komedi ile nesir birleşmiş, bu vesileyle de çok şükür ki Platon diyalojik dili kullanmakla Sokrates’i bir tragediyacı olmaktan kurtarıp bir filozof kılmıştır! Ayrıca Aristophanes’in ‘Bulutlar’

⁴ Zupančič, Alenka, “Komedi: Sonsuzun Fiziği”, çev.Tuncay Birkan, Metis yay., İstanbul, 2011, s.12.

⁵ A.g.e. s.70.

isimli oyununda Sokrates'in, bir filozof olarak espri özdeği konumunda olduğu görülür. Felsefe ile komedi arasındaki ilişki çok eski olup ne hikmetse filozoflar tarih boyunca komediden ziyade tragedyaya ile ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. Belki de bu ihmal ya da kayıtsızlık zamanla felsefe için, - 'Minerva'nın baykuşunun alacakaranlıkta uçması'⁶ gibi - geç gelen bir aydınlığın habercisi olacaktır, kim bilir! "Oysa felsefenin komik ile olan ilişkisi, trajik olandan çok daha kaydadeğerdir. Zira felsefe, gülündüğünde felsefedir."⁷ Diogenes Laertios ve Wilhelm Weischedel'e⁸ göre felsefe, kendini komik bulma ihtiyacını şimdiye dek gidermemiştir. Felsefenin komikliği çoktan felsefe tarihinin konusu olmalıydı...

Gerçekten de kendini komik bulmayan bir insanın çekilmez olacağı gibi, kendini komik bulmayan bir felsefenin ve felsefecinin de aynı şiddette can sıkıcı olacağı aşikardır. Nitekim felsefenin yalnızca eleştirel ve hatta refleksif olarak öz-eleştirel olma mahiyeti bile komediyle kurabileceği yakınlığı bariz bir biçimde göstermektedir. Kaldı ki felsefe tarihi birçok komik olay ve argümanla doludur. Felsefenin kendisi zaten farkında olmasa da büyük bir komedinin: biraz ilahi, biraz insani, biraz da Avrupalı bir komedinin parçasıdır! Tam da bu komedi bağlılışımından ötürü felsefe, kendi sınırları içinde, değil sadece 'felsefenin komikliği' ne, 'komikliğin felsefesi' ne ve hatta 'felsefenin komikliğinin felsefesine' elverişli unsurlar barındırır.

Örneğin felsefecilerin dikkatlerini meşgul oldukları alana fazla odaklamalarından kaynaklanan dalgınlıkları, Thales'in başına geldiği gibi onlara gülünmesine ve dolayısıyla onlar istese de istemese de komik birer özne olarak görülmelerine yol açabilmektedir. Herkesin bildiği Thales örneğinde, Thales'in yıldızlara bakarak yürürken kuyuya düşmesi, felsefe tarihine Platon tarafından (Theaitetos diyalogunda)⁹ "komik ve güzel"¹⁰ olarak kaydedilmiş gülünç bir olaydır. Astronomi bilgisi fevkalade olan Thales'in gökyüzünde olanı anlamaya çalışırken ayaklarının dibinde olanı göremeyip düşmesine Trakyalı bir hizmetçi fena halde gülmüştür ki, o gülüş ile Platon, felsefecilerin inandığı temel bir yalanı su yüzüne çıkarmıştır; bilgeliğin yaşanan dünyadan uzaklaşarak elde edileceği yalanı... Ayrıca sınıfsal bir karşı-duruş imgesi olarak gülmenin bu yazınsal sahnede şu örneğini görürüz: "Genç Trakyalı, köle de

⁶ Hegel, G.W.F., "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Theorie-Werksausgabe*, Suhrkamp, 1821, VII, s.28.

⁷ Ayrıca bkz. Blumenberg, Hans, "Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie" Suhrkamp, Frankfurt am Mainz, 1987, s. 149. Ayrıca bkz.: Blumenberg, Hans, "Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie", "Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning"; "Das Komische" (=Poetik und Hermeneutik. Band VII), München, 1976, s.11-64.

⁸ Weischedel, Wilhelm, "Die philosophische Hintertreppe", Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1966, s.73.

⁹ Platon, "Theaitetos", (174-b), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.222.

¹⁰ Heidegger, Martin, "Die Frage nach dem Ding", "Witzig und hübsch", Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962, s.2.

olsa, temsil ettiği şey sefalet değil, kakkahadır.”¹¹ Zaten felsefenin kendisi, felsefeye gülenler üzerinden ilerlemektedir.

“Klasik filozoflar arasında komediye ve komik ruha en yüksek değeri biçenin Hegel olduğuna şüphe yoktur. *‘Tin’in Fenomenolojisi’*nde komediyi en yetkin tinsel sanat eseri olarak görür ve bu konuyu *‘Sanat Biçimindeki Din’* kısmının sonunda epik-trajedi-komedi üçlüsü içerisinde ele alır.”¹² Lacan’ın *‘çılğın bir mizah’* (*‘un humour fou’*)¹³ olarak betimlediği *‘Tin’in Fenomenolojisi’*nde “iki büyük üçlü vardır. Bunların birincisi *‘Bilinç’*, *‘Özbilinç’* ve *‘Akıl’* ile ilgili bölümlerde, ikincisi de *‘Tin’*, *‘Din’* ve *‘Mutlak Bilgi’* ile ilgili bölümlerde oluşturulur. Ben birinci üçlüyü bir kenara bırakacağım. Böylece elimizde idealizmin neredeyse karikatür mahiyetinde bir zirvesini temsil ediyormuş ve günümüz felsefesinin önemli bir bölümünün hala aleyhinde savaş verdiği her şeyi cisimleştiriyormuş gibi görünen Tin – Din – Mutlak Bilgi üçlüsü kalıyor. Ama bu Tin tiyatrosunda Hegel bize birden fazla komik sürpriz sunar ve Tin’in son tahlilde büyük ölçüde bir komedi nesnesi olduğuna tanıklık eder.”¹⁴ Fakat ne yazık ki “*‘Sanat Biçiminde Din’*, münhasıran Antik Yunan dönemini ele alır: heykel, ilahi ve Kült hareketi (soyut sanat eseri), Dionizyak kutlamalar (yaşayan sanat eseri) ve Yunan destanları, tragedya ve komedi (‘manevi sanat eseri’). Burada bizi ilgilendiren son grupta aslında sanatın Homeros (destanlar), Aiskhylos ve Sophokles (tragedya) ve Aristophanes (komedi) isimleriyle temsil edilen son derece dar ve belli bir parçasıyla ilgilenmekteyizdir.”¹⁵ Hegel’in sanat üzerine kaleme aldıklarından sonra artık bilincin Mutlağı nasıl gördüğü kaygısı, yerini, Mutlağın kendi kendisini nasıl gördüğü sorunsalına bırakmıştır ki Zupančić’in komedide bu sorunun işlenişine dair verdiği örnek muhteşemdir:

“Adamın biri bir darı tanesi olduğuna inanıyormuş. Akıl hastanesine götürmüşler, doktorlar da ellerinden geleni yapıp en nihayet onu darı değil de insan olduğuna ikna etmişler. Ama adam hastaneden dışarı adımını atar atmaz, çok korkmuş bir vaziyette geri dönmüş, dışarıda bir tavuk olduğunu ve kendisini yiyeceğinden korktuğunu söylemiş. ‘İyi de güzel kardeşim’ demiş doktoru, ‘sen darı tanesi değilsin ki insansın, sen de gayet iyi biliyorsun.’ ‘Ben biliyorum bilmesine de’ diye cevap vermiş hasta, ‘tavuk biliyor mu bakalım?’ Özetle bizim şeylerin aslında nasıl olduğunu bilmemiz yetmez; bir bakıma şeylerin kendilerinin de nasıl olduklarının farkına varmaları gerekir.”¹⁶

¹¹ Cavarero, Adriano, *“Platons Töchter. Frauengestalten der antiken Philosophie”*, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1997, s. 86.

¹² Zupančić, Alenka, *“Komedi: Sonsuzun Fiziği”*, s.21.

¹³ *A.g.e.*, s.44.

¹⁴ *A.g.e.*, s.21

¹⁵ *A.g.e.*, s.27

¹⁶ *A.g.e.*, s.23

Kendini ‘ironinin ustası’¹⁷ olarak adlandıran Kierkegaard, ironi ile komik olanın ne ilgisi olduğuna şu yanıtı vermiştir: “İroninin en güvenilir biçimi, ciddi olmayan bir şeyin ciddi bir biçimde ifade edilmesidir. Başka bir biçim ise, ciddi olan bir şeyin şakaya vurularak ifade edilmesidir ki, bu ikinci biçim daha az kullanılır. Alaka çoğunlukla umutsuzluktan kaynaklanır ve kendini mizahta bulur”.¹⁸ “Düşünmenin ironi ve mizahtan daha üstün olduğu öğretiliyor, üstelik komik olanın mantığını göz önünde bulundurmeyen bir düşünür tarafından. Ne Komik!”¹⁹ Kierkegaard bu noktada Heine’ye dikkat çeker ve felsefecilerin büyük soru ve cevaplarının şaka yoluyla riske edilebildiğini vurgular. Felsefe artık komik bir fenomen durumundadır. Mesela Kuno Fischer’in Trendelenburg ile Kant hakkında giriştiği bir tartışmanın ardından Trendelenburg’un ölüm haberini alması üzerine, ‘ben bunu istememiştim’ demesi, ironi ile komik unsur arasındaki farkı serimleyen bir örnektir. Nitekim ironik olanla komik olan arasındaki fark, teşhir ettikleri şey üzerinden değil, teşhir etme tarzları bakımından tayin edilmektedir.

1900 yılında ‘Le Rire’ (kahkaha) başlığı adlında gülmenin komikliğine üç yazıyla dikkat çekmiş olan Bergson, ‘gülmenin oluşu nedir?’²⁰ diye sormuş ve gülmemize sebep olan şeyin kökenini sorgulamıştır. Bergson nihayetinde, bizi her defasında aynı tepkiyi vermeye iten, yani güldüren şeylerin (örneğin bir palyaço suratının, bir kelime oyununun veya komik bir sahnenin) ortak yanının ‘felsefi dikkat için bir meydan okuma’ olduğu sonucuna varmıştır. Bu meydan okumaya karşılık gelen felsefi cevaplar çok yönlüdür: Kant’a göre komik olan ve insanları gülmeye iten şey ‘beklentinin aniden bir hiçe dönüşmesidir’.²¹ Schelling’e göre ise komik olan ve insanları gülmeye iten şey ‘karşılığı olan her şeyden kaçınılmasıdır’.²² Hegel’e göre de komik olan ve insanları gülmeye iten şey ‘eylemi kendisiyle çelişse de hala bilinçli olan öznellik’²³, yani aslında hiçbir şeyin hiçleşmediği bir hiçleşmedir. Friedrich Theodor Vischer ‘olanın aksi’nin²⁴ komik olduğunu savunur. Rosenkranz, çirkinden güzele dönüşümün güldürdüğü fikrindedir.²⁵ Bergson canlılığın mekanizmasının güldürdüğünü savunmakta-

¹⁷ Kierkegaard, Sören., “Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates”, “Gesammelte Werke”, Emanuel Hirsch, Taschenbuch Verlag, XXXI, 1841, s.252.

¹⁸ Weischedel, Wilhelm, *Die philosophische Hintertreppe*, s.73.

¹⁹ Kierkegaard, Sören, “Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift”, II. Bölüm, “Gesammelte Werke”, Band 7, Jena, 1910, s.3.

²⁰ Bergson, Henri, “Lire” (1900), Meisenheim/Glan 1948, s.7.

²¹ Kant, Immanuel, “Kritik der Urteilskraft” (1790), ‘Werke’ (Cassirer) V, Felix Meiner Verlag s.409.

²² Schelling, F. W. J., “Philosophie der Kunst” (1802), ‘Sämtliche Werke’ (K. F. A. Schelling) V, Abt. 1, Bd. 5, 1859, s.712.

²³ Hegel, G. W. F., “Vorlesungen über die Ästhetik”, “Werke in 20 Bänden mit Registerband - 15: Vorlesungen über die Ästhetik III”, Suhrkamp, 1808, s.552.

²⁴ Vischer, Friedrich Theodor, “Über das Erhabene und Komische” (1837), Frankfurt, 1967, s.158.

²⁵ Rosenkranz, Karl, “Ästhetik des Hässlichen”, Königsberg 1853, s.53.

dır.²⁶ Freud ‘nezih ve ender bir yetenek’²⁷ olarak tanımladığı espri yapma yeteneğinin sonucunda “esprilerden yola çıkarak anlamlı bir değişimin insanları güldürdüğünü ileri sürmektedir.”²⁸ Plessner ise yadsınamaz, tahditkar fakat cevaplayıcı bir durumun güldürdüğünü ifade etmiştir.²⁹ Plessner’e göre, “bir şeyle baş edemediğimiz için gülüyoruz.”³⁰ Görüldüğü üzere her filozof farklı bir açıdan komedi fenomenini elde etmeye çalışmıştır.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nün eski hocalarından Joachim Ritter, 1940 yılında ‘Gülme Üzerine’ adında kaleme aldığı tezinde gülmenin “kendine özgü bir işlevi vardır”³¹ demiştir. Ona göre gülmenin işlevi, “anlamı olmayanın, (anlamı) olanla olan gizli bağlantısını görünür hale getirmek”³² tir. Burada “dünyanın ve düzenin, eleştirinin mantığının mı; yoksa yaşamın zenginliği ve saçma olanın sevincinin mi kastedildiği önemsizdir”.³³ Ritter’e göre komik olan “varlıkla ilgilidir ve düzgün olana ancak düzensiz bir şekilde tahammül eder, düzeni kendisi yıkar”.³⁴

Felsefenin komikliğinin felsefesi, bir bakıma ‘felsefenin felsefesi’ olmaktadır. Kierkegaard 1911 yılında yazdığı ‘diyalektik efsaneler’³⁵ de, bu durumla ilgili şunları söyler: Felsefenin komikliğinin felsefesinde özne, aslında felsefi olmayan bir komik öznedir. Bu nedenle felsefenin komikliğinin felsefesi otomatik olarak felsefi olmayan bir komik öznenin komikliğinin felsefesi olmaktadır. Kant, ‘Yargı Gücünün Eleştirisi’nde, “Voltaire gökyüzünün bize hayatın zorlukları karşısında iki şey verdiğini söylemiştir: Umut ve uyku. Gülmeyi de bunlara dahil edebilirdi”³⁶ demiştir. Hiç şüphe yok ki, umut da uyku da hafifleme ve rahatlama sağlamaktadır. Umut edemeyen ve uyuyamayan birisi ise Kant’a göre gülmelidir. Böylece felsefede gülme prensibinin benimsenmesi gereğini ifade ettikten sonra, Johannes Moreelse tarafından yapılan “Democritus and Heraclitus” tablosuna bir atıfta bulunarak bu bölümü sonlandırmak istiyorum. Zira adı geçen tabloda neşeli olduğu kadar alaycı bir biçimde dünyaya gülen Abdera’lı Demokritos figürü görülmektedir ki “bence bu gülüşte Ortaçağ’ın ve

²⁶ Bergson, Henri., “Le Rire”, s.21.

²⁷ Freud, Sigmund, “Der Humor”, “Gesammelte Werke XIV”, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1992, s.389.

²⁸ Freud, Sigmund, “Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten”, “Gesammelte Werke VI”, Fischer Verlag, 1905, s.133.

²⁹ Plessner, Helmut, “Lachen und Weinen” (1941), “Philosophische Anthropologie”, Frankfurt, 1970, s.75.

³⁰ A.g.e., s.99.

³¹ Ritter, Joachim, “Über das Lachen” (1940), “Subjektivität”, Frankfurt, 1974, s.79.

³² A.g.e., s.76.

³³ A.g.e., s.80.

³⁴ A.g.e., s.88.

³⁵ Ayrıca bkz.: Freiherr, V.E., “Freiherr V.E. von Gebattel, Moral in Gegensätzen. Dialektische Legenden”, Georg Müller Verlag, München, 1911.

³⁶ Kant, Immanuel, “Kritik der Urteilskraft”, s.411.

Rönesans'ın gülme kültürüne ait izler var. Bu gülüş özel günlerde ortaya çıkmakta ve toplumsal değerler ile hiyerarşileri altüst etmekteydi.³⁷ Felsefenin benimsemesi gereken gülüş Demokritosçu evrensel gülüştür. Nietzsche'ye göre "felsefe, Demokritos ile, insan varlığına doğru bir değer biçme yolunda ilerlemektedir ne yazık ki Sokrates ve öğrencisi Platon yüzünden bunu başaramamıştır. Onlar sayesinde işin içine ahlaksal bir ciddiyet girmiştir ve bu nedenle gülmek felsefeden uzaklaştırılmıştır.



KOMEDYANIN TEMEL ÖZELLİKLERİ: ARTI-ANLAM, TAKLİT VE TEKRAR

Varlık ile anlam arasındaki yarılma etrafında şekillenen olay örgüsüyle tragedyaya ve komedyaya, her ikisi de temel bir uzlaşmazlığa dayanmaktadır. Ancak arzu ile tatmin, ya da görünüş ile hakikat arasındaki bu uyumsuzluk, komedide tatminin karşılanamamasından ötürü değil, bilakis talebin tatmini karşılayamamasından ileri gelmektedir. Daha anlaşılır bir söyleyişle, trajedide tatmin, talebi karşılamazken; komedide ise talep, tatmini karşılamamaktadır. Zira komedideki 'artı-tatmin', Lacancı terminolojiyle 'jouissance', beklenmedik biçimde üretilen fazla-tatmindir. Komedideki uyumsuzluğu yaratan ve komedinin seyrini belirleyen ana unsur işte bu 'artı-anlam'dır. Dolayısıyla komedide tatmin, talepten; trajedide ise talep, tatminden önce gelir.

Trajedide oyuncunun temsil ettiği karakter ile arasındaki mesafeyi koruduğu ve onu yalnızca sahneye koyduğu/canlandırdığı, fakat onunla özdeşleşmediği görülür. Komedide ise oyuncunun kimliği, 'hayat verdiği' karakterde erimekte, oyuncu ile karakter arasındaki mesafe ortadan kalkmaktadır. Aynı özdeşleşme, yalnızca oyuncu ile karakter arasında değil, ayrıca da seyirciyle oyuncu arasında yaşanmaktadır. Karakteriyle bütünleşen oyuncuyu artık bir 'temsil' olarak görmeyen komedi seyircisi, sahnede adeta kendisini izlemektedir.

"Ernst Lubitsch'in 'To Be or Not to Be'sinde bunun muhteşem bir örneğini görürüz. Filmin başında, bir grup aktörün, karakterlerden birinin Hitler olduğu bir oyunun provasını yaptığı müthiş bir sahne vardır. Yönetmen Hitler'i oynayan aktörün görüntüsünden şikayet etmekte, makyajının kötü olduğunda, Hitler'e hiç benzemediğinde ısrar etmektedir (...) ve umutsuzca Hitler'in görünüşünü karşısındaki aktör-rünkünden ayıran esrarengiz 'fazla-şey'in adını koymaya çalışır. Etrafa bakınır, en nihayet duvarda Hitler'in bir resmini görür ve muzaffer bir edayla bağırır: 'İşte! İşte böyle görünüyor Hitler!' 'Ama efendim' der

³⁷ Ayrıca bkz.: Bachtin, Michael, "Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur", Suhrkamp, Frankfurt, 1995.

aktör, ‘o benim resmim.’ İşte bu gerçekten komiktir.”³⁸ Yine komedideki özne-aktör özdeşleşmesinin yarattığı komik uyumsuzluğa bir diğer örnek şudur: “Gestapo karargahındayızdır ve biri Hitler’in geldiğini haykırır. Kapısı açılır ve herkes ellerini kaldırıp ‘Heil Hitler!’ selamı verir. Hitler içeri girer, elini kaldırır ve ‘Heil kendim!’ der.”³⁹

İnsanı tüm zaafı ve kusurlarıyla kabullenip tinin materyalizmini sahneye koyan, canlandırılan karakteri bir imge, canlandıran aktörü bir temsil olmaktan çıkarıp karakterin özünün sahnede ete kemiğe bürünmesini, karakterle özdeşleşmesini sağlayan komedide insan, insan-olmayan ile örtüşür. Lacan’ın “insan sonluluğundaki sızıntının maddiliği”⁴⁰ olarak tanımladığı ‘a nesnesi’, tam da bu insanın kendi-olmayan ile buluşması bakımından, “öznenin ‘Gerçek’teki kendi kayan yıldızı, bir anlığına da olsa kendini dışarıdan görmesini sağlayan nesnedir.”⁴¹ Lacan’a göre sızıntı yapan bu delikle “komedi, olup bitenin gerçeğini görmezden gelerek, en aşına olduğumuz gerçekliklerimizin ortasındaki çatlak gözler önüne sermeyi başarır.”⁴² Aynı şekilde “insan sonluluğunun içinde bir delik vardır ve farklı dini söylemlerin hem kendi itici güçleri olarak kullandıkları hem de bu başarısız sonluluk için özgül atıf çerçeveleri sağlayan anlatılarıyla cevap verdikleri şey de tam bu ‘delik’ ve yol açtığı sorunlardır.”⁴³

Trajedi ile komedi arasındaki bir diğer ayırt edici özellik, trajedide sorunun cevaptan önce gelmesine karşın, komedide cevabın sorudan önce gelmesidir. Ve bundan başka, trajedide tekrar olmamasına karşın, komedide tekrarın ‘olmazsa olmaz’ olmasıdır. Burada vurgulanması gereken önemli nokta şudur ki, komedi, hiçbir surette trajedinin tekrarı olarak algılanmamalıdır. Zira komediyi trajediden ayıran tekrardan başka birçok özgül nitelik vardır.

Komedideki uyumsuzluğun mimarı olarak ‘jouissance’ yani ‘fazla-tatmin’, Freud’a göre, şakalardaki ‘teşvik primi’; Lacan’a göre ise şaka yahut fıkralarda, tatminin bizzim beklediğimizden başka bir yerde gerçekleşmesini sağlayan ‘kapitone noktası’dır (le point de capiton)⁴⁴. ‘Şakanın şakası’ olarak da ifade edilebilecek olan ‘kapitone noktası’, örneğin bir fıkranın anlatısı bizi gülünç sona hazırlarken, dikkatimizi fıkranın amacının belli olacağı yerden uzaklaştırıp bizi oyalayan unsurdur. ‘Kapitone noktası’ işini ne kadar iyi yaparsa, şaka sonunda gülme olasılığı o kadar artar. Zira her zaman şakada söylenen şeye değil, bazen de şakanın yapıyor oluşuna güleriz.

³⁸ Zupančič, Alenka, “Komedi: Sonsuzun Fiziki”, s. 40-41.

³⁹ *A.g.e.*, s.41.

⁴⁰ *A.g.e.*, s.55.

⁴¹ *A.g.e.*, s.164.

⁴² *A.g.e.*, s.60.

⁴³ *A.g.e.*, s.56.

⁴⁴ *A.g.e.*, s.128.

Komediyi ‘canlının üstüne kaplanmış mekanik’ (“du mécanique plaqué sur du vivant”⁴⁵) olarak tanımlayan Bergson, “Gülme: Komığın Anlamı Üstüne Deneme”⁴⁶ adlı kitabında canlılığın, yani ruhun, mekanik bir otomatizme sahip bendenle iç içe geçtiği bir yapı olarak komedinin, taklide dayandığını iddia etmektedir. Bergson’a göre taklit edilebilir tek şey, taklit edilemez olan yanlarımızdır.

“Birinin jestlerinin, konuşma ve hareket etme tarzının kendi başlarına komik olmadıkları halde, başka biri bunları taklit ettiği zaman fena halde komik olabilmesi gerçekten ilginçtir. (...) En çok da asıllarından neredeyse ayırt edilemez hale geldiklerinde komiktirler; ‘asıl’ komik değildir, ama tıpatıp taklidi gerçekten de komiktir. (...) Öyleyse ancak kendimiz olmaktan çıktığımız yerde taklit edilebilir olmaya başlıyoruz. Jestlerimizin yalnızca makine gibi tekdüze olup da canlı kişiliğimize yabancı kalan yanları taklit edilebilir demek istiyorum. Bir kimseyi taklit etmek, o kimsenin kişiliğinin içine sızmasına izin verdiği otomatizmin açığa çıkarılması demektir... Otomatizm ‘canlı kişiliğimizin’ içindeki bir yabancı cisim, kendimiz olmaktan çıktığımız noktadır. Kendimiz olarak taklit edilebilir nitelikte değildir; taklit edilebilir olan sadece (kişiliğimize sızmış olan) bu mekanik yabancı unsurdur.”⁴⁷

Dili ve gülme fenomenini, her ikisini de, ilkini, duygu ve düşüncelerin üstüne kaplanmış bir mekanizm; ikincisini ise beden otomatizminin toplumsal bir düzen sağlayıcısı olarak ‘kusurlu’ addeden Bergson, ruhun kendini – kusurlu da olsa – sözde verdiğini ve ruh ile söz arasındaki bu ilişkiden komedideki kurucu uyumsuzluğun doğduğunu savunmaktadır. Nitekim fıkralar, tam da bu uyumsuzluktan doğan mucizevi bir ‘artı-anlam’ üretirler ki gülmenin uyarıcısı, tam da bu komik ‘artı-anlam’dır.

Bergson’a göre komedide ‘fazladan-tatmin’i sağlayan temel uyumsuzluk, ‘Bir’ imgesinin yarılarak ikiye bölünmesi, fakat bu bölünmeye karşın iki unsurun birbirinden bağımsızlaşmayarak yine de ‘Bir’ içindeki ikilik olarak kalmayı sürdürmeleridir. Bu, kendi içinde birbirinin sınırlarını zorlayan fakat aşamayan ikilik arasındaki çekişmeyi ‘yaylı şeytan’⁴⁸ (jack-in-the-box) örneğiyle açıklayan Bergson, nasıl ki daimi olarak kapatmaya çalıştığımız bir oyuncak kutusunun kapağından ısrarla fırlayan yaylı bir şeytan metaforunda komik olan, her defasında kafasını o kutudan fırlatmayı başaran oyuncaktan başka, ayrıca da onu kutuya kapatmaya zorlayan tekrarımızdaki ısrar

⁴⁵ A.g.e., s.109.

⁴⁶ Bergson, Henri, “Gülme/Komığın Anlamı Üstüne Bir Deneme”, çev.Yaşar Avunç, Ayrıntı yay., 4.Baskı, İstanbul, 2015.

⁴⁷ Zupančič, Alenka, “Komedi: Sonsuzun Fiziği”, s.114.

⁴⁸ A.g.e., s.120.

ise, komedide de komik hazzı üreten, mekanik tekrarın yol açtığı ‘imha edilemeyen hayat’⁴⁹ tır. Nitekim Lacan’ın psikanalizde dürtüyü tanımlama biçimi olan bu tabir, komik olanın dürtüye yaklaştığı ısrarcı bir noktadır.

“Komedi sadece felsefe içindeki anekdot kabilinden bir sorun değil, aynı zamanda için olarak felsefi bir sorundur.”⁵⁰ Buna bağlı olarak tarihin daimi bir tekerrür içinde olduğunu savunan Hegel’in, Marx’ın ‘Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’nin ‘Önsöz’ünde belirttiği üzere, büyük olay ve kişilikler dünya sahnesine iki kez çıkarlar: Birincisinde trajedi, ikincisinde ise komedi olarak... Bu vesileyle “tekrarın ya da tekrarın özgül bir boyutunun keşfinin çağdaş felsefe adı verilen felsefeyi başlatan ve bu adlandırmaya anlam kazandıran olay olduğunu söylemek çok da abartılı sayılmamalı. Başta Marx ve ‘On Sekiz Brumaire’ var; sonra Nietzsche, Kierkegaard ve Freud var; bu isimlerin hepsi de düşüncelerinin çok önemli bir veçhesini işleyebilmek için tekrar kavramına dönmüşlerdir. Sonra Lacan’ın Freud’a dönüşü ve dönerken de tekrarı ‘psikanalizin dört temel kavramı’ndan biri haline getirmesi var; ve şüphesiz Deleuze ve onun felsefi olarak en zihin uyarıcı ve anıtsal eseri olduğu söylenebilecek ‘Fark ve Tekrar’da Nietzsche’ye dönüşü var.”⁵¹

Psikanalizin ‘temsil’ ve ‘tekrar’ı kutsadığı yerde, Deleuze’ün temsili reddedip tekrarı farka indirmediği ve gerçeği tekrar yoluyla gerçekleştirmek istediği bilinmektedir. Farktan çıkan aynılığa ulaşmada Nietzsche’nin ‘bengidönüş öğretisi’nden yardım alan Deleuze, başta benimsediği, tekrar eden tek şeyin tekrarın imkansızlığı olduğu yönündeki Kierkegaardçı kabulü, ‘Fark ve Tekrar’ adlı eserinde, Nietzsche’nin ‘tekrar edilen tek şey, farkın kendisidir’ düsturuyula değiştirmiştir. Simgeseli gerçekleştirmek amacıyla üç farklı tekrar tipine başvuran Deleuze, tekrarı kronolojik bir tasnife tabi tutmuş ve ‘zamansallık’ açısından değerlendirmiştir. Bu sınıflandırmaya göre Deleuze, komedideki (‘önce’ye dair) kipliğin bir yenilik getirmediğini çünkü geçmişte tekrarladığını; trajedideki (‘esnasında’ zamanına dair) kipliğin yenilik getiren dönüştürücü bir tekrar olduğunu ve son olarak Nietzsche’nin ‘bengidönüş’ünde olduğu gibi ebedi dönüşteki tekrarın ise ‘gelecek’ kipliğinde gerçekleştiğini ve bireysel kimlikleri aşan bir özne-öncesi duruma ulaştırdığını söylemektedir.

Deleuze’den farklı olarak ‘simgesel’, ‘imgesel’ ve ‘gerçek’ olmak üzere üç tekrar tipi benimseyen Lacan’a göre “imgesel, benzerlik olarak tekrarın alanıdır; simgesel, özdeşlik olarak tekrarın alanıdır; gerçek ise rastlaşma, kopuş, sürpriz olarak tekrarın alanıdır.”⁵² Tekrarın “öznenin gerçekteki temsil edilmeyen mevcudiyetini de tekrar”⁵³ ettiğini savunan filozof, Deleuze’ün farktan çıkan aynılığı yakalama çabasını, başa-

⁴⁹ *A.g.e.*, s.123.

⁵⁰ *A.g.e.*, s.142.

⁵¹ *A.g.e.*, s.142-143.

⁵² *A.g.e.*, s.155.

⁵³ *A.g.e.*, s.159.

rısız temsil fikriyle temellendirmiştir. Zira Lacan'a göre temsilin başarısızlığı durumunda daimi olarak tekerrür eden şey farktan başkası değildir. Lacan'a göre 'gerçek' düzlemdeki tekrar, olumsal bir canlılık zeminindeki dürtünün tekrarıdır. 'Simgesel' düzlemdeki tekrar ise, ısrarcı ve mekanik bir tekrardır.

Freud, 'temsil' ile 'tekrar' arasında kurduğu ilişkiden yola çıkarak 'dürtü' ve 'basırma' kavramlarını açıklamıştır. Bilinçdışının saplantı haline getirdiği tekrar eden dürtüsü bastırıldığında bu durumu '*Verdrängung*' terimiyle karşılayan Freud, doğrudan dürtünün ya da onun temsilinin değil de öznenin bu temsile koyduğu 'im'in bastırılmasını, '*Unverdrängung*' terimiyle karşılamıştır. Bu iki psikanalitik 'basırma' arasındaki fark, '*Verdrängung*'da öznenin bir '*repräsentaz*' ile doğrudan dürtünün temsiline bastırma istemesine karşı, '*Unverdrängung*'da öznenin bir '*Vorstellungsrepräsentaz*' ile dürtünün temsilinin bilinçdışı temsilcisini/göstergesini bastırma istemesidir. Dolayısıyla komedi mefhumu açısından bakıldığında, tekrarın Freudyen bir tabirle bir '*Vorstellungrepräsentanz*' olduğu görülmektedir. Temsilin tekrardan önce geldiği bu ilişkide "tekrarlar bir olayı tekrar etmez, ona giden yolu açarlar..."⁵⁴



KOMEDİDE İKİZ MOTİFİ VE AYNA EVRESİ

Hegel'in 'Efendi-Köle Diyalektiği'ni tüm tarih, kültür ve medeniyetin temeli olarak niteleyen Alexander Kojève, bu diyalektikten kalkarak psikanalizin de temeli olan bir saptamada bulunmaktadır: İnsanın temel arzusu, Öteki'nin arzusudur. Kojève'in 1930'larda ifade ettiği bu 'arzulama arzusu', insanın beğenilmek için kendisini hayali (phantasmagorik) bir imge olarak örgütlemesine yol açmıştır. 'İmge'den, 'imaj'a; 'imaj'dan, 'imajinär' yani 'hayali' olana evrilen bu süreç, kişinin kendi olmaktan çıkıp bir 'Schein'a (sahte bir yansımaya) dönüşmesi sürecidir ki 'Schein' olarak '-miş gibi görünmek' belli bir manada fenomenolojik bir tahlildir. Bu tahlil, Platon ile çatallanan bir görünüş-hakikat yolunda bizi, bir taraftan 'phainomenon'u takip eden 'das Phänomen' kavramına; bir diğer taraftan ise 'das Phantasia' ve 'die Phantasie' kavramlarına götürmektedir. Kurmaca olan ile fenomenal olan arasındaki ayrımın belirginleştirilip bunun Ben-Öteki ayrımı zemininde sorgulanması, çalışmamızın hem fenomenolojik ben ile başkasının ben'inin fenomenolojik alımlanması, hem de psikanalizden ve psikolojik 'Introjektion'dan farkının ortaya konması açısından verimli olacaktır. Fakat bu soruşturmaya geçmeden evvel, 'arzulama arzusu' hakkında söyleyeceklerimizi tamamlayalım.

Hegel'in tarihin en temel dürtüsü olarak saptadığı arzunun siyasal izdüşümü, ün / şöhrat kazanmaktır. Hegel, bu arzuyu doğuranın 'çatışma' olduğunu, yani arzunun 'diyalektik' bir süreçte doğduğunu söylemektedir. Nitekim Antik Yunan'da kozmik

⁵⁴ A.g.e., s.163.

ilke, 'polemos' yani çatışmadır. Kafa kafaya gelen iki karşıt gücün biraradalığına Yunanlılar 'harmonie', Hegel ise 'sentez' demektedir. Çatışmadaki ahenk tek bir şeyi amaçlamaktadır: Karşı taraf tarafından arzulanmak. Kazanan ve kaybeden tarafın 'efendi' ile 'köle'yi belirlediği bu çatışma sonunda efendi, köleyi himayesi altına almaktadır. Kojève, Hegel'i Freudçu bir bilinçaltı ve rüya analizi yorumlamasıyla okumuştur. Kojève'e göre 'arzulanma arzusu', yadsıyıcı yani kendi arzu nesnesini yok edicidir. Kojève'e göre hayvan, arzu nesnesini yok ederek ilişki kurarken - örneğin elmayı seven hayvanın onu arzulamasının, onu parçalaması, yiyip bitirmesiyle son bulmasına karşın - insan, arzu nesnesi tarafından arzulanmayı arzulamaktadır.

Kendimizi aynadaki görüntüye göre örgütlemeye başladığımız Freud'un 'ayna evresi', ben ile öteki ayrımının açığa çıktığı önemli bir aşamadır. Altı aylık bir şempanze ile altı aylık bir çocuğun ilk kez ayna karşısında kendilerini görmeleriyle biçimlenen 'ayna evresi'nde bu iki öznenin, kendi görüntüleri karşısında verdikleri tepkiler taban tabana zıttır. İlk kez annesinden ayrı bir benlik olarak kendi görüntüsüyle karşılaşan çocuk, kendinde bir yarılma yaşayarak özne-ben'ini imgesel düzlemde kurar. İmgesel düzlemde gerçekleşmesine karşın simgesel düzlemde kabul görmeyen bu gerçekleşim, tamamlanmak için simgesel düzlemde onaylanmaya ihtiyaç duyar. Maymunun kendi görüntüsü karşısında şaşkın, memnun ya da ilgili bir tepki ortaya koymayıp ilgisini aynadan çekmesiyle sonuçlanan durum, çocuğun ayna karşısında verdiği tepkiden çok farklıdır. Zira şaşkınlıkla karışık bir hayranlık ve mutlulukla kendi görüntüsünü inceleyen çocuk, aynadaki görüntüsünü, maymundaki gibi bir imgesel boşluk olarak kavramaz. "Şempanzenin ayna imgesinin epistemolojik bir boşluk (epistemolojical void) olduğunu tanıyıp dikkatini başka bir yere yöneltebildiği yerde çocuk, aldatılmış kalmaya ilişkin sapkın isteğini muhafaza eder (...) Ayna evresini, analizin bu terime kazandırdığı anlamda bir 'özdeşleşme' olarak anlamalıyız. Özdeşleşme, yani öznedeki, bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüm olarak... Analitik teoride antik bir terim olan 'imago'nun kullanılmış olması da, yazgısının böylesi bir evre-etkisine doğru olduğunu yeterince göstermektedir."⁵⁵

Çocuğun aynadaki özdeşleşmesi, yani bir imge olarak kendi 'öz-ben'ini tanıması, çocukta bir gerçeklik kaybına sebep olmaktadır. Çocuk bir yandan bir farkındalık ile kendi 'ben'ini imgesel olarak tanıyabilir, fakat bir diğer yandan da eksik yanlarıyla yüzleşerek kendine yabancılaşır ve yanılısına içine düşerek kendinde bir parçalanma yaşar. Çocuğun bir yabancı olarak kendi 'Öteki'sinde kurduğu 'öz-ben'i, içinde birçok yarık barındıran bir imgelem olarak açığa çıkar. Çocuğun ayna karşısında bir özdeşleşme ile imgesel düzlemde tanıdığı 'ben', ancak simgesel bir düzlemde onaylanırsa, gerçek 'özne' haline gelebilecektir. Böylece bir yandan fenomenal açıdan çocuğun zihinsel

⁵⁵ Özmen, Erdoğan, "Lacan, Ayna Evresi ve Marx", Birikim Dergisi, Sayı:156, Nisan 2002, Online: <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5175/lacan-ayna-evresi-ve-marx#>. WJIpctKLTcs

gelişiminde önemli bir dönüm noktası gerçekleştiren ‘ayna evresi’, bir diğer yandan çocuğun bedensel imgesiyle libidinal ilişki kurmasını sağlaması yönünden önemlidir.

‘Ayna evresi’ sonrasında kendimizi aynadaki görüntüye göre örgütlemeye başlıyoruz, simgesel düzende zihnimizi, bedenimizi, her şeyimizi imgesel olarak kaydediyoruz. Başka bir ifadeyle, dilsel düzene geçiyoruz. Wittgenstein’in “dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler”⁵⁶ düsturu psikanalizde, dilin sadece dünyayı belirlemekle kalmayıp bilinçaltını da belirlediği yönünde genişletilmiştir. Bilinçaltım, dil ile yapılanmıştır. Anadilim, bilinçaltımı şekillendirir. Ben, benden önce var olmuş bir dilsel düzene doğarım. İmgeleri, simgesel düzlemdeki ‘büyük Öteki’ye, yani içine doğduğum toplumdaki devlet, aile, mülkiyet vb. anlamlandırmalara göre örgütlerim. Bütün toplumsal düzene biat edip onu hakikat kabul etmek, simgesel düzlemdeki ‘büyük Öteki’ni mutlaklaştırmak anlamına gelir. Adıgeçen ‘büyük Öteki’, Lacancı terminolojideki temel kavramlardan biri olup Kafka tarafından ‘nasıl davranılması gerektiğini söyleyen yasa’ olarak tanımlanmıştır. Çalışmamızın ilk bölümünde, Antikçağ’da insanların ‘homoiosis’ öncesinde, ‘logos’ ne buyuruyorsa o doğrultuda hareket ettiklerinden söz etmiştik. Şimdi burada söz ettiğimiz ‘büyük Öteki’nin mutlaklaştırılmasıyla da işte o evrene sirayet etmiş bir ‘logos’ durumuna yakınlaştığımız söylenebilir. Ayna evresi sonrasında imgesel benlik kurulumunu tamamlamak ve yasanın gözüne girmek için kendini örgütleyen insan, simgesel düzende kalıp realiteden uzaklaşmaktadır. Nietzsche’nin ‘kendi yalanlarına kanmış insan’ tabirine uygun biçimde yalanlar vasıtasıyla reel olanla karşılaşmaktan sakınan insan, Nietzsche’ye göre hakikatle yüzleşme kahrından korunmak için sanata yöneliyor. Gerçekleri ifade etme gayesinde olmayan tek disiplin olarak ‘imagin r’ ve ‘phantasmanik’ sanat, ah-laken savunulabilecek tek yalandır. Nietzsche’ye göre, bütün simgesel düzen, kendi yalanlarımız ve sanat aracılığıyla, gerçeğe tahammül etmemizi kolaylaştırmaktadır. Aynı şekilde bu konuda Nietzsche gibi düşünen Žižek de bizi gerçeklerden koruyan ve şifa niyetine hayatta kalmamamızı sağlayanın, fantezilerimiz olduğu inancındadır.

Komedinin açığa çıkardığı ilk keşiflerden biri, egonun (ben’in) bir nesne olduğu, egoların var olduğu ve kuşkusuz, egonun bizatihi son derece komik bir karakter olduğudur. Ama ego’nun önce sahneye çıkması gerekir – sadece şu ya da bu kişinin ego’su, ‘psikolojik merkezi’ olarak değil, başlı başına ego olarak. Bu da yaklaşık olarak MÖ 200 yılında, Plautus en büyük paradigmatik komedilerden biri olan ve sonradan yapılan, muhtemelen en ünlüsü de Molière’inki olan bir dizi çeşitlemenin modeli işlevi gören *Amphitryon*’u yazdığında gerçekleşmiştir.⁵⁷ Ayna evresindeki Ben-Öteki yarılmasının (Spaltung) bir türevi olarak komedilerde kendini gösteren ikiz teması, Amphitryon örneğinde şöyle işlenmektedir:

⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig, “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, çev. Oruç Auroba, Metis yay., 6.baskı, 2011, İstanbul, (5.6.), s.133.

⁵⁷ Zupančič, Alenka, “*Komedi: Sonsuzun Fiziği*”, s.74.

“Tanrı Jüpiter dünyevi bir aşka düşüp Amphitryon’un karısı Alkmene’ye fena halde tutuşmuş, onu baştan çıkarmak istemektedir. Alkmene daha yeni aşık olup evlenmiş olduğu ve gözü kocasından başkasını görmediği için Jüpiter şöyle bir tezgah kurmaya karar verir: Thebai generallerinden Amphitryon uzaklarda bir yerde savaşırken kadına kocasının kılığına girerek yaklaşacaktır... Jüpiter bu işi halletmek için Merkurius’tan yardım alır, o da Amphitryon’un uşağı Sosie’nin suretine bürünür. Amphitryon seferden erken dönünce işler komik bir biçimde ciddileşir. Merkurius Amphitryon’un evinde Sosie kılığında nöbet tutarken, Amphitryon kılığındaki Jüpiter de Alkmene ile oynamaktadır. Komedi, gerçek Sosie’nin, efendisi (gerçek Amphitryon) tarafından eve erken döneceğini haber vermek üzere önden gönderilerek eve gelmesiyle başlar. Sosie ile Merkurius arasında, yani iki Sosie arasında uzun bir komik diyalog gelişir. (...) İki Sosie arasındaki diyalog egoya dair esaslı bir incelemedir.”⁵⁸



HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE “EINFÜHLUNG”

Batı felsefe geleneğine 20.yy’da Husserl tarafından kazandırılan fenomenoloji öğretisi, bir yandan ‘kendini verdiği haliyle fenomenlerin görünüşlerini ele almakta, bir diğer yandan ise kendinde oldukları haliyle özlerin fenomenal varoluşunu eidetik bir düzlemde betimlemektedir. Salt transendental fenomenler üzerinden gerçekleştirilen dünyanın fenomenolojik konstitution’u, öznelerarası (intersubjektiv) ve monadlararası (intermonadolojik) bir özelliğe sahiptir. Zira “ben kendimin, bedenimin-ruhunun bilincine ancak intersubjektiv alanda varırım. Ben intersubjektiv olarak varım.”⁵⁹ Dünyanın intersubjektiv bir objektivite olmasından ötürü “kendimi (...) tam bir insan olarak deneyebilmem için, (...) Einfühlung ile başkasını denemiş olmak zorundayım.”⁶⁰

Bir monadın başka bir monad içinde yansıması (Spielung) olarak ‘Einfühlung’, primordial alanda, yani her şey redüktif epokhe’ye uğratıldıktan ve ‘dünyassızlaştırma’ (Entweltung) ile transendental özler alanına ulaşıldıktan sonra, transendental-monodolojik birlik üzerinden gerçekleştirilmektedir. Husserl fenomenolojisindeki ‘benler çokluğu’ kabulünden hareketle, transendental ben’in kendini denemesi (Selbsterfahrung) sonrasında, başkasının bedenini, daha sonra da başkasının bedeninin algısı üzerinden ‘anlam aktarması’ (Sinnesübertragung) yoluyla da başkasının ben’ini de-

⁵⁸ Uygur, Nermi, “Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu”, YKY, 3.Baskı, İstanbul, s.75.

⁵⁹ A.g.e., s.174.

⁶⁰ A.g.e., s.178.

nemesi mümkün olmaktadır. Sözkonusu süreç aşamalı olarak gerçekleşmekte olup genel olarak bu sürecin tamamına ‘Einführung’ adı verilmektedir. “Einführung, yalnızca başkasının ben’ini konstitue etmede değil, aynı zamanda hem cansız şeyi, hem de kendimi konstitue etmede işe karışmaktadır.”⁶¹ Ancak Husserl’in zamanla ‘Einführung’ terimini yalnızca ‘başkasını-deneme’ (Fremderfahrung) anlamında kullanmayı tercih ettiği belirtilmelidir.

“Ben kendimi, hiçbir araç gerekmeksizin, tam bir ‘presenz’ olarak algılarım. (...) Doğrudan kendimi, bilinç yaşamımın ‘ben’i olarak denerim. (...) Bedenimi, özden çiftyanlılığı ile denerim. (...) Başkalarının yaşantıları benim kendi orijinal denememin içinde yer almaz. (...) Kendimi algılamam, orijinal bir kendini veriştir. Oysa başkasını böyle bir orijinalitede deneyemem. Başkasını-deneme sözünden de anlaşılacağı gibi, başkası bana ‘dolayısıyla’ verilir. Başkalarının ‘appresentation’u, bu anlamda, orijinal olmayan bir algıdır.”⁶²

Husserl, ‘ben’ ile ‘başkası’ arasındaki ‘kökensel çift olma’dan ötürü, kendime yabancı olanın her daim benimle birlikte olması gerektiğini düşünür. Nitekim “en içimde başkası vardır; ‘sen’, ‘ben’imle iç içedir.”⁶³ Bu nedenle benim kendi sübjektivitemi orijinal algılayışıma bağlı olarak ‘başkasının beni’ni ancak ‘apperesenz’ olarak algılamam mümkündür. Husserl, kendisi orijinal olarak bana verilmeyen bir şeyin dolaylı algısı olarak tanımlanabilecek bu ‘appresenz’ kılma işlemini, ‘Appräsentation’, ‘Wergegenwärtigung’, ‘Repräsentation’, ‘Reproduktion’ gibi tabirlerle adlandırmaktadır. Doğrudan verili olmayan bir şeyi kendine ‘presenz’ kılma ile ‘appresenz’ kılma arasında Husserl açısından bir ayırım gözetilmemiş, bundan dolayı da ‘Repräsentation’ ve ‘Appräsentation’ kavramları, aynı ‘dolaylı algılama’ kabulüne işaret etmekte kullanılmıştır.

“Husserl genel olarak yabancı ben’ler sorunuyla ilgilenmeye başladığı ilk zamanlardan yaşamının sonuna dek, başkasını-deneme ya da Einführung intentionalitesini bir ‘appresentation’ (Appräsentation) olarak nitelmiştir. ‘Appresentation’ sözü, tıpkı (...) ‘apperzeption’ sözü gibi, başka-ben’lerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılandığını göstermektedir.”⁶⁴

⁶¹ *A.g.e.*, s.177.

⁶² *A.g.e.*, s.160.

⁶³ *A.g.e.*, s.165.

⁶⁴ *A.g.e.*, s.136.

Husserl'e göre bedenim hem bir 'algı organı' (Wahrheitsorgan), hem bir 'irade organı' (Willensorgan), hem de bir 'yönelme-merkezi'dir (Orientierungszentrum). Denediğim her şeyi, bir yönelme merkezi olan bedenime göre denerim, bu nedenle Husserl kendi bedenimi 'salt burası' (absolutes Hier) olarak adlandırmıştır. 'Salt burası', 'kendi bedenim'den kalkarak 'başkasının bedeni'ne yapabileceğim bir 'anlam aktarması' yoluyla yer değiştirebilmektedir. Kendi bedenimi duyumsayışım, diğer cansız şeyleri duyumsayışımdan farklıdır. Kendi bedenim bana hem özne hem nesne olmak bakımından farklı bir biçimde verilmiştir. Herhangi bir başka şeyi algılamam ile, kendi bedenimi algılamam farklıdır. Örneğin sağ elimle sol elimi tuttuğumda sağ elim özne, sol elim nesne iken; tam tersi de mümkün olabilip kendi bedenimde özne ve nesnelik geçişlidir. Bundan dolayı bu özel biçimde algıladığım 'kendi bedenim'den hareketle 'başkasının bedeni'ni konstitue etmem, dolaylı bir biçimde mümkündür. 'Başkasının bedeni'ni dolaylı olarak algılamama Husserl, 'apperzeption' adını verir. Nitekim kendi bedenim gibi özden deneyimleyemediğim bir 'başka beden' elbette kendi bedenimden kalkılarak konstitue edileceğinden, ancak 'benim bedenim' dolayısıyla algılanabilecektir. Sözkonusu 'apperzeption' her ne kadar kendi bedenimin örneklüğünde mümkün ve benzetmeye dayalı olsa da, analogik değildir. 'Apperzeption', kati surette analogik bir benzeşim çıkarımının sonucu olamaz.

'Başkasının-bedeni'ni kavramada 'anlam kayması'nı (Sinnesüberschiebung) mümkün kılan temel olanak olarak çağrışım (assoziation), aynı zamanda 'anlam aktarması'nın da zorunlu önkoşuludur. Zira çağrışım, analogi ile bir araya geldiğinde bir özdeşlik (Identifikation) kurar ve ben 'çift-olma'da bu özdeşlik sayesinde yer değiştirerek kendi bedenimden başkasının bedenine anlam aktarıyorum. Çift-olma haliyle Husserl'in kastettiği şey, kendi bedenimin her daim başka bedenler arasında bulunmakla kalmayıp başka bedenlerle özce birbirine bağımlı olduklarıdır. Kendi bedenim ile başkasının bedeni arasındaki bu 'kökten çift-olma' bağı (ursprüngliche Paarung), 'apperzeption'un temeli olarak gören filozof, bedenler arası bu 'çift-olma'nın, beden olmada bir, ama farklı ben'lerin bedeni olmak bakımından ayrı olmayı işaret ettiğini düşünür. Adeta Roma mitolojisindeki 'Janus' gibi tek bedende ikiz suret ile, 'çift yüzlü tek beden' şeklinde sembolleştirilen 'kökende çift olma' durumunu Husserl, kendi bedenim ile başkasının bedeninin 'beden' olmak bakımından aynı, 'ben' bakımından farklı olmasına işaret etmektedir.

“Başkasını-denemenin kuruluşunda zorunlulukla bir 'çift-olma' kendini göstermektedir. Bu 'çift-olma', benim 'sen' ile çağrışımsal bir birlik içinde olduğuma; 'ben' ile 'sen'in birbirimizden ayrılamayacağımıza işaret etmektedir.”⁶⁵

⁶⁵ *A.g.e.*, s.165.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, kendi bedenim ile başka bedenler arasında kurulabilecek olası ilişki çağrışımsal olarak gerçekleştiğinde, Husserl, bu bedenler arasında tasarımsal bir örtüşme olduğunu düşünmez. Bilakis ‘fizyolojik bir empati’ türünden anlam aktarması yoluyla ‘başkasının bedeni’, kendi beden anlamının yer değiştirmesiyle apperzeptiv olarak konstitue edilir. Başkasının bedeninin algıda ‘present’ olduğunu ve kendi ben’iyle bir arada olması gereğini savunan Husserl, ‘başkasının bedeni’ ile ‘başkasının ben’i arasındaki bu bağlantıyı, ‘başkasının bedeni’nin benim için ‘burada’ (Da), fakat ‘başkasının ben’i’nin benim için doğrudan ‘burada’ olmayıp ‘başkasının bedeni’yle birlikte (Mit-da) burada’ olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı “başka-ben benim için bir Da-sein değil, bir Mit-dasein’dir.”⁶⁶

“Başka-ben’ler bir deneme nesnesi olarak, bedenleriyle birlikte, benim için hep ‘orada’ olan bir şeydiler; ben ‘burası’ olduğuna göre, başka birisi ‘orası’dır. Yalnız, ben kendimi başka birinin yerine koyabilirim, ‘kendim-orada-olurum’ (Selbst-Dort-sein). Böylece benim için zorunlulukla ‘orada-modusu’ (im Modus Dort) halinde var olan ben’i denerken, aslında ‘buradan’ kalkıp ‘orada’ olan, beden dediğim ‘oradaki’ cisimde varolan bir şeyi denemem. Bir cisme, bir cisim-bedene, bu başka bir ben’in bedenidir, bu başkasıdır dediğimde, bunu, ‘sanki ben kendim orada imişim gibi’ modusunda bir denemeyle gerçekleştiririm.”⁶⁷

Böylece, kendime orijinal olarak verilen ve özden deneyimlediğim ‘kendi bedenim’den kalkarak, apperzeptiv olarak konstitue ettiğim ‘başkasının bedeni’, bir ‘sıçrama tahtası’⁶⁸ (Sprungsbrett) olarak beni ‘başkasının ben’i’ne ulaştıracak ve intersübjektiviteyi meşrulaştıracaktır. Nasıl ki ben ruhlu-bedenli ‘psiko-fizik’ bir bütünsen, ‘başkasının ben’inin de aynı şekilde benim gibi bedenli-ruhlu bir bütün olması gerekir. Bundan ötürü bedenler arası anlam aktarımı yoluyla ‘ben’ler arası ‘intersübjektivite’ye varılması mümkün olabilmektedir.

“Ben, insan olarak kendimi, bedenli-ruhlu bir bütün olarak kendimi, bir bakıma, başkalarından kendime aktardığım Einfühlung ile koyarım. Aynaya yansıyan kendi gözlerimi, Husserl’in bir sözüyle, ‘tıpkı başka birinin gözünü görüyormuşum gibi’ kendi gözüm olarak bir Einfühlung ile kavrayıp anlarım.”⁶⁹ Bundan dolayı Husserl gözünden komediyi izlediğimizde tanık olduğumuz oyunculuk, karakteri canlandırılan aktörün yansıttığı ‘başkası’ndan ziyade, aktörün başkasından kendine aktararak, yani başkasından devşirerek, ama yine nihayetinde kendinde olanı, başkası kılığında sahnelemesidir.

⁶⁶ A.g.e., s.137.

⁶⁷ A.g.e., s.142.

⁶⁸ A.g.e., s.137.

⁶⁹ A.g.e., s.174.



KOMEDİ İLE FENOMENOLOJİK ÖZNELERARASILIK İLİŞKİSİ

“Modern Çağ’da başka bir ben’i göstermek için bazen başvuru alan ama günümüzde artık pek kullanılmayan ‘alter ego’ sözü, hiç kuşku yok ki Antikçağ’ın bir başarısıdır. Ancak, apaçık olan bir şey varsa, o da ‘alter ego’nun eskiler için yalnızca dostu göstermesidir. Dost: güven, sevgi ve yakınlık bakımından kendimden ayırmadığım ikinci bir ben’dir.”⁷⁰

Psikanalizde ‘Öteki’, Husserl fenomenolojisinde ‘başkasının beni’, Antikçağ’da ‘alter Ego’ denen şey özünde bir ve aynıdır. Beni sınırlaması bakımından benden koparılamaz olan, bana bağlı ama benim dışımda, benim diğerim olarak ‘başkasının beni’, su götürmez bir kesinlikle bana bağlıdır. Başka bir deyişle benim dolaysızca kendime verili olan orijinal ben’im, başka ben’ler arasında (bir ‘ben-çokluğu’, ‘Vielheit der Ich’ içinde) olmakla kendini bilmektedir. Ne ben, ‘başka ben’ler olmaksızın; ne de ‘başkasının beni’, ben olmaksızın düşünülebilir. Bu korelasyon içinde ‘ayna evresi’nde ben ile görüntüm arasında belirginleşen ‘ben-Öteki’ ayrımı, bazı nüanslarla fenomenolojik ‘başkasının beni’nden ve komedideki ‘Öteki’nden ayrılmaktadır.

Antikçağ’ın Platon’dan beri süregelen mirası olarak ‘görünüş-hakikat’ ayrımı, ‘phainemon’ nazarında bizi psikanalizdeki ‘Öteki’ algısına yakın bir düşünceye sevk etmektedir. Burada ‘Öteki’, ‘ayna evresi’nde olduğu üzere hakikatin bir kopyası, tezahürü, görünüşü türünden düşünülmektedir. Söz konusu ayrımın ben’de ortaya çıktığı yarık, bir ikilik olarak ben’imi kurmamın koşulunu Öteki’nde gerçekleştirmektedir. Yani ben ancak Öteki’nden kendime aktardığım bir farkındalık ile kendi özgül ben’imi bir özne olarak kurabilmekteyimdir. Bu ikiye ayrılmış ve yansısama yaratmış gerginliğin, bir bütün olarak hem beni hem de Öteki’yi var eden yaratusı, korelatif bağ açısından fenomenolojide de, komedide de benimsemektedir. Ancak bir farkla: Fenomenolojide ‘başkasının beni’, benim bir sahteliğim, görünüşüm, kopyam olmayıp psikolojik bir Introjektion kuramına dayandırılarak savunulmamıştır. Yani fenomenolojide ‘başkasının beni’ anlam temelleri bakımından benim kendi özümden bir soyutlamayla elde edilmiş değildir. ‘Başkasının beni’, benim kendi özne-ben olarak varlığımın olmazsa olmaz bağlılığı, öznelarası bir nesnellik olarak mevcudiyetini sürdüren dünyada, diğer öznelerle birlikte olmamın gereği olarak vardır. Komedide ise komik ben ile Öteki ayrımı, komik öznenin bizzat sahnede oyuncunun dönüştüğü karakter olmasına karşın, Öteki’nin sahnede askıya alınmış bir fazla-nesne olarak

⁷⁰ A.g.e., s.31.

komedinin akışını yönlendiren, oyun boyunca varlığını hissettiren ve komik unsuru üreten, ancak kesinlikle oyuna müdahil olmayan ‘artı-anlam’dır.

Fenomenolojik düzlemde ‘bilincin her daim bir şeyin bilinci’ olması düsturundan hareketle bilincin kendi hakkındaki bilincinin de, buna koşut bir ‘başkasının bilincinin bilinci’ni gerektirdiği açıktır. İşte tam da bu manada Husserl ‘ben’ ve ‘başkasının beni’ ikiliğinin birbirini gerektiren bağlaşımlarının bir türevini, bilinç ile bilincin bilincinde olduğu şey arasında kurmuştur. Transendental intentionalitenin ‘cogito’ ile ‘cogitatum’ (cogitata) arasında kurduğu bu bağ, aynı zamanda öznelerarası bir korelasyona işaret eder. Zira ‘cogito’, ‘ego’ya tekabül eden ‘özne-bilinci’ olarak, bilincinde olduğu ‘cogitatum’u kendi içinde taşımaktadır. Bilincinde olduğum ‘cogitatum’, bir ‘alter ego’ yani ‘başkasının beni’ olduğunda ise, şüphesiz kendi ‘ego’mun taşıyıcısı olduğu bir ‘alter ego’dan söz edilmekte olur. Dolayısıyla ben ile Öteki arasındaki zorunlu bağlaşımlarım, Husserl’in transendental intentionalitesinde de kendini gösterip öznelerarasılık (intersübjektivite) kuramının temelini kurmaktadır.

Yönelimsel birer bilinç yaşantısı olarak cogito’nun bilincinde olduğu şey, bilinç dışında var olan nesnelere değil, bilinç dışında kendini veren şeylerin birer tezahürüdür. Bundan dolayı yönelimsel edimler (intentionale Akte) olarak ‘cogito’nun yöneldiği şeyler, fenomenal varoluşa sahip transendental kendiliklerdir. Bundan dolayıdır ki ancak primordial alanda, yani her şeyle birlikte öznenin kendisi de transendental bir epokheye uğratıldıktan sonra geriye kalan özler alanında zuhur eden ‘Einfühlung’, ‘başkasının beni’nin apperzeptiv olarak kavranılmasını mümkün kılmaktadır. Yani “transzendental anlamıyla başkasının ben’i sorunu, Husserl’de, ancak, başkasının ben’i intentionalitesinin özce betimlenmesi yönünde ele alınıp incelenebilir.”⁷¹ Bu betimlemeyi kısaca özetleyecek olursak, Husserl, ‘başkasını-deneme intentionalitesi’nde, yani ‘Einfühlung’da bilincin yöneldiği noema kutbuna ‘başkasının beni’ni yerleştirmektedir. Başkasının beni’ni kendime present kıldığım bu yönelme, ‘apperzeption’ veya ‘appr sentation’ olarak adlandırılıp ‘başkasının beni’nin dolaylı bir algısını vermektedir. Nitekim ‘başkasının beni’ bana kendi benim gibi doğrudan verilmemiş olduğundan, onu orijinal olarak deneyimleyemem. Ancak kendi bedenimin doğrudan algısı rehberliğinde bir anlam aktarmasıyla ‘başkasının bedeni’ni, akabinde de başkasının bedeni üzerinden dolaylı olarak ‘başkasının beni’ni kendime ‘appr sent’ kılarım.

Şimdi ‘Einfühlung’ ile ‘başkasını-deneme’nin komedi boyutuna eğilecek olursak, bu noktada Husserl’in estetik Einfühlung tanımından faydalanmamız gerekecektir: “Einfühlung sözünde, genel olarak, bir metafizik, bir estetik bir de etik anlam saptayabiliriz. Metafizik anlamıyla Einfühlung, dünyadaki bütün nesnelere: insanları, kültür objekt’lerini, hayvanları, bitkileri, anorganik şeyleri (...) tıpkı kendim gibi canı olan bir varlık diye yaşamamı sağlayan olaydır; kendimdeki duygu ve diriliği

⁷¹ *A.g.e.*, s.62.

başka varlıklara aktarmamla, 'introjektion'la gerçekleşir. Estetikte 'Einfühlung': kendimi sanat güzelinin ya da doğa güzelinin içine koymam, bütün varlığımla onları, onlarda dile geleni içten yaşamamdır. Etik alanda 'Einfühlung': başkalarının ahlak akt'larını, bu aktların motivation'larını, kendimi başkalarının yerine koyarak, içten anlamamdır."⁷²

Husserl'in estetik Einfühlung tanımına paralel biçimde, komedide ben ile öteki arasındaki geçişliliği, daha ziyade oyuncu ile karakter arasındaki özdeşleme olarak görürüz. Daha açık bir deyişle komedide oyuncu ile canlandırdığı karakter arasındaki mesafenin ortadan kalkması ve aktör ile karakterin özdeşleşmesi, 'başkasının beni'ni sanatsal bir empatiyle deneyimlemektir. Husserl'de benim bedenim ile başkasının beni arasında gerçekleşen 'fizyolojik bir empati'ye benzetebileceğimiz durum, komedide psikolojik bir empati şeklinde gerçekleşmektedir. Nitekim Husserl'de 'salt burası' olarak 'benim bedenim' yer değiştirmekle, 'başkasının bedeni'nin (yani 'orasının') yerine kendini koyabilmekteyken; komik özne de yer değiştirerek komik karakterin yerine kendisini koyarak onu canlandırabilmektedir. Ancak bu canlandırma, aslolan bir şeyin görüntüsünü, sahtesini, kopyasını sahneye yansıtmak şeklinde olmayıp doğrudan doğruya sahnede o karaktere 'can vermek' şeklindedir. Zira yalnızca yansıtmaya kuramı bağlamındaki 'görünüşe gelme veya getirme', daha ziyade trajedide kendini göstermektedir. İşte tam da bu noktada fenomenolojik öznelerarasılık ile komedideki öznelerarasılık arasında çok önemli bir ayrım ortaya çıkmaktadır:

Husserl için 'Einfühlung'taki present-kılma, "öyle bir present-kılmadır ki, present-kıldığım şeyi sonradan doğrudan doğruya present olarak hiçbir zaman yaşayamam. Bu present-kılma, özü gereği, başka subjektiviteyi, hiçbir zaman orijinal yapamayacağım bir verilikle, Husserl'in sözüyle, 'ikinci derecedeki' bir verilikle bana tanıtmaktadır."⁷³ Oysa komedide 'başkası'na kendi ruhlu-bedenli varlığında hayat veren 'oyuncu', başkasının karakterini hem bedenliliği hem de ruhluluğuyla taklit etmesinin neredeyse bir özdeşleşme şeklinde gerçekleştiğinde ısrar eder. Yani Husserlci tabirle ikinci dereceden deneyimlenen komik karakterin, bir 'muş gibi'sini değil de, doğrudan kendisini sahneye koyduğunu iddia eder. Komedi oyuncusuna göre sahnede can bulan 'karakter', oyuncusundan ayrılamaz bir biçimde orijinal bir yaşantı olarak icra edilir. Aynı şekilde komedi seyircisinin de diğer dram ve trajedilerden farklı olarak, komedi izlerken, sahnelenen bir oyunu izliyormuşçasına değil de gerçek bir yaşantının içine girmişçesine oyuna kendini kaptırdığı ileri sürülür. Şüphesiz bu iddialar Husserl açısından bakıldığında bir 'gibiymişçesine' benzetmesinin ötesine uzanamayan ve ancak komik taklidin iyi bir temsil türü olduğu noktasında kabul görebilecek ileri sürümlerdir. Zira bana doğrudan verilmeyen bir 'başkası-karakte-

⁷² *A.g.e.*, s.65.

⁷³ *A.g.e.*, s.159.

ri'nin sanki benim öz-karakterimmişçesine bir orijinallikle verilmesi Husserl'in kabul edebileceği bir şey değildir.

Komedi sözkonusu olduğunda ancak bana ikinci dereceden bir dolaylılıkla verilen 'komik-karakterin' başarılı bir temsil türünden sahnede 'yansıtılması' mümkün olabilir. Nasıl ki ayna evresinde aynaya yansıyan görüntüm, benim Öteki'mi temsil ediyorsa, komedide de ancak bu türden bir kendine yansıma ile karakter, oyuncuya ayna tutabilir. Her ne kadar Husserl kendimi denememin zorunlulukla, başka-ben'lerden kendime aktardığım bir anlam ile gerçekleşeceğini savunmuşsa da, buradaki geçişlilik, başka-ben'in komedi karakteri olarak doğrudan benim kimliğime dönüşebileceğini onaylar mahiyette değildir. Bilakis komedi için kabul edilebilecek olan tek olasılık, başkasının beni'nin bende tezahür etmesi, yansıması türünden bir oyunculuk olabilir ki bu da komedinin ileri sürdüğü 'karakterle özdeşleşen oyuncu kimliği' iddiasıyla çalışmaktadır. Bundan dolayı komedide oyuncunun karaktere dönüşmesi, Husserl fenomenolojisi bağlamında kabul edilemez bir durumdur.

İlkel kabilelerde inanç simgesi olan şeyin içkin edilerek onun gücüne ortak olunması inanışına benzer biçimde 'karakter' kendi kimliğinde eritmek, canlandıran karakterde kendi ben'ini kaybetmek, şüphesiz komedinin kendinde komik unsurlar barındıran ütöpik bir varsayımdır. Bu varsayım yerine psikolojik bir 'introjektion'u benimsemiş olsa kabul görme olasılığı çok daha yüksek olacak olan komedi, esasında tam da 'introjektion kuramı'nda olduğu gibi 'başkasının bedeni'ne 'başka ben'i kendisi atfetmektedir. Başkasının bedeninden yola çıkarak 'başkasının ben'i soyutlamasını yaratmak ve bu tasarım doğrultusunda bir 'sanki-ben' yaratmak, tam da komedinin yaptığı iştir. Komedide aktör olarak özne ile canlandırdığı karakterin öznesi arasındaki ilişki, aktörün karakteri bir elbise gibi üstüne giymesiyse hayat bulur. Karaktere biçilen rolü bir örtü gibi kendi ben'inin üstüne örten aktör, başkasının beni kılığında, kendi kumaşındakini ortaya koyar. Daha açık bir deyişle komedide aktörün benimsediği karaktere bürünmesinin ilk adımı, onun görüntüsüne/kılığına girmek; ikinci adımı ise o kılıktan yola çıkarak aktörün kendinde yaptığı bir soyutlama ile karakterin ben'ini ortaya koymaktır. Burada yapılacak soyutlamanın çift-yönlü olduğu unutulmamalıdır. Bir yandan kılığına girdiği roldeki karakteri, görüntüsünden soyutlayarak açığa çıkaran aktör; bir diğer yandan kendi benini, büründüğü 'sanki-ben'den soyutlayarak uzaklaştırır. Fakat bu teklifi benimsemeyerek komedide introjektion türünden bir canlandırmayı kabul etmeyen tiyatrocular ile oyun-kuramcılar, bunun aksine komedideki aktör ile karakter arasında birbirini dışlayan ve yer değiştiren değil, birbirini özümseyen ve birbiriyle kaynaşan bir bütünlük olduğu inancındadırlar. Böylece ne introjektion, ne analogi, ne de yansıma türünden teknikleri benimsemeyen komedi dünyası, fenomenolojik öznelerarasılığın tam ters kutbunda sanat üretmektedir.

‘Başkasının bedeni’ni bir ‘gösterge’, ‘signal’, ‘index’ ya da ‘indicatio’ olarak kabul edip bu göstegenin işaret ettiği ‘başka ben’e soyutlama türünden bir düşünme aktı ile varmak, ‘introjektion’un belkemiğini oluşturur. Oysa komedide biz ne introjektion ne de fenomenolojik öznelerarasılık türünden bir ‘başkasını-deneme’ ile karşılaşırız. Bu deneme türünde Husserlci ‘Einfühlung’un psiko-estetik yorumu baskındır. Lipps ile Volkelt tarafından savunulan bu düşüncede, ben komedide olduğu gibi, herhangi bir nesneyi, o nesnede kendi duygularına benzeyen yanları tasarlayarak alımlarım. Yani başkasını kendi duygularıyla canlandırırım. Komedinin ‘ben’i tamamen paranteze almayarak ‘başkasının beni’ni kendi duygularıyla harmanlayarak var etmem fikri işte bu düşünceye dayanır. Görüldüğü üzere ben ile başkasının bir nevi özdeşleşerek, bir bütün olarak tezahürü türünden bu kabul psikolojikleşmiş bir Einfühlung ile mümkün olmaktadır. Yani komedideki ‘başka ben’, benim kendimle özdeşleşerek açığa çıkan ‘ikinci bir ben’dir. Husserl ise bu düşüncenin tam karşı kutbunda bulunur: “Başka ben, benim bir ‘duplikat’ım olmayıp bir ‘modifikation’umdur. Başka ben, bir ‘ben’dir ama başka bir ‘ben’dir, bir ‘alter ego’dur. (...) Başka-ben, benim bir başka türlümdür, benim bir değişimdir; daha doğrusu benim intentional bir ‘modifikation’umdur. Başka-ben öyle bir anlam ‘konstitution’udur ki, bu ‘konstitution’da ben, kendisi için orijinal olarak var olan bir ben’i, başka bir ben olarak kavrarım.”⁷⁴

Husserl’e göre ‘Einfühlung’, bir hatırlayış, fantezi, tasarımıya ya da analoglaştırma olmadığı gib, bir ‘görüntü-bilinci’ (Bildbewußtsein) de değildir. Einfühlung, kendine present kıldığı şeyi, bir görüntü ya da resimden kalkarak konstitue etmez. Bilakis Einfühlung’da başka ben’in kopyası suretinde bir ‘Bild-objekt’e yer yoktur. Husserl’in “appresentativ bir repräsentation”⁷⁵ olarak tanımladığı Einfühlung, “her çeşit görüntülükten sıyrılmış bir deneme biçimidir.”⁷⁶

Komedideki karakterlerin öznelerarası olmaktan ziyade monolojik olmaları, komedi ile fenomenolojik öznelerarasılık arasındaki bir diğer ayrımdır. Komedide kahramanlar, ‘ideal ben’lerinin peşinde koşan kişisel tutkuları yüzünden öznelerarası dünyanın dışındadırlar. Kendi ‘ego’sunun memnuniyetsizliğine bedel bir ‘id’ tatmininin yaşadığı komedilerde ego ne kadar mutsuzsa, id o kadar mutludur. Buna bağlı olarak komedideki karakterlerin daimi olarak kendi id’leriyle monolog halinde olmaları, öznelerarası düzlemde çıkmış olmayı beraberinde gerektirir. Peki nasıl oluyor da komedide komik özne, öznelerarası olmayan bir düzlemde ‘fazla-tatmin’ üretebiliyor sorusuna yanıt, elbette yine ‘Öteki’nden hareketle verilecektir. Ben’in diğer ben’ler arasındaki bir ben olmaktan ziyade, kendi Öteki’sinde kendini kuran bir simgesel ‘Bir’ olduğuna inanan komedi, yine simgesel düzlemde Ben-Öteki ikiliğine bağlı olan bu Bir yarılmasının sahnelemektedir. Tam da bu anlamda Zupančić’in

⁷⁴ *A.g.e.*, s.143.

⁷⁵ *A.g.e.*, s.155.

⁷⁶ *A.g.e.*, s.153.

söylediği gibi; “komedi, hayali Bir’in dağılıp çokluğa ya da ikiye bölünmesinden ibaret değildir, ancak bu ikisinin tam da birbirinden bütünüyle ayıramadıklarını ve ‘iki tane bir’ haline geldiklerini gördüğümüz anda başlar.”⁷⁷

Komedide ‘iki tane bir’ olarak ikizleşen, Husserl’de ise ‘çift-olma’ ifadesiyle dilendirilen yarılma, komedide farklı simgesel statüler arasında bir eşitleme ilişkisi doğurması bakımından, Husserl’in çağrışımsal birliği kuran çift-olma düşüncesine yaklaşıp. Nitekim efendi ile uşak, tanrı ile insan vb. arasında kurulan ‘ikiz’ bağ, komedide karakterler arası simgesel bir dönüşüm ve tiyatral bir empatiyi sağlamaktadır. Örneğin Molière’in ‘Amphitryon’unun son sahnesinde, ‘yeryüzünün efendisi’ Amphitryon ile ‘gökyüzünün efendisi’ Jupiter arasında kurulan ‘ikizleşme’ – çünkü doğal bir ikizlikten ziyade bir ‘kılığa girme’, ‘suretine bürünme’ ancak ‘ikizleşme’ ile daha doğru aktarılabilir – tanrı ile insan arasında bir eşitleme gerçekleştirmiştir. Bu oyunun şüphesiz en can alıcı sahnesi, son sahnede artık kimin gerçekte kim olup olmadığını topyekün ortaya çıkmasıyla birlikte bir şeyler söylemesi beklenen Amphitryon’un sağır edici bir sessizlikle susması ve onun yerine uşak Sosie’nin konuşarak efendi ile uşak arasında yeni bir simgesel eşitliğin yaratılmasıdır.



KOMEDİDE ÖTEKİNİN ASKIYA ALINIŞI – FENOMENOLOJİK EPOKHE İLİŞKİSİ

Komik askılama, komedide gülünç unsuru doğuran uyumsuzluk olarak ‘Öteki’ üzerinden yapılandırılmaktadır. Komedide yanlış anlamalar, yanlış karşılaşmalar, talihsizlikler vb. yanlışlıklar üzerinden biçimlenen olay örgüsü, seyircinin o yanlışlıkların ya da uyumsuzlukların hakikatine dair bir ön-bilgi, daha doğru bir tabirle bir ‘fazladan-bilgi’si sayesinde komiği yaratır. İşte bu ‘fazladan-bilgi’, komedide ‘artı-anlam’ olarak adlandırılan ve Öteki’nin askıya alınmasıyla elde edilen bilgidir. ‘Fazla-tatmin’i doğuran bu durum, Öteki’nin sahnenin bir yerinde askıya alınarak olaylara müdahil olmamakla birlikte, orada bir kenarda askıda olmak bakımından tüm absürtlük, yanlışlık ve uyumsuzluklardan komik hazzın üretilmesini sağlayan motordur. Burada bir parantez açarak özellikle altı çizilmelidir ki, komediyi ayakta tutan temel direk olarak uyumsuzluk, Husserl fenomenolojisinde yerini monodolojik bir uyuma bırakır. Çalışmamızın Husserl fenomenolojisinin öznelerarasılık kavramıyla komedi arasındaki ayrımı ortaya koyarken, bundan başka bu iki gelenek arasında varolan uç farklılıkların anılması, temel problemin kapsamını aydınlatacak daha ek vurgulardır. Bu vurgulardan birini burada yapmak gayesiyle, Husserl’in monadlar arası uyuma dayalı fenomenolojisinde önemli bir dayanak noktası olan ‘uyumlu doğa

⁷⁷ Zupančič, Alenka, “Komedi: Sonsuzun Fiziği”, s.79.

konstitutionu'nu anmalıyız. Komedide uyumsuzluk üzerine kurulu olan çarkın fenomenolojide doğanın uyumlu konstitution'u etrafında döndüğü belirtilmelidir.

Öteki'nin pasifliğinin ve güçsüzlüğünün teşhiri olarak komik 'askıya alma', bazen simgesel Öteki'nin bir ikiz suretinde, bazen de başka bir 'fazla-nesne' tezahüründe ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Böylece 'anlamsızlığın artı-nesnesi'⁷⁸ olarak askıya alınan 'Öteki', Bir yarılmasına mukabil sahnedeki ben'den ayrılamamaktadır. İşte bu askıya alma metaforu, Husserl'in 'paranteze alma' (einklammern) metaforuyla bir yönden benzerlik göstermektedir. Zira Husserlci paranteze alma, yani epokhe yönteminde de her şey epokhe'ye uğratıldıktan sonra ardakalan özler, transendental bir alanda öz-görünüş yarılmasını radikalleştirmiştir. Komik askıya alma ile fenomenolojik ve transendental redüksiyon arasında doğrudan bir örtüşme olmasa da, şeylerin ayıklanması ve 'diğer' olan ne varsa onun askıya/paranteze alınması bakımından iki metaforun kendi geleneğinde birer 'elek' görevi gördüğü pekala söylenebilir. Amacımız her ne kadar bu kavramları daha fazla didiklemek değil de, transendental epokhe sonrasında paranteze alınan her şeyden sonra geriye kalan şey olarak 'öz' (Wesen) mefhumunu komedideki 'askıya alma'dan sahnenin ortasına düşen bir 'sıcak patates'e benzeterek bu iki yöntem arasındaki komik hazı üretebiliriz:

“Bir komediyi yaratan ve başlatan şey, klasik gerilimlerde baş kahramanın üzerinde tehditkar bir bulut gibi dolanan felaket anından 'sıcak patates' misali bir şeyin düşüvermesidir. 'Komik askılama' bütünüyle karakterlerin bu 'sıcak patates'le nasıl başa çıkacakları, onu nasıl idare edecekleri, onunla ne yapacakları, ellerini ne zaman yakacağı, yanmaktan ne ölçüde kaçacakları, onun yine onlara nasıl yetişeceği meselesiyle ilgilidir... Komik askılamanın prototipi, kocasının karısının dolabındaki dillere destan sevgiliyi bulup bulamayacağı ya da ne zaman bulacağı meselesi değil, bulduktan sonra ne olacağı meselesidir.”⁷⁹

Yukarıdaki örnekte belirgin bir biçimde görüldüğü üzere komedideki 'sıcak patates' olarak 'askıya alma', komedide fazladan bir anlam olarak komik hazı üretirken; fenomenolojide ise fenomenolojinin ulaşmayı arzuladığı eidetik düzleme 'paranteze alma' neticesinde ulaşılmaktadır. Yani bu örnekten kalkarak fenomenolojinin nihai emeli olan transendental özlerle ilgili bir şey söyleyecek olsak, sürekli yinelenen redüksiyonlar sonucu elde edilen ve artık paranteze alınamaz, indirgemeye uğratılmaz olan bu özlerin fenomenolojik hakikat sahasının ortasına düşen sıcak patatesler olduğu söylenmelidir.

⁷⁸ *A.g.e.*, s.92.

⁷⁹ *A.g.e.*, s.91.



SONUÇ

Görünen şey (erscheinendes Ding), görünüşteki şey (Aussehen von Ding) ve nesnel şey (objektives Ding) arasındaki farktan yola çıkarak 'başkasının beni' probleminin fenomenolojik yorumunu, komedideki ben-öteki formülasyonu ile karşılaştırmak, şüphesiz sıkı bir pozitivist, bir ölü yıkayıcısıyla aynı odaya kilitlemeye benzer. 'Teşbihte hata olmaz' düsturunun çağrışım eşiğimize sunduğu muazzam itkiye güvenerek verdiğimiz bu örnek, metafizik düşmanı bir adamla, gönüllü olarak hayatını ölü yıkamaya adanmış bir adam arasında gelişebilecek olası diyalogun 'komedi'den başka bir şey olmayacağını söylemektedir. Çünkü karşıt uyumsuzluklar, bir yandan komedinin temel dinamiği ve besleyicisi olarak komik unsur doğururken, bir diğer yandan birbirini çekme kuvvetiyle ötekileştirirler. Aynı gerekçeyle aralarında hesaplaşma yürüttüğümüz komedideki 'Ben yarılması' ile fenomenolojik öznelerarasılık, tam da bu örneğin hakkını verecek bir uyumsuzluk zemininde birleşmiştir. Bu iki geleneği birleştiren nokta her ikisinde de 'kendi benim' ile 'başkasının beni' arasında bir gerilim olmasıdır. Fakat bu gerilim, kendi benim ile başkasının beni arasında hem derin bir uçurum olduğunu gösterip hem de bu ikisi arasındaki geçişliliğin nasıl sağlandığı konusunda verimli bir tartışma doğurmuştur. Bu tartışmanın komedi ayağında, benim kendi benliğim ile sahnelediğim karakterin benliği arasındaki uçurum, bir 'özdeşleşme' köprüsüyle aşılmaya çalışılmıştır. Komedideki 'Ben yarılması', aktör ile karakter arasındaki 'öz-ben' & 'rol-ben' ikilik, psikanalizdeki Ayna evresine benzer biçimde bir 'Ben-Öteki' ayrımını doğurmuştur. İşte bu ayrımın komedide psikanalitik manasından farklı yorumlanması şöyledir: Komedide 'Öteki', Ben'in aynaya yansıyan bir sureti/kopyası/taklidi/tezahürü değildir. Dolayısıyla komedide aktör, kendi ben'ini, sahneye koyduğu karakterin benini oynayarak var etmez. Aktör, karakteri canlandırmaz, onu yansıtmaz, kopya etmez, taklit etmez; bilakis onunla özdeşleşir, sahnede ona dönüşür, kendi kimliği bizzat oynadığı karakterin kimliğinde erir. Dolayısıyla komedide sahnelenen bir sahtelik değildir. Komedide 'benler-arasılık', bir sentez olarak aktör-karakter özdeşliğinde buluşur ve sahnede varlığa gelir. Komedide sahne, yaşamın ta kendisidir. Aktörün benliği ile oynadığı rolün kimliği, bir bütünde eriyerek özdeşleşir ve karakter aktöre, aktör karaktere dönüşür. Komedideki bu 'özdeşleşme' anlayışı, 'canlandırma' anlayışına karşıt olarak, taklit olarak sanatı, psikanalitik Ben yarılması buhranını ve fenomenolojik hakikat-görünüş ayrılığını aşarak bütünlükçü bir benler-arasılığa dönüşür. Oysa psikanalizde olduğu gibi fenomenolojide de 'ben' ile başkasının ben'i arasındaki ayrım, ikisi arasında bir özdeşlik sözkonusu olmaksızın salt ilişkisel olarak birbirine geçişli görülmüş, ancak kati surette bunlar bir ve aynı birliğin iki zıt kutbu; ya da farklı bir deyişle, aynı bıçağın iki yüzü olarak görülmemişlerdir.

Fenomenolojik öznelerarasılık Husserl bağlamında benim nasıl olup da kendi ben'imle diğer ben'ler arasında bilebildiğimi, 'benler-arası' (öznelerarası) bir anlam aktarmasıyla (Einfühlung) açıklarken aynı kaygıyı komedi; ben ile görüntüm, aslım ile suretim, hakikatim ile tekabüliyetim, kendim ile rolüm vb. ikiliklerin eridiği bir birlik olarak ben-rol özdeşliğiyle açıklamıştır. Komediye aktör ile karakter arasındaki ilişki, aktörün karakteri taklidi ya da 'mış gibi' yapması, yani onu canlandırması değil, bilakis sahnede bizzat onlaşması, ona dönüşmesi, yani onunla özdeşleşmesi şeklindedir. İşte tam da bu nokta, yani 'özdeşleşme' kavramının 'öz' ile ilintili olan yanı, fenomenolojinin bir dizi indirgeme sonucunda ulaştığı özler alanı ile fenomenal varlıklar arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Yani tam da komediye aktör ile karakter arasında varlığı sorgulanan tekabüliyet teorisinin bir örneği, bizzat fenomenoloji ile komedi arasında sözkonusudur. Bu tekabüliyet uyarınca şunu söyleyebiliriz ki fenomenolojide transendental öz ile görünüş arasında; komediye ise aktörün kendi benliği ile oynadığı rol-kimlik arasında kurulan ilişkiler, fenomenolojinin tersten okunuşu olarak komediye bir özdeşleşmeyi mümkün kılmıştır. Daha açık bir deyişle komedideki benler-arasılık, fenomenolojik öznelerarasılığı tersyüz etmiştir. Bunun sebebi, komedideki tekabüliyet anlayışının aktörün hakiki benliği ile sahnelediği rol benliği arasında, 'canlandırma' veya 'yansıma' türünden değil de bilakis bizzat 'özdeşleşme' türünden bir denklik kurmasıdır. Yani komik benler-arasılık ne ben'i, 'Öteki'nden kalkarak; ne de 'Öteki'yi, ben'den kalkarak kurmakta; bilakis 'komik ben', kendi ben'im ile sahnelediğim 'rol-ben' arasındaki özdeşlikten doğmaktadır. Zaten komediye göre hiçkimse kumaşında olmayı giyemez; hiçkimse zaten kendinde olmayı oynayamaz. Bu nedenle her karakter onunla özdeşleşen aktörden, her aktör ise hayat verdiği karakterden izler taşır.

Fenomenolojik öznelerarasılık ise benim kendi ben'im ile Öteki'm arasında bir sınır çizerek benim kendi ben'imle, ancak diğer ben'ler üzerinden kavrayabileceğimi savunur. Dolayısıyla komediye diğer aktör-ben'ler ile diğer rol-ben'ler arasında bir aktör-karakter sentezi olarak sahnede var olmaktadır; fenomenolojideki transendental ben, diğer benler arasında kendi varlığının bilincine ancak diğer benlerin bilincine varmakla erişebilmektedir. Yani fenomenolojik öznelerarasılıkta benim kendi özümle varmamın yolu, kendi ben'imle başka ben'lerle birlikte, onların arasında, onlarla ilişkiler içinde kavramaktan geçer. Bu ise ancak başkalarının ben'i ile kendi fenomenolojik ben'im arasında kurduğum bir anlam aktarmasıyla mümkün olmaktadır ki Husserl, benim başkalarının bedenleri üzerinden başkalarının benlerine vakıf olmamı sağlayan bu yöntemi, Einfühlung olarak adlandırmıştır.

Görüldüğü üzere değil sadece insanın başka ben'ler arasındaki varoluşu problemi, ayrıca da bir ucu psikanalize, bir ucu Antikçağ'a, bir ucu fenomenolojik varoluşa, bir diğer ucu ise sanatsal aktör-karakter ilişkisine uzanan öznelerarasılık konusu, ele alınabileceği en yüz güldüren haliyle, fenomenolojik açıdan yorumlanmıştır. Çalış-

mamızın yalnızca fenomenolojik öznelerarasılık ile komedi hesaplaşması olarak değil, daha önemlisi felsefe ile komedi arasında genel bir kuramsal çerçeveyi çizmesi amacıyla uygun olarak komedi ile felsefe arasındaki etkileşimin felsefe tarihindeki ana duraklarını serilmemeye çalıştık. Bu ana duraklar istikametinde felsefe ile komedi arasında kurduğumuz yakınlığı, fenomenolojik bir düzleme taşıdık ve orada fenomenolojik öz-görüngü ayırımına sırtımızı dayayarak komediyi kendimize rol biçip fenomenolojik hakikat ile hesaplaştık. Bu hesaplaşma esnasında saptadığımız kimi noktalar şunlar oldu:

- ❖ Komedide ‘komik hazzı’ üreten olaylar örgüsünün temel bir ‘uyumsuzluk’ etrafında dönmesine karşın, Husserl fenomenolojisinde (Leibnizci olmayan) monadolojik uyuma dayalı bir ‘konstitution’ kabul edilmektedir. Komedi-deki iddia; ‘komik özne’ ile ‘Öteki’ olarak canlandığı ‘karakter’ arasında hiçbir mesafe kalmaksızın sahnede doğrudan karakterin kılığına girildiği ve bu ‘başkasının kılığındaki ben’in Öteki’ni olduğu gibi ortaya koyduğu, fakat kati surette ‘yansıtmadığı’, bilakis doğrudan ona hayat verdiği, yani sahne-de Ben ile Öteki’nin özdeşleştiğidir. Husserl fenomenolojisinde ise ‘ben’, başkasının ben’ni kendi bedenimden kalkarak gerçekleştirdiğim bir anlam aktarması yoluyla önce ‘başkasının bedeni’ni, sonra da ‘başkasının beni’ni algılamak suretiyle apperzeptiv olarak konstitue ederim.
- ❖ Komedide ‘Öteki’nin askıya alınışı, ‘anlamsızlığın anlamı’ olarak komik hazzı üreten bir elek iken, fenomenolojide ise ‘paranteze alma yöntemi’, kendisinden şüphe edilemez safıktaki transendental özlere ulaşmada, yaşama-dünyasını (Lebenswelt) indirgemeye uğratan elektir. Neticede komedi, amaçladığı ‘gülme’ye komik ‘askıya alma’ sayesinde, fenomenoloji ise amaçladığı eidetik düzleme, ‘paranteze alma’ yöntemi sayesinde ulaşmaktadır. Her iki geleneğe de aslanan kendini gizlemekte ve kendi vitrinine kendinden kurguladığı kendi suretini asmaktadır. Oysa kendi benliğimizden doğurduğumuz hiçbir suret, suya yansıyan tezahürümüz olmayacaktır. Yarattığımız kurgusal ben, olsa olsa kendi ideal ben’imiz olarak yine kendi gerçek ben’imizi besleyecektir.

Böylece olduğumuz ve olmak istediğimiz ben’ler arası yarılmayı, kendi ben’imizin başkalarının ben’leri arasında bulunuşu ve başkasına dönüşmekle kendini yitirmeyen yahut başkasını yadsımakla kendini kuran çeşitli olasılıklar hakkında düşünmeyi mümkün kılan belki de en zengin felsefi gelenek; fenomenoloji ışığında yorumladık. Ayrıca ‘temsil’ düşüncesi bakımından farklı tezahürleri olan fenomenolojik ve komik anlayışı, ‘askıya alma’-‘paranteze alma’, tekrar, ‘artı-anlam’, benlik vb. temel kavramlar doğrultusunda karşılıklı olarak değerlendirdik. Yalnızca öznelerarasılık problemi

açısından değil, ayrıca da felsefe ile komedi arasındaki genel ilişkinin aydınlatılması açısından faydalı olmasını umduğumuz bu çalışmayı şimdi, hem tebessüm ettirici hem de fenomenal anlamda düşünmeye sevk edici bir sözle tamamlamak istiyoruz:

*“Kral olduğuna inanan zavallı bir adamcağız değildir deli olan;
gerçekten kral olduğuna inanan bir kraldır.”*

Jacques Lacan

Kaynakça

- Bachtin, Michael, *“Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur”*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Bergson, Henri, *“Gülme/Komiğin Anlamı Üstüne Bir Deneme”*, çev.Yaşar Avunç, Ayrıntı yay., 4.Baskı, İstanbul, 2015.
- Bergson, Henri, *“Le Rire”* (1900), Meisenheim/Glan 1948.
- Blumenberg, Hans, *“Das Lachen der Thrakerin: Eine Urgeschichte der Theorie”* Suhrkamp, Frankfurt am Mainz, 1987.
- Blumenberg, Hans, *“Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie”, “Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning”; “Das Komische”* (=Poetik und Hermeneutik. Band VII), München, 1976.
- Cavarero, Adriano, *“Platons Töchter. Frauengestalten der antiken Philosophie”*, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1997.
- Erhat, Azra, *“Mitoloji Sözlüğü”*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Freiherr, V.E., *“Freiherr V.E. von Gebattel, Moral in Gegensätzen. Dialektische Legenden”*, Georg Müller Verlag, München, 1911.
- Freud, Sigmund, *“Der Humor”*, *“Gesammelte Werke XIV”*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- Freud, Sigmund, *“Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten”*, *“Gesammelte Werke VI”*, Fischer yay, 1905.
- Hegel, G.W.F., *“Grundlinien der Philosophie des Rechts”*, *“Werke in 20 Bänden mit Registerband-7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse”*, Suhrkamp, 1821.
- Hegel, G. W. F., *“Vorlesungen über die Ästhetik”*, *“Werke in 20 Bänden mit Registerband - 15: Vorlesungen über die Ästhetik III”*, Suhrkamp, 1808.
- Heidegger, Martin, *“Die Frage nach dem Ding”*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.
- Herakleitos, *“Fragmanlar”*, çev.Cengiz Çakmak, Kabalcı yay., İstanbul, 2005.
- Kant, Immanuel, *“Kritik der Urteilskraft”*, *‘Werke’* (Cassirer) V, Felix Meiner Verlag, 1790.
- Kierkegaard, Sören., *“Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates”*, *“Gesammelte Werke”*, Emanuel Hirsch, Taschenbuch Verlag, XXXI, 1841.
- Kierkegaard, S. *“Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift”*, II. Bölüm, *“Gesammelte Werke”*, Band 7, Jena, 1910.
- Kranz, Walter, *“Antik Felsefe”*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal yay., İstanbul, 1994.
- Özmen, Erdoğan, *“Lacan, Ayna Evresi ve Marx”*, Birikim Dergisi, Sayı:156, Nisan 2002, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5175/lacan-ayna-evresi-ve-marx#.WJIpctKLTcs>

- Platon, “*Theaitetos*”, (174-b), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Plessner, Helmut, “*Lachen und Weinen*” (1941), “*Philosophische Anthropologie*”, Frankfurt, 1970.
- Ritter, Joachim, “*Über das Lachen*” (1940), “*Subjektivität*”, Frankfurt, 1974.
- Rosenkranz, Karl, “*Ästhetik des Hässlichen*”, Königsberg 1853.
- Schelling, F. W. J., “*Philosophie der Kunst*” (1802), ‘*Sämtliche Werke*’ (K. F. A. Schelling), Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart, 1859.
- Uygur, Nermi, “*Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*”, YKY, 3.Baskı, İstanbul, 2016.
- Vischer, Friedrich Theodor, “*Über das Erhabene und Komische*” (1837), Frankfurt, 1967.
- Weischedel, Wilhelm, “*Die philosophische Hintertreppe*”, Deutschen Taschenbuch Verlag, München, 1966.
- Wittgenstein, Ludwig, “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, çev. Oruç Auroba, Metis yay., 6.baskı, 2011.
- Zupančič, Alenka, “*Komedi: Sonsuzun Fiziği*”, çev.:Tuncay Birkan, Metis yay., İstanbul, 2011.

LUDWIG WITTGENSTEIN'DA AHLAKİ SÖYLEMİN İMKANI*

The Possibility of Ethical Discourse in Ludwig Wittgenstein

Peyyamisefa Gülay**

ÖZET

Ludwig Wittgenstein düşüncesinin ahlaki tarafı gerek düşünürün üretken olduğu dönem ve gerekse şahsi üslubu nedeniyle nispeten dikkatlerden kaçmıştır. Halbuki ahlaki tarafı Wittgenstein düşüncesinin en merkezi konularından birini işgal etmektedir. Bu çalışma, onun düşüncesinin en temel kaygılarından biri olan “bir şeyi dil ile ifade etmenin imkanı” meselesinden hareketle, erken ve geç dönem düşüncelerinde ahlaki söylemin imkanlarına yönelmektedir. Düşünürün erken dönem düşüncesinin Tractatus'ta dilin resim teorisi olarak cisimleşmiş eğilimi, ahlaki da kapsayan söylenemez olanlar alanında bilimsel bir dille konuşmanın ciddi bir hata olacağı üzerinde durur. Fakat bu gibi alanlarda söz söyleme faaliyetine her zaman dilin bir çeşit yanlış kullanımının eşlik ettiği bilinmek kaydıyla, ahlaki söylem mümkün görülür. Bu manada Wittgenstein'in bu alanlara yönelik “susma” çağırısı hiçbir şey söylemek gibi bir manadan çok doğabiliminin diliyle konuşmamak manasına gelir. Geç dönemde aynı tema farklı bir yapı ile, dil oyunları anlayışı ile karşımızdadır. Burada ahlak, hususi bir dil oyununu ifade edecek ve başka bir dil oyununun grameri ona geçirilmeye çalışılmadıkça, ahlaki söylem yine mümkün görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, ahlak, imkan, dil, resim teorisi, söylenemeyen, dil oyunu, bağlam.

* Bu makale, 2016 yılında savunmuş olduğumuz ‘Ludwig Wittgenstein Düşüncesinde Ahlak’ başlıklı yüksek lisans tezimizin ilk bölümü temel alınarak hazırlanmıştır.

** Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

ABSTRACT

Due to not only the philosopher's productive period but also his personal discourse, the ethical part of Ludwig Wittgenstein thought has partially overlooked. In fact, the ethical part has occupied one of the most central positions in his thought. Regarding the most fundamental concern of his thought "the possibility of articulating something through language", this study deals with the possibilities of ethical discourse in Wittgenstein's early and late period. His early thought that is the actualized tendency of Tractatus' picture theory of language emphasizes that elaborating scientifically on the "unspeakable" areas including ethics is a serious mistake. However, ethical discourse can be seen as possible on condition that one knows there is always a wrong use of language during the act of speech in these areas. In this sense, the "silencing" call of Wittgenstein about these areas does not mean "not to say anything" but "not to speak in the language of natural sciences." In his late period, we see the same theme with a different structure and language games. At this point, ethics will express a specific language game, and the ethical discourse will be seen possible again as long as another game's grammar is not tried to pass over the other.

Key Words: Wittgenstein, ethics, possibility, language, picture theory, unspeakable, language game, context.

Giriş

Yakın dönem felsefe tartışmalarının en meşhur odaklarından birini teşkil eden Ludwig Wittgenstein düşüncesi, hem tekabül ettiği zaman dilimi ve hem de düşünürün şahsi üslubu gereği hemen her seferinde dil felsefesi açısından ele alınmıştır. Bunlar düşünürün, "söylenebilir olanı açıkça söylemek" şeklinde formüle ettiği kaygısına katkı sunan çalışmalar olarak anlaşılabilir. Fakat, malumdur ki, meşhur ifadenin devamında bu kaygının muharriği olarak "söylenemez olana işaret etmek" gayesi de belirlenecektir.

Çalışmanın devamında ifade etmeye çalışacağımız gibi, ahlaki olan, Wittgenstein düşüncesinde mezkur "söylenemez olan" alanında bulunmaktadır. Bununla beraber Wittgenstein düşüncesinin ahlaki tarafı hakkı yeterince teslim edilebilmiş bir taraf değildir.¹ Goodman'ın bu tespiti her ne kadar birkaç on yıl öncesine aitse de, şahsi kanaatimizce, özellikle Türkçe literatür açısından geçerliliğini korumaktadır. Bu makale, Wittgenstein'in tasvip edebileceği bir terminoloji ile söylersek, onun ahlaki düşüncelerine "işaret etmek" gibi bir arzudan hareketle oluşturulmuştur. Wittgenstein düşün-

¹ Russell B. Goodman, "Wittgenstein and Ethics", *Metaphilosophy*, Vol. 13, No: 2, April 1982, 138- 148, s. 138

cesinin ahlaki izleğini sürmeye çalışırken onun ahlaktan nasıl bir şeyi anladığı ve bu anlayışın teferruatları gibi meseleler elbette çeşitli merak konularını teşkil etmektedir. Fakat, yine Wittgenstein'in şahsi üslubu gereği, onun düşüncesine yönelik herhangi bir tartışmanın söz konusu alanın söylem imkanlarının soruşturulmasıyla başlaması gerekliliği su götürmez bir vakıa olarak görünmektedir. Umuyoruz ki, Wittgenstein düşüncesinde merkezi bir yer teşkil eden² ahlak alanı daha yetkin çalışmalara ve tabii mahiyeti itibarıyla de konu olmaya devam eder. Şimdilik biz bu makalede, mütevazı bir giriş teşkil edecek şekilde, Wittgenstein düşüncesinde ahlaki söylemin imkanlarını, hem erken ve hem de geç dönemlerini dikkate alarak soruşturmaya çalışacağız.

Erken Dönem

Ludwig Wittgenstein düşüncesinin erken döneminin karakteristik metni **Tractatus**, dil dolayımında düşüncenin ve dünyanın sınırlarına yönelir³. Bu yönleşte anlamın açık kılınmasına yönelik bir arzu söz konusudur. Zira dil, doğal olarak anlamla ilişkide bulunmanın yegâne yoludur. O kadar ki, onun sınırları dünyanın da sınırları manasına gelmektedir⁴. Bu noktada, Wittgenstein düşüncesinde **dil**, **dünya** ve **anlam** gibi ifadelerin hangi manalarda kullanıldıkları oldukça önemli bir mesele olarak tebarüz eder.

Tractatus önceliği dünyaya vermektedir. Burada, onunla ilgili bir belirlemeyle karşılaşırız: “Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.”⁵ Bu ifadeden, Wittgenstein'in kastettiği anlamda dünyada olgulardan başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarılabilir. O zaman, bu dünyayı anlamaya yönelecek olan dil de doğal olarak olgularla alakalı olacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi dilin sınırları dünyanın sınırlarını ifade ediyorsa ve söz konusu dünya da olguların toplamından ibarete dil, olgulara tekabül etmek durumundadır. Burada basit bir mantık vardır: Şeylerin (nesnelerin) bir araya gelmesi, yani onlar arasındaki bağlar olgu durumunu oluşturur. Mesela, bir odanın tasviri, odadaki eşyaların tek tek sayılmasını değil onların arasındaki ilişkilerin açık kılınmasını gerektirir⁶. Bu anlamda burada bir sandalyenin bulunması, sayısız şey-durumunun bir birleşimidir⁷. Bu birleşimler olgu durumlarını oluşturur. İşte bu olgu durumu içindeki nesnelerin yerini adlar tutar.⁸ Böylelikle dil; ad, olgu durumu

² Ed. Hans-Johann Glock, **A Wittgenstein Dictionary**, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997, s. 107

³ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, II. Baskı, Ankara, Doğubatı Yayınları, Mart 2014, s. 71

⁴ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, VI. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Haziran 2011, s. 133

⁵ A.g.e., s. 15

⁶ Ali Utku, “Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar**, Yay. Haz. Erdal Yılmaz, II. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, Aralık 2012, s. 218

⁷ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, s. 45

⁸ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 33

ve önerme ilişkisi içerisinde kurulur ve dünyadaki olgusal durumun bir tasviri olarak belirlenmiş olur.

Fakat **Tractatus** metninin teknik ayrıntılarında ilerledikçe, Wittgenstein'in temel kaygıları yavaş yavaş görünür olmaya başlar. Buraya kadar dünyanın olguların toplamı olduğu, olguların şey-durumlarından, bu durumların kendi aralarındaki bağlantılardan meydana geldiği ve dilin de söz konusu olgu durumlarının bir tasviri olarak belirlediği ifade edildi. Bir sonraki adım **anlam** kavramıyla ilgili adımdır. "Düpedüz", der Wittgenstein, "bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortaya koyuyor, denebilir."⁹ Demek ki Wittgenstein anlamlı olmayı da olgu durumuyla ilişkilendirir. Mesela, **yağmur yağıyor** önermesi, bu açıdan anlamlı bir önermedir. Çünkü tasarlanabilir, olgulara tekabül edebilecek bir yapıdadır. Yani bu önerme, havanın yağışlı olup olmadığına bakılmaksızın anlaşılabilir.¹⁰ Dolayısıyla "Anlamın sınırları, aynı zamanda olgusal söylemin de sınırlarıdır."¹¹ Söz konusu önerme, gerçeğe tekabül etmesi (yağmurun yağıyor olması) durumunda **doğru**, aksi durumda ise **yanlış** olacaktır.¹² Fakat her durumda anlamlıdır çünkü olgulara tekabül eder. Böylelikle anlam, doğruluk ve yanlışlık gibi kavramlar da olgusal olarak belirlenmiş ve sınırları açıklıkla çizilmiş olur.

Çalışmamızın temel odağını oluşturmadığı için kısaca değinmeye çalıştığımız bu noktaları özetlemeye çalışırsak, şöyle belli başlı belirlemelere ulaşırız: Dünya şey-durumlarından oluşan olguların toplamıdır ve dil, bu olguların açık seçik tasvirine dayanır. Bu durum, yani olgulara karşılık gelmek dilin anlamlı olmasının imkânıdır. Doğruluk ve yanlışlık ise dilin olgu durumuyla ilgili ifadesinin kurulduğu anda söz konusu olup olmamasıyla ilişkilidir. **Yağmur yağıyor** ifadesi her durumda anlamlı olmakla birlikte, söylendiği anda yağmurun yağıyor olması durumunda doğru, aksi durumda ise yanlış olacaktır. Dikkatli bakıldığında, **Tractatus**'un teknik amacının bu söylenenlerden ibaret olduğu görülür. Zaten felsefeye de böyle bir görev verilir: "Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır."¹³ Bu ifade, başka bir yerde daha açık bir şekilde yankı bulur:

Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden- yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir işlem bağlamamış olduğunu göstermek. Bu yöntem ona doyurucu gelmeyecektir- ona felsefe öğrettiğimiz duyusunu duyamayacaktır- ama tam doğru yöntem bu olurdu.¹⁴

⁹ A.g.e., s. 53

¹⁰ Ali Utku, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, s. 172

¹¹ A.g.e., s. 191

¹² A.g.e., s. 172

¹³ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 61

¹⁴ A.g.e., s. 171-173

Burada, biraz önce vurguladığımız noktaya, Wittgenstein düşüncesinin temel kaygılarına bir adım daha yaklaşmaktadır. Çünkü Wittgenstein, **Tractatus**'un önsözünde, felsefeye verdiği bu görevi nihai noktasına kadar yerine getirdiği, bütün felsefi sorunları çözdüğü iddiasında bulunur.¹⁵ Bu çözüm, buraya kadar başlıca teknik ayrıntılarını verdiğimiz dünya, dil ve anlam kavramlarıyla ilgili belirlemelerdir. Fakat Wittgenstein önsözünün devamında, söz konusu problemleri son noktasına kadar çözdüyse bile, bunun ancak ne kadar az şeyin başarılmış olduğunu göstereceğini de ifade etmektedir.¹⁶ Peki şimdi bu, ne manaya gelmektedir? Dünyanın, ona yönelen dilin ve bu dildeki anlamın açık bir şekilde belirlenmesiyle neden az şey başarılmıştır ve geriye ne kalmaktadır?

Tractatus'un esas amacı, söylenebilen–söylenemeyen ayrımını açık kılmaktır.¹⁷ Burada söylenebilen, doğabilimleri alanına tekabül eden anlamlı önermelerdir.¹⁸ Anlamlı önermenin ne olduğu yukarıda aktarılmaya çalışılmıştır. Söylenebilen, gerçekliği, olguları tasvir eden doğa bilimlerinin anlamlı önermeleriyle ilgili bir alanda yer alır.¹⁹ Yani aslında çalışmamızın bu kısmına kadar yaptığımız tartışmalar, söylenebilen alanla ilgili tartışmalardır. Bu durumda artık Wittgenstein'in söylenemeyen şeklinde adlandırıldığı bir alan daha ortaya çıkmaktadır. Bu alan anlamlı dilin yani bilim dilinin önermeleri tarafından dile getirilemeyen her konuyu kapsar.²⁰ Bu alan, söylenemez olduğu için tartışmanın dışında bırakılamaz, çünkü vardır.²¹ Onun söylenemez olması, daha önce özetlenen anlamlı dilin imkânları içerisinde söylenemez olması manasına gelir. Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein düşüncesinde ahlak (estetik ve din alanlarıyla beraber) bu söylenemeyen alanında yer alır.

Burada söylenemeyen ifadesiyle aşkın bir şeyin kastedilmediği vurgulanmalıdır. Söylenemeyen mümkün dilin içinde yer alır fakat bilimsel dil ile bilimsel dil dışında kalan dillerin birbirinden ayrılmasına imkân sağlayacak bir sınırı ifade eder.²² Söylenenebilir olan, doğabilimlerinin olgulara tekabül eden anlamlı önermeleridir. Ahlak alanını da kapsayan söylenemez olanın özelliği ise, olgulara tekabül etmemek ve dolayısıyla bir tasvirden, betimlenebilir olmaktan uzak olmaktır. O zaman söylenemeyen ile söylenebilen arasındaki ayrım kabaca, biçimsel önermeler ve değer bildiren ifadeler ile olguların tasviri olan bilimsel önermeler arasındaki ayrıma karşılık gelir.²³

¹⁵ A.g.e., s. 13

¹⁶ A.g.e., s. 13

¹⁷ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", **Felsefe Arkivi**, Cilt: 31, ss.13-27, 2007, s. 14

¹⁸ A.g.e., s. 14

¹⁹ A.g.e., s. 15

²⁰ A.g.e., s. 17

²¹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 171

²² Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 17

²³ A.g.e., s. 17

Bu açıdan söylenemeyen, bilimsel bir dille söylenemeyen manasına gelmektedir.²⁴ Yoksa **Tractatus**'un meşhur son önermesi, bu alanlarda hiçbir şey söylememeyi kasetmez. Hatta böyle okunduğunda, kimi yorumlarda sıkça rastlandığı gibi, Wittgenstein'in kendi susma çağrısına uymadığı zannedilebilir. Hâlbuki buradaki çağrı, yani hakkında konuşulamayan konusundaki susma çağrısı, hiçbir şey söylememeye değil, bilimsel bir dille konuşmamaya yönelik bir çağrıdır.²⁵

İşte Wittgenstein düşüncesinde ahlak, **Tractatus**'ta sınırları açıklıkla belirlenmiş olan dünyada değil, onun dışındadır ve bu manada bilimsel dilin imkânlarıyla söylenmeye gelmez.²⁶ Bu nokta, Wittgenstein'in değer taşıyan şeyleri bütün olup bitmenin, yani dünyanın dışında görmesiyle²⁷ birlikte okunmalıdır. Zira böyle bir okuma, Wittgenstein'in **Tractatus**'ta bütün felsefe problemlerini çözdükten sonra neden çok az şeyin başarıldığını söylediğini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu noktadan hareketle Wittgenstein'in temel kaygılarının çizdiği sınırın bu tarafıyla, yani söylenebilir ve anlamlı olan tarafıyla değil de söylenemez ve anlamsız olarak nitelediği tarafla ilgili olduğu ifade edilebilir. Burada bir noktaya daha dikkat çekilmelidir. Wittgenstein nasıl söylenebilir ve söylenemez gibi ifadelerden olağan kullanımları açısından yararlanmıyorsa, anlamlı ve anlamsız ifadelerini de olağan şekilleriyle kullanmaz. Yani Türkçe okuyan birisi anlamlı olanı rahatlıkla aynı zamanda kıymetli olan ve anlamsız olanı da kıymetsiz olan şeklinde anlayabilecektir. Fakat bu ayrım Wittgenstein'da teknik bir ayrımdır ve daha önce belirtildiği gibi anlamlı olmak olgulara tekabül etmek, anlamsız olmaksızın olgulara tekabül etmemek demektir. Yoksa Wittgenstein düşüncesine dikkatli bakıldığında, kıymetli olanın tam da söz konusu anlamsız alana ait olduğu görülebilecektir. Çünkü dünyanın anlamı, yani ona değerini taşıyan şey onun dışına (anlamsızın, saçmanın alanına) uzanmaktadır.²⁸

Böylelikle denilebilir ki söylenemez alan, konuşulamaz bir alan değildir ve bu bölümümüzün bir iddiası olarak ortaya konulabilirse ahlaki söylem, tabii ona bilimsel dil bulaştırılmadıkça, mümkündür. Wittgenstein felsefenin hatalarını dilin yanlış kullanımında görür. Bu nokta, **Lecture On Ethics**'de açıklık kazanır. **Lecture On Ethics**'de verilen örneğe göre bizler, **iyi bir tenisçi** ve **iyi bir insan** ifadelerindeki **iyi** kelimesi aynı anlamlara geliyormuş gibi bir ayartıya kapılırız.²⁹ Hâlbuki kelimelerin bir sıradan ve fakat bir de mutlak anlamları vardır.³⁰ Buna göre bir sporu iyi yapmaktan, o sporun **önceden belirlenmiş** gerekliliklerini başarıyla yerine getirmeyi kastederiz. Bu, sıradan kullanıma bir örnektir. Fakat ahlakta böyle bir önceden belir-

²⁴ A.g.e., s. 19

²⁵ A.g.e., s. 19

²⁶ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 167

²⁷ A.g.e., s. 167

²⁸ A.g.e., s. 167

²⁹ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture On Ethics", **The Philosophical Review**, Vol. 74, 1965, 3- 26,

³⁰ A.g.e.

lenmişlik söz konusu olamayacağı ve ahlak alanındaki ifadeler dünya olgularına teka-bül etmediği için, oradaki ifadelerin anlamları da bilimsel olarak belirlenemezler. Bu manada Wittgenstein açısından ahlaka, estetiğe, dine ilişkin hiçbir ifade bilim dilinin sınırları içinde söylenemez.³¹ Wittgenstein ahlaka ilişkin dersine de böyle bir kaygıyla başlar ve Moore'un ahlakla ilgili belirlemesine itiraz eder. Moore'un **Principia Ethica**'sında, "ahlak, iyinin ne olduğuna yönelen genel sorudur", ifadesinde bulunduğunu aktaran Wittgenstein, bu sorunun rahatlıkla başka bir soruyla, mesela neyin iyi olduğu, neyin anlamlı olduğu, neyin doğru olduğu gibi sorularla değiştirilebileceğini söyler.³² Bununla Wittgenstein burada bilimsel olarak kesin bir belirlemenin mümkün olmadığını vurgulamaya çalışır. Daha anlaşılır olması açısından örneklemek gerekirse, Wittgenstein'in susma çağrısı, Moore'un yaptığı tarzda konuşmaya yönelik bir çağrıdır. Yani ahlakın ne olduğuyla ilgili nihai bir belirlemede bulunduğunuzda ahlak alanında bilimsel bir dille konuşmaya çalışmaktasınız fakat bu alan bilimsel olarak konuşulmaması gereken bir alandır. Yoksa Wittgenstein hiçbir zaman ahlak, estetik ve dinle ilgili söylenimleri **transendental** gevezelikler olarak değerlendirmemiş ve bu konular hakkında susulması gerektiğini belirtmemiştir. O sadece ahlak, sanat ve din konularında bilimsel ifadeler ortaya konulamayacağını vurgulamıştır.³³

Burada bir başka önemli kavram olan **saçma** kavramıyla karşılaşıyoruz. Wittgenstein'a göre mümkün dilin içinde fakat anlamlı dilin dışında kalan söylenimler, apaçık saçma olacaktır. Ahlak alanı anlamlı dilin sınırlarının dışına taşar ve böyle alanlarda söylediğimiz her şey saçmalaktır.³⁴ Fakat hemen sonrasında ekler Wittgenstein: "Bu saçmalıklar "henüz" bir çözümleri bulunmadığı için saçma değildirler –çünkü hiçbir zaman bilimsel bir çözüme kavuşturulamayacaklar. Aksine saçma olmak, onların temel karakteristiğidir."³⁵ Burada, bir kez daha Wittgenstein'in dili kullanım şeklinin açılmasında fayda bulunmaktadır. Wittgenstein saçma ifadesini, yine teknik bir manada, yani doğabilimlerinin anlamlı dilinin içinde yer almamak manasında kullanır. Yoksa saçma olan kıymetsiz ya da değersiz değil, aksine değeri kendisinde barındıran alanın bir özelliğidir. Zaten **Tractatus**'ta da anlamlı ve anlamsızın arasındaki sınır çizgisi dilin (yani dünyanın) içinden çiziliyor ve dışarıda kalan açıkça saçma oluyordu.³⁶ Bu son nokta daha önce belirttiğimiz, dünyaya anlamını veren şeyin onun dışında yattığı iddiasıyla birlikte okunursa, saçmanın yer aldığı alanın Wittgenstein düşüncesinde değersiz olarak görülmenin aksine değer bulduğu alanın bizzat kendisi olarak görüldüğü anlaşılacaktır.

³¹ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 19

³² Ludwig Wittgenstein, "A Lecture On Ethics", s. 3- 26

³³ Cengiz Çakmak, "Susma ve İfade Edilemeyen", s. 20

³⁴ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture On Ethics", s. 3- 26

³⁵ A.g.e., s. 3- 26

³⁶ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico Philosophicus**, s. 11

Bu belirlemelerden hareketle, Wittgenstein düşüncesinin erken dönemi için ahlaki söylemin mümkün olduğu sonucuna ulaşılabilir ki, bizzat Wittgenstein külliyatı bu iddianın açık bir örneğidir. Bu söylem ancak bilimsel bir dille kurulmaya çalışıldığında ve bir daha değerlendirmeyi gerektirmeyecek nihai bir noktada konumlandırıldığında yanlış bir mahiyette olur. Dil, olgularla olan ilişkisinden dolayı ancak resmedilebilir bir durum için anlamlı olabilir. Fakat ahlak alanında resmedilebilir ya da betimlenebilir bir durum söz konusu değildir. Bu sebepten ötürü bu alanda anlamlı bir cümle de kurulamaz. Ahlak, dünyaya anlamını veren alanda yer alır ve bu alan olgular dünyasına nispetle daha yüksek bir alandır. Önergeler daha yüksek olan bir şeyi dile getiremeyecekleri için ahlakta da hiçbir cümle bulunmaz.³⁷ Ve bu anlamda da ahlak söylenmeye gelmez.³⁸ Fakat tekrar etmekte fayda var ki, bu ifadeler Wittgenstein'in yaptığı teknik ayrımlar dikkate alınmadan anlaşılmaya çalışılırsa, yanlış anlamalara yol açabilecektir. Wittgenstein'in **Tractatus**'ta kendi kuralına uymuyormuş gibi görünmesi de kanaatimize göre bu yanlış anlamadan kaynaklanır. Bu son noktayı anlamak açısından Wittgenstein'in bizzat kullandığı merdiven metaforundan yararlanmak yerinde olacaktır. Wittgenstein kendi önermeleri için, anlaşıldığında terk edilmesi, yıkılması gereken ifadeler belirlemede bulunur. Onlar bir yere çıkmak için kullanılan bir merdiven gibidir ve ancak söz konusu yere çıkmayı sağlıyorsa kıymetlidir. Bu merdiven kullanıldığında onun saçmalığı da anlaşılır ve merdiven terk edilir.³⁹ Bu açıdan Wittgenstein, kendi ifadelerini üzerine söz söylediği alanlarda nihai tespitler olarak sunmaz. Burada genel bir iddiada bulunulabilirse, **Tractatus**'un tamamı bu merdiven metaforundan faydalanılarak okunabilir. **Tractatus**'un söylenebilirle ayırdığı mesainin sebebi, söylenemez olana işaret etmektir.⁴⁰ Böylelikle o, anlaşılması için uğraştığı şeyin bilimsel nihai tanımları olarak değil, söz konusu anlama giderken yardımcı mahiyetinde bir merdiven olarak kurulur. Nitekim Wittgenstein, kitabın konusunun ahlak olduğunu belirttiği bir mektubunda, **Tractatus**'un iki bölümden oluştuğunu, ilkinin metnin kendisi olduğunu ve ikincisinin de metinde yazılmayan her şey olduğunu söylerken⁴¹, bu noktaya dikkat çekiyor olmalıdır.

Wittgenstein merdiveni yıkarak ifadelerini nihai ifadeler olarak kurmaktan uzaklaştırırken, söylenebilir olan üzerine yaptığı felsefe aracılığıyla, söylenemez olanın felsefesinin bu şekilde yapılamayacağını ve felsefedeki asıl görevlerin söylenemeyenlerin gizemi ile uğraşmak olduğunu da sezdirir.⁴² Öte yandan biraz önce alıntıladığımız

³⁷ A.g.e., s. 167

³⁸ A.g.e., s. 167

³⁹ A.g.e., s. 173

⁴⁰ A.g.e., s. 61

⁴¹ Allan Janik, Stephen Toulmin, **Wittgenstein'in Viyana'sı**, Çev. Hüsamettin Arslan, I. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, Mart 2008, s. 226

⁴² Cengiz Çakmak, "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", **Felsefe Arkivi**, 141- 157, 1997, s. 149

mektubunda, kitabın tezinin en dolaysız haline onun önsöz ve sonuç bölümlerinin okunmasıyla ulaşılabileceğini vurgular.⁴³ Wittgenstein'in bu ifadesi onun temelde ahlaki bir kaygısı olduğunu gösterirken, **Tractatus**'un tümüyle mantıkçı pozitivist bir okumaya tabi tutulamayacağına da birinci ağızdan bir ispatıdır. Çünkü her ne kadar kitabın içinde teknik açılardan pozitivist noktalar yakalanabilirse de, kitabın önsözü ve sonuç bölümlerinin bize hissettirdiği kesinlikle ahlaki bir kaygıdır. Öte yandan, ahlaki söylemin bilimsel bir dil ile kurulamaması bir eksikliğe değil aksine bir fazlalığa işaret eder. Deyim yerinde ise bilimsel dilin kalıpları ahlaki söyleme dar gelir ve Wittgenstein'in kendi kullandığı örnekle, bir çaydanlık tümüyle boşaltılsa bile çay bardağı ancak kapasitesi kadar su alabilecektir⁴⁴. Bu metaforunda çaydanlığın söylenemeyen alana, çay bardağının da kısıtlı kapasitesiyle söylenemeyen alana gönderme yaptığı açıktır. O zaman denilebilir ki, ahlaki bir söylem her ne kadar mümkün olsa da, dilimizin (söylenemeyen olanın dilinin) karakteristik bir yanlış kullanımı bu söyleme her zaman eşlik edecek demektir⁴⁵. Dilin böyle bir yanlış kullanıma mukadder olmasına ve ilgilendiği alanın kendi sınırlarını aşmasına rağmen, Wittgenstein bu durumdan şu şekilde bahseder: "Dilin sınırlarının üstüne üstüne gitmeye tahrik oluyorum -sınırım, ahlâk veya din üstüne herhangi bir zamanda yazmayı veya konuşmayı denemiş olan bütün insanların tahrik olması gibi. Kafesimizin sınırlarının bu üstüne varma, büsbütün ve hepten umutsuzdur. Hayatın son anlamı üstüne, mutlak iyi ve mutlak değer üstüne bir şey söyleme arzusu ortaya çıkması bakımından, ahlâk hiçbir bilim olamaz. Fakat o, insanın içindeki çok saygı duymaktan kendimi geri çekemediğim ve asla alaya almak istemediğim bir eğilimin bir belgesidir."⁴⁶

Geç Dönem

Wittgenstein düşüncesi erken dönemden geç döneme geçerken belli başlı değişikliklere uğrar. Bu değişikliklerin en meşhuru, bir önceki bölümde ele aldığımız ve **resim teorisi** olarak bilinen dile yaklaşımdan geç dönemde ortaya çıkan **dil oyunları** yaklaşımına geçilmesidir. Burada bir noktayı belirtmekte yarar görüyoruz. Wittgenstein düşüncesindeki bu geçiş, kimi yorumlarda rastlandığı şekliyle keskin bir geçiş değildir. Zira ikinci kitap onun gözünde birinci kitabın bir düzeltisidir.⁴⁷ Dahası Hadot, bizim birinci bölümde ele aldığımız söylenemeyen alanla ilgili Wittgenstein'in erken dönem düşüncelerini, geç döneme yönelik sinyaller olarak görür. Buna göre Wittgenstein bir cümleyi anlama edimini bir müzikal temayı anlamaya benzetirken, bu anlayış, kuvvetini onun ilk dönemde söylenemeyen alanla ilgili düşüncelerinden

⁴³ Allan Janik, Stephen Toulmin, a.g.e. s. 226

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, "A Lecture On Ethics", s. 3- 26

⁴⁵ A.g.e., s. 3- 26

⁴⁶ A.g.e., s. 3- 26

⁴⁷ Pierre Hadot, **Wittgenstein ve Dilin Sınırları**, Çev. Murat Erşen, II. Baskı, Ankara, Doğubatı Yayınları, Mayıs 2011, s. 63

alıyor gibidir.⁴⁸ Sahiden de tıpkı bir müzikal temanın notaların üst üste binmesinden ibaret olmadığı fakat belli bir usul ve ahenk altında anlamlı olabildiği gibi, bir cümle de kelimelerin rastgele sıralanmasından oluşmaz. Bu oluşuma pek çok bileşen eşlik eder. Mesela ben, **bugün çok şıksınız** gibi bir cümleyi gerekli mimik ve tonlamalarla bir iltifat cümlesi, bir alay cümlesi ve başka bir şeyi ima edecek bir cümle haline sokabilirim. **Tractatus**'un önermelerinden birisine dikkatli bakılırsa, Wittgenstein bu bağlantıyı daha ilk döneminde sezmiş gibidir: "(Felsefede, 'şu sözcüğü, şu tümceyi, aslında ne için kullanıyoruz?' sorusu, hep yeniden değerli bakış açılarına götürüyor.)"⁴⁹ Bu manada biz, birazdan ifade etmeye çalışacağımız **dil oyunları** yaklaşımının, Wittgenstein'in erken döneminde bilimsel bir dille söylenemeyen alanlar olarak gördüğü ahlak, din ve estetiğin kendilerine has iç dinamikleri olması kabulünden güç aldığı kanaatindeyiz.

Dil oyunları ifadesi ilk defa **Mavi Kitap**'ta karşımıza çıkar. Erken dönemle geç dönem arasında bir geçiş metni olan ve öğrencilerinin tuttukları ders notlarından oluşan bu kitapta Wittgenstein, ileride dikkatimizi sık sık dil oyunları diyeceği şeye çekeceğini söyler.⁵⁰ Bu ifadenin hedefi, şöyle belirlenir: "**Dil-oyunu** deyimi burada, dilin *konusulmasının* bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır."⁵¹ Buradan da anlaşılacağı gibi Wittgenstein'in dile karşı teknik yaklaşımı artık daha esnek bir perspektife taşınır. Dilin artık **Tractatus**'ta aktarıldığı gibi mutlak manada özerk bir yapısı yoktur. Dil, bizim yaşayış biçimimizden ayırt edilemez bir yapıdadır ve anlamını bu yaşayış biçiminin sonsuz ayrıntılarında bulur. Artık dil dediklerimizin hepsinde ortak bir temel aramak boşuna bir çaba olarak görülür.⁵² Böyle bir temel yoktur. Dil üzerine çalışmak isteyen birisi böyle pürüzsüz bir temel arayışından vazgeçmeli ve geriye, pürüzlü yüzeye dönmelidir.⁵³

Peki bu pürüzlü yüzeyin mahiyeti nedir? Böyle bir inceleme, Wittgenstein'in geç döneminin belli başlı kavramlarının ele alınmasını gerektirmektedir. Biz burada öncelikle düşünürün **akrabalık ilişkileri** dediği şeyi dikkate alacağız. Wittgenstein, dil dediklerimizin hepsinde ortak bir nokta aranamayacağını söylerken, bu yapıların birbirleri arasındaki kayıtsız şartsız bir temassızlığı kastetmez. Kastettiği, dilin tek bir özünün bulunamayacağıdır. Yoksa dil dediğimiz şeyler, birbirleriyle çeşitli akrabalık ilişkileriyle buluşurlar.⁵⁴ Sahiden de bir geniş aile için düşünüldüğünde, bir üyeden

⁴⁸ A.g.e., s. 20

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, s. 153

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, Çev. Doğan Şahiner, II. Baskı, İstanbul, İş Bankası Yayınları, Şubat 2011, s. 20

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barış Can, Yay. Haz. Semih Sökmen, II. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Kasım 2010, s. 32

⁵² A.g.e., s. 51

⁵³ A.g.e., s. 65

⁵⁴ A.g.e., s. 51

hiçbir farkı olmayacak şekilde bir başka kişiden bahsedilemez. Fakat söz konusu ailenin bütün üyeleri, yakın ya da uzak ama belli başlı ilişkiler içerisindeyler. Bu konuda bir başka örnek, şu şekilde verilebilir: Biz oyun adını hem basketbola, hem satranca ve hem de körebe oyunlarına verebiliriz. Fakat hepsi için oyun ifadesini kullanıyor olmamız, onların tamamen aynı dinamiklere göre işledikleri manasına gelmez. Basketbol oyununun kuralları satranç oyununda, satranç oyununun kuralları da körebe oyununda geçerli olamaz. Bununla beraber, zaman zaman bazı kurallar elbette kesişebilir. İşte aynen bunun gibi, bir dil oyununun kuralı da deyim yerindeyse özel bir alan için geçerli olabilecek bir kuraldır ve başka bir dil oyununda işlerliğini yitirebilir.

Dil oyunu anlayışı üzerine yapılacak bir incelemenin bir başka önemli ayağı **bağlam** ifadesi olacaktır. Eğer belli başlı kurallar belli başlı şartlar altında geçerli olabiliyorsa, bu durumun sebebi bağlamların farklı olmasıdır. İşte anlam da bu bağlamla ilişkilendirilir ve ben, bir sözcüğün ancak belli bir bağlamda ne anlama geldiğini bilebilirim.⁵⁵ Bunun devamında **kullanım** kavramı devreye girer ve geç dönemin karakteristik ifadesi ortaya çıkar. Bu ifadeye göre dil, içinde çeşitli aletler bulunan bir alet çantasına benzetilir:

Ben dili sık sık, içinde çekiç, keski aleti, kibritler, çiviler, vidalar ve tutkalın bulunduğu bir alet kutusuyla karşılaştırım. Tüm bu şeylerin bir arada toplanmış olması tesadüf değildir –ama bu farklı aletler arasında önemli farklılıklar vardır- bunlar – her ne kadar diğerleri arasındaki farklılık, tutkal ile keski arasındaki farklılık kadar olmasa da- birbirine benzer biçimde kullanılırlar. Ne zaman yeni bir alana girsek, dilin bize karşı oynadığı oyunlarda hep bir sürpriz ile karşılaşırız.⁵⁶

Dolayısıyla cümle bir alet, anlam da onun işlevi (kullanımı) halini alır.⁵⁷ Bu açılardan bakıldığında bir cümleyi anlamak bir dili anlamak ve bir dili anlamak da bir tekniğe hakim olmak demektir.⁵⁸ Zannediyoruz burada tekniğe hakim olmakla, oynanan dil oyununun ayrıntılarına hakim olmak gibi bir şey kastediliyor.

Dil oyunlarının bir başka önemli ayrıntısı, onun hayatla birinci dereceden ilişkilendirilmesidir. Bu durumun önemi, Wittgenstein düşüncesinin genel karakteristiği ile ilgili ipucu vermesindedir. Wittgenstein bir yerde, kuralları oynanırken koyulan bir oyun hayal etmemizin, söylediği şeyi anlamamıza yardımcı olacağını söyler.⁵⁹ Hatta aynı yerde bir adım daha ileri giderek, söz konusu kuralların yine oyun oy-

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, s. 13

⁵⁶ Ludwig Wittgenstein, **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Der. Cyril Barrett, Çev. Muhsin Yılmaz, I. Baskı, İstanbul, Sentez Yayıncılık, Ocak 2015, s. 12

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 144

⁵⁸ A.g.e., s. 99

⁵⁹ A.g.e., s. 59

nanmaktayken değiştirilebileceğinden de bahseder.⁶⁰ Nihayet dil artık erken döneme nispetle, özellikle belli alanlarda, çok daha dinamik bir mahiyette anlaşılmaya başlanmıştır.

Şimdi artık, Wittgenstein'in dile yönelik geç dönem düşüncesinin ahlaki söylemin imkânı açısından incelenmesine geçebiliriz. Wittgenstein için felsefe problemleri, ikinci dönemde de tıpkı ilk dönemde olduğu gibi dilin bir çeşit yanlış kullanılmasından doğar. İlk dönemdeki sorun, dilin söyleyemeyeceği şeyleri söylemeye çalışmasında, kendisinden daha yüksek bir şeyi dile getirme çabasıydı. Şimdi ise sorun, farklı dil oyunlarına ait kavramların birbirlerine geçirilmesi yanlışında görülür.⁶¹ Anlaşılır olması açısından yukarıda verdiğimiz örnekten yararlanmaya çalışırsak bu durum, basketbol oyununda satranç oyununun kurallarını işletme çabasına benzer. Tıpkı basketbol oyununun satranç oyununun kurallarına göre işleyememesi gibi, ahlaki söylem de onun dinamiklerini hesaba katmayan bir dil ile kurulamaz. Ahlak kendine has bir alandır ve tabir yerinde ise kendi kuralları olan bir oyundur. Wittgenstein'in erken döneminde yapmak istediği, din, ahlak ve estetik alanlarına bilimsel söylemi karıştırmamaktır.⁶² Buna göre Wittgenstein, bu hamleyi yaparak din, ahlak ve estetik ifadelerini bilimsel dilin dışında kendilerine has önermelere bağlanacak şekilde anlamak istemektedir.⁶³ İşte bu "kendilerine has önermeler" ifadesi bizi dil oyunları anlayışına gönderir. Bu kendilerine has önermeler, tıpkı estetik ve din alanlarında olduğu gibi ahlak alanının da hususi dil oyununu ifade ederler. Bu açıdan bakıldığında bu oyunda bilimsel dilin kurallarını işletmeye çalışmak, açık bir yanlışlık olacaktır.

Tam bu noktada, Jean Greisch'in başvurduğu bir analogi, Wittgenstein düşüncesinde dil oyunu ifadesinin anlaşılır olması açısından oldukça faydalıdır:

Nasıl ki ekolojide **biotop**⁶⁴ söz ediyorsak, burada da **logotop**tan söz edebiliriz. Analiz çalışması, din dilinin tabii logotopunun, yani bu logotopu teşkil eden özgün diller ailesinin ne olduğunu tanımak ve böylece bazı ifadeleri, kendilerine pek uygun olmayan çevreye yerleştirmek için, doğal logotoplarından söktüğümüz zaman ortaya çıkan kötü kullanımlara dikkat çekmektedir.⁶⁵

⁶⁰ A.g.e., s. 59

⁶¹ Ali Utku, "Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe", s. 261

⁶² Cengiz Çakmak, "Wittgenstein'da Dil ve Felsefe İlişkisi", s. 146

⁶³ A.g.e., s. 146

⁶⁴ Belirli bir hayvan ve bitki topluluğuna yaşam şartları sağlayan bir biyolojik ortam, hayat ortamı, yaşama ortamı.

⁶⁵ Jean Greisch, **Wittgenstein'da Din Felsefesi**, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi, s. 75

Burada Greisch'in din diline yönelik okuması, ahlaki alana yönelen dil için de geçerlidir. Bu okumadan da anlaşılacağı gibi, her bir dil oyunu özgün bir yapı teşkil eder ve dil aracılığıyla ona yönelecek her türlü anlama girişimi, söz konusu dil oyununun özel şartlarını, yani tabii logotopunu gözönünde bulundurmalıdır. Hadot bu duruma dikkat çekerken, Wittgenstein'in erken dönem düşüncesi ile geç dönem düşüncesini bir kez daha birbirine yaklaştırır:

Tractatus'un mutlak ifade edilemeyişi böylece şu ya da bu belirli dil oyununa bağlı hâle gelir. Böyle bir ifade edilemeyene, bir dil oyununun gramerini bir başkasına taşımak istediğimizde çarparız. Her dil oyununun gramerine uymak, duygulardan duygular olarak, nesnelere nesnelere olarak bahsetmek ve verili her dil oyunu içerisinde kendisini bize dayatan aşılabilir sınırları tanımak gerekir.⁶⁶

Burada önemli olan, her bir dil oyununun bize dayattığı belli başlı aşılabilir sınırların olduğu ve bu dil oyunları içerisinde yerleştirdiğimiz ifadelerin de bizden bazı tabii logotoplar talep etmesi meselesidir. Dolayısıyla bu noktada, geç dönem Wittgenstein düşüncesinin açık bir karakteristiği ortaya çıkar ve bu karakteristik **Zettel**'deki ifadesini şu şekilde bulur: "Ağrının hayatımızdaki konumu *budur*; bağlantıları *bunlardır*. (Yani: ancak konumu *bu* olan, bağlantıları *bunlar* olan şeye "ağrı" deriz.)⁶⁷ Burada bir örnek olarak alınan ağrı kavramından hareketle, anlamın şimdi-burada olan durumla ve belli bağlantılarla sıkı bir ilişki içinde olması durumuna vurgu yapılmaktadır. İşte ahlaki ortam da belli bir anda ve belli bağlantılarla ortaya çıkan bir durumdur. Ahlaki olana yönelen söylemin de söz konusu şartları göz önünde bulundurması gerekir. O halde ahlak alanına yönelik ifadelerin bizlere dayattığı sınırlar tanındığında (mesela onlar bilimsel olarak kurulmaya çalışılmadıklarında) ve bu ifadeler tabii logotoplarına yerleştirildiğinde, ahlaki söylem pekâlâ mümkün olabilecektir.

Bu bölümde son olarak, Wittgenstein'in geç dönem düşüncesinde ahlak alanına nasıl bakıldığını incelemek yerinde olacaktır. Bu incelemeye başlamadan önce, Wittgenstein'in ahlak düşüncesinde her iki dönemde bir değişim olmadığına yönelik yorumu⁶⁸ katıldığımızı belirtmeliyiz. Fakat Wittgenstein ahlaki alana yönelik söylem yoğunluğunu geç dönemine taşımaz. Buna rağmen Wittgenstein'in özellikle dil oyunları anlayışı dikkatli okunduğunda, kimi ipuçları bulunabilecektir. Bu anlamda Wittgenstein ahlaki kriter konusunda, geç döneminin tamamında yankı bulan toplumsal

⁶⁶ Pierre Hadot, a.g.e. s. 73-74

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, **Zettel**, Çev. Doğan Şahiner, I. Basım, İstanbul, Nisan Yayınları, Ocak 2004, s. 124

⁶⁸ Ömer Naci Soykan, **Felsefe ve Dil**, II. Baskı, İstanbul, Mvt Yayınları, Eylül 2006, s. 221

pratiğe gönderme yapmaktadır.⁶⁹ Bununla beraber unutmamak gerekir ki toplumsal pratik yukarıda sözünü ettiğimiz kural kavramına kadar geri götürülebilir. Kural ise her zaman ve her yer için belirlenmiş olmaktan ziyade, oyun oynanmaktayken konulan ve her an değişebilecek olan bir yapıdadır. Böylelikle ahlak yeniden dinamik bir unsurla ilişkilendirilir. Burada önemli olan, Wittgenstein'in tıpkı erken döneminde olduğu gibi geç döneminde de herhangi bir geleneksel ahlak teorisine bağlanmıyor oluşudur. Zaten şahsi kanaatimize göre dil oyunları anlayışı, tıpkı herhangi başka bir alanda olduğu gibi, ahlak alanında da nihai bir teori imkânını dışarıda bırakır.

Diğer yandan düşünürün **Soruşturmalar**'a not ettiği bir ifade, onu erken dönemle bir kez daha buluştururken bizim iki dönem arasında süreklilik bulunduğu yönündeki iddiamızı da destekler niteliktedir:

Felsefenin vardığı sonuçlar, anlığın dilin sınırlarına tosladığında edinmiş olduğu şişliklerin ve herhangi bir yalın saçmalığın keşfedilmesidir. Bunlar, bu şişlikler, bu keşfin değerinin farkına varmamızı sağlar.⁷⁰

Daha önce Wittgenstein'in **Tractatus**'ta söylenebilir olana ayırdığı mesainin söylenemez olana yönelik bir anlama çabası olduğunu belirtmiştik. Fakat bu çaba dilin sınırlarının ötesine yönelmek manasında ümitsiz görülür. Aynı tema daha sonra **Lecture On Ethics**'in son paragrafında karşımıza çıkmıştır. Wittgenstein bu kez, bu çabanın ümitsizliğine rağmen her zaman tahrik olunan bir alana yönelik bir çaba olduğunu belirtmiştir. Şimdi **Soruşturmalar**'da da aynı tecrübe tekrarlanır ve bu kez bu mesainin kıymetinin bizzat söz konusu mağlubiyette olduğu ifade edilir. Wittgenstein'in bu yorumu, ahlaki düşüncesinin genel karakteristiği olduğunu düşündüğümüz, ahlakın, ahlaklı olmaya çalışmanın bizzat kendisi olduğu yaklaşımının dilin kullanımı alanındaki bir temsili olması açısından önemlidir. Bu açılardan bakıldığında Wittgenstein düşüncesinin geç döneminde de ahlaki söylemin, tabii söz konusu alanın bizden talep ettiği sınırlar gözetildiğinde, mümkün olduğu söylenebilir.

⁶⁹ Alasdair MacIntyre, **Etik'in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, Şubat 2001, s. 57

⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, s. 68

Kaynakça

Çakmak, Cengiz, “Susma ve İfade Edilemeyen”, **Felsefe Arkivi**, Cilt: 31, ss.13-27, 2007.

Çakmak, Cengiz, “Wittgenstein’da Dil ve Felsefe İlişkisi”, **Felsefe Arkivi**, 141-157, 1997.

Ed. Glock, Hans-Johann, **A Wittgenstein Dictionary**, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1997.

Goodman, Russell B., “Wittgenstein and Ethics”, **Metaphilosophy**, Vol. 13, No: 2, April 1982.

Greish, Jean, **Wittgenstein’da Din Felsefesi**, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Bursa, Asa Kitabevi

Hadot, Pierre, **Wittgenstein ve Dilin Sınırları**, Çev. Murat Erşen, II. Baskı, Ankara, Doğubatu Yayınları, Mayıs 2011.

Janık, Allan; Toulmin, Stephan, **Wittgenstein’in Viyana’sı**, Çev. Hüsamettin Arslan, I. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, Mart 2008.

Macintyre, Alasdair, **Etik’in Kısa Tarihi**, İstanbul, Paradigma Yayınları, Şubat

Soykan, Ömer Naci, **Felsefe ve Dil**, II. Baskı, İstanbul, Mvt Yayınları, Eylül 2006.

Utku, Ali, “Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe”, **Kant Sonrası Metafizik ÜzerineKonuşmalar**, Yay. Haz. Erdal Yılmaz, II. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, Aralık 2012.

Utku, Ali, **Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe**, II. Baskı, Ankara, Doğubatu Yayınları, Mart 2014.

Wittgenstein, Ludwig, “A Lecture On Ethics”, **The Philosophical Review**, Vol. 74, 1965.

Wittgenstein, Ludwig, **Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler**, Der. Cyril Barrett, Çev. Muhsin Yılmaz, I. Baskı, İstanbul, Sentez Yayıncılık, Ocak 2015.

Wittgenstein, Ludwig, **Felsefi Soruşturmalar**, Çev. Haluk Barış Can, Yay. Haz. Semih Sökmen, II. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Kasım 2010.

Wittgenstein, Ludwig, **Mavi Kitap Kahverengi Kitap**, Çev. Doğan Şahiner, II. Baskı, İstanbul, İş Bankası Yayınları, Şubat 2011.

Wittgenstein, Ludwig, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, VI. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, Haziran 2011.

Wittgenstein, Ludwig, **Zettel**, Çev. Doğan Şahiner, I. Basım, İstanbul, Nisan Yayınları, Ocak 2004.

SCIENTIFIC METHODOLOGIES IN MEDIEVAL ISLAM

Jon McGinnis*

IBN SÎNÂ'S (LATIN 'AVICENNA') treatise *al-Burhân* (On Demonstration) of his *Shifâ'* closely follows Aristotle's *Posterior Analytics*, but on at least two points it significantly diverges.¹ The context for these differences is the issue of the proper methodology for scientific inquiry and the question "How does one acquire the first principles of a science?" That is to say, how does the scientist arrive at the initial axioms or hypotheses of a deductive science without inferring them from some more basic premises? The ideal situation, Ibn Sînâ tells us, is when one grasps that a *per se* relation holds between the terms, which would allow for absolute, universal certainty. Ibn Sînâ then adds two further, perhaps more interesting, methods used by ancient and medieval scientists for arriving at first principles. These are Aristotelian induction (Arabic *istiqrâ'*, Greek *epagôgê*) and examination or experimentation (Arabic *tajriba*, Greek *empeiria*). Ibn Sînâ severely censures Aristotelian induction as he understood it; for he argues that it does not lead to the absolute, universal, and certain premises that it purports to provide. In its place, though, he develops a method of experimentation as a means for scientific inquiry, and although experimentation cannot provide "absolute" principles, the natural scientist can use experimentation to discover "conditional," universal principles, which can function as first principles in a science.

* **Jon McGinnis** is Assistant Professor of Classical and Medieval Philosophy at The University of Missouri, St. Louis.

I would like to register my sincerest thanks to Everett Rowson for his willingness to read through and discuss at length Ibn Sînâ's text on induction and experimentation. Also, I have greatly benefited from the comments of Thérèse-Anne Druart concerning both my interpretation of Ibn Sînâ and the philosophical and historical context. Finally, I would like to express my thanks for the comments of the participants of the various conferences where parts of this paper were presented; and the Center for International Studies at The University of Missouri, St. Louis, which made those trips possible.

¹ *Ash-shifâ'*, "al-Burhân," A. Badawi, ed. (Cairo: Association of Authorship, Translation and Publication Press, 1966), I.9,43-8; henceforth cited as Badawi. Line numbers have been introduced by me and do not appear in Badawi's edition.

Concerning the text of Ibn Sîna's *al-Burhân* itself, with the exception of one chapter, it was not translated into Latin or any modern language, and thus it has not been accessible to most medievalists and historians of medieval science.² Furthermore, neither has it been the subject of a detailed study by Arabists, despite the treatise's inherent philosophical and historical interest.³ Consequently, the bulk of the present study is an exposition of the content of Ibn Sîna's discussion concerning induction and experimentation. In addition to commenting on the text, however, the present study further aims at defending two theses about the philosophical and historical significance of this text. First, Ibn Sîna's attack on Aristotelian induction offers perhaps the most rigorous and technical critique of induction, as later ancient and medieval natural philosophers understood induction, until the modern period. Still, this situation leaves open the question, to what extent is Ibn Sîna's criticism effective against the historical Aristotle's conception of *epagôgê*, or induction, as opposed to his later followers? I shall argue that on at least one interpretation of *epagôgê*, Aristotle has the means partially to deflect Ibn Sîna's critique, but that Ibn Sîna still offers a much-needed corrective. Second, I maintain that, though Ibn Sîna's theory of experimentation is by no means modern, it does move one closer to a modern scientific approach; for it emphasizes both the need to set out carefully the conditions under which experimentation or examination have taken place, as well as the tentativeness of scientific discoveries in the face of new observations.

To these ends I divide the current study into two general sections: first, Ibn Sîna's critique of Aristotelian induction and second, his theory of experimentation. Concerning Ibn Sîna's critique of induction, I begin with a brief look at Aristotelian induction as it was understood by Ibn Sîna. Next, I consider Ibn Sîna's critique of induction, first in broad strokes and then in fine detail. I conclude the first section with an appraisal of the effectiveness of Ibn Sîna's critique. As for Ibn Sîna's theory of experimentation, I begin with the distinction that Ibn Sîna draws between induction and experimentation. Next I consider the conditional, as opposed to absolute,

² Marie-Thérèse D'Alverny observes that only II.7 of *al-Burhân* was translated into Latin, perhaps by Dominique Gundisalvi (*Avicenna Latinus: Codices* [Louvain-la-Neuve: E. Peeters, 1994], 5).

³ Several articles, however, have touched on the subject matter of this treatise in varying degrees. Some of the more helpful include F. Jabre's two articles: "Le sens de l'abstraction chez Avicenne," *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* 50 (84): 281-310, and "al-'aql al-fa'âl 'inda Ibn Sîna," *Millénaire d'Avicenne* (Beirut: Naufal Group, 1981): 13-40. Although he does not develop the arguments, M. Marmura likewise makes references to the treatise in his articles: "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sîna)," in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, M. Marmura, ed. (Albany: The State University of New York Press, 1984), 172-87; "The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages," in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, vol. 1, M. Asztalso, J. Murdoch, and I. Miiiniluoto, eds. (Helsinki, 1990): 89-98, esp. sect. III; and "Ghazâlî and Demonstrative Science," *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965): 183-204.

nature of scientific principles obtained through experimentation, and then look at the criteria that Ibn Sînâ lays out for avoiding errors in experimental data. The study concludes with some brief comments about the place of Ibn Sînâ's position in the history of science and philosophy.

I. ARISTOTELIAN INDUCTION AND IBN SÎNÂ'S CRITIQUE

Epagôgê, or induction, is at the heart of Aristotle's theory of science, since only through induction do we seem to acquire or establish the first principles of a science (*PoA* I 18, II 19; *Metaphys.* A 1). The issue of how to understand the historical Aristotle on induction is a thorny one, and one to which I return in the second part. For now it is sufficient that we understand how induction was used in the later ancient and medieval scientific milieus to which Ibn Sînâ was heir.

According to Ibn Sînâ, induction involves the introduction of a universal through contact with particulars and can be formally represented by a syllogism. Ibn Sînâ summarizes this conception of induction in his smaller encyclopedia of philosophy, the *Najâh*:

Induction is a universal judgment, [which is made] owing to that [same] judgement's [being made] with reference to the particulars of that universal, either all of them, in which case there is the "perfect induction" [or "complete induction"; *al-istiqrâ' at-tâmm*] or most of them, in which case there is the "accepted induction" [or "incomplete induction"; *al-istiqrâ' al-mashhûr*]. Thus [induction] is like judging the middle term through the major term, because of the existence of the major term in the minor term; for instance, all long lived animals are gall-less, since all long lived animals are like human, horse and ox; and human, horse and ox [and the like] are gall-less. (*Najâh*, logic: II.34)⁴

At least two points about the nature of induction can be drawn from this passage. First, induction in some way involves acquainting us with universal propositions by means of particular instances. Second, induction can be formally expressed as a syllogism. This point will be clearer if we formalize Ibn Sînâ's example, which he takes from Aristotle's *Prior Analytics* II 23. Thus:

- (1) all humans, horses, oxen and the like are gall-less;
- (2) being long lived identifies humans, horses, oxen and the like;
- (3) thus, all long lived animals are gall-less.

⁴ *an-Najâh* (Tehran: Danishgah-i Tihiran, 1985/86). Cf. Aristotle's *Prior Analytics* II 23.

The syllogism is just Barbara, that is, a valid universal affirmative deduction in the first figure. The individuals, humans, horses, oxen, and the like, function as the middle term by which we come to predicate the major term, being gall-less, of the minor term, long lived animals.

One further point must be added to Ibn Sîna's conception of Aristotelian induction. By Ibn Sîna's lights, induction was supposed to be a scientific method for discovering and establishing the absolute and necessarily certain first principles of a science. Thus, for Ibn Sîna Aristotelian induction concerned the acquisition of universal judgments from particular ones, which occurs in a syllogistic manner when through the awareness of particulars an intelligible structure (or form or universal) comes to rest in the soul and the soul judges that the universal is absolute, necessary, and is known with certainty. In this respect, induction for Ibn Sîna, and in general for Aristotelian philosophers and scientists, does not correspond with the contemporary, Humean understanding of induction, where a greater probability accompanies the increase of observations of events or particulars. Probability plays no role in induction according to these ancient and medieval thinkers.

Ibn Sîna's critique of induction will surpass those of his Greek predecessors, for instance, the Stoics or empiricist physicians, such as Sextus Empiricus. These Greek thinkers criticized induction on the grounds that either (1) one could not be certain that the relevant similarities have been observed or (2) one could never be certain that either all the individuals of a species or all the species of a genus have been considered. Ibn Sîna, on the other hand, as we shall see, offers a much more subtle analysis of the underlying philosophical considerations concerning induction.⁵ Moreover, Ibn Sîna's critique in *al-Burhân* is broader in scope than his own critiques of "accepted" or "incomplete induction" that scholars have observed in his *Najâh*, *al-Ishârât wat-Tanbîhât*, *Danesh Nameh* and other short treatises.⁶ The objections found in these works indicate the dangers of moving from limited observations to a generalization; for example, one might move from the observation that most animals masticate by using their lower jaw to the generalization that all animals do so. This generalization, Ibn Sîna notes, as did earlier Greek critics, is falsified by the crocodile, which chews with its upper jaw.⁷ The critique in *al-Burhân*, however, is not merely limited to accepted

⁵ For a summary of Stoic critiques of induction, see R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 234-6. Also see Sextus Empiricus's *Purrôneiôn Hupotupôseôn*, or *Outlines of Pyrrhonism*, II. xiv. 195-7 for an ancient empiricist critique of induction.

⁶ See J. R. Weinberg, *Abstraction, Relation, and induction: Three Essays in the History of Thought* (Madison: University of Wisconsin Press, 1965), 133-4; and H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active intellect and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 88.

⁷ This counterexample is already found in Aristotle (*Historia Animalium* I 11,492b23; III 7, 516a24-

or incomplete induction, but also is applicable to perfect or complete induction. Let us, then, begin examining Ibn Sîna's criticism of induction first by presenting his critique in broad strokes and then returning to its various moments in detail.

Prior to presenting his critique, Ibn Sîna had explained how a demonstration makes evident the necessary and universal relationship between a subject and a predicate when a middle term links the two, that is, when a proposition is the conclusion of a demonstration. He now asks "how is the necessary and universal relationship between the subject and predicate explained or made evident, when there is *no* middle term that links the two?" In other words, how do we come to know the propositions that are not the conclusion of a demonstration, but are the initial, non-demonstrable posits of a science? The explanation, we are told, must either be *per se* or *per alia*. We can exclude *ex hypothesi* that the relation is explained *per alia*, since this other thing would be a reason why. As for when there is a *per se* relation between the predicate and the subject, Ibn Sîna continues, that relation may be either already evident, or explained through the predicate's belonging to the various particular instances of the subject. In this latter case we have induction. Concerning induction, knowledge of the necessary relation between subject and predicate may come either through (sensible) perception or through intellection (*bil-ʿaql*; literally "through the intellect"). On the one hand, perception does not afford necessary knowledge. On the other hand, if the intellect recognizes the necessary relation of the subject to the predicate, then the intellect either grasps an essential constitutive factor in the particulars, or some accident (necessary or otherwise), and through grasping one of these comes to know the universal proposition. Ibn Sîna contends that an essential constitutive factor can never be an object of scientific inquiry and thus induction cannot make it evident. As for the intellect's knowing an accident, one of two situations will occur. One, the accident necessarily belongs to the particular and as such the relationship is due to the essence of the particular kind, in which case the relation of accident to particular is on account of the essence and so explained *per alia*, which we excluded. Or two, the relation is not necessary, in which case the knowledge is not suitable as a first principle of a science. Therefore, having argued that all the possible ways of explaining how induction might work fail, Ibn Sîna concludes that induction cannot explain the necessary, universal relation that holds between the subject and predicate in scientific first principles.

Let us return to the various moments of Ibn Sîna's argument in detail. Ibn Sîna initiates his critique with a question: "If there is no *reason why* (*sabab*) between the predicate and the subject, then how is the relation between them made evident?"⁸

5) and Sextus Empiricus (*Outlines of Pyrrhonism*, II.xiv.195).

⁸ Badawi suggests that *sabab* is translating the Greek *aition*, or cause (Badawi, op. cit., 260). More likely, I believe, the Arabic *sabab* translates Aristotle's *to dioti*. First, by the time Ibn Sîna is writing, the Arabic *cilla* is the common translation for *aition*. Furthermore, if we consult the Arabic

That is to say, how do we come to know the initial assumptions or hypotheses of a science? Two options present themselves: either the relation is evident *per se* or it is not. If the relationship is not evident *per se*, then that which explains the relation between the subject and predicate is either a *reason why*, that is, a middle term that causally links the subject and predicate, or it is not. On the one hand, if that which makes the relation clear is not a *reason why*, then the predicate belongs to the subject by happenstance; for there is no necessary relation between the two terms. Thus the predicate need not belong to the subject with necessity or certainty; however, the relation between the subject and predicate in scientific propositions is supposedly one of necessity and certainty. On the other hand, the explanation that makes the relation between the subject and predicate evident cannot be a *reason why*, since we assumed that no *reason why* links the two terms. Therefore, concludes Ibn Sînâ, “it appears that all the examples of [our knowing a relation between a subject and predicate, when a *reason why* is absent] are either evident *per se* or their explanation is through induction” (44.6-7).⁹

Although Ibn Sînâ does not clarify the distinction between “evident *per se*” and “evident through induction,” I would suggest that these two are not wholly distinct; rather, they are two different modes of *per se* explanation. Thus we might distinguish between a “universal mode” of *per se* explanation and a “particular mode” of *per se* explanation, where induction corresponds with this latter division. According to what I call “the universal mode of *per se* explanation,” the relation of the predicate to the subject is made evident when the predicate is included in the essences of the universal subject. In induction, that is, what I call “the particular mode of *per se* explanation,” the relation is explained when the predicate belongs *per se* primarily to each of the particulars of the subject and only derivatively to the universal.

For example, if we wanted to explain why “all humans are rational” we might say, using the universal mode of *per se* explanation, that the predicate “rational” is included *per se* within the concept human. Or to be more exact, we should say that we come to know that what it is to be rational belongs to what it is to be human. This initial concept or essence, in turn, would be known through the assistance or

translation of the *Posterior Analytics*, *sabab* translates *dioti*, or “reason why.” Either translation works though, since the root meaning of *sabab* is “rope” and so by extension that which ties or links two things together. *Sabab* here, then, is intended to indicate an explanatory link, in the way that a middle term links subject and predicate. Both cause (*aition*) and reason why (*dioti*) can play the role of this explanatory link. Consequently Ibn Sînâ’s question may be rendered: “If there is no middle term linking subject and predicate, then how do we explain or throw light on the relation between the two terms?”

⁹ The Arabic here—*hâdhibi bayyinanat binafsihi kullahâ au yakuna bayânahâ bil-’istiqrâ’* (44.6—7)—is setting up an opposition between some form of *per se* explanation and induction; for the conjunction “au” with the following subjunctive “yakuna” might be understood as “unless.” Thus our passage may rightly be rendered “this is an explanation *per se*, unless it is through induction.”

mediation of the active intellect, when it imprints or illuminates the form in the human intellect.¹⁰ In contrast, according to the particular mode, or induction, the necessary judgment “all humans are rational” is evidenced by the fact that Socrates, Plato, Aristotle, etc. are rational. That rationality belongs *per se* and primarily to all the particulars explains the universal judgment “all humans are rational.”¹¹ Thus we have the following inductive syllogism:

- (1) Socrates, Plato, Aristotle, etc. are rational;
- (2) the kind human identifies Socrates, Plato, Aristotle, etc.;
- (3) therefore, the kind human identifies rational.

From knowledge of some feature of the particulars we come to know some feature of the kind.

Although all scientific propositions must be necessary and universal, Ibn Sînâ, if I am correct, is suggesting two possibilities as to how such propositions might be made evident, namely, either through an illumination of the universal, for example, the kind human in the human intellect, or through a consideration of the particulars, for example, Socrates, Plato, and Aristotle. Such an understanding would exhaust the possible ways *per se* explanations could make the relationship between the subject and predicate of a scientific proposition evident, namely either on account of considering the universal or the particulars.

Ibn Sînâ now begins the substantive part of his critique. Induction would make evident the relation of the predicate and subject either through perception of the particulars or the intellect’s grasping something in the particulars. These two options exhaust the possible ways that induction could lead from the particulars to the universal.

Perception, Ibn Sînâ says, “neither necessitates the permanence nor the elimination of a factor capable of passing away, and so there is no certitude from [the premises obtained via perception]” (44.11-2).¹² Despite the peculiarities of Ibn Sînâ’s

¹⁰ See H. Davidson, *op. cit.*, 83-94 for the traditional interpretation of the relation between the active and human intellect and the acquisition of knowledge. Also, see the section “l’Interpretation Avicennienne de l’*idfaïpesis* d’Aristote” in Jabre’s article “Le Sens de l’Abstraction chez Avicenne,” 297-304 for a discussion of the limited role sense perception of the particulars plays in Ibn Sînâ’s noetics. Dag Hasse, on the other hand, has argued in a recent article (“Avicenna on Abstraction,” in *Aspects of Avicenna*, R. Wisnovsky, ed. [Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2001], 39-72) that for Ibn Sînâ the human intellect plays a more active role in the acquisition of knowledge. Also see D. Gutas’s article, “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology,” *ibid.*, 1— 38, which traces the development of Ibn Sînâ’s thought concerning the relation of the human and Active intellects. I am grateful to Robert Wisnovsky for allowing me to see the unpublished versions of these last two papers.

¹¹ Cf. Aristotle’s *Categories* 5, 2a35-b6.

¹² Cf. Posterior Analytics I 31.

language the argument is clear enough. The scientist seeks what is necessary and universal; however, one does not perceive necessity, or in Ibn Sîna's terms "permanence." As far as sensible perception is concerned, anything we recognize may be eliminated. If one were to come to know a necessary connection between subject and predicate through perception, then the necessary connection would be a perceptible feature, but necessary connections are not perceptible features. Induction, then, cannot make clear the relation between subject and predicate through perception alone.

If induction makes clear this relation by way of the intellect, then the intellect grasps that the predicate belongs to the subject either (1) as an essential or constitutive factor of the particulars or (2) as an accident in the particulars (whether necessary or otherwise). Once again these two possibilities exhaust our options. Ibn Sîna denies that induction makes clear an essential or constitutive factor, namely, the genus or differentia, for example, rational or animal, that constitutes the essence of human. "[T]his predicate cannot be an essential . . . [since] the essential in the sense of the constitutive factor is in truth not an object of scientific inquiry; rather [the predicate's] existence is evident because of what is essential to it" (44.12-4). Both Ibn Sîna's argument and his Arabic are obscure here, but an argument can be made out, especially in light of comments made later at *al-Burhân* IV.1. Again, the view being criticized claims that the intellect grasps some essential constitutive feature belonging to each individual of a certain kind and then predicates it of the kind as a whole. For example, the intellect recognizes that Socrates, Plato, Aristotle, etc. are all rational animals, and that the kind human identifies Socrates, Plato, and Aristotle. Consequently, induction seemingly has made clear that being a rational animal essentially belongs to the kind human.

Ibn Sîna criticizes this position at *al-Burhân* IV.1, where he observes that in order to identify Socrates, Plato, Aristotle, etc. as humans we must already know that they are humans. Moreover, we can only identify that they are humans if we already know what a human essentially is, namely, a rational animal. In other words, the relation between human and rational animal, which the induction purportedly made clear, must already be assumed, or given, in order to carry out the induction.

The force of Ibn Sîna's critique becomes clearer if we again consider the formalized syllogism:

- (1) (Major Premise): Socrates, Plato, Aristotle, etc. are rational animals;
- (2) (Minor Premise): the kind human identifies Socrates, Plato, Aristotle, etc.;
- (3) (Conclusion): therefore, the kind human identifies rational animal.

Ibn Sîna's objection concerns how we come to know the minor premise, or more specifically, which particulars to include in the minor premise. If one identifies the particulars merely on the basis of shape or function, then one might be tempted to

include department store mannequins or automata among the particulars identified with the kind human. Clearly, one would want to respond that the particulars must be animals, but then there is no principled reason for excluding other higher primates such as chimpanzees, orangutans, and the like. Again, one might want to specify that the identification criteria include rational. Now we see the thrust of Ibn Sîna's objection. In order for one to recognize that the kind human identifies Socrates, Plato, Aristotle, and the like, one must first recognize that the kind human identifies rational animals; and yet it was this latter claim that an appeal to the particulars was intended to make clear.

Indeed, Aristotle himself constructs a similar objection, albeit in a different context, at *Posterior Analytics* II 4, where he argues that definitions cannot, without qualification, be the conclusion of a syllogism. Moreover, Aristotle explicitly asserts in several places that the essential account of what it is to be a certain kind of thing must be assumed (*lambanetai*, *APo.* I 10, 76a31-6) or a posit of a science (*thesis*, *APo.* I 2, 72a14-24) and cannot be deduced. In short, it would seem that even for Aristotle essential constitutive factors should not be objects of scientific inquiry. Thus Ibn Sîna has merely indicated that the view that sees induction as seeking out the essential features of a thing is incompatible with other elements of Aristotelian science.

Ibn Sîna now considers the suggestion that induction involves the intellect's grasping some accidental feature of the particular. Induction, on this account, purportedly makes the relation between the subject and an accidental predicate clear. If induction makes clear that the predicate is an accident belonging to the subject, then that accident is either a necessary accident (for example, as risibility is for humans) or not (for example as white or black is for humans). That the accident might not be necessary can be rejected, since scientific propositions involve necessary and apodictic knowledge of the predicate's relation to the subject, whereas one's knowledge of a non-necessary accident's relation to its subjects is not necessary and apodictic.

If the accident is a necessary accident, Ibn Sîna continues, it must belong to the subject on account of one of the subject's essential formulae or intentions (*al-ma'ânî adh-dhâtiya*).¹³ For if the accident did not flow from the very essence of the thing—from what the thing is—then it would be possible for this accidental predicate not to belong to the subject. However, if it were possible for this accident not to hold, then

¹³ The technical term *macana*, like its Greek equivalent *logos*, has a complex of meanings in Arabic philosophy and theology. Consequently, it is difficult to find one word that covers its varieties of and nuances in meaning. Ibn Sîna seems to be using it here to indicate a defining element of a thing, such as "rational" and "animal" said of human. See R. Frank, "Al-Macana: Some reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr," *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 248-59; also see D. Black, "Estimation (*Wâhm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions," *Dialogue* 32 (1993): 219-58 for a discussion of *macana* as the proper object of the estimative faculty.

it would not be necessary and we have seen that this option is unacceptable. Hence, necessary accidents belong to their subject on account of the subject's essence. "Now if that is so," reasons Ibn Sîna,

then predicating [the accident] of each particular is because of an essential formula [or intention] belonging to it and the rest [of the particulars]. However, that, that is, the essential, would be a common *reason why* belonging to the being of this accident in the individuals, but we posited it without a *reason why*. (44.17-8)

Simply put, induction cannot make clear the relation of the subject to a necessary accident in the way the defender of induction wants, since one of the essential formulae or constitutive factors always plays the role of a *reason why* that explains the relation of the predicate to the subject. Therefore, this relation, with respect to necessary accidents, is always *per alia*, but the relation with which Ibn Sîna is concerned is a *per se* relation. Consequently, we cannot grasp that an accident belongs necessarily and *per se* to its subject through induction.

Ibn Sîna's critique of induction is complete. He began with the question "How can we come to know that some predicate term necessarily belongs to some subject term when a middle term does not link the two?" Induction was then offered as a possible answer. Through induction one purportedly comes to recognize, for example, that all humans are rational because rationality belongs *per se* to each individual human. If induction leads one from the particulars to the universal, then, Ibn Sîna observes, either (1) one must sensibly perceive some necessary feature in the particulars, or (2) the intellect grasps this necessary feature. On the one hand, perception does not provide the requisite certainty. On the other hand, if induction works through the intellect, the intellect must recognize either (2a) an essential, constitutive factor of the particular or (2b) some necessary accident of the particular. Essential constitutive factors are not objects of scientific inquiry and thus cannot be established by induction, demonstration, or any other means, whereas necessary accidents belong to their subjects *per alia*, but it was assumed that the explanation is *per se*. However one construes induction, it simply cannot bring one to an understanding of the necessary and universal propositions required by science.

Ibn Sîna's argument is, I believe, a devastating critique of later ancient and medieval accounts of induction. Still, the historical Aristotle seems to have resources by which he could avoid at least some of the thrust of Ibn Sîna's argument. An Aristotelian defense might begin by observing a distinction found in contemporary philosophy of science, namely, between the "mode of discovery" and the "mode of establishment." The "mode of discovery" concerns the historical, sociological, and

psychological factors that came to bear on a scientist's actually hitting upon some scientific "fact," relation, or law. For example, Friedrich August Kekulé relates that his discovery of the structure of the benzene ring came in a dream while on a London bus. Clearly, Kekulé's dream is irrelevant to establishing the fact that benzene is a six-membered ring of carbon atoms, each with one hydrogen atom bonded to it. Kekulé's discovery would in turn need to be explained by some formal, rigorous mode of establishment. The mode of establishment, then, provides the formally valid presentation and justification for some scientific discovery.

Bearing this distinction in mind let us consider Aristotle's conception of *epagôgê*, or induction. Modern interpreters of Aristotle are divided as to Aristotle's primary meaning of *epagôgê*. Some scholars emphasize those passages, particularly *Prior Analytics* II 23, where Aristotle treats *epagôgê* as a type of proof or justification that some universal statement holds, where the justification will be through the many observed particulars.¹⁴ On this interpretation of *epagôgê*, induction might be seen as providing the mode of establishment in science. Other scholars, however, emphasize those passages such as *Posterior Analytics* II 19 and *Metaphysics* A 1, where Aristotle treats *epagôgê* as a generative psychological account of how we acquire concepts or universal scientific principles.¹⁵ In this respect, *epagôgê* might be seen as belonging to the mode of discovery. This is not the place to attempt a reconciliation of these two views.¹⁶ It suffices for our purposes that there are at least two ways to understand Aristotelian *epagôgê*, one as a "mode of establishment" and the other as a "mode of discovery."

Ibn Sînâ's critique is effective against induction considered as a mode of establishment, or a means of making clear or formalizing scientific discoveries. Indeed, Ibn Sînâ begins with the question "How is the relation between [a predicate and subject, where there is no middle term] made clear [*tubayyanu*]?" which at least suggests that Ibn Sînâ is concerned with induction as a mode of establishment. His critique need not, however, apply to induction considered as a mode of discovery, which focuses on those factors of human psychology required for concept formation. The way our minds work when we grasp first principles need not be syllogistic at all, even though

¹⁴ D. W. Hamlyn, "Aristotelian Epagoge," *Phronesis* 21 (1976): 167-84; T. Engberg-Pedersen, "More on Aristotelian Epagoge," *Phronesis* 24 (1979): 301-19; and to a lesser extent Richard McKirahan, Jr., "Aristotelian Epagoge in *Prior Analytics* 2.21 and *Posterior Analytics* 1.1," *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 1-13 (esp. 11-2).

¹⁵ Thomas Upton, "A Note on Aristotelian Epagoge," *Phronesis* 226 (1981): i72-6; Jaakko Hintikka, "Aristotelian Induction," *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980): 422-39; Simo Knuuttila, "Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric," *Revue Internationale de Philosophie* 47 (1993): 78-88.

¹⁶ Greg Bayer in his article "Coming to Know Principles in *Posterior Analytics* II 19," *Apeiron* 30 (1997): 109-42 provides an excellent interpretation of Aristotle's account of *epagoge*, which does justice to both of the intuitions motivating these two camps' readings of Aristotle, while avoiding many of their pitfalls.

we can subsequently formalize this psychological process as a syllogism. Since Ibn Sîna's critique required that one formalize induction as a syllogism, but our psychological processes need not have a syllogistic structure, Ibn Sîna's criticism would not necessarily apply to induction as a psychological process.

Still, Ibn Sîna's critique offers an important corrective. First, it shows that the conception of induction as understood by later ancient and medieval natural philosophers was inadequate and thus needed to be modified. Second, and similarly, to the extent that Aristotle himself thought that inductive syllogisms could clarify or provide a formal explanation of how we acquire the first principles of a science, that is, insofar as he considered induction an adequate mode of establishment, he erred. Some other mode of establishment or clarification is needed, and, as we shall see, it is just such an account that Ibn Sîna's theory of *tajriba*, or experimentation, is intended to provide.

2. AVICENNIAN EXPERIMENTATION

Ibn Sîna distinguished experimentation (*tajriba*) from induction (*istiqrâ'*).¹⁷ The claim made for induction, we recall, was that it could purportedly provide (or establish) the absolute, necessary and certain first principles of a science, whereas Ibn Sîna argued that in fact induction either cannot guarantee the necessity or cannot provide the primitiveness required of the first principles of a science. In contrast, *tajriba*, or experimentation, Ibn Sîna believed, does not suffer the same fate; for it is more modest in its claims about what it can accomplish. Unlike induction, experimentation does not aspire to provide *absolute* necessary knowledge, but only *conditional* necessary knowledge, albeit knowledge that can function as a first principle in a science. To appreciate this distinction between induction and experimentation we must first better understand Ibn Sîna's account of experimentation. Ibn Sîna described it as follows:

[It] is like our judgement that the scammony plant is a purgative for bile; for since this [phenomenon] is repeated many times, one abandons that it is among the things which occur by chance, so the mind

¹⁷ *Tajriba* is the Arabic counterpart of the Greek *empeiria*. Thus there is some reason for wanting to translate *tajriba* as "experience" and reserving "experimentation" for such Arabic terms as *ictibâr*. *Empeiria* in the Greek philosophical and medical literature, however, came to be associated with a "knack" one acquires through accumulated experience and this is clearly not the sense that Ibn Sîna wants to convey with *tajriba* as he technically defines it. *Tajriba*, as we shall see, involves a very close and critical examination of the phenomena, taking special care to note the antecedent conditions surrounding the observations. Perhaps, then, one might want to translate *tajriba* as "examination"; nonetheless, I prefer the translation "experimentation," flawed though it might be. See A. I. Sabra, *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III, On Direct Vision*, Vol. II (London: Warburg Institute University of London, 1989), 14-9, for a discussion of *tajriba*, *ictibâr*, and *istiqrâ'* as used by Ibn Sîna's contemporary, Ibn al-Haytham.

judged that it belongs to the character of scammony to purge bile and [the mind] gave into it, that is, purging bile is an intrinsic characteristic ('*arad lâzim*) belonging to scammony. (45.15-8)¹⁸

This description needs to be clarified and Ibn Sîna attempted to offer just such clarification.

The first issue that Ibn Sîna raises concerns experimentation and certainty. For one may ask, if one does not know the reason why which explains some characteristic of a thing, for example, scammony's power to purge bile, then how is experimentation to provide certainty? Or simply stated, how does experimentation produce certainty that scammony necessarily purges bile? Ibn Sîna's response moves in two steps. The first is to show that a certain power to purge belongs to the very nature of scammony. The second step uses this knowledge of scammony's nature in a syllogism to show that scammony necessitates purging.

The first stage begins with a distinction already used by Aristotle and a commonplace among ancient physicians, such as Galen.¹⁹ One may either (1) repeatedly observe two things always (or at least for the most part) together, or (2) one may sometimes observe them together and sometimes not together.²⁰ If, as in the latter case, one only sometimes observes two things together after multiple observations, then the two things are just as likely to happen together as not. When two things are just as likely to happen as not, however, they occur according to chance or by accident. If *ceteris paribus* the occurrence of the two is not just as likely to happen as not, and thus one observes that the two things occur together always or at least for the most part, then the relation is not a mere chance or accidental relation.²¹ Hence, since one always observes scammony's purging bile, one can infer that the relation

¹⁸ The example no doubt strikes modern readers as odd at best, and thus must be understood against the background of ancient and medieval humoral medicine. (Cf. the Pseudo Aristotelian *Problēmata* I 41 and 43.) Health and illness for many early physicians was understood in terms of a balance or imbalance of one of the four basic humors—blood, phlegm, yellow or black bile. Yellow bile was seen as a substance essentially possessing the active powers hot and dry. When one ingests scammony, the scammony apparently always causes a yellowish burning diarrhea, where the yellowish burning characteristics were thus ascribed to a preponderance of yellow bile in the patient.

¹⁹ Cf. Aristotle, *Physics* II 5; *Metaphysics* E (VI) 2, 1026b27-1027a28. Also compare Galen, *Outline of Empiricism*, II ("Subfiguratio empirica" in *Die griechische Empirikerschule*, K. Deichgräber, ed. [Berlin: Weidmann, 1930], 44-6; an English translation is available in *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, M. Frede, ed., R. Walzer and M. Frede, trans. [Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1985]).

²⁰ Ancient physicians also indicated a third option when two things are seldom, if ever, observed together; however, we need not consider this option here.

²¹ Concerning chance and necessity, see Aristotle's *Posterior Analytics* I 30 and *Physics* II 5, 196b10-3.

between purging and scammony is not a mere chance or accidental relation. Thus Ibn Sîna claimed:

since after all chance is not always or for the most part . . . it is known that the [scammony's characteristic of purging] is something which the scammony necessitates by [its] nature, since it does not turn out that there is anything arbitrary about it. (46.2-3)

One can understand Ibn Sîna's move from the regularity of observations to the claim that a certain necessary power inheres in the nature of the scammony in one of two ways. On one interpretation, since one observes scammony's purging bile always or at least for the most part, the sheer volume of positive cases might be thought "to verify" that a necessary relation holds between scammony and purging. On a second interpretation, one could emphasize the absence of "falsifying instances"; or in Ibn Sîna's words, the fact that "it does not turn out that there is anything arbitrary [*ikhhtiyâr*]."²² In both interpretations the judgment that it belongs to the nature of scammony to purge is made against the backdrop of numerous observations. In the second option, however, the number of positive cases does not convince one of the necessary relation; rather, the lack of any negative cases or falsifying instances indicates a non-accidental power belongs to scammony to purge. If the relation between scammony and purging were not essential, and thus only accidental, then at least occasionally one should observe scammony's not purging bile, which Ibn Sîna believes that we do not.

That Ibn Sîna intended the second interpretation is intimated by his later claim that induction treats the cases exhaustively, while experimentation does not (46.12—3), as well as his claim that multiple observations alone are not sufficient to produce necessary knowledge (46.19—20). Thus, we might understand one difference between induction and experimentation along the following lines. Induction attempts to engender a necessary judgment through the enumeration of positive instances, whereas experimentation involves in part seeking falsifying cases.²³

²² My translation of *ikhhtiyâr* as "arbitrary" is itself a bit arbitrary. The term in Arabic actually means "choice, preference or free will." Since none of these translations seems suitable for objects lacking volition, such as scammony, I have used "arbitrary," which at least is etymologically linked to the Latin verb *arbitror* ("to decide") but has taken on a broader meaning in its English cognates.

²³ Sari Nuseibeh argues in his article, "*al-caql al-Qudsî: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge*," *Studia Islamica* 69 (1989): 39-54, that Ibn Sîna conceives of knowledge as fundamentally "subjective and unverifiable" (39). Nuseibeh's argument is based upon a string of passages drawn from the metaphysical and psychological sections of the *Shifâ'*. Such a thesis, I believe, simply cannot stand up in view of our passage here. Moreover, Nuseibeh's position adopts the traditional conception of Ibn Sîna's psychology as its starting point, a position which Dag Hasse (op. cit.) has successfully challenged.

A brief aside is warranted here, since Ibn Sîna's use of the phrase "for the most part" (*akthariyan*) appears to present a significant challenge to the interpretation proffered above. For if scammony is only observed to purge bile "for the most part," then there would have been at least one falsifying instance. There are two responses to this objection. First, the phrase "for the most part" (Grk. *hôs epi to polu*), as noted above, was a commonplace both in Aristotle's writings and later Greek medical works, such as Galen's, all works which Ibn Sîna had clearly read.²⁴ Thus, Ibn Sîna may just have included the phrase here in deference to the tradition, even though he himself believed that in all legitimate cases of causal connection the relation would always and necessarily obtain, and so one would not observe any falsifying instances.

A second, and I believe more philosophically satisfying response, is also available. Ibn Sîna clearly does not mean by "for the most part" merely that two things have been observed together greater than fifty percent of the time; rather, the exceptions would be extremely rare, perhaps observed only once or twice. These rare exceptions might indicate that there is not a causal relation, but they might also indicate that the causal circumstances were more complex than initially supposed. For instance, some contributing factor may be absent or some impediment may be present. And indeed Ibn Sîna makes this very point later in the text (48.47), which we shall consider below. Consequently, when the observation is only for the most part, the experimenter should first investigate whether there are any "hidden variables," which might explain the seemingly falsifying instance.

In fact, something like this is what scientists do. To take an example from modern physics, Newtonian mechanics predicted a particular path for the motion of Uranus, which Uranus did not follow. This fact should have counted against the Newtonian hypothesis; however, since the hypothesis had been so successful, another planet, Neptune, was postulated to explain the error. J. C. Adams and U. J. J. Leverrier calculated the location of this "hidden" planet based upon Newtonian mechanics and Neptune was discovered in 1864 by Johann Galle. Such a technique is, I believe, in keeping with the spirit of Ibn Sîna's scientific methodology. In the rare cases of exceptions, the experimenter should first investigate whether any other factors might explain the failure of the observation. Only when no satisfactory explanation can be found does the scientist begin to consider whether the exception is a genuine falsifying instance.

Returning to the issue of how Ibn Sîna believes that experimentation produces certainty, he next turns to the question of what it is about scammony that produces purging (46.3-7). This power to purge cannot belong to scammony insofar as a

²⁴ For a discussion of the phrase in Aristotle, see M. Mignuccis, "Ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science," in *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, E. Berti, ed. (Padua: Editrice Antenore, 1981), 173-203.

scammony plant is a body; for then all bodies would purge bile, which is clearly false. Moreover, we might add, the power to purge cannot belong to scammony merely insofar as it is a plant; for then all plants would be purgatives, which again is clearly false. Thus, the power to purge must belong to scammony insofar as it is the certain kind of plant that it is. That which makes something to be the kind that it is is the thing's nature. Consequently, the power to purge bile must belong to scammony's nature. Ibn Sînâ specifies that this characteristic of scammony belongs to it either as its proprium or something related to the proprium (46.4).²⁵ Since a power or potential to purge belongs to scammony's nature, then if the scammony is placed in the right situation, namely, when it is properly administered to a ready patient, "then the activity [of purging] and the affection [of being purged] occur" (46.6-7).²⁶

Thus experimentation allows one to judge that "some power" essentially belongs to scammony that produces purging. Experimentation, however, has not provided one with the underlying causal explanation for *why* scammony necessitates the purging, merely *that* scammony necessitates purging.²⁷ Now in ancient medicine there were debates about the underlying causes that explained why certain medicines function the way they do. Some physicians argued that a drug has the effect that it does because it involves a hot/wet mixture, for example, of a certain proportion; others claimed that the drug's substance is composed of "atoms" of a certain configuration; and still others held that the drug blocks or clears certain pores. Experimentation, then, has not told us *what* the reason why is, but only *that* there is a reason why. Ibn Sînâ, thus I suggest, uses the phrase "the power to do x" merely as a place holder to indicate that an essential relation holds between the subject and predicate, even though one might not know what the causal explanation for that relation is.²⁸

²⁵ In L. Bakhtiar's English adaptation of Book I of Ibn Sînâ's *al-Qânûn* fi-t-tibb (Chicago: KAZI Publications, 1999), 7.3.7 there is an interesting discussion of the difference between "proprium" and "nature." Unfortunately, the corresponding passage is not found in either of the Arabic editions of the *Qânûn* that I have consulted: New Delhi: Institute of History of Medicine and Medical Research in association with Vikas Publishing House, LTD, 1982 (on which Bakhtiar's adaptation is based); and Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 1999.

²⁶ Cf. Aristotle's *Metaphysics* (IX) 5, 1048a5-8.

²⁷ Cf. Aristotle's *Posterior Analytics* I 13 for a discussion of the difference between demonstrations *quia* ("that") and *propter quid* ("on account of what").

²⁸ Ibn Sînâ is not clear here whether experimentation can only tell us *that* a necessary relation holds without telling us why, or whether further experimentation could reveal the "reason why." For two reasons, I think that Ibn Sînâ believes that experimentation can only show *that* a relation holds. First, Ibn Sînâ is clear that experimentation is only a means of providing certainty about some relation when the *reason why* is not known (45.19-20). To investigate into what belongs to the nature of a thing such that it must act in a certain way, that is, the reason why, is to inquire into the very essence of a thing; however, essentials, as we have seen above (44.13-4), are not the proper objects of scientific inquiry for Ibn Sînâ. Consequently, to use experimentation as a tool to discover the reason why is to employ it in a way beyond which it is capable.

I mention this Aristotelian distinction between knowing *that* there is a reason why and knowing *what* that reason why is, since the distinction is needed to understand the second stage in Ibn Sînâ's discussion of experimentation.²⁹ In this stage Ibn Sînâ wants to explain how the knowledge that scammony essentially has the power to purge can function in a syllogism to produce necessary and certain knowledge that scammony causes purging.³⁰ Thus we read:

[W]e discovered [that] the major [term] belongs to the minor by means of the middle term, which is the purgative power and is the *reason why*. And when you analyze the remaining syllogism, you find every explanation is only an explanation through an intermediary that is a cause owing to the existence of the major because of the middle, even if it is not a cause for knowledge with [respect to] the major term. Consequently, this variety of certainty through a reason why does occur to us. (46.7-10)

On the basis of experimentation one discovered that a power to purge (whatever that might be) essentially belongs to scammony. Moreover, having the power to purge is necessary in order to cause purging. Thus, maintained Ibn Sînâ, one can construct the following syllogism:

- (1) having the power to purge causes purging;
- (2) scammony has the power to purge;
- (3) thus, scammony causes purging.

Second, experimentation concerns only that which is observable, for example, scammony's bringing about purging; however, that which explains the causal power, that is, the reason why, whether the substance's mixture, atomic structure, ability to block pores, etc., is a theoretical posit and not observable. Consequently, the raw data required for experimentation would not be available to undertake an experimentation with respect to the reason why.

This point is explicitly made in the questionable passage on "proprium" in Bakhtiar's adaptation of the *Qânûn fi-t-tib* (7.3.7). See n. 25 for my concerns about this text. Also the thesis that for Ibn Sînâ experimentation cannot uncover the reason why fits well with a similar and well-argued point made by Sari Nuseibeh in his article "Avicenna: Medicine and Scepticism," *Koroth* 81-2 (1981): 9*-20*; however, I am skeptical about Nuseibeh's further claim that Ibn Sînâ was a "rational skeptic."

²⁹ J. R. Weinberg (op. cit., 127) suggests that perhaps Aristotle also only intended *epagoge* to reveal *that* certain kinds have certain powers and not *why* they had those powers.

³⁰ Cf. Aristotle's *Posterior Analytics* II i-2.

“Having the power to purge” is the middle term and “scammony” and “causes purging” are the minor and major terms respectively. From the syllogism, one learns that “the major term belongs to the minor,” namely, scammony causes purging. Moreover, the conclusion follows, from a necessary middle term. Consequently, one knows the conclusion with necessity or certainty, even though one does not know *what* the middle term is qua the underlying cause.

Because we do not know *what* the causal explanation is, but only *that* there is one, Ibn Sîna makes a qualification about the variety of certainty that the above syllogism occasions. It does not provide scientific knowledge (*‘ilm*) in the rich sense described by Aristotle at *Posterior Analytics* I 2; for there we are told that scientific knowledge (Grk. *epistêmê* = Arb. *‘ilm*) must be *both* necessary *and* explanatory (71b10-2). The knowledge produced by the above syllogism, although necessary and certain, does not explain *why* the scammony purges, only *that* scammony in fact does purge. Consequently, with respect to causing purgation, one does not have a causal explanation why scammony occasions this effect. The middle term “is not a cause for knowledge with [respect to] the major term” (46.10). Nonetheless, since one knows that scammony necessarily purges one can use this knowledge in making various subsequent scientific demonstrations.

Experimentation, with its accompanying syllogism, then, occasions certainty. It does so because the syllogism is based upon necessary premises obtained when the scientist observes that some phenomenon occurs regularly without any falsifying instances. One may feel that Ibn Sîna’s argument has moved too fast; for merely observing something very many times hardly seems capable of guaranteeing necessary knowledge. Indeed, Ibn Sîna was aware of the unsettling effects of moving from multiple observations to a conviction of necessity. He even presents a significant counterexample to the technique of experimentation.

If we were to imagine that there were no people except for Sudanese, then on the basis of sense perception there is no repetition of a person except a black person. Thus, would not that [situation] necessitate occasioning a conviction that all people are black? And if it does not occasion [such a conviction], then on account of what does [one instance of] repetition occasion [a conviction], while [another instance of] repetition does not occasion [such a conviction]? On the other hand, if [only seeing black people] does occasion [the conviction that there are only blacks], then it has occasioned an error and falsehood; and if experimentation occasions error and falsehood, then it leads to what is untrustworthy and does not function properly for obtaining from it the principles of demonstrations. (46.14-8)

The objector asks us to think of a person who has only seen black humans. Thus, for every observation of a human there has likewise been the observation of black. Consequently, for the observer there are no falsifying instances of the proposition “all humans are black.” Therefore, on the basis of experimentation the observer should be able to conclude with necessity that it belongs to the nature of humans to be black.

Ibn Sîna is now confronted with a dilemma. Either the above example of experimentation (1) occasioned a conviction of necessity or (2) it did not. On the one hand, if (1), experimentation in the case of observing black humans did occasion conviction, it occasioned conviction about what is false and not necessary. Hence, experimentation is an unsuitable technique for acquiring scientific premises; for any scientific method that creates conviction that some premises are necessary when they in fact are not necessary undermines the very project of ancient and medieval science, at least in its Aristotelian form. On the other hand, if (2), in the case where one has only observed black humans the experimentation does not occasion a conviction of necessity, then either (2a) there is something different between this case and the scammony case above, where necessity was legitimately inferred, or (2b) there is nothing different between them. If (2b), there is no difference between the two cases, then necessity could not have been occasioned in the scammony case as well. As for (2a), that there is a difference between the two cases, it is not clear what the difference might be. In both instances, there are multiple observations of some relationship and no observed falsifying instances. In short, even if experimentation occasions a conviction of necessity in some cases, there appears to be no clear way of identifying the legitimate cases of conviction from illegitimate ones. Thus, experimentation would appear to be a broken reed when it comes to science.

Ibn Sîna has two responses to this puzzle. The first solution he presents is almost a throwaway line, while he goes to lengths to develop the second solution. His first response, which I believe is wanting, is based upon the syllogism that accompanies experimentation and it runs in its entirety as follows.

In response to [the above objection] we say that experimentation does not report (*tufid*) knowledge from the frequency of what is witnessed on the basis of that judgement alone, but because of an association to a syllogism together with [the judgment]. (46.19-20)

There is a difference between the scammony case and the Sudanese case, Ibn Sîna maintains; namely, a syllogism is associated with the former case, but not with the latter. Thus, the certainty that was occasioned by the scammony case, Ibn Sîna tells us, was not due merely to the repetition of cases or the absence of any falsifying instances; rather, the premise obtained from the multiple observations was used in

a syllogism and it was the syllogism that brought about the certainty. Consequently, Ibn Sîna's rejoinder is to identify a principled difference between the two cases and thus take the above dilemma by horn (2a).

This response will not do as it stands. For one could seemingly construct a syllogism for the Sudanese case that is analogous to the scammony syllogism. Thus, the objector could counter with the following syllogism:

- (1) whatever has the power to produce black progeny produces black progeny (self-evident);
- (2) all humans have the power to produce black progeny (purportedly known through experimentation);
- (3) therefore, all humans produce black progeny.

Thus Ibn Sîna would again find himself confronted with horn (2a); namely, there is no principled difference between the scammony and Sudanese cases. Obviously, if Ibn Sîna's comments here were intended as an argument against the objector's counterexample, they fail. More likely, Ibn Sîna meant his remarks as a warning against simply taking multiple repetitions of some phenomenon as guaranteeing necessity. In this respect, his comments anticipate his more fully developed argument that immediately follows. In short, experimentation involves more than just seeing something very many times.

Ibn Sîna's preferred solution to the puzzle concerns how experimentation only occasions conditional knowledge, where the conditions state the domain surrounding which the observations were made.

[Experimentation] does not report universal, absolute syllogistic knowledge, but only universal conditional (*bishar.t*) [knowledge], that is, this thing which is repeated to the senses adheres to its nature as an ongoing thing with respect to the domain in which it is repeated to the senses, unless there is an obstacle. Thus the knowledge is universal through this condition, but not absolutely universal. (46.20-3)

In other words, when using experimentation, the scientist must note the variables or various antecedent and background conditions surrounding the observations. Once the experimenter has taken these conditions into account, then if he regularly observes one thing's following another and so no falsifying instances, he can be certain that a necessary causal relation holds between the two under these conditions. Otherwise, there would only be an accidental or chance relation between the two that cannot explain the regular occurrence of the two together.

Bearing this basic rule (*qânûn*) in mind, Ibn Sînâ readily resolved the above dilemma concerning the Sudanese and the production of black progeny.

In general, when the producing of children is taken *qua* the producing of children from black people or the people of such a country, then the experimentation from [this base of data] turns out true. As for taking the producing of children *qua* from people only [that is, unconditionally], it is not the case that the experimentation through a consideration of the mentioned particulars results, since after all that experiment was with respect to black people, whereas people absolutely speaking are not [only] black. Because of this experimentation often errs. (47.7-11)

Simply stated, once the background conditions are noted, then experimentation, even in the Sudanese case, is successful; for the progeny of blacks are indeed always black.

Although Ibn Sînâ feels confident that experimentation for the most part occasions certainty, he adds the caveat that it is not an absolute “safeguard against error.” Error can occur through experimentation when one mistakes what is merely an accidental relation for an essential one. This mistake clearly underlies the erroneous conclusion that all humans are black. One had observed an accidental feature of humans, namely, color, and then drew a conclusion about humans absolutely speaking or essentially.

To help scientists avoid this pitfall of experimentation, Ibn Sînâ listed three cases where accidental features can be mistaken for essential ones and thus where scientists must be on their guard.³¹ The first case where one can make a mistake is “when one [relation] is from a common attribute; however, the thing with its common attribute is associated with the differentia (*al-khâss*) and the differentiating attribute (*al-waṣf al-khâss*) is in addition associated with the judgement” (47.189). In other words, assume that a certain necessary relation belongs to some species on account of its genus. Since when one observes the species, one observes both the genus and differentia, one could accidentally (and consequently, erroneously) explain the relation by appeal to the species’ differentia instead of the genus. For example, one observes that all humans are mortal. Essentially humans are rational animals and it is because all animals are material composites and all material composites are corruptible that

³¹ Galen relates in *On Medical Experience*, VI (in *Galen on Medical Experience*, R. Walzer, ed. [London: Oxford University Press, 1944], 9-11) and in *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, op. cit., 55-6 that one of the rationalists’ arguments against the empiricists’ experimental approach was that it could not distinguish between accidental and essential features of the observed phenomena. Hankinson (op. cit.) observes that the Stoics leveled the same complaint against induction in general. Ibn Sînâ, thus, might be seen as providing guidelines for discovering the essential as opposed to the merely accidental features of some substance.

humans are corruptible, that is, mortal. Nonetheless, since one's initial observations concerned the mortality of rational animals and associated with these observations is the repeated death of something rational, one could wrongly infer that all humans die on account of being rational. In this case, humans are mortal essentially because they are animals and only accidentally because they are rational.

A second way one can mistake an accidental feature for an essential one, and thus err in experimentation, is when two properties are coextensive. To use a hackneyed example, having a heart is coextensive with having kidneys. Hence, one observes both that all animals having hearts are warm blooded and that all animals having kidneys are likewise warm blooded. Consequently, one could wrongly conclude that having kidneys is the cause of being warm blooded, when in fact, at least according to ancient anatomy, having a heart explains being warm blooded; for the heart is the source of an animal's innate heat. Here one has mistaken a coextensive accidental feature for the essential one.

The third way that an accident may be confused with something essential is "when the [relation] is due to a particular attribute, indeed more narrow than the nature that belongs to the thing" (47.20-1). This case is just the one we saw with respect to the Sudanese and the production of black progeny. The objector, on the basis of a peculiar feature belonging to the observed cases, generalized about the entire kind; namely, since black humans produce black progeny, all humans produce black progeny.

In light of these warnings Ibn Sînâ observed that even with respect to the scammony case the scientists have to qualify their claims:

Thus, we also do not disallow that in some country a disposition (*miz-âj*) and *proprium* (*khassiya*) is associated with scammony not to purge (or there is absent in it a disposition and *proprium* [to purge]); however, it is necessary that the experimental judgement we possess is that the scammony commonplace to us and perceived [before us], either from its essence or from the nature (*tab'*) in it purges bile, unless it is opposed by an obstacle. (48.4-7)

In short, one can feel confident in the results obtained through experimentation, provided that one avoids mistaking what is accidental for what is essential and that one carefully sets out the conditions surrounding the observations that are the basis of the experimentation.³² Ibn Sînâ is under no delusion that these tasks are easy. Still, he is presenting an ideal toward which the scientist should strive.

³² The three criteria given here are intended as general constraints on experimentation and the discovery of causal powers. In Ibn Sînâ's *Qânûn*, II.1.ii, he expands this list to include seven conditions specific to experimenting on cures and seeking their causal powers.

In conclusion, I would like to make a few brief comments about the significance of Ibn Sîna's experimental methodology within its philosophical and historical context.³³ Ibn Sîna's ideas did not arise in a vacuum. Both certain Stoics and various ancient physicians, specifically the empiricists, as well as certain Islamic speculative theologians, had attacked Aristotelian induction. They argued that one could not be certain that one has observed the relevant similarities nor that one observed a sufficient number of cases to justify a necessary generalization. In its place they claimed that *empeiria*, the Greek term that almost certainly underlies the Arabic *tajriba*, was sufficient for the physician or scientist in general. Hence, one may want to claim that Ibn Sîna's account of experimentation is just a continuation of a long-established doctrine. Similarly, most of the arguments and caveats that Ibn Sîna used when discussing his theory of experimentation were already present in Aristotle. Given this

³³ Both the philosophical and historical context are considerably more complex than I have suggested heretofore. First, I have said nothing about the various occasionalist critiques of induction (as well as experimentation) raised by certain Islamic speculative theologians. See al-Baqillani (who was roughly a contemporary of Ibn Sîna), *at-Tamhîd*, R. McCarthy, ed. (Beirut: Librairie Orientale, 1957), 43.4-14; and also al-Ghazâlî (who is chronologically later than Ibn Sîna), *The Incoherence of the Philosophers*, M. Marmura, ed. and trans. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), discussion 17. In short, their argument is that repeated observations only reveal a constant conjunction, but not a causal connection. Repeated observations need only indicate God's habit (*âda*) or custom (*sunna*) of producing two things together, not that the two things are naturally and necessarily linked. Since both al-Baqillani and al-Ghazâlî were occasionalists, their critiques of Aristotelian induction (as well as Avicennian experimentation) were directed against the metaphysical underpinnings of those theories, namely, the theory of natural causality. Since Ibn Sîna's criticism of induction (as well as his subsequent development of a theory of experimentation) is made within an Aristotelian metaphysical system and attempts to show the internal difficulties of induction with Aristotle's overall theory of science, I have not discussed these various occasionalist critiques. See M. Marmura's "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sîna)" and "Ghazâlî and Demonstrative Science."

Similarly, I have not mentioned al-Fârâbî, who was chronologically before Ibn Sîna and who argued that the acquisition of first principles is due to an emanation from the Active Intellect. Consequently, the question of how one acquires the first principles of a science was for al-Fârâbî a metaphysical issue and not merely one of possessing a proper method of scientific discovery. Also, al-Fârâbî marks a difference in his *Kitâb al-Burhân* between induction and experimentation that is an inchoate version of Ibn Sîna's distinction (al-Fârâbî, *Kitâb al-Burhân*, al-Mantiq 'ind al-Fârâbî, M. Fakhry, ed. [Beirut: Dâr al-Mashriq, 1987], 24); I am grateful to Deborah Black and Thérèse-Anne Druart for pointing out to me the parallels between Ibn Sîna and al-Fârâbî. For the metaphysical underpinnings of al-Fârâbî's thought see al-Fârâbî's *Mabâdî' ârâ' ahl al-madîna al-fâdila* (Principles of the Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City), R. Walzer, ed. and trans. (Oxford: Oxford University Press, 1985), ch. 13; also see Thérèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî, Ethics, and First Intelligibles," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 403-23. Ibn Sîna would certainly agree that the acquisition of the first principles of a science does require an emanation from the Active Intellect or some sort of intuition (*hads*). Still, since this metaphysical issue has been the topic of several studies, while the empirical and methodological element of Ibn Sîna's theory has received far less attention, I have limited myself to these later components.

indebtedness to ancient Greek sources one may be tempted to conclude that at best Ibn Sîna is just a synthesizer, and at worse that he merely repeats the Greeks and thus he contributes to neither philosophy nor science.

One would be wrong in this judgment. As Galen himself observes concerning the ancient empiricists, they reduce medicine, and science in general, to a mere “knack” (*tribê*). *Empeiria*, for these thinkers, neither provides necessary nor causal explanations, both hallmarks of ancient (Aristotelian) science. Ibn Sîna’s methodology intended to provide both necessary knowledge, albeit conditionally necessary knowledge, and causal explanations, albeit only *that* there is a causal explanation and not *what* that explanation is. In this respect, Ibn Sîna’s account of experimentation goes beyond its Greek predecessors. Moreover, in Ibn Sîna’s list of rules to avoid errors in observation, he attempted to provide guidelines that ensure one is observing the relevant features. Thus, in contrast to the Stoics and Empiricists, who primarily provide negative arguments concerning scientific method, Ibn Sîna is offering a decidedly positive account of scientific method.

As for Ibn Sîna’s relation to Aristotle, Aristotle nowhere brings all the disparate elements mentioned by Ibn Sîna together to form a viable alternative method to induction. For Ibn Sîna, Aristotelian induction failed as a means of scientific establishment. Thus a new method was needed. That Ibn Sîna drew on already existing elements to create this new methodology in no way detracts from the creativity and originality that went into shaping it. Indeed, when one turns to certain Medieval Latin philosophers’ conception of the scientific enterprise, most notably Robert Grosseteste’s, it is as much Ibn Sîna’s view of experimentation as Aristotle’s view of induction that is motivating their projects.³⁴ Furthermore, as we have already seen, Ibn Sîna’s critique of induction and his subsequent discussion of experimentation provided a corrective to certain problems in Aristotle’s theory of science.

Finally, although by no stretch of the imagination could Ibn Sîna’s account of proper scientific method be identified with our modern conception of science, it does anticipate certain salient features of it. First, unlike the modern conception of science, Ibn Sîna held up as an ideal that science should provide necessary, apodictic knowledge. Still, he also recognized that scientific claims could be tentative. That is

³⁴ Cf. Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros* (Firenze: Leo S. Olschki, 1981), I 14, 251-91. See A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 79-81 for Ibn Sîna’s influence on Grosseteste. Also, if I might hazard a guess, it is possible that some of the content of our text, even if not the text itself, was known to Grosseteste. Such a suggestion would explain certain structural similarities between the *Burhân* text and Grosseteste’s commentary on the corresponding passages of the *Posterior Analytics* (*ad* I 18). Even if the content of our text was not available, many of the same points, especially concerning the rules for correct observation, would have been available in Latin via the Latin translation of Ibn Sîna’s *Qânûn* (see n. 32).

to say, in the light of new discoveries and observations one must be willing to modify one's claims. New varieties of scammony, for example, might be found, which are not purgatives. Second, Ibn Sîna gives a significant role to conditional claims in science, or what we might now call "scientific laws." Obviously, an Aristotelian universal affirmative proposition, such as "All As are B," could also be a scientific law. Such propositions, however, allow little room for incorporating the conditions under which the observations were made that gave rise to the law. For example, the categorical claim "all scammony purges" might turn out false for certain unexamined varieties of scammony or under other conditions. Ibn Sîna's view, in contrast, requires that the scientist explicitly state the conditions under which the law obtains. Thus the "scientific law" concerning scammony, for example, would look something like this: if the scammony is (1) one of the varieties examined, (2) administered to a ready patient, and (3) any other conditions that surrounded the experimentation are satisfied, then scammony necessarily has the power to purge. Finally, Ibn Sîna's theory of science, like Aristotle's, finds a significant place for empirical observation. There has been a tendency for many Avicennian scholars, such as F. Jabre, S. Nuseibeh, and H. Davidson, to emphasize the role Ibn Sîna gives to the Active Intellect's illuminating the human intellect in the acquisition of knowledge to the exclusion of the role of the senses. On this reading, the role of empirical observation is either an obstacle to knowledge acquisition or at best a fifth wheel. The present study has hopefully shown that empirical observations play a crucial part in Avicennian science. In fact, the findings of our study fit nicely with the recent research into the psychology of Ibn Sîna by Dag Hasse and Dimitri Gutas.

In summary, Ibn Sîna offered perhaps the most trenchant criticism of induction during the ancient and medieval period. His purpose, though, was not purely negative. His critique was intended to provide a corrective to the excesses that were claimed for induction at his time. Furthermore, Ibn Sîna's critique opened the way for him to develop a different, and perhaps better, method of scientific explanation in the form of experimentation. The account of experimentation that Ibn Sîna develops, though by no means modern, has certain elements that are definitely heading in the right direction. These elements include the experimental method's willingness to allow tentative claims, which can be modified in the light of new observations, as first principle of a science; its explicitly taking into account the conditions under which an experiment was made; and the significant role it gives to empirical observations.

ORTA ÇAĞ İSLAM'INDA BİLİMSEL METODOLOJİLER

Methodologies in Medieval Islam

Jon McGinnis*

Çeviren: Fatma Karaismail

İBN SİNÂ'NİN *Şifâ* külliyyatının *Burbân* risâlesi Aristoteles'in *İkinci Analitikler* kitabını yakından takip eder fakat en az iki hususta ondan önemli bir biçimde ayrılır.¹ Bu farklılıklar bilimsel araştırma için uygun metodoloji meselesiyle bir bilimin ilk ilkelerinin nasıl elde edildiği sorusu bağlamındadır. Başka bir deyişle bir bilim adamı, daha temel birtakım öncüllerden çıkarsamaksızın tümdengelimci bir bilimin ilk aksiyomlarına ya da hipotezlerine nasıl ulaşır? İbn Sînâ'nın bize söylediği ideal durum, terimler arasında bulunup mutlak tümel kesinliğe imkan veren zâtî ilişki kavrandığında gerçekleşmektedir. İbn Sînâ sonradan, ilk ilkelere ulaşmak için Antik ve Orta Çağ bilim adamları tarafından kullanılan muhtemelen daha ilginç iki metot daha ekler. Bunlar, Aristotelesçi tümevarım (Arapça *istikrâ*, Yunanca *epagôgê*) ve araştırma ya da deney (Arapça *tecrûbe*, Yunanca *empeiria*) metotlarıdır. İbn Sînâ, kendi anladığı şekliyle Aristotelesçi tümevarımı sert bir şekilde eleştirir. Ona göre tümevarım, sağladığını iddia ettiği mutlak, tümel ve kesin önermelere ulaştırmaz. Bunun yerine İbn Sînâ bir bilimsel araştırma aracı olarak deney metodunu geliştirir. Deney, "mutlak" ilkeler sağlayamamasına rağmen, doğa bilimcisi, "koşullu" ve bir bilimde ilk ilkeler olarak işlev görebilen tümel ilkeleri keşfetmek için deneyi kullanabilir.

* Jon McGinnis, The University of Missouri-St. Louis, Antik ve Orta Çağ Felsefesi Bölümünde yardımcı doçent.

İbn Sînâ'nın tümevarım ve tecrübe hakkındaki metninin tamamını okumak ve uzun uzadıya müzakere etmek için gösterdiği gönüllülük için Everett Rowson'a en içten şükranlarımı sunmak isterim. Ayrıca, Thérèse-Anne Druart'ın, hem benim İbn Sînâ yorumumla hem de felsefi ve tarihi bağlamla ilgili yorumlarından da çokça yararlandım. Son olarak, bu makalenin kısımlarının sunulduğu çeşitli konferansların katılımcılarının yorumlarına ve bu seyahatleri mümkün kılan The Center for International Studies at The University of Missouri, St. Louis'e teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

¹ eş-Şifâ, "el-Burbân," A. Bedevî, ed. (Cairo: Association of Authorship, Translation and Publication Press, 1966), I.9, 43-8; bundan sonra Bedevî olarak atıf yapılacak. Satır numaraları tarafımdan eklenmiştir ve Bedevî neşrinde bulunmamaktadır.

İbn Sînâ'nın *Burhân* metninin bizatihi kendisi ele alındığında, bu metnin bir bölümü hariç Latince'ye ya da herhangi bir modern dile çevrilmediği ve bu nedenle Orta Çağ bilim adamları ve bilim tarihçilerinin çoğu için erişilebilir olmadığı görülür.² Dahası metin, taşıdığı felsefi ve tarihsel ilgiye rağmen Arapça çalışanlar tarafından da detaylı bir çalışmanın konusu olmamıştır.³ Sonuç olarak bu çalışmanın gövdesini İbn Sînâ'nın tümevarım ve deney hakkındaki tartışmalarının içeriğine dair bir açıklama oluşturmaktadır. Bu çalışma, metni yorumlamanın yanı sıra daha çok bu metnin felsefi ve tarihsel önemi hakkındaki iki tezi savunmayı hedeflemektedir. İlk olarak, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi tümevarıma saldırısı bize belki de geç Antik ve Orta Çağ doğa filozoflarının tümevarımdan anladığı şekliyle modern zamanlara kadar tümevarıma yöneltilmiş en titiz ve teknik eleştiriyi sunar. Fakat bu durum şu soruya kapı aralar: İbn Sînâ'nın, tarihsel olarak Aristoteles'in *epagôgê* ya da tümevarım kavramına eleştirisi Aristoteles'in sonraki takipçilerinden farklı olarak ne ölçüde etkili olmuştur? Ben, *epagôgê*'nin en azından bir yorumu üzerinden, Aristoteles'in, İbn Sînâ'nın eleştirisine kısmen cevap veren araçlara sahip olduğunu fakat İbn Sînâ'nın yine de çok ihtiyaç duyulan tashih edici bir bakış açısı sunduğunu iddia edeceğim. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın deney teorisi hiçbir şekilde modern olmamasına rağmen modern bilimsel yaklaşıma daha yakın durur. Çünkü bu teori, deneyin ya da araştırmanın gerçekleştiği koşulların dikkatli bir şekilde düzenlenmesi ihtiyacı kadar yeni gözlemler karşısında bilimsel keşiflerin geçiciliğini de vurgular.

Bu amaçlarla çalışma, ilki İbn Sînâ'nın Aristotelesçi tümevarıma eleştirisi, ikincisi İbn Sînâ'nın deney teorisi olmak üzere iki genel bölüme ayrılır. İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisiyle ilgili olarak, İbn Sînâ tarafından anlaşıldığı şekliyle Aristotelesçi tümevarıma kısaca göz atarak başlayacağım. Sonra, İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisini önce genel hatlarıyla, sonra da ayrıntılarıyla ele alacağım. Birinci bölümü İbn Sînâ'nın eleştirisinin etkinliğine dair bir değerlendirmeye sonlandıracağım. İbn Sînâ'nın deney teorisiyle ilgili olarak ise, onun tümevarım ve deney arasında yaptığı

² Marie-Thérèse D'Alverny, *Burhân*'ın sadece II.7 kısmının muhtemelen Dominique Gundisalvi tarafından Latince'ye çevirildiğini söyler (*Avicenna Latinus: Codices* [Louvain-la-Neuve: E. Peeters, 1994], 5).

³ Yine de birçok makalede çeşitli seviyelerde bu metnin konusuna temas edilmiştir. Bu makalelerin nispeten daha yararlı olanlarından ikisini F. Jabre'nin şu makaleleri oluşturmaktadır: "Le sense de l'abstraction chez Avicenne," *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* 50 (84): 281-310, ve "al-'aql al-fa'âl 'ında Ibn Sînâ," *Millénaire d'Avicenne* (Beirut: Naufal Group, 1981): 13-40. Marmura her ne kadar bir argüman geliştirmemiş olsa da, makalelerinde bu risâleye atıfta bulunmaktadır: "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna" in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, M. Marmura, ed. (Albany: The State University of New York Press, 1984), 172-87; "The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages" in *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy*, vol. 1, M. Asztalzo, J. Murdoch, and I. Miiniluoto, eds. (Helsinki, 1990): 89-98, esp. Sect. III; ve "Ghazâlî and Demonstrative Science" *Journal of the History of Philosophy* 3 (1965): 183-204.

ğı ayrımla başlayacağım. Sonra mutlak olanın karşıtı olarak koşullu, deney yoluyla elde edilen bilimsel ilkelerin doğasını ele alacağım ve ardından İbn Sînâ'nın deneysel veride hatadan kaçınmak için ortaya koyduğu kriterlere bakacağım. Bu çalışma, İbn Sînâ'nın bilim ve felsefe tarihindeki yeri hakkında birtakım kısa yorumlarla sona erecektir.

I. ARİSTOTELESÇİ TÜMEVARIM VE İBN SİNÂ'NIN ELEŞTİRİSİ

Epagôgê ya da tümevarım Aristoteles'in bilim teorisinin merkezindedir çünkü sadece tümevarım yoluyla bir bilimin ilk ilkelerini edindiğimiz ya da oluşturduğumuz görülüyor. (*PoA* I 18, II 19; *Metaphys.* A 1). Aristoteles'in tarihsel olarak tümevarımla ilişkisi bağlamında nasıl anlaşılacağı çok çetrefilli bir mesele olup benim ikinci bölümde üzerinde duracağım bir konudur. Şimdilik, İbn Sînâ'nın mirasçısı olduğu geç Antik ve Orta Çağ bilim çevrelerince tümevarımın nasıl kullanıldığını anlamamız yeterlidir.

İbn Sînâ'ya göre tümevarım, tikellerin bağlantısı aracılığıyla bir tümelin tanıtımını içerir ve kıyas yoluyla formel olarak gösterilebilir. İbn Sînâ bu tümevarım kavramını hacim olarak nispeten daha küçük felsefe ansiklopedisi *Necat*'ta şöyle özetler:

Tümevarım bir tümelin tikellerindeki bir hükümden dolayı tümel hakkında hüküm vermektir. Bu, ya bu tikellerin tamamı hakkında bir hükümdür ki buna tam tümevarım denir, ya da çoğunluğu hakkında bir hükümdür ki buna da meşhur tümevarım denir. O, büyük terimin küçük terimdeki varlığına aracı olan şey hakkında büyük terimle hükme varmak gibidir. Örneğin: Uzun ömürlü canlılar safrasızdır; her uzun ömürlü canlı insan, at ya da öküz gibidir; o halde insan, at ve öküz safrasızdır. (*Necat*, Mantık: II. 34)⁴

Bu pasajdan hareketle tümevarımın tabiatı hakkında en az iki husus ortaya konulabilir: Birincisi, tümevarımın tikel örnekler aracılığıyla bir şekilde bize tümel önermeleri tanıtmayı içerdiği, ikincisi ise tümevarımın bir kıyas olarak formel bir şekilde ifade edilebileceğidir. Bu nokta, eğer İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* II.23'ten aldığı örneği düzenlersek daha açık hale gelecektir:

- (1) Bütün insan, at ve öküz gibi canlılar safrasızdır;
- (2) Uzun ömürlü olmak, insan, at ve öküz gibi canlıları tanımlar;
- (3) O halde uzun ömürlü bütün canlılar safrasızdır.

⁴ *Necat* (Tahran: Danishgah-i Tihran, 1985/86). Krş. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, II 23.

Bu, birinci şekilden, geçerli, tümel, olumlu, tündengelimsel bir Barbara kıyasıdır. İnsan, at ve öküz gibi tikeller, kendileriyle büyük terimi yani safrasız olmayı, küçük terime yani uzun ömürlü olmaya yüklediğimiz orta terim işlevi görürler.

İbn Sînâ'nın Aristotelesçi tümevarım kavrayışına bir nokta daha eklenmelidir. İbn Sînâ'nın bakış açısında tümevarım, bir bilimin mutlak ve zorunlu olarak kesin ilk ilkelerini keşfetmek ve kurmak için bilimsel bir metot olarak varsayılmıştır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'ya göre tikellerden tümel yargıların kazanılmasıyla elde edilen Aristotelesçi tümevarım, tikellerin farkındalığı aracılığıyla akledilir bir yapı (ya da form veya tümel) nefste yerleştiğinde ve nefis tümelin mutlak, zorunlu ve kesinlikle bilinen olduğuna hükmettiğinde kıyasî bir şekilde meydana gelir. Bu açıdan İbn Sînâ ile genel olarak Aristotelesçi filozoflar ve bilim adamlarına göre tümevarım, daha büyük bir olasılığın, olay ve tikellerin gözlemlerinin artışına eşlik ettiği çağdaş, Humecu tümevarım anlayışıyla ilişkili değildir. Olasılık, Antik ve Orta Çağ düşünürlerine göre tümevarımda hiçbir rol oynamaz.

İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisi Yunan seleflerinin, Stoacılar ya da Sextus Empiricus gibi empirik fizikçilerin eleştirilerini geçecektir. Yunan düşünürleri tümevarımı ya (1) ilişkili benzerliklerin gözlemlendiğinden emin olunamayacağı ya da (2) bir türün bütün tikellerinin ya da bir cinsin bütün türlerinin göz önünde bulundurulduğundan asla emin olunamayacağı temelinde eleştirmişlerdir. Öte yandan İbn Sînâ, göreceğimiz üzere, tümevarımla ilgili felsefi düşüncelerin arka planına ilişkin çok daha dakik bir analiz sunar.⁵ Dahası, İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki eleştirisi, bilim adamlarının, filozofun *Necât*, *İşârât ve't-tenbihât*, *Danişnâme* ve diğer kısa metinlerinde gözlemledikleri, "makbul" ve "eksik tümevarım" eleştirilerinden daha kapsamlıdır.⁶ Bu çalışmalarındaki itirazlar sınırlı gözlemden hareketle genelleme yapmanın tehlikesini gösterir. Örneğin, çoğu hayvanın alt çenesini kullanarak çiğnediği gözleminden hareketle bütün hayvanların böyle yaptığı genellemesine gidilebilir. Önceki Yunan eleştirmenler gibi İbn Sînâ'nın da işaret ettiği bu genelleme, üst çenesiyle çiğneyen timsah örneği sayesinde yanlışlanmaktadır.⁷ Yine de *Burhân*'daki eleştiri yalnızca makbulâtla ve eksik tümevarımla sınırlı olmayıp aynı zamanda mükemmel veya tam tümevarıma da uygulanmaktadır. O halde ilk olarak İbn Sînâ'nın geniş kapsamlı

⁵ Stoacıların tümevarım eleştirisinin özeti için bkz. R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 234-6. Antik Çağ empiristlerinin tümevarım eleştirisi için ayrıca bkz. Sextus Empiricus, *Purrôneiôn Hupotupôseôn, or Outlines of Pyrrhonism*, II. XIV.195-7.

⁶ Bkz. J. R. Weinberg, *Abstraction, Relation, and Induction: Three Essays in the History of Thought* (Madison: University of Wisconsin Press, 1965) 133-4; ve H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 88.

⁷ Bu karşı örnek Aristoteles'te (*Historia Animalium* I II, 492b23; III 7, 516a24-5) ve Sextus Empiricus'ta (*Outlines of Pyrrhonism*, II.xiv.195) bulunmaktadır.

eleştirisini sunup sonra da bu eleştirinin detaydaki çeşitli uygulamalarına dönerek İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisini incelemeye başlayalım.

İbn Sînâ eleştirisini sunmadan önce, bir orta terim özneyle yüklemi birbirine bağladığında yani bir önerme, bir kanıtlamanın sonucu olduğunda, kanıtlamanın bir özneyle bir yüklem arasındaki zorunlu ve tümel ilişkiyi nasıl açık hale getirdiğini açıklamıştı. İbn Sînâ şimdi “özneyle yüklem arasındaki zorunlu ve tümel ilişki, ikisini birbirine bağlayan orta terim olmadığında nasıl açıklanmakta veya açık hale gelmektedir?” sorusunu sorar. Diğer bir ifadeyle, bir kanıtlamanın sonucu olmayan fakat bir bilimin ilksel, kanıtlanamaz varsayımları durumundaki önermeleri nasıl bilebiliriz? Bize anlatılan bu açıklama ya *bizâtihi* ya da *bilaraz* olmalıdır. İlişkinin *bilaraz* açıklandığı şeklindeki *eski hipotezi* burada dışarıda tutabiliriz, çünkü bu diğer şey bir sebep olabilir. Özneyle yüklem arasındaki ilişkinin *bizâtihi* bir ilişki olduğu noktasında ise İbn Sînâ, bu ilişkinin ya zaten açık ya da yüklem, öznenin çeşitli tikel örneklerine ait olması yoluyla açıklanmış olduğunu söyler. Bu ikinci durumda tümevarım yapmış oluruz. Tümevarıma göre özneyle yüklem arasındaki zorunlu ilişkinin bilgisi ya duyuşsal algı yoluyla ya da akıl yoluyla (*bi'l-akl*; lafzen: “akıl vasıtasıyla”) elde edilir. Diğer yandan, algı zorunlu bilgiyi sağlamaz. Öte yandan akıl eğer özneyle yüklem arasındaki zorunlu ilişkiyi fark ederse, o zaman akıl ya tikellerin içindeki zâtî kurucu bir unsuru ya da (zorunlu olan ya da olmayan) bir arazı kavrar ve bunlardan birini kavrama yoluyla tümel önerme bilinir. İbn Sînâ, zâtî bir kurucu unsurun asla bilimsel araştırmanın nesnesi olamayacağını ve bu yüzden tümevarımın onu ortaya çıkaramayacağını iddia eder. Aklın bir arazı bilmesine gelince, burada iki durumdan birisi gerçekleşecektir. Birinci durum, o arazın zorunlu olarak tikele ait olmasıdır ve böyle bir ilişki tikel türün zâtî sayesinde. Bu durumda tikelin arazla ilişkisi zâtî sebebiyledir ve böylece dışarıda bıraktığımız *arazî* olarak açıklanmıştır. Ya da ikinci olarak, ilişki zorunlu değildir ve bu durumda bu bilgi, bir bilimin ilk ilkesi olmaya uygun değildir. İbn Sîna, tümevarımın nasıl çalışabildiğini açıklamaya yönelik bütün muhtemel yolların başarısızlıkla sonuçlandığı iddia edildiğinden dolayı, tümevarımın bilimsel ilk ilkelere özneyle yüklem arasında bulunan zorunlu ve tümel ilişkiyi açıklayamayacağı sonucuna ulaşır.

Şimdi, İbn Sînâ'nın iddiasının çeşitli noktalarına ayrıntılı olarak dönelim. İbn Sînâ eleştirisine bir soruyla başlar: “Eğer yüklemle özne arasında bir *sebeb* yoksa aralarındaki ilişki nasıl açıklanır?⁸ Yani, bir bilimin ilk varsayımlarını ya da hipotezlerini

⁸ Bedevî'ye göre *sebeb* Yunanca *aition* ya da “cause” un tercümesidir. (Bedevî, op. cit., 260). Bence büyük ihtimalle Arapça *sebeb* kelimesi Aristoteles'in *to dioti* kavramının karşılığıdır. Öncelikle, İbn Sînâ yazana kadar *aition*'un yaygın tercümesi Arapça *'illa* idi. Dahası, eğer *İkinci Analitikler*'in Arapça tercümesine bakarsak *sebeb* kavramı *dioti* kavramının tercümesidir. İki tercüme de kullanışlı olsa da *sebeb* kavramının kök anlamı “ip”tir ve dolayısıyla o, iki şeyi birbirine bağlar ya da ilişkilendirir. O halde burada *sebeb*, açıklayıcı bir bağlantı ortaya koyması beklenen şeydir. *Aition* ve *dioti*, bu açıklayıcı ilişkinin rolünü oynayabilir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın sorusu şu şekilde dönüştürülebilir: “Eğer özne ve yüklemi bağlayan bir orta terim yoksa bu iki terim arasındaki ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz ya da aydınlatabiliriz?”

nasıl öğreniriz? Burada iki seçenek ortaya çıkar: İlişki ya *bizâtihi* açıktır ya da değildir. Eğer ilişki *bizâtihi* açık değilse, özneyle yüklem arasındaki ilişkiyi açıklayan şey ya bir *sebeptir* yani nedensel olarak özne ve yüklemi bağlayan bir orta terimdir ya da değildir. Öte yandan ilişkiyi açıklayan şey bir *sebeptir* değilse, yüklem özneye tesadüfen bağlıdır çünkü bu durumda iki terim arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Böylece yüklem zorunlulukla ve kesinlikle özneye ait olmaya ihtiyaç duymaz fakat bilimsel önermelerde özne ve yüklem arasındaki ilişkinin zorunluluk ve kesinlik içerdiği varsayılır. Diğer yandan, özneyle yüklem arasındaki ilişkiyi belirgin hale getiren açıklama bir *sebeptir* olamaz, çünkü biz hiçbir *sebebin* iki terimi ilişkilendirmediğini varsaymıştık. Bu nedenle İbn Sînâ şu sonuca varır: “Şu ortaya çıkar ki [bir *sebeptir* olmadığında özneyle yüklem arasındaki bir ilişkiyi bilmemize dair] bütün örnekler ya *bizâtihi* açıktır ya da onların açıklaması tümevarım yoluyla (44.6-7).⁹

İbn Sînâ “*bizâtihi* açık” ve “tümevarım yoluyla açık” arasındaki ayrımı belirginleştirmese de ben bu ikisinin tümüyle ayrı olmadığını, aksine bunların *bizâtihi* açıklamanın iki farklı şekli olduğunu ileri sürmek istiyorum. Böylece *bizâtihi* açıklamanın “tümel şekli” ile “tikel şekli” arasında tümevarımın bu sonraki taksimiyle uyuşan bir ayrıma gidebiliriz. Benim “*bizâtihi* açıklamanın tümel şekli” olarak isimlendirdiğim şeye göre yüklem özneyle ilişkisi, yüklem tümel öznenin mahiyetlerinde içerildiği takdirde açığa çıkar. Tümevarımda, yani “*bizâtihi* açıklamanın tikel şekli” olarak isimlendirdiğim şeyde ise ilişki, yüklem *bizâtihi* öncelikli olarak öznenin her bir tikeline ve sadece ikincil olarak tümele ait olduğunda açığa çıkar.

Örneğin, “bütün insanlar akıl sahibidir” ifadesinin sebebini açıklamak istersek, *bizâtihi* açıklamanın tümel şeklini kullanarak “akıllı” yüklemine insan kavramı içinde *bizâtihi* içerildiğini söyleyebiliriz. Ya da daha kesin bir ifadeyle, biz akıllı olmanın insan olmaya ait olduğunu bildiğimizi söylemeliyiz.¹⁰ Bu ilk kavram ya da mahiyet, sırayla faal aklın insan aklındaki formu etkilediği ya da aydınlatığı zaman onun yar-

⁹ Bu ifadenin Arapçası -hâzîhi beyineten binefsihi küllehâ ev yekûne beyânehâ bil-'istiqrâ' (44.6-7)-, *bizâtihi* açıklama ve tümevarımın bazı formları arasında bir karşıtlık oluşturur. Çünkü “ev” bağlacı, ardından gelen “yekûne” dilek kipiyle birlikte “-diği sürece” olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla pasajımız “bu, tümevarım yoluyla olmadığı sürece zâtî bir açıklamadır.” şeklinde dönüştürülebilir.

¹⁰ Faal akıl ve insan aklı arasındaki ilişki ve bilginin ediniminin geleneksel yorumu için bkz. H. Davidson, age., 83-94. Ayrıca İbn Sînâ'nın akıl teorisinde duyunun tikelleri algılamada oynadığı sınırlı rol hakkında bir tartışma için Jabre'nin “Le Sens de l'Abstraction chez Avicenne,” 297-304 makalesinin “l'Interprétation Avicennienne de l'ἀπαίρεσις d'Aristote” bölümüne bakınız. Diğer taraftan Dag Hasse yeni bir makalede (“Avicenna on Abstraction” in *Aspects of Avicenna*, R. Wisnovsky, ed. [Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2001], 39-72) İbn Sînâ'ya göre insan aklının bilginin kazanımında daha aktif rol oynadığını iddia eder. Ayrıca D. Gutas'ın insan ve faal akıl ilişkisine dair İbn Sînâ düşüncesinin gelişimi izleyen “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology,” aynı yer, 1-38, adlı makalesine bakınız. Robert Wisnovsky'ye bana bu son iki makalenin yayımlanmamış versiyonlarını görmem için imkan sağladığından dolayı minnettarım.

dımı ya da aracılığıyla bilinecektir. Aksine, tikel şekil ya da tümevarıma göre “bütün insanlar akıllıdır” zorunlu yargısı Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimselerin akıllı olduğu olgusuyla kanıtlanmaktadır. Bu akıllılık “bütün insanlar akıllıdır”¹¹ tümel önermesini açıklayan tüm tikellere *bizâtihi* ve öncelikli olarak aittir. Böylece şu tümevarımsal kıyasa ulaşırız:

- (1) Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseler akıllıdır;
- (2) Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseler insan türü olarak tanımlanır;
- (3) Bu nedenle insan türü akıllı olarak tanımlanır.

Tikellerin bazı özelliklerinin bilgisinden türün bazı özelliklerinin bilgisine ulaşırız.

Eğer doğru anlıyorsam, İbn Sînâ, bütün bilimsel önermelerin zorunlu ve tümel olması gerektiği halde bu türden önermelerin ya insan aklındaki insan türü gibi bir tümelin açıklığa kavuşturulması ya da Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi tikellerin değerlendirilmesi yoluyla nasıl açıklığa kavuşturulabileceği hakkında iki ihtimal önerir. Böyle bir anlayış ya tümelin ya da tikellerin düşünülmesi yoluyla bilimsel bir önermenin öznesiyle yüklemi arasındaki ilişkiyi açık kılabilecek bizatihi açıklamaların muhtemel yollarını tüketebilir.

İbn Sînâ bu noktada eleştirisinin asıl kısmına başlar. Tümevarım, yüklem ile özne ilişkisini ya tikellerin algısı vasıtasıyla ya da zihnin tikelerde bir şeyler kavramasıyla açık hale getirir. Bu iki seçenek tümevarımı tikellerden tümele götürebilecek muhtemel yolları tüketir.

İbn Sînâ'ya göre duyu “ortadan kalkması mümkün olan bir durumun ne sürekliliğini ne de ortadan kalkmasını gerektirir ve dolayısıyla [duyu yoluyla elde edilen öncüllerin] kesinliği yoktur.” 44.11-2).¹² İbn Sînâ'nın dilinin alışılmadık üslubuna rağmen bu iddia yeteri kadar açıktır. Bilim adamı zorunlu ve tümelin ne olduğunu araştırır; fakat zorunluluk ya da İbn Sînâ'nın terimleriyle “süreklilik” algılanamaz. Duyusal algıyla ilişkili olduğu kadarıyla bizim algıladığımız her şey elenmiş olabilir. Eğer özne ve yüklem arasındaki zorunlu ilişki algı yoluyla bilinebilseydi bu durumda zorunlu ilişki algılanabilir bir özellik olurdu, fakat zorunlu ilişkiler algılanabilir özellikler değildir. Öyleyse tümevarım özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi sadece algı yoluyla ortaya koyamaz.

Eğer tümevarım bu ilişkiyi akıl yoluyla açıklıyorsa, o halde akıl özneye ait yüklemi ya (1) tikellerin zâtî ya da kurucu bir unsuru olarak ya da (2) tikelerde bir araz olarak (zorunlu ya da değil) algılar. Yinelemek gerekirse, bu iki ihtimal seçeneklerimizi ortadan kaldırır. İbn Sînâ tümevarımın zâtî ya da kurucu unsuru yani cins ya da faslı, mesela insanın mahiyetini oluşturan akıllılık ya da canlılığı açıkladığını

¹¹ Krş. Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2a35-b6.

¹² Krş. *İkinci Analitikler*, I 31.

reddeder. “Bu yüklem zâtî bir yüklem olamaz çünkü kurucu unsur anlamında zâtî, aslında bilimsel incelemenin nesnesi değildir. Bilakis yüklem varlığı onun açısından zâtî olan şey sebebiyle açıktır. (44.12-4)” Burada İbn Sînâ'nın hem argümanı hem de Arapçası muğlaktır fakat bu argüman, özellikle *Burhân* IV.1'de daha sonra yapılan yorumlar ışığında anlaşılabilir. Yine, eleştirilen görüş aklın belirli bir türün her bir tikeline ait bazı zâtî kurucu özellikleri elde ettiğini ve onu bir bütün olarak türe yüklediğini iddia eder. Örneğin akıl, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi kimselerin hepsinin akıllı canlılar olduğunun ve insan türünün Sokrates, Platon ve Aristoteles'i tanımladığının farkına varır. Sonuç olarak, tümevarım görünüşe göre akıllı bir canlı olmanın zâtî olarak insan türüne ait olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ bu yaklaşımı Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseleri insan olarak tanımlamak için zaten onların insan olduklarını bilmemiz gerektiğini ileri sürdüğü *Burhân* IV.1'de eleştirir. Dahası, eğer zaten insanın zâtî olarak ne olduğunu yani akıllı bir canlı olduğunu biliyorsak sadece onların insan olduklarını tespit edebiliriz. Diğer bir deyişle, varsayımsal olarak tümevarımın ortaya koyduğu insanla akıllı canlı arasındaki ilişki, tümevarımı gerçekleştirmek için zaten varsayılmış ya da verili olmalıdır.

Düzenlenmiş kıyası tekrar gözden geçirirsek İbn Sînâ'nın eleştirisinin gücü daha açık hale gelir:

- (1) (Büyük öncül): Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseler akıllı canlılardır;
- (2) (Küçük öncül): İnsan türü Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseleri tanımlar;
- (3) (Sonuç): Bu nedenle, insan türü akıllı canlıyı tanımlar.

İbn Sînâ'nın itirazı küçük öncülü ya da daha özel olarak, küçük öncülde hangi tikelerin içerildiğini nasıl bildiğimiz hakkındadır. Eğer tikeller sadece şekil ya da fonksiyon temelinde tanımlanırsa, sonrasında vitrin mankenleri ya da robotlar da insan türüyle özdeşleşmiş tikeller arasına dahil edilmeye kalkışılabilir. Açıkçası, bu tikellerin canlı olması gerekir şeklinde cevap verilmek istenebilir fakat bu durumda da şempanzeler, orangutanlar gibi diğer yüksek primatları bundan hariç tutmak için ilkesel bir sebep yoktur. Yine, akıllı olmayı içeren tanımlama kriteri özelleştirilmek istenebilir. İbn Sînâ'nın eleştirisinin gücünü şimdi görüyoruz. İnsan türünün Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi kimseleri tanımladığının bilinebilmesi için öncelikle insan türünün akıllı canlıları tanımladığının fark edilmesi gerekir. Oysa bu, tikellerle ilgili olarak açıklanmak istenen daha sonraki bir iddiydı.

Aslında, Aristoteles'in kendisi de farklı bir bağlamda da olsa, tanımların kayıtlanma olmaksızın bir kıyasın sonucu olamayacaklarını iddia ettiği *İkinci Analitikler* II 4'te benzer bir itiraz ortaya koyar. Dahası, Aristoteles çeşitli yerlerde açık bir şekilde

şeyin belirli bir türünün ne olduğuna ilişkin zâtî açıklamanın varsayılmış (*Lambanetai*, *APo.* I 10, 76a31–6) ya da bir bilimin bir varsayımı olması gerektiğini (*Thesis*, *APo.* I 2, 72a14–24) ve bunun çıkarsanamaz olduğunu iddia eder. Kısaca, öyle görünüyor ki Aristoteles için bile zâtî kurucu unsurlar bilimsel araştırmanın konusu olmamalıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ yalnızca, tümevarımı bir şeyin zâtî özelliklerinin araştırılması olarak gören yaklaşımın, Aristotelesçi bilimin diğer unsurlarıyla uyumsuz olduğu şeklindeki görüşe işaret etmiştir.

Bu noktada İbn Sînâ tümevarımın, aklın tikelin bazı arazî özelliklerini kavramasını içerdiği iddiasını göz önünde bulundurur. Tümevarım bu bağlamda varsayımsal olarak özneye ait bir arazî yüklem arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır. Eğer tümevarım yüklem özneye ait bir arazî olduğunu ortaya çıkarırsa bu, ne (insan için gülme yeteneği gibi) zorunlu bir arazîdir, ne de (insan için beyaz veya zenci olmak gibi) değildir. Bu arazî zorunlu olmayışı reddedilebilir çünkü bilimsel önermeler yüklem özneye ilişkisinin zorunlu ve bedihî bilgisini içerir. Oysaki zorunlu olmayan bir arazî öznesiyle ilişkisine dair bilgi zorunlu ve bedihî değildir.

İbn Sînâ, eğer arazî zorunlu bir arazî öznenin zâtî unsur ya da manalarından (*al-ma'ânî adh-dhâtîya*)¹³ birinden dolayı özneye ait olması gerektiğini belirterek devam eder. Çünkü eğer arazî, şeyin tam olarak mahiyetinden -neyse o olarak o şeyden- kaynaklanmıyorsa bu arazî yüklem özneye ait olmaması mümkün olabilecektir. Fakat eğer bu arazî elde etmemek mümkün olsaydı, o zaman zorunlu olmayabilirdi ki, zaten biz bu seçeneği kabul edilemez olarak görmüştük. Bu yüzden zorunlu arazî öznenin mahiyetinden dolayı kendi öznelere aittir. İbn Sînâ bunu “eğer öyleyse” diyerek şu şekilde gerekçelendirir:

Her bir tikelin [arazîni] yüklemek, ona ve [tikellerin] geri kalanına ait zati bir unsur [veya mana] sebebiyledir. Dolayısıyla söz konusu bu zati, bu arazî tikelerde bulunuşuna dair genel bir sebep olabilir fakat biz onu sebepsiz olarak kabul etmiştik. (44.17-8)

Basitçe söylemek gerekirse tümevarım, tümevarım savunucusunun istediği şekilde öznenin zorunlu arazî ilişkisini ortaya koyamaz çünkü zâtî unsur ya da kurucu unsurlar her zaman yüklem özneye ilişkisini açıklayan bir *sebep* rolü oynar. Bu

¹³ Teknik bir terim olan *ma'na*, Yunanca karşılığı olan *logos* gibi İslam felsefesi ve kelimada karmaşık anlamlara sahiptir. Sonuç olarak, bu ifadenin çeşitlerini ve anlamdaki ince farklılıklarını kapsayacak bir kelime bulmak çok zordur. İbn Sînâ burada, insan için söylenen “akıllı” ve “canlı” gibi, bir şeyin tanımlayıcı bir unsuruna işaret etmek için onu kullandığı görülüyor. Bkz. R. Frank, “*Al-Ma'ana*: Some reflections on the Technical Meanings of the Term in Kalâm and Its Use in the Physics of Muammar,” *Journal of the American Oriental Society* 87 (1967): 248-59; ayrıca vehim gücünün bir nesnesi olarak *ma'na* hakkında bir tartışma için bkz. D. Black, “Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions,” *Dialogue* 32 (1993): 219-58.

sebeple bu ilişki, zorunlu arazlar bağlamında her zaman *bilaraz*dır fakat İbn Sînâ'nın ilgilendiği şey *bizâtihi* bir ilişkidir. Sonuçta biz zorunlu ve *bizâtihi* olarak öznesine ait olan bir arazi tümevarım yoluyla elde edemeyiz.

İbn Sînâ'nın tümevarım eleştirisi bütüncüdür. O, "bazı özne terimlerine ait olan bazı yüklem terimlerini, orta terim bu ikisini bağlamadığında zorunlu olarak nasıl bilebiliriz?" sorusuyla başlamıştır. Sonra tümevarım mümkün bir cevap olarak tek-lif edilmiştir. Varsayımsal olarak tümevarım yoluyla, örneğin bütün insanların akıllı olduğu çünkü akıllılığın her insan tikeline *bizâtihi* olarak ait olduğu sonucuna ulaşılabilir. Eğer tümevarım tikellerden tümele ulaştırıyorsa, İbn Sînâ bunun ya (1) tikellerdeki bazı zorunlu özelliklerin duyuşsal bir şekilde algılanmasını gerektirdiğini ya da (2) bu zorunlu özelliği aklın kavramasını gerektirdiğini gözlemler. Bir yandan, algı zorunlu kesinliği sağlamaz. Öte yandan ise, eğer tümevarım akıl yoluyla çalışıyorsa, akıl ya (2a) tikelin zâtî ve kurucu bir unsurunu ya da (2b) tikelin bazı zorunlu arazlarını fark etmelidir. Zâtî kurucu unsurlar bilimsel bir araştırmanın konusu değildir ve bu yüzden tümevarım, burhân ya da diğer araçlar yoluyla kurulmuş olamazlar. Oysaki zorunlu arazlar öznelere *bilaraz* aittirler fakat açıklamanın *bizâtihi* olduğu varsayılmıştır. Ancak tümevarım, basitçe bilimin gerektirdiği zorunlu ve tümel önermelerin anlaşılmasına ulaştıramayan bir şey olarak açıklanabilir.

İbn Sînâ'nın argümanı bence geç Antik ve Orta Çağın tümevarım açıklamasının yıkıcı bir eleştirisidir. Aristoteles tarihsel olarak hala İbn Sînâ'nın en azından bazı argümanlarının saldırısından kurtulabilecek kaynaklara sahip görünür. Aristotelesçi bir savunma çağdaş bilim felsefesinde bulunan bir ayrımı yani "keşif tarzı" ve "kurma tarzı" arasındaki farkı gözlemleyerek başlayabilir. "Keşif tarzı" bir bilim adamının bilfiil olarak rastladığı bazı bilimsel olgu, ilişki ya da yasalara dayanan tarihsel, sosyolojik ve psikolojik faktörlerle ilgilidir. Örneğin, Friedrich August Kekulé, benzen çemberinin yapısına dair keşfinin ona bir Londra'da otobüsteyken bir rüyada geldiğini aktarır. Açıkçası, Kekulé'nin rüyası benzenin altı üyeli bir karbon atomu çemberi olduğu, her birinin de bir hidrojen atomuyla ona bağlı olduğu olgusunu kurmakla ilgisizdir. Dolayısıyla Kekulé'nin keşfi, kurmanın bazı biçimsel ve dakik şekilleriyle açıklanmaya ihtiyaç duyuyor olabilir. O halde kurma tarzı bazı bilimsel keşifler için biçimsel olarak geçerli sunum ve doğrulama sağlar.

Bu ayırmadan hareketle Aristoteles'in *epagôgê* ya da tümevarım kavramını ele alalım. Aristoteles'in modern yorumcuları Aristoteles'teki *epagôgê* nin öncelikli manası konusunda ayrıışmışlardır. Bazı bilim adamları Aristoteles'in *epagôgê* yi bazı tümel ifadeler içeren kanıtlamanın ya da doğrulamanın bir tipi olarak ele aldığı ve doğrulamanın pek çok kez gözlemlenmiş tikeller aracılığıyla olacağını ifade ettiği bu pasajları, özellikle de *Birinci Analitikler* II 23'ü vurgularlar.¹⁴ *Epagôgê* nin bu yorumunda

¹⁴ D. W. Hamlyn, "Aristotelian Epagoge," *Pronesis* 21 (1976): 167-84; T. Engberg-Pedersen, "More on Aristotelian Epagoge," *Pronesis* 24 (1979): 301-19; ve daha az oranda Richard McKirahan, Jr.,

tümevarım, bilimde kurma tarzını sağlayan bir şey olarak görülebilir. Fakat diğer bilim adamları Aristoteles'in *epagôgê*'yi, kavramları ya da tümel bilimsel prensipleri nasıl edindiğimizin üretken bir psikolojik açıklaması olarak ele aldığı *İkinci Analitikler* II 19 ve *Metafizik* A 1 gibi pasajların üzerinde dururlar.¹⁵ Bu açıdan *epagôgê* keşif tarzına ait olarak görülebilir. Burası bu iki görüşü uzlaştırma yeri değildir.¹⁶ Aristotelesçi *epagôgê*'yi anlamak için, biri "kurma tarzı" ve diğeri "keşif tarzı" olan en az iki yol olması bizim amacımız için yeterlidir.

İbn Sînâ'nın eleştirisi ya bir "kurma tarzı" olarak ya da bilimsel keşiflerin açıklanmasının veya şekillendirilmesinin bir aracı olarak nitelendirilen tümevarıma karşı etkilidir. Gerçekten de İbn Sînâ "[orta terim olmadığı yerde bir yüklem ve özne arasındaki] ilişki nasıl açıklanır? sorusuyla başlar ki, bu soru en azından İbn Sînâ'nın tümevarımla bir kurma tarzı olarak ilgilendiğini ortaya koyar. Fakat İbn Sînâ'nın eleştirisi, kavram oluşturma için gerekli olan insan psikolojisi etmenlerine odaklanan bir keşif tarzı olarak algılanan tümevarıma başvurmaya ihtiyaç duymaz. Aslında bu psikolojik süreci bir kıyas olarak düzenleyebilmemize rağmen zihnimizin ilk ilkeleri kavradığımız andaki çalışma üslubu bütünüyle kıyasî olmaya ihtiyaç duymaz. İbn Sînâ'nın eleştirisi tümevarımın bir kıyas formunda ifadesini gerektirdiğinden fakat psikolojik süreçlerimiz kıyasî bir yapıya ihtiyaç duymadığından dolayı İbn Sînâ'nın eleştirisi zorunlu olarak psikolojik bir süreç olarak tümevarıma uygulanmaz.

İbn Sînâ'nın eleştirisi yine de önemli bir tashih sağlar. İlk olarak bu eleştiri, tümevarım kavramının Antik ve Orta Çağ doğa filozofları tarafından anlaşıldığı şekliyle yetersiz olduğunu ve bu nedenle tadile ihtiyaç duyduğunu gösterir. Benzer şekilde ikinci olarak, Aristoteles'e göre tümevarımsal kıyaslar bir bilimin ilk ilkelerini nasıl edindiğimizi açıklayabilir ya da formel bir açıklama sağlayabilir; yani buraya kadar Aristoteles tümevarımı yeterli bir kurma tarzı olarak düşünmesi bakımından hata yapmıştır. Bir diğer kurma ya da açıklama tarzına ihtiyaç duyulur ve göreceğimiz üzere İbn Sînâ'nın *tecrûbe* veya deney teorisi bunu sağlama amacıyla olan bir açıklamadan başka bir şey değildir.

"Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics I.I," *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 1-13 (özellikle 11-2).

¹⁵ Thomas Upton, "A Note on Aristotelian Epagoge" *Phronesis* 226 (1981): 172-6; Jaakko Hintikka, "Aristotelian Induction," *Revue Internationale de Philosophie* 34 (1980): 422-39; Simo Knuuttilla, "Remarks on Induction in Aristotle's Dialectic and Rhetoric," *Revue Internationale de Philosophie* 47 (1993): 78-88.

¹⁶ Greg Bayer, "Coming to Know Principles in Posterior Analytics II 19," *Apeiron* 30 (1997): 109-42 makalesinde, Aristoteles'in *epagôgê* açıklamasına dair mükemmel bir yorum ortaya koyar ki bu yorum, bu iki tarafın tuzaklarından uzak dururken, onların Aristoteles okumalarını motive eden sezgilerin her ikisine de adaletili yaklaşır.

2. İBN SİNÂCI TECRÜBE

İbn Sînâ deneyi tümevarımdan ayırmıştı.¹⁷ Hatırlayacağımız üzere tümevarım için yapılan iddia, onun varsayımsal olarak bir bilimin mutlak, zorunlu ve kesin ilkelerini sağlayabildiği (ya da kurduğu) şeklindeydi. Oysaki İbn Sînâ aslında tümevarımın ne zorunluluğu garanti ettiğini ne de bir bilimin ilk ilkelerinin gerektirdiği basitliği sağladığını ileri sürmüştü. Bunun aksine İbn Sînâ, *tecrübe* ya da deneyin aynı akıbeta sahip olmadığına inanır çünkü deney, başarabileceği şey konusundaki iddialarında daha mütevazıdır. Tümevarımın aksine deney, *mutlak* zorunlu bilgiyi değil; bir bilimin ilk ilkesi gibi işlev görmesine rağmen *koşullu* zorunlu bilgiyi sağlamayı amaçlar. Tümevarım ve deney arasındaki ayrımı takdir etmek için öncelikle İbn Sînâ'nın deney açıklamasını daha iyi anlamalıyız. İbn Sînâ bunu şöyle tasvir etmiştir:

[Tecrübe] skamonya safrayı ishal eder hükmümüz gibidir. Skamonyanın safrayı ishal etmesi, pek çok kere tekrarlandığında tesadüfle olan şeylerden farklılaşır. Böylece zihin, skamonyanın safrayı ishal etme özelliğine sahip olduğuna hükmeder ve safrayı ishal etmenin skamonyanın sürekli gereken arazi olduğuna kani olur. (45.15-8)¹⁸

Bu tasvir açıklanmaya ihtiyaç duyar ve İbn Sînâ şu şekilde bir açıklamaya girişir: İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ilk konu deney ve kesinlikle ilgilidir. Eğer skamonyanın safrayı ishal etme gücü gibi, bir şeyin birtakım karakteristik özelliklerini açıklayan sebep bilinmiyorsa, bu durumda deneyin kesinliği nasıl sağladığı sorusu sorula-

¹⁷ *Tecrübe*, Yunanca *empeiria* kavramının Arapça karşılığıdır. Bu nedenle *tecrübe* kavramını “experience” olarak çevirmemizin ve Arapça *i'tibar* gibi kavramlar için de “experimentation” kavramını özel olarak kullanmamızın bazı nedenleri vardır. *Empeiria* Yunan felsefesinde ve tıp literatüründe birikmiş tecrübeler aracılığıyla elde edilen “yetenek” ile ilişkilendirilmiştir ve bu açık bir şekilde İbn Sînâ'nın teknik olarak tanımladığındaki gibi *tecrübe* kavramıyla ifade etmek istediği anlamda değildir. *Tecrübe*, göreceğimiz gibi, gözlemleri kuşatan önceki şartlara işaret etmeye özel bir önem vererek fenomenlerin çok yakın ve ciddi bir incelemesini içerir. Belki de bu durumda *tecrübe* kavramı “examination” olarak tercüme edilmek istenebilir; yine de kusurlu olma ihtimaline rağmen “experimentation” tercümesini tercih ediyorum. İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Heysem tarafından kullanıldığı şekliyle *tecrübe*, *i'tibar* ve *istiqrâ* hakkında bir tartışma için bkz. A. I. Sabra, *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III, On Direct Vision*, Vol. II (London: Warburg Institute University of London, 1989), 14-9.

¹⁸ Bu örnek en iyi ihtimalle ilginç bir örnek olması bakımından şüphesiz çağdaş okuyucuları sarsmıştır ve dolayısıyla Antik ve Orta Çağın sivil tıbbının arka planına dayalı olarak anlaşılmalıdır. (Kırs. the Pseudo Aristotelian *Problēmata* I 41 ve 43). Birçok erken dönem doktoru tarafından sağlık ya da hastalık dört temel sıvıdan –kan, balgam, sarı ve kara safra- birinin bir denge ya da dengesizlik durumu olarak anlaşıldı. Sarı safra özünde aktif sıcak ve kuru güçlere sahip bir madde olarak görülüyordu. Biri skamonyayı yediğinde skamonya açık bir şekilde her zaman sarımsı, yakıcı bir ishale neden olur ve bu nedenle sarımsılık ve yakıcılık özellikleri hastada sarı safranın baskınlığına atfedilmiştir.

bilir. Ya da basitçe ifade etmek gerekirse, tecrübe skamonyanın zorunlu olarak safrayı ishal ettiği kesinliğini nasıl üretir? İbn Sînâ'nın cevabı iki aşamalıdır. Birincisi, skamonyanın tam tamına doğasına ait kesin bir ishal edici etkisini göstermektir. İkinci aşamada İbn Sînâ, skamonyanın safrayı ishal etmeyi zorunlu kıldığını göstermek için skamonyanın doğasına ilişkin bu bilgiyi bir kıyasta kullanır.

İlk aşama Aristoteles ve Galen gibi Antik Çağ doktorları arasında yaygın olarak kullanılan bir ayırımla başlar.¹⁹ İki şey ya (1) sürekli (ya da en azından çoğu zaman) beraber tekrar tekrar gözlemlenebilir, ya da (2) bazen birlikte, bazen de ayrı olarak gözlemlenebilir.²⁰ Eğer ikinci durumda olduğu gibi, çoklu gözlemlerden sonra iki şey sadece bazen gözlemleniyorsa o zaman bu iki şeyin birlikte meydana gelmesi kadar gelmemesi de muhtemeldir. İki şeyin gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de muhtemel olduğunda yine de onlar şansa göre ya da tesadüfen meydana gelir. Eğer tüm diğer şartlar sabitse iki şeyin gerçekleşmesi gerçekleşmemesi kadar muhtemel değildir ve böylece o iki şeyin her zaman ya da en azından çoğu zaman beraber gerçekleştiği gözlemlenir. Bu durumda ilişki sadece bir şans ya da tesadüf ilişkisi olmaz.²¹ Dolayısıyla, skamonyanın safrayı ishal ettiğinin her zaman gözlemlenmesinden dolayı, safrayı ishal etme ve skamonya arasındaki ilişkinin yalnız bir şans ya da tesadüf ilişkisi olmadığı çıkarımında bulunulabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ şunu iddia etmiştir:

Çünkü tesadüfen olan hiçbir şey, her zaman veya çoğu zaman gerçekleşmez... Böylece [safrayı ishal etmenin] skamonyanın doğası gereği zorunlu kıldığı bir şey olduğu bilinmektedir çünkü onun hakkında keyfi herhangi bir şeyin ortaya çıkmasından söz edilemez. (46.2-3)

İbn Sînâ'nın gözlemlerinin düzenliliğinden skamonyanın doğasında kesin zorunlu bir güç olduğu iddiasına iki yoldan biriyle ulaştığı anlaşılabilir. Bir yoruma göre, skamonyanın safrayı ishal etmesinin her zaman ya da en azından çoğu zaman gözlemlenmesinden dolayı çok miktardaki olumlu örneğin skamonya ve safrayı ishal etme arasındaki zorunlu ilişkiyi “doğruladığı” düşünülebilir. İkinci bir yorumda ise, “yanılsayıcı örnekler”in olmaması ya da İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, “bunun skamonyadan keyfi bir şekilde çıkmasının mümkün olmadığı”²² vurgulanabilir. İki yorumda

¹⁹ Krş. Aristoteles, *Fizik* II 5; *Metafizik* E (VI) 2, 1026b27-1027a28. Ayrıca Galen'in *Outline of Empiricism*, II (“Subfiguratio empirica” in *Die griechische Empirikerschule*, K. Deichgräber, ed. [Berlin: Weidmann, 1930], 44-6 ile karşılaştırın. İngilizce tercümesi, *Galen: Three Treatise on the Nature of Science* M. Frede, ed. R. Walzer ve M. Frede, trans. [Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1985])'nin içinde bulunmaktadır.

²⁰ Antik Çağ doktorları iki şey nadir olduğunda, belki de hiç birlikte gözlemlenmediklerinde üçüncü bir seçeneğe işaret ederler. Fakat burada bu seçeneği göz önünde bulundurmamıza gerek yoktur.

²¹ Tesadüf ve zorunlulukla ilgili bkz. Aristoteles, *İkinci Analitikler* I 30 ve *Fizik* II 5, 196b10-3.

²² *İkhtiyâr*'ı “keyfi/arbitrary” olarak çevirmemin kendisi biraz keyfidir. Arapça'da bu terim “tercih, yeğleme ya da özgür irade” anlamlarına gelmektedir. Bu tercümelere hiçbir skamonya gibi

da skamonyanın safrayı ishal etme doğasına ait yargıya sayısız gözlemler neticesinde ulaşılmıştır. Yine de ikinci ihtimalde olumlu durumların sayısı zorunlu ilişkiye ikna etmez; bilakis olumsuz durumların ya da yanlışlayıcı örneklerin yokluğu, skamonyanın safrayı ishal etmesine ait arazî olmayan bir güce işaret eder. Skamonyayla safrayı ishal etme arasındaki ilişki zâtî değilse ve dolayısıyla sadece araziye o zaman en azından ara sıra skamonyanın safrayı ishal etmediği gözlemlenmelidir ki İbn Sînâ, bunu gözlemleyemediğimizi düşünür.

İbn Sînâ'nın yöneldiği ikinci yorum, onun “çok sayıda gözlem zorunlu bilgiyi üretmek için tek başına yeterli değildir” (46.19-20) şeklindeki iddiası kadar, “tümevarım olayları kapsamlı bir şekilde ele alır fakat deney böyle değildir” (46.12-3) şeklindeki iddiasıyla da ilişkilidir. Böylece tümevarım ve deney arasındaki farkı ilerleyen satırlarda anlayabiliriz. Tümevarım olumlu örneklerin sayımı yoluyla zorunlu bir yargıyı meydana getirmeye çalışır, oysaki deney kısmen yanlışlayıcı örnekler aramayı içerir.²³

Burada kısa bir açıklama gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın “çoğunlukla” kalıbını kullanması, yukarıda sunulan yoruma önemli bir meydan okuma yaptığını gösterir. Zira eğer skamonya yalnızca “çoğunlukla” safrayı ishal edici olarak gözlemlenirse burada en azından bir yanlışlayıcı örnek olabilecektir. Burada bu itiraza iki cevap vardır. Birincisi, yukarıda belirtildiği gibi “çoğunlukla” (Grk. *hōs epi to polu*) ifadesi hem Aristoteles'in yazılarında, hem de İbn Sînâ'nın tüm çalışmalarını açıkça okuduğu Galen'in eserleri gibi sonraki Yunan tıp eserlerinde yaygın bir sözdü.²⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kendisi nedensel ilişkinin tüm geçerli durumlarında ilişkinin her zaman ve zorunlu olarak elde edilebileceğine ve böylece herhangi bir yanlışlayıcı örneğin gözlemlenemeyeceğine inanmasına rağmen bu kalıba geleneği dikkate alarak yer vermiş olabilir.

İkinci ve inaniyorum ki felsefi açıdan daha tatmin edici bir cevap her zaman mümkündür. İbn Sînâ “çoğunlukla” ifadesiyle yalnızca yüzde elliden fazla bir oranda beraber gözlemlenen iki şeyi değil, daha ziyade istisnaların belki de bir ya da iki kez gözlemlenen oldukça nadir durumlar olabileceklerini kasteder. Bu nadir istisnalar burada ne-

iradesiz nesnelere için uygun gözükmediğinden dolayı en azından etimolojik olarak Latince bir kelime olan *arbitor* (“karar vermek”) ile ilişkili olan fakat İngiliz akrabaları içinde daha geniş bir anlam taşıyan “arbitrary” kelimesini kullandım.

²³ Sari Nuseibeh, “*al-agl al-Qudsi: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge*,” *Studia Islamica* 69 (1989): 39-54 makalesinde İbn Sînâ'nın temel olarak bilgiyi “öznel ve doğrulanamaz” olarak tasavvur ettiğini iddia eder (39). Nuseibeh'in argümanı *Şifa*'nın metafizik ve psikoloji bölümlerinden alınmış bir grup pasaja dayanır. İnanıyorum ki böyle bir iddia, bizim buradaki pasajımızın karşısında kolayca ayakta duramaz. Dahası, Nuseibeh'in tutumu İbn Sînâ psikolojisinin geleneksel algısını başlangıç noktası olarak benimser ki bu, Dag Hasse'nin (age) başarılı bir şekilde meydan okuduğu bir pozisyonudur.

²⁴ Bu ifadenin Aristoteles'teki bir tartışması için M. Mignuccis, “*Ὠς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*,” *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, E. Berti, ed. (Padua: Editrice Antenore, 1981), 173-203.

densel bir ilişki olmadığını gösterebilir fakat onlar aynı zamanda nedensel koşulların başlangıçta zannedildiğinden daha karmaşık olduğunu da gösterebilir. Örneğin bir etken faktör bulunmayabilir ya da bir engel bulunabilir. Gerçekten de İbn Sînâ bunu aşağıda dikkate alacağımız (48.47) metinde daha sonra açıklar. Sonuç olarak, bir gözlem sadece “çoğunlukla” olduğunda gözlemci ilk olarak orada görünüşe göre yanlışlayıcı örnekleri açıklayabilen bir takım “gizli değişkenler” olup olmadığını araştırmalıdır.

Aslında bu, bilim adamlarının yaptıkları türden bir şeydir. Newton mekaniğinin Uranüs’ün hareketi için onun takip etmediği özel bir yol öngörmesi bu konuya modern fizikten bir örnek olarak gösterilebilir. Bu durum Newtoncu hipotezin aleyhine olmalıydı fakat hipotez çok başarılı olduğundan dolayı yanlışlığı açıklamak için bir başka gezegen olan Neptün varsayıldı. J. C. Adams ve U. J. Leverrier, Newton mekaniğine dayanarak “gizli” gezegenin konumunu hesapladı ve Neptün 1864’te Johann Galle tarafından keşfedildi. Böyle bir tekniğin İbn Sînâ’nın bilimsel metodolojisinin ruhuyla uyumlu olduğuna inanıyorum. İstisnai durumlarda gözlemci ilk olarak gözlemin yanlışını açıklayabilecek diğer faktörlerin olup olmadığını araştırmalıdır. Bilim adamı sadece herhangi tatmin edici bir açıklama bulunamadığında bu istisnanın gerçek bir yanlışlayıcı örnek olup olmadığını sorgulamaya başlar.

İbn Sînâ’nın deneyin kesinlik ürettiğine nasıl inandığı konusuna dönecek olursak, İbn Sînâ burada skamonyada safrayı ishal etmeyi ortaya çıkaran şeyin ne olduğu sorusuna geçer (46.3-7). Bu safrayı ishal etme gücü, skamonya bitkisi bir cisim olduğundan dolayı skamonyaya ait olamaz çünkü bu durumda bütün cisimler safrayı ishal edebilir ki bu açıkça yanlıştır. Dahası, safrayı ishal etme gücünün yalnızca bir bitki olduğundan dolayı skamonyaya ait olamayacağını da söyleyebiliriz çünkü bu durumda bütün bitkiler safrayı ishal edici olabilir ki bu da aynı şekilde açıkça yanlıştır. Böylece safrayı ishal etme gücü, belirli bir bitki türü olması açısından skamonyaya ait olmalıdır. Bu, bir şeyi şeyin doğasının kendisinde bulunduğu tür yapandır. Sonuç olarak, safrayı ishal etme gücü skamonyanın doğasına ait olmalıdır. İbn Sînâ skamonyanın bu özelliğinin ya onun kendi olarak ya da kendisiyle ilgili bir şey olarak ona ait olduğunu belirtir (46.4).²⁵ Çünkü safrayı ishal etme gücü ya da potansiyeli skamonyanın doğasına aittir, o halde skamonya doğru konumda bulunduğu, yani uygun bir hastaya uygun bir şekilde uygulandığında “sonrasında [safrayı ishal etme] fiili ve [safranın ishal edilmiş olması] sonucu meydana gelir” (46.6-7).²⁶

²⁵ İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’l-ııp* adlı eserinin birinci kitabının L. Bakhtiar’a ait İngilizce uyarlamasında (Chicago: KAZI Publications, 1999), 7.3.7 “proprium” ve “nature” arasındaki farka dair ilginç bir tartışma vardır. Malesef karşılık gelen pasaj *Kânûn*’un Arapça nüshalarından benim kullandığım ve Bakhtiar’ın uyarlamasının da dayandığı şu nüshaların herhangi birinde bulunmamaktadır: New Delhi: Institute of History of Medicine and Medical Research in association with Vikas Publishing House, LTD, 1982 nüshası ile Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyah, 1999.

²⁶ Krş. Aristoteles, *Metaphysics* (IX) 5, 1048a5-8.

Böylece deney “bir güç” ün zâtî olarak safrayı ishal etmeyi gerçekleştiren skamonyaya ait olduğu yargısında bulunulmasına izin verir. Fakat deney, skamonyanın *neden* safrayı ishal etmeyi gerektirdiğinin altında yatan nedensel açıklamayı sağlamaz, yalnızca *bu* skamonyanın safrayı ishal etmeyi gerektirdiğini ortaya koyar.²⁷ Antik Çağ tıbbında belirli ilaçların yerine getirdikleri işlevin niçin o şekilde gerçekleştiğini açıklayan temel nedenler hakkında tartışmalar vardı. Bazı doktorlar bir ilacın örneğin belirli oranda bir sıcak/yaş karışımını içermesinden ötürü etki sahibi olduğunu ileri sürdüler. Diğerleriyse ilacın cevherinin belirli bir biçimin “atomlar”ından oluşmuş olduğunu iddia ettiler ve ayrıca ilacın belirli gözenekleri engellediğini ya da temizlediğini düşündüler. O halde deney bize, sebebin *ne* olduğunu değil, sadece bir sebep olduğunu söyler. Dolayısıyla bence İbn Sînâ “x yapma gücü” tabirini, bu ilişkinin ne olduğuna dair nedensel açıklama bilinmeyecek olsa da özneyle yüklem arasında bulunan zâtî bir ilişkiyi göstermek için sadece bir tutamak olarak kullanır.²⁸

Bir neden olduğunu bilmekle, nedenin ne olduğunu bilmek arasındaki Aristotelesçi farktan bahsediyorum. Çünkü bu ayrıma İbn Sînâ'nın deney meselesindeki ikinci aşamayı anlamak için ihtiyaç duyulur.²⁹ Bu aşamada İbn Sînâ skamonyanın zâtî olarak safrayı ishal etme gücüne sahip olduğu bilgisinin, bir kıyasta, skamonyanın safrayı ishal etmeye neden olduğu şeklindeki zorunlu ve kesin bilgiyi üretmek için nasıl işlev görebildiğini açıklamak ister.³⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ şöyle devam eder:

²⁷ *Quia* (“that”) ve *propter quid* (“on account of what”) arasındaki farka dair bir tartışma için krş. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, I 13.

²⁸ İbn Sînâ burada deneyin bize sebebi söylemeksizin sadece zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu söyleyip söyleyemeyeceği ya da daha fazla deneyin “sebebi” ortaya çıkarıp çıkarmayacağı konusunda açık değildir. İbn Sînâ'nın iki sebepten dolayı deneyin sadece bir ilişkinin bulunduğunu gösterebileceğine inandığını düşünüyorum. İlk olarak İbn Sînâ, deneyin sadece *sebebi* bilinmediğinde bir ilişki hakkında kesinlik sağlamanın bir aracı olduğu konusunda açıktır (45.19-20). Belirli bir şekilde hareket etme gerekliliği gibi bir şeyin doğasına ait bir şeyi yani sebebi araştırmak, bir şeyin tam olarak mahiyetini araştırmaktır. Fakat İbn Sînâ'ya göre zâtiler yukarıda gördüğümüz gibi (44.13-4) bilimsel araştırmanın uygun konuları değildir. Sonuç olarak, deneyi, sebebi keşfetmek için bir araç olarak kullanmak, gücünün ötesinde bir şekilde onu istihdam etmektir. İkinci olarak, skamonyanın safrayı ishal etmeye yol açması gibi deney yalnızca gözlemlenebilen şeylerle ilgilenir. Fakat cevherin karışımı, atomik yapısı ve gözenekleri tıkama gücü gibi teorik bir varsayım ve gözlemlenemez şeyler olsun ya da olmasın nedensel gücü yani sebebi de açıklamaktadır. Sonuç olarak, deneyin gerektirdiği işlenmemiş veriler sebebe ilişkin bir deneyi gerçekleştirmek için ulaşılır olmayabilirler.

Bu husus açık bir şekilde Bakhtiar'ın *Kânûn fi't-ııp* (7.3.7)'in uyarlamasındaki, “proprium” hakkındaki tartışmaya açık pasajda ortaya konulmuştur. Bu metinle ilgili mülahazalarım için bkz. n. 25. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre deneyin *sebebi* ortaya çıkaramayacağı tezi Sari Nuseibeh'in “Avicenna: Medicine and Scepticism” *Koroth* 8 1-2 (1981): 9*-20* makalesindeki benzer ve iyi temellendirilmiş noktayla da tam bir uyum arz eder. Fakat ben Nuseibeh'in İbn Sînâ'nın bir “rasyonel septik” olduğu yönündeki ileri iddiası hakkında şüpheliyim.

²⁹ J. R. Weinberg (op. cit. 127), muhtemelen Aristoteles'in de *epagôgê* ile, türlerin bu güçlere *neden* sahip olduklarını değil, belirli güçlere sahip belirli türleri ortaya çıkarmayı amaçladığını ileri sürer.

³⁰ Krş. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II 1-2.

Burada ishal edici güç ve sebep olan orta terim aracılığıyla büyük terimin küçük terime sahip olduğunu keşfettik. Geri kalan kıyası analiz ettiğinde her açıklamanın sadece bir aracı yoluyla açıklama olduğunu görürsün ki bu, büyük terim açısından bilginin sebebi olmasa da orta terim dolayısıyla büyük terimin varlığına yol açan bir sebeptir. Sonuç olarak bir sebep yoluyla bu farklı kesinlik bizde meydana gelmektedir. (46.7-10)

Deney temelinde, safrayı ishal etme gücünün (bu güç ne olursa olsun) zâtî olarak skamonyaya ait olduğu keşfedildi. Dahası, safrayı ishal etmeye neden olmak için safrayı ishal etme gücüne sahip olmak zorunludur. Dolayısıyla İbn Sînâ, şu kıyasın kurulabileceğini söylemiştir:

- (1) Safrayı ishal etme gücüne sahip olmak safrayı ishal etmeye neden olur;
- (2) Skamonya safrayı ishal etme gücüne sahiptir;
- (3) O halde skamonya safrayı ishal etmeye neden olur.

“Safrayı ishal etme gücüne sahip olmak” orta terimdir ve “skamonya” ile “safrayı ishal etmeye neden olmak” da sırasıyla küçük ve büyük terimlerdir. Kıyastan hareketle “büyük terimin küçük terime ait olduğu” yani skamonyanın safrayı ishal etmeye neden olduğu öğrenilir. Dahası, sonuç zorunlu bir orta terimden çıkar. Sonuç olarak, altında yatan sebep mahiyetindeki orta terimin *ne* olduğu bilinmemesine rağmen sonuç zorunluluk ve kesinlikle bilinir.

İbn Sînâ, nedensel açıklamanın *ne* olduğunu bilmediğimiz fakat sadece bir neden olduğunu bildiğimizden dolayı yukarıdaki kıyasın neden olduğu kesinliğin çeşidi hakkında bir niteleme yapar. O, Aristoteles tarafından *İkinci Analitikler* I 2’de tasvir edilen zengin anlamıyla bilimsel bilgiyi (*ilm*) sağlamaz çünkü orada bize bilimsel bilginin (Yunanca *epistêmê*= Arapça *ilm*) *hem* zorunlu hem de açıklayıcı olması gerektiği söylenmektedir (71b10-2). Yukarıdaki kıyas yoluyla elde edilen bilgi, zorunlu ve kesin olmasına rağmen skamonyanın *niçin* safrayı ishal ettiğini değil, sadece skamonyanın gerçekten safrayı ishal ettiğini açıklar. Sonuç olarak, safrayı ishal etmeye neden olmaya dayanarak skamonyanın neden bu etkiye sebep olduğuna dair nedensel bir açıklamaya sahip olunamaz. Orta terim “büyük terim açısından bilginin sebebi değildir” (46.10). Yine de skamonyanın zorunlu olarak safrayı ishal ettiği bilindiğinden dolayı bu bilgi sonradan çeşitli bilimsel kanıtlamalar yapmakta kullanılabilir.

O halde deney, kendisine eşlik eden kıyasla birlikte kesinliğe sebep olur. Kıyas, bilim adamının yanlışlayıcı örnek olmaksızın düzenli olarak meydana gelen bazı olguları gözlemlediğinde elde ettiği zorunlu öncüllere dayandığından dolayı böyle işlev görür. İbn Sînâ’nın argümanının çok hızlı ilerlediği hissedilebilir çünkü bir şeyi

sadece pek çok kere gözlemlenmenin zorunlu bilgiyi garanti etme kabiliyetine sahip olması çok zor görünür. Aslında İbn Sînâ çoklu gözlemlerden hareketle bir zorunluluk fikrine varmanın rahatsız edici etkilerinin farkındaydı. Hatta o, deney yöntemine önemli bir karşı örnek sunar.

Eğer biz Sudanlılar dışında bir insan olmadığını hayal etseydik, bu durumda duyu algısı temelinde zenciler dışında bir insan olmazdı. Dolayısıyla bu [durum] tüm insanların zenci olduğuna dair bir kanaat ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz mı? [Böyle bir kanaate] yol açmazsa o zaman bir tekrarlanma [örneği] bir [kanaat] doğururken, diğer bir tekrarlanma [örneği] niçin [böyle bir kanaat] oluşturmamaktadır? Diğer yandan eğer [sadece zencileri görmek, sadece zencilerin olduğuna dair bir kanaat] doğuruyorsa o zaman bir hata ve yanlışla yol açmış demektir ve eğer deney yanlışla ve hataya yol açıyorsa o zaman o güvenilir olmayan bir şeye sevk eder ve kanıtlamaların ilkelerini ondan elde etmek için doğru bir şekilde fonksiyonlarını yerine getirmez. (46.14-8)

İtiraz eden kişi bizden yalnızca zencileri gören birini düşünmemizi ister. Böylece, her insan gözleminde aynı şekilde zenciler gözlenir. Sonuç olarak, gözlemci için “bütün insanlar zencidir” önermesini yanlışlayan örnekler yoktur. Bu sebeple deney temelinde gözlemci, zenci olmanın insanın doğasına özgü bir şey olduğu sonucuna zorunlulukla ulaşabilmelidir.

İbn Sînâ şimdi bir ikileme karşı karşıyadır. Yukarıdaki deney örneği (1) ya bir zorunluluk fikrine yol açmıştır (2) ya da açmamıştır. Öte yandan eğer (1) deney, zencilerin gözlenmesi durumunda bir hükme yol açıyorsa bu, neyin yanlış ve zorunlu olmadığı konusundadır. Bu yüzden deney, bilimsel öncüller elde etmeye uygun bir teknik değildir. Çünkü gerçekte zorunlu değillerken bazı önermelerin zorunlu olduğu fikrini üreten herhangi bir bilimsel metot en azından Aristotelesçi formdaki Antik ve Orta Çağ biliminin asıl projesinin temelini sarsar. Diğer taraftan eğer (2) birinin yalnızca zencileri gözlemlediği durumda deney bir zorunluluk fikrine yol açmazsa, bu durumda ya (2a) bu durum ile zorunluluğun kurallara uygun bir şekilde çıkarıldığı yukarıdaki skamonya durumu arasında farklı bir şey vardır ya da (2b) aralarında farklı hiçbir şey yoktur. Eğer, (2b), iki durum arasında fark yoksa zorunluluk skamonya olayında olduğu gibi gerçekleşmez. (2a) ya gelince ise, iki durum arasında ne olabileceği açık olmayan bir fark vardır. İki örnekte de birtakım ilişkilerin birçok kere gözlemlenmesi ve yanlışlayıcı örneklerin gözlenmemesi söz konusudur. Kısaca deney bazı durumlarda zorunluluk fikrine yol açsa bile, kuralsız durumlardan kurallı durumlar hakkında kanaati tespit etmenin açık bir yolunun bulunmadığı görülür. Böylece deney, bilim söz konusu olduğunda güvenilirmez bir şey olarak görülebilir.

İbn Sînâ'nın bu sorun hakkında iki cevabı vardır. Onun ortaya koyduğu ilk çözüm, ikinci çözümü geliştirmek için her yolu denerken adeta ikinci çözüme zemin hazırlayan bir çözümdü. İnanıyorum ki onun ilk cevabı, deneyin eşlik ettiği kıyasa dayanır ve bu bütünü itibariyle aşağıdaki gibi işlev gösterir:

[Yukarıdaki itiraza] cevap olarak deriz ki, deney sadece o yargıya dayalı olarak gözlemediğimiz sıklığından hareketle bilgi vermez. Fakat [yargıya] eşlik eden bir kıyas sebebiyle [bilgi verir]. (46.19-20)

İbn Sînâ skamonya ve Sudanlı örnekleri arasında bir fark olduğunu ileri sürer yani önceki duruma bir kıyas eşlik ederken sonrakine eşlik etmemektedir. Böylece İbn Sînâ bize, skamonya durumuyla sağlanan kesinliğin sadece durumların tekrarlanması ya da bir takım yanlışlayıcı örneklerin yokluğundan değil, daha ziyade bir kıyasta kullanılan, çoklu gözlemlerden elde edilen bir öncüle bağlı olduğunu ve onun kesinliği sağlayan bir kıyas olduğunu söyler. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın cevabı iki durum arasındaki ilkesel bir farkı belirlemek ve böylece yukarıdaki ikilemi can alıcı yerinden yakalamaktır (2a).

Bu cevap olduğu haliyle kalmaz. Çünkü şekil itibariyle Sudanlı örneği için de skamonya kıyasına benzer bir kıyas inşa edilebilir. Bu durumda itiraz eden şu kıyasla karşılık verebilir:

(1) Zenci nesil meydana getirme gücüne sahip olan her şey, zenci nesil meydana getirir (kendinde açık);

(2) Bütün insanlar zenci nesil meydana getirme gücüne sahiptir (varsayımsal olarak tecrübe yoluyla bilinen);

(3) O halde bütün insanlar zenci nesil meydana getirir.

Böylece İbn Sînâ kendini tekrar bir zorlukla karşı karşıya bulur (2a); yani, skamonya ve Sudanlı örnekleri arasında ilkesel bir fark yoktur. Açıkçası, eğer İbn Sînâ'nın yorumları itiraz edenin karşı örneğine yönelik bir argüman olma niyeti taşıyorsa, yorumları boşa çıkardı. İbn Sînâ muhtemelen, yorumlarıyla bazı olguların çoklu tekrarının kolayca zorunluluğu garanti edici olarak alınmasına karşı bir uyarıyı kastetmiştir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın yorumları bunun hemen sonrasında tam anlamıyla gelişmiş argümanını ima eder. Kısacası deney, bir şeyi sadece çok kez görmekten daha fazlasını içerir.

İbn Sînâ'nın sorunla ilgili öncelikli çözümü, deneyin sadece nasıl olup da koşulların, yapılan gözlemleri kuşatan alanı ifade ettiği koşullu bilgiye yol açtığıyla ilgilidir.

[Deney], tümel mutlak kıyası bilgiyi vermez fakat sadece tümel koşullu [bilgiyi] verir yani duyular tarafından tekrar tekrar algılanan bu şey bir engel olmadığı müddetçe duyular tarafından tekrar tekrar algılandığı alan açısından o şeyin süregiden tabiatını sunmaktadır. Dolayısıyla bilgi bu şartla tümeldir yoksa mutlak anlamda tümel değildir. (46.20-3)

Diğer bir deyişle, bilim adamı deney metodunu kullanırken gözlemleri çevreleyen değişkenlere ya da çeşitli ön koşullara ve arka plana dikkat etmelidir. Deneyi gerçekleştiren kişi, koşulları dikkate aldığındaki düzenli olarak bir şeyin bir başka şeyi takip ettiğini ve de yanlışılayıcı bir örnek olmadığını gözlemliyorsa bu şartlar altında bu iki şey arasında zorunlu bir nedensel ilişki olduğundan emin olabilir. Aksi takdirde bu iki şey arasında sadece, düzenli olarak birlikte meydana gelmelerini açıklayamayan arazi ya da tesadüfi bir ilişki olacaktır.

İbn Sînâ, Sudanlı olma ve zenci nesil meydana getirme hakkındaki yukarıdaki ikilemi bu temel kanunu göz önünde bulundurarak kolayca çözmüştür:

Genel olarak çocuk meydana getirme, zencilerden veya zencilerin yaşadığı bir ülkenin insanlarından çocuk meydana getirme olarak ele alındığında deney [bu veriler ışığında] doğru sonuç verir. Çocuk meydana getirme sadece insanlardan çocuk meydana getirme [yani koşulsuz olarak] alındığında bahsi geçen tikellerin dikkate alınması yoluyla deney bir sonuç vermez. Çünkü bütün deney zencilere dairken mutlak anlamda konuştuğumuzda insanlar [sadece] zenci değildir. Bundan dolayı deney genellikle yanlış sonuç verir. (47.7-11)

Basitçe ifade etmek gerekirse, arka plan şartları belirtildiğinde deney, Sudanlı örneğinde bile başarılıdır; çünkü zencilerin nesli gerçekte daima zencidir.

İbn Sînâ tecrübenin çoğunlukla kesinliğe sebep olduğu konusunda emin olmasına rağmen, onun mutlak bir "hataya karşı koruyucu" olmadığı yorumunu ekler. Hata, zâtî bir ilişki açısından neyin sadece arazi bir ilişki olduğu konusunda yanlışlığa düşüldüğünde deney vasıtasıyla gerçekleşebilir. Bu hata açık bir şekilde bütün insanların zenci olduğu şeklindeki hatalı sonucun altında yatan nedendir. İnsanın arazi bir özelliği yani rengi gözlemlenmiş ve sonrasında insanlar hakkında mutlak ya da zâtî bir sonuca ulaşılmıştır.

İbn Sînâ bilim adamlarının deneyin bu tuzağından uzak durmalarına yardım etmek için zâtî özellikler yerine yanlışlıkla ele alınabilecek arazi özellikleri ve bu yüzden bilim adamlarının temkinli olmaları gereken üç durumu sıralar.³¹ Hata yapılabilecek

³¹ Galen, *On Medical Experience*, VI (*Galen on Medical Experience*'de, R. Walzer, ed. [London: Oxford University Press, 1944], 9-11) ve *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*, op. cit., 55-6'da

ilk durum: “Bir [ilişkinin] genel bir nitelikten kaynaklandığı fakat o şeye bu genel niteliğinin yanında ayırt edici bir özelliğın de eşlik ettiğı ve bu ayırt edici özelliğde de aynı zamanda yargının eşlik ettiğı” (47.18-9) durumdur. Başka bir deyişle, kesin zorunlu bir ilişkinin cinsleri sebebiyle bazı türlere ait olduğı farz edilir. Türler gözlemlendiğinde hem cinsleri hem de fasılları gözlemlendiğinden dolayı, cinsler yerine türlerin fasıllarına başvurularak ilişki arazî olarak (ve sonuç olarak da hatalı bir şekilde) açıklanabilir. Örneğın, bütün insanların ölümlü olduğı gözlemlenir. Bütün canlılar maddi bileşiklerdir; bütün maddi bileşikler bozulabilir; o halde insanlar da bozulabilir yani ölümlüdürler ve bundan dolayı insanlar zâtları itibariyle akıllı canlılardır. Yine de birinin başlangıçtaki, akıllı canlıların ölümlülüğüyle ilgili ve akıllı bir şeyin tekrarlanan ölümlüyle ilişkilendirilen gözlemlerinden dolayı yanlış bir şekilde bütün insanların akıllı olduklarından ötürü öldükleri sonucuna ulaşılabilir. Bu durumda, insanlar canlı olduklarından dolayı zâtî olarak; akıllı olduklarından dolayı sadece arazî olarak ölümlüdürler.

İkinci olarak, iki özellik eş zamanlı olarak bulunduğında zâtî bir şeyin arazî özelliğ konusunda yanılığa düşülebilir ve deneyde hataya düşülür. Sıradan bir örnek vermek gerekirse, bir kalbe sahip olmak böbrek sahibi olmakla eş zamanlıdır. Böylece hem kalbe sahip olan bütün canlıların sıcak kanlı oldukları, hem de bütün böbrek sahibi canlıların aynı biçimde sıcak kanlı oldukları gözlemlenir. Sonuç olarak yanlış bir şekilde böbreklere sahip olmanın sıcakkanlı olmanın sebebi olduğı sonucuna ulaşılabilir. Aslında en azından Antik Çağ anatomisine göre bir kalp sahibi olmak sıcak kanlı olmayı açıklar; çünkü kalp hayvanın iç ısısının kaynağıdır. Burada zâtî bir özellik yerine eş zamanlı arazî özellik getirilerek hata yapılmıştır.

Bir arazın zâtî olan bir şeyle karıştırılabildiğı üçüncü yol şudur: “[İlişki] tikel bir özellik sebebiyleyse bu hakikatte o şeye ait olan tabiattan daha sınırlıdır” (47.20-1). Bu durum sadece Sudanlı ve zenci neslin meydana gelmesiyle ilgili olarak gördüğümüzden biridir. İtiraz eden, gözlemlenen olaylara özgü bir özellik temelinde bütün tür hakkında genelleme yapmıştır yani zencilerin zenci nesil meydana getirdiğinden dolayı bütün insanların zenci nesil meydana getirdiğı neticesine ulaşmıştır.

Bu uyarılar ışığında İbn Sınâ, skamonya örneğine göre bile bilim adamlarının iddialarını kayıtlamak zorunda olduklarını gözlemlemiştir:

Dolayısıyla biz bir ülkede skamonyanın ishal etmesine engel olan mizaç ve özellik bulunabileceğini (veya orada [ishal etmeye dair] bir mizaç ve özelliğın yokluğunu) göz ardı etmiyoruz. Fakat sahip oldu-

rasyonalistlerin empiristlerin deneysel yaklaşımlarına karşı ortaya koydukları argümanlardan birinin gözlemlenen fenomenlerin arazî özellikleriyle zâtî özelliklerinin ayırt edilememesi olduğunu nakleder. Hankinson (op. cit.) genel olarak tümevarıma karşı Stoacılar'ın da aynı suçlamaya sahip olduklarını gözlemler. Dolayısıyla İbn Sınâ, sadece bazı cevherlerin arazî özelliklerine karşı olarak zâtî olanı keşfetmek için rehberlik sağlayan birisi olarak görülebilir.

ğumuz deneye dayalı yargının şöyle olması zorunludur: Yaygın olarak bilinen ve bizden önce algılanan skamonya ona engel olacak herhangi bir şey olmadığı müddetçe ya özünde ya da kendisinde bulunan bir tabiattan dolayı safrayı ishal eder. (48.4-7)

Kısacası neyin arazî, neyin zâtî olduğu konusunda hata yapmaktan kaçınılması ve dikkatlice deneyin temeli olan gözlemleri çevreleyen şartların düzenlenmesi koşuluyla, deney yoluyla elde edilmiş sonuçlardan emin olunabilir.³² İbn Sînâ bu meselelerin kolay olduğu yanılgısına düşmemişti. Zira o hala bilim adamlarının mücadele etmesi yönünde bir ideal sunar.

Son olarak İbn Sînâ'nın deneysel yönteminin felsefî ve tarihsel bağlamına dair kısa bir yorum yapmak istiyorum.³³ İbn Sînâ'nın fikirleri bir boşlukta ortaya çık-

³² Burada verilen üç kriter genel olarak deney ve nedensel güçlerin keşfini sınırlar. İbn Sînâ, *Kânûn* II. I.ii adlı eserinde iyileşme ve onun nedensel güçlerini araştırmaya özgü yedi şartı içermesi için bu listeyi genişletir.

³³ Hem felsefî hem de tarihsel bağlam şimdiye kadar ortaya koyduğumdan büyük ölçüde karmaşıktır. Öncelikle, Müslüman kelimelerin ortaya koyduğu (deneyin yanı sıra) tümevarımın çeşitli vesileci eleştirilerinden bahsetmedim. Bkz. (yaklaşık olarak İbn Sînâ'nın çağdaşı olan) Bakillânî, *Tembîd*, R. McCarthy, ed. (Beirut: Librairie Orientale, 1957), 43.4-14; ve ayrıca (kronolojik olarak İbn Sînâ'dan sonra olan) Gazzâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, M. Marmura, ed. and trans. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 17. mesele. Kısaca onlar, tekrarlanan gözlemlerin nedensel bir bağlantıyı değil, sabit bir bir aradalığı ortaya çıkardığını savunurlar. Tekrarlanan gözlemler iki şeyin doğal ve zorunlu olarak ilişkili olduklarının değil, yalnızca iki şeyi bir arada meydana getiren Tanrı'nın adeti ya da sünnetinin göstergesidir. Bakillânî ve Gazzâlî'nin vesileci olmalarından dolayı onların (İbn Sînâ'cı deney kadar) Aristotelesçi tümevarıma yönelik eleştirileri, o teorilerin yani doğal nedensellik teorisinin metafizik dayanaklarına karşı yöneltilmişti. İbn Sînâ'nın (kendisinin deney teorisinin sonraki gelişimi gibi) tümevarım eleştirisi de Aristotelesçi bir metafizik sistem içinde ortaya çıktığı ve tümevarımın içsel problemlerini Aristoteles'in tüm bilim teorisi içinde göstermeye çalıştığından dolayı, vesilecilerin bu eleştirilerine yer vermedim. Bkz. M. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sînâ)" ve "Ghazâlî and Demonstrative Science"

Benzer şekilde, kronolojik olarak İbn Sînâ'dan önce gelen ve ilk prensiplerin kazanımının faal akıldan bir sudur sayesinde olduğunu iddia eden Fârâbî'den de bahsetmedim. Sonuç olarak, bir bilimin ilk ilkelerinin nasıl kazanıldığı sorusu Fârâbî'ye göre metafizik bir meseleydi ve sadece bilimsel keşfin uygun bir metoduna sahip olmakla ilişkili değildi. Ayrıca Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde tümevarım ve deney arasındaki bir farka dikkat çeker ki bu, İbn Sînâ'nın ayırımının gelişmemiş bir versiyonudur (Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, *Mantiq 'ind al-Fârâbî*, M. Fakhry, ed. [Beirut: Dâr al-Mashriq, 1987], 24); Deborah Black ve Thérèse-Anne Druart'a İbn Sînâ ve Fârâbî arasındaki benzerlikleri bana gösterdiklerinden ötürü minnettarım. Fârâbî düşüncesinin metafizik dayanakları için bkz. Fârâbî, *Mebâdiu arai ehlil medinetil fazla*, R. Walzer, ed. And trans. (Oxford: Oxford Universtiy Press, 1985), ch. 13; Thérèse-Anne Druart, "Al-Farabi, Ethics, and First Intelligibles," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 403-23.

İbn Sînâ kesinlikle bir bilimin ilk ilkelerin edinilmesinin faal akıldan bir suduru ya da bir tür sezgiyi gerektirdiğini kabul eder. İbn Sînâ'nın teorisinin empirik ve metodolojik faktörleri çok daha az dikkate alınırken hala bu metafiziksel mesele birçok çalışmanın konusudur. Ben kendimi bu sonraki bileşenlerle sınırladım.

mamıştır. Müslüman kelmacılar kadar hem bazı Stoacılar hem de çeşitli Antik Çağ doktorları, özellikle de empiristler Aristotelesçi tümevarıma saldırdılar. Onlar ne konuyla ilgili benzerliklerin ne de olayların yeterli bir sayıda gözlemlenmesinin zorunlu bir genellemeyi doğruladığı konusunda emin olunamayacağını savundular. Bunun yerine onlar hemen hemen kesinlikle Arapça *tecrübe*'nin temelini oluşturan Yunanca terim olan *empeiria*'nın genel olarak doktor ya da bilim adamı için yeterli olduğunu iddia ettiler. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın deney açıklamasının sadece köklü bir doktrin bir devamı olduğu iddia edilmek istenebilir. Benzer şekilde, İbn Sînâ'nın deney teorisini tartışırken kullandığı argümanların ve uyarıların çoğu zaten Aristoteles'te mevcuttu. Yunan kaynaklarına yönelik bu borçluluk dikkate alındığında en iyi ihtimalle İbn Sînâ'nın tam bir sentezci olduğu ve en kötü ihtimalle de İbn Sînâ'nın Yunanlıları sadece tekrar ettiği ve böylece ne felsefeye ne de bilime katkı sağladığı sonucu çıkarmaya teşebbüs edilebilir.

Böyle bir yargıda bulunmak hatalı olacaktır. Galen'in bizâtihi kendisinin Antik Çağ empiristleriyle ilgili gözlemlendiği gibi onlar, tıbbi ve genel olarak bilimi sadece bir "yeteneğe" (*tribe*) indirgemmişti. Bu düşünürlere göre *emperia*, her ikisi de Antik Çağ (Aristotelesçi) biliminin temel özellikleri olan ne zorunlu ne de nedensel açıklamaları sağlar. İbn Sînâ'nın metodolojisi koşullu zorunlu da olsa zorunlu bilgiyi ve sadece nedensel bir açıklama bulunsa ve bu açıklamanın ne olduğunu bulunmasa da nedensel açıklamaları sağlamaya çalışmıştır. Bu açıdan İbn Sînâ'nın deney açıklaması Yunan seleflerinin ötesine geçer. Dahası, İbn Sînâ gözlemde hatadan kaçınmak için hazırladığı kurallar listesinde, ilişkili özellikleri gözlemleyen birini garantiye alan ana esasları sağlamak istemiştir. Dolayısıyla esasen bilimsel metot hakkında olumsuz argümanlar sunan Stoacıların ve empiristlerin aksine İbn Sînâ kesinlikle pozitif bir bilimsel metot açıklaması ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'le ilişkisine gelince, Aristoteles hiçbir yerde İbn Sînâ tarafından tümevarıma geçerli bir alternatif metot oluşturmak için bahsedilen tamamen farklı unsurları bir araya getirmez. İbn Sînâ açısından, Aristotelesçi tümevarım bilimsel inşanın bir aracı olarak başarısızdır. Bu yüzden yeni bir metoda ihtiyaç duyulmuştur. İbn Sînâ'nın bu yeni metodolojiyi oluşturmak için hâlihazırda var olan unsurlardan yararlanması hiçbir şekilde biçimlendirmeye çalıştığı yaratıcılığa ve orijinallığe gölge düşürmez. Aslında, Orta Çağ Latin filozoflarının, özellikle de Robert Grosseteste'nin bilimsel teşebbüs anlayışına dönüldüğünde onların projelerini motive eden şeyin Aristoteles'in tümevarım anlayışı kadar İbn Sînâ'nın deney anlayışı da olduğu görülür.³⁴ Dahası, halihazırda gördüğümüz kadarıyla İbn Sînâ'nın tümevarım

³⁴ Kırş. Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros* (Firenze: Leo S. Olschki, 1981), I 14, 251-91. İbn Sînâ'nın Grosseteste'ye etkisi için bkz. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 79-81. Ayrıca, tahminimce metnin kendi olmasa bile, metnimizin bazı içeriklerinin Grosseteste

eleştirisi ve onun sonraki deney tartışması Aristoteles'in bilim teorisinin belirli problemlerine yönelik tashih edici bir yön sağlamıştır.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın uygun bilimsel metod açıklamasının bizim modern bilim algımızla ilişkilendirilmesi aklın alamayacağı bir şey olsa da o, modern bilimin bir takım bariz özelliklerini öngörmektedir. İlk olarak modern bilim algısının aksine İbn Sînâ bilimin zorunlu ve bedihi bilgiyi sağlaması gerektiğini bir ideal olarak gösterir. Aynı zamanda o, bilimsel iddiaların kesin olmayabileceğinin de farkındadır. Başka bir deyişle, yeni keşifler ve gözlemler ışığında iddiaların değiştirilebilir olmasına meyilli olunmalıdır. Örneğin skamonyanın safrayı ishal etmeyen yeni türleri bulunabilir. İkincisi, İbn Sînâ bilimde koşullu iddialara ya da "bilimsel kurallar" olarak da adlandırabileceğimiz şeylere önemli bir rol verir. Açıkça görülüyor ki "bütün A'lar B'dir" gibi Aristotelesçi tümel olumlu bir önerme de bilimsel bir yasa olabilir. Fakat bu gibi önermeler, kuralı ortaya çıkaran gözlemlerin yapıldığı şartları kapsamak için az bir imkan verir. Örneğin "bütün skamonyalar safrayı ishal eder" şeklindeki kategorik iddia, skamonyanın incelenmemiş bazı çeşitleri için ya da diğer şartlar altında yanlış sonuç verebilir. Aksine, İbn Sînâ'nın görüşü bilim adamının açık bir şekilde yasaların elde edildiği şartları ifade etmesini gerektirir. Dolayısıyla skamonyayla ilgili "bilimsel yasa" örneğin şöyle bir şey gibi görünür: Eğer skamonya (1) incelenmiş çeşitlerden biriye (2) uygun bir hastaya uygulanıyorsa ve (3) tecrübeyi kuşatan diğer koşullar tatmin ediciyse o zaman skamonya zorunlu olarak safrayı ishal etme özelliğine sahiptir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın bilim teorisi Aristoteles'ininki gibi deneysel gözlem için kendine önemli bir yer bulur. F. Jabre, S. Nuseibeh ve H. Davidson gibi birçok İbn Sînâci bilim adamında, İbn Sînâ'nın bilginin kazanılmasında duyuların rolünü dışarıda bırakarak faal aklın insan aklını aydınlatmasına verdiği role vurgu yapma eğilimi vardır. Bu okumada deneysel gözlemin rolü ya bilginin kazanımı için bir engeldir ya da en iyi ihtimalle gereksiz bir şeydir. Umarım bu çalışma, deneysel gözlemlerin İbn Sînâci bilimde hayatî bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Aslında çalışmamızın bulguları, Dag Hasse ve Dimitri Gutas tarafından yürütülen İbn Sînâ psikolojisi hakkındaki güncel çalışmayla da tam olarak uyuşmaktadır.

Özetle, İbn Sînâ belki de Antik ve Orta Çağ döneminin en etkili tümevarım eleştirisini sunmuştur. Yine de onun maksadı tamamen olumsuz değildi. Onun eleştirisi, kendi zamanında tümevarım için iddia edilen aşırılıklara tashih edici bir unsur sağlamaya yönelikti. Dahası, İbn Sînâ'nın eleştirisi, deney formunda farklı ve belki daha iyi bir bilimsel açıklama metodu geliştirmesi için kendisine kapı açmıştır. İbn

tarafından bilinmesi mümkündü. Bu tarz bir görüş *Burhân* metniyle *İkinci Analitikler*'in (ad I 18) ilişkili pasajları hakkında Grosseteste'nin yorumu arasındaki belirli yapısal benzerlikleri açıklayabilir. Bizim metnimizin içeriği ulaşamaz olsa da özellikle doğru gözlemin kuralları gibi birçok nokta, İbn Sînâ'nın *Kânûn* (bkz. n. 32) adlı eserinin Latince tercümesi aracılığıyla Latince dünyasında erişilebilir olmuş olabilir.

Sînâ'nın geliştirdiği deney açıklaması hiçbir şekilde modern olmamasına rağmen kuşkusuz doğru yönde ilerleyen belli unsurlara sahipti. Bu unsurlar, bir bilimin ilk ilkesi olarak, deneysel metodun yeni gözlemler ışığında tadil edilebilen, kesin olmayan iddialara imkan verme isteğini; açık bir şekilde deneyin gerçekleştirildiği koşulların dikkate alınmasını ve deneysel gözlemlere önemli bir rol verilmesini içerir.

