



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 18, Sayı 2, 2019 | Volume 18, Issue 2, 2019

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

30 Eylül 2019 | 30 October 2019

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 18, Sayı 2, 2019 | Volume 18, Issue 2, 2019

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

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

YAYIN KURULU BAŞKANI | HEAD of the EDITORIAL BOARD

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

EDİTÖR | EDITOR

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

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

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

Yayın Tarihi | Publication Date

30 Eylül 2019 | 30 October 2019

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

Cilt 18, Sayı 2, 2019 | Volume 18, Issue 2, 2019

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Alexander GUNGOV

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Nihal Petek BOYACI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul | İstanbul Medeniyet University, İstanbul
npetekb@gmail.com

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK

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

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

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

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Baver DEMİRCAN

Üsküdar Üniversitesi, İstanbul | Üsküdar University, İstanbul
baver.demircan@uskudar.edu.tr

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

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

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

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

Arş. Gör. | Res. Assist. Coşkun ŞENKAYA

Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli | Kırklareli University, Kırklareli
coskunsenkaya@gmail.com



K A Y G I

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

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES 18(1)/2019 & 18 (2)/2019

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



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS Cilt 18, Sayı 1, 2019 | Volume 18, Issue 1, 2019

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Tomasz JARYMOWICZ. “Comprehensive Doctrines in the Public Sphere – A Case for Politicization”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 289-303.
- [2]. Mustafa ÜSTÜNOVA – Seval YUMUŞ. “Orhan Kemal’in Romanlarında Hak Değeri”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 304-324.
- [3]. Caner ÇİÇEKDAĞI. “‘Olmayan’ ve ‘Değil’ Sözcükleri ve Olumsuzluk Üzerine Mantıksal Bir Değerlendirme”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 325-350.
- [4]. Banu ALAN SÜMER. “Modern ve Postmodern Sanat Anlayışlarına Sanatçının Yeri Bağlamında Bir Bakış”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 351-373.
- [5]. Ayşe Gül ÇIVGIN. “Locke’da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 374-390.
- [6]. Abdulhan ÜNLÜSOY. “Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 391-417.
- [7]. Habib TÜRKER. “Şiire İlişkin Felsefi Bir Soruşturma: İmkani ve Tanımı”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 418-441.
- [8]. Ahmet KAVLAK. “‘Nedensellik’ Üzerine”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 442-454.
- [9]. Mehmet Ali DOMBAYCI – Salime Gülay DOĞRU. “Heidegger’in Descartes Eleştirisi Bağlamında ‘Malone Ölüyor’ Kitabının Değerlendirmesi”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 455-479.
- [10]. Emre DORMAN. “‘Bilimsel Ateizm’e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 480-497.
- [11]. İbrahim GÜRSES. “Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 498-513.
- [12]. Faruk MANAV. “Miguel de Unamuno’da Varoluş ve Yaşamın Anlamı Sorunu”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 514-529.
- [13]. Mehmet Fatih ELMAS. “Levinas’ın Spinoza Eleştirisi Üzerine Bir İrdeleme”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 530-548.



[14]. Mehmet ŐIRAY. “Jacques Ranci re’in  mge Felsefesi: Estetik  mgenin Diyalektiği”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 549-566.

[15]. Alper Bilgehan YARDIMCI. “Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesine Yönelik Sosyal Bir  l t ”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 567-588.

Kitap Değerlendirme | Book Review

[1]. Tahir KARAKAŞ. “Dinsel Deneyimin  eŐitleri”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 589-599.

“*Kaygı* Yayın  lkeleri”, *Kaygı*, 18(2)/2019: 600.

Makale Geliş | Received: 01.10.2018
Makale Kabul | Accepted: 05.04.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612491

Tomasz JARYMOWICZ

PhD.
The Arctic University of Norway, Norway.
ORCID: 0000-0003-2148-5812
arymowicz@uit.no

Comprehensive Doctrines in the Public Sphere – A Case for Politicization

Abstract

The problem with religious reasons is not whether they should be present in the public sphere but how they should be present. Political theorists such as Jeremy Waldron, Juergen Habermas, and Christina Lafont have favored two approaches to making religion legitimate in the public sphere. They have either tried to work out the conditions under which religious reasons can contribute to public sphere in a fruitful way or they have drawn attention to the moral content of religious principles. However, I argue that the latter approach relies too heavily on the propositional content of religious arguments to the detriment of investigating how they are politicized in the public sphere. It is my conviction that without looking at how given religious morality is politicized, a false moral consensus is manufactured, which given the motivational pull of religion can be dangerous. Furthermore, the article makes a case for a more realistic idea of a public sphere where other comprehensive doctrines such as feminism or economism are taken into account as well. Moreover, the evaluation of religious reasons should include their relationship to a given background political culture, which will increase a critical edge of a political theory.

Keywords: Habermas, Religious Reasons, Public Sphere, Deliberative Democracy.

Religious arguments have become a paradigmatic example of a comprehensive doctrine in broadly understood public sphere. Political theorists have been targeting religion and religious citizens as the main source of a possible breach of civility and dangerous instability in a liberal state. Nevertheless, there seems to be a growing consensus (e.g. Habermas: 2006; Lafont: 2009; March: 2013) that religious arguments should be included in the public sphere and the task of political philosophy have been to normatively specify the conditions under which religious arguments can be brought to the deliberative table.

Political theorists have started the task of legitimizing the place of religious reasons in the public sphere in two ways. On the one hand, they work on the conditions that need to be met by religious citizens to fulfill the duty of civility during deliberation. On the other hand, they try to show all the positive contributions that religion makes in the public sphere. Those two approaches are by no means mutually exclusive; rather they both reinforce each other. They present some version of ethics of citizenship for religious contribution, however, they also foreground the content of religious arguments that adds to their legitimacy in the public sphere. Jürgen Habermas (2003) and Jeremy Waldron (2012) mention unconditional nature of religion that can be invoked to fight against absolute evil such as slavery or torture. Christopher Eberle (2009) points to the content of religion to claim that peaceful religious citizens cannot disrespect other citizens. Lucas Swaine (2009) invokes examples of religious citizens as Samaritans and finally Darren R. Walhoflof (2013) points to the inherent political nature of religion to show that it cannot be dismissed from taking part in public deliberation.

However, it seems that all of those attempts just mentioned rely excessively on propositional content of religious contribution to the public sphere to make them legitimate, which in turn diminishes the importance of the problem of how this content should actually be politicized in the public sphere. Moreover, it seems that ignoring other comprehensive doctrines such as feminism or economism active in the public sphere not only diminishes the critical edge of political theory but also presents an

inadequate description of the public sphere, which in turn amplifies the problem of in what way comprehensive doctrines should be politicized in the public sphere.

While I do not disparage how religious reasons enrich or contribute to the public sphere in a positive way nor do I diminish the importance of the propositional content of religion, this paper calls attention to how the focus on content of religious reasons takes attention away from the way they actually are and should be politicized. In other words, those approaches sidestep the problem of politicization. Furthermore, I also argue that singling out religious arguments as the only problematic comprehensive doctrine present in the public sphere exacerbate the problem of politicization since it fails to offer the plausible version of the public sphere. If we see that the lack of accessibility of comprehensive arguments is relative to a given background culture and that the citizens can have both religious and secular arguments with varying degree of motivational pull, then we should redirect our attention from the content of comprehensive doctrines including religion to how they take part in the public deliberation.

The paper will proceed as follows. In the first section, I will concentrate on various ways in which the content of religious claims actually is taken to diminish the challenge of how if at all they should be politicized. In the second section, I focus on how an implausible picture of a public sphere with religious and secular citizens speaking totally different languages only exacerbate the problem of how religious claim should take part in deliberation.

1. Political theorists to the rescue of religion

The aim of the present section is to show how particular good contributions of religion to the public sphere as well as its propositional content can replace the need to politicize them by manufacturing false consensus. Firstly, I will present the case of Eberle (2009), whose example of Agapic Pacifist and her beliefs explicitly replace politicization. Secondly, I will present the case of Swaine, (2009) who also explicitly uses the propositional content of religious arguments to show that their contribution should be valued in the public sphere. I will present how both Waldron (2012) and

Habermas (2003) point to the moment of unconditionally in religion that accounts for its motivational power in the public sphere. According to them, this motivational power is needed at times of severe moral strife such as fight against torture. I will argue that given the political nature of the public sphere, all those examples reduce the need for politicization of religious arguments, which is dangerous given the motivational power of religion.

Let me start with Eberle’s article *Basic Human Worth and Religious Restraint* (2009), which is a powerful critique of liberal requirement of offering only public reasons for supporting coercive laws. I am not interested here that much in the ethics of citizenship (cf. Talisse 2012) but more in how the content of Agapic Pacifist's doctrine makes its politicization redundant according to the author. Eberle’s Agapic Pacifist has three main features:

First, she is led by what I shall call ‘the Agapic Argument’ to affirm the proposition that waging war is always morally prohibited. Second, the Agapic Pacifist is not just ‘privately’ against waging war and so unwilling to fight herself. Her convictions about the moral permissibility of waging war are no more and no less private than those of her ideological competitors in the just war and realist camps. Third, the Agapic Pacifist violates the DRR (the Doctrine of Religious Restraint). Since the Agapic Argument is a crucial basis for her conviction that waging war is never morally permissible, as well as for any vote she might cast in support of Amendment 28, and since the Agapic Pacifist is unaware of any plausible secular rationale for that measure, she reasonably believes that her secular compatriots have what they regard as no reason at all to support Amendment 28. (Eberle2009: 153-154).

What strikes me in this example is that the agenda of Agapic Pacifist is strictly moral and unconditional; Agapic Pacifist is not willing to compromise her beliefs in any possible manner. We might say that she violates the ideal of respect by relying ultimately on non-public reasons to coerce her fellow citizens into obedience but Eberle rejects this interpretation. He rejects the idea that Agapic Pacifist may disrespect her compatriots because she is opposed to the war precisely on account of her respect for other people’s lives. This leads him to claim

Of all people, how could the Agapic Pacifist plausibly be regarded as disrespecting her compatriots? She might be rash, or foolhardy, or naïve, or

cowardly, or fanatical. She is certainly misguided. But disrespectful of the worth of her compatriots? Incredible. (Eberle 2009: 160).

Consequently, it seems that the content of Agapic Pacifist’s moral doctrine is supposed to do more job than Eberle is willing to admit. In other words, it is enough to evaluate the content of a moral doctrine of a given citizen to ascertain whether she or he will respect his or her compatriots in the public sphere. It is the only way to understand that respect and fanaticism can go hand in hand.

Further, it seems also that although Eberle himself rejects this doctrine as unreasonable, part of respect that this doctrine bestows on Agapic Pacifist also comes from apparent accessibility of this doctrine. Obviously, non-religious citizens cannot relate to the religious justification given by Agapic Pacifist but they do understand what it means to be against war unconditionally and so it could seem to them a good idea without having to go into the details on what this idea is actually based on. This shows that sometimes citizens can give up on politicization and create a false consensus because a given doctrine looks good and the inaccessible justification does not really make any difference. It seems that foregrounding the content of a particular religious doctrine is often one of the ways in which religious contributions can be legitimized in the public sphere. In other words, religious people whose religious doctrines preach good will and universalist beliefs cannot go wrong in their attitudes. I submit that the universal values of equality and freedom are fairly uncontroversial and so everything comes down to how one interprets those values in a political process, which is the real problem in Agapic Pacifist's attitude towards other fellow citizens.¹

We can see how the respect thesis functions even more clearly in Lucas Swaine’s defense of heteronomous religious people in the public sphere. Swaine (2009: 189) argues that even if heteronomous, they can display a good ethics of citizenship towards others who do not share their own view. I do not argue with that but what is surprising is the empirical evidence that he gives to support his claims:

¹ This paper is not meant to criticize Eberle’s idea of democratic procedure. Rather, I want to point to the problem that foregrounding the content of religion can effectively replace its politicization.

Many heteronomous people display empathy. Indeed, many heteronomous people display empathy for those who are disenfranchised, marginalized, or impoverished, working to ameliorate the material conditions of the less fortunate and trying to involve them in social and political discussion. One finds examples of such people in convents, soup kitchens, and a variety of other milieux across liberal democracies. Heteronomous people lack the reflective disposition and attitude of revisability characteristic of their autonomous counterparts, but they can nevertheless enjoy the sort of ‘enlarged thought’ with which Kant was concerned, and are free to think from others’ standpoints when it comes to knotty social and political problems. (Swaine 2009: 89)

The question is whether empathy, love, and the attitude of Good Samaritan is the right ideal in politics. Tove Pettersen (2012: 375) in her project of mature care claims that the unconditionality of Good Samaritan’s care and altruism can disregard the issues of reciprocity and autonomy, which leads to the treatment of cared for persons as passive objects of paternalistic services. What this means for our discussion is that the abstract ideal of love and compassion is no guarantee of whether we treat the concrete other with respect, and therefore kitchen soups and empathy do not guarantee taking others’ distinctive needs into account because love and empathy operate in the economy of sameness. Furthermore, as Hanna Arendt writes

For love, although it is one of the rarest occurrences in human lives, indeed possesses an unequalled power of self-revelation and an unequalled clarity of vision for the disclosure of who, precisely because it is unconcerned to the point of total unworldliness with what the loved person may be, with his qualities and shortcomings no less than with his achievements, failings, and transgressions. Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others. (Arendt 1998: 242).

Love is apolitical because it abstracts from everything that is different and focuses on what is the same. A good example here would be Catholicism’s attitude towards gays and lesbians. The Church loves the human in each of them but condemns the acts, which is everything that is different. It shows that one thing is to love and quite another to respect one’s normative agency. Finally, what we must bear in mind is that what is considered common humanity is always constructed based on a particular religious doctrine, so the unconditional love is not unconditional. It is thus surprising that for Swain empathy and kitchen soups are logically connected with Kantian enlarged

thinking since regardless of its multiple interpretations it means at least taking perspectives of other people, which as I showed is hardly guaranteed by love and empathy.

The power of Eberle’s Agapic Pacifist's ideas or Good Samaritan figure are drawn from the quality of unconditionality of religious convictions. We can present further examples of this power drawn from philosophical writings that point to religion’s unconditionality. Waldron (2012) mentions the unconditionality of ban on torture which is expressed in the letter of catholic bishops of the USA and Habermas's (2003) present an example of unconditionality of human dignity, which can be used in coping with the problem of stem cell research.

To approach the matter from a more theoretical perspective. Thomas M. Schmidt (2007: 178) differentiates between sense of unconditionality which is generated in philosophy from transcendence from within and the unconditional sense which is generated by religion. One of the examples of this unconditional sense regenerated by religion is for Habermas the unconditional sense of evil as opposed to moral wrong which can be discussed from different perspectives and thus diminished. When speaking about September, 11 attacks in New York and the use of religious language in its aftermath Habermas writes “The unrestrained way in which this biblical heritage is once more dealt with today shows that we still lack an adequate concept for the semantic difference between what is morally wrong and what is profoundly evil.” (2003: 110)

Simone Chambers claims that religion’s persistence in the public sphere can be interpreted in two different ways. It is possible that we have as yet not learned to express some normative truth in a secular language: “Under other circumstances, in another time, we might not need religion as a vehicle to express normative truth. In this more fully secularized lifeworld, religion and morality would occupy two separate spheres; differentiation would be complete.” (2007: 219) There is also a possibility that the persistence of religion is indicative of the way we experience the world:

On this reading, religion (or something like it) will always have the power to communicate truth. I call this the Aristotelian interpretation only because on this reading rhetorical power is not due to a cognitive deficit on the part of the hearer. Rhetorical power instead is due to the fact that an utterance truly speaks to, touches, or moves the hearer. (Chambers 2007: 220).

I think it is not a coincidence that Chambers writes in the parenthesis “or something like this” because it is not only religion that possesses e. g. the power of exemplary figure (cf. Cooke: 2011). What I mean is that the excessive focus on religion has made secular exemplary figures invisible: Edward Snowden, Pussy Riot or Occupy Wallstreet have made their mark on the emancipation imagery, however, it is so much more difficult if not impossible for secular examples to attain a level of unconditionality that religion has. Perhaps that is also good. It may be that the burden of pluralism means also the burden of conditionality regardless of whether we talk about religion or secular reasons. Habermas is right to point to the examples where unconditionality serves the good purpose but we must not forget that even a good purpose without politicization can be used for paternalistic measures. Good Samaritan can construct who is worthy of help and in what without asking the most concerned how they want to be cared for. We must also not forget that unconditionality is made use of for clearly illiberal issues for example Catholic Church’s act of elevating women who refused to have abortion and died in child labour to the status of sainthood makes a heroic act of sacrificing one's life for one's baby an act which is obligatory.

II. Politicization

In this section I would like to show that comprehensive doctrines whether secular or religious ones function in the public sphere in a much similar way and they have a very similar structure. They both may try to block a discussion in the public sphere by drawing on their infallible resources of value and meaning. Whether we want it or not those comprehensive doctrines are present in the public sphere and hardly ever in a pure form. There are different types of religious reasons depending on how external authority functions in them as there are different types of say arguments from moral hazard in

economics or claims to morality amid moral panics against immigrants where both religious and secular reasons intermingle.

Why is a more realistic description of the public sphere important? First, for critical purposes, it is important not to equate the secular with the accessible or the reasonable otherwise secular doctrines except for scientism directed against religion escape criticism unscathed. It is interesting that the only other secular doctrine that is mentioned besides secularism is Marxism (Boettcher: 2009; Swaine: 2009) but the theorists do not dwell on this doctrine. Neither, should we forget that accessibility of a given reason depends on the background culture of a given society and sometimes it is the religious reasons that are more accessible to the mainstream culture than say feminist reasons that are taken not to be reasons at all.

Furthermore, some theorists (cf. March: 2013; Walhof: 2013) show that religious reasons can be engaged and neither are they so impenetrable nor authoritarian as one might think. However, this seeming impenetrability of reasons leads e. g. Christina Lafont (2007) to argue that there may be religious reasons which absolutely resist any translation and to think otherwise would be to pre-empt a genuine conflict between religious and secular doctrine. In other words, for Lafont there seems to be a pool of impenetrable religious reasons set against a pool of apparently liberal secular reasons. This is hardly the case, for one secular reasons are not reasonable by nature and they may correspond (as in the equivalence) to some of religious reasons as in abortion issues where there are both secular and religious reasons against it. In other words the conflict does not have to run between religious and secular reasons but can cut through many different constellations of reasons.

One of the ways in which the divide between religious and secular citizens can be compounded is by perpetuating the idea that the difference between them is that of heteronomous vs autonomous belief formation. I submit that this does not rescue religion from secularist condemnation of heteronomy. In the same article we discussed earlier, Swaine (2009: 186) divides citizens into autonomous ones who are capable of “unforced choices, considered choosing, and an attitude promoting modifications or

changes to one's ends, attachments, beliefs, and interests, as appropriate and a self-reflective disposition” and heteronomous ones who fulfill only the first condition, e. i. they can be self-reflective but this is just their capacity and not disposition. One of the aims of Swaine's article is, on the one hand, to rescue religious citizens from the charge that having external authority must inevitably lead to the lack of ethics of citizenship in the public sphere and to show that being autonomous does not guarantee ethical attitude towards fellow citizens.

I submit that not only does Swaine seem to locate excessively the problem of ethics of citizenship in the content of religious beliefs but also amplifies the divide between secular and religious citizens by correlating it with the opposition between autonomous and heteronomous. Firstly, he may argue that the content of our convictions such as respect for others' ways of life and the ideas of equality translate directly into how we respond to politicization of new issues and how we ourselves politicize them. The problem is that the acceptance of broadly understood ideals of equality is nothing controversial. What is interesting is what happens with this ideal at the time of deliberation when something new and unexpected comes up. Since the content of belief is the most important, Swaine chooses a kind of generic religion satisfying liberal requirements to evidence that religious citizens can be ethical. However, he never tells us what happens in case of moral disagreements. Secondly, he is trying to persuade us that autonomous people who are able to revise and fallible can yet be bad deliberators since they can support status quo and be manipulative. He rightly explains the fact that somebody formed his her preferences in an autonomous way is no guarantee of ethics of citizenship in the public sphere. Conversely, he claims that heteronomous citizens can observe ethics of citizenship for example by supplying adequate reasons but it in no way connects with his ideas about love and empathy in politics. There are a number of problems with this description. First of all, the content of one's convictions no matter whether heteronomous or autonomous such as the belief in equality does not really tell us much about what happens with this ideal in the processes of politicization. After all, the ideal of equality was invoked also for racist purposes but

this does not make him reconsider his division into autonomous and heteronomous people. Not to mention the fact that being secular does not make one autonomous in all aspects of life. For example, one may be autonomous when it comes to abortion but not autonomous when reducing all the social problems to economics. In other words, there need not be such a difference between what Swaine defined as autonomy and heteronomy. Finally, we must be careful about stating which ways of life or reasons do not fulfill liberal conditions regardless of whether we talk about heteronomous or autonomous citizens. At the time of moral disagreements it is heteronomous (religious or others) citizens who can appeal most successfully to the ideal of equality politicizing it in such a way that the ideal of justice is transformed. This successful politicization may universally change the law or can be limited to the laws of exemptions. However, this possible result of politicization cannot be ruled out a priori, otherwise, we will end up with a very conservative conception of public reason.

Finally, it is also possible to present a correct picture of a public sphere with both religious, secular, and other comprehensive doctrines present and politicized in the right way² but fail to account for what kind of normatively demanding account of democratic deliberation makes it actually possible. Walhof’s paper (2013) *Habermas, same-sex marriage and the problem of religion in public life* is not only a critique of deliberative democrats who treat religion as ultimately private but also an attempt to describe public sphere in a more realistic way. He (Walhof 2013: 229-230) argues convincingly that religion is inherently political not only because it address problems of common concern but also because it does so in public arenas. Furthermore, religion enters into dialogue with other comprehensive doctrines and its claims are in principle revisable through deliberation. Moreover, religious or quasi-religious arguments are used by non-religious people as well as religious people are capable of using secular reasons. All this undermines the distinction between religious and non-religious reasons especially correlating with accessible vs inaccessible divide (Walhof 2013: 231-232). Ultimately,

² I take it that ‘the right way’ can be defined by ability to make claims that are accessible and revise them in the face of criticism from other citizens. It also means willingness and ability to take other perspectives seriously into account.

according to him (*ibid.*: 234) the distinction is hardly useful from legitimacy point of view since all citizens’ beliefs are articulated and constituted by deliberation.

The problem with Walhof’s paper is obviously not that he criticizes Habermas’s duty of civility that religious citizens should comply with but that he gives us a picture of religious citizens being able to revise their beliefs but fails to make an explicitly normative case that would actually show how those revisions and open attitude are possible. In other words, his proposal is not so much different from Eberle’s (Eberle 2009: 169) who agrees that religious citizens should be able to revise their beliefs in the face of criticisms, however, they should go ahead with their proposal based only on scripture if they are not convinced by secular arguments. The aim of this paper is not to propose a particular democratic procedure that would prevent problems that Eberle or Walhof run into. Rather, its aim is to show that contributions like those take for granted the way religious claims are politicized and revised without going into how revisions is actually possible given the authority of the scripture in a political context.

III. Conclusion

The aim of this paper was not to solve a problem of what kind of democratic procedure is best for politicization of religious and other compressive doctrines in the public sphere. Rather, the aim of my contribution was to show a particular tendency in contemporary political theory to rescue religion form liberal condemnation by presenting all the good contributions religion can make to the public sphere. To repeat, I do not disparage the good that those religious contributions may do, rather I want to show how invoking those contributions can replace politicization. Unconditional power of religion can serve a good purpose; however, we must not forget that it can be invoked for good and bad purposes. Even if this great motivational power of religion is used for good purposes such as protection of refugees, it must be accompanied by politics, otherwise, the excessive demands of unconditionality will turn against its plausible moral message. The same danger comes with judging religion by looking merely at the

propositional content of its claims. I submit that such claims need to take part in democratic deliberation to pass the political test of treating others as free and equal.

REFERENCES

- ARENDDT, H. (1998) *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- BOETTCHER, James W. (2009) ‘Habermas, religion, and the Ethics of Citizenship’, *Philosophy Social Criticism* 35 (1-2): 215-238
- CHAMBERS, Simone (2007) ‘How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion’, *Constellations*, 14(2): 210-223.
- COOKE, Maeve, (2011) ‘Translating Truth’, *Philosophy and Social Criticism* 37 (4): 479-491
- EBERLE, Christopher J. (2009), ‘Basic Human Worth and Religious Restraint’, *Philosophy and Social Criticism* 35 (1-2): 151-181
- HABERMAS, Juergen (2003). *The future of human nature*. Polity Press.
- HABERMAS, Jurgen, (2006) ‘Religion in the Public Sphere’ , *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1-25
- LAFONT, Christina (2007) ‘Religion in the public sphere: remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies’, *Constellations*, 14(2), 239-259.
- MARCH, Andrew F. (2013) ‘Rethinking Religious Reasons in Public Justification’, *American Political Science Review* 107 (3), pp 523-539.
- PETTERSEN, T. (2012) ‘Conceptions of care: Altruism, feminism, and mature care’, *Hypatia* 27(2): 366-389.
- SCHMIDT, Thomas M. (2007) ‘The Semantic Contents of Religious Beliefs and their Secular Translation’ in Heimbrock H-G, Scholtz C.P. ed. *Religion: immediate experience and the mediacy of research: interdisciplinary studies, concepts and methodology of empirical research in religion*. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht GmbH and Co.
- SWAINE, L. (2009) ‘Deliberate and free Heteronomy in the public sphere’, *Philosophy & Social Criticism*, 35(1-2): 183-213.
- TALISSE, Robert (2012) ‘Religion, respect and Eberle’s Agapic Pacifist’, *Philosophy & Social Criticism*, 38(3): 313-325.
- WALDRON, Jeremy, (2010), ‘Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation’, New York University School of Law, Public Law Research Paper No. 10-84 available at http://papers.ssrn.com/sol3/Papers.cfm?abstract_id=1708113.

WALHOF, Darren R. (2013) ‘Habermas, same-sex marriage and the problem of religion in public life’, *Philosophy and Social Criticism*, 39(3): 225-242.

Makale Geliş | Received: 10.01.2019
Makale Kabul | Accepted: 01.08.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.608629

Mustafa ÜSTÜNOVA

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa, TR
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Bursa, TR
ORCID: 0000-0003-0501-4869
ustunovam@uludag.edu.tr

Seval YUMUŞ

Öğretmen
yumus_seval@hotmail.com

Orhan Kemal'in Romanlarında Hak Değeri *

Öz

Kültür ve değerler, bir toplumun yüzyıllar öncesinden getirdiği ve gelecek nesillere aktardığı en önemli manevî mirastır. Kültürü ve değerleri birbirinden ayrı düşünmek mümkün olmadığı gibi bunların aktarımını doğru şekilde yapmak ve kültür ve değerleri çağın gereklerine göre revize etmek de son derece önemlidir. Değerlerin toplumlar için öneminin fark edilmesiyle son yıllarda değerler, hayatın her alanında öne çıkarılmaktadır. Edebiyatçılar ise değerleri, eserleri yoluyla geçmişten günümüze taşıyan önemli kültür ve değer aktarıcılarıdır. Türk edebiyatı yazarlarından Orhan Kemal de romanlarında pek çok değere sıkça vurgu yaparak bu konudaki hassasiyetini göstermiştir. Orhan Kemal'in, romanlarında hak değerine ne şekilde yer verdiği ise bu çalışmanın konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Değerler, Orhan Kemal, Hak.

The Virtue of Justness in Orhan Kemal's Novels

Abstract

Culture and values are communities' most valuable moral inheritance for future generations. Culture and values are inseparable concepts which require correct propagation and revisions appropriate to the prevailing conditions of an age. With the recent recognition attributed to them, values are being promoted even more intensively. Literature is an important conveyor of culture and values in this context. The Turkish author Orhan Kemal has reflected this by repeatedly emphasizing a broad range of virtues. This work focuses on the way Orhan Kemal handles the virtue of justness in his novels.

Keywords: Culture, Values, Virtue, Orhan Kemal, Justness.

* Bu çalışma, ikinci yazarın, birinci yazar danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Kültür ve Değerler

Kültür, toplumların hayata dair algılarını, davranış ve yaşayış biçimlerini gelecek nesillere aktaran böylece bir milletin her ferdinin kendinden önceki insanlarla dolaylı da olsa benzerlik içinde yaşamasını sağlayan maddî ve manevî değerler bütünüdür. Kültür sayesinde bir toplumun kendine has sosyal kodlarını belirlemek ve bu kodlar yoluyla genç kuşakların belli bir dünya görüşü çerçevesinde yaşamasını sağlamak mümkün olur.

Mümtaz Turhan’a göre (1969) kültür, kendine has özellikleri dolayısıyla bir milletin diğer milletlerden ayrılmasını sağlar. Erich Rothacker (1955) ise kültürün sanat, din, akıl, irade, duyu ve duygular, hukuk ve düşünme tarzları üzerinde etkili olduğunu söyleyerek bunlara yeni biçimler kazandırma özelliği olduğunu belirtir ve kültürü topluma yüksek bir form kazandırma aracı olarak açıklar. Hilmi Ziya Ülken (2008), kültür ve medeniyet kavramlarının toplumumuzda farklı anlamlar taşıdığını belirterek kültürün bir milletin dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve âdetlerini ve bunlarla ilişkili olan diğer ürünleri kapsadığını söyler. Ülken ayrıca kültür sayesinde ortaya çıkan “kıymet yaratılışları”ndan söz eder ve bunların birinci grubunda güzel sanatlar ve teknikle ilgili konular olduğunu; ikinci grubunda ahlâk, hukuk ve siyaset konularının yer aldığını; üçüncü grupta ise ideal inançlar, ilimler ve felsefelerin bulunduğunu belirtir.

Sulhi Dönmezer (1984), toplumsal grupların düşünce ve eylemlerinin kültürü oluşturmada etkili olduğunu ve toplumdaki her bireyin bir şekilde kültüre katılımcı olduğunu vurgular. Bir düşünce veya eylemin kültüre dönüşmesi için de geniş kitlelerce benimsenmesi gerektiğinin altını çizer. Kültürün tecrübe ve gelenekle ilişki olduğunu açıklayan Dönmezer, bir kişinin kültürü edinmesinde ve aktarmasında o kişinin gelenekle yakınlığının etkisi olduğunu belirtir.

Bozkurt Güvenç (2013), her insanın bir kültürün içine doğmasını “kültürleme”, bir insanın yeni kültürel özelliklerle karşılaşp bu özellikleri edinmesini “kültürleşme”, bireyin kendi kültürüne katkıda bulunmasını ise “kültürlenme” kavramıyla ifade eder. Bireylerin kültürleme ve kültürleşme faaliyetlerini gerçekleştirebilmesi için de içinde yaşadığı toplumun değerlerini bilmesi gerekir.

Felsefe alanında değerler, aksiyoloji (etik) alanının inceleme konusudur. Aksiyoloji, ahlâk-ahlâksızlık, iyi-kötü, erdem-erdemsizlik, güzellik-çirkinlik, özgürlük-tutsaklık, vicdan-vicdansızlık, mutluluk-mutsuzluk ve benzerlerinin ne olduğunu sorarak değerlerin kaynağına inmeye çalışır ve bir insanda değerlerin doğuştan mı geldiğini yoksa sonradan mı edinildiğini bulmayı amaçlar. Kısacası aksiyoloji, insanların oluşturduğu tüm değerleri inceler (Sönmez, 2012). Değerler problemi Sokrat’tan itibaren Platon, Aristo, Leibniz, Kant, Brentano, Durkheim, Scheler, Hartmann, Jaspers, Geiger gibi pek çok düşünür ve araştırmacının ilgi alanına girmiştir. Değerleri sadece düşünüp belirlemekle kalmayan araştırmacılar, farklı değer sınıflamaları da yapmışlardır (Ülken, 1965).

İoanna Kuçuradi (2003), “değer” ve “değerler” kavramlarının üzerinde durarak “değer”i bir şeyin özelliği, “değerler”i de insanların yaşamlarıyla gerçekleştirdikleri fenomenler olarak açıklamıştır. Erol Güngör (1998) ise değerleri, bireylerin birbirlerini ve insana ait özellik, istek, niyet ve davranışı değerlendirme ölçütü olarak açıklar. Sulhi Dönmezer (1984), değerlerin toplum içinde insan davranışlarının gözeticisi görevinde iş yaptığını belirtir ve insanlar arasındaki anlaşmazlıklarda doğru karar vermede etkili olduğunu söyler. Ülken de (1965) değerlerin zıtlıklarla ilişki olduğunu, bu özelliği dolayısıyla da değerlerin sürekli bir gelişim gösterdiğini belirtir. Kısacası kültürel değerler bir milletin toplumsal ihtiyaçları, bilinç, duygu ve heyecanlarıyla ilişkili olduğundan o milletin fertlerinde birliktelik algısını dinç tutup o milleti güçlü kılar.

Orhan Kemal’in Romanlarında Hak Değeri

Dünya üzerindeki sanatçıların tümü, eserlerini oluştururken içinde buldukları kültürden veya farklı kültürlerden etkilenir, bu etkiyi de eserlerine yansıtırlar. Bu sayede bir sanat eseri bir kültürün tanıtılmasında, geliştirilmesinde ve aktarılmasında önemli rol oynar. Bu durum edebî eserler için de geçerlidir. Edebî eserlerin yazıldığı çağın tanığı olma ve yaşanan kültürü olduğu gibi aktarma özelliğinin diğer sanat eserlerine göre fazla olması kültür ve değerler konusunu inceleyenlerin edebî esere daha farklı bir gözle bakmasını gerektirir. Türk edebiyatında İslamiyet öncesi dönemden günümüze

kadarki süreçte ele alınabilecek her eserin, oluşturulduğu dönemin kültür ve değerler ortamından izler taşıdığını söylemek mümkündür. Orhan Kemal ise cumhuriyetin ilanından sonra ülkenin içinde bulunduğu iktisadî ve sosyal değişmelerin hız kazandığı özel bir dönemi konu edinmiş olduğundan onun, romanlarında değerlere sıkça yer vermiş olduğu görülür. Orhan Kemal, rejim değişiminin etkisiyle değişen ekonomik şartların hem Anadolu köylüsünde hem de hızla gelişen kent ortamlarında ne gibi kültür ve değerler değişimine yol açtığını toplumcu gerçekçi bakış açısıyla aktarırken hak değeri üzerinde özellikle durmuştur.

Türk Dil Kurumunun *Güncel Türkçe Sözlük*'ünde hak, isim anlamıyla “1) *Adalet*, 2) *Adaletin, hukukun gerektirdiği veya birine ayırdığı şey, kazanç*, 3) *Dava veya iddiada gerçeğe uygunluk, doğruluk*, 4) *Verilmiş emekten doğan manevi yetki*, 5) *Pay*, 6) *Emek karşılığı ücret*” olarak tanımlanırken hakkın sıfat olarak “*Doğru, gerçek*” (<http://tdk.gov.tr> 23.02.2017) anlamına geldiği belirtilmiştir.

Marksist dünya görüşüne sahip olan Orhan Kemal'in, romanlarında Marksist anlayıştan doğan iktisadî değerleri öne çıkarmak yerine Marksizm'in hümanist yanıyla ilişkili saygı, duyarlılık, hoşgörü, sevgi, doğruluk, sorumluluk gibi değerlere daha fazla yer verdiği görülür. Hak değeri, romanlarda hümanist değerler kadar sık olmasa da diğer iktisadî değerlere göre daha fazla tekrarlanmıştır. Değere sadece iktisadî anlamlarıyla değil; adalet, doğruluk, gerçeklik anlamında sosyal değer olma özelliğiyle de yer verilmiştir.

Orhan Kemal'in, ilk gençlik yıllarını anlattığı otobiyografik özellik gösteren *Baba Evi* (2013) romanında ismi kullanılmayan anlatıcı, babasının siyasî fikirlerinin Türkiye'de kabul görmemesi üzerine gittikleri Beyrut'ta yaşadıklarını aktarır. Aile, maddî açıdan sıkıntılı günler geçirir. Anlatıcının babası bir lokanta açar ancak işler istediği gibi gitmez. Türkiye'den de kendilerine para gönderilmediği için çocuk denebilecek yaştaki anlatıcı, bir matbaada işe girer:

“Hiçbir zaman iltimasa alıştırılmamıştım. İlkokulda tembeller arasındaydım, uzun zaman onların arasından kurtulamadım, galiba sonuna kadar; lakin bir günden bir güne babam, ne bir hocaya ne de şuna buna, sınıf geçirilmem

hususunda ricada bulundu. Onun için buraya kabul edilişimde bir iltimas seziyordum, buysa beni yerin dibine geçiriyordu.” (s. 43).

Anlatıcı işe kabul edildiği ânı unutamaz çünkü hayatında ilk kez babası, onun için iltimas kullanılmasını istemiş ve anlatıcı, işe bu şekilde kabul edilmiştir. Bu durum anlatıcıyı çok utandırmıştır çünkü o, başarısız bir ilkokul öğrencisiyken babası ünlü bir avukat ve siyasetçi olduğu halde kendisine iltimas geçilmemiştir. Bunun nedeni babasının nüfuzunu kişisel meseleler için kullanmaya çalışan bir insan olmaması ve bu yolla başkalarının haksızlığa uğratılmasına zemin hazırlanmasını uygun görmeyen dünya görüşüdür. Anlatıcının babası, siyasî fikirleri Atatürk ve arkadaşları tarafından kabul görmese de saygınlığını hiçbir zaman yitirmemiş ve hak değerine önem vermiş, bu değeri aile içinde de gözetmiş, çocuklarına da aşlamış bir babadır. Orhan Kemal, babasının özel durumundan dolayı yaşadıkları onca sıkıntıdan sonra Türkiye’de bile girdiği iş ortamlarında kayırlamak bir yana hep haksızlığa uğramış olsa da insanlara haksızlık yapmamaya gayret göstermiştir çünkü o, bu değeri ailesinden edinmiş biridir. *Baba Evi* romanından yapılan alıntıdan da bunu anlamak mümkündür.

Baba Evi romanının sonunda memleket hasretine dayanamayıp Adana’ya dönen anlatıcının Adana’da yaşadıkları *Ávare Yıllar* (1957) romanında anlatılır. Eğitimine devam etmek ve çalışıp ailesine para göndermek üzere Adana’ya gelen genç adam, şehri bıraktığı gibi bulamamıştır. Arkadaşları ya çalışmak için okulu bırakmışlar ya da başka şehirlere yerleşmişlerdir. Anlatıcı zaten okulla arası iyi olmayan bir genç olduğundan okulu bırakır. Çalışıp para kazanmayı dener ama birkaç girişimi hep başarısızlıkla sonuçlanır çünkü çalışabileceği işler için gereken fizikî güce sahip değildir. Ayrıca başta babaannesi olmak üzere çevresindekiler, çalışmak istediği işlerle babasının itibarını sarsacağını söylediklerinden genç adamın motivasyonunu kırmışlardır:

“Sonraları, vitrinler dolusu, pırıl pırıl eşyalardan bile utanır oldum. Onlar için, o, iyi ve bol yemek, iyi giyinmek, gezip tozmak için yaratıldığına inanan insanlara mahsus vitrinler dolusu eşya, ben yanlarına sokulunca, sanki dudak büküyor, kaşlarını çatıyorlardı. Ben de hem onlardan, hem de onların göz alıcı, pırıl pırıl öteberilerinden kaçır oldum.

Çocukken ne iyiydi! Büyümek bu muydu? Şimdi karanlıklar içindeydim sanki. Bol bir ışık, bir çıkar yol, pırıl pırıl bir aydınlığa kavuşmak

istiyordum. Benim için öyle mutlak bir kurtuluş lazımdı ki, kavun satmışım, karpuz satmışım, fabrikada çalışmışım, altları delik pabuçlar veya paçaları tiftiklenmiş pantolonla dolaşmışım kimse meşgul olmasın, ayıplamasın. Kanbur burnumu, kuru ellerimi kimse ayıplamasın!” (s.45).

Ergenlik çağında olan anlatıcı kendisini çirkin bulur. Kıyafetlerinin perişan vaziyette olması ve yeni kıyafet alacak parasının da bulunmaması dolayısıyla genç adam, aynaya bakmaktan çekinir hale gelir. Mağazalarda satılan güzel kıyafetleri gördüğünde kendisinin bu kıyafetlere layık olmadığını düşünür. Ona göre bu kıyafetler iyi ve bol beslenen insanlar içindir. Sonunda anlatıcı, büyüüp yoksul bir hayat sürdürmek zorunda kalışına isyan eder. Uzun süren savaş yıllarından sonra insanlar arasında maddî açıdan peyda olan uçurum sadece anlatıcıyı değil o dönemdeki pek çok insanı derinden sarsmıştır. Orhan Kemal, cumhuriyetin ilk yıllarında insanlar arasındaki gelir dağılımının adaletsizliğine dikkat çekerken insanca yaşamak herkesin hakkı olduğu halde halkın çoğunluğunun temel ihtiyaçlarını bile karşılayamaz durumda olduğunu göstermiştir. Bu yoksunluk ve yoksulluğun da insanları hayattan soğuttuğuna işaret etmiştir.

Baba Evi ve Ávare Yıllar romanlarının devamı niteliğindeki *Cemile* (2012) romanında genç adam, okuyucunun karşısına Necati ismiyle çıkar. Necati, kâtiplik göreviyle bir dokuma fabrikasında çalışmaktadır. Romanda, Necati'nin fabrikada görüp âşık olduğu Cemile'yle ilişkileri ve fabrika işçilerinin çalışma ve yaşama koşulları anlatılır. Fabrikadaki İtalyan mühendis, işler yetişmeyince İzmir veya İstanbul'dan işçiler getirilmesi kararını alır. Bu durum fabrikanın ortaklarından Kadir Ağa'yı sıkıntıya sokar çünkü gelecek işçilerin, kendi işçileriyle aynı koşullarda çalışmayı ve yaşamayı kabul etmeyeceklerini bilir. Bu işçiler dolayısıyla kendi işçilerinin de gözlerinin açılacağını ve ondan insanca çalışma ve yaşamı haklarını talep edeceklerini düşünür:

“ İzmir yahut İstanbul'dan gelecek işçiler hemen hemen bizim muhasebe servisindekilerle eşittirler. Gözleri açıktır. Amirlerinin azarına, dayağına filan kolay kolay boyun eğmezler. Asıl fenası, İzmir yahut İstanbul'dan gelecekler gelirken dansları, müzikleri, banyoları, haftalık temiz elbiseleriyle filan gelecekler. Bizim sakin, durgun, kendi hâlinde, fazlasını istemeyi bilmeyen yerli işçilerimize tesir yapacak, gözlerini açacaklar. Örnek

olacaklar bizimkilere. Çok geçmeden bildiğiniz gibi, bir işçi bunalımıyla karşı karşıya geleceğiz.’” (s. 134)

Fabrikanın ortağı olan Kadir Ağa, işçileri çok düşük ücretlerle çalıştırmakta, onların işçi mahallelerinde yoksulluk, sefalet içinde yaşamalarından rahatsız olmamaktadır. Fabrikanın diğer ortağı Numan Rüştü Bey ise İtalyan mühendisin işçi getirtilmesi konusundaki kararını yerinde bulmaktadır. Bunun üzerine Kadir Ağa, ustabaşının yardımıyla makinelerin arızalanmasını sağlar. İşçiler, ustabaşının makinelere müdahalesini fark edince isyan çıkarırlar ve Numan Rüştü Bey isyanı güç bela bastırır. İnsanî şartlarda çalışmayan ve yaşamayan işçilerin ustabaşı marifetiyle işlerini kaybetme korkusu yaşamaları ve buna karşı koymak için isyan başlatmaları, işçilerin maruz kaldıkları haksızlıkları ve bu haksızlıklara nasıl karşılık verdiklerini gösterir. İnsanlar, düzgün bir hayat sürdürmelerini sağlamayan işlerini bile kaybetmek istemezler çünkü o devrin şartlarında iş bulmak oldukça zordur. Orhan Kemal, kendi hayatından hareketle yazdığı bu romanda Adana’daki işçilerin yaşantısını, uğradıkları haksızlıkları gözler önüne sermiş ve işverenlerin işçilere yönelik çıkarıcı tutumlarını ortaya koymuştur.

Bereketli Topraklar Üzerinde (1998) romanında İflahsızın Yusuf, Köse Hasan ve Pehlivan Ali isimindeki üç arkadaşın Sivas’ın bir köyünden para kazanmak için Çukurova’ya gelişleri ve burada yaşadıkları anlatılır. Üç arkadaş, adını bile bilmedikleri hemşerilerinin fabrikasını ararken yol sordukları kişilerden Çukurova’daki çalışma koşullarıyla ilgili şunu öğrenirler:

“Çok haksız. Para günü oldu mu, ağadan ırgatın parasını alır, bir de liste çıkarır yayar... On beş, yirmi mi hak ettin? İki buçuk, üçünü mutlaka keser. Siz Çukurova’ya sifatah mı iniyorsunuz?’” (s.17)

İflahsızın Yusuf daha önce Sivas merkezde de çalıştığı ve emmisi büyük şehirlerde çalışıp tecrübelerini ona aktardığı için arkadaşlarına göre şehirdeki çalışma ortamı hakkında daha bilgilidir. Bundan dolayı Çukurova’daki çalışma koşulları hakkında söylenenler onu şaşırtmaz ve arkadaşlarını kimseye paralarından pay vermemeleri için sıkı sıkı tembihler. Buna rağmen, hemşerilerinin fabrikasında güç bela ve normal

yevmiyenin altında bir ücretle işe kabul edildiklerinde ustabaşı onların parasından keser ve ilk seferinde seslerini çıkaramazlar. İkinci defa da aynı şey olunca işler karışır:

“ *‘Ne varı me varı yok arkadaş. Geçen sefer beşer liramızı borç dümeniyle kesti. Bu sefer başka dümenle. Bu böyle olmaz. Kadere kırk beş. Hemşerimizin yanına varıp halimizi arz edeceğim!’*” (s. 80)

Üç arkadaş, şehir adamının kurnazlığına yem olmamaya kararlıdır. Bu nedenle durumu fabrikanın sahibi hemşerilerine iletmek isterler ama patronun odacısından başka kimseye ulaşmaları mümkün olmaz. Odacı ise üç arkadaşın paralarından kesinti yapan ustabaşından kendine pay isteyince ustabaşı kurallara uymayan bu üç arkadaş fabrikadan kovar. Haraç vermeyi içlerine sindiremeyen üç arkadaş işlerinden olur. Köse Hasan, çalışma koşullarının sağlıksızlığından hastalanmıştır. İflahsızın Yusuf ve Pehlivan Ali bir inşaatta çalışmaya başlarlar. İnşaattaki işe girmeden haftalıklarından ne kadar kesinti yapılacağını konuşurlar ve bunu bilerek işi kabul ederler. Böylece karşı duracaklarını düşündükleri haksızlığa daha ilk işlerinde maruz kalmış hatta ikinci işlerinde bunu kabul ederek işe başlamış olurlar. Pehlivan Ali, inşaatta Ömer Zorlu isimindeki işçinin karısı Fatma ile gönül ilişkisi kurarak işi bırakır ve Fatma ile bir tarlada ırgat olarak çalışmaya başlarlar. Çukurova'nın kızgın sıcağında, günde yirmi saat çalışmak herkese zor gelmektedir. Üstelik ırgatlara verilen yemekler de yenmeyecek kadar kötüdür:

“ *‘Töbe estağfurullahmış... Küfürün adını günah koymuşlar. Günahsa günahı bana! Dişim kırılırdı bana yazık değil miydi? Günde yirmi saat çalış, bir de dışından ol. Onların balı neresinde? Ekmeğin hasını, yemeğin etlisini, sütün yağlısını yer, içerler. Biz? Pilavın yağsız, ekmeğin kurtlusunu, ayranın imansızını!’*” (s. 208)

Batöz işine getirilen Pehlivan Ali'nin çalışma arkadaşlarından Zeynel ve Halo Şemdin kendilerine kötü, ustabaşılara iyi yemek verilmesinden her fırsatta şikâyetçi olarak uğradıkları haksızlık karşısında işçilerin gözlerini açmak isterler. Makinelerin bakımından sorumlu usta da Zeynel ile Halo Şemdin'den yanadır:

“ *‘Elin ağzı torba değil arkadaş. Söyler. Onda da nefis var sendeki gibi. O da insan. En az senin, benim kadar!’*”

‘Var, doğru...’

‘Yemeğin, ekmeğin hasını yiyoruz. Onlarsa bizden çok daha ağır iş altındalar. Hem yiyoruz, hem de heriflere laf ettirmiyoruz. Bu kadarına hakkımız yok!’ (s. 217).

Makine ustasına da diğer ustabaşılara olduğu gibi güzel yemek gelmektedir ancak o, işçilerin isyanını haklı bulur çünkü işçiler de bir insandır üstelik işin en zor kısmını onlar yapmaktadır ve yemeğin güzelini yemeye onların da hakkı vardır. Makine ustasının bu fikirlerini benimsemeyen ırgatbaşı Cemo, bildiği gibi davranmaktan ve kendini işçilerden üstün görmekten vazgeçmez. Zeynel ise ustabaşından hiç çekinmeden, gelen kötü yemeği veya mola sürelerinin kısalığını eleştirir. İşçiyi örgütleyip çalışma şartlarının düzeltilmesi için talepte bulunmak ister ama bu durum işverenleri olan Ağa'nın kulağına gidince Zeynel ve Halo Şemdin'i işten kovulur. Bunun üzerine Zeynel ve Halo Şemdin bir gece tarlayı yakarlar. Ne var ki Pehlivan Ali, o gün yoğun iş temposuna ayak uyduramayıp bir anlık dikkatsizlikle bacağını batöze kaptırması ve kan kaybından ölmüştür.

Orhan Kemal özellikle *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında romanın daha ilk sayfalarından okuyucuya işçilerin maruz kaldığı haksızlığı sezdirmeye başlamış ve roman boyunca da gerek bu üç arkadaşın başına gelenler gerek onların çalıştığı ortamlardaki diğer işçi veya ırgatlar üzerinden işçilere yapılan haksızlığın zulüm boyutuna ulaştığını göstermiştir. Halden anlamaz patronlar, ağalar ve her şeyi kendine yontmaya çalışan ustabaşılar, hak tanımaz kişilerdir. Sürekli haksızlığa maruz kalan insanlar ise bu şartlarda çalışmaya mecbur olmaktan ötürü içlerinde biriken öfkeyle hareket eden kişilere dönüşmüşler ve günün birinde başta işverenler olmak üzere herkese zararı dokunacak tehlikeli işler yapmaya kalkışmışlardır. Yazar, bu hikaye üzerinden bir bakıma sürekli haksızlığa uğrayan insanların kaybedecek bir şeyleri kalmadığında her şeyi göze alabileceklerini, bu nedenle insanların düzgün çalışma ve yaşama koşullarının olması gerektiğini ifade etmiştir.

Hak sadece iş ortamında değil aile ortamında da gözetilmesi gereken bir değerdir. Hak değerinin bu yönü üzerine *Devlet Kuşu* (2010) romanında dikkat çeken yazar, Mustafa ismindeki gencin annesinin tavrını şöyle ortaya koymuştur:

“Gene biliyordu ki annesi, oğlunu yerin dibine batırmak için ağzına geleni söylemekten çekinmeyen kocasına dişi bir kartal, bir ana kartal gibi karşı koyar, oğluna toz kondurmak istemezdi.” (s. 2)

Mustafa, sorumluluklarını üstlenmeyen, doğru düzgün bir işte çalışmayan, kendisi gibi işsiz arkadaşlarının insanları kandırarak elde ettikleri paralarla gününü geçiren bir gençtir. Babası Memet ise Mustafa'nın bu haline kızan ama karısının hep oğlunu kollaması nedeniyle Mustafa'nın sorumsuzca davranışlarının üstesinden gelemeyen bir insandır. Mustafa'nın annesinin tek arzusu Mustafa'nın zengin bir kızla evlenerek onları içinde bulunduğu sefaletten kurtarmasıdır. Sonunda, mahallelerine yapılan apartman inşaatının sahibi Zülfikar Bey'in çirkin kızı Hülya ile evlenen Mustafa, ailesini sıkıntıdan kurtarır. Mustafa'nın ailesi kendi kendilerine hiçbir şekilde elde edemeyecekleri bir rahatlığa kavuşmuş olsa da Mustafa, Hülya ile evlenmiş olmaktan dolayı mutsuzdur. Günün birinde bu evlilik ciddi bir tartışmayla biter. Yazar, sorumluluk verilmeden yetiştirilen gençlerin durumuna dikkat çekerken annelerin çocuk yetiştirmede içine düşebilecekleri yanlışları da göstermiştir. Mustafa'nın annesinin, eşine haksızlık ederek Mustafa gibi bir genci el üstünde tutması sadece Mustafa'nın değil, hem kendi ailesinin hem de Hülya'nın ailesinin mahvına sebep olmuştur.

Güllü ismindeki genç kızın, geniş toprak sahibi Muzaffer Bey'in yeğeni Zaloğlu Ramazan'la zorla evlendirilmeye çalışılmasının hikâyesinin anlatıldığı *Vukuat Var* (2009) romanında Muzaffer Bey, kendi çıkarları için her türlü haksızlığı yapabilen bir insan olarak tanıtılır. Muzaffer Bey, dedelerinden kendisine miras kalan geniş arazilerin sahibi olmasına rağmen köydeki sahipsiz toprakları da ekip biçmekte hatta köylülerin tapulu arazilerine bile göz dikmektedir:

“Muzaffer Bey'e öfkeleri salt bundan da değildi. Asıl öfkelerinin nedeni, haksız oluşundandı. Tarlasına kazara herhangi bir inek, bir öküz ya da bir eşek girse, anlayıp dinlemeden çiftesine sarılır, beton evinin balkonundan hayvana ateş ederdi. Bu da belki yeterince önemli değil. Köyün hazine malı

tarlalarını bile kendi tapulu topraklarına katmıştı. Bu da yetmezmiş gibi, köylünün tapulu topraklarına bile sataşmış, gık diyenin gözünü patlatmıştı.” (s. 271- 272).

Muzaffer Bey, paranın verdiği güçten başı dönmüş, bu nedenle çevresindeki herkesi kendisine hizmete mecbur etmiş bir adamdır. Öyle ki devleti bile, onun varlığını koruması için görevli bir yapılanmadan başka bir şey olarak görmez. Kendisi devlete muhtaç değildir ama devlet, Muzaffer Bey’e muhtaçtır, bu nedenle Muzaffer Bey’e göre devlet bile ona isteği doğrultusunda hizmet etmelidir. Cumhuriyetin ilk yıllarında geniş tarım arazisi sahiplerinin tipik bir örneği olan Muzaffer Bey, ülkenin ekonomisine yaptığı katkının farkında olan ve bu durumdan kendi çıkarını sürekli genişletmeye çalışan biridir. Sanayinin gelişmediği, tarımda makineleşmenin yeni başladığı dönemde işçileri çok düşük ücretlerle çalıştıran Muzaffer Bey gibi pek çok ağa vardır. Bu insanlar, her türlü haksızlığı yaparak varlıklarını arttırmaktan başka bir şey düşünmezler. Haksızlık yaptıklarının farkındadırlar ama vicdan sahibi olmadıkları için bu durum onları rahatsız etmez. Bu nedenle halk, uğradıkları haksızlığa son verecek bir partinin iktidara gelmesi gerektiğini düşünür. *Hanımın Çiftliği* (1979) romanında da halkın hak arayışından söz edilir. Seçim dönemi gelmiş, Demokrat Parti bulunduğu vaatlerle insanlarda yaşadıkları sıkıntıları gidereceği inancını yaratmıştır. Halk umutludur:

“Olacaktı besbelli. Haksızlıkla ele geçirip sürdüğü, mahsulünü topladığı tarlaları bırakacak. ‘Vâris’ peydahlayacak! Peydahlayabilirse. Yarın partileri seçimi kazanırsa, biliyordu...” (s. 272)

Köylüler, Muzaffer Bey ölecek olsa bile varislerinin topraklara sahip çıkacağını bu nedenle uğradıkları haksızlıkların son bulmayacağını bilirler. Sahipsiz toprakların kullanımının kendilerinde kalması ve tapulu topraklarını kaybetmemek için Demokrat Parti’nin iktidar olması gerektiğini düşünürler. Parti de seçim propagandasını halkın bu beklentisi üzerine hazırlamıştır:

“Parti büyükleri bas bas bağıryorlardı: Haksızlığa paydos artık! O gün bütün haksızlıkların hesap günü. ‘Ruz-u mahşer’ olacaktı. Mizan kurulacak, ‘defter-i âmâl’ açılacaktı. Herkes, ‘seyyatının’ hesabını verecek, kötüler

iyilerden ayırt edilecek, adaletsiz düzen yıkılacak, hak ve adaletten başkasını tanımayan yeni düzen kurulacaktı.” (s. 281)

Demokrat Parti, halkın desteğini alır ve iktidar olur ancak Muzaffer Bey ve onun gibi diğer geniş toprak sahipleri de menfaatleri dolayısıyla seçimlerde Demokrat Parti’yi desteklemişlerdir. Bunu gören köylünün düzenin değişeceğine, haksızlıkların son bulacağına dair umudu kaybolur. Bu hırsıyla hareket eden ve haksızlığın intikamını almak isteyen köylülerden biri olan Habip, bir gün Muzaffer Bey’i öldürür. Muzaffer Bey’in yerine çiftliği, fabrikayı ve toprakları idare eden karısı Serap Hanım’ın da insanlara haksızlık etme konusunda Muzaffer Bey’den farkı yoktur. Bunu gören köylü bir gece çiftliği basar ve çiftlik evini ateşe verir. Serap Hanım canını zor kurtarır ve başına gelen onca musibetten sonra şöyle düşünür:

“Adamlar elbette haklıydılar. Yıllar yılı Muzaffer’in sürüp ektiği yetmezmiş gibi, şimdi de onlar, üzerine oturuyorlardı. Oturdıkları bir yana, tam hasat vakti mahsullerini de ellerinden almışlardı!” (s. 419).

Serap Hanım yani *Vukuat Var* romanındaki Güllü, kendisi de bir zamanlar fabrikada işçi olmasına ve derme çatma bir evde oturmasına rağmen Muzaffer Bey’le evlenince gözünü para hırsı bürümüş, Muzaffer Bey’in ölümünden sonra da Muzaffer Bey’in yarıda bıraktığı işleri tamamlayarak varlığını artırma hevesine kapılmıştır. Kendi canına kastedilene kadar köylülerin neler yaşadığını umursamayan Serap Hanım, sonunda insafa gelip onlara haklarını teslim etme kararı almıştır. Orhan Kemal, ülkenin içinde bulunduğu özel durumdan istifade eden Muzaffer Bey gibi insanları ve onların düşünme ve yaşama biçimlerini anlatmakla kalmamış, yaptıkları haksızlıkların bir gün mutlaka bu kişilerin başına bir iş getirdiğini de göstermiştir. Böylece yazar, haksızlık yapanın, yaptığı haksızlığın yanına kâr kalmadığını belirtmiş olur.

Hak değerini haiz olmak sosyal hayatın düzenlenmesinde de etkilidir. Bu nedenle Orhan Kemal, otobiyografik özellik taşıyan *Dünya Evi* (1972) romanında bu değere, sosyal ilişkilerdeki rolünü anlatarak yer vermiştir. Romanda ismi kullanılmayan genç adamın hamile karısı Cemile, çektikleri geçim sıkıntısından kurtulmanın yolunu aramaktadır. Bunun için çeşitli yollar düşünür ama kocasının babasının siyasî

fikirlerinin ülkede kabul görmemesi dolayısıyla ülkeyi terk etmek zorunda kalmış olduğunu ve insanların kocasına hâlâ “*öbür taraftaki adamın oğlu*” nazarıyla baktığını bilir. Bu nedenle genç adamın kolay kolay iş değiştiremeyeceğinin, iş değiştirse bile hak ettiği parayı alamayacağını farkındadır. Genç adama babasından dolayı yapılan haksızlık, evliliğinin maddî boyutunu doğrudan etkilese de Cemile, kocasının yanında durmaya ve onu zora sokacak hiçbir istekte bulunmamaya ona bir de kendisi haksızlık etmemeye dikkat eder. Cemile, sadece kocasına değil sokaktaki insanlara karşı da haksızlık etmemek için çabalayan biridir:

“Homurtular yükseldi. Beklemekten ayaklarına kara sular inmişti. Gelir gelmez ne diye soruluyordu sanki? Haksızlığın âlemi var mıydı?” (s. 60).

Bakkaldan alışveriş yapmak için insanların uzun kuyruklarda beklemek zorunda kaldıkları bir dönemde yaşamaktadırlar ancak bakkal, Cemile’nin güzelliğine göz dikmiş bir adam olması dolayısıyla Cemile’yi gördüğü anda ona öncelik tanır. Bu durum, sırada bekleyenleri rahatsız eder, itiraz edenler olur ama bakkal buna aldırış etmez. Cemile ise bakkalın art niyetinden dolayı kendisine diğer insanlardan farklı davranmasına ve sırada bekleyenlere haksızlık etmesine kızar. Kızgınlık şeklinde ortaya konulan bu tepki, Cemile’nin insanların zaafalarını kullanarak isteklerini kolay yoldan elde etmeye çalışmayan, namuslu bir insan olduğunu gösterir. Cemile’nin değerler konusundaki hassasiyeti genç adamla kurduğu ailenin dayanıklılığını sağladığı gibi mutlu ve huzurlu yaşamasında da etkili olacaktır. Orhan Kemal, kendi hayatından yola çıkarak yazdığı bu romanda, hak değerini gözetmeyen insanların çevrelerindeki kötü şartlarda yaşamaya mecbur bıraktıklarını anlattığı gibi haksızlığa uğradığı halde fırsatını bulunca haksızlık etmeyen insanların da iç huzuruyla yaşadıklarını ifade etmiştir.

Eskici ve Oğulları (2013) romanında Topal Eskici ve ailesinin içinde buldukları maddî sıkıntıyı aşma niyetiyle daha önce yapmadıkları bir iş olan tarım işçiliğine soyunmaları ve alışık olmadıkları şartlar dolayısıyla pamuk toplama işinde çalışırken başlarına gelenler anlatılır. Evin büyük oğlu Memet, evli ve çocukları olan bir genç adamdır. Fabrikadaki işinden çıkarıldığı ve başka iş de bulamadığı için babasının ayakkabı tamir atölyesinde çalışır. Topal Eskici ise zaten az olan gelirini oğluyla

bölüşmekten rahatsızdır. Bunun üzerine Memet, eşini ve çocuklarını alarak tarlada çalışmaya karar verir. Ağabeyinin ırgatlık yapacağını duyunca Ali de onlara katılacağını söyler. Topal Eskici, oğullarının ırgatlıktan kazanacakları parayı öğrenince onlarla birlikte gidip pamuk toplamaya heves eder. İş, bu kararlarını annelerine anlatmaya kalmıştır. Irgatlık, Topal Eskici gibi bir zamanlar varıl olan ve tarla işlerine alışık olmayan ailelerden gelenlerin yapabileceği bir iş değildir. Üstelik insanlar ırgatlık yapanlara “düşmüş” gözüyle baktıklarından Memet ve Ali’nin, annelerini ikna etmeleri zor olur. Memet şöyle düşünür:

“Anası, ille anasına nasıl anlatmalıydı ki, el gün, bildik, gördük, tanıdıklardan, yapacakları dedikodulardan hiç, ama hiç hayır yoktur; böylelerinin övmeleri de, yermeleri de karın doyurmaz; aslolan iştir, çalışmaktır, çalıştığının karşılığını almaktır, alabilmektir!” (s. 113).

Memet, çalışmaktan yılmayan, evine bakabilmek için her türlü fedakârlıkta bulunmaya hazır, sorumluluk sahibi biridir. Babasının, onu yanında çalıştırmak istememesine bile kızmamış ırgatlık dahi olsa bir iş yaparak ailesinin rızkını çıkarmayı kafasına koymuştur. Annesi ise kocası Topal Eskici’nin ailesinin zenginliğiyle övünüp varıl bir ailenin gelini olmaktan dolayı mahalleliye hava atan bir kadındır. Bu nedenle oğlunun ırgatlık yaparak para kazanmaya çalışmasını hatta küçük oğlu ve kocasının da buna sıcak bakmasını kabullenemez. Sonunda eşini ve çocuklarını yalnız bırakmamak için çocuklarıyla birlikte pamuk toplamaya gitse de orada başlarına gelenler dolayısıyla büyük pişmanlık duyar. Orhan Kemal, Memet’in çalışarak evini geçindirme konusundaki gayretiyle çalışmanın önemini anlatmış ancak devrin şartlarından dolayı insanca yaşamak için gerekli olan parayı kazanmanın ne kadar zor olduğunu da gözler önüne sermiştir. Babası, yanında çalışmasını istemeyince Memet’in kötü yollara sapıp usulsüz ve haksız kazanca yönelmemesi, bunun yerine az da olsa emeğiyle bir şeyler elde etmeye çalışması örnek bir davranış olarak okuyucuya gösterilmiştir.

Gurbet Kuşları’nda (2013), *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanındaki İflahsızın Yusuf’un oğlu İflahsız Memet İstanbul’a para kazanmaya gider. Bir inşaatta çalışmaya başlar ve Kastamonulu diye anılan arkadaşı ona kalacak yer ayarladığı gibi okuma-yazma öğretir, onu şehir hayatına alıştırmaya çalışır. Memet, çalıştığı inşaatın

karşısındaki konakta hizmetçi olan Ayşe ile tanışır ve Ayşe ile ilişkisini evlilik boyutuna taşır. Memet’le Ayşe’nin en büyük hayali Ayşe’nin Hatça Abla’sı gibi bir gecekondu sahibi olup kiradan kurtulmaktır. Ayşe, Hatça Abla’sını ziyarete gittiği bir gün, 1955’te İstanbul’da yaşanan 6-7 Eylül olaylarını öğrenir. Hatça Abla, gayrimüslimlere ait dükkanların bir provokasyon neticesinde yağmalanmasından pay kapamamaktan üzüntü duyar:

“Sonraları pişman olmuştu Hatça Ablası. Meğer hükümetin emriyle millet gâvur mallarını yağma ediyormuş.

‘Ah deli kafa!’ demişti Hatça Ablası. ‘Gidenler sebeplenmiş fena mı? O top top kumaşlar, o altın bilezikler, deste deste paralar... Beyoğlu sokakları mala bulanmış. Çok değil, bizimki de birkaç altın burma, bir iki top patiska getirseydi fena mı olurdu?’” (s. 156).

Selanik’te Atatürk’ün evinin bombalandığına dair çıkan yalan bir haber üzerine önce Rumlara sonra İstanbul’daki tüm gayrimüslim azınlığa yönelik gerçekleştirilen saldırı ve şiddet olaylarında pek çok dükkân yağmalanmıştır. Yağmalama hareketine katılanlar genellikle şehrin varoş semtlerinde oturan ve ne olduğunu anlamadan bu işe kalkışan insanlardır. Yağmacıların bir kısmı yağmaladıkları mallarla beraber yakalanıp cezalandırılrsa da yakalanmayanlar için yağmaladıkları mallar yanlarına kâr kalmıştır. Bunu bilen Hatça Abla da bu yağmalama olayından pay kapamamaktan hayıflanır. Orhan Kemal, insanların yanlış yönlendirilmesi ve Vandalizm’e teşvik edilmesi sonucu insanların içindeki hak değerinin nasıl kolayca yittiğine 6- 7 Eylül olaylarını hatırlatarak işaret ettiği gibi, Hatça Abla’nın üzüntüsünden yola çıkarak hayatında bazı mağduriyetler yaşayan insanların hiç düşünmeden haksızlık yapabileceklerine ya da yapılan bir haksızlığı destekleyebileceklerine dikkat çekmiştir.

Yaşam şartları Hatça Abla’nınkinden farklı olmayan hatta belki daha kötü olan Kastamonulunun ise 6-7 Eylül olayları hakkındaki görüşü farklıdır:

“ Polisler molisler ellerinden çekip çekip aldılar. Sonra askerler mahallelere yayıldılar, evler arandı, evlerinde gâvur malı çıkanlar hapse atıldı. İnsan en iyisi helalinden bir şeylere sahip olmalı. Helalinden olmadın mı, yaramaz. Ne varsa helalinde var. İnsan çalışmalı, hep çalışmalı, yükselmeli. Kendi kazancın gibi yok!” (s. 180)

Kastamonulu, emeğiyle bir yere gelmeyi kendine ilke edinmiş, insanları seven ve onlara elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışan bir insan olarak yağmalama hareketlerine tanık olduğu halde bu olaylara karışmamış, yağma yapanları da hoş görmemiştir. O, haktan yana bir insan olarak gayrimüslim de olsa kimsenin malına el uzatılmasını doğru bulmaz. Ona göre insan, çalışıp emeğinin karşılığı neyse onu almalı ve bununla mutlu olmayı bilmelidir. Orhan Kemal, iki farklı kişinin aynı olayla ilgili değerlendirmelerine yer vererek okuyucunun hak değeri ve emek üzerine düşünmesini sağlamış ve olaylara karışanların başlarına gelenleri de hatırlatarak insanın emeği karşılığında hak ederek aldığı paranın daha kıymetli olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Kanlı Topraklar'da (2012) ülkenin siyasî ve sosyal ortamından yararlanarak usulsüzlükle zengin olmuş Nedim Ağa, onun yardımcısı Topal Nuri ve fabrikanın kantarcısı Mustafa'nın yaşadıkları anlatılır. Romanın, para kazanma hırsıyla yanıp tutuşan ve her türlü değerini para için feda etmiş karakteri Topal Nuri'nin, çocukluğunda başına gelenler şöyle anlatılır:

“1914 Birinci Dünya Savaşı. On dört yaşında, kara kuru, ama gözlerinden zekâ taşan bir delikanlı. Göç ettirilerek boşalmış Ermeni dükkân tezgahlarına üşüşen Osmanlılar da Ermeni, Rumlar kadar dost ya da düşman. Onca insan var, insanlar vardı. Çıkarını sağlayanlar ister camiye gitsinlerdi, ister kilise ya da havraya. İsimleri ister Ahmet, Mehmet, Ali olsun, ister Bogos, Vartan, Alfred, Haçopulo.” (s. 10).

Topal Nuri, küçük yaşta kimsesiz kalmış, yanına sığındığı insanlar tarafından itilip kakılmış, bu nedenle de güçlenme arzusuyla dolmuş, gücün de ancak para sayesinde elde edileceğine kanaat getirmiş bir adamdır. Onun para hırsının temelinde çocukluğunda ülkede yaşanan kaosta ona yardım eli uzatacak, onu koruyup kollayacak kimsenin karşısına çıkmamış olması yatar. Topal Nuri, para kazanmak uğruna her değerden vazgeçer çünkü değerler sisteminin gelişebileceği bir ortamda büyümemiştir. O, çıkarı neyi gerektiriyorsa ona uygun davranmış, Müslümanın yanında Müslüman, gayrimüslimin yanında gayrimüslim kılığına bürünerek her ortamda kendini kollamıştır. İlerleyen yaşında bile her türlü haksızlığa, yolsuzluğa, usulsüzlüğe bulaşmasının hatta sevdiği kadını bile Nedim Ağa'ya sunmasının sebebi çocukluğunda yaşadığı

örselenmedir. Orhan Kemal, Topal Nuri'nin geçmişi üzerinden ülkenin geçirdiği işgal dönemlerinin bazı insanlarda ne gibi yaralar açtığını ve sonrasında bu insanlardan bazılarının nasıl bir değer yitimine uğradığını göstermiş ve savaşın insanda bıraktığı kalıcı izlere dikkat çekmiştir.

Müfettişler Müfettişi'nde (2013) müfettiş kılığına girerek küçük bir Anadolu ilinde insanları dolandıran Kudret Yanardağ'ın yaptıkları anlatılır. Kudret Yanardağ, dolandırıcılığı bir geçim kapısı haline getirmiştir. Para kazanmak için gittiği küçük ilde işletmelerin hatta devlet dairelerinin bile pek çok açığı olduğunu tespit etmiş, bunları usulüne uygun bir biçimde muhataplarına ilettiğinde ise işletme sahiplerinin ceza ödemek yerine rüşvet vermeye yatkın hallerinden yararlanmıştır. Küçük ilde geceyi geçirmek üzere gittiği ucuz bir otelin pisliğini görüp, otelde kaçak insanların kaldığına da şahit olunca o kötü şartlardaki otele para verip kalmamak için otelin sahibiyle görüşmek istemiştir. Kudret Yanardağ, otelcinin yapmaya çalıştığı açıklamalar üzerine otelcinin mahcubiyetinden yararlanarak adama kızmıştır:

“ ‘Fakir fukara diye ayırım yaparak sınıf tezadını belirtir şekilde konuşma arkadaş. Buna hakkın yok!’ ” (s. 68).

Otelcinin, otelinin perişanlığı konusunda durumu açıklamaya çalışırken sarf ettiği lafları Kudret Yanardağ kendi lehine kullanmış ve otelciyi insanlar arasında ayırım yapmakla suçlamıştır. Otelcinin insanlar arasındaki statü farkını gözeterek konuşma hakkının bile olmadığını iddia eden Kudret Yanardağ'ın dolandırıcılık yoluyla her türlü haksızlığa bulaşması romanın ironisini oluşturur. Yavuz hırsız ev sahibi bastırır, atasözünün ortaya çıkma hikâyesi gibi olan *Müfettişler Müfettişi* romanı, haksızlık yapmakta hiçbir sakınca görmeyen insanların yine haksızlığa bulaşmış insanlarca nasıl el üstünde tutulduğunu ve böylece hak değerinin halkalar halinde genişleyerek nasıl çiğnendiğini anlatır. Böylece Orhan Kemal, hak değerinin adalet, kazanç, doğruluk ve manevî yetki gibi birden fazla anlamına ve hak değerine sahip olmanın önemine *Müfettişler Müfettişi* romanıyla dikkat çekmiş olur.

Yalancı Dünya'da (1982) Neriman isimli genç bir kızın film yıldızı olma hevesine kapılarak, sonradan dindar yaşantıyı seçmiş tutucu babasının yarattığı baskıyla evden

kaçması üzerine başına gelenler anlatılır. Neriman’ın babası Haydar, gençliğinde her ortama girmiş, her zevki tatmış biridir. İlerleyen yaşında dindar bir yaşantıyı tercih etmiş olan Haydar, dinin gereklerini araştırıp öğrenmek zahmetine katlanmamış, kulaktan dolma bilgilerle hayatını dine uydurmayı tercih etmiştir. İslam’la bağdaşmayan din anlayışı dolayısıyla kızı ve karısına hayatı zindan eden Haydar, kızının ve karısının onu günaha sokmaktan başka hiçbir işe yaramadıklarını söyleyip durur. Bu tavrıyla da kızını sürekli sınırlandırmaya çalışır, onun dışarı çıkmasına, kasabanın ileri gelen ailelerinin kızları hariç başka arkadaşlarıyla görüşmesine izin vermez. Bu baskı dayanılmaz noktaya geldiğinde Neriman, reji asistanı sevgilisiyle kaçar. Kasabanın öğretmeni Yalçın ise ülkede hız kazanan gericilik faaliyetlerinin farkındadır ve çalıştığı kasabada Neriman’ın babasının da içlerinde olduğu bir gruba karşı neler yapılması gerektiğini arkadaşlarıyla bir araya gelerek düşünür. Yalçın Öğretmen en çok yobaz erkeklerin kadınlara yönelik sınırlandırıcı tavırlarına karşıdır:

“ ‘Açıkçası, Atatürk’ün getirdiği bütün ileri hamleleri bir kalemde silmek, kadını yeniden kafes ardına itmek, çok evliliği geri getirmek, kadının politik alanda bugün kazanmış olduğu birçok hakları elinden almak ve onu basit, cahil bir eğlence aracı hâline düşürmek!’ ” (s. 208- 209).

Yalçın Öğretmen, Atatürk’ün kadınlara vermiş olduğu hakların savunucusu ve bu hakları kadınlardan geri alıp onları evlerine kapatmak isteyenlerin de düşmanıdır. O, Atatürk’ün kadınlara verdiği serbestinin arttırılması gerektiğini düşünürken bunu sınırlandırmaya kalkanların din adı altında kadınlara ne büyük bir haksızlık yaptıklarını göstermeye çalışır. Orhan Kemal, Yalçın Öğretmen’in görüşleri üzerinden Atatürk’ün kadınlara hak ettikleri değeri verme konusundaki hassasiyetine dikkat çekmiş ve toplumda kadına değer vermeyenler tarafından kadının getirilmek istendiği noktayı Neriman’ın önce baba kapısında yaşadıklarından sonra İstanbul’da film yapımcılarının ona yaptıklarından yola çıkarak anlatmaya çalışmıştır.

Sonuç

Orhan Kemal, materyalist dünya görüşüne sahip bir yazar olmasına karşılık yazdığı otuz romanında iktisadî değerlerden ziyade hümanist değerleri ön plana

koymasıyla dikkat çekmektedir. Hak değerini ele alırken de bu değer “sadece emek karşılığı alınan ücret” anlamına değil “adalet”, “doğruluk” gibi anlamlarına da işaret etmiştir. Orhan Kemal, hayatı boyunca verdiği eserlerle emeğinin karşılığını alamamış ve sefalet içinde yaşamış biri olsa da insanlara daima çalışmaları ve haksızlığa uğrasalar da haksızlık etmemeleri gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Romanlarında bu dünyada adaletin mutlaka yerini bulacağını ve insan, haktan şaşmazsa haksızlıkların elbet son bulacağını göstermek istemiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- DÖNMEZER, Sulhi (1984). *Sosyoloji*, 9. B., Ankara: Savaş Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol (1998). *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 2. B., İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜVENÇ, Bozkurt (2013). *İnsan ve Kültür*, 13. B., İstanbul, Boyut Yayınları.
- KUÇURADI, İoanna (2003). *İnsan ve Değerleri*, 4. B., İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- ROTHACKER, Erich (1995). *Tarihte Gelişme ve Krizler*, 1. B., İstanbul: Pulhan Matbaası.
- SÖNMEZ, Veysel (2012). *Eğitim Felsefesi*, 11. B., Ankara: Anı Yayıncılık.
- TURHAN, Mümtaz (1969). *Kültür Değişmeleri*, 1. B., İstanbul: MEB Devlet Kitapları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1965). *Bilgi ve Değer*, 1. B., Ankara, Aytemiz Kitabevi Kürsü Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2008). *Millet ve Tarih Şuuru*, 1. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Romanlar

- Orhan Kemal, *Baba Evi*, 30. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.
- Orhan Kemal, *Ávare Yıllar*, 2. B., İstanbul, Varlık Yayınevi, 1957.
- Orhan Kemal, *Cemile*, 22. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2012.
- Orhan Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde*, 12. B., İstanbul, Can Yayınları, 1998.
- Orhan Kemal, *Devlet Kuşu*, 9. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2010.
- Orhan Kemal, *Vukuat Var*, 12. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2009.
- Orhan Kemal, *Dünya Evi*, 2. B., İstanbul, Altın Kitaplar Basımevi, 1972.
- Orhan Kemal, *Hanımın Çiftliği*, 5. B., İstanbul, Tekin Yayınevi, 1979.
- Orhan Kemal, *Eskici ve Oğulları*, 32. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.
- Orhan Kemal, *Gurbet Kuşları*, 10. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.
- Orhan Kemal, *Kanlı Topraklar*, 10. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2012.
- Orhan Kemal, *Müfettişler Müfettişi*, 10. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.

Orhan Kemal, *Yalancı Dünya*, 6. B., Ankara, Tekin Yayınevi, 1982.

Diğer Kaynaklar

(<http://tdk.gov.tr> 23.02.2017)

Makale Geliş | Received: 10.06.2019
Makale Kabul | Accepted: 22.07.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612496

Caner ÇİÇEKDAĞI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Artvin, TR
Artvin Çoruh University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Artvin, TR
ORCID: 0000-0001-6138-363X
ccicekdagi@artvin.edu.tr

“Olmayan” ve “Değil” Sözcükleri ve Olumsuzluk Üzerine Mantıksal Bir Değerlendirme

Öz

Olumsuzluk asıl olarak önermelerin bir özelliğidir ve önermenin doğruluğuna yönelerek başta çelişki olmak üzere çeşitli karşı önerme çiftlerinin oluşumuna yol açar. Türkçede bir önermeye veya cümleye olumsuzluk kazandırmak cümleyi bağlayan kopulaya veya kopula benzeri yapılara “-ma” veya “değil” işaretçilerinin getirilmesiyle olur. Böylece olumsuzlanan cümle aslında yeni bir iddia getirmez ama olumludaki iddiayı inkâr eder. Önermeler arasındaki tam karşı olmalarda çelişik önermeler oluşur. Çelişik önermelerden tikel olanlar “varlığı”, tümel olanlar “yokluğu” gösterdiği için çelişki oluşur ve çelişik önermeler her zaman farklı doğruluk değeri alır. Acaba önermelerde olduğu gibi özellikle ad durumundaki kavramların da olumsuzluk kazanması ve çelişik kavram çiftleri oluşması mümkün müdür? Kavramlar varlıkları ve varlıklarda “olani” gösterir, dolayısıyla her kavram aslında olumludur. Kavramlar önermeler gibi bir iddia içermediğine göre olumsuzluk kazanıp inkârda bulunamazlar ama bağıntılı, karşıt, eksik ve yoksun oluşlarına göre bir tür karşı olma ilişkisi içinde olabilirler. Bu tür ilişkiler de, olumsuzluk geniş olarak yorumlanırsa, bir tür olumsuzluk olarak kabul edilebilir ve bu durumda kavramlar da olumsuzlanabilir. Ancak “olmayan” sözcüğünün adlara gelmesiyle “ağaç olmayan” gibi elde edilen dilsel yapılar esasında olumsuz değil, belirsiz birer addır. Buna rağmen belirsiz adlarla yapılan kavram ayrımları en geniş ve keskin sınıflamaları sağlar. Bu çalışma kavramların asıl olarak olumsuz olamayacağını ama olumsuzluk geniş anlamıyla kabul edilirse kavramları olumsuzlamak için en uygun olan işaretçinin “olmayan” sözcüğü olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Değil, Olumsuzluk, Olmayan, Cümle, Kavram, Ad, Mantık.

A Logical Valuation on *Olmayan* (“Non”) and *değil* (“Not”) Words and Negation

Abstract

Negation is mainly a feature of the propositions and leads to the truth of the proposition, leading to the formation of various opposite pairs, in particular the contradiction. Copula gives a negativity and links to a proposition or sentence in Turkish, generally taking like affix “-ma” and word “değil”. Thus, the negated sentence actually does not bring a new assertion, but denies the assertion in the positive. There are contradictory propositions when in exact opposed to the propositions. The contradictory propositions are always different in value, because the particular one has an existential import but the universal one hasn't. Is it possible, as in the propositions, that the concepts get negated and then contradictory concept pairs occur? Concepts show being and their “to be” (possessions), so each concept is positive. While concepts do not contain assertions such as propositions, they cannot negate and deny, but they may be in a relationship of opposing, like contrary, lacking and privation. If such relations are interpreted broadly, they can be considered as negation and the concepts can be negated. However, when the word “non (*olmayan*)” comes to the names, the linguistic structures obtained as “non-tree (*ağaç olmayan*)” are not negative names but an infinite names.

Yet, the concept distinctions made with infinite names provide the widest and sharpest classifications. This work argues that the concepts cannot be negative, but if the negativity is accepted in the broad sense, it is the “non (*olmayan*)” word which is the most appropriate to negate the concepts.

Keywords: Culture, Not, Negation, Non, Sentence, Concept, Name, Logic.

Giriş

Dillerdeki olumsuzluğu insanların iletişimini hayvanlarınkinden ayıran önemli bir özellik olarak görmek mümkündür. Önermelerin doğruluğuna ait doğru ve yanlış değerleri ile karşıtlık veya çelişki içinde olmaları dildeki olumsuzluk sayesinde. Olumsuzluğun görece daha kolay olan mantıksal yanını anlayabilmek için günlük konuşma dilindeki karmaşık ve çok anlamlı yanını incelemek kaçınılmazdır. Çünkü konuşma dilinde olumsuz yapıları kuran veya bu yapılarda zorunlu olarak yer alan dilsel birimler veya işaretçiler ekler, sözcükler, zarflar, sıfatlar ve niceleyiciler olumsuzluğun dilbilimsel yönünü gösterir. Üstelik felsefe, mantık ve dilde olduğu kadar edebiyat, psikoloji ve anlambilimde (semantik) de önemli yeri vardır. Aristoteles’in olumsuzluğu da ele aldığı *Kategoriler ve Yorum Üzerine* adlı eserlerinde bildiri kipindeki cümleler olumlu (kabul eden, onaylayan, *affirmative*) ve olumsuz (inkâr eden, reddeden, *negative*) olarak ayrılmıştır. Ona göre bir şey hakkında bir şeyi kabul etme ve inkâr etme olumlunun ve olumsuzun (evetleme ve değillemenin) ölçütüdür (Aristoteles 2002b: 13). Önermelerde “yüklemin inkârı” Aristoteles mantığında farklı olumsuzluk çeşitleriyle sonuçlanır ve olumlunun karşısında farklı doğruluk değerlerine sahip olan karşı olma türlerine yol açar. Bu da bize olumsuzluğun birincil olarak cümlelerin bilgisel içeriğine veya doğruluğuna karşı çıkmaya yöneldiğini işaret eder.

Türkçede bir önermeyi/cümleyi ya da bir kavramı/terimi olumsuz yapan sözcük ve eklere bakıldığında en yaygın kullanılanların “değil” sözcüğü ile “-ma” ve “-sız” ekleri olduğu görülmektedir (Özmen 1997: 315-317). Elbette bunların yanı sıra, biçimsel olarak olmasa bile anlamsal olarak cümleyi olumsuz yapan “yok”, “hariç”, “bile”, “rağmen”, “ama” gibi sözcükler de vardır. Ancak bu çalışma asıl olarak “kavramların olumsuzlanması” durumunu bir sorun olarak gördüğü için, temelde “-ma”

ekiyle yapılan kavram olumsuzlamalarını, “değil” sözcüğüyle yapılan cümle olumsuzlamaları ile karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. Anlamca olumsuzluk getiren diğer sözcükler biçimsel bir olumsuzluğa sahip olmadığı ve böyle bir olumsuzluk kazandırmadığı için değerlendirme dışıdır. Öte yandan “-sız” eki adları sıfat yaptığı ve başka bir şeyi ya da başka bir kavramı niteleyerek kullanılabilirdiği için ayrı bir olumsuzluk yaratıyor gibidir. Bir başka deyişle olumsuzlamada yapılacak şey, cümlelerde olduğu gibi olumlunun tam bir inkârı olacaksa “-sız” eki ad durumundaki kavramlarda bunu tam anlamıyla gerçekleştiremez. O halde “-ma” eki ile “değil” sözcüğünün kavramlarda ve cümlede olanı inkâr yoluyla tam olarak olumsuzlayıp olumsuzlamadığı ve eğer olumsuzluyorsa nasıl olumsuzladığı incelenmelidir.

Bu çalışmanın asıl sorunu ve tartıştığı varsayım şudur: “Olumlu bir cümlede yükleme getirilen olumsuz bir ek veya sözcük sadece özneye yüklenen şeyi tam olarak inkâr ediyor ve çelişik bir cümle oluşturuyorsa, tek başına bir kavrama getirilen olumsuz bir ek veya sözcük de sadece o kavramın içeriğini tam olarak inkâr ederek çelişik bir kavram oluşturmamalıdır.”

Ancak bu varsayım salt bir dil sorununu değil, dil ve mantık felsefesine ait sorunu/sorunları da içinde barındırmaktadır. Her şeyden önce tek başına kavramların bir cümlede olduğu gibi bilgi verip vermediği, iddia içerip içermediği, dolayısıyla bir şeyi inkâr edip edemeyeceği tartışmalıdır. Çünkü dilsel ve mantıksal açıdan doğru ya da yanlış bilgi verici en küçük birimler cümle ya da önermelerdir. Dolayısıyla niteliksel açıdan olumlu ve olumsuz olabilecek en küçük birimlerin de bunlar olması gerekir. Öte yandan olumsuzluk sadece cümlelere ait olmayabilir, çünkü varlığın ve varlığa ilişkin kavramların da olumsuzluk kazanması mümkün gibidir. Varlığın zihne ve düşünceye, zihnin ve düşüncenin de dile yansıdığı kabul edilirse cümlenin temel birimi olan kavramların da/terimlerin de olumsuzlanabileceği kolaylıkla kabul edilebilir. Ancak dilsel ve mantıksal olan ile nesnel ve gerçek olanı birbirinden ayırırsak, bazı filozofların yaptığı gibi olumsuzlamayı sadece dil ve mantık alanına çekebiliriz. Şimdi bu sorunların temelinde “olumlu” ve “olumsuz” kavramları olduğu için ilk ele alınması gereken bunların ne olduğudur.

Olumlu ve Olumsuz

Mantık bilimi açısından olumlu ve olumsuz, önermelere ait birer “nitelik”tir. Önermeler niteliğine göre olumlu ve olumsuz, niceliğine göre tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılarak sınıflandırılır. Niteliğine göre önermenin olumlu ya da olumsuz olması yüklemle bağlı olarak belirir. Bir başka deyişle önermeye olumlu veya olumsuz niteliğini kazandıran özne değil, yüklemdir. Önerme yüklemi kabul ediyorsa olumlu, kabul etmiyorsa olumsuzdur. Bu kabul ya da ret özneyi tümüyle kapsıyorsa önerme nicelik olarak tümel, kısmen kapsıyorsa tikeldir. Elbette olumlu ve olumsuz kavramlarının mantık dışı alanlarda da çeşitli tanımları vardır.

Örneğin, TDK internet sitesi “Güncel Türkçe Sözlük” içeriğinde “olumlu” sözcüğünün bir sıfat olduğunu ve bir sıfat olarak da şu anlamlara geldiğini söylüyor (Haziran 2019):

“Gözetilen amaca veya beklenilene uygun, yararlı, müspet, pozitif”,
“Onaylayan, kabul eden, lehte olan”, “Olgulara, deneylere dayalı olarak bazı nitelikleri belli olan, müspet, pozitif”, “Davranışları beğenilen, yapıcı düşünceleri olan, yararlı.”

Dilbilgisinde ise yine aynı adreste olumlu için, “Olumsuzluk anlatmayan (kelime, cümle)” tanımını yer alıyor.

Özellikle doğa bilimleri/pozitif bilimler açısından yaklaşıncı “olumlu” kavramının “mutlak”, “tam”, “belirgin” ve “kesin” gibi anlamları da vardır. Ancak olumlu olmanın çeşitli tanımlarından “istenen”, “kabul edilen”, “arzu edilen” gibi öznel olanlar bir tarafa bırakılırsa, “olma” veya “olmak” ile ilgili nesnel bir anlamının kökünde olduğu açıkça görülüyor. Çünkü “olumlu” sözcüğü, “-lu” ekinin “olum” adına getirilmesiyle oluşan bir sıfattır ve “olum”un olduğunu, “olum” gibi bir özelliğin veya eylemin bulunduğunu gösterir. Bu da kökeninde “olmak”, “var olmak” veya “varlık” kavramlarıyla ilişkilidir. Karşılaştırma yapmak için “yerleştirmek”, “koymak”, “oturtmak” (*placed*) gibi anlamlara gelen İngilizce *positive* sözcüğünün etimolojisine bakılabilir. Bu sözcük Latince *ponere* eyleminden *posit*, *positivus* ve *positive*

biçimlerine dönüşmüştür (Mart 2019; Kabağaç ve Alova 1995: 455, 458). Doğa bilimlerinin yasalarını kasteden bu anlamıyla *positive*, “altta yatan”, “her şeyin altında, temelinde bulunan”, “alta konulmuş, yerleştirilmiş olan” ve dolayısıyla “kesin olan”, “sağlam olan”, “kuşkusuz olan” anlamlarındadır. Türkçede de kullanılan “pozitif/müspet bilimler” ifadesi ile de anlatılmak istenen budur. Çünkü “müspet”, “olumlu” olmanın yanı sıra, “ispat” edilmiş veya edilebilir olan şeydir (Nisan 2019). Yine “sabit”, “sebat” gibi Arapça sözcükler “müspet” ile ilişkilidir, çünkü “sabit”, “yerinde duran” anlamına gelerek Latince *ponere* sözcüğünde olduğu gibi “altta yatan”, “temelde bulunan” bir şeyi anlatır.

Öte yandan pozitif bilimler ve pozitivizm denince akla gelen A. Comte, Sosyolojiyi de pozitif bir bilim (doğa bilimi) olarak görmesine rağmen sosyal bilimlerin deneyliliği ve açıklamalarının kesinlik içerip içermediği, dolayısıyla gerçek bir bilim olup olmadıkları halen tartışmalıdır. Bu tartışma bir yana bırakılırsa bilimleri konusuna göre genel olarak doğal bilimler ve sosyal bilimler olarak, sonuçlarının ve açıklamalarının niteliğine göre de pozitif bilimler ve normatif bilimler olarak sınıflamak yaygındır. Pozitif ve normatif ayırımında temele alınan ölçüt, pozitif bilimlerin “olanı”, normatif bilimlerin “olması gerekeni” söylemesidir. Doğanın veya toplumun yasalarını, olguların altında yatan gerçeklikleri açıklayan bilgiler “olumlu” veya “pozitif” iken, ahlak, felsefe, matematik, mantık gibi kural koyucu ve olması gereken mükemmelleri söyleyen bilgi alanları “normatif”tir. Demek ki bilimler alanında da yine “olan” ve “olmayan” temelinde bir ayrıma gidilmiştir. O halde bu bağlamda “olumsuz” veya “negatif” olanın “var olmamak”, “olmamak” veya “olanın inkârı” olduğu söylenebilir. Var olanın reddedilmesi ve yerine başka bir şeyin tahsis edilmesi, bu bağlamda normatif olan olarak adlandırılmıştır. Birbirine karşı durumda olanlara göre yapılan böylesi sınıflamalarda olumsuzluğun temel ölçüt olduğu ve olumsuzun anlamının olumluya göre belirdiği ortadadır.

Peki, olumsuz veya olumsuzluk nedir? Bir “olum” ile ilgili olmayandır. Ya da belli bir olumla, belli bir varlıkla ilgili olmayan, belli bir varlığı, belli bir oluşu veya eylemi reddedendir. Olumsuzluk bir oluş veya bir eylem olarak varsa, olan bir şeyi tam

tersine çeviren veya onu ortadan kaldıran bir şey olmalıdır. Olumsuzlama da belli bir “olum”u yok etmedir, belli bir “olan”ı ortadan kaldırmadır, belli bir bozulmuş ve yok oluşu getirmez. Olumsuzlamanın ve olumsuzluğun böyle bir şey olarak tanımlanması onun görece olduğunu da gösterir, çünkü oluşun ve değişimin sürekli olduğu varsayılırsa mutlak bir olumsuzlama demek olan mutlak bir yokluk ve hiçlik tüm bir varlığı silecektir. Bu durumda gerçek fiziksel bir olumsuzlama belli bir varlık veya belli bir oluş durumunun ortadan kaybolması anlamına gelmelidir. “Var olmak”, “olmak” veya “gerçekleşmek” gibi en temel bir kategori, bir tarz, bir durum, her “var olan”, her “olan” veya her “gerçekleşen” bireysel varlığın bir özelliğidir. Ancak “özellik” olması demek bir nitelik olması anlamına gelmez, “öz”ünün sergilenmesi, açığa çıkması ve gerçekleşmesi anlamına gelir. Birer varlık olarak insan zihinleri de sadece varlığı düşünebileceğine göre olumsuzluk mutlak bir hiçlik değil, olan bir varlığın eksikliği ve yokluğu anlamına gelmelidir. Elbette Heidegger gibi hiçlik üzerine konuşanlar da olacaktır ama hiçlik üzerine konuşmanın bile “var”lığı referans aldığı unutulmamalıdır. Olumlu olmak varlıkla ilgili olmak, varlığı onaylamak, varlığın olduğunu söylemek, oluşu işaret etmek, varlığın bilgisini onaylamak ve kabul etmek demekse tam bir olumsuzluk da bunun tam tersini veya çelişliğini, yani varlıkla ilgili olmamayı, varlığı onaylamamayı, varlığın olmadığını söylemek, olmayışı işaret etmek, varlığın bilgisini onaylamamak ve kabul etmemek demek olacaktır. Dikkat edilirse zaten “olumsuz” denilirken “-suz” eki “olum”a getirilerek “olma”nın eksikliğinden, yoksunluğundan veya inkârından söz edilir. Böylece olumsuzlama herhangi bir olanın öyle olduğunun kabul edilmemesi ve ortadan kaldırılması anlamına gelir.

Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles olumlu ifadelerin olumsuzlara göre birçok yönden önce geldiğini düşünmüş ve *Metafizik*'te olumlu önermelerin önce geldiğini ve olumsuzlardan daha iyi anlaşıldığını (çünkü tıpkı varlığın yokluğa göre öncelikli olması gibi olumlu olan da inkâr edileni açıklamaktadır) söylemiştir (Aristoteles 1996: 158). Thomas Aquinas ise olumlu önermelerin olumsuzlara göre üç nedenden dolayı önceliği olduğunu şöyle dile getirmiştir:

“Sesler düşüncelerin, düşünceler de şeylerin imlemeleri olduğu için bu üç neden sesten, düşünceden ve şeylerden kaynaklanmaktadır. Ses açısından bakıldığında olumlu önermelerin olumsuz önermelere göre önceliğinin olmasının nedeni, bunların daha basit olması ve olumsuzların olumlulara ekleme (olumsuzluk ekleri) yapılarak elde edilmesidir. Düşünce açısından bakılınca olumlu önermelerin olumsuz önermelere göre öncelikli olmasının nedeni, aklın olumlu önermelerde bir bileşim oluşturmasıdır. Oysa olumsuz önermelerde akıl oluşturmuş olduğu bu bileşimi ayırmaktadır ve birleştirmenin ayırmaya göre bir önceliği söz konusudur. Ayrıca birleştirme şeylere ait düşüncelerde olduğu için şeylerin önceliğinden dolayı birleştirmenin de ayırmaya göre bir önceliği vardır. Şeyler açısından bakınca olumlu önermelerin olumsuzlara önceliği, “olmak” (varlık) sözcüğünün olumsuza (yokluk) göre imlemesinin daha önce olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir şeye sahip “olmak”, o şeye sahip “olmamak”tan önce gerçekleşmektedir.” (Çiçekdağı 2018:111).

Sadece olumsuz cümleler değil, genel olarak tüm olumsuz ifadeler, olumlu ifadelerden daha az bilgi verir. Ancak olumsuz ifadelerin anlamı vurgulayıcı, güçlendirici ve kesinleştirici işlevi de olduğu bir gerçektir (Üstünova 2016: 1707). Olumsuzlar olumlulara göre daha fazla işaretçiye sahip oldukları gibi psikolojik olarak da daha karmaşık ve anlaşılması güçtür. Görüldüğü gibi bazı filozoflar, hatta dilbilimciler ve psikologlar olumsuzluğun olumluya göre yapıldığını düşünmektedir. Ancak Horn, Frege'nin her olumsuzluğu bir söyleneni inkâr olarak kabul etmediğine dikkat çeker, çünkü pozitif bir ayırım olarak olumsuzluk, benzemezlik veya tamamlanmamışlık olarak olumsuzluk, yanlışlık olarak olumsuzluk, bilgisel zayıflığın kabulü olarak olumsuzluk, inkârın sözle ifadesi olarak olumsuzluk gibi olumsuzluk türleri vardır (Mayıs 2019). Ancak olumsuzluğun ilk ve asıl tipi bir önermede yüklenenin inkârıdır. Olumlu olan, bir düşüncüyü önermede dile getirirken, olumsuz olan zaten olumlu olarak dile getirilmiş bu düşünceye yönelir.

Ancak buradaki sorun şudur: Varlıklar ve varlıkların adı olan kavramlar olumsuzlanır mı? Eğer olumsuzlanırsa varlığın ya da daha doğru bir deyişle bir var olanın olumsuzlanması ile bir kavramın veya bir önermenin olumsuzlanması aynı şey midir? Çünkü ilkinde varoluşsal bir gerçekliğin ortadan kalkması, yok olması kastedilirken ikincisinde ve üçüncüsünde varoluşsal gerçekliğe ait bir bilginin, bir yüklem veya bir tanımın ortadan kalkması kastedilir. Naif bir tavırla varlık ile zihnin birbirine uygun olduğu ve zihnin varlığı olduğu haliyle bilebileceği kabul edilirse

sorunlar biraz daha azalır. Çünkü varlıkta olup biteni zihin ve dil, olup bittiği haliyle ifade edebilir ve doğruluğunu denetleyebilir. Öte yandan Hume veya Kant gibi düşünerek yaklaşırsa zihnin oluşturduğu öznel bir gerçeklikten yola çıkarak varlıkta olup biteni olup bittiği haliyle nesnel olarak betimlemek imkânsızlaşacak ve geriye asıl olarak zihnin oluşturduğu fenomenal bir gerçeklik kalacaktır. Bu tartışma göz ardı edilerek zihnin varlığa ait gerçekliği olduğu haliyle kavradığı varsayılsa bile varlıkla ilgili olan bir olumsuzlamanın dille ifadesi yine de sorunlu olacaktır. Varlık, varoluşsal bir gerçekliktir, bir oluşturma, bir süreçtir ve devamlılıktır ama insan zihni bu bitmeyen sürekliliği zamansal ve mekânsal olarak durdurur, dondurur, soyutlaştırır, genelleştirir ve kavramları oluşturur. Böylece fiziksel gerçeklikte aslında sürekli oluş ve değişim içinde, çokluk halinde olan şeyler zihnin kavramlarına dönüşünce durağan, değişmez, kalıcı ve tek olurlar. Antik dönem felsefesinin meşhur varlık-oluş sorununun özünü de bu oluşturmuştu. Hatırlatılacak olursa varlık ile oluş birbiriyle çelişik kabul edildiği için Parmenides varlığı ve özdeşliği korumak adına oluşu ve çokluğu reddetmiş, Herakleitos ise oluşu ve çelişkiyi korumak adına varlığı ve birliği reddetmişti. Öyle ya da böyle varlıkta veya oluş içindeki varlıkta herhangi bir varlığın olumsuzunu bulmak kolaydır, çünkü varlık o an ve o durumda sadece kendisiyle özdeş olduğu için geriye kalan bütün diğer an ve durumdaki varlıklar onun olumsuzu olacaktır. Başka bir deyişle özdeşliğini yitiren her varlık zaten kendisinden başka bir şeye dönüşeceği için, dönüşeceği başka şeylerden her biri onun olumsuzu veya çelişkiği olacaktır. O zaman varlık açısından bakılırsa bir şey sadece kendisiyle özdeştir ve kalan her şeyle de çelişiktir. Bu kabul elbette Aristotelesçi bir özdeşlik mantığından hareketle mümkündür ve başka kabuller de olabilir. Özdeşliğine ait “olmaklığını” ontolojik olarak yitiren bir varlık mantıksal olarak da olumsuzlanmış ve çelişkiğine dönüşmüştür. Ancak hatırlamak gerekirse buradaki “olma” halini yitirme mutlak anlamda değildir, görelidir çünkü “olma”nın kendisi süreklilik içerir. Çünkü varlığın oluşu süreklilik içerir, kesintisizdir, mutlak ve varlık olarak varlık değişmezdir ama varlığın içindeki tek tek var olanlar farklı şeylere dönüşür, değişir ve başkalaşır. İşte görelilik olan “olma” hali budur, birbiriyle çelişik olanlar da bunlardır. Antik felsefede hiçliğin veya mutlak yokluğun düşünülememesinin gerekçesi de budur. Çünkü varlığın dışında bir şey yoktur ve olmayan şeyin üzerine ne

düşünülür ne de konuşulur. Böylece “var olmak” anlamında varlığın bir yüklem veya bir eylem olmadığı da açığa çıkmıştır. Koşmak, durmak, gülmek veya konuşmak birer eylemdir ve var olanların bizzat yapabileceği veya yapamayacağı fiillerdir ama “var olmak” veya genel olarak “varlık” böyle değildir.

Bu belirlemeler varlığın değil, varlığın var olmasına ait bireylerce sahip olunabilen özelliklerinin ve eylemlerinin dilsel ve mantıksal açıdan olumsuzlanabileceğini ortaya koymuştur. Varlığa ait özelliklerin ve eylemlerin cümledeki taşıyıcısı yüklemidir. Böyle olunca cümlede olumsuzluk, yüklem durumundaki bir özelliğin veya eylemin özneye ilgili olarak reddedilmesiyle kolayca ifade edilebilir. Ancak sıra kavramların olumsuzlanmasına gelince bir güçlük oluşur, çünkü kavramlar zihinde varlıkların yerine geçer ve tek başlarına kavramlar yüklem değildir. Bir kavramın olumsuzluk kazanması yüklem olabilmesine ve böylece taşıdığı yükü anlamsal olarak öznenen ayırabilmesine bağlıdır. Bu da ancak cümle yapısı içinde mümkündür ama tek başına kavramların olumsuzlanabildiği varsayılsa bile sadece o kavramın işaret ettiği o varlığı olumsuzlamak zorunlu olacaktır. Özne ve yüklemden oluşan basit cümlelerde yüklem durumundaki eyleme gelen “-ma” eki veya ada gelen “değil” sözcüğü gibi işaretçilerle bunu yapmak kolaydır. Çünkü bir cümle en azından iki kavramın üçüncü bir unsur olan kopula ile bağlanmasından oluşan bileşik bir yapıdır. Dolayısıyla özne ve yüklem ilişkisi iki kavramı söz dizimsel (sentaks) olarak birleştirmekle “olumlu” veya “olumsuz” bir cümle rahatlıkla elde edilebilir. Burada dilsel bağlama işlevi yapan kopula, cümleyi oluşturan asli ve üçüncü bir unsurdur. Üstelik “değil” sözcüğünü olumsuzluk bağı olarak, yani kopula olarak kabul etmek de mümkündür. Nitekim Üstünova, olumsuz ad cümlelerinin “değil” kopulasıyla yapıldığını ve adların olumsuzlanamayacağını söyler (2016: 1703-1715). Kavramlar tek olduğu, cümle gibi bilgi vermediği, biçimsel yapısında ikinci veya üçüncü bir unsuru barındırmadığı için cümle gibi olumsuzlanarak çelişki elde edilemez. Bu durumda kavramların olumsuzluğu da olmamalıdır ama var gibi görünmektedir. İşte bu çalışmanın dile getirmeye çalıştığı sorun tam da budur.

Kopulann Önemi

Cümlenin olumsuzluk kazanmasıyla ortaya çıkan inkâr veya ret bir bilginin, bir iddianın veya bir yargının kabul edilmemesi, onaylanmaması anlamına gelir. Kısacası böyle bir durumda ortada kabul edilmeyecek ve onaylanmayacak bir önerme olmalıdır. Bir başka deyişle inkâr, bir özneye yüklenmiş bir niteliğin veya eylemin olduğunun reddine ait bir sözdür. İnkârda bulunan kişi belli bir iddiayı kabul etmeyerek bu “kabulsüzlüğünü” veya “onaylamamasını”, “kabul etmeyerek” veya “onaylamayarak” çeşitli şekillerde gösterir. Böylece doğrudan veya dolaylı tarzda farklı kabullenmeyişler belirir. Örneğin bir iddia karşısında sessiz kalmak o iddiayı kabullenmeyişin dolaylı bir göstergesi olabilir. Yine o iddiaya “hayır”, “yok”, “olmaz”, “değil”, “belli olmaz”, “bakmak lazım”, “bilemem”, “belki” gibi verilen cevaplar doğrudan veya dolaylı retlerdir. Her durumda belli bir bilgi sadece reddedilmiş ama hala yerine yeni bir iddia getirilmemiştir. Örneğin, “Ali öğrencidir” iddiasına karşı “Ali öğrenci değildir” denirse bu bir inkâr veya ret olur. “Ali öğrenci değildir” diyen kişi sadece “öğrencidir” iddiasını reddetmiş ama yerine yeni bir bilgi veya iddia koymamıştır. Yani bir iddianın sadece reddedilmesi ve yeni bir iddiada bulunulmaması durumunda “iddia” açısından bir belirlilik yoktur. Çünkü bu tür inkârların kendisi bir iddia olmayıp, gerçek bir iddianın (olumlunun) onaylanmaması, rıza gösterilmemesi, doğru kabul edilmemesidir. Çünkü inkârlar zorunlu olarak belli bir iddiayı temele alarak belirirler ve sadece o iddiayı dışlarlar. Çünkü kendileri yeni bir iddia koymaktan çok diğerine göre, olumluya göre, yani görelilik olarak açığa çıkarlar. Bu görelilik olumsuz olan ifadenin olumluya göre var olabilmesinin göreliliğidir, yoksa olumlu ifadenin de olumsuzla göre var olabileceği karşılıklı bir görelilik değildir. Elbette olumlu her ifade olumsuzunu da çağrıştıracaktır ama bu zihnin ayrıştırıcı özelliğinden dolayıdır, yoksa olumsuzun altta yatışından değil.

Bu durumda inkârlar olumsuz ifadelerdir ve bir şeyi olumsuzlamak yoluyla yaratılırlar. Dar anlamıyla sadece cümleye ve cümlenin doğruluğuna yönelen olumsuz işaretçiler genellikle çelişik ifade çiftlerinin oluşmasına yol açar. Yüklemi olumsuzlamak yoluyla öznede bulunan bir şey (özellik veya eylem) doğrudan inkâr edilmiş olur. Ama dolaylı biçimde öznede bulunan bir eksiklik, yokluk, yoksunluk, olmama,

yapmama, ortadan kalkma ve/veya sahip olmama gösterildiği için olumsuzluk bu tür durumlara genellenebilir. İşte olumsuz işaretçiler geniş anlamıyla da kavramları anlamsal olarak tersine döndürür. Elbette kavramlarda oluşan olumsuzluk bir inkâr değildir. Aslında dar ya da geniş olsun bütün olumsuzluk türleri genel olarak bir şeye sahip olmamanın sonucu oluşur. Çünkü bir şeyin eksikliği, yokluğu veya bulunmaması aslında o şeye sahip olmamanın veya o şeyin var olmamasının göstergesidir. Bir şeye sahip olmak veya o şeyin var olması, Türkçedeki “-dır”, “-yor”, “-mış”, “-ecek” gibi kopula ya da kopula benzeri olumlu sözcüklerin özne ile yüklemi cümle formunda birleştirmesiyle oluşur. Bir şeyin olmaması bu kez “değil” kopulasının (veya “değil” yerine geçen “-ma” ekinin) dilsel olarak özne ile yüklemi olumsuzda birleştirmesi, yani yüklemi anlamsal olarak olumsuzlamasıyla gerçekleşir. Bir başka deyişle kopula olumlu ya da olumsuz her iki durumda da bir bağlaç görevindedir. Gerçi “Okula gelmiyorum” gibi eylem cümlelerinde kopula fiili olarak yoktur ama gizli biçimde veya kipsel olarak vardır, çünkü eylem cümleleri de ad cümleleri gibi doğruluk taşır. Bu örnekte “Okula gelmiyorum” diyen kişi aslında, “‘Okula gelmiyorum’ iddiası doğrudur” veya daha doğru biçimde “ ‘Okula geliyorum’ iddiası doğru değildir” demiştir. Öyleyse doğruluk değeri bulunan eylem cümlelerinin de aslında birer ad cümlesi olduğu söylenebilir. “Ali öğrenci *değildir*” ya da “Yarın sinemaya gelecek *değilim*” gibi ad cümlelerinde ise olumsuzluk işaretçisi kopulaya veya kopula benzeri bağlara (bu örnekte şahıs eki gibi) doğrudan gelir ama bunun nedeni yüklem bir eylem değil, bir ad oluşudur. Türkçede ad cümlelerinde eylem olmadığı için iki adın birbiriyle olan ilişkisi doğrudan kopulayla bağlanarak bildirilir. Cümle, öznenin yüklemde sahip olduğu bir özelliğine veya eylemine ait bilginin doğru olduğunu iddia eder. Doğruluk iddiası taşıyan bu tür cümlelerde olumluluk ve olumsuzluk da doğruluğa yönelmiştir. Kopula özne ile yüklemi olumluda ve olumsuzda bağladığı ve böylece cümlede doğruluğu oluşturan unsur olduğu için olumlu ve olumsuz işaretçinin de kendisine geldiği unsurdur. İşte kopula olumsuz ad cümlelerinde olumsuz işaretçi “değil”i kendi önüne alır ve hem cümleyi bağlama hem de yüklemi olumsuzlama işlevini yerine getirir. Dilsel olarak böyle açığa bu durum bir şeyi “yapmak” ile bir şeye “sahip olmak” arasındaki ontolojik farktan kaynaklanır. Yüklem her zaman ya bir şeyi yapmak (bir eylem) ya da bir şeye

sahip olmak (bir özellik) olacaktır. Gülmek, uyumak veya gelmek gibi gerçek varoluşsal eylemler aktiftir ve öznenin yapmasıyla açığa çıkar. Eylem öznenin yapabileceği ya da yapamayacağı bir harekettir, bir oluşturma veya bir değişimdir. Eylem gerçek bir varoluşsal hareketi işaret ederek oluşu ve değişimi gösterir. Evrendeki oluş ve değişim zaman boyutuyla gerçekleştiği için yüklemi eylem olan cümleler de şimdiki zamanı çevreleyen üç zamanda belirir. Oysa “öğrencilik, kırmızılık, uzunluk” gibi özellikler pasiftir ve özne de bulunur. Bir şeyin bir özelliği bir eylem değildir, sahip olunan, bulunan bir şeydir ve bağımsız bir varlık da değildir. Nitelikler, türler veya cinsler olarak özellikler varlığın oluşu, değişimi ve hareketi içinde mantıksal özdeşliklerini, aynılıklarını kendileri olarak korumaya devam eder. Bu da özelliklerin zihinsel, mantıksal bir yapısı olduğunu ve bu açıdan değişmediğini gösterir. Elbette dildeki adlar değişene de değişmeye de verilir ama bir şeyin adı konduktan sonra o şey artık mantıksal olarak bir değişmezdir. Burada bizi ilgilendiren ayrım değişimi gösteren “eylem” ile değişmemeyi gösteren “özellik” arasındaki olacaktır. Çünkü bizzat yapılan bir iş olarak eylemler ya yapılır (olumlu) ya da yapılmaz (olumsuz) ve bu yüzden olumsuzluk eki olan “-ma” cümlede bizzat eyleme gelir. Öte yandan ad cümlelerinde sahip olunan veya sahip olunmayan ama her zaman olumlu bir özellik olan ad durumundaki yüklemelere olumsuz bir işaretçi, örneğin “-ma” eki getirilemez. Zaten eylem cümlelerinin de köken itibarıyla birer ad cümlesi olduğu ve doğruluk değeri olduğu varsayılırsa olumsuzluğun her durumda biçimsel olarak kopulaya gelmesi doğaldır. Ama cümlede yüklem her zaman ya öznenin bir “eylemi” ya da “sahip olduğu bir şey” ise biçimsel olarak kopulada olan olumsuzluğun anlamsal olarak her zaman yüklemeye, yani öznenin eylemine ya da sahip olduğu şeye yönelmesi kaçınılmazdır. Türkçedeki eylem cümlelerinde olumsuzluk hem biçimsel hem de anlamsal olarak yüklemde görüldüğü için aslında açık bir sorun yoktur. Ad cümlelerinde kopulanın olumsuzluk almasıyla az önce tartışılan durumlar gün yüzüne çıkmaktadır.

Konuyla ilgili olarak kopulanın sadece bağlaç işlevi görmediği ve “-dır” demekle bile bir şeyin var olduğunu söylediği de iddia edilebilir. Mantık felsefesi açısından tartışmalı bir konu olan “kopulanın varlığı da bildirdiği” iddiası elbette başka bir

çalışmanın konusudur. Ancak bu çalışma açısından kopula öncelikle dil bilgisel/mantıksal bir işleve sahiptir ve özne ile yüklemi birleştirir, bağlar ama açık ontolojik bir görevi yoktur. Kopulanın ontolojik bir yükü olduğu da kabul edilirse, onun bir şeye “sahip olmayı” söyleyen ve/veya bir şeyin “var olduğunu” anlatan bir yüklem olduğu iddia edilmiş olur. Türkçede kurallı bir cümlede varlığın olduğunu bildirmek “var” sözcüğüne “-dır” kopulasının ayrıca getirilmesiyle oluşur. Örneğin, “Ali vardır” cümlesinde kopula “var” yüklemine özneye bağlamıştır. Diğer türlü olsaydı bu cümle “Ali var (var)dır” anlamına gelirdi. Bunun doğru olduğu kabul edilirse son cümlenin kopulası da “var” anlamına gelecek ve “Ali var var (var)dır” ifadesi oluşacak ve böylece sonsuza dek gidecektir. Bu gibi nedenlerle kopulanın işlevi tartışmalıdır ve örneğin Abelardus kopulanın sadece dilsel bir birleştirme işlevi olduğunu düşünmüştür (Kneale&Kneale 1988: 207-209). Ontolojik açıdan kavramlarda olan “varlığın”, “olmanın” veya “olumluluğun” ifade edilmesi kopulanın dilsel/mantıksal “birleştirme” ve “bağlama” işleviyle cümlenin bütününde gerçekleşir. Kopula özne ile yüklemi birleştiren dilsel bir bağlaç olarak ve “ise”, “veya”, “ve” gibi diğer dilsel bağlaçlardan farklı değildir ve fakat bu bağlama işleviyle cümlenin bütününde cümlenin kavramlarından doğan varlıksal bir yüklem oluşmasına da yol açar. Diğer bağlaçlar basit cümleleri birleştirerek karmaşık ama tek bir cümle oluşturur. Kopula ise kök bir bağlaç olarak kavramları birleştirerek özne ile yüklemi birbirine bağlar ve basit cümleleri yaratır. Cümlenin temelinde olan kavramlar tek başına varlığı, yani olanı gösterdiği için en basit şekilde kopulayla birbirine bağlanan iki kavramın oluşturduğu bir bütün olan cümle de kendiliğinden olanı gösterir. Düşünmenin ve dilin en küçük unsurları olan kavramlar nasıl “olanı” gösteriyorsa, konuşmanın ve ifade etmenin en küçük birimi olan cümleler de üçüncü bir unsur olan kopulanın kavramları bağlamasıyla meydana gelerek kendiliğinden “olanı” gösterir. Kavramların olumluluğu kopula aracılığıyla cümleye yansır, çünkü kopula bunları birleştirir. O halde ontolojik olan “olumlu”nun mantıksal olan karşılığı “birleştirme”dir ve zihnin mantıksal/dilsel temel işlemi de birleştirmektir, sentezlemektir.

Zihnin ikincil işlemi de “ayırma” olmalıdır, yani birleşmiş olanın eski haline getirilmesi, analiz edilmesidir. Ancak olumsuzluk temelde dilsel değil, anlamsal bir ayırma işlevidir ve olumluda anlamsal olarak özneye birleştirilen yüklemi öznenin koparır, uzaklaştırır. Cümlede birleştirme ve bağlama işlevi dilsel olarak kopulanındır ama tekrar etmek gerekirse olumsuzluk cümlenin bağının mutlak olarak koparılması, yani bütünlüğünün dağıtılarak cümlenin yeniden tek tek kavramlarına ayrıştırılması değildir. Cümle olumsuzluk kazandığında hala bütünlüğünü ve tekliğini korur, çünkü daha önce söylendiği gibi kopula olumsuzda biçimsel olarak birleştirdiği kavramları içeriksel olarak ayırır. Yükleme yönelen anlamsal olumsuzluk cümlenin dilsel bütünlüğünü değil, yükleme ait bir eylemi veya sahip olmayla ilgili bir özelliği öznenin anlamsal olarak uzaklaştırır. Cümle ister olumlu ister olumsuz olsun tüm bağlaçlar özne ile yüklemi dilsel ve mantıksal olarak birleştirir. Yani her kipteki olumsuz cümle dilsel bütünlüğünü korur ama yüklem taşıdığı eylem veya özellik özne açısından ayrılır, uzaklaştırılır. Olumlu cümlelerde yüklem ile özne, öznenin bir şey “olmasında” birleşmiş, olumsuz cümlelerde yüklem ile özne, öznenin bir şey “olmamasında” birleşmiş, böylece cümlenin yapısal bütünlük ve tekliği korunmuş olur.

Cümlenin Doğruluğu ile Olumsuzluk İlişkisi

İddia cümlelerinin veya önermelerin bir doğruluk değeri taşıdığı ve böyle cümlelerin kavramlarını cümle halinde birleştirme işleminin mantıksal olarak da bir doğruluk değeri oluşturma işlemi olduğu söylenmişti. Çünkü özne ile yüklem birleştirilerek bir yargıda bulunulmuş ve bir bilginin doğru olduğu savunulmuştur. Birleştirmenin sonucunda cümlenin taşıdığı yük bir yargıdır, bir iddiadır, bir ileri sürmedir ve bir doğruluğu vardır. Olumsuzluk veya ayırma işlemi ise yargıyı, doğruluğu parçalamaz ama ters yöne iter, yani yanırlar. Olumsuzluk özne ile yüklemi birbirinden ayırarak cümlenin yapısal bütünlüğünü parçalamaya değil, doğruluk değerine yönelir. Daha iyi anlaşılması açısından “Ali öğrencidir” örneğini tekrar alalım. “Ali öğrenci değildir” şeklinde “değil” sözcüğü ile olumsuzluk kazanan bu cümlede yapısal bütünlük bozulmamış ama olumlu cümlenin doğru olduğu inkâr edilmiş, bir başka deyişle “ ‘Ali

öğrencidir’ cümlesi doğru değildir (yanlıştır)” demek istenmiştir. Cümledeki olumsuzluk böylece doğruluk değerine yönelmiş, olumlu olan asıl iddianın doğru olmadığı söylenmiştir. Olumsuzlayıcı işaretçi olan “değil” sözcüğü birleştirici olan işleviyle dilsel/mantıksal bir bağlamayı yaparken ters yönde de cümlenin doğruluğunu inkâr etmiştir.

Öte yandan bilgi verici olmayan ve doğruluk değeri taşımayan olumsuz cümlelerde de cümlenin dilsel bütünlüğünün ve tekliğinin korunduğu söylenmişti. Yani soru, dilek, emir ve duygu kipindeki gibi olumsuz cümleler de bir doğruluk değeri taşımamasına rağmen bir cümledir. Gerçi bu kipteki cümlelerin doğruluk değeri taşıyıp taşımadığı tartışmalıdır ama bu konuya girilmeyecektir. Kısa bir yorum olması açısından bir örnek vermek gerekirse “Sinemaya gittin mi?” veya “Sinemaya gitmedin mi?” gibi soru cümlelerinin bir iddia olmadığı ama muhatabından bir bilgi talep ettiği söylenebilir. Cümlenin aslı “Sinemaya gittin” iddiasını içerir ve cümle bu haliyle iddianın doğruluğunu karşı tarafın cevabına bırakır. Bir başka deyişle böyle soru cümleleri seçeneklerden birini öne çıkararak karşı tarafa “ ‘Sinemaya gittin bilgisi doğrudur ya da yanlıştır’ seçeneklerinden birini seç” veya “Yarın ne yapalım?” örneğinde olduğu gibi “Yarın bir şey yapalım ve yapacağımız seçenekleri sen belirle ya da hiçbir şey yapmayalım ve bu yapmama seçeneğini de sen belirle” anlamında seçenekli bir bilgi talebinde bulunur. Böyle olduğu için soru cümlesi sadece o haliyle bir doğruluk değeri içermez ama olumluluk ya da olumsuzluk seçeneklerden birini öne çıkarmaya yarar ve karşı taraftan bu yönde bir bilgi talep eder. Bir başka deyişle soru cümlelerinin kendisi bir doğruluk değeri taşımaz ama olumluda bir şeyin “olmasını”, olumsuzda ise “olmamasını” karşı tarafın tercihiyle doğruluğu açığa çıkacak şekilde belirsiz bırakmış olur. Aslında doğruluk değeri taşımayan cümleler henüz “olma” durumu gerçekleşemeyen cümleler olduğu için bu belirsizliği taşırlar. Gelecekle ilgili bilgi verici cümleler bile böyle bir belirsizlik içerir. “Yarın yağmur yağacak” cümlesi ya doğru ya da yanlış olmasına rağmen bugünden doğruluğu belirsizdir. Aristoteles *Yorum Üzerine* adlı eserinin 9. bölümünde bu konuyla ilgili oldukça ayrıntılı ve tartışmalı bir değerlendirme yapmıştır (Aristoteles 2002b: 21). Ancak sonuç olarak soru

cümlelerindeki olumsuzluğun da doğru bilgi talebi olduğu için dolaylı biçimde doğruluk değerine yöneldiği yorumu yapılabilir.

Emir, dua veya istek gibi cümlelerin durumu biraz daha farklı görünmektedir. Dil bilgisel olarak böyle cümlelerin özne, nesne ve yüklem ögeleri olsa da varlığa ait bir eylemi ya da özelliği bildirmezler. Öznenin isteğini, duygusunu veya arzusunu içeren bir yapıları olduğu için belli bir nesneye yönelirler. Bu tür cümlelerde talep edilen belli bir nesne merkezde olduğu için genel olarak tümüne “istek cümlesi” denilebilir. Örneğin, “Kitabı versin” emir cümlesi belli bir şeyin “olması” isteğini işi yapması gereken karşı tarafa iletir. Bu durumda özne, emri verene belli bir işi yapacak olan belli bir kişidir. Öznel bir yapı içeren bu tip cümlelerde kavramlar arasındaki bağı sağlayıp cümleyi oluşturan da öznelere ait yükleme gelen şahıs ekleridir. Bilgi veren cümlelerde öznenin yaptığı bir eylem ya da sahip olduğu bir özellik yüklemi oluştururken, bu tür cümlelerde istekte bulunan kişi cümlede biçimsel olarak yer almayarak kendi yapmadığı ya da henüz sahip olmadığı bir şeyi talep eder. Bir başka deyişle bu tür cümleler doğruluk değeri alabilen önermeler gibi “olmak” ile ilgili bilgi vermez, açıklama yapmaz ama “olmak” ile ilgili istekleri dile getirir. Bir cümlenin doğruluğu ilettiği açıklamanın gerçekliğe uygunluğuyla veya tutarlılığıyla belirlediği için istek cümlelerinde doğruluk yoktur. Çünkü gerçeklik varlık alanındaki herhangi bir oluş veya sahip olunan bir şeydir ve istek cümleleri fiili bir oluşu ya da fiili bir sahip oluşu değil, bunların gerçekleşmesi talebini içerirler. Dolayısıyla olumlu “Kitabı ver” ve olumsuz “Kitabı verme” cümle çifti çelişik görünseler de herhangi bir doğruluk değerine sahip değildirler. Çelişik cümlelerden (önermelerden) biri doğruyken diğerinin yanlış olması zorunludur, oysa önerme olmayan bu cümle çifti hiçbir doğruluk değerine sahip değildir. Zaten doğrulanabilir bir bilgi iletmedikleri için olumsuzları da bir bilgiyi inkâr etmez ve fakat çelişkiyi doğuran belli bir şeyin inkârıdır. Dolayısıyla istek cümlelerinin olumsuzu gerçek bir çelişki yaratmaz ama biçimsel ve olası bir çelişki yaratır. Bu çelişki cümlenin doğruluğundan değil, konuşma tarzının kendisinden kaynaklanır. Çünkü tekil cümlelerle ilgili tüm konuşmalar, özne ile yüklem aynı kalmak şartıyla ya olumlu ya da olumsuz olabilir ve bunlar da çelişik konuşma tarzını ortaya koyar. Yani ya “Kitabı ver”

ya da “Kitabı verme” diyebilirim ve “diyebilmeme” ait sadece bu iki seçenek üçüncü halin imkânsızlığı gereği ya doğru ya da yanlış olacaktır. Bu çelişki istek cümlelerinin iletği anlamdan değil, birbirinin çelişki olan iki konuşma biçiminden veya söylemenin kendisinden kaynaklanır.

Karşı Olma ve Olumsuzluk İlişkisi

Buraya kadar olan açıklamalardan birbirine karşı olan kavramlar veya cümleler yaratmanın tek yolunun olumsuzluk olduğu sonucu çıkmamalıdır. Evet, olumsuzluk birbirine en güçlü şekilde karşı olan ifadeleri oluşturur ama bu tür ifade çiftleri yaratmanın tek yolu da değildir. Aristoteles *Kategoriler* adlı eserinde dört karşı olma türü belirler: 1- Bağlantılılar, 2- Karşıtlar, 3- Yoksun olanlar ve sahip olanlar, 4- Kabul etme ve reddetme (olumlu ve olumsuz; çelişik cümleler). Bunlarla ilgili şu örnekleri verir:

“Görelilerde misil yarım; karşıtlarda iyi kötüye; yoksunlukla iyelik açısından körlük görmeye; evetlemeyle değilme olarak ‘oturuyor’ ‘oturmuyor’a tam devrik.” (Aristoteles 2002a: 67)

Türkçe çevirideki “görelî” kavramıyla “bağlantılı olmak”, “devrik” sözcüğü ile de “karşı olmak” kastedilmiştir. Aristoteles bu örnekleri verdikten sonra belirlemiş olduğu dört karşı olma türünü tek tek ele alır. Bağlantılı olan kavramlardan biri söylendiğinde karşısında yer alan diğerini akla getirir. Örneğin, “iki kat” kavramı (çeviride “misil”) “yarım” kavramını çağırır. İki dördün yarısı olduğu için dört de ikinin iki katıdır. İki şeyin ilişkisi bağıntı olarak adlandırılır ve bağıntılı kavram çiftleri karşı olmanın bir türüdür. “İki kat” ve “yarım”, “yetişkin” ve “çocuk” ya da “öğretmen” ve “öğrenci” bağıntılı karşı olma çiftlerine örnektir.

İkinci karşı olma türü “iyi” ve “kötü” örneklerinde olduğu gibi kavramlar arasında bir karşıtlık oluşturur. Thomas Aquinas karşıtların “aynı cins içinde en farklılaşmış olanlar” olduğunu söyler (Çiçekdağı 2018: 169). Örneğin siyah ile beyaz renk cinsi içinde birbirinden en farklı olanlardır. Ama karşıtlarda, her zaman olmasa da ara noktalar, orta durumlar vardır. Renk örneğinde siyah ile beyazın dışında arada bulunan

renkler vardır. Karşıtlık keskin bir karşı olma türüdür, çünkü aynı cinsin içindeki iki tür birbirinden olabilecek en fazla şekilde farklılaşmıştır. Bu yüzden karşıtlık çoğu zaman karşı olma ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

Üçüncü tür karşı olma ilişkisi Aristoteles’in de ayrımını yaptığı bir şeyden yoksunluk ve bir şeye sahip olma (olumluluk) temelinde oluşur:

“Yoksunlukla iyelik aynı nesne konusunda söylenir; sözgelişi görmeye körlük göz için söylenir. Genel olarak bulunması doğal olan şey konusunda bunların her ikisi de söylenir.” (Aristoteles 2002a: 71).

Sahip olmanın (iyeliğin) olumluluk (pozitif) şeklinde adlandırıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü bir şeye sahip olmak aslında “olan” ile veya “olmak” ile ilgili olmaktır. Bu da varlıkla ilgili bir niteliğin öznedeki taşındığını ve bulunduğunu gösterir. Daha önce söz edildiği gibi varlığın kendisi zaten olumlu olan bir şeydir. O halde bir özelliğe veya niteliğe doğal olarak sahip olmak olumlu iken, doğal olarak sahip olunacak niteliğin olmaması olumsuz (negatif) değil, olumlunun eksikliğidir, yoksunluğudur. Olumsuz olan ise bir olanın (bilginin) inkârı veya değillenmesidir. Yani olumsuz bir konuşma, olumlu bir iddiayı sadece reddeder. Bu durumda yoksunluk bir olumsuzluk değildir, öznedeki olması gereken bir şeyin eksikliğidir ve bulunmamasıdır.

Bu örnekte körlüğün normalde sahip olunan bir görme yeteneğinden yoksun olma olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü körlük görme duyumunun zaten hiç olmamasını değil, normalde olması gereken bir duyumun eksikliğini işaret eder. Bu durumda görme duyumu olmayan her şeye kör demek yanlış olacaktır. Örneğin bir ağaca ya da kulağa kör demek saçmadır. Ağacın ya da kulağın görebilmesini zaten ummadığımız için kör olarak adlandıramayız. Bu yüzden Aristoteles yoksunluğun ve sahip olmanın aynı konuyu temel alarak oluştuğunu ve doğal olarak sahip olunması gereken bir niteliğin olmaması durumunda bunun yoksunluk olacağını söyler. Bir varlıkta doğal olarak bulunan bir nitelik eksikse, yoksa veya engellenmişse bu durumda o varlık kendisinde doğal olarak bulunması gereken o nitelikten yoksun olacaktır. Bir şeyden yoksun olmak ve o şeye sahip olmak aynı anda bir varlıkta bulunamaz ve bu ikisinin arasında ara durumlar olmaz.

Türkçedeki “-sız” eki de adların sonuna gelerek sıfatlaşır ve bir yokluğu veya yoksunluğu bildirir. “Lekesiz, akılsız, tuzsuz” gibi sıfatlar “leke, akıl, tuz” gibi varlıkların veya bunlara ait özelliklerin bir şeyde olmadığını, bulunmadığını veya eksik olduğunu bildirir. Ancak “kör, sağır” gibi anlamsal olarak yoksunluk bildiren adlarla “-sız” ekiyle yapılan yokluk veya yoksunluk bildiren sıfatları karıştırmamak gerekir. Çünkü sıfatların adların önüne gelerek onları nitelemeleri ve birlikte kullanılmaları gerekir ve ayrıca “-sız” eki yoksunluğu değil, eksiklik veya yokluğu bildirir. Dolayısıyla bu çalışmada ele alınan ad durumundaki kavramların “-sız” ekiyle doğrudan olumsuzlanmaları mümkün görünmemektedir.

Son karşı olma türü ise olumlu önerme ile olumsuz önerme (kabul-ret, onay-inkâr, evetleme-değilleme, *affirmation-negation*) arasındadır. Aristoteles ve Aristotelesçi gelenek bu karşı olma türünü çelişki olarak adlandırmıştır. İlk bakışta bunun Aristoteles’in ele aldığı basit ifadelerin karşı olmasıyla bir ilgisi olmadığı düşünülebilir, çünkü bu karşı olma türü cümleler veya önermeler arasında gerçekleşmektedir. Cümleler ise “oturuyor” ve “oturmuyor” örneklerinde olduğu gibi basit değildir, bileşik veya karmaşık ifadelerdir. Aristoteles “oturuyor-oturmuyor” örneğinin gerçek bir kabul ve inkâr olmadığını ama yine de birbirine karşı oldukları için örnek olmak üzere verildiğini söyler:

“Evetlemeyle değillenmenin kapsamı evetlemeyle değilleme olmaz; evetleme olumlu bir önerme, değilleme olumsuz, oysa evetleme ya da değillenmenin kapsamları bir önerme oluşturmaz. Bunların birbirlerine evetleme ya da değillenmenin olduğu gibi tam devrik olduğu söylenir, çünkü bunlarda da karşı olum biçimi aynı: “oturuyor-oturmuyor”daki gibi; nasıl evetleme değilleme için tam devrikse, yine her birinin kapsamındaki nesne de “oturmak-oturmamak” biçiminde tam devrik.” (Aristoteles 2002a: 73).

Aristoteles kabul ve inkârın sadece önermeler arasında olduğunu öncelikle vurgulamıştır. Önermeler arasındaki kabulü yaratan önermenin olumluluğu, inkârı yaratan olumsuzludur. Olumsuzluk kazanan önerme olumlu önermenin tam karşısında yer alır, yani özne ile yüklemi aynı iki önermeden biri olumlu diğeri olumsuzsa bu iki önerme birbiriyle karşı olma ilişkisi içindedir. Aristoteles’in verdiği örnekte yüklem olumsuzlanması ile önermenin olumsuzluk kazandığı görülmektedir.

Demek ki Türkçede olduğu gibi Antik Grek dili için de yüklem olumsuzlanmasıyla cümle olumsuzluk kazanmaktadır. Ancak Aristoteles birbirine karşı olan “oturuyor-oturmuyor” yüklem kavramlarının önerme olmadığını ama önermenin kapsamı olduğunu belirterek bunların arasında yine de tam bir karşı olma ilişkisi olduğunu özellikle söyler. Yani önermelerin karşı olmasıyla önermenin içeriğindeki kavramların karşı olmasının doğurduğu sonuç aynı değildir. Çünkü önermeler arasındaki karşı olmada birinde kabul edilen bir iddia diğerinde inkâr edilir. Aynı şeyin hem kabul edilmesi hem de edilmemesi (çeviride evetleme ve değilme) ancak cümle yapısı içinde olabilir ve bu yüzden bir doğruluk değeri bulunur. Oysa bu karşı önermelerin yüklem kavramları da birbirine karşı olmasına rağmen bir kabul etme ve kabul etmeme bulunmaz. Çünkü kabul edilmiş olanın ve reddedilmiş olanın bizzat kendileri bir şeyi kabul etme veya reddetme değildir. Sadece “oturuyor” ve “oturmuyor” şeklinde söylenen iki basit eylem nasıl birbirine tam olarak karşıysa, sadece “oturuyor olmak” ve “oturuyor olmamak” şeklinde söylenen iki ad da birbirine tam olarak karşıdır.

Öte yandan olumsuzluğun cümledeki kapsamı bulunduğu yere göre dar ya da geniş belirebilir. Aristoteles “koşmayabilir” ile “koşabilir” sözcük çiftinin birbirine çelişği olmadığını söyler (Aristoteles 1998: 139). Kipsel bir yapı da içeren böyle eylemlerde olumsuzluğun eyleme mi, yoksa kipe mi geldiğine dikkat etmek gerekecektir, çünkü olumsuzluğun etkisi yüklem diğer bileşeni olan kipsel ifade boyunca devam etmez. Bir şey yapabilmeye ilişkin bu örnekte “-bilir” sözcüğü kiptir. “Koşabilir” derken koşma eylemini yapabilmek ifade edilmiştir. O zaman olumsuzu da koşma eylemini yapamamak olmalıdır. Olumsuz işaretçi, “koşmak” eylemine değil, “-bilir” kipine gelmeli ve “koşabilmez” veya “koşamaz” denmelidir. Bir başka deyişle “koşabilir”in çelişği “koşamaz” olmalıdır. Ayrıca koşabilen bir şey koşmayabilir de, yani ikisi aynı varlıkta bulunabilir ama bu durum çelişkide söz konusu olamaz, çünkü ikisi aynı anda doğru olamaz.

Mantıksal açıdan önermeler arasındaki karşı olma karesinde çelişki, karşıtlık, altıklık ve alt karşıtlık ilişkisi yer almaktadır. İki çelişik çiftin çelişikleri olan alt karşıtlik olumlu ve tikel olumsuz önermeler birlikte doğru olabilirler ama birlikte yanlış

olamazlar. Aristoteles’e göre bunun nedeni alt karşıtlıkta tam bir karşı olmanın bulunmamasıdır, çünkü alt karşıtlar “tümüyle sözel bir karşı olma”dır (Aristoteles 1998: 197). Alt karşıt iddialar (“Bazı insanlar doktordur”-“Bazı insanlar doktor değildir”) sadece birbirini tamamlamazlar, aynı zamanda birbirini ima ederler, çağrışırlar. Olumlusu da olumsuzu da her zaman olabilecek bir durumu açıklar. Üst karşıt olan tümel önermelerden olumsuz olanlar hiç olmayacak durumları anlatırken, alt karşıt önermelerden olumsuz olanlar bazen olmayacak durumları anlatır.

Kavramların Olumsuzluğu ve Sonuç

Şimdiye kadar yapılan değerlendirmelerden olumsuzluğun dar (biçimsel) ve/veya geniş (anlamsal) olmak üzere iki şekilde anlaşılacağı ortaya çıkmaktadır. Dar veya biçimsel olumsuzluk cümlelerde kullanılarak onları karşı iki gruba ayırır ve genellikle çelişik çiftler oluşturur. Bu yanıyla olumsuzluk bir iddiayı inkâr etmeyi ama yerine yeni bir iddiayı getirmemeyi sağlar. Geniş veya anlamsal yanıyla olumsuzluk ise cümlelerin yanı sıra kavramların da olumsuzluk kazanabileceğini ve bir inkâr olmasa bile çelişik veya karşı kavram çiftleri olabileceğini savunur. Aristoteles yapılabilecek ilk ve en basit çelişik cümle çiftinin “İnsan vardır ve “İnsan yoktur” ifadeleri olduğunu söylemiştir (Aristoteles 2002b: 27). Buradan çelişkinin asıl olarak varlık ile yokluk arasında olduğu sonucu çıkmaktadır. Bir önermede bir şeyin varlığı ve diğerinde yokluğu savunuluyorsa ve ikisi aynı doğruluk değerini alamıyorsa bu iki önerme çelişiktir. Benzer şekilde bir kavramda bir şeyin varlığı ve diğerinde de yokluğu yer alıyorsa ve ikisi aynı şeyle ilgili olarak aynı anda söylenemiyorsa çelişik olmalıdır. Ama önermeler doğruluk değeri alabilirken kavramlar bilgi vermediği için alamaz. Bu durumda geniş anlamlı olumsuzlukla kavramlara yaklaşmak gerekecek ve onların anlamsal olumsuzluklarına bakılacaktır. Böyle olunca da çeşitli kavram türlerini ayrı ayrı değerlendirmek gerekecektir.

Kavramları kabaca varlığa ad olanlar ve varlığın sahip olduğu niteliklere veya yaptığı eylemlere ad olanlar şeklinde ayırmak mümkündür. Örneğin “insan” bir varlığın adı, “kırmızı” sahip olduğu bir niteliğin adı ve “konuşmak” yaptığı bir eylemin adıdır.

Böyle bir ayırımla tüm kavramlar dilsel açıdan birer ad olarak görülebilir. Ancak böyle bir ayırımda varlığın veya var olanların adlarının birincil olduğuna dikkat edilmelidir. Varlığın sahip olduğu nitelikler ve varlığın yaptığı eylemler varlıktan sonra geldiği için ikincildir ve bunların da adı vardır. Şimdi, daha çok veya daha az “varlık” olunmadığı için örneğin, bir insan diğer bir insandan daha çok veya daha az “insan” olmayacaktır. Bir bebek ya da bir yaşlı da daha az ya da daha çok “insan” değildir, ikisi de “insan” olma açısından aynıdır. Ya da herhangi bir kişi belli bir anda “insan” olmayı bırakamaz, tüm varlığı boyunca herkes tam olarak “insan”dır. Öyleyse varlığın adı olan kavramların eksiklik, yoksunluk göstermesi ve olumsuzluk kazanması olanaksızdır. Temel olumsuzluk “varlık” ile “yokluk” arasındadır ve var olan bir şey var olduğu sürece varlığı bırakamayacağı için varlığın adları da her zaman varlığı gösterecektir. Varlıklar var olmayı bırakamaz ama sahip oldukları nitelikleri ve yaptıkları eylemleri bırakabilir veya yapmayabilirler. Olumsuzluğun çeşitli görünümleri işte bu alanda, yani varlığın sahip olmadığı veya yapmadığı şeylere ilişkin ortaya çıkmaktadır.

Önermelerde inkârı yaratan olumsuzluğun, yokluğu ve varlığı gösteren birbirine karşı durumdaki çelişik önerme çiftlerine de yol açtığı söylenmişti. Aristoteles’in kategorik önerme çiftlerinden tümel olumlu ile tikel olumsuz ve tümel olumsuz ile tikel olumlu birbirine çelişik olanlardı. Bu çelişik çiftlere dikkatle bakıldığında tam bir karşı olmanın aslında varlık ile yokluk arasında olduğu açıkça görülebilir. “Tüm insanlar canlıdır” ile “Bazı insanlar canlı değildir” çelişik önerme çifti aslında, “Canlı olmayan insan yoktur” ile “Canlı olmayan insan vardır” anlamına gelerek “varlık-yokluk” temelinde bir çelişkili ifade oluşturur. Aynı şekilde “Hiçbir insan uzun değildir” ile “Bazı insanlar uzundur” önerme çifti, “Uzun olan insan yoktur” ile “Uzun olan insan vardır” anlamına gelerek yine “varlık-yokluk” temelinde bir çelişik önerme çiftini oluşturur. Bu durum tikel önermelerin varoluşsal bir yük taşımasından kaynaklanır, oysa tümel önermeler yokluğu bildirir. “Yokluk-yokluk” ya da “varlık-varlık” arasındaki karşı olmalar ise çelişikliğe değil, karşıtlığa yol açarlar. Çünkü karşıtlık bir yokluğun bir ucuyla diğer ucu ya da bir varlığın bir ucuyla diğer ucu arasındaki en büyük farklılaşma demektir. Tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler ile tikel olumlu

ve tikel olumsuz önermeler böyle karşıtlardır. Örneğin, “Canlı olmayan insan yoktur” ile “Canlı olan insan yoktur” tümel önermeleri “yokluğa” göre, “Uzun olan insan vardır” ile “Uzun olmayan insan vardır” tikel önermeleri de “varlığa” göre karşıtlaşmışlardır.

Kavramlar da aynı ölçüte göre karşıt olurlar ama kavramlar hep varlığa ad oldukları için bu kez varlığın sahip olduğu bir şeyin bir uç ile diğer uçtaki en farklı oluşuna göre karşıtlık oluşur. Örneğin, renge ilişkin “siyah-beyaz”, karaktere ilişkin “iyi-kötü” ve ölçüye ilişkin “uzun-kısa” böyle karşıt kavramlardır. Farklı bir karşı olma türü olan eksiklikte ve yoksunlukta ise bu kez karşıt değil ama karşı olan kavramlar bir varlığın bir şeye sahip olması ve sahip olmaması ölçütüne göre belirirler. Örneğin, işitmede “duyan-sağır”, temizlikte “lekeli-lekesiz” ve miktarda “dolu-boş” yokluk veya yoksunluk kavramlarıdır. Eksiklik, yoksunluk ve sahip olmama geniş anlamıyla bir olumsuzluktur ama çelişki değildir. Çelişkiyi oluşturan inkâr ve tam bir yokluk hali bu karşı olma türlerinde bulunmaz, bulunamaz. Masa, ağaç gibi varlıkların adı olan kavramların olumsuzluk almaları mümkün değildir, çünkü tümü olanı gösterir ve olumsuz işaretçilerle olumsuzluk kazanamazlar. Örneğin, “masa-masasız”, “hak-haksız” sözcüklerindeki gibi “-sız” ekiyle olumsuzlanırlarsa ad olmaktan çıkıp birer sıfat ya da nitelik olurlar ve yapıları tümüyle değişir. Örneğin, “oturuyor (değilim)-oturmuyor (değilim)”, “gülecek (değilsin)-gülmeyecek (değilsin)” sözcüklerindeki gibi olursa eylemler yine sıfatlar gibi bir şeyi niteleyen birer ad olurlar. Örneğin, “ağaç-ağaç olmayan” sözcüklerindeki gibi olursa bu kez yine olumsuz “-ma” ekiyle sıfatlaşan bu adların yapısı değişir ve üstelik olumlu ama belirsiz bir şeyi “ağaç olmayan” diyerek işaret etmiş olur.

Bununla birlikte mastar durumundaki adlar çelişik gibi durmaktadır. Örneğin “gelmek” ve “gelmemek” kavram çiftinde çelişik önermelerde bulunan inkâr ve tam yokluk gözlenebilir. Bir eylemin olumsuzluk kazanmasıyla oluşan bu tür adlar, bir çelişkide olması gereken sadece belli bir şeyi reddetme ve yerine yeni bir şey getirmeme koşullarını gerçekleştirmiştir. Ancak Aristoteles bir eylemin olumlusunu ve olumsuzunu gösteren bu tür kavramlara “belirsiz eylem” adını vermiştir. Ona göre “olmak” ya da

“olmamak”, salt “olan” bile dense belli bir nesneyi göstermez ve tek başına bir şey değildir. Yani mastar durumundaki adlar ancak bileşenleri olunca düşünülebilen birleşmeyi zihinde işaret eder (Aristoteles 2002b: 11). Bu durumda “gelmek” veya “gelmemek” birbirine karşı olan kavramlardır ama çelişik değildir, çünkü eylemi yapan özneye ve kopulaya bağlı olarak doğrulukları açığa çıkacaktır. O zaman eylemler ad olsalar bile bir varlığın yapmasıyla oluşacakları için nitelikler gibi sahip olunan ve bir şeyin adı olabilen kavramlar değildir. Nitelikler de eylemler de varlığın dışında bağımsız var olamamalarına rağmen, eylemlerin özneye bağımlılığı niteliklerden daha fazladır. Çünkü nitelikler öznedeki “bulunurlar” ama eylemler özne tarafından bizzat “yapılırlar”. Bu nedenle nitelikleri karşı gruplara çeşitli şekillerde ayırmak eylemlere göre daha kolaydır, oysa eylemler ya yapılırlar ya da yapılmazlar. Dilde niteliklere ilişkin adların oluşturulması eylemlere göre daha doğaldır, çünkü varlığı varlık yapan ve tanımında bulunabilecek özellikler ifade edilmektedir.

“Olmayan” sözcüğü ile yapılan adlar konuyla ilgili en sorunlu olanlar gibi gözükmektedir. Örneğin, “ağaç” ve “ağaç olmayan” kavram çifti olumlu ve olumsuz kavramlara örnek olarak verilebilir ama gerçekten böyle midir? Yine Aristoteles “olmayan” sözcüğüyle oluşturulan adları olumsuz değil, “belirsiz ad” olarak sınıflamıştır (Aristoteles 2002b: 25-27). Bu sözcükle oluşturulan kavramlar üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine uyarak “ağaç” ve “ağaç olmayan” şeklinde evreni ve varlıkları ikiye böler ama “olmayan” sıfatının kattığı anlam olumsuzluktan öte belirsizliktir. Çünkü “ağaç olmayan” şey de bir varlıktır ama ne olduğu belli değildir. “Ağaç olmayan” diyerek sadece “ağaç” dışarda tutulmuş ve kalan diğer bütün varlıklara bir gönderme yapılmıştır. Adların böyle belirsizlenerek kullanımı mantıksal olarak önermelerin ters döndürme yoluyla eşdeğerlerinin alınmasında oldukça kullanışlıdır. Çünkü özne veya yüklemde kastedilen belli bir varlığın dışında kalanlar sonsuz sayıdadır ve “olmayan” sözcüğü bu sonsuzluğu tam olarak ifade etmektedir. Örneğin, “Tüm insanlar canlıdır” önermesi doğru ise “Tüm canlı olmayanlar insan olmayandır” önermesi de doğrudur. Tıpkı belirsiz eylemlerde olduğu gibi belirsiz adlar da tek başına bir anlam ifade etmezler, belirli bir şeyi anlatmazlar ve bir nesnenin adı olmazlar. Bu

durumda “olmayan” sözcüğü ile oluşturulan karşı kavram çiftleri olumsuzluk yoluyla yaratılmamıştır ve çelişik değildir. Ancak özellikle tanım yaparken ya da varlık sınıflaması oluştururken en keskin ve kapsayıcı ayrımı getirdikleri için birincil ve vazgeçilmezlerdir. Örneğin, “canlı” ve “canlı olmayan” ayrımı en kapsayıcı olan bölünmeyi getirerek tüm evreni kuşatır, çünkü bu iki kavramın dışında bir varlık kalmamıştır ve tüm evren tüketilmiştir. Oysa “canlı” ve “cansız” gibi yokluk bildiren bir ayırmada sadece “madde” cinsi içinde bir şeyin (sadece canın) eksikliğini gösteren sınıflamaya gidilmiştir. Eğer bu ayırım “canlı” cinsi içindeki bir yoksunluğa göre yapılsaydı “diri” ve “ölü” sınıflaması oluşurdu. Şimdi “ölü” de “cansız” da birer tür olarak en genel olan “canlı olmayan” cinsi altında yer alır. Her “ölü” ve her “cansız” bir “canlı olmayan” olmasına rağmen, sadece bazı “canlı olmayanlar” bir “cansız” veya bir “ölü”dür. Örneğin “kırmızı” veya “7” bir “canlı olmayan”dır ama “cansız” veya “ölü” değildir.

Varlığın adı durumundaki kavramların olumsuzunun olmayacağı ve “olumlu-olumsuz” ad ayrımı yine de yapılmak isteniyorsa olumsuzluğun geniş biçimde anlaşılması gerektiği açığa çıkmıştır. Böyle olunca kavramlar arasındaki karşıtlık, yokluk, yoksunluk ve belirsizlik ilişkisi genel olarak bir olumsuzluk olarak düşünülmeli ve bunların tümüyle birlikte olumsuzluk yapılmalıdır. Ancak adların olumsuzlanmasının önermelerin ters döndürülmesinde önemli bir işlevi olduğu göz önüne alınırsa en kapsayıcı ve köklü ayırımın “olmayan” sözcüğüyle yapılabileceği açıktır. Dolayısıyla bu çalışma açısından “ağaç, kör” gibi adların ve “haklı, haksız” gibi sıfatların, “ağaç olmayan, kör olmayan” ve “haklı olmayan, haksız olmayan” şeklinde olumsuzlanması en doğrusu olacaktır. “Gelmek, yürümek” gibi eylem adlarının ise Türkçedeki olumsuz işaretçi olan “-ma” ekiyle “gelmemek, yürümek” şeklinde olumsuzlanması daha uygun olacaktır. Ulaşılan bu sonuç bir yorumdur ve elbette tartışmaya açıktır.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (1998). *Birinci Çözümlenmeler*, çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- ARİSTOTELES (2002a). *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, İstanbul: İmge Yayınevi.
- ARİSTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- ARİSTOTELES (2002b). *Yorum üzerine*, çev. Saffet Babür, 2. Basım, İstanbul: İmge Yayınevi.
- ÇİÇEKDAĞI, Caner (2018). *Peri Hermenias Üzerine İki Yorum*, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- HORN, L. R. (2019). “Negation”, Erişim Tarihi: 01.05.2019, (<https://plato.stanford.edu/entries/negation/>)
- KNEALE, W. & KNEALE, M. (1988). *The Development of Logic*, 10. Ed., Oxford: Clarendon Press.
- KABAĞAÇ Sina ve ALOVA Erdal (1995). *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- NİŞANYAN SÖZLÜK (2019). “Müspet”, Erişim Tarihi: 03.04.2019, (<https://www.nisanyansozluk.com/?k=müspet>)
- TDK, Güncel Türkçe Sözlük (2019). “Olumlu”, Erişim Tarihi: 02.06.2019, (<http://sozluk.gov.tr/>)
- ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY (2019). “Positive”, Erişim Tarihi: 04.03.2019, (<https://www.etymonline.com/word/positive>)
- ÖZMEN, Mehmet (1997). “Türkçe’de Değil Kelimesi Ve Kullanımları”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1995*, ss. 315-368, Ankara: TDK Yayınları.
- ÜSTÜNOVA, Kerime (2016). “Dilbilgisel Olumsuzlayıcılar”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(4): 1703-1715.

Makale Geliş | Received: 07.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 14.07.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612503

Banu ALAN SÜMER

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırıkkale, TR
Kırıkkale University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Kırıkkale, TR
ORCID: 0000-0003-0047-6650
banu_felsefe@hotmail.com

Modern ve Postmodern Sanat Anlayışlarına Sanatçının Yeri Bağlamında Bir Bakış

Öz

Bu makalede modern ve postmodern düşüncede sanatçının konumu ele alınmaktadır. Modernizm ile postmodernizm iki farklı düşünce sistemi olduğundan, onların sanat hakkındaki düşünceleri de farklıdır. Sanata olan bu farklı anlayış biçimleri, sanatçı hakkında da farklı görüşlere sahip olmalarına neden olmuştur. Makalede öncelikle modern düşüncedeki sanat algısına kaynaklık etmesi bakımından Platon ve Aristoteles'in sanat felsefesine ilişkin temel söylemlerine yer verilecektir. Daha sonra modern sanatın oluşumunda en büyük katkıyı yapan filozof olarak Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eserinde incelemiş olduğu deha konusu ele alınacaktır. Son olarak da postmodern sanatta ve edebiyat kuramlarında sıklıkla karşımıza çıkan bir konu olarak yazarın kim olduğuna, yazar-okur ilişkisine, yazarın ölümüne ve yazarın işlevine ilişkin tartışmalar, Foucault ve Barthes bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Foucault, Barthes, Sanat, Sanatçı, Yazar, Deha, Yazarın Ölümü, Yazar-İşlevi.

An Overview of the Place of the Artist in the Modern and Postmodern Understanding of Art

Abstract

This article discusses the position of the artist in modern and postmodern thought. Since modernism and postmodernism are two different thinking systems, they have different ideas about art. These different forms of understanding of art cause them to have different views about the artist. In terms of being a source of modern art perception Plato and Aristotle's main discourses on philosophy of art will be included. Then, as a philosopher who made the biggest contribution to the formation of modern art, Kant's subject of genius that he probed in his work *The Critique of Judgement* will be discussed. Finally, the debates about the author, the author-reader relationship, the death of the author, and the author-function, a topic that is frequently encountered in postmodern art and literary theories will be discussed in the context of Foucault and Barthes.

Keywords: Kant, Foucault, Barthes, Art, Artist, Author, Genius, The death of the Author, The Author-Function.

Giriş

Sanatta en çok tartışılan konuların başında, sanatçının sanat eserinde oynadığı rolün ne olduğu gelir. Felsefe tarihinde, kimileri Platon’dan hareketle sanatçının tanrısal esinlenme sonucu ürettiğini, sanatın böylesi bir yaratma olduğunu, kimileri Aristoteles geleneğinin bir devamı olarak sanatçının bir taklitçi, sanatın bir mimesis ve teknik bir etkinliğin ürünü olduğunu söyler. Kimileri de özellikle Kant’a atıf yaparak sanatçıların özgün yapıtlar ortaya koyan ‘yaratıcı’ dahi kişiler olduğunu belirtir. Bu çalışmada Aristoteles’ten günümüze değin süren bu tartışma ana hatlarıyla ele alınacak ve modern ve postmodern anlayışların sanatçıya bakışları ortaya konmaya çalışılacaktır. Modern sanat felsefesine ilişkin düşünceler açısından Kant, postmodern sanat açısından da Michel Foucault ve Roland Barthes’ın ‘yazar’a ilişkin söylemlerine yer verilecektir.

Grek felsefesinde sanat ile zanaat arasında bir ayrım yoktu. Yunanca *techne* sözcüğü, bir plana göre bir şey ortaya koyma amacıyla, pratiklik içeren beceri anlamında kullanılırdı. “Platon, ‘sanatlar’ı, kazanıma dayalı, ayırıcı ve üretici sanatlara böler. ‘Kazanıma dayalı sanatlar’, sırası geldiğinde ya pratik amaçlar (örneğin ev yapma; genelde bu uygulama (b)ilimleri Aristotelesçi *techne*’ye tekabül eder) ya da teorik amaçlar adına kullanılacak bilgi kazanımını içerirler” (Peters 2004: 367). Bu anlamda *techne* sözcüğü sanat ve zanaat arasında bir ayrım yapılmaksızın, yarar amacı güdülen işlerde gereken yetenek olarak anlaşılıyordu.

Eskiçağlarda karşılaşılan bu *sanat* ve *zanaat* özdeşliği, daha sonra *güzel sanatlar* kavramının ortaya çıkmasıyla, yani bir yarar amacı taşıyan nesnelere, hiçbir çıkar gözetmeksizin, yalnızca hoşlanmak amacıyla seyredilmek için üretilen nesnelere ayrılmasıyla ortadan kalkmıştır. Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi* ile bir yandan sanat ile bilgiyi, bir yandan da sanat ile tekniği birbirinden ayırmıştır. “*Sanat*, insan becerisi olarak, *bilimden* de ayırılır (*yapabilmenin bilmeden ayrımı* gibi), tıpkı kılğısal yetenin kuramsal yetiden, uygulayımın kuramdan (ölçme sanatının geometriden) ayrı olması gibi. Ve bu yüzden ne yapılması gerektiğini *bilir bilmez* ve öyleyse yalnızca istenen etkiyi yeterince tanıyıp tanımaz *yapabildiğimize* de sanat denmez. Yalnızca birinin yapılacak olanı tam olarak bilse bile gene de bu yüzden hemen onu yapacak beceriyi

taşımadığı zaman yapılan şey sanata aittir” (Kant 2006: 172). Yine Kant sanatın zanaattan ayrı olması konusunda şöyle söyler: “*Sanat zanaattan da ayrılır; birinciye özgür* denirken, ikinciye *ücretli* sanat da denebilir. Birinciye sanki ancak oyun olarak, kendi için hoş olan uğraş olarak ereksel çıkabilecek (başarılı olacak) bir şey gibi bakılır; ikincisi ise emek olarak, kendi için nahos (zahmetli) bir uğraş olarak ve ancak etkisi (örneğin ücret) yoluyla çekici ve dolayısıyla zorla dayatılabilecek bir şey olarak görülür” (Kant 2006: 173). Kant’a göre, sanatın kendi dışında hiçbir amacı yoktur; onun tek amacı kendisidir.

Öte yandan Nietzsche’ye baktığımızda; ona göre sanat, bizi varoluşun acılarından ve kaygılarından kurtaran bir ilaç ve bir çare olarak ortaya çıkmıştır. Nietzsche’de sanat, felsefenin organonudur ve bu yüzden Nietzsche felsefenin merkezinde yer alır. Ona göre sanat bu dünyadaki en yüce etkinliktir. Çünkü sanat yaşama kendi başına olma olanağı verir. Yaşamı kendi gerçekliği yüzünden hiçliğe düşmekten kurtarır. Yalnızca sanat, hayatı mümkün kılan en büyük güçtür, yaşama götüren en büyük baştan çıkarıcı ve yaşamın büyük uyarıcısıdır (Nietzsche 2002: 421). Nietzsche’ye göre, sanat yapıtlarının etkisi, sanatçının ruh durumunu uyandırması ile ilgilidir. “Sanat özünde hayatı onaylamaktır, hayatı kutsamaktır, insan varlığının onaylanması, kutsanması, Tanrılaştırılmasıdır” (2002: 404). Sanatın en önemli etkisi, onun insan varlığını olgunlaştırarak, yetkinliği ve zenginliği meydana getirmesidir.

Sanat ürünlerinin doğal nesnelere farklı oluşu, sanatın niteliğini de açığa çıkarır. Doğal dünyada gördüğümüz ve ‘güzel’ olarak algıladığımız nesne ve oluşumlar sanat eseri olarak kabul edilmez. Burada sanatın asıl özelliğinin, bir nesne üretmeyi amaçlamış olduğunu, bir tasarım sonucunda ortaya çıkan bir etkinlik olduğunu ve insanın yaratıcı gücüne bağlı olduğunu görürüz. Yine sanat eserini doğal oluşumlardan ayıran temel özelliklerin başında onun ‘özgünlük’ ve ‘biriciklik’ niteliklerine sahip olması gelir. Her sanat yapıtı, yaratıcısına özgü olarak biriciktir. Sanatın bu özelliği, sanatçının bakışından doğan ‘tarz’ kavramıyla da ilgilidir. Sanatçının özgünlüğünü oluşturan, onun kendine has tarzıdır. Tarz aynı zamanda sanatçıların sanata getirdiği yeniliklerdir. Dolayısıyla sanatın ayırtedici özelliklerinden en önemlisi ‘yaratıcılık’tır.

Özgünlük ve tarz kavramlarını birleştiren bu özellik, aynı zamanda sanat eserinin ‘biricik olma’ özelliğini de içerir. Bunu ortaya çıkaran da sanatçının yaratıcı kişiliğidir (Bozkurt 2014: 16).

Sanat yarar gözetici bir etkinlik değildir. “...güzel olduğunu söylerken ve bir zevkimin olduğunu tanıtlarken, onda nesnenin varoluşuna bağımlı olduğum şey ile değil, ama bu tasarımdan kendi içimde yaptığım şey ile ilgilenirim. Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok yanlı bir yargıdır ve bir arı beğeni yargısı değildir” (Kant 2006: 55). Kant’a göre beğeni, bir nesneyi ya da bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmadan, bir hoşlanma ya da hoşlanmamaya bağlı olarak yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesi de ‘güzel’ olarak adlandırılır. Croce de bu konuda benzer şekilde “...türü ne olursa olsun herhangi bir zevk, başlı başına sanatsal değildir. Susuzluğumuzu gidermek için içtiğimiz sudan aldığımız tat sanatsal bir öz taşımaz” (Croce 2009: 41) diyerek sanat eserinin verdiği zevki diğer zevklerden ayırır. Dolayısıyla beğeni yargımızın nesnesi olan ‘güzel’, her türlü çıkardan soyutlanmış olmalıdır.

Sanat, yaşamın yansıtılış şekillerinden en önemlisidir. Bir sanat yapıtı, döneminin tininin bir ürünüdür. Bu bakımdan o dönemin tarihsel koşulları, felsefi, bilimsel, dinsel düşünüş şekilleri, ahlaksal, hukuksal, siyasal düzeni ve yaşama stilleri anlaşılmadan sanat yapıtı anlaşılmaz. Sanatçıda tüm bunların izleri vardır. Tüm bunlar alımlayıcıyı da sanatçıyı da sarar ve alımlayıcının yapıtı anlamasının olanağı da sanatçı ile aynı ortak tin içinde yer almalarından gelir. Başkalarını ancak birlikte yaşadığımız ortak zemin sayesinde anlayabiliriz. Bu ortak zemin içerisinde sanat, yaşamayı anlamada başvurulacak temel kaynaktır (Özlem 2007: 24).

Sanata ilişkin bu genel tanım ve belirlemelerden sonra, yukarıda sözü edilen filozoflar bağlamında sanatçının felsefe tarihi içindekinin yerinin ne olduğuna bakabiliriz.

1. Antikitede Sanat: Mimesis mi Poiesis mi?

Platon’un sanat ve sanatçı üzerine düşünceleri daha çok ideal devletin içindeki yeri bağlamında ele almıştır. Platon’a göre, sanatçılar, yapıtlarını, bir ilham ve bir kendinden geçiş hali ile ortaya koyarlar. Burada *mimesis* anlamında bir teknik etkinlikten çok, *poiesis* anlamında bir yaratma etkinliği söz konusudur. “*Poiesis* (yaratma) fikri, çok kapsamlı bir fikirdir. Çünkü, yokluk’tan varlık’a geçiş, hangi halde olursa olsun, *poiesis*’tir; dolayısıyla, bütün alanlara ait sanat eserleri *poiesis*’tir ve bunları yapan bütün sanatçılar da *poietes*’tir”. (Platon 2000: 72). Platon’da sanat poetik bir etkinliktir yani yaratma ile ilgili bir etkinliktir. Platon sanatçı ile, yani ruhunda yaratma gücü taşıyan kişi ile güzel arasında bir ilişki kurar. Buna göre sanatçının ereği, güzel ile kucaklaşmaktır. Burada güzel, bedenden başlayarak sırasıyla ruh ve erdem güzelliğinden geçerek, ‘kendi başına güzel’e ve öz güzelliğe yükselir. Bu en yüksek güzele ise ancak buna yeteneği olan kişiler, yani sanatçılar ve filozoflar ulaşabilir (Tunalı 2004: 70). Böylece sanatın yaratıcılığı ancak güzelde kendini bulur ve sanatın anlamı da ancak sanat yapıtında ortaya çıkar.

Platon’da sanatsal etkinliğin poetik bir etkinlik olarak görülmesi, sanatın bir *mimesis* (taklit) etkinliği olmadığı anlamına gelir. Ancak Platon, sanatçının yaratıcı etkinliğini önemser gibi görünse bile gerçekte bu böyle değildir. Çünkü sanatçının yaratıcılığı kendinden kaynaklanmayan bir yaratıcılıktır. O, tanrıların aracı olarak görüldüğünden, söyledikleri de kendine ait değil, tanrılara aittir. İdeaların bir kopyası olan görüngüler evreninde, sanatçının etkinliği, taklidin taklidi olarak görülür. Platon sanatçıyı Aristoteles’ten daha düşük bir statüye yerleştirir ve onun, gerçekliği tam olarak taklit bile edemediğini belirterek, sanatçıyı ideal devletinden kovar (Özlem 2007: 8). *Şölen* diyalogunda poetik bir etkinlik olarak anlaşılan sanat, *Devlet* adlı kitapta kendisine pek yer bulamamış, daha çok *mimesis* dolayımında ele alınmış ve hatta çoğu zaman toplum için zararlı bir etkinlik olarak görülmüştür. Böylece Platon *poiesis* olarak sanat etkinliği üzerinde fazla durmamış ve bu görüşünü sistematik bir biçimde geliştirmemiştir.

Neredeyse Grek dünyasının tamamına yayılan bir görüş olarak mimetik sanat anlayışının ne anlama geldiğinin tek bir tanımı olmasa da, o, çoğunlukla taklit veya taklit etme üzerine kurulu bir sanat görüşünü ifade eder. Platon’un mimesis’ten söz etmesinin ve sanatı bir taklit olarak görmesinin ardından, onu bir sanat teorisi haline getiren filozof Aristoteles’tir. Aristoteles, *Poetika*’da, sanatsal etkinliği, ussal açıdan irdelemiş ve dünyadaki doğal düzen ile sanat yapıtının, hem oranları hem de birliği bakımından bir kurala uyması zorunluluğu arasındaki bağıntı üzerinde durmuştur.

Aristoteles’e göre, genel olarak sanatı ve özel olarak edebiyatı ve onun en gelişmiş örneği olarak tragedyayı karakterize eden yön, onların belli kurallar doğrultusunda belli türden bir etki yaratmak amacıyla gerçekliği taklit etmeleri, yani mimesis etkinlikleri olmalarıdır. “Epos, tragedya, komedy, dithyrambos şiiri ve flüt, kithara sanatlarının büyük kısmı taklittir” (Aristoteles 2017: 35). Adı geçen bu sanatların yanı sıra, biçimsel sanatlar da taklit edicidir. “Şair de aynı ressam gibi ya da biçim verici herhangi bir sanatçı gibi taklit eden bir betimleyicidir” (2017: 85). O, en üstün edebi tür olarak gördüğü tragedyada amacın, katharsis olduğunu, korku ve acıma duygularını uyararak ruhu tutkularından arındırmak olduğunu belirtir. Aristoteles *techne* ile sanatsal bir etkinliği, gerçekliği taklit ederek oluşturulan teknik bir etkinliği ifade eder. Ona göre, taklit bir yaratıcılık kaynağı ve bir duygu olarak, hem insan varlığına yerleştirilmiştir hem de insanın temel bir belirleyicisidir. Taklidin bir insanın ana özelliği ve insana özgü doğuştan ve temel bir duygu olarak ve tüm insan bilgisinin ana motifi olarak görülmesi, insanın meydana getirdiği her şeyin temelinde *mimesis* olduğu anlamına gelir. Platon mimesisi olumlu bir etkinlik olarak görürken, Aristoteles onu insan doğası içine koyarak, tüm bilgimizi sağlayan bir motif olarak anlamaktadır (Tunalı 2004: 99). Sanatçı doğrudan doğruya gerçekliğe yönelip onları taklit eden bir taklitçidir. Böylece Aristoteles yüzyıllar boyunca etkili olacak sanat anlayışının temellerini atmıştır.

Ancak Aristoteles’te mimesisin kaba ve gündelik anlamda bir taklit anlamına gelmediğini de belirtmemiz gerekir. Bunun nedeni, mimesisin sadece taklidin tek belirleyicisi olan gerçeklik kategorisi tarafından belirlenmemesidir. Mimesis bir sanat

etkinliği olarak yalnızca olana değil, olması gerekene de yani ideal olana da yönelebilir. (Tunalı 2004: 106). Mimesisin ideal olana yönelmesi, gerçek üzerinde bir düşünme etkinliğini gerektirir ki bu da sanatçının bu etkinlikteki önemini ifade eder. Sanatçılar, kendi öznelliklerini katarak realitede karşılığı olmayan sanat eserleri üretebilirler.

Aristoteles’in bu görüşleri ile sanatçı önemli bir konuma gelmiş olsa da Grek dünyasında sanatçının yerinin genelde ikincil bir konuma yerleştirildiğini söylemek gerekir. Aristoteles’in sanatın ereğini moral bir erek olarak belirlemesinin de bunda etkisi vardır. Ona göre, sanat estetik bir hoşlanma için değil, moral bir değer için belirlenir ve bu moral değer, katharsis sürecinde nesnelleşir. Sanatın görevi insanda estetik haz uyandırmak değil, etik bir haz uyandırmaktır. Aristoteles sanatsal etkinliği, ahlaki etkinlik ile ilişkili olarak ele almış ve sanat, etik karşısında bağımsızlığı olmayan ve hatta ahlakın hizmetinde olan bir alan olarak görülmüştür. Sanatçının görevi de bu ahlaksal durum çerçevesinde, katharsis etkisi uyandırmak olmalıdır (Tunalı 2004: 116). Sonuç olarak sanatçı, kendi özgür edimiyle yaratan bir kişi olmayıp, görevi ahlaka hizmet etmek olan, sanatını etik olana uygun bir biçimde icra eden kişi olarak görülmüştür.

Platon’un ve Aristoteles’in sanatçıya ilişkin düşünceleri, genel olarak 18. yüzyıla kadar yaygın bir kabul görmüştür. Descartes ile birlikte özneyi merkeze alan düşünce sisteminin karşısında, Platon ve Aristoteles’in nesneyi merkeze yerleştiren söylemleri gerilemeye başlamış, sanata ve sanatçıya verilen önem de artmıştır. Sanatçıya artık bir taklitçi olarak bakmak reddedildiği gibi, sanatçının tanrısal güçleri kullanan edilgin bir aracı olduğu görüşü de reddedilmiştir. Evrenin merkezine tanrıyı veya doğayı koyan, insanı tanrısal veya doğal bir belirlenim altına yerleştiren eski anlayışın yerini, evrenin merkezine insanı koyan, onu özne sayan anlayış almıştır. Modern özne, toplum içinde edilgin konumda olan bir özne olmayıp, toplumu diğer öznelerle birlikte kuran ve birlikte yöneten etkin bir öznedir (Özlem 2007: 9). Böylece bu etkin öznenin artık sanatsal etkinlik sırasında bir taklitçi veya edilgin bir aracı olarak görülemeyeceği açıktır. Bu dönemde sanatçı; yaşadığı dünyaya biçim veren, yaratan kişidir. Sanat

etkinliği de, bir biçim verme etkinliği olarak sanatçının iç dünyasıyla ilgili bir etkinliktir.

Sanatçıya tanınan bu konum ile ilkçağdan 18. yüzyılın başlarına kadar devam eden, sanatçılığı arka plana atan, sanatçıların ve yazarların bireyselliklerini önemsemeyen ve onları aracı olarak gören anlayış tamamen silinmiştir. Sanatçıyı yaratıcı olarak görmeyen anlayışın karşısında, onu dâhi ile özdeşleştiren görüşler ortaya çıkmış, bu konuda Kant’ın dehâ estetiği önemli bir dönüşüme yol açmıştır.

2. Kant ve Dehânın Yaratımı Olarak Sanat Yapıtı

Kant’a göre yaratıcılığın kaynağı sanatçının dehâsıdır. Zanaat ve sanat ayrımını da dehaya dayandıran Kant için, zanaat mimesise dayalı bir etkinlik iken, sanat yaratıcılıkla özdeşleştirilen dehaya ait bir etkinliktir. Kant ve onun izinden giden Schelling için sanat yapıtı, dâhinin (sanatçının) bir defalık yaratısı olarak, bilinçsiz bir yaratmanın ürünüdür. Schelling’e göre, Dahi sanatçı, kendisindeki otonomiye bilmeksizin sürekli yaratır (Schelling 2016: 68). Yani dâhi (sanatçı) herhangi bir kural olmaksızın ve bilinçsizce yapıtını yaratır. Sanat eseri bir deha ürünü olarak, dahi sanatçının yaratıcı kişiliği sayesinde kendi yarasını koyduğu bir etkinliğin sonucudur ve ürünüdür. Kant bunu şöyle ifade eder:

“...güzel sanat kendi kendisine ürününü ona göre ortaya çıkaracağı kuralı uyduramaz. Şimdi, ön bir kural olmaksızın bir ürüne hiçbir zaman sanat denemeyeceği için, doğa özünde (ve onun yetilerinin uyumu yoluyla) sanata kural vermelidir, güzel sanat, ancak deha yoluyla olanaklıdır” (Kant 2006: 177).

Kant, estetiğe asıl yerini kazandırmış, ‘güzel’in kesin sınırlarını çizmiştir. “Kant beğeni yargısının öznel bir temele, yani hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayanmasına karşın, bu yargıya bir genellik yüklemiştir. Başka deyişle, beğeni yargısını genel bir yargı olarak temellendirilmek istemiştir. Burada, beğeni yargısının genelliği, nesnel bir genellik değil, öznel bir genelliktir” (Bozkurt 2014: 146). Doğa ve ahlak alanında aprioriyi arayan Kant, estetik alanında da aprioriyi arayarak, estetik yargılara bir genel geçerlik kazandırmayı amaçlamıştır.

Kant’a göre, sanat yapıtındaki kendine özgü kural ve düzen, yaratıcı etkinlikten kaynaklanır. Dehânın kendisi dıştan hiçbir kurala bağımlı değildir; onun kendisi bizzat kuralın kendisidir. Dehâda bir iç yasalılık ve ereklilik, gizli halde zaten vardır. İşte bu, somut ve tek bir sanat yapıtında kendini gösteren ve biçim almış olan şeyin kendisidir (Cassirer 2007: 427). Güzel sanat ürünleri, dehânın ürünleridir. “Dehâ yetenektir (doğa vergisi) ki, sanata kural verir. Yetenek, sanatçının doğuştan üretken yetisi olarak, kendisi doğaya ait olduğu için, bu şöyle de anlatılabilir: *Deha* doğuştan anlak yatkınlığıdır (*ingenium*) ki, doğa, sanata kuralı *onun yoluyla* verir” (Kant 2006: 176).

Dehâ öyle bir yetidir ki, ona belirli hiçbir kuralın verilmesini istemeyeni üretir, o, herhangi bir kurala göre öğrenilebilen bir beceri değildir. Bu yolla özgünlük onun ilk özelliği olmaktadır. Dahi sanatçı, ürününü nasıl ortaya koyduğunu kendisi betimleyemez veya bilimsel olarak belirtemez, ancak doğa gibi kural verir. Sanatçı ürününü yaratmasını dehasına borçludur, ancak kendisi bunun farkında değildir. Deha bir insana doğumuyla birlikte verilen ona özgü koruyucu ve yol gösterici tin olarak ‘genius’tan türetilmiştir ve o özgün düşünceler onun esininden gelmiştir. Doğa deha yoluyla bilime değil, ama sanata kural verir ve bunu da ancak onun güzel sanat olacağı düzeye de yapar (Kant 2006: 177).

Kant’a göre, ‘estetik yargılar’ ‘dehâ’ ile ‘sanat yapıtı’ arasındaki ilişkide ortaya çıkan yargılardır ve estetik *ideler*, usun *idelerinden* ayrıdır. Kant’ın estetik idelerle kastettiği, duyulara ve algılara dayanan hayal gücünün tasarımlarıdır. Estetik ideler, usun bir kavramı değil, hayal gücünün tasarımlarıdır. Hayal gücünün yaratıcılığıyla harekete geçen *ideler* kavranamaz bir dünyanın tasarımlarına dönüşürler. Burada dehâ’ya özgü olan şudur: ‘Verilmiş bir şeyin kavramında ide’leri bulmak ve buna somut biçimde dille ya da görsel- işitsel olarak ifade kazandırmak’ İşte burada Kant’a göre, ‘aynı zamanda yeni bir kural getiren, yeni bir biçim ortaya koyan ve özgün olan şey ‘Tin’(Geist)dir (Bozkurt 2014: 156). Buradan da anlıyoruz ki, sanat doğanın taklit edilmesinden ibaret değildir. Sanat varolandan yeni şeyler ortaya çıkarma ve verili olanı yeniden biçimlendirme amacıyla yapılan bir etkinliktir.

Kant, beğeni yargılarının öznel bir ilkesi olması gerektiğini düşünür. Bu ilke, bir şeyin hoşla gidip gitmediğini genel geçer olarak belirleyen bir ilkedir. Kant için beğeni yargılarının dayandığı ilke ‘ortak estetik duyu (sensus communis aestheticus)’dur. Bu ortak duyu sayesinde Kant beğeni yargılarını görelilikten kurtarıp, bir kesinliğe oturtmak istemiştir.

“Şu tablo güzeldir, dediğim zaman, bu beğeni yargısı, sanat yapıtı dediğim ‘tablo’ karşısında, yalnız benim özel olarak duyumsadığım bir hoşlanmayı dile getirmez, ama aynı zamanda o, herkes için geçerli, zorunlu bir yargıdır da. Bunun için ‘güzel’ dediğim o tabloyu, herkesin ‘güzel bulmasını isterim ve bunu da herkesten beklerim; çünkü ‘şu tablo güzeldir’ yargısına, bu ortak duyuya dayanarak varırım” (Kant 2006: 95).

Kant’a göre bu ortak duyu, tek tek beğeni yargılarının ölçütüdür. Her tekil beğeni yargısı, bu tümel beğenin nesnelleşmesidir. Ona göre bu ilke bütün insanlarda vardır ve beğeni yargılarının genel geçerliği, herkesin ortak olduğu bu duyuya dayanır. Ancak estetik beğeni kişiden kişiye değişen, öznel bir beğenidir. Dolayısıyla estetik yargıların evrenselliğinden ve genelliğinden söz edilemez. Her insanın ve her kültürün farklı bir beğeni tarzı, farklı bir alımlama gücü, farklı bilgi birikimi ve farklı bir yorumlama düzeyi vardır.

Kant, Lessing’in bir dehanın ancak yine bir dehadan etkilenebileceği görüşünü şu sözlerle dile getirir. “Sanatçının ideleri öğrencisinde de benzeri ideleri uyandırır; eğer doğa onu da (öğrenci) ruh güçlerinin benzer bir orantısı ile donatmışsa” (Cassirer 1996: 345). Bu orantı dehanın yaratıcılığındaki özgül motifi belirtir. Bu açıdan bakıldığında, sanatsal üretim, bilimsel üretimden de ayrılır. Kant, deha kavramını sanat ile sınırlandırmıştır. Büyük bir bilim adamının keşfinde de dehadan bir şeyler vardır. Ancak o bilim adamı keşfinden dolayı dahi olarak adlandırılmaz. Kant bunu şöyle ifade eder:

“Çünkü (onun bulduğu şey) tam da öğrenilebilir bir şey olduğundan dolayı. Çünkü o, araştırmanın doğal yolu ve yöntemli düşünme ile bulunmuştur. Ve taklide dayalı bir çaba ile kazanılmış olan şeylerden özel olarak ayırdedilemez”, “Newton’un doğa felsefesinin ilkelerini içeren ölümsüz yapıtlarında ortaya konulmuş ne varsa, rahatça öğrenilebilir. Ama şiir yazmak öğrenilemez; şiir sanatı üstüne tüm kurallar ne kadar bilinmiş olsa,

bu konuda örneklere başvurulsa da, Newton’un geometrinin ilk öğelerinden başlayıp büyük ve derin buluşlarına varıncaya kadar atmış olduğu tüm adımlar, yalnızca kendisi tarafından değil, tersine herkes tarafından tam olarak izlenebilir, Ama Homeros veya Wieland’ın fantezi yüklü ve aynı zamanda düşünce dolu idelerini kafaları içinde nasıl oluşturup bunları biraraya getirdikleri asla gösterilemez. Çünkü onlar bunu nasıl yaptıklarını kendileri de bilmezler ve demek ki başkalarına da öğretemezler. Oysa bilimde bir kaşif, pek büyük çaba gösteren bir taklitçi ve çömezden ancak bir derece farkıyla ayrılır. Ama buna karşılık o, doğanın güzel sanat için bağışta bulunduğu kişiden kesinlikle ayrılır” (akt. Cassirer 2007: 431-432).

Kant’ın bu yeni sanatçı tanımı, sanatçının bireyliğini ve yapıtının bir defalığı ile özgünlüğünü vurgulaması, sanat eserini sanatçının kendisinin bile bilincinde olmadığı kurallara bağlı olarak ortaya konulan bir ürün olarak görmesi estetik alanında yeni bir sayfa açmış, sanat yapıtının anlaşılması konusunda da birtakım zorlukları beraberinde getirmiştir. İlkçağların mimesis anlayışında, sanat yapıtının anlaşılması konusunda bir zorluk yoktu. Çünkü sanat yapıtı taklit amaçlı bir teknik çalışmanın, bir çeşit zanaatkarlığın ürünüydü ve yapıtın niteliğini de teknik ölçütlere göre belirlemek mümkündü. Oysa şimdi Kant ile birlikte sanat yapıtı bir özerlik kazandığından, yapıtın nasıl anlaşılacağı bir sorun olarak ortaya çıkmıştır.

Bu noktada Heidegger’e bakarsak, onun *Sanat Eserinin Kökeni* adlı yapıtında, sanat, sanatçı ve sanat eserini karşılıklı bağları içinde ele aldığı, sanatın özünün sanat yapıtı aracılığıyla ortaya çıkacağını vurguladığını görürüz. Ona göre varlığın gizlisiz saklısız yanı sanat yapıtına gelip yerleşir ve hakikat de sanat yapıtında görülür. Sanat, içinde hakikatin ortaya çıktığı yollardan biridir (Heidegger 2007: 52). Heidegger’e göre, sanat yapıtı yaratıcısına bağlıdır, ama aynı zamanda yaratıcı kişi de sanat yapıtına dayanır. Sanatçı ile yapıtı arasında karşılıklı bir bağımlılık söz konusudur. Her ikisi de sanatın kendisinden çıkarlar. Sanat yapıtının kaynağı sanatın kendisidir. Sanat kavramı, sanat yapıtı içinde Hakikat’in yaratıcı bir biçimde saklanması ya da korunmasıdır. Bu koruma ya da saklama yapıtın alımlayıcıya ulaşması ve onda yarattığı izlenimle ilgilidir (Bozkurt 2014: 291).

Aristoteles’in kuramında sanatçıya biçilen rol onun sadece taklit yapması sebebiyle çok düşükken, Kant sanatçıları deha ile özdeşleştirmiştir. Burada önemli olan

bakmayı, görmeyi bilmektir. Sanatçının önemi onun bakışıdır, hayalgücü, duyarlılığı ve duygululuğudur. Sanatçı doğada gördüklerini aynen taklit eden kişi değil; görüşü, ifade edişi ve anlatışı ile ona yeni bir biçim verendir. Böylece sanatçıyı sadece yansıtan olarak değil, yaratıcı olarak da görmek gerekir.

3. Postmodernizm ve Sanat

1970’lerden itibaren bir takım kültürel ve eleştirel hareketlerde yaygın bir biçimde kullanılan Postmodernizm kavramının tek bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Postmodernizm ancak modernizm ile ilişki kurularak anlaşılabilir. Modernizmde ilerlemeye ve yeniliğe tam bir inanç söz konusu iken, postmodernizm bu düşüncelerin bir sorgulamasını ve eleştirisini içerir. Modernizm sanat ve popüler kültür arasında net bir ayırım olması gerektiği konusunda ısrar ederken, postmodernizm kültürün ve sanatın herhangi bir biçimine işaret etmez. Tam tersine o, bir çoğulculuk ile ilişkilendirilerek, özgünlük ve yazarlık konusunda geleneksel düşüncelerin terkedilmesi gerektiğini ögütler. İnsan merkezli bir düşünce sistemi olarak modernizmde Kant’ın da etkisiyle akıl temel bir ölçüttür ve insanın akli sayesinde her şeyi öğrenebileceği fikri esastır. Postmodernizmde ise, hakikati ya da dünyayı anlamada tek bir ölçüte başvurulmaz, çünkü postmodernizmde evrensel ve değişmez bir hakikat anlayışı söz konusu değildir. Modernizmin akli yücelten tavrı karşısında Jacques Derrida, Michel Foucault ve Roland Barthes gibi düşünürler, tek bir merkezi esas alan modernist düşünceye bir takım eleştiriler getirerek, dil, siyaset ve edebiyat alanında postmodernist düşünceyle örtüşen bir takım fikirler öne sürmüş, metinlerin aslında çok yönlü ve farklı şekillerde okunabileceğini göstermişlerdir.

Postmodern düşünürlere göre batı dünyası tanrı merkezli ortaçağın bitimi ve insan merkezli Rönesans ve hümanist yaklaşımların başlangıcından beri yüzyıllardır dünyayı ve yaşamı us yoluyla tanımlamaya çalışmışlardır. Postmodernizme göre, toplum, sanat, dil ve bilim hem insanoğlu tarafından oluşur hem de onu oluşturur. Derrida, Foucault, Barthes, Lyotard ve Baudrillard gibi düşünürler modernizmin temelindeki insan merkezli kuramları böyle bir yaklaşımla inceleyip, modernist yaklaşımın insan ve us

merkezli bir gerçeği yansıtmalarının yanı sıra dille getirmeye çalışırlar. Postmodern düşünürlerin de topluma, bilgiye, gerçeğe ve insana bakışları elbette birbirinden farklıdır. Ancak ortak oldukları nokta; insanı modernistlerin yaptığı gibi evrensel nitelikli, benzer us ve algılara dayalı olarak ele almamalarıdır. Onlara göre insan sürekli bir oluşum ve gelişim içindedir ve o yaşadığı dünyayı kendisi kuran ve kurduktan sonra da ona biçim veren bir varlıktır.

Derrida için metin, başı ve sonu tek bir tema üzerine kurulu, bütünlüklü bir yapı olarak görülmez. Metin farklardan oluşur ve bu da onun heterojen olmasına neden olur. Metnin heterojenliği, onun kendi başına bütünlüklü bir yapı olmasını engellediği gibi, metnin başka anlamlara da gönderme yapmasına olanak tanır (Derrida, 1981: 25). Dolayısıyla Derrida’ya göre, metnin anlamı sabit olmayıp, içinde çelişkileri ve belirsizlikleri taşır. Bu yüzden metnin anlamı için, sadece yazarın ne söylediğine değil, metinde olmayana, söylenmeyene de bakmak gerekir. Bu da yazar karşısında okuyucuyu öne çıkaran bir okuma edimidir. Foucault ise, bilgi ile politik güç arasındaki ilişki üzerinde durduğu yazılarında, her söylemin ve epistemolojinin belli bir politikanın ürünü olduğunu ve onun düzenini ve değerlerini sürdürmeyi amaçladığını söylemiştir. “Bu nedenle görüşlerini ancak mevcut söylemlerin dışına çıkarak aktarabileceğini düşünen Foucault, yazılarında ve söyleşilerinde sık sık tutuklu dili, delilerin dili gibi hakim düzence kabul görmeyen sözcük ve kavramları kullanır” (Doltaş 1999: 28). Ona göre, gücü elinde bulunduran bürokrasiler tarafından üretilen söylem ve düşünce sistemleri hakimiyetini korumuş, bunların dışındaki söylemler ise bastırılmıştır. Bu görüşleri ile Foucault, modernizmin merkeziyetçi düşünüş biçiminin karşısında yer alarak, çoklu bir anlam anlayışını savunmuştur. Barthes da eserlerinde fotoğraf, yazın metni ve müzik konularını postmodern bir tarzda ele almıştır. Ona göre sanat ürünleri, bilgilendirme amacıyla hazırlanan ürünlerden farklı değildir. Herhangi bir sanat eserinin Kant’ın belirtmiş olduğu özellikleri taşıyıp taşıyamaması ancak onu algılayan özne tarafından belirlenir. Sanat eseri ile onu tanımlayan özne birbirinden kopuk değildir; özne nesneyi belirlerken kendi özelliklerini de ona aktarmış olur (Doltaş 1999: 30). Anlamın sanatçı ve onu algılayan özne arasında karşılıklı olarak üretilmesi konusunda

benzer düşünen Foucault ve Barthes, metnin yazarı ve okuru arasındaki ilişkiye de yeni bir soluk getirmiştir.

Roland Barthes ve Yazarın Ölümü

Fransız göstergebilimci, edebiyat eleştirmeni ve kültür kuramcısı olan Roland Barthes (1915-1980), bir sanat eserinin kendisini oluşturan kültür bağlamında yeni bir fikir ve anlam ortaya çıkardığını söyler. *Yazarın Ölümü* adlı çalışmasında, metinsellik ve yorumlama ile ilgili önemli düşünceler öne sürmüştür; yazar, edebi yapıt, anlam ve okumaya ilişkin yerleşik düşüncelere karşı bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Barthes öncelikle edebi eserlerde yazarın ayrıcalıklı bir konumu olduğu fikrine karşı çıkar, bunu reddetmekle o, metinde birincil bir anlam olduğu fikrine de karşı çıkmış olur. Ona göre metnin anlamını belirleyen şey yazarın niyeti değil, metnin başka metinlerle olan ilişkisidir.

Barthes’ın düşüncesini anlamamızda önemli kavramlardan biri olan metinlerarasılık kavramı, her metnin başka metinlerle diyalog halinde olduğunu ifade eder. Barthes’a göre, her metin göndermeler yoluyla daha geniş bir anlam bağlamı sağlayan büyük bir metinler alanının parçasıdır. Bunun sonucunda anlam sadece yazarın niyetine veya otoritesine bağlı olarak değil, okur, metin ve metnin öne sürdüğü daha geniş kavramsal ağlar arasındaki ilişkiye bağlı olarak üretilir (Hitchcock 2013: 105). Modern düşüncenin varsaymış olduğu anlam hiyerarşisi karşısında duran Barthes, okurun doğuşuyla birlikte artık sadece bazı anlamların daha derin olduğunu ve bazı temel anlamların var olduğunu gündeme getirmiştir. Ona göre “okuyucunun doğumu yazarın ölümü pahasına gerçekleştirebilir” (Barthes 1977: 148. Böylece Barthes yazarın otoritesini yerinden ederek, onun ölümünü ilan etmiştir.

Yazarın ölümü ile Barthes bir sanat eseri de dahil olmak üzere herhangi bir metnin çokanlamlılığını ve kendi kültürel bağıyla birlikte okuma gerekliliğini ifade etmiştir. Örneğin hermeneutik bir okumada olduğu gibi, onu yazıldığı dönemin şartlarından, toplumun yapısal özelliklerinden bağımsız olarak okuyamayız. Metne

bütünsel bir bakış gerektiren bu düşünce, *anlamlama (signification)* dizgelerinin tümünü dikkate almayı önerir. Barthes’a göre, metnin başında yazar ölmüştür ve artık yazı yazarın ürünü olarak algılanmamaktadır. (1977: 145,146). Burada Barthes, okuyucuyu öne çıkararak, metinde yazarın amacına ilişkin bir tartışmayı da başlatmış olur. Acaba metin yazarın kendi niyetini yerleştirdiği bir anlamdan mı ibarettir? Yoksa okuyucunun doğuşu ile tüm anlam okuyucuya bağlı olarak bir çokanlamlılık mı taşımaktadır? Yazar-okur ilişkisine dair bu tartışmalarda Barthes, geleneksel görüşlerin aksine metinlerin tek ve sabit bir anlam taşımadığı görüşünü savunur.

Barthes’a göre, yazar, orta çağın sonunda İngiliz ampirizmi, Fransız rasyonalizmi ve Reformasyonun kişisel inancıyla toplumumuz tarafından üretilen modern bir figürdür. (1977: 143). Modern düşüncede yazar, yazının merkezini belirlerken, postmodern okur metne sonsuz anlamlar yükler. Modern yazar metni sınırlandırırken, post modern okur metni özgürleştirir. Yazarın ölümünden söz ediliyorsa sabit bir anlam da ortadan kalkmış olur. Metni yazara bağlamak, sürekli bir otoriteye bağlı olarak bir gerçekliği anlamak yanlış bir okumadır. Yazının okuyucu ile anlam bulmasını varsaymak gerekir. Modern metinlerin özelliklerinden biri, metnin gizli bir anlamı okuyucuya iletmesidir. Okur metindeki bu gizli anlamları ve yazarın niyetini bulmaya çalışır. Anlam okurun etkinliğine bağlı olarak oluşuyorsa, o halde çoklu bir *anlamlama* dizgesi mevcuttur. Böylece her bir metin, gösterenlerin serbest dolaşımı yoluyla anlam üreten birer bütünlüktür ve yine her bir metin gösterenlerin bir oyunundan ibarettir. Bu da, anlamın bu metin dışında başka bir şeye ertelenmesidir. Yani aslında her okur metni yeniden yazandır. Yazarın okurdan farkı onu yazmış olmasıdır.

Barthes’a göre “bir metne bir yazar vermek o metne bir sınır koymak, onu nihai bir gösterilen ile sunmak, yazıyı sonlandırmak anlamına gelir” (1977: 147). Ona göre farklı yorumların ve anlamların bulunması yalnızca farklı sosyal ve kurumsal bakış açılarına sahip farklı okurlardan kaynaklanmaz. Bundan daha da önce bir gösteren olarak sözcüklerin ve diğer gösterenlerin sabit olmayan, değişen anlamları vardır. Sözcükler sabit değildir, çünkü onlar ancak diğer sözcüklerle ilişkileri bağlamında bir anlam kazanırlar ve dilbilimsel gösterge, nedensiz, ayrımsal ve ilişkiseldir. Metnin ne

anlama geldiğine dair çok sayıda ve birbiriyle yarışan yorumlara neden olan da göstergenin özünde var olan bu değişkenliktir. Böyle bir gösterge anlayışı anlam konusunda geleneksel görüşe bir karşı çıkıştır, çünkü bu anlayış, gösteren ile dışsal ve sabit bir anlam olarak gösterilen arasında birebir bir ilişki olduğu fikrini reddeder (Hitchcock 2013: 107). Herhangi bir çalışmanın anlamlandırma etkinliği içerisinde bir anlam kazanması o çalışmanın göstergelerinin yer değiştirmesi ya da dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Göstergeler evrensel kodlarla belirlenmiştir ama göstergelerin yer değiştirmesi mümkündür. Barthes, yapısalcılığı dilbilimcilerin yöntemlerinden kaynaklanan kültürel ürünleri çözümlemenin bir yolu olarak tanımlar. “Yapısalcı bir çözümleme bir metnin bir “açıklama”sını sağlamaz; bunun yerine, metnin ilk görünümünden işe başlar ve sorumlu olan kodların yerleşimine girer, “terimleri tanımlar, sıralamalarını belirler, ama aynı zamanda ilk kodların perspektifinde görünecek olan diğer kodların gerçekliğini de varsayar” (Culler 2008: 94). Yazar, bir göstergenin veya bir idenin her zaman dil içerisindeki anlamlarından birisini kullanmıştır. Bu bakımdan yazarın yaratıcılığı buradadır. O, belli anlamlardan birini seçmiştir. “Bir metnin bir sözcük satırından oluşmadığını, tek bir “teolojik” anlamı (Yazar-Tanrı'nın “mesajı”nı yayınladığını) değil, çeşitli boyutlarda tartışıldığı ve tartışıldığı birçok boyuttan oluşan bir alan olduğunu biliyoruz. Metin, kültürün sayısız merkezlerinden kaynaklanan bir alıntı dokusudur.” (Barthes 1977: 146). Böylece her metin, dilin yapısı ve metinlerarasılık sebebiyle bir anlam hareketliliği taşır.

Metnin anlamı için yazara başvurmak kişinin yorumuna meşruiyet kazandırmaya yarar. Yazarın otoritesi birincil kılındığı sürece başka hiçbir yoruma izin verilmez ve diğer yorumlar dikkate alınmaz. Yorumu yazar merkezli bir okumanın kısıtlılığından kurtarmak için, yazarı simgesel olarak öldürmek gerekir. Yazarın ölümü, metnin metinlerarasılık zemininde ele alınması ve okuyucunun bir yorumcu olarak daha yüksek bir seviyeye taşınması anlamına gelir. Böyle yapıldığı takdirde, okur, metni yazarın niyetinden bağımsız olarak yorumlamakta özgür olur ve yazar karşısında ayrıcalıklı bir konum kazanır (Hitchcock 2013: 106).

Yazarın ölümü ile yazı birden çok gösterilene bağlandığı için, anlam alışılmış olanın dışında anlaşılır. Yani bu düşünce ile artık yazıda herkesin aynı anlamı görmesi mümkün değildir, aynı anlam görülemez çünkü artık bir anlam çokluğu söz konusudur. Farklı anlamların oluşu ve anlamın sabitlenemez oluşu Barthes’ın post yapısalcı yönünü gösterir. Barthes’ın merkezin olanaksızlığı düşüncesi ile yazıyı belli bir merkeze bağlı olarak okumak imkansızlaşmıştır. Derrida ile daha belirgin hale gelen bu düşünce, merkezin olmayışını ve anlamın sürekli ertelendiğini ifade eder. Göstergelerin formuna bağlı olarak anlam sürekli değişir. Sonuç olarak metnin anlamı belirli ve sabit bir şey olarak değil, okurun yorumuna bağlı olarak değişen, belirsiz, çelişkili ve merkezi olmayan bir süreç olarak algılanmalıdır.

Michel Foucault ve Yazarın İşlevi

Fransız filozof Michel Foucault (1926-1984), “Yazar Nedir?” adlı makalesinde ‘söylem’in kökünde yatan bilgi ve düşünceye, modernizmden farklı olarak, tarihsel, kültürel ve ideolojik bir tavırla yaklaşarak, söylem sözcüğünü ele almıştır. Foucault bu yazısında görüşlerini Samuel Beckett’in “Kimin konuştuğunun ne önemi var?” sorusu etrafında geliştirip sergiler. O, bu soruya vurgu yaparak, ortada yazılı bir metin varsa bunun kimin tarafından, neden ve nasıl söylendiğinin önemi konusunu, batı kültür tarihi bağlamında ele almış, yazar isminin ve kavramının toplum içindeki önemi, yeri ve bu kavramın değişik dönemlerde nasıl tanımlandığı üzerinde durmuştur. Eski Yunan ve Ortadoğu toplumlarında yazının ölüm ve yaşamla ilişkili olduğundan, anlatının kimin tarafından gerçekleştirildiğinin bir önemi olmadığından söz etmiştir. Örnek olarak da Homeros destanlarıyla Binbir Gece Masalları’nı vermiştir (Foucault 2006: 229). Bu destan ve masallarda anlatıcının bir önemi yoktur, önemli olan anlatının eski oluşudur. Bu metinlerin eski oluşu doğruluklarının da ölçütüdür. Ancak bu dönemlerde, tıp, doğa bilimleri, astronomi gibi bilimsel metinlerin yazarının kim olduğu çok önemlidir. Bu dönemlerde yazarının adı belli olan bir bilimsel öneri kabul görmüş ve önerinin doğruluğu da o yazarın toplumdaki yerine göre belirlenmiştir (Doltaş 1999: 74).

Foucault bu yazısında, yazarın adının bir özel isim olduğunu, özel adın ve yazar adının belirtici olmaktan başka işlevleri olduğunu ve belli ölçüler içerisinde bir betimlemenin dengi olduğunu söylemiştir (Foucault 2006: 233). Yazar adı ilk bakışta diğer isimler gibi bir kimliği tanımlarmış gibi görünse de beraberinde bir takım problemleri de getirir. Foucault’ya göre herhangi birini imleyen özel ismin kullanılışıyla bir yazara ait olan özel ismin kullanılışı arasında büyük fark vardır. Yazar olmayan bir kişinin adı kullanıldığında o ad yoluyla o kişinin kişilik özellikleri belirlenmek istenir. Yazar olan kişinin adı, kişiliğiyle değil de yazarlığıyla ilgili kullanıldığında ise o ad yazın söyleminin bir parçası olur ve sınıflandırıcı bir işlev görür (Doltaş 1999: 75). “Yazar adının işlevi belli bir söylem kipini nitelenebilir: Bir söylemin bir yazar adına sahip olması, ‘bunu falanca yazdı’ ya da ‘bunun yazarı şu’ diyebilmek, bu söylemin gündelik, alakasız bir söz, çekip giden, yüzen ve geçen bir söz olmadığı, acilen tüketilebilir bir söz olmadığı, belli bir kipte algılanması gereken ve verili bir kültürün içinde, belli bir statü edinebilecek bir söz olduğudur” (Foucault 2006: 234).

Buna göre yazarın adı metnin varlık tarzını gösteren ve onu karakterize eden bir unsurdur. Yazar adı, belli bir söylemler bütününe oluşmasını gösterir ve bir toplum ve kültür içinde bu söylemin statüsüne gönderme yapar. Bizimki gibi uygarlıklarda, ‘yazar işlevine’ sahip belli söylemlerin var olduğu, başka söylemlerde ise bunun yer almadığı söylenebilir. Şöyle ki, özel bir mektubu imzalayan biri vardır ama onun yazarı yoktur, bir sözleşmenin kefilisi varken, yazarı yoktur, sokaktaki bir duvar yazısını yazan biri vardır ama yazarı yoktur (Foucault 2006: 235). Dolayısıyla Foucault için yazar işlevi, toplumların ve kültürlerin içindeki bir takım söylemlerin varoluş ve işleyişinin bir özelliğidir.

Bununla birlikte Foucault yazar işlevinin bütün söylemler üzerinde evrensel ve değişmez bir biçimde uygulanmadığını belirtir. Bugün hikâye, masal, destan, trajedi, komedi gibi edebi türden saydığımız metinlerin, yazarlarının kim olduğu sorulmadan kabul edildiği, değer gördüğü, onların anonimliklerinin sorun yaratmadığı bir dönem olmuştur. Buna karşın, şu an bilimsel olarak saydığımız, kozmolojik, tıbbi, doğa bilimsel veya coğrafya ile ilgili metinler, ancak bir yazar adına sahip olmaları

durumunda kabul ediliyordu. 17. ve 18. yüzyıla gelindiğinde ise, bu durum değişmiş, bilimsel söylemlerde yazarın kimliği önemini yitirmiş ve bu metinlerde yazar işlevi artık belirleyici bir rol oynamamaya başlamıştır. Bu dönemde yazar adı belki bir teorem, önerme, önemli bir sonuç ya da bir elementler bütününe bir isim vermeye yaramıştır. Edebi söylemler ise ancak yazarlık işlevine sahip olurlarsa bir değer kazanır hale gelmiştir. Her şiir ya da edebi metnin kaynağının ne olduğu, ne zaman, kim tarafından ve hangi koşullarda yazıldığı gibi unsurlar önem kazanmaya başlamıştır. Bu metinlerin anlamı bu unsurlar bağlamında ortaya çıkmaktadır (Foucault 2006: 237). Sonuç olarak günümüzde edebi eserleri anlamak için yazar(ın) işlevi son derece önemli bir unsur haline gelmiştir.

Foucault, Aziz Jerome’un, kutsal metinlerin yorumlanması için ölçüt olarak verdiği kriterlerin, yazarın işlevi bağlamında modern yazın yorumlamalarında da kullanıldığını belirtir. Bu kriterler şunları içerir: Yazar hem bir metindeki kimi olayların varlığını hem de onların çeşitli dönüşümlerini ve değişimlerini açıklamayı sağlayan şeydir. Yazara ait metni yorumlarken, onun yaşam öyküsünü, kişisel bakış açısını, toplumdaki konumunu ve temel amacını da irdelemek gerekir. Yazar yazıdaki birliğin ve bütünselliğin ilkesidir. Yine yazar, bir dizi metin içinde kendini gösteren çelişkileri aşmayı sağlayan şeydir. Çelişkilerin kaynağı, yazarın düşüncesi ya da arzusuna, bilincinde ya da bilinçdışında olup olmamasına bağlanır. Yazar; az çok tamamlanmış biçimler altında eserlerde, müsveddelerde, fragmanlarda ve mektuplarda kendini anlatan ve gösteren belli bir ifade odağıdır. Foucault’ya göre, günümüz yorumcularına çok yetersiz görünen bu kriterler, modernist yorumcular tarafından kullanılan ve yazar-ışlevini belirleyen ölçütlere denk düşmektedir (2006: 238- 239).

Foucault, artık söylemleri onların anlatım değerleri ya da biçimsel dönüşümlerine göre değil, varoluş tarzları içerisinde ele almak gerektiğini düşünür. Söylemlerin dolaşım, değer kazanma, atıf ve sahiplenme tarzları her kültürle birlikte değişir ve aynı kültürün içinde de dönüşüm geçirerek farklılaşır. Ona göre, söylemlerin toplumsal ilişkilere göre kazandığı anlam ve ifade ediliş tarzı; söylemlerin ortaya koyduğu tema ya da kavramlardansa, yazar işlevi ve onun değişimleri aracılığıyla daha iyi anlaşılır (2006:

247). Böyle bir analiz türünden yola çıkmak, öznenin ayrıcalıkları meselesini, öznenin mutlak karakterini ve kurucu rolünü de yeniden incelemeyi gerektirir. Böyle bir inceleme ona göre geleneksel sorunu tersine çevirmek anlamına gelir. Artık sorulan sorular “öznenin özgürlüğü şeylerin özüne nasıl dahil olup onlara bir anlam verebilir? Bir dilin kurallarını içerden nasıl harekete geçirebilir ve nasıl ona özgü fikirler geliştirebilir?” olmayıp, tam tersine “Söylemlerin düzeni içinde özneye benzer bir şey nasıl, hangi koşullara göre ve hangi biçimlerde ortaya çıkabilir? Her söylem türünde hangi yeri işgal edebilir, hangi kurallara uyarak, hangi işlevleri yerine getirebilir?” şeklinde ortaya çıkacaktır. Kısacası, artık önem arz eden şey, öznenin ya da onun yerine geçenden kökensel temel olma rolünü almak ve özneyi söylemin değişken ve karmaşık bir işlevi olarak incelemektir (Foucault 2006: 248). Foucault’nun özneye ilişkin bu değerlendirmeleri ile özne söylemi oluşturan bir öge olmasının yanı sıra, söylem aracılığıyla kendisini oluşturan bir öge olarak anlaşılır.

Sonuç olarak Foucault bize geleneksel anlamdaki yazar fikrini alt üst etmeyi öğütler. Modernist düşüncede anlam bakımından dünyayı sonsuz bir zenginlik içine yerleştirdiği bir eserin yaratıcı gücü olarak görülen yazar, tüm diğer insanlardan farklı ve tüm dillerden aşkın biri olarak yansıtılmıştır. Oysa yazar bir eseri dolduran anlamların belirsiz bir kaynağı değildir, yazar eserlerinden önce yoktur. Yazar, sınırlandırmaya, dışlamaya ve ayıklama yapmaya yarayan işlevsel bir ilkedir. Foucault yazarın anlam çoğalmasının yok edilmesini sağlayan ideolojik bir ürün olduğunu söyleyerek yazısını sonlandırır (2006: 249). Ona göre yazarı bir deha olarak sunma eğilimi, onu ters bir momentte algılamış olmaktan kaynaklanır. Değişen, dönüşen ve çok anlamlılığın esas olduğu bir dünyada, artık sadece yazara vurgu yapan anlayış yok olmaya mahkum olacaktır.

4. Sonuç

Hem Barthes hem de Foucault ele alınan çalışmalarında, Batı kültürü ile özdeşleşen ve eserin anlamını yazarın niyetine bağlayan düşüncüyü eleştirmiş, böylece yazarın metindeki geleneksel rolünü tartışmaya açmışlardır. Bu filozoflar aracılığıyla

modernizmin bir söylemi olan metnin anlamının yazarın yaşamına, eserlerine ve amacına bağlı olduğu düşüncesi kırılmaya başlamıştır. Foucault ve Barthes’ın düşünceleri bizleri yazarlığı, metinselliği, yazarın otoritesini, sanatı ve sanatçıyı nasıl algıladığımıza ve yorumladığımıza yönelik bir sorgulama yapmaya sevk eder. İkisi de edebi yapıtlardaki yazar-okur ilişkisini tartışarak, yazarların ve sanatçıların eserlerindeki ayrıcalıklı konumun sorgulanmasına olanak tanımıştır.

Postmodern yazarların en belirgin özelliği *suskunluk* yoluyla okurlarına ulaşmak istemeleridir. Suskunluk bir yazın metninde anlam çokluğunu olduğu kadar anlam boşluğunu da aktarabilir. Modernist yazınlarda suskunluğa pek yer verilmez. İnsanın ve evrenin Tanrı tarafından yaratıldığının hakim olduğu batı düşüncesinde, insan kesin ve durağan bir dünyada yaşar. Bu düşüncede sanatçı, anlamsız ve değişken görüntülerin ardındaki gerçeği gören kişi olarak tanınır. Sanatçı ileriye görme, görünenin ardındaki değişmeyen gerçeği anlama ve yansıtma gücüne sahiptir. Doğal olarak sanatçıyı bu şekilde tanımlayan 18. yüzyıl modernist yazınlarda suskunluğa yer yoktur. Durağan ve evrensel bir gerçek anlayışının çözülmeye başladığı 20. yüzyılda, ekonomik, politik ve kültürel yapının değişmesiyle birlikte, artık evrensel gerçekler değil, insan ve toplum gerçeğinin göreceliliği, değişkenliği ve çok boyutluluğu vurgulanmaya başlamıştır. Bu dönemde yazarlar, gerçeğin kişilere ve ortama göre değiştiğini, kişisel gerçeğin genellikle insanın yapısı ve özgeçmişine bağlı olduğunu dile getirirler (Doltaş 1999: 105-106). Postmodern yazarlar için suskunluk ya da metin içi boşluklar, okurların veya sanat eserini alımlayan kişilerin birbirinden farklı ve çeşitli yorumları ile doldurulacağından, çokanlamlılığa olanak sağlayan bir unsur olarak görülür.

Modern düşünce ile postmodern düşüncenin sanatçıya ve yazara bakışı farklıdır. Modern düşünce; özne ile nesne, kişi ile toplum, sanat ürünleri ile sanatsal olmayan ürünler arasında kesin sınırlar çizerken, postmodernizm her türlü sınırlandırmaya karşı çıkar. Bunun sonucunda modern sanat evrensel olma iddiası taşırken, postmodern sanat, her türlü sınıflandırmaya karşı olduğundan, sanatsal etkinliğin çeşitliliğini ve tekliğini savunur. Modern sanatçılar genel olarak ‘sanat için sanat’ fikri ile özdeşleşerek sanatçının bireyselliğine önem verirler ve bir sanatsal ilerlemeye inanırlar.

Postmodernizm, modernizmin bütün alanlardaki sınırlandırıcı içeriğine ve sanatsal gelişime olan inancına bir tepki olarak ortaya çıktığından, postmodern sanatçılar, sanat eserlerinde saf bir anlam bulunduğu görüşünü kabul etmezler. Foucault ve Barthes’ın görüşleri öncülüğünde postmodernistler, sanat eserlerini belirli bir zaman ve mekan içine sıkıştırarak, o eseri sadece yaratan kişinin düşünceleri bağlamında algılamayıp, sanatsal anlamı çeşitli yorumların iç içe olduğu bir alana taşımışlardır. Postmodernizmin bu düşüncesi, sanat dünyası ile toplum içindeki hiyerarşileri yıkarak, yazarın ve sanatçının sanat yapıtındaki tek merci olduğu düşüncesini ortadan kaldırmış, metinlerarasılık anlayışını getirmiştir. Postmodern sanatı modern sanattan ayıran önemli bir nokta da, postmodernizmin sanatçı ya da sanat eserinden çok, o eseri alımlayan kişileri ve onların yorumlarını ön plana çıkarmasıdır. Postmodern sanatta sanat eserinin iletmediği bir mesaj olmadığından, alımlayıcı eserden farklı mesajlar çıkarabilir. Böylece sanat eserinin yorumlanmasında yazardan ve sanatçıdan çok alımlayan ve izleyene vurgu yapan postmodernizm, hiçbir eserin kalıcı ve tek bir anlamının olmayacağı fikrini savunarak, modernizmin tersine bir çokanlamlılığın ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

Modern düşünce sisteminin dünyayı, insanı ve yaşamı akıl yoluyla tanımlamaya çalışan sınırlandırıcı tavrı karşısında, postmodern düşünce insanın ve yaşadığı dünyanın sadece akıl ekseninde anlaşılmayacağını savunmuştur. Postmodernistler öznenin sürekli bir değişim içinde olduğunu ve onun kendine özgü kalıcı ve sabit bir niteliği olmadığını söyleyerek, sanat eserindeki anlamın sadece sanatçıya veya yazara bağlı olmadığını, anlamın okura veya alımlayana bağlı olarak değiştiğini ve bir çokanlamlılık içerdiğini iddia etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (2017). *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- BARTHES, Roland (1977). “The Death of the Author”, *Image-Music-Text*, tr. Stephen Heath, London: Fontana Press, 142-148.
- BOZKURT, Nejat (2014). *Sanat ve Estetik Kuramları*, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- CASSIRER, Ernst (1996). *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilâp Kitabevi.
- CROCE, Benedetto (2009). “Sanat Nedir?”, *Sanatın Felsefesi Felsefenin Sanatı*, haz. Mehmet Yılmaz, çev: Nazım Özüaydın, Ankara: Ütopya Yayınevi, 37-47.
- CULLER, Jonathan (2008). *Barthes*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Yayınevi.
- DERRIDA, Jacques, (1981). *Dissemination*, tr. Barbara Johnson, London: Athlone Press.
- DOLTAŞ, Dilek (1999). *Postmodernizm Tartışmalar ve Uygulamalar*, İstanbul: Telos Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel (2006). “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil*, Seçme yazılar:6, haz. F. Keskin, Ö. Albayrak, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 224-259.
- HEIDEGGER, Martin (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşıllı, Ankara: De Ki Basım Yayım.
- HITCHCOCK, Louise A. (2013). *Kuramlar ve Kuramcılar*, çev. Seda Pekşen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KANT, Immanuel (2006). *Yargıyetsinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002). *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- ÖZLEM, Doğan (2007). *Hermeneutik ve Şiir Sanatı*, İstanbul: Şiirden Yayıncılık.
- PETERS, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- PLATON, (2000). *Symposion (Şölen)*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- SHELLING, (2016). “Sanat”, *Plastik Sanatlar, Güzellik ve Doğa*, çev. Atilla Erol, İstanbul: Janus Yayıncılık, 57-68.
- TUNALI İsmail, (2004). *Grek Estetik’i*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Makale Geliş | Received: 28.04.2019
Makale Kabul | Accepted: 09.06.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612509

Ayşe Gül ÇIVGIN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bartın, TR
Bartın University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bartın, TR
ORCID: 0000-0003-2838-6737
acivgin@bartin.edu.tr

Locke’da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza

Öz

Bu çalışmada, Locke’ın kişisel özdeşlik hakkındaki görüşleri, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin ikinci kitabının yirmi yedinci bölümü olan “Özdeşlik ve Başkalık” adlı kısmın ayrıntılı analiziyle serimlenmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle Locke’ın özdeşlik problemini ele alışı üzerinden “insan” ve “kişi” arasında yapmış olduğu temel ayırım incelenecektir. Sonra, kişisel özdeşliğin “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza” ile olan bağlantısı irdelenecektir. Daha sonra ise Locke’ın görüşlerine yönelik kimi eleştiriler açıklanacaktır. Locke’ın kişisel özdeşlik, “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza”ya dair görüşlerinin zeminde onun zihni *tabula rasa* olarak değerlendiren ve bilginin kaynağı olan “duyum” ve “refleksiyon/düşünüm”den gelen idelere dayalı ampirist yaklaşımının bulunduğu ve onun bu soruşturmasının özellikle hukuk ve devlet anlayışının oluşumunda önemli rol oynadığı iddia edilecektir. Bununla birlikte kişisel özdeşliğin tam olarak anlaşılabilmesi için Locke’ın zihnin “tutma” olarak adlandırdığı işlevin edilgin yapısının da dikkate alınması gerektiği öne sürülecek, Locke’ın görüşlerine yönelik asıl eleştirinin kendi sisteminin dayanaklarına binaen hafızanın saf bir cihetine imkân vermemesi bakımından yapılmasının önemli olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kişisel Özdeşlik, Kendilik, Bilinç, Hafıza.

Personal Identity on Locke: Self, Consciousness and Memory

Abstract

In this study, Locke’s views on personal identity will be expounded by a detailed analysis of the chapter “Of Identity and Diversity” in the twenty-seventh chapter of *An Essay Concerning Human Understanding*. To this end, at first we will examine the fundamental distinction between “man” and “person” by the way of Locke’s approach to the identity problem. Second, it will be examined the connection of personal identity with “self”, “consciousness” and “memory.” After that, it will be explained some criticisms of Locke’s views. It will be argued that Locke’s views on personal identity, “self”, “consciousness” and “memory” are based on an empiricist approach asserted from “sensation” and “reflection”, which defined the mind as *tabula rasa* and the source of information. And this investigation of his will be played an important role in the formation of understanding of law and state in particular. However, in order to fully understand personal identity, it will be argued that, to consider that the passive structure of the function called “retention” of the mind, and that it is important that the main criticism of Locke’s views is that; according to his system memory does not have any pure function of its own.

Keywords: Personal Identity, Self, Consciousness, Memory.

1. Giriş

Kişisel özdeşlik sorunu, kişinin kendisiyle, başka kişilerle ve hatta Tanrı’yla olan ilişkisi gibi pek çok yönü olan temel felsefi problemlerden biridir. Toplumsal yaşamın sürdürülebilmesinden ahlaki belirlenimlere, hukukun işletilmesinden ölümden sonraki yaşama kadar pek çok problem doğrudan doğruya kişisel özdeşlik sorunuyla ilgilidir. Yaptığı eylemlerden kimin sorumlu tutulabileceği, onlardan dolayı kimin yargılanabileceği ya da ödül ya da cezanın kime verilebileceği türünden sorular kişiyi zaman içinde aynı kılanın ne olduğunun belirlenmesiyle yanıtlanabilecek sorulardır. Bu bağlam dikkate alındığında, kişinin kendisini kendi olarak düşünmesini sağlayanın ne olduğunun açığa çıkartılması ya da bir kişinin “kendisi için kendi” olabilmesinin nasıl mümkün olduğu, hak ve sorumluluklarının taşıyıcısı olarak kimin muhatap alınıp alınamayacağını tespiti açısından hem önemli hem de zaruridir. Özellikle hukukta olduğu gibi ahlakta ve dinde de hak ve sorumlulukların taşıyıcısı, ödül ve cezanın, haz ve acının ya da mutluluk ve mutsuzluğun dayanağı “kişi(ler)”dir; ve bunlar her bir kişinin vasıtasız bir biçimde bizzat kendisini ilgilendiren şeylerdir. Bu bağlamda kişisel özdeşlik, “kendi(lik)/ben(lik)” problemiyle birlikte ele alınması gereken, bu açıdan değerlendirildiğinde metafiziksel bir soruşturmanın parçası olarak cevher/töz problemiyle ilgili olmak durumundadır. Bununla birlikte kişiyi kendi kılan, kendinin/kendiliğinin farkındalığı olmak zorunda görüldüğü için de kişisel özdeşlik aynı zamanda “bilinç”le birlikte ele alınması gereken problemlerdendir. Bilinç, kişiyi “kendi(m)” dediği şey kılmaktadır. Başka bir ifadeyle bilinç, kişinin kendi olmasının ve kendi olarak kendisiyle özdeş olmasının farkındalığından başka bir şey değildir. Bu farkındalık, kişinin geçmiş ve mevcut hislerinin, düşüncelerinin, eylemlerinin, duygularının bilincinde olmayla, yani “bilincin sürekliliği” olarak tanımlanabilecek bir özdeşlik ölçütüyle, bu açıdan da esas itibarıyla söz konusu şeylerin muhafazası ve canlandırılması bakımından “hafıza”yla bağlantılı olmak durumundadır.

İşte, yukarıda kısaca ve genel hatlarıyla ifade edilmeye çalışılan görüşleri dile getiren, kişisel özdeşlik sorununu, “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza” zeminde ele alan filozoflardan biri, John Locke olmuştur. Bu çalışmada, Locke’ın kişisel özdeşlik

hakkındaki görüşleri, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’nin ikinci kitabının yirmi yedinci bölümü olan “Özdeşlik ve Başkalık” adlı kısmın ayrıntılı analiziyle serimlenmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle Locke’ın özdeşlik problemini ele alışından “insan” ve “kişi” arasında yapmış olduğu temel ayırım incelenecektir. Sonra, kişisel özdeşliğin “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza” ile olan bağlantısı irdelenecektir. Daha sonra ise Locke’ın görüşlerine yönelik kimi eleştiriler açıklanacaktır. Locke’ın kişisel özdeşlik, “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza”ya dair görüşlerinin zeminde onun zihni *tabular rasa* olarak değerlendiren ve bilginin kaynağı olan “duyum” ve “refleksiyon/düşünüm”den gelen idelere dayalı ampirist yaklaşımının bulunduğu ve onun bu soruşturmasının özellikle hukuk ve devlet anlayışının oluşumunda önemli rol oynadığı iddia edilecektir. Böylece, değerlendirme bölümünde, kişisel özdeşliğin tam olarak anlaşılabilmesi için Locke’ın zihnin “tutma (*retention*)” olarak adlandırdığı işlevin edilgin yapısının da dikkate alınması gerektiği öne sürülecek, Locke’ın görüşlerine yönelik asıl eleştirinin kendi sisteminin dayanaklarına binaen hafızanın saf bir cihetine imkân vermemesi bakımından yapılmasının önemli olduğuna vurgu yapılacaktır.

2. Özdeşlik, Birey(sel)leşme ve Hafıza

Locke’ın ünlü eseri, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*’si (*An Essay Concerning Human Understanding*) ilk kez 1660’da yayımlanmış, 1694, 1697, 1699, 1705’te ise tekrar gözden geçirilip genişletilmiştir. Locke, eserin ikinci kitabının yirmi yedinci bölümünü “Özdeşlik ve Başkalık” olarak adlandırmış, bu bölüme yakın arkadaşı William Molyneux’un teşvikiyle birey(sel)leşme ilkesine (*principium individuationis*) dair bir tartışmayı da içerecek şekilde 1694’teki ikinci baskıda yer vermiştir (Locke 1824: 326-327). “Özdeşlik ve Başkalık” başlığında da ifade edildiği üzere Locke, kişisel özdeşlik hakkındaki görüşlerini özdeşlik ve başkalık kavramlarının genel bir analizi kapsamında ele almakta, özellikle “kişi”, “kendi(lik)” ve “bilinç” üzerine ayrıntılı çözümlenelerde bulunmaktadır. Ricoeur, Locke’ın “bu üç kavram ve bunların birlikte oluşturdukları kesiti icat ettiğini”, özellikle de bilinç konusundaki görüşleriyle “Batı

felsefesinde Leibniz ve Condillac’tan başlayıp Kant ve Hegel yoluyla Bergson ve Husserl’e kadar uzanan bilinç kuramlarının kaynağını” olduğunu, özdeşlik kavramını da içine alacak şekilde onlara “çerçeve” sağladığını ileri sürmektedir (Ricoeur 2012: 121). Barash ise daha da iddialı bir biçimde “Bergson’un *Madde ve Bellek*’i gibi, Lockeçu kendilik modelini açıkça aşmaya uğraşan özgün yirminci yüzyıl çalışmalarının bile, Locke’un temel önvarsayımından kurtulamadıklarını” belirtmektedir (Barash 2007: 18). Allison ise onun kişisel özdeşlikle ilgili problemleri ele almak bakımından “öncü” bir filozof olduğunu düşünmektedir (Allison 1966: 41).

Locke, özdeşliği, zihnin “karşılaştırma” yapabilmesiyle elde edilen bir kavram olarak ele alır. Ona göre bir şeyin belli bir zaman ve yerdeki/mekândaki varoluşunu, başka bir zamandaki varoluşuyla karşılaştırarak özdeşlik (*identity*) ve başkalık (*diversity*) idelerine sahip oluruz. Bu karşılaştırmayı ise belli bir zaman ve mekânda bulunan bir şeyin, her ne kadar diğer tüm yönleri bakımından ayırt edilemez de olsa, aynı zamanda başka bir mekânda bulunan başka bir şey değil de aynı şey olduğunu tecrübe etmemiz temelinde gerçekleştiririz (Locke 2007: II. 27/1). Özdeşliğin bilgisine ise Locke’ın genel ampirizmi doğrultusunda, aynı türden iki şeyin aynı zaman ve aynı mekânda hiçbir zaman mevcut olmadıklarını tecrübe etmemiz zemininde, belli bir zaman ve mekânda bulunan herhangi bir şeyin aynı türden tüm diğer şeyleri dışladığını ve orada sadece kendisinin bulunduğunu çıkarsayarak ulaşıyoruz. Locke, Tanrı’nın “başlangıcı olmayan, öncesiz-sonrasız, değiştirilemez, her yerde olan bir varlık” olduğu için özdeşliği konusunda hiçbir kuşkuya düşmediğimizi ileri sürer. Fakat sonlu şeyler söz konusu olduğunda, onların varolmaları “belli bir zaman ve yerde” mümkün olduğundan her bir sonlu şeyin özdeşliği bulunduğu “ bu zaman ve yerle olan bağlantı” sı tarafından belirlenecektir (Locke 2007: II. 27/2).

İşte, Locke’a göre tüm bu söylenenler, aslında bize birey(sel)leşme (*principium individuationis*) ilkesin ne olduğunu vermektedir. Birey(sel)leşme ilkesi, “aynı türden iki varlığın paylaşamayacağı tekil bir zaman ve yerde bir türe ait bir varlığı belirleyeceğini” ifade etmektedir (Locke 2007: II. 27/4). Basit bir fiziksel cismin, örneğin, bir taşın özdeşliği onu oluşturan temel parçaların özdeşliğine bağlıdır. Onun

parçalarından biri kaldırıldığında ya da ona yeni bir parça eklendiğinde, bahsedilen fiziksel cisim, aynı taş olmayacaktır. Başka bir deyişle cansız bir cisim yığını, aynı parçaları ihtiva ettiği sürece aynılık içerir. Ancak canlı bir organizmanın özdeşliği ise parçalarının aynılığına bağlı değildir. Örneğin, esas malzemesini oluşturan bileşenleri, parçalıkları sürekli değişiyor da olsa genellikle bir fidanken büyüyüp ağaç olan bir meşe ağacının veya büyüyüp at olan semiz bir tayın da aynı kaldığı düşünülür (Locke 2007: II. 27/4-5). Canlı varlıkların bedensel parçalarındaki belirgin değişiklikler özdeşliği etkilemez. Burada özdeşlik, parçaların ortak bir yaşamsal bütünlüğü oluşturacak ve paylaşacak biçimde örgütlenmesinde ya da Locke’ın tabiriyle “aynı/ortak sürekli yaşamsal nitelikte” ya da “aynı sürekli yaşamı paylaşıyor” olmaları gerçeğine bağlı olarak ele alınmaktadır. Locke, insan hakkında da benzer bir aynılıktan söz edebileceğinden bahsetmektedir: “İnsan özdeşliği, ard ardalık içinde dirimsel olarak aynı düzenlenişteki cisme birleşmiş sürekli geçip giden madde parçacıklarının aynı sürekli yaşama katılımından başka bir şey değildir” (Locke 2007: II. 27/7). Şu hâlde, bir insanın özdeşliği ile herhangi bir canlı varlığın özdeşliği arasında temelde bir fark yoktur. Bu açıdan bir insan, tüm yaşamı boyunca aynı insan olarak kalan bir varlıktır.

Locke’a göre insan sözcüğünün temsil ettiği ide de özdeşliğe uygun olmalıdır. Bu bağlamda insan idesinden anlaşılan, ölümsüz bir ruha sahip bir varlık değildir. Nitekim Locke’a göre insanın aynılığının ölçütü olarak ruhun ölümsüzlüğün ele alınması, “aynı bireysel ruhun farklı bedenlerle birleşmemesi için maddenin doğasında hiçbir neden kalamayacağından” farklı çağlardaki ve farklı mizaçlardaki insanların aynı insanlar olmalarını da mümkün kılan tuhaf bir durumun ortaya çıkmasına neden olacaktır (Locke 2007: II. 27/7). Locke, bu eleştirisini, ruh göçü öğretisini savunan Platonculara yöneltmektedir. O hâlde, insan idesi sadece ruhun ele alındığı, beden ve şeklin dışlandığı bir ide değildir. Benzer bir biçimde Locke, insanın aynılığının ölçütü olarak akıllı ya da düşünmeyi temel alanları, yani insanı sadece akıllı bir varlık olarak görenleri de eleştirir. Bu eleştiriye Locke, akıllı bir papağan varsayımı üzerinden kurgulamaktadır. Eğer insan olmaktan anlaşılan akıl sahibi bir varlık olmaksızın, düşünen, konuşan bir papağanın da bu özelliklere sahip olmak bakımından insan olarak değerlendirilmesi

gerekir ki bu tümüyle saçma bir düşüncedir (Locke 2007: 27/10). Dolayısıyla Locke’a göre insan idesi, akıllı bir varlık olmanın yanı sıra belli bir büyüklük ve şekle sahip bir beden varlığı olmayı da içermektedir. Kısacası o, insan idesini ruh, zihin, tin ya da cisimsel olmayan bir kavramsallaştırmadan daha çok cismani ve canlılığa özgü terimlerle vurgu yapacak biçimde açıklamaktadır. Sonuç olarak insan idesini, düşünen ve akıllı varlık idesinin yanında belli bir şekle sahip bir beden idesi de oluşturduğundan aynı beden ile aynı ruh insan idesini belirlemektedir. Ancak insana dair söz konusu belirlemeler, onun bireyselliğinden, kendiliğinden, yükümlülük ile sorumluluklarından söz etmeye imkân vermemektedir.

Tam da bu nedenledir ki Locke, insan ile kişi arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre kişi, “akıl ve içduyuma (refleksiyona) sahip kendini farklı yer ve zamanlarda da aynı düşünen şey diye tanımlayan zihinli bir varlık”tır ve bunu “düşünmenin ayrılmaz bir parçası ve özsel olan bilinçle gerçekleştirir” (Locke 2007: II. 27/11). Görüleceği üzere insan ile kişi arasındaki fark, “bilinç”ten kaynaklanır. Locke’ın insan ve kişi tanımları doğrultusunda, her zaman aynı insan olmak mümkünken aynı kişi olmanın mümkün olmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle geçmişte olduğumuz kişi ile şimdi olduğumuz ya da şimdi olduğumuz ile gelecekte olacağımız kişi aynı olmayabilir. Bu şaşırtıcı düşünce, Locke’ın “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza” hakkındaki görüşlerinin sonucudur. Bu denklemde kişiyi zaman içinde aynı kılan şeyin ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu ise “bilinç”, yani “kendi”nin farkında olmadır. Locke’a göre kişi, mevcut hislerinin, düşüncelerin, eylemlerin ve isteklerin her zaman bilincinde olandır ve bu bilinçle “kendisi için kendi”dir. Bilinç, her zaman düşünmeye eşlik eder ve her insan bilinç sayesinde “kendi(m)” dediği şey olur; böylece de düşünen başka şeylerden ayrılır. Bu bakımdan kişisel özdeşlik, kendine dair farkındalıktan başka bir şey değildir (Locke 2007: II. 27/11). Böylece kendi’nin bilinçteki özdeşliğinin, insanı kişi yapan şey olduğu açığa çıkmaktadır. Locke’a göre kendimize dair bilgimiz, herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymayacağımız kadar açık ve kesindir. Descartes’da olduğu gibi Locke da varoluşun doğrudan ve vasıtasız kesinliğini sadece bilinçli bir

öznenin, kişinin varlığında bulmaktadır (Gibson 1917: 169). Gerçekten de Locke’a göre:

“düşünüyorum, akıl yürütüyorum, acı ve haz duyuyorum; bunlardan hiçbiri kendi varoluşumdan daha apaçık olabilir mi benim için? Başka her şeyden kuşku duysam bile bu kuşkunun kendisi öz varoluşumu algılamamı sağlar ve bundan kuşku duymama engel olur. Çünkü eğer acı duyuyorsam, bu acının var oluşu kadar kendi var oluşumu da kesinlikle algıladığım açıktır; ya da kuşku duyduğumu biliyorsam kuşku dediğim düşünce kadar kuşku duyan şeyin var oluşunu da kesin olarak algılamam gerekir. Kendi varoluşumun sezgisel bilgisine ve kendimizin içsel yanılmaz algısına sahip olduğumuza bizi inandıran şey ‘deneyim’dir” (Locke 2007: IV. 9/3).

Şu hâlde, ne zaman bir şey deneyimlesek deneyimimiz sırasında kendi kendimizin vasıtasız bir biçimde farkındayız. Bu bağlamda bütün bilinç edimi, aslında kendi(lik) bilincidir. Descartes da kendi ile insan arasında bir ayırım yapar. Ona göre ben/kendi(m) kendi kendinin bilincine varabilen, düşünenen ruh ya da zihinden başka bir şey değildir (Descartes 2007: 21-26). Buna karşı insan, ruh ile beden varlığıdır (Descartes 2007: 77-81). “Descartes’a göre insanın ruh ile cismin (bedenin) birliği olduğu hatırlandığında, kendime dair bilincimin, insan olarak bana dair değil, ruh olarak bene dair bir bilinç olduğu da açıklığa kavuşacaktır. Zira bu bilince cismimle, benim cismimim alâkalı olduğu cisimlerle ilgili şeylerin yanı sıra başka düşünceler de dâhil değildir; bu bilinç sadece ben olduğumun bilincidir” (Kovanlıkaya 2013: 28). Zamanla düşünenin, “öznenin bu bilinci sonucu ortaya çıkan Ben modern felsefenin merkezine yerleşmiştir” (Güvenç 2012: 204).

Locke’a göre kişi, bilinciyle, geçmişteki eylem ya da düşüncelere ulaşabildiği ölçüde aynı “kendi” olmakta, böylece de geçmişte o eylemi yapan da şimdi o eylem üzerine düşünen de “kendi” olmanın farkındalığına sahip olduğu takdirde aynı kişi olmaktadır. Başka bir deyişle kişi sadece bilinç ile şimdiki varoluşunun dışına geçmişe uzanabilir ve böylelikle şimdiki eylemleri kadar geçmiştekileri de sahiplenerek onlardan sorumlu olabilir. Görüleceği üzere kişisel özdeşlik, hafızayla doğrudan bağlantılıdır. Zira geçmiş eylemlerin, düşüncelerin, sahip olunan tecrübelerin zihinde muhafazası ki Locke’ın tabiriyle “tutulması (*retention*)” ve onların “canlandırılarak (*revive*)” hatırlanması doğrudan hafızayı gerektirmektedir. Hafıza, bir kişinin zaman boyunca

süren aynılığı ya da özdeşliğini sağlayan temel dayanaktır. Dolayısıyla bilince ve hafızaya sahip olmayan bir varlığa kişi demek mümkün değildir. Bu açıdan Paul Ricoeur’a göre Locke’da “bilinç ve hafıza bir ve aynı şeylerdir, herhangi bir tözsel dayanak aramak gerekmez.” Dahası kişisel özdeşlik konusunda aynılık, “hafıza” demektir (Ricoeur 2012: 124). Locke hafızayı, “idelerimizin ambarı” olarak değerlendirir ve zihnin birçok durumda, bir zamanlar edinmiş olduğu algıları, onları daha önce edinmiş olduğunun algısının yardımıyla yeniden canlandırabileceğini düşünür. Ona göre “böylece gerçekten dikkatli düşünmesek de yeniden görünür kılabileceğimiz ve zihinde ilk yerleştirilen duyulur niteliklerinin yardımı olmaksızın düşüncelerimizin nesnesi olan tüm idelere anlama yetimizde bellek yardımıyla sahip olduğumuz” söylenebilir (Locke 2007: II. 10/2). Hafıza, düşüncelerimizde, bilgimizde, uslamamamızda mevcut olan idelerin dışına çıkabilmemizi mümkün kılmaktadır (Locke 2007: II. 10/8). Bir karşılaştırma ile birlikte düşünülecek olunursa, bilindiği üzere kendisinde sonra gelen Hume da Locke gibi hafızayı, sadece geçmiş algıların canlandırılmamızı sağlayan bir yeti olarak ele almakla kalmaz, bu yetinin özdeşliği keşfetmemizi sağladığını da iddia eder:

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

Demek ki Locke, kişisel özdeşliği bilince, hafızaya dayalı olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda o, Kartezyen düşünceye hâkim olan ve özdeşliği töze dayandıran anlayıştan farklı olarak bilincini özdeşliğini temele alır. Ona göre töz gerek duyum gerekse refleksiyonla edindiğimiz basit idelerin sürekli olarak bir arada bulduklarını tecrübe etmemiz ve bunların temsil ettikleri niteliklerin taşıyıcısı olan bir şeyin varolması gerektiğini çıkarsamamızla elde ettiğimiz bir idedir (Locke 2007: II. 23/2). Dolayısıyla töz, var olduklarını tecrübe ettiğimiz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan var olamayacaklarına inandığımız nitelikleri taşıdığını varsaydığımız bir şeydir. Bu

bağlamda da bizim için tümüyle bilinmezdir. Locke’a göre kişisel özdeşlikle ilgili esas sorun, kişiyi aynı kişi yapanın ne olduğudur. Yoksa aynı kişide her zaman düşünenin aynı özdeş töz olup olmadığı problemi kişisel özdeşlik tartışmasının kapsamı dışındadır (Locke 2007: II. 27/12).

“Bir insanı kendine kendi yapan aynı bilinç olduğundan kişisel özdeşlik, ister bilinç tek bir bireysel tözde olsun ister birkaç tözün art arda varlığında sürdürülebilsin, yalnızca bilince bağlıdır. Düşünen bir varlık geçmişteki eyleminin idesini o zaman ve şimdiki eylemine ilişkin aynı bilinçle yineleyebildiği sürece aynı kişisel ben(kendi)dir. Şimdiki düşünce ve eylemlerinin bilinciyle kendisi için ben (kendi) olduğu kadar gelecek ya da geçmişe de aynı bilinci taşıyabildiği sürece aynı ben (kendi) olacaktır” (Locke 2007: II. 27/12).

Bununla birlikte dokunulduğunda, etkilendiğinde hissettiğimiz ve onlara gelen yarar ve zararın farkında olduğumuz bedenimizin tüm parçaları da Locke’a göre kendimizin parçalarıdır, yani düşünen bilinçli kendimize aittir. Bu açıdan eli kesilen bir kişi için eli, sıcak, soğuk gibi duymalara dair bilinçten yoksun olacağından kendisinin bir parçası da olmayacaktır. Fakat daha önce kendisinin bir parçası olan eli kesilmiş de olsa, kişi yine de aynı kişi olarak kalacaktır (Locke 2007: II. 27/13).

Bu açıdan ele alındığında kişinin özdeşliği, ruh, zihin ya da maddi olmayan bir tözün veya maddi, cisimsel bir tözün özdeşliğine değil, bilincin sürekliliğine dayanır. İşte bu nedenle kişi, töz metafiziğinin dışında kendi(lik)’ten başka bir şey olmayan bir bilinçle tanımlanır (Ricoeur 2012: 122). Başka bir ifadeyle kişisel özdeşlik, bazı materyalistlerin iddia ettiği gibi beden ya da rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi töz değil, kendilik bilincine, bilincin sürekliliğine dayanır (Yalçın 2010: 73).

Locke, kişisel özdeşlik ve bilinç kuramını bir yandan bir takım düşünce deneyleri ya da varsayımlardan yola çıkarak daha da açık hale getirmeye çalışırken diğer yandan da kendi döneminde bu konularda sıklıkla yapılan tartışmalara dair tutumunu da belirtmiş olur. Bunlardan birisi, iki düşünenin aynı kişiyi oluşturup oluşturamayacağına dairdir. Bu varsayım ancak aynı bilincin, bir kişiden diğerine aktarılabilmesi koşulu altında mümkündür; zira aynı bilinç korunduğu sürece kişisel kimlik de korunacaktır. Yani “aynı bilinç korunduğunda, aynı ya da farklı tözde olması kişisel özdeşliğin

korunmasını aynı derecede sağlar” (Locke 2007: II. 27/15). Bir başkası, tek bir düşünenin iki ayrı kişiyi oluşturup oluşturamayacağı hakkındadır. Bu daha çok bu dünyadan önce ruhun varoluşa inan ve onun başka bedenlere girebileceğini düşünenlerin görüşüdür. Fakat Locke’a göre “Sokrates’in hiçbir eyleminin ya da düşüncesinin bilincine sahip” olmayan bir kişinin Sokrates olması mümkün değildir (Locke 2007: II. 27/16). Şu hâlde önemli olan aynı bilince, hafızaya sahip olabilmektir. Locke’ın bir başka örneği Prens ile eskici/ayakkabı tamircisi hakkındadır. “Geçmiş yaşantısının bilincini beraberinde taşıyan bir prensin ruhu bir eskicinin (ayakkabı tamircisinin) bedenine girip onu canlandırsaydı, herkes onun prensle eylemlerinin sorumluluğunu taşıyan aynı kişi olduğunu düşünürdü fakat aynı insan olduğunu kim söyleyebilirdi? Beden de insanın yapısını oluşturur ve prensin tüm düşünceleriyle birlikte oluşan bu yeni insan yine aynı bedenin içinde eskiciden başka herkes için aynı insandır” (Locke 2007: II. 27/17). Buna göre aynı anılara sahip olduğumuz sürece, bu anılar farklı bir bedene iliştilmiş olsa bile yeni de aynı kişi olabilmemiz mümkündür. Aynı bedende birden fazla kişinin olabileceğinin dair çoklu kişiliklerin olup olamayacağı varsayımına karşı da Locke, benzer bir biçimde bilincin özdeş olması gerektiğini öne sürer. “Aynı bedende biri sürekli gündüz diğeri sürekli gece etkin olan iki ayrı bilinç, diğeri yandan iki ayrı bedende aralıklarla etkinlik gösteren aynı bilinç varsayabilseydik, gece ve gündüz insan, Sokrates ve Platon kadar ayrı iki kişi olmaz mıydı? İkinci durumda da iki ayrı bedendeki iki ayrı kılığa bürünen insan kadar aynı kişi olmaz mıydı? Aynı ve ayrı bilincin bu örneklerdeki gibi aynı ya da ayrı maddesel olmayan töze ait olması bir şey değiştirmez: Çünkü kişisel özdeşlik aynı ölçüde bilince başlanmaktadır” (Locke 2007: II. 27/25).

3. Locke’a Yönelik Kimi Eleştiriler

İfade edilmeye çalışılanlardan kendi olmanın sadece bilinç özdeşliğiyle belirlendiği ve insanı kişi yaptığı açığa çıkmaktadır. Nitekim kendi, “acı ve hazzın bilincinden oluşan ya da mutluluk ya da mutsuzluk kapasitesi taşıyan dolayısıyla bilincin uzamınca sorumlu olan, bilinçli düşünen şeydir” (Locke 2007: 27/19).

Görüleceği gibi Locke açısından kişisel özdeşlik, yükümlülük ve sorumlulukla doğrudan ilişkilidir. Bir başka deyişle “yükümlülük” ve “sorumluluk” bir kişi ölçütüdür ve “ceza” ve “ödül” de kişisel özdeşlik üzerine kuruludur. Nitekim Locke, kişiyi bir hukuk terimi olarak değerlendirir ve onun eylemler ve değerlerle ilgili olduğunu, bu nedenle de sadece düşünen, yasa yapabilen, mutlu ya da mutsuz olabilen kişilere uygulanabileceğini düşünür (Locke 2007: II. 27/28). Örneğin, Locke’ın işaret ettiği gibi herhangi bir kişi cinnet hallideyken yaptıklarından dolayı kendinde olmadığı, yaptığının bilincinde olmadığından dolayı sorumlu tutulamaz. Fakat bu kişiler bu farkındalığa sahip olmasalar da örneğin, sarhoş bir kişinin yaptıkları yüzünden cezalandırılması doğrudur, zira bu durumda mahkeme kişinin savunmasında neyi bilinçli neyi bilinçsiz yaptığını bilememektedir (Locke 2007: II. 27/24). Dolayısıyla gerek hukuki gerek ahlaki yükümlülük ve sorumlulukların muhatabı kişilerdir. Başka deyişle bir kişinin ahlaki ve hukuki bakımdan yükümlülük ve sorumlulukların muhatabı olabilmesi, kişisel özdeşliği oluşturan kendilik bilincine sahip olması gerekir ki, bu bilince sahip olan da kişiden başkası değildir. Kendi eylemlerinin hesabını kendine verebilen kişi, eylemleri kendisine isnat edilebilen kişidir. Yaptıkların bilincinde olunan suçlar için kişiler yargılayıp cezalandıracaktır. Locke için kötülük yaptığını, günah işlediğini hatırlamayan bir kimsenin, günahından dolayı sorumlu tutulamayacağı söylenebilir. Her ne kadar kişiler bu dünya da yargılanmamak ve cezadan almaktan kurtulmak için yaptıkları suçu hatırlamadıklarını söyleyebilseler de “Büyük Karar Günü” bütün gizli olanlar ortalığa serilecek hak eden hak ettiği ödül ya da cezaya kavuşacaktır (Locke 2007: II. 27/24).

Locke’ta kişi olmak siyaset anlayışında da temel bir yere sahiptir. Doğa durumunda insanların kendilerinin ve başkalarının yaşamları, özgürlükleri, mülkiyetleri üzerinde hak ve sorumluluklarının bulunması, onlara tümüyle uyulduğu anlamına gelmemektedir. Kimi zaman bazı hakların korunmasında savunmasız kalınabilir, kimi zamanda aşırıya kaçılabilir. Bunun için insanlar doğa durumunu terk ederek tüm ihtilafli durumları karara bağlayacak, herhangi bir kişiye gelebilecek zararı karşılayacak bir otoriteyi tesis ederler. Bu ise hukukun, yasalılığın, devletin inşasından başka bir şey değildir. Başka bir deyişle hukuku, yasalılığı devleti, siyasal toplumu tesis edenler

ancak yükümlülük ve sorumlulukların taşıyıcısı olan kişilerdir. Nitekim Locke, siyasal toplumun başlangıcı ve devamı için gerekli olan şeyin, özgür kişilerin çoğunluk oluşturacak onayı ya da rızası olduğunu düşünür (Locke 2012: 78-80). Böylece çoğunluğu oluşturan kişilerin rızası neticesinde insanların yaşamlarını, hürriyetlerini, servetlerini koruyabilme ve hukuk ile suçluları cezalandırabilme gücüne sahip siyasal toplum oluşturulabilmektedir (Locke 2012: 157).

Locke, kişisel özdeşliği bilinç ya da hafızayla temellendirmeye çalışan bir argüman ortaya koymuş ancak buna yönelik kimi eleştiriler de olmuştur. Bunlardan birisi, teolog ve moralist Joseph Butler tarafından Locke’ın argümanın “döngüsellik” içerdiğine dairdir. Butler, hafızanın geçmiş tecrübeleri ortaya çıkardığını kabul etmekle birlikte, geçmiş tecrübelerin bilincinin bizi geçmişini deneyimleyen şey yapmadığını, çünkü kişisel özdeşlik bilincinin zaten kişisel özdeşliği varsaydığını, bu nedenle de onu teşkil etmediğini savunur (Butler 1860: 324). Scruton’un ifadesiyle Butler itirazını şöyle örneklendirir: “Diyelim ki, daha önce bulunduğum bir odada ayakta durduğuma ilişkin bir düşünceye sahibim. Bu düşünceyi bir anı yapan şey nedir? Şüphesiz, kendimi bu odada ayakta durmakla özdeşleştiriyorum. Ne var ki bu özdeşleştirmenin doğru olduğunu nasıl bilebilirim? Daha önce bu oda da duran bir ben olduğunu söyleyecek temellere sahip olmalıyım. Yanlış anının iddiası, kimlik için bir temel sunmaz; doğru anının (‘gerçek’ anıların) iddiasıysa kimlik için bir temel verse de bu durum yalnızca kimliğe ilişkin bir iddiaya dayanmasıyla mümkün olur. Kısacası, bu ölçütün kendi dışında bir kanıtı yoktur” (Scruton 2018: 108).

Butler’in eleştirisinin bir benzerini Thomas Reid de ileri sürer. Ona göre bu doktrinde sadece hafıza bilinçle değil, daha da tuhaf bir biçimde kişisel özdeşlik kişisel özdeşliğe sahip olduğumuzun kanıtıyla karıştırılmıştır (Reid 1941: 214). John Searle ise kişinin hatırladıklarının doğru hatıralar olduğunu kanıtlaması için onun deneyimlediğini hatırladığı iddiasının bir başkası tarafından aynı olduğunun kanıtlanmasını gerektirdiğini, bu yüzden de döngüsel olduğunu düşünür. Ona göre örneğin “eğer şimdi samimi bir şekilde *Saf Aklın Eleştirisi*’ni yazdığımı hatırladığımı iddia edersem, bu kendi başına benim gerçekte *Saf Aklın Eleştirisi* yazarıyla özdeş olduğuma bizi götürmez, çünkü

hatıraların gerçek olduğunu öğrenmeden önce birinin benim *Eleştiriyi* yazdığımı ispatlaması gerek. Fakat aynı nedenle aslında şimdi kendi kendime *Söz Edimleri*’ni (*Speech Acts*) yazdığımı hatırladığımı iddia etsem, benim *Söz Edimleri*’nin gerçek yazarıyla özdeş olduğuma dair bir yol açmış olmaz. Böylece hafıza benliğinin bir kriteri olarak işe yaramamış gibi görünüyor, çünkü hafızanın yanıtıcı olana karşın uygun bir hafıza olduğunu ispatlamak için birinin ilk olarak hafızanın kanıtlandığını varsayıp aynılığını kanıtlaması gerekir” (Searle 2015: 96).

Locke’a bir başka bağlamdaki eleştiri, yine Reid tarafından dile getirilir. Ona göre cesur ve genç bir subayın, çocukluk döneminde bahçeden meyve çalarken yediği dayaağı hatırladığını varsayalım. Ve yine, bu subayın, general olduğu zaman cesurca olan davranışlarını hatırladığını, fakat çocukluğunda yediği dayaağın bilincine sahip olmadığını düşünelim. Locke’ın görüşüne göre çocukken dayak yiyen ile cesur subay aynı kişi ve cesur asker ile de general aynı kişidir. Mantıksal açıdan bakacak olursak general ile dayak yiyen çocukta aynı kişidir. Fakat Locke’ın doktrinine göre generalin bilinci geçmişteki dövülme olayına kadar uzanamadığından (yani bu olayı hatırlamadığından), general ile dövülen çocuk aynı kişi değildir. Böylece general dayak yiyen çocukla aynı kişi ve aynı zamanda aynı kişi değildir (Reid 1941: 213-214). Reid, Locke’a yönelik eleştirisiyle onun, birinin belirli bir eylemi gerçekleştiren kişiyle hem özdeş hem de özdeş olamayacağını ima ettiğini, böylelikle tutarsız olduğunu ileri sürer. Çünkü mantıksal olarak $A=B$ ve $B=C$ ise $A=C$ ’dir. Roger Scruton, Reid’in bu itirazının Locke’ın savını tümünden çökertmediğini sadece yaklaşımında bir düzetme yapmamızı önerdiğini düşünür: “Kişisel kimliği, daha önceki bütün eylemleriyle genel bir bağlantı kurarak birbirine kenetlenen bir anılar zinciri açısından tanımlamamız gerekir: Yaşlı adam, çocuğu anımsayan genci hatırlayan orta yaşlı adamı hatırlayan orta yaşlı adamı anımsar. Eğer zincir kopmazsa, böylece bir ihtimal kimlik de güvende olur” (Scruton 2018: 108).

Bununla birlikte Reid, “bir kişinin aynılığının veya özdeşliğinin sürekli değişen ve iki dakika aynı olmayan bir şeyden oluşması garip değil mi?” şeklinde bir soru yöneltir (Reid 1941: 214). Ona göre bilincimiz, hafızamız ve zihnimizin her tür faaliyeti bir

nehir suları gibi ya da zamanın kendisi gibi akıp gitmektedir. Bilinç ve her tür düşünce geçici ve anlık olduğu ve varoluşu sürekli olmadığı için kişisel özdeşliğin bilinçte içerilmesi durumunda hiçbir insanın hayatının iki anında aynı kişi olması mümkün değildir. Ödül ve cezanın hak ve adaleti kişisel özdeşliğe dayandığı için de hiçbir insan eylemleri nedeniyle sorumlu tutulamayacaktır (Reid 1941: 214-215). Buna karşılık Roger S. Woolhouse’a göre Locke, “bir kişiyi zaman içinde aynı kişi kılanın ne olduğuyla değil, daha çok birinin kendisi hakkında sahip oldukları, yani geçmişte yapıp ettikleri ve tüm bunların ahlaki olarak doğru ve yanlış olmasıyla” ilgilenmiştir. Üstelik “kişi’nin değil de ‘kişiliğin’ zaman içinde genişlediğinden bahseder ve böylece de şunu söylüyor olabilir: General’in çocukken ne yaptığını hatırlıyor olması onun için bir şey ifade etmez, onun yetişkin yaşantısında kendisi hakkındaki kavrayışında herhangi bir yeri yoktur ve dolayısıyla da ahlaki bir suç ya da övgü konusu değildir” (Woolhouse 2019: 124).

4. Değerlendirme

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere Locke, kişisel özdeşlik sorununu, “kendilik”, “bilinç” ve “hafıza” formülizasyonu temelinde almıştır. Bu temel onun “insan” ve “kişi” arasında ayırım yapmasını sağlamış, böylelikle insandan farklı olarak kişi, yükümlülük ve sorumlulukların taşıyıcısını ifade eden bir hukuk terimi olarak konumlandırılmıştır. Böylece Locke görüşleriyle kendisinden sonra gelen düşünce sistemleri için bir başvuru kaynağı olmuş, ancak eleştiriye maruz kalmaktan da kurtulamamıştır.

Locke’ın görüşlerine yönelik bizim değerlendirmemiz ise zihnin “tutma (*retention*)” olarak adlandırdığı işlevin edilgin yapısının da dikkate alınması ve kendi sisteminin dayanaklarına binaen hafızanın saf veya *a priori* bir cihetine imkân vermemesi bakımından yapılması gerektiğidir. Zira kanaatimizce yapılan eleştirilen büyük bir kısmı, Locke’ın düşünce deneyi olarak ortaya koyduğu kimi örnek ya da düşüncelerin gerçekliği kabulüne dayandırılmaktadır. Oysa Locke’ın kişisel özdeşlik kuramına yöneltilebilecek esas eleştiri -ki bu eleştiri genel düşünce sistemine

yöneltmek de mümkündür- düşünmenin işlevlerini duyumlardan bağımsızlaştıramamıştır. Zira Locke’ın genel düşünce sisteminde algı sadece duyum değil, fakat refleksiyon ideleri üzerinde de belirleyici olduğundan aslında düşünmenin tüm işlevleri duyumlara bağlıdır. Bu bağlamda duyum ve refleksiyondan edinilen yalın idelerin muhafazası olan tutma faaliyeti de izlenimlere bağlı duyuşsal bir işlem olmanın yanı sıra edilgin bir yapı arz etmektedir. Buna karşılık bunun etkin hali olan hatırlama da aslında zihnin tutma faaliyetinin zamanla ve tecrübeyle geliştirilip yetkinleştirilebilecek bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle zihnin etkin bir faaliyeti olan hatırlama, tutma aracılığıyla edinilen idelere bağlı olduğu için düşüncelerimiz, uslamalarımız ve bilgilerimiz de Locke’ın iddiasının aksine sadece mevcut idelere bağlı, onlarla sınırlı olmak ve onları yeniden canlandırmak durumundadır ki bu açıdan da aslında etkin değil edilgin olmak durumundadır. Bu durumda da zihnin duyum idelerini karşılaştırma, birleştirme ve soyutlama yoluyla değiştirebilme etkinliği, tutma yoluyla edinilen mevcut idelere bağlı olacağına yalnızca onları düzenlemekle sınırlı bir işleve sahip olacaktır. Bu nedenle zihnin mevcut ideleri karşılaştırma, birleştirme ve soyutlama yoluyla değiştirmesinin, yeni ideler üretmesinin düşüncemizin, uslamamızın, bilgimizin genişlemesinin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bu ise kişisel özdeşlik, kendilik ve bilinç formülüzasyonunda ele alındığında, hatırlamanın sadece mevcut olan idelerle sınırlı bir işlevlerinin olması anlamına gelmektedir. Zira düşünmenin bağımsızlığı açıklayamadığı, düşünce duyuma bağlandığı için hafıza sadece mevcut hissi olan belirlenimlerin canlandırmasıyla sınırlandırılmış olmaktadır. Dolayısıyla Locke’ın çizdiği sınırlar dâhilinde ‘kendimizin’ ne olduğunu hafıza cihetinden bilmemiz mümkün değildir. Çünkü bilebileceklerimiz, zaman ve mekâna tâbî olan hissi belirlenimlerin bilinç sınırları içinde yeniden düzenlenmesinden ibarettir. Bu nedenle Locke algıya eşlik eden kendiliğimizi, yani zaman ve mekâna tabi olan hissi belirlenimin dışında saf/a priori kendiliğimizi bilmemizin imkânını ortadan kaldırmıştır. Bizi hafızanın saf bir cihetinden mahrum bırakmıştır.

KAYNAKÇA

ALLISON, Henry, E. (1966). “Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination” *Journal of the History of Ideas*. Vol. 27, No. 1, University of Pennsylvania Press, ss. 41-58.

BARASH, Jeffrey A. (2007). “Belleğin Kaynakları”. *Bellek: Öncesiz, Sonrasız. Cogito Dergisi*. çev. Şeyda Öztürk, sayı: 50. Bahar, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 11-22.

BUTLER, Joseph (1860). *The Analogy of Religion*. Cincinnati: L. Swormstedt & A. Poe.

DESCARTES, Rene (2007). *Tanrının Varlığının ve İnsanın Ruhuyla Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Bir Biçimde Kanıtlandığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. çev. İsmet Birken, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

GIBSON, James (1917). *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge University Press.

GÜNENÇ, Mehmet (2012). “Modernizmde Ben ve İdealizm”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. Sayı 22, Ekim, ss. 203-222.

HUME, David (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

KOVANLIKAYA, Aliye, K. (2013). “Hâlâ Düşünüyorum”. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. sayı: 20, ss. 19-30.

LOCKE, John (1824). *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Vol: VIII, London: Rivington, 12th ed.

LOCKE, John (2007). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. çev. Meral Delikara Topçu, İstanbul: Öteki Yayınevi.

LOCKE, John (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları.

REID, Thomas (1941). *Essays on The Intellectual Powers of Man*. Ed.and Abr. By A. D. Woozley, London: Mac Millan and Co.

RICOEUR, Paul (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuluş*. çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.

SCRUTON, Roger (2018). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Utku Özmakas & Ümit Hüsrev Soysal, Ankara: Dipnot Yayınları.

SEARLE, John R. (2015) “Felsefe ve Nörobijolojide Bir Problem Olarak Benlik”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. çev. Necip Çetin, 8(2), ss. 87-102.

YALÇIN, Şahabettin (2010). *Modern Felsefede Benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 30.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 10.08.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612790

Abdulhan ÜNLÜSOY

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Malatya, TR
İnönü University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Malatya, TR
ORCID: 0000-0001-6585-9340
abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri

Öz

Metafilozofik çalışmaların oldukça yoğun olduğu günümüz felsefesindeki en yeni ve heyecan verici akımlardan birisi de Deneysel Felsefe akımıdır. Deneysel Felsefe, kendisi dışındaki geleneksel felsefi metodolojiler olarak nitelediği metodolojilere şüphe ile yaklaşır. Bunların kullanmış oldukları kavram analizleri ve refleksiyon gibi metodolojilerin, felsefi birer spekülasyon olduklarını savunarak, bunların olgudan bağımsız iç gözlem ve informal diyaloglardan oluştuğunu savunur. Temel amacını, filozof olmayan sıradan insanların, felsefi tartışmalarda kullanılan kavramlarla olan ilgilerini araştırmak, onların bu kavramları ifadeye kullandıkları felsefi yargılarını sistematik ve kontrollü bir şekilde incelemek olarak belirler. Ortak duyu ile uyumlu pozisyona sahip felsefi iddiaları test ederek delillerle desteklenmeyenleri reddeder. Deneysel Felsefe, toplumsal yargıların kontrollü ve sistematik bir tarzda incelenebilmesi için deneysel psikoloji başta olmak üzere istatistik gibi felsefe dışı bilişsel bilim çalışmalarını ve pozitif bilimin yöntemlerini ödünç alır. Deneysel Felsefenin *deneysel* sıfatını kullanmadaki haklı nedeni, hem pozitif bilim yöntemlerini felsefi alana dâhil etme gayreti hem de bunu yaparken interdisipliner bir özellik taşımasıdır. Deneysel Felsefenin kendine sorduğu sorular şunlardır: Yargılarımız, felsefi problemlerin ele alınmasında güvenilir bir hareket noktası olarak alınabilir mi? Yargılarımızı meydana getiren bilişsel mekanizm türleri nelerdir? Bu mekanizm türleri, uygun felsefi araçlar olarak alınabilir mi? Hangi tür yargıların doğru olarak alınıp alınamayacağını nereden bileceğiz? Birbiriyle çatışan yargılardan doğru olanını tespit etmemize yarayacak ölçütlerimiz nelerdir? Bu ve buna benzer sorulara Deneysel Felsefe merkezli verilen cevaplar, bu makalenin konusunu oluşturur. Bu çalışmanın bir diğer amacı da, oldukça yeni olan bu felsefi metodolojiyi Türk okuruna kısmen de olsa tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Deneysel Felsefe, Metodoloji, Kavramsal Analiz, Felsefi Yargı.

The Epistemic Value of Experimental Philosophy's Intuitional Analysis as A Methodological Approach in Philosophy

Abstract

One of the most recent and exciting current in metaphilosophic which has quite profound works is experimental philosophy. Experimental philosophy suspects to the methodologies which it named as traditional philosophical methodologies except itself. It asserts that the methodologies like concept analysis and reflection are just like a philosophical speculation. It also defends that they are away from facts but they are constituted by introspection and informal dialogues. The main goal of the experimental philosophy is to research both non-philosopher ordinary people's interest to the terms used in philosophical discussions and search their intuition and estimation in their expressions by using their terms in systematically and in a controlled way. It also has the aim of testing philosophic allegations which have common sense and suitable positions by refusing the ones which aren't supported by evidences. Experimental philosophy utilizes from non-philosophic hard science

methodologies and studies like experimental psychology and statistics to be able to examine the common estimation in a controlled and systematic way. The reason why experimental philosophy use the term “experimental” is the effort of implicating in the methodologies of hard science to the philosophy by being interdisciplinary while doing this. The questions that experimental philosophy asks itself are these: Are our intuitions reliable enough for approaching the philosophical problems? What are the sorts of cognitive mechanism which give birth to our intuitions? Are those kinds of mechanism suitable enough for philosophical means? How do we know that whether what kind of intuitions are correct or not? What are our criteria for determining the correct intuitions jarring with each other? Experimental philosophy based answers to those questions consist of article’s topic. Another aim of this study is to introduce new philosophical methodology to the Turkish readers.

Keywords: Philosophy, Experimental Philosophy, Methodology, Conceptual Analysis, Philosophical Intuitions.

Giriş

Her şeyden önce Deneysel Felsefe (*Experimental Philosophy*) teriminin standart ve üzerinde geniş bir felsefi çoğunluğun anlaştığı bir tanımı yoktur. Bu felsefe türü, genel felsefenin bir alt alanı olarak görülür. Deneysel Felsefe, felsefi problemlerin sistematik deneysel yöntemlerle aydınlatılması amacını taşıyan oldukça yeni bir felsefe türüdür. Deneysel Felsefe, 20 yy. sonlarında ortaya çıkan modern deneysel bilim çalışmalarından yararlanır. Deneysel Felsefenin kullandığı yöntemlerde, psikoloji alanındaki çalışmaların ağırlığı vardır. Kabaca Deneysel Felsefe, felsefi problemler alanında düşüncenin biyolojik temelini ortaya koyarak epistemolojik sorunları aydınlatmaya çalışan ve bunu yaparken de çalışmalarını amprik verilere dayandırma gayesinde olan felsefi bir eğilimi ifade eder. Son dönemde ortaya çıkmış yeni bir felsefe türü olarak deneysel felsefe alanı ülkemiz akademisinde henüz üzerinde herhangi bir çalışmanın yapılmadığı bir alandır. Deneysel Felsefe teriminin nasıl kullanılacağı yönünde, bu alandaki düşünürlerin oldukça farklı teklifleri vardır. Bu tekliflerin, geneli itibariyle, Deneysel Felsefe teriminin tanımından kaynaklı çok geniş gerilimlere ve oldukça belirsiz sınır durumlara gönderme yaptığı aşikârdır. Deneysel Felsefenin epistemik açıdan değerlendirilmesine geçmeden önce yapılması gereken ilk iş, bu felsefi metodolojiyi kronolojik bağlamı içinde ele alıp tanımlamaya çalışmak olacaktır.

1. Felsefî Bir Yöntem Olarak Deneysel Felsefenin Ortaya Çıkışı

Öncelikle Deneysel Felsefe ile uğraşan bütün düşünürler, felsefî eğitim ve profesyonel ilgi alanları bakımından *filozofturlar*. Ancak, bu alandaki en iyi çalışmaların sahibi olanlar, felsefe alanında derin bilgi ve eğitimi olmayan kimselerdir (Stich ve Tobia 2016: 5). Bu kimselerin özel ilgi alanları, meselâ psikoloji gibi, felsefe dışı ihtisas alanlarıdır.

Meseleye kronolojik açıdan bakıldığında, Deneysel Felsefenin, erken dönemde, İngiltere’deki filozoflar tarafından 1650’li yılların sonunda, ilk defa belirginleşmeye başladığı söylenebilir. Felsefedeki bu tür bir hareketin temel odak noktaları, *Royal Society of England* ile ilişkilendirilir. Bu bağlamda Deneysel Felsefe terimi, ilk defa, 1660’lı yıllarda, bu toplulukla ilişkili yazılan kitaplarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde, bu topluluğun üyesi birçok düşünür, kendilerini, Deneysel Felsefenin bir savunucusu olarak tanımlamıştır. Bu hareketin etki alanlarına baktığımızda ilk etki alanının, İngiliz tıbbında olduğunu görürüz. Tıp alanı dışında, Deneysel Felsefenin, politik alanlar da dâhil birçok alandaki etkilerini gözlemlemek mümkündür. Özellikle bu hareketin, 18. yy. ortalarında Ahlâk Felsefesi alanındaki birçok gelişmeye katkıları olmuştur. Günümüzde ise insan davranışlarıyla direkt ilgisi olan zihin felsefesi alanında ve psikolojiye yakın alanlarda, Deneysel Felsefenin etkilerini bulmak mümkündür (Anstey ve Vanzo 2016: 88).

Deneysel Felsefe ile uğraşan filozoflar, kendilerini, felsefî bir nostaljinin sahibi olarak tanımlarlar. Amaçlarını, felsefenin genel kavramlarına veya felsefedeki genel vizyona ya da felsefenin geleneksel sorunlarına bir dönüş olarak ifade ederler. Deneysel Felsefenin hayalini kurduğu bu felsefî yaklaşım, aslında, “*felsefe*” teriminin kendisi kadar eskidir. Bu anlamda Deneysel Felsefe, genellikle, metodolojik doğalcılığın özü olarak kabul edilir (Fischer ve Collins 2015: 23). Deneysel Felsefe yapan filozoflar için gözlem ve deney, felsefî iddiaların temellendirilmesinde, antikitedekine benzer bir tarzda kullanılır. Bu hususta ampirik yöntemleri kullanan bilim adamlarıyla filozoflar arasında katı bir ayırım yapma söz konusu değildir (Anstey ve Vanzo 2016: 87). Aslına bakılırsa Deneysel Felsefe diye bilinen yeni ve heyecan verici bir alt alan olarak ortaya

çıkan bu hareketin, tarihsel anlamda hiçbir örneği olmadığını söylemek doğru değildir. Bu harekettten önce de felsefeciler, doğa ve toplum bilimleri alanında geleneksel olarak araştırmalarını devam ettiriyorlardı. Bu anlamda felsefi ve ampirik araştırmalar alanındaki ayırım, nisbeten son zamanlarda yapılan bir ayırımdır (Plakias 2015).

Deneysel Felsefe, ilk hareket noktası olarak, felsefe ile diğer bilimlerin birbirinden ayrılmadığı durumlardakine benzer bir durumdan hareket eder. Geçmişte felsefe, Deneysel Felsefe yapan filozoflara göre, bu alanların hepsinde birtakım sorular sorar ve cevaplar verirdi. Filozoflar, bu alanlarda, her şeyin birbiriyle uyumlu olduğu bütüncül sorular sorar ve bütüncül cevaplar bulmaya çalışırdı. Deneysel Felsefe, bu bütüncül soru ve cevapların olduğu geleneksel vizyona dönüşü amaçlar. Geçmişte olduğu gibi filozofların sorduğu sorular, insana dair sorular olmalıdır (Knobe ve Nichols 2008: 3). Bilgi temelli yapılan araştırmaların odak noktası olarak bilen insan merkeze alınır. İnsanın bilişsel süreçleri ve bu süreçlere etki eden faktörler mercek altına alınır.

Deneysel Felsefenin iki hususta geleneksel felsefeye dayandığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, geneli itibariyle, insanlar tarafından kabul edilip onaylanan ya da kabul edilmeyip bazı gerekçelerle reddedilen şeyleri araştırma konusu yapmak. İkincisi ise, genel kabul görmüş ve topluma yerleşmiş olan inanç temelli gerçeklere tereddütle yaklaşarak meydan okumak (Sosa 2008: 231). Bu bağlamda Deneysel Felsefenin 3 önemli özelliğe sahip olduğu söylenilebilir. İlki, bu tür felsefe, filozoflar tarafından yapılan teknik bir iştir. İkincisi, Deneysel Felsefe süreci, ampirik çalışmaları da içeren birtakım süreçlerle ilişkilidir. Üçüncüsü ise, böyle bir felsefi yaklaşım, insanların felsefi yargılarıyla ilgili temel felsefi iddiaları test etme amacı taşır (Plakias 2015). Bu bağlamda Deneysel Felsefe, metodolojik natüralizmin özü olarak kabul edilen ilkelerden hareket eder (Fischer ve Collins 2015: 4). Deneysel Felsefe, aslında, felsefi bir gelenek anlamında bir felsefe türü olarak ele alınmamalıdır. Daha çok felsefi problemlerin ele alınmasında kullanılan bir metodoloji, felsefenin bir alt alanı olarak anlaşılmalıdır. Deneysel Felsefe, felsefenin geleneksel teorik problem ve sorunlarına karşı, deneysel metodolojilerle ilişkisi içindeki psikoloji ve bilişsel bilim çalışmalarını

içerir. Bu anlamda o, disiplinlerarası bir özellik taşır. Kabaca Deneysel Felsefe, herhangi bir felsefî problem hakkındaki sıradan insanların bu konudaki yargılarına, konuyu nasıl anladıkları üzerine yoğunlaşarak, insanların bu problem hakkındaki düşünce deneyimlerine başvurur. Bunu yaparken problemin en iyi örneklerini içerdiği düşünülen birtakım suni senaryoları kullanır. Deneysel Felsefe, felsefî problemlerle ilgili birtakım senaryoların, araştırılan felsefî problemlerle ilgili en iyi örneklem olarak kabul edilebilecek bir grup insana, felsefî problem temelli yöneltilen sorular ve bu sorulara sözü edilen grubun verdiği cevaplar ya da tepkiler temelli ilerleyen bir süreçtir. Ve yine Deneysel Felsefe bu süreç sonunda elde edilen dataların ampirik veri olarak alınmasından, analizinden ve sonuç olarak bu felsefî problemin çözümünde işimize yarayacak yargılara ulaşılmaya çalışılmasından ibarettir. Bu süreç, kavram analizleri, bilgedeki psikolojik ve bilişsel süreçler, toplumsal inançlardaki etkin arka plan yapıları vb. gibi birçok problemi de beraberinde getirir. Ayrıca, senaryoların uygulandığı grupların en iyi örneklem olup olmaması, yapılan işin anket çalışmalarından farkı, örneklemi oluşturan insanlar arasındaki kültürel, eğitimsel, sosyo-politik farklar vb. gibi birçok problemi de felsefî açıdan ele alıp inceler. Makalemizin ilerleyen bölümlerinde, özellikle yargıların analizinde, kavram analizinin avantaj ve dezavantajları incelenirken Deneysel Felsefe ve onun eleştirisi bağlamında bu hususlara değinileceğinden şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

2. Deneysel Felsefenin Metodolojik Açıdan Analizi

Deneysel Felsefe, bilginin edinilmesini kolaylaştırmada ve yargısal olanın yaygınlaştırılmasında etkin olan bilişsel süreçlerdeki bilimsel bulguları dikkate alma hususunda, diğer felsefî geleneklerin metotlarını savunanlara karşı bir baskı oluşturmuştur. Buradan yola çıkarak Deneysel Felsefenin, düşünsel-kavramsal bir analiz, verilerin epistemolojik değerlendirilmesi ve psikolojik alana başvuru olduğu söylenebilir (Fischer ve Collins 2015: 21). Bu alanların sahibi olarak Deneysel Felsefenin sadece toplumsal yargılar alanında değil, mevcut felsefî teorileri test etmenin

ötesinde, yeni teorilerin ve felsefi analizlerin ortaya çıkarılmasında son derece etkili olduğu görülür (Plakias 2015).

Deneysel Felsefe, aslında, Çağdaş Felsefedeki yargı (*intuition*) kavramının kötüye kullanımı veya kullanım şekline açık bir cevap olarak geliştirilmiştir. Aslında bu bir yanlış anlamadır. Şöyle ki; deneysel olarak iyi tanımlanmış hiçbir çalışma, Deneysel Felsefenin ilgili olduğu kadar yargularla ilgili değildir. Bu çalışmalara daha yakından bakıldığında Deneysel Felsefe için daha genel ve kökensel bir hikâye ayırt edilebilir. O da şudur: Deneysel felsefe, felsefecilerin, açık ya da örtülü bir biçimde ampirik iddialarda bulunmalarından ve bu iddialarını ampirik delillerle destekleme isteklerinden doğmuştur (Sytsma 2017: 24).

Felsefedeki modern çalışmalar, yargı konusundaki yetersizliklerinden yola çıkılarak itham edilirler. Bilgi, sebeplilik ya da özgür irade gibi kavramların doğasını anlamak isteyen bir düşünürün yapması gereken ilk şey şudur: Bu fenomenlerin doğaları hakkındaki düşünüm öncesi ilksel yargıları ortaya koymak için dizayn edilmiş, bir dizi hayalî durumlar inşa etmekle işe başlamak. Bu düşünüm öncesi ilksel hayalî yargılar, daha sonra, önemli kanıt kaynakları olarak ele alınırlar. Deneysel Felsefenin kendisine ilke olarak ele aldığı bu temel yaklaşım, çok çeşitli ve farklı alanlarda kapsamlı bir şekilde uygulanagelmiştir (Knobe ve Nichols 2008: 3).

Bilindiği kadarıyla deneysel olmayan felsefelerde filozoflar, hiçbir zaman, bir kavramın analizini, diğer bir kavramın analizinin terminolojisiyle açıklama yoluna gitmemişlerdir. Bunun yerine buradaki amaç, genellikle, bir kavramın uygulamalarını etkileyen faktörlerin bir tanımını yapmak ve özellikle de bu tür tanımların altında yatan psikolojik süreçlerin bir tanımını sağlamaya çalışmak olmuştur. Deneysel Felsefenin bu konudaki önerisi ise şudur: Konuya, kişilerin yargılarının gerçek örüntülerini karakterize edebilme hassasiyeti açısından değil de bunun yerine, bu kavramlara yaklaşırken, kavramların açıklayıcı derinliğe ulaşabilme derecesi açısından ölçülerek değerlendirilmesi gerektiğidir (Knobe ve Nichols 2008: 5). Bu tür bir yaklaşım, bizi, felsefi yargılarımızın da ötesine geçerek yargılarımızın altında yatan epistemik yapıları tespit etmemize imkân verir.

Genel anlamda bilgi teorileri açısından bilgiye üç farklı yoldan ulaşılabilir. Akıl, duyular ya da yargılar yoluyla (Karlı 2017: 498). Deneysel Felsefe, bilgi alanında, felsefi yargının ampirik metodolojilerle ele alınıp analizi yolunu tutar. Deneysel Felsefe, yargılarımıza etki eden faktörlerin ve onların altında yatan psikolojik ve nörolojik mekanizmin araştırılmasını hedefler (Stich ve Tobia 2016: 5). Örnek olarak “X” in (X burada bilgi, adalet vs. olabilir) ne olduğunu merak ediyorsak, “X” hakkında yapılması gereken ilk şey şudur: “X” in burada “*adalet*” kavramı olduğu varsayılırsa eğer, kesin ve belirli bir şekilde “*adalet*” kavramıyla ilgili olduğu varsayılan bir dizi olgusal durumun düşünülüp analiz edilmesi ile işe başlanmalıdır. Bu yüzden, “*adalet*” konusundaki yargılarımızın başlangıçtaki bu ilk dizisine dayanarak, sorgulamalarımıza ayrıntılı ve özenli bir cevap bulmaya çalışabiliriz. Yani şunu demek istiyoruz: Yargılarımızın başlangıçtaki bu ilk dizisine yönelik en iyi açıklamaya dair bir teori geliştirebiliriz (Nicoli 2016: 5). Bu yaklaşım şekli Deneysel Felsefenin felsefi problemlerin çözümüne yönelik teori inşa sürecinin en iyi açıklaması olarak alınabilir.

Deneysel Felsefe yapan filozoflar sorumluluk, eylemlerin kasıtlı doğası vb. gibi geleneksel olarak felsefi ilgilerle alakalı kısa öykülere, insanların verdiği yanıtlara veya düşünce deneylerine dayanırlar. Deneysel Felsefede amaçlar, çok çeşitlidir. Bazıları, düşünce deneyleri sonucunda ortaya çıkan kararların, ön yargılardan etkilendiğini veya demografik gruplara göre değişkenlik gösterdiğini göstermek isterler. Bazıları ise felsefi konularla ilgili yargılar veya toplumsal teorileri ya da konumları tanımlamayı isterler. Bütün bu yapılanlar, bu yargılara yol açan bilişsel süreçleri anlamak anlamına gelir. Deneysel Felsefeyi genişletmenin doğal yolu, bilim adamlarının ve filozofların felsefi yargılarını araştırıp analiz etmekten geçer. Bu görüş, bazı düşünürler tarafından eleştirilse de bu yaklaşımda belirli bilimsel kavramların ve belirli bir bilimsel biliş tarzının analiz edilmesi vardır (Machery 2016: 476). Hangi tür yargıların Deneysel Felsefe açısından dikkate alınması gerektiği konusu ise aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Deneysel Felsefenin iki belirgin temel özelliğinden bahsedilebilir. İlki, Deneysel Felsefenin, insanların lengüistik yargılarıyla bu lengüistik yargıların içerikleri üzerine yapılmış ampirik araştırmaların sonuçlarıyla birleştirme teşebbüsü olduğudur. Benzer

bir şekilde Deneysel Felsefe, natüralistik felsefenin test edilmemiş genel prensiplerinin, deneysel temellerle, bu temellere bağlı gözlemler üzerine inşa edilmiş sistemlerle birleştirme gayretinden ortaya çıkmıştır. İkincisi, Deneysel Felsefe, spekülâtif ve a priori refleksiyona yönelik benzer tutumların sahibi olarak geleneksel felsefe ile ortak tavrı içerisindedir. Bu anlamıyla Deneysel Felsefe ile uğraşan filozoflar, uygun ve evrensel olarak paylaşılan bir yargı kavramı üzerine yapılan felsefi analizde, düzenli kanıtsal bir temel sağlayacak geleneksel olarak kabul edilmiş araştırmalar yapmaya çalışırlar (Anstey ve Vanzo 2016: 98).

Deneysel Felsefenin kökleri acaba nereye kadar götürülebilir? Analitik Felsefedeki felsefi yargılara standart bir pratik olarak başvurma yaygın önemi gözönüne alındığında, Deneysel Felsefenin kökleri Analitik Felsefeye kadar götürülebilir kanaatindeyiz. Bu bağlamda Analitik Felsefedeki durum ilk bakışta şöyledir: Analitik Felsefedeki standart felsefi pratiklerin uygulamasına göre felsefi iddiaların kabul edilmesinde veya onların reddedilmesinde, biz, delil olarak, bu alandaki felsefi yargılardan hareket ederiz. Analitik Felsefi iddiaların ele alınmasında bir hareket noktası olarak felsefi yargıların, düşünce deneyiminin sorunlarının çözülmesinde bir delil olarak alınması son derece yaygındır. Buradan hareketle Deneysel Felsefenin köklerinin, Analitik Felsefe geleneğinde aranması gerektiği sonucuna varılabilir.

Felsefi yargıların analiz edilip değerlendirilmesinde, düşünce deneyimlerine ilaveten yargılarımızın bir kanıt türü olarak kullanılması, aslında, Analitik Felsefe geleneğinde standart bir uygulama şekli olarak kabul edilegelmiştir. Felsefi problemlerin çözümünde yargılara müracaat eden Deneysel Felsefe hareketi, yeni bir felsefi hareket olarak kısmen Analitik Felsefedeki bu uygulama kaynaklıdır denilebilir (Sytsma 2017: 26). Sonuç olarak Deneysel Felsefe açısından felsefi problemlerin ele alınmasında kavramsal analiz ve yargıların analizi önemli bir yer tutar. Dolayısıyla biz de öncelikle kavramsal analizin felsefi bir metodoloji olarak incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3. Kavramsal Analizin Felsefi Metodolojideki Yeri

Genel olarak felsefi bir problemi ele alırken filozoflar, iki önemli metottan hareket ederler. Bunlardan ilki kavramsal analizdir. İkincisi ise refleksiyondur. Her ikisinde de ortak olan düşünce deneyimlerindeki birtakım olgudan kopuk izah türleri, Deneysel Felsefe pratisyenleri tarafından şiddetle eleştirilir. Bu açıdan ilk olarak kavramsal analiz yöntemi üzerinde biraz durulması gerekir.

20. yy. felsefesine etkili metodolojik katkı sunan yaklaşımlardan birisi de kavram analizi diye bilinen yaklaşımdır. Bu yaklaşımın kullandığı birçok önemli metot ve teknikler, felsefi açıdan önemli olan birçok kavramın kullanımı hakkında önemli etkilerin sahibi olmuştur. Bununla beraber bu yaklaşımın, birçok metafiziksel sorunun ortaya çıkışına sebep olduğu da söylenebilir. Bir kavramın analizi, kesin olarak ne anlama gelir? Kavramsal bir analizin doğru ya da yanlış olduğunu nasıl biliriz? Bu ve benzeri sorular, kavramsal analizin amaç ve metotları konusunda birçok araştırma ve soruşturmaya yol açmıştır (Knobe 2016: 37).

Genel olarak kavramlar, zihinsel temsiller olarak kabul edilirler. Felsefi anlamda kavramlarla ilgisi bakımından refleksiyon, temel felsefi bir metot olarak alınır. Refleksiyon, bizim, içgözlemsel hafızamıza bir giriş yolu olarak kabul edilir. Buradan çıkan sonuç şudur: Kavramlar, bizim düşünce yapılarımızın keşfedilmesinde temel bir role sahiptir. Fakat şunun da altı çizilmelidir ki sentaks (sözdizim) gibi, düşüncelerimizin yapısıyla ilgili birçok olguya, tek bir bilinç türünden hareketle erişim zordur. Burada söylenmek istenen şudur: Felsefi problemler alanında sadece kavramsal analizle yetinmek yetmez. Bunun yanında, zihinsel temsiller olarak alınan kavramları destekleyen bilişsel düzeyde başka şeylere de ihtiyaç vardır (Prinz 2008: 93).

Felsefecilerin felsefi problemleri ele alırken kullanmış oldukları kavramsal analiz metodu, ampirik açıdan, deneysel yönü olmayan bir gözlem metodunun kullanılmasından ibarettir. Bu anlamda filozoflar, daha ziyade, müdahale ve gözlem olmaksızın dışarıdan kavramsal analiz yaparlar. Şeyler üzerinde refleksiyonda bulunma olarak kavramsal analiz metodunun, şeyler hakkındaki yargılarımızı ortaya çıkaran kavramsal gerçekliğin doğrudan bir refleksiyonu, bir yansıması olduğu varsayılır (Prinz

2008: 91). Deneysel Felsefe, felsefî problemleri ele almada kullanılan refleksiyon metoduna ve onun bir uzantısı olan kavramsal analize, olgudan kopukluklarını sebep göstererek karşı çıkmıştır. Deneysel Felsefeye göre aynı itiraz, bilim felsefesi için de geçerlidir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, özellikle bilim felsefecilerinin kullandığı ve adına deneysel kavram çalışması dedikleri çalışmaların, gerçek kavramsal analizler oluşturmada yetersiz olduğu görülecektir. Aynı şekilde bu tür kavram analizleri, bilimsel kavram analizlerinin test edilmesi açısından da yetersizdirler. Bilim felsefesinde filozoflar, bilimsel kavramların rasyonel olarak yeniden yapılandırılmasının mantıksal ve epistemolojik ilkelere uygun bir şekilde “X” (veya “X” ile ilgili olan bir çıkarsama şeması) hakkında bazı önermeler sunmayı içeren bilimsel kavramların *rasyonel yeniden yapılandırılması* ile meşgul olurlar. Bir kavramın, rasyonel olarak yeniden yapılandırılmasının, bu yapılandırmada etkin rolü olan bilim adamının gözden kaçırılarak ele alınması da ayrı bir problem konusudur (Machery 2016: 479). Dolayısıyla Deneysel Felsefe, bilgi alanında, bu bilginin hem sahibi hem çıkış yeri olarak insandaki *yargılardan* hareket etmenin uygunluğu kanaatindedir.

Deneysel Felsefedeki kavram analizi çalışmaları, diğer kavram analizi çalışmalarından derin bir şekilde farklılık arz eder. Deneysel Felsefe çalışmalarının birçoğu, aslında, bilişsel bilim çalışmalarıdır. Çünkü bu çalışmalar, bu çalışmalarda etkili olan terimlerin altında yatan bilişsel süreçleri incelemeye çalışır. Bu çalışmaları anlamlı hale getirmenin yolu, kavramsal analiz geleneğinden ziyade, bilişsel bilim geleneğinin geliştirdiği çerçevelere bakmak olacaktır (Knobe 2008: 37-39). Dolayısıyla Deneysel Felsefe çalışmaları, bilişsel süreçleri incelemede psikoloji ile yakın ilişki içindedir.

Deneysel Felsefe, kullanımda olan herhangi bir kavramın, belirli kategorilerin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki imkânlarla ilgilidir. Bu yüzden Deneysel Felsefe ile uğraşan filozoflar, zihinsel kategorilere yoğunlaşırlar. Deneysel Felsefe yapan filozofların ilk ilgi alanları, toplum/grup psikolojisidir diyebiliriz. Fakat burada bir ayırım yapmak önemlidir. Deneysel Felsefeci filozoflar, bunu yaparken, grup

psikolojisini doğru olarak kabul etmezler. Bu durum, aslında, Deneysel Felsefe ile Deneysel Felsefe arasında yapılması gereken ayrımın da kaynağıdır. Deneysel Felsefenin sorduğu sorular daha spesifik ve derindir. Deneysel Felsefe, Deneysel Felsefenin ilgili olmadığı genel ve derin kavramlarla ilgilidir (Prinz 2008: 198). Bu anlamda Deneysel Felsefe, ampirikal felsefî araştırmaları da kapsayacak daha geniş ve genel kavramlar keşfetme peşindedir.

Son yıllardaki metafizik konulara artan bir ilginin varlığı, analitik geleneğe mensup birçok düşünürü yargılarımızın doğasına yönelik bir araştırmaya yöneltmiştir. Felsefi yargılar, düşünce deneyimi aracılığıyla ve düşünce deneyimi boyunca ortaya konulur. Çünkü düşünce deneyimleri, yargılara yönelik temyiz kabul edildiği, yani yargılara başvuru ve yargılarımızın tanımlanmasının oldukça kolay olduğu özel mahallerdir. “*Bir masuma zevk için işkence etmenin yanlışlığı*” veya “*karenin beş kenara sahip olmasının imkânsızlığı*” gibi yargılar da sezgisel durumlar olarak değerlendirilir. Yine de bütün bunlardan hareketle felsefî yargılarımızın ne olduğuna yönelik bir tanım verebileceğimiz düşünülebilir mi? Orası şüphelidir (Nicoli 2016: 7-8). Dolayısıyla aşağıdaki satırlarda, felsefî yargıların ne olduğu ve yargılarımızın epistemik değeri ortaya konmaya çalışılacaktır.

4. Felsefî Yargının Epistemik Değeri

4.1. Deneysel Felsefeye Göre Yargı Nedir? Neyi İfade Eder?

Deneysel Felsefe ile ilgili metinlerde, felsefî yargılarımızı ifade etmek için İngilizce’de “*intuition*” kavramı kullanılır. *Intuition* kavramı, ilgili metinlerde Türkçeye genellikle “sezgi” olarak çevrilir. Düşünce tarihinde bu kavramın tanımından, bilgi ile olan ilişkisine kadar çok fazla şey yazılıp çizilmiş ve söylenmiştir. Kısaca ele almamız gerekirse sezgi, felsefî anlamda, akıl ve akıl yürütmenin dışındaki bir olguya göndermede bulunur. Bu anlamda sezgi, hakikatin kendi bütünselliği içinde aniden kavranmasıdır. Sezgide, dolaysız ve aracısız bir kavrayış söz konusudur. Sezgi, olgular arasındaki ilişkilerin aracısız bir şekilde keşfedilmesidir. Sezgisel bilgide, bilginin, insan zihnine doğrudan verilmesi ve edinilen bilginin şüpheden uzak olma özelliği

vardır. Dolayısıyla sezgisel bilginin doğruluğunu saptayacak dışsal bir argümantasyon yoktur. Doğruluğu apaçık olmakla birlikte, yanlışlığını gösterecek bir şey yoktur. Sezgisel bilgide tecrübe ve yaşayarak öğrenme; tasavvufi anlamda *zevk* sözkonusudur (Vural 2002: 179). Kısacası sezgisel bilginin nesnesi, burhanî olarak gösterilemez. Ancak bu tür bilgiye ulaşma yolları ve metodolojileri gösterilebilir. Sezgisel bilginin dışındaki akıl yürütmelerle elde edilen bilgilerde ise bilgilerimiz, kavramlarımıza dayanır. Kavramsal olarak edinilen bilgiler, eşyanın hakikatini göstermede yetersizdir. Bu tür bilgi, eşyanın hakikatini göstermeyip ancak ona delalet eder (Vural 2002: 180).

Özü itibariyle sezgisel bilgi, varlığı, varlığa aşkın bir bilgilenmeyle kavramaktır. Sezgi, hakikatin birdenbire herhangi bir kasıt olmaksızın kavranılmasıdır. Sezgi, belirli birtakım ilkelerden hareketle sonuçlara hızlı bir şekilde intikal etmeyi ifade eder. Sezginin anlamlarına baktığımızda anlamak, görmek, gözlemlemek, dikkatini vermek, dikkatlice bulmak, dolaysız kavramak, bir anda yakalamak gibi birbirinden farklı birçok anlamı bünyesinde barındırdığını görürüz. Bu anlamlardan hareketle sezgisel bilginin, belirli bir konuya sahip olduğu ve o konu hakkında hızlı ve aracısız bir bilgilenme yolu olduğu ortaya çıkar (Karlı 2017: 499). Felsefî anlamda sezgi kavramı ile ilgili bu açıklamalardan sonra düşünce tarihi boyunca hem Batıdaki hem de İslam düşünce geleneğindeki sezgi ve sezgisel bilgi ile alakalı merkezî görüşlere kısaca değinmekte fayda vardır.

Düşünce tarihinde sezginin, sezgisel bilginin rasyonel süreçler içinde vuku bulunduğunu savunanlar vardır. Mesela İbn-i Sînâ sezgiyi, bilinenlerden bilinmeyene doğru hızlı bir geçiş olarak ifade eder (Haklı 2007:43)¹. Bu bahsedilen hızlı geçişin olması için, kıyas yapan zihinde, kıyas işlemi sırasında, orta terimin aniden belirmesi gerekir. Dolayısıyla hiçbir öncül ve ilkedan hareket etmeksizin aniden sezgiyle bilmek, imkânsızdır. Böyle düşünen İbn-i Sînâ’da sezgi, rasyonel sürecin bir biçimi olarak yorumlanabilir (Karlı 2017: 500).

¹ İbn Sînâ’nın sezgi teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. GÜRSOY, Adnan (2015), *İbn Sînâ’nın Sezgi Teorisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara).

Descartes epistemolojisinde sezgi, kesin bilginin ilkeleri içine sinmiş bütünüyle aklın sınırları içinde olan, akıl üstü bir içeriğe sahiptir (Öktem 2000: 161-162). Descartesçı *cogitoyu* mümkün kılan şey, sezgidir. Bu anlamda ilk ilkelerin bilinmesi, sezgiyle mümkündür. Dolayısıyla Descartes’ın anladığı şekliyle sezgi, aklın dışına taşmayan psikolojik bir özelliğe sahiptir. Aklın kendisinin, yine bizzat kendisine dayanarak varlığı ve varlıkla ilgili bilgiyi, zorunlu önermelerin doğruluğu için tam güveni akılla ilişkisi içinde anlaşılabilir. Bu anlamda Descartes’taki sezgi, bilgiyi üreten bir sezgi değil ama bilgiye güvenilirliğini veren bir şeydir. Sonuç olarak Descartes’taki sezginin, bilgide önsel bir işleve sahip olduğu söylenebilir (Karşlı 2017: 502).

Bu konuda Heidegger de Descartes gibi düşünür. Heidegger’e göre bilgi, öncelikle sezgiseldir (Kurtar 2011: 2). Bilginin ilk başlangıcının sezgi olması, bilgi ve zamanın kendini yitimsellik olarak açması arasındaki bağlantıda temellenmektedir. Her ne durumda olursa olsun nesnelere ilişkin bilginin biçimini veren, nesnelere doğrudan ilişkili olan ve düşüncenin de tüm içeriğini veren sezgidir (Kant 1993: 51). Anlama ve duyarlılığın birbiriyle örtüşebilmesi için sentez yetisine gereksinim vardır. Kant’a göre bu yeti imgelemdir. Ona göre en genel anlamıyla sentez, imgelem gücünün bir sonucu olmaktadır. İmgelem gücü, ruhun, kör ama ondan ayrılmaz olan bir işlevidir ve bu özelliğiyle bilinemez. Ancak bilincine varılabilir. İmgelem, anlama ve sezgiyi olanaklı kılan ortak köktür (Kurtar 2011: 14). Sezgi kavramının ve onun bilgi ile olan ilişkisinin düşünce tarihi boyunca yüklenen anlamını ifade ettikten sonra bu kavramın Deneysel Felsefe açısından neyi ifade ettiği konusuna geçebiliriz.

“Intuition” kavramı Deneysel Felsefe açısından bakıldığında birebir sezgi olarak değil de felsefî sezgilerimizi ifade eden felsefî yargı olarak dilimize çevrilebilir. Felsefî yargılarımız, Deneysel Felsefenin kullandığı anlamıyla, asıl ilgi alanı pratik felsefe olan John Bordley Rawls (1921-2002) tarafından da kullanılıp Deneysel Felsefenin bu kavrama yüklediği anlamlara uygun bir şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır. Rawls, Platon ve Cephalus’un adalet kavramı etrafında yapmış oldukları diyaloglardan yola çıkarak Platon’un kullanmış olduğu metottan hareketle *olgu*

metodunu analiz ederek yargı kavramını belirlemeye çalışır. Rawls’a göre bu kavram, çeşitli durumlar karşısında söylememiz gereken şeyleri ifade eden kanılarımız/yargı ve hükümlerimiz, çıkarımlarımız için kullanılır (Rawls 1999: 30). Bu kavramın ilk hareket noktası Rawls’ın *düşünsel denge (reflective equilibrium)* dediği düşünsel ilk düzeydir. *Düşünsel denge* kavramı, bir kavramın ya da olgunun belirlenmesi için hareket edilmesi gereken sıfır noktasını ifade eder. Bu düzey, her türlü sistematik epistemik önyargılardan ve kavram ya da olgunun tanımına etki edecek her türlü epistemik etkiden uzak olunan, bu etkinin sıfır olduğu bir düzeyi ifade eder. Rawls’a göre bu düzey, Sokratik problemler dediğimiz *bir şeyin ne olduğu*’na dair problemin çözümüne yönelik ortaya konan cevaplarda kullanılacak teorilerin inşa edilip, kavramın en iyi şekilde tanımlamasını gerçekleştirmek için kullanılacak her türlü kanı/hüküm/yargı’nın elde edilmeye çalışılması gereken düzeydir. Rawls’a göre bu bağlamda felsefi yargılar, hüküm verilecek olgularla ilgili gerekçelere yönelik yapılan bir araştırmanın sonucudur. Ve bu, bir olay ya da olgu durumu üzerinde birbirinden farklı şekillerde gerçekleşen yargılarımız üzerindeki mümkün etkilerin bir düşünümüdür. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Rawls’a göre bir yargı, açık bir şekilde teorik olmayıp teoriye dayanmadığında, yani teorik ilkelerin sistematik ve bilinçli bir uygulamasıyla belirlenmediğinde yargısal (intuitive) olur. Bunu formüle etmek gerekirse eğer, Rawls’a göre, bu, şu şekilde formüle edilebilir: Herhangi bir “X” hakkında sahip olduğumuz bir yargı, “X” ile ilgili belirlenmiş herhangi bir teoriye başvuru yapmaksızın ya da kurgusal koşullarda “X” hakkında söylenilecek ya da söylenmesi gereken şeyleri ifade eder (Nicoli 2016: 5).

Tıpkı Rawls’ın yaptığı gibi psikolog ve filozofların naturalistik bir eğilimle sezgisel yargılara özel bir neden atfetme eğiliminde oldukları doğrudur. Buna göre bir yargı, herhangi bir başka inançtan bilinçli olarak çıkarılması mümkün olmayan bir inançtır. Gelenek odaklı filozoflar ise daha içtenlikli cevaplar verirler. Örneğin bir yargının sahip olduğumuz bir tutum olduğu söylenir. Ya da yargılarımızın, sahip olduğumuz inançlar olduğu ifade edilir. Belki de onlar, bazı durumlarda belirli inançları bize çekici kılan eğilimlerdir. Yani bizi kabullenmeye kadar götürmeyip ancak bizi

belirli önermeleri kabul etme yönünde hareket ettiren inançlar olarak tanımlanması mümkündür (Nicoli 2016: 58).

Yargılarımız ve onlarla ilgili yapılan bütün bu tanımlardan yola çıkan bazı Deneysel Felsefeci filozoflar, felsefi teorileri test etme işinde felsefi yargıların rolünü, bilimsel teorileri test etmedeki gözlemin oynadığı role benzetmişlerdir. Buna karşı çıkan bazı düşünürler ise buna bir itiraz olarak olgularla ilgili hususlarda yargılarla ilgilenmenin retorik bir aygıttan başka bir şeyle ilgilenmek olmadığını ve retorikten başka bir şeye hizmet etmeyeceğini savunmuşlardır. Fakat kesin olan şudur ki, felsefi yargılarla ilgilenmek, bazı temel felsefi problemlerin ele alınıp incelenmesinde son derece önemlidir. Benzer şekilde yargılar, anlamla ilgili tartışmalarda hüküm vermek ve bu yüzden bir kelimenin ne anlama geldiği veya o kelimenin doğruluk koşullarının ne olduğuyla ilgili iddiaları kanıtlamak veya reddetmek için kullanılabilir. Felsefi yargıların bu yönlerine ek olarak filozoflar, bazen, daha genel ilkelerin yargısallığıyla ilgilenirler (Plakias 2015). Felsefi metodoloji açısından felsefi yargılar, felsefedeki genel ilkelerin tespiti açısından önemlidir.

4.2. Kavramsal Analizde Felsefi Yargılara Başvurmanın Epistemik Değeri

Deneysel Felsefede yargı kavramının ne ifade edip ne ile ilişkili olduğunu belirledikten sonra bu kavramın, kavram analizindeki öneminin ne olduğuna geçebiliriz. İster bireysel ister sosyal olsun kesin olan şudur ki, bütün kavramlarımızla şeyler arasında var olan bir boşluk vardır. İnsan zihninin işleyişi göz önüne alındığında, zihni oluşturan dilsel bölümlerin birisinin de sözdizim ile ilgili olduğu kabul edilir. Zihnin bu bölümü, kavramların söz dizimsel yönünden hareket edip tek tek bütün kavramlarla uğraşmak yerine, bu kavramların kurallı sözdizimini yöneten ilkelerden hareket eder. Burada kavramlarımızın bizzat kendisinden ve kavramlarımız arasındaki ilişkilerden hareket etme durumu vardır. Tıpkı bunun gibi felsefi yargılarımızın da kavramlarımızın bizzat kendileriyle ilişkili olduğunu görmek mümkündür. Buradan hareketle denilebilir ki, zihnimizde, tıpkı sentaksla ilgili bir bölümün olması gibi yargılarımızla ilgili bir bölüm de vardır. Bu bölümün özelliği, tek tek bireysel yargılarımızla değil

genelleştirilebilir kurallı bir yargılar bütünüyle ilgili olmasıdır. Dolayısıyla Deneysel Felsefeye göre zihindeki böyle bir yargısal bölümün tespiti ve analizi, yargılarımız ve kavramlarımız arasındaki epistemolojik ilgiler açısından son derece önemlidir. Fakat böyle bir zihni kavrayış modeli, bilginin durumsal yönüyle buluşsal bir ilişki içinde olduğu için eleştirilmiştir (Kornblith 2015: 156-157). Bilgimiz, bu anlamda durumsal, ansal ve fragmentaldır. Bilgiye dair zihni bir kavrayış ya da arayış merkezinde buluşsal bir tavır takınmak, bu anlamda, bilginin, olgudan bağımsız, sadece kavram düzeyinde ele alınmasını gerektirir. Böyle bir anlayış ise bilginin bütünselliği açısından eleştirilmiştir. Bu tür modelin epistemolojik metodolojiler açısından eleştirildiği noktalardan birisi de Deneysel Felsefenin birinci elden eleştirdiği *masabaşı* yöntemlerin yaygınlaşmasıdır. Bu tür filozoflara göre eğer gerçek bilgi peşindeyse, yargıların ötesine geçip dünya ile ilgilenmek gerekir (Kornblith 2015: 158). Yukarıda yapılan bu iki eleştiri, yargılarımızın kavramlarımızla olan ilişkileri açısından yapılan bütün eleştirilerin temel noktası olarak alınabilir.

Bu bağlamda bu eleştirilere şöyle yanıt vermek mümkündür: Deneysel Felsefe ile uğraşan filozoflar, “X” hakkındaki teorileri genellikle “X”in algılanmasının salt kayıtları olarak görmeyi reddetmişlerdir. Dahası, söylediğimiz ya da düşündüğümüz şeyleri tanımlamak, filozofların şimdiye kadar çoğunun yaptığı bir şeydir. Şimdiye kadarki filozofların pek çoğunun belki de tümünün felsefi teorileri, yargılarımızın bir düzeltilmesinden ibarettir. Bu bağlamda denilebilir ki felsefi teoriler, aslında normlardır. Ne söylediğimize yönelik şeylerin bir tanımlaması değildir. Dahası bu normlara yol açan yapısal ve hüküm koyucu süreçte, düşünme deneyimleri yoluyla elde edilen yargılarımıza başvurudan daha fazlası vardır (Nicoli 2016: 152). Dolayısıyla yargılarımızın olgudan bağımsız olarak alınması diye bir şeyin söz konusu olmaması gerekir. Çünkü yargılarımız, kavramlarımızın inşa edilme sürecindeki olgusal içerikler de dâhil birçok diğer faktörü bünyesinde barındıran üretme kaynakları olarak alınmalıdır.

Geleneksel bakış açısına göre felsefi yargılar, kavramlarımızla yakın ilişkilere sahiptir. Özellikle uygun şekilde anlaşılan yargılar, kavramlarımızın içeriğine epistemik

erişim sağlamaktadır. Biz, her ne zaman bilgi, iyi, kötü vb. gibi hipotetik, tündengimsel olguları ele alsak da bunlar hakkındaki çeşitli yargılara da sahip olduğumuzu görürüz. Dolayısıyla bütün bunlar yapılırken, hiç kimse, bu tür yargıların güvenilirmez olduğunu düşünmez. Yargılar, felsefi düşünme işinde, verilerin tespiti konusunda güvenilir bir yol olarak önemli bir role sahipse güvenilir olmalıdır. Felsefi teorilerin inşasını kavramsal analiz olarak görenler, yargılarımızı, bu kavramlarımızın içeriğinin güvenilir göstergeleri olarak kabul etmelidirler (Kornblith 2015: 151).

Deneysel Felsefenin anladığı anlamda yargılarımızın bir sınıflaması işine girmeden önce şunun altı çizilmelidir: Felsefi anlamda, yargılarımızın her türlü deneysel kullanımında, Deneysel Felsefenin rolünü görmek mümkündür. Çünkü kabul edilmelidir ki, Deneysel Felsefe, yargılarımızın bütün biçimleri için uygun izleme ve test etme araçlarına sahiptir. Dolayısıyla yargılarımızın bir sınıflamaya tabi tutularak sahip olduğumuz yargılarımız arasındaki kategorik ayrımlara dikkat çekilmesi önemlidir. Yargı biçimlerini şu şekilde sınıflama yoluna gidebiliriz: Yargılarımızın birinci kısmı normatif teorileri test etmede kullanılan yargılarımızdır. İkinci kısmı belirli bir kavramın, belirli bir olgunun ya da olgu grubunun örneği olup olmadığına ilişkin yargılarımızdır. Üçüncü kısmı bir kavramın doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığına ilişkin yargılarımızdır. Ve sonuncu kısmı da herhangi bir söylem ya da bu söylemle ilgili pratiğin özellikleri hakkındaki yargılarımızdır (Plakias 2015).

Yargılarımız hakkında böyle bir sınıflamayı yaptıktan sonra yargılarımızın, Deneysel Felsefe açısından yapılan analizlerine geçebiliriz. Deneysel Felsefe açısından yargılarımızın analizinde 3 aşama vardır. Bu aşamalar a) Deneysel analiz (*experimental analysis*), b) Deneysel betimleme (*experimental descriptivism*) ve c) Deneysel inşa (*experimental restrictionism*) aşamasıdır. Şimdi bu 3 aşamanın detaylandırılmasını yapabiliriz.

Deneysel analizin amacı, sıradan insanların felsefi tartışmalarla ilgililerini araştırmak ve onları ifade etme eğilimindeki yargılarını sistematik ve kontrollü bir şekilde araştırmaktır. Bu yüzden Deneysel analiz, ortak duyu ile uyumlu pozisyona sahip felsefi iddiaları test etme ve delillerle desteklenmeyen iddiaların da reddedilmesi

amacını taşır. Bu görüşe göre gündelik inanç ve pratiklere uygun ve uyumlu sayılan felsefî teoriler ele alınıp incelenir. Deneysel analizin temel görüşü, geleneksel metodik yaklaşımlara şüphe ile bakmaktır. Geleneksel felsefenin, felsefî spekülasyon, olgudan bağımsız içgözlem ve informal diyalog gibi metotları kullanmasına karşılık Deneysel analiz, toplumun yargılarının kontrollü ve sistematik bir tarzda incelenebilmesi için deneysel psikolojinin yöntemlerini ödünç alır ve kullanır (Nadelhoffer ve Nahmias 2007: 126).

Deneysel Felsefenin bu aşamadaki temel görüşleri şu olmalıdır: Deneysel analiz aşamasındaki filozofların, kendilerini, sadece toplumsal yargılarla ve bu yargıların felsefî bir sorun olarak ele alınmasıyla sınırlamaları gerekir. Bu filozoflar, aynı zamanda, bu tür yargıların kaynaklarıyla da ilgilenmelidirler. Bu bağlamda şu tür soruların cevaplanması önemlidir: Belirli tür olgular hakkındaki insanların sahip olduğu yargıları meydana getiren bilişsel mekanizmler türleri nelerdir? Ve bu mekanizmler türlerini uygun araçlar olarak alabilir miyiz? Hangi tür yargıların doğru olarak kabul edilebileceğini nasıl bileceğiz? Özellikle de farklı bireyler arasındaki ve farklı bireylere ait çatışan yargıların doğru olanını nasıl bileceğiz?

Çatışan yargıları yöneten farklı bilişsel mekanizmlerin nasıl anlaşılacağı ve devam eden bazı felsefî tartışmaların en iyi şekilde nasıl ele alınacağı konusunda ikinci aşama devreye girer. Bu aşama, deneysel betim (experimental descriptivism) aşamasıdır. Deneysel betim aşamasına göre sadece toplumsal yargıların aktüelliğinin araştırılması yetmez. Aynı zamanda bu yargıların nasıl meydana getirildiğinin belirlenmeye çalışılması da önemlidir. Deneysel betimin insan psikolojisini araştırması, insanlar tarafından ifade edilen yargıların etkilediği senaryoların çeşitli manipülasyonlarının test edilmesi yoluyla. Bu sürecin bir amacı da yargılarımızı meydana getiren bilişsel süreçler ve bu süreçlerin mantıksal doğasını en iyi şekilde anlamaktır. Daha sonra bu araştırmaların felsefî sorunlarla ilgisinin araştırılması gerekir. Fakat Deneysel betim, bu bilişsel süreçler ve bu süreçlerin mekanizmiyle ilgilenmez. Daha çok felsefedeki ilk elden felsefî teorileri destekleyen zihinsel işlemlerin nasıl olduğuyla ilgili elde edilen verilerle ilgilenir. Yönelimsel edimler, özgür irade vb. kavramsal analizlerin temelleri

gibi toplumsal yargılarla ilgili verileri kullanır. Deneysel betim, deneysel analizin meselâ zihnin nasıl çalıştığı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, bu tip çalışmalara hiç benzemeyen belirli felsefî teorileri göstermede kullanılan delilleri kullanır (Nadelhoffer ve Nahmias 2007: 127).

Son aşama Deneysel inşa (*experimental restrictionism*) aşamasıdır. Bu aşama, felsefede, yargıların kullanılıp kullanılmaması konusundaki ampirik mücadele olarak görülebilir. Deneysel inşanın temel amacı hem toplumsal yargıların uygunsuzluğunun ve çeşitliliğinin her ikisinin de ilgili olduğu ampirik delillerin biriktirilmesi yoluyla gösterilmesi hem de bu uygunsuzluk ve çeşitliliğin iyileştirilerek bunların analitik geleneğin sahip olduğu metot ve tekniklerle analiz edilmesidir. Eğer Deneysel inşa aşaması olmasaydı, sosyoekonomik ve kültürden kültüre değişen belirli konular hakkındaki yargılarımızın ve değişik felsefî soruların ele alınıp bunlardan hareketle birtakım felsefî teorilerin inşası mümkün olmayacaktı (Nadelhoffer ve Nahmias 2007: 128).

4.3. Deneysel Felsefe Açısından Yargı Analizinin Önemi

Deneysel Felsefe açısından felsefî problemlerin çözümünde yargılara başvurmak ve yargıların deneysel olarak analizi son derece önemlidir. Deneysel Felsefe açısından yargılarımızın epistemik özelliklerine geçmeden önce felsefî problemleri çözmeye yargılara başvurmanın önemi hakkında birkaç cümle kurmamız gerekir.

Deneysel filozoflara göre felsefe, kişinin cinsiyetine, sosyal statüsüne, eğitimine vb. art alan yapılarının kaynağı olarak alınabilecek yargılarına bağlı inşa edilen ya da bunlara uygun teorilerle gerçekleştirilen rölativistik bir yorumdur. Deneysel Felsefeye göre eğer normatif bir kural, yargısal olarak kabul edilemez bir sonuca bizi götürüyorsa, bu sonucun dayanağı olan o yargı düzeltilmelidir. Eğer bir çıkarım, bizim, yargısal olarak düzeltilmeyi istemediğimiz bir normatif kuralı ihlal ediyorsa o zaman yargımız değil normatif kuralın kendisi reddedilir (Weinberg vd. 2008: 20). Deneysel Felsefe açısından felsefî problemlerin çözümünde yargıları dayanak noktası olarak almanın

anlamı budur. Deneysel Felsefeye göre felsefî problemleri ele almadaki tavrımız şu olmalıdır: Felsefî problemler çözüldükçe düşünme deneyimi esnasında terk edilmesi gereken şeyler, felsefî düşünceyi temel olarak destekleyen yargılar değil geleneksel felsefî aktivite tarzının kendisidir. Diğer bir deyişle, çöpe atılması gereken sadece felsefî gelişim sonucu elde edilen sonuçlar değil bugüne kadar yürürlükte olan felsefî yorumların kendisidir. Bu yüzden buradaki soru, felsefenin nasıl düşünülmesi gerektiği ile ilgilidir. Daha da önemlisi Deneysel Felsefenin bu yaklaşımından hareketle açığa çıkardığı temel soru şudur: Felsefe, başka türlü de düşünülebilir mi? Her ne kadar deneysel filozoflar büyük ölçüde yargılara dayanan, yargıları temele alan bir metodolojinin taraftarı olsalar da bu revizyonun neleri içermesi gerektiği hususunda kesin bir belirleme ortaya koyamamışlardır. Acaba yargılara başvuruyu sadece bazı yargılarla sınırlamalı mıyız? Meşru olarak bizim başvuracağımız yargılar hangileridir? Diğer gruplara nazaran belirli bir grup lehine verilen kararlar, o grubun yargılarını öne çıkarma noktasında bünyesinde keyfilikleri barındırır mı? Böylesi yargılara başvurudan tamamen vaz mı geçeceğiz? Değilse alternatiflerimiz nelerdir? Bütün bu soruların cevabı Deneysel felsefeci filozofların metinlerinde cevabı olmayan sorulardır (Nicoli 2016: 130). Filozofların yargıları ve felsefî metodolojilerin temelde güvenilirliği bu problemlerin çözümüne bağlıdır. İlk olarak bu sorunun cevabı, sahip olduğumuz felsefe algısına bağlıdır. Yani felsefî araştırmanın amaçlarının ve sonuçlarının ne söylememiz gerektiğinin açıklaması olarak kabul edilmesi mi yoksa sahip olduğumuz yargılar açısından normatif olarak mı anlaşılması gerektiği hususuna bağlıdır. İkincisi bu sorunun cevabı, felsefî metodolojilerin bu problemin çözümüne yönelik vermiş olduğu açıklamalara bağlıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi de yargıların ampirik hipotezler olarak kabul edilmesi gerekip gerekmeyeceğine bağlıdır (Nicoli 2016: 151). Ancak filozofların sadece aktüel felsefî metodolojilerin gözden geçirilmesi lehine genel uyarlamalar yapmaları, doğru değildir. Aksine onlar, olgudan bağımsız icra edilen *masabaşı* felsefelerinin yerine bir alternatif metodoloji kurmayı hedeflemelidirler. Onlar, bize, pratikte ampirik metodolojiyle birlikte bizzat deneysel felsefenin inşasına çalışarak bizim ihtiyacımız olan alternatifleri sunmaya çalışmalıdırlar (Nicoli 2016: 130).

Yeri gelmişken felsefî düşünümde filozofların yargılarını ayrıcalıklı bir konumda görmeye şüphe ile yaklaşan düşünürlerin temel gerekçelerine de değinilmesi gerekir. Şöyle ki, açık ve genel bir şekilde anlaşıldığı kadarıyla filozofların ortaya koyduğu yargıların doğru olarak kabul edilmesi, insan toplumundaki son derece sınırlı bir grubun düşünce yolunu/konuşma biçimini kabul etme anlamına gelir. Yargıların felsefî açıdan birbirleriyle ilgisiz faktörler serisine (kültür, cinsiyet, sosyoekonomik statü/durum, olguyu değerlendirenin eğitim düzeyi vb.) bağlı olarak değişiklikler göstermesi de mümkündür. Dahası buna ilaveten yargılar, temsil edilen olgu deneyinde, deneyin karakteristiklerine göre de değişir (Nicoli 2016: 119). Dolayısıyla yargılarımıza etki eden bu kadar fazla etkenin yanında belirli bir zümrenin ayrıcalıklı olması düşünülemez.

Büyük ölçüde yargı analizine dayanan bir felsefî yöntem, filozofların istediği türden sonuçlara bizi götürmeye elverişli olmalıdır. Buradaki sorun, en nihayetinde, amaçların doğası ile felsefî araştırmaların sonuçlarının ve filozofların ilgilenmiş olduğu delillerin doğası arasındaki uyum problemidir. “X”in gerçekte ne olduğunu kurmayı amaçlayan teorilerin inşa edilmesinde, meşrulaştırılmasında ve eleştirilip kritize edilmesinde yargılarımız neden ve nasıl önemlidir? (Nicoli 2016: 113). Felsefî yargılar, filozofların kendi yetkinlikleri ışığında ve refleksiyon kapasitelerine bağlı olarak gerçekleşen düşünümleri neticesinde söylediklerinin doğru olduğunun bir ifadesidir. Buradaki önemli olan husus, felsefî yargıların teori inşa etme ve bu teorinin gerekçelendirilme sürecindeki rollerini meşru bir şekilde yerine getirmelerini sağlayan, hemen belli olmayan normatif bir yöne sahip olmalarıdır. Bu argüman, deneysel filozofların geleneksel felsefe metodolojilerine yönelik eleştirilerine karşı koymada oldukça kullanışlıdır (Nicoli 2016: 114).

Yargılarımız hususunda bu belirlenimleri yaptıktan sonra şimdi de yargılarımızın epistemik açıdan değerlendirilmesine geçebiliriz. Epistemik bir yargı, her şeyden önce ait olduğu alanın özel durumlarına uygun epistemik özelliklerle ilgili olan ve kendiliğindenliğe sahip bir yargıdır. Yani bu tür yargılar, yargılamayı yapan kişinin makul bir gerekçelendirme sunamayacağı, sebepsel açıklamaların uzağındaki bir durumdur. Epistemik normları keşfetmek için yargıya dayalı romantik bir stratejiyi, şu 3

şartın yerine getirilmesiyle gerçekleştirilebiliriz: İlk olarak böyle bir strateji, veri veya girdi olarak epistemik yargılara dayanmalıdır. Ancak bu stratejinin başka türden çeşitli verileri de kullanmasında sakınca yoktur. İkincisi böyle bir stratejinin sonunda elde edilen epistemik konularla ilgili çıktılar, açık ya da örtük olarak normatif iddia ya da ilkeler üretmelidir. Normatif iddialar, aslında, düzenleyici iddialar olarak belirli bir konuda belirli bir kişiye ait inançların oluşumunda nasıl başlanılması gerektiğine dair düzenleyici iddialardır. Normatif iddialar, değersel yönü ağır basan iddialardır. Bu tür iddiaların bir diğer özelliği de inanç oluşumları için çeşitli stratejiler ve çeşitli epistemik durumların yararları hakkındaki değerlendirme iddiaları olmalarıdır. Sonuç olarak normatif iddialar, bir veya daha fazla inanç formasyonunun haklı inançlara ya da gerçek bir bilgiye dayalı iddialara yol açtığı iddialardır. Normatif iddialar, belirli bir türden doktrinsel bir yapının gerçek bir bilgiye ulaştığı ya da böyle bir sonuca yönelik iddiaları içerir. Üçüncüsü ise bu tür stratejilerin çıktısı, kısmen girdi olarak aldığı epistemik yargılara dayanmalıdır. Eğer girdi olarak önemli ölçüde farklı yargılar varsa, bu strateji önemli ölçüde farklı çıktılar üretebilir (Weinberg vd. 2008: 20).

Yakından incelendiğinde görülecektir ki Deneysel Felsefeyle uğraşan filozofların, düşünce deneyimleri sonunda ifade ettikleri yargılar, insanların, olgular karşısında nasıl tepki verecekleri konusunda ampirik hipotezler olarak (bir kavram ya da onun kullanımına başvurma, ahlâkî bir senaryoyu yorumlama vb. gibi) alınabilir. Bu nedenle yargılar, ampirik olarak test edilebilirler (Nicoli 2016: 115). Bu söylenenler Deneysel Felsefe çalışmalarının ampirik açıdan meşrulaştırılmasındaki haklı sebepler olarak alınabilir.

Sonuç

Deneysel metot, felsefede, dil felsefesi, etik, estetik, epistemoloji gibi birçok alanda başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Fakat deneysel yöntemin en erken ve en kapsamlı savunucusu olarak kabul edilen bilim felsefesi, büyük ölçüde geçerliliğini günümüze kadar korumayı başarmıştır. Bilim felsefesindeki birçok sorunu ele almada bilim felsefesiyle uğraşan düşünürler, deneysel açıdan etkili olmayı başaramamışlardır.

Ancak bu düşünürlerin deneysel ve daha genel anlamda ampirik metotları kullanmada, başkalarına hitap ederken kullandıkları yöntemler de dâhil olmak üzere, felsefedeki bazı temel meseleleri ele almada deneysel açıdan daha şüpheli değere sahip metotları kullanmaları, son derece talihsiz bir durumdur. Şöyle ki, bilim felsefesi, meselâ kavram analizi gibi metotlarda olduğu gibi olgudan kopuk *masabaşı* metotlar olarak bilinen refleksiyonlara/akıl yürütmelere başvurur. Bunun dışında bilim felsefesinin ortaya koyduğu genellemelerin, genellemeye dâhil üyelerin hepsini kapsayıcılığı da eleştirilen bir başka husustur. Deneysel Felsefe, bilim felsefesinin birçok yönden eleştirdiği bu ve benzeri hususları gözden geçirerek bu eleştirilere karşı savunmada birçok enstrümanlara sahiptir. Bu anlamda Deneysel Felsefe ile uğraşan filozofların metodolojik anlamda hem bilim felsefecilerinden hem de geleneksel metodolojiyi benimseyen felsefecilerden devşirip temellük edeceği birçok unsur vardır (Machery 2016: 475).

Felsefenin nev-i şahsına münhasır bir kavramsal analiz/inceleme olduğu kabul edilir. Meselâ Analitik Felsefeye mensup düşünürlere göre kavramsal kurallarla toplumsal uylaşım arasında bir ilişki vardır. Bu düşünürler, kavramsal kurallardan hareketle toplumsal uylaşımın ortaya çıkarılabileceğini savunurlar. Onlara göre genel yasa şudur: Aynı dili konuşan ya da belirli bir tarihsel zamanda ortaya çıkan aynı kültürü paylaşan bütün insanlar kavramsal bir art alana sahiptir (Gasparatou 2010: 31-32). Wittgensteinci bir terminoloji ile konuşacak olursak, bütün insanlar, belirli yaşam formları tarafından sahip olunan kendisinden kaçmaları mümkün olmayan yargılar tarafından yönetilirler. Sahip olduğumuz bu yargılar da toplumsal uylaşım temelli kavramsal kurallar (gramer) ya da art alan kesinlikleri (sağduyular) tarafından yönetilirler. Sonuç olarak bahsi geçen bu belirlenimler sayesinde biz, epistemik standartlar adını verebileceğimiz birtakım standartların sahibi oluruz. Ancak epistemik standartlarımız üzerindeki bu etkileri tespit etmek zordur. Çünkü onlar, normatif olmadıkları gibi bilimsel olarak tespit edilmenin de uzağındadırlar. Durum her ne kadar böyle olsa da yargılarımız bir disiplin olarak felsefi otonomi ortaya koyarak otoritenin özel bir türünü ortaya koymanın yolunu açar. Aynı zamanda o, felsefecilerin kullanmak zorunda olduğu metotların ne olması gerektiğini de formüle eder. Şurası kesindir ki,

felsefeciler, kavramlarla ilgilenip onları analiz etmek zorundadır. Dolayısıyla başkalarına nazaran onların dil hakimiyeti ve dilin kullanımı konusundaki yargıları daha güçlüdür. Ortalama normal insanlara nisbeten onların kavramsal analiz performansları daha donanımlıdır (Gasparatou 2010: 33).

Deneysel Felsefenin ortaya çıktığı ilk günden ya da bu tarz bir felsefi eğilimin dillendirilmeye başladığı günden bu yana birçok düşünürün bu felsefi hareketi eleştirdiği ilk husus yukarıda da ifadesini bulmuş olan şu husus olmuştur: Toplumsal yargılarla ilgili ampirik dotalar, felsefi tartışmalar için uygun değildir. Yani toplumsal yargılar, uzman yargılara nazaran felsefi problemlerin analizinde dezavantaja sahip olduğundan felsefi problemlerin ele alınmasında uzman yargılarına dayanılmalıdır. Bu meselenin bir diğer yönü de matematikçi, fizikçi vs. gibi bilim adamlarının kendi teorilerinin, kendileriyle benzer donanımlara sahip olmayan sıradan insanların yargılarıyla birleştirilmesine karşı çıkmalarıdır. Böyle bir eğilimden rahatsızlık duyarlar. Bu görüşe göre uzman bir insanın yargısı, felsefi anlamda, toplumdaki normal insanların yargılarına nisbeten daha önemli bir role sahiptir (Nadelhoffer ve Nahmias 2007: 129).

Deneysel Felsefenin yargı analizleri şunu göstermiştir: Yargılarımızın farklılığı ve birbirinden ayrı olmasına etki eden duygularımız, eğitim durumlarımız vb. gibi birçok unsur vardır. Bütün bunlara ilaveten aynı insanın aynı olaya dair farklı yargılara sahip olduğu gerçeği de aşikârdır. Farklı kültürel arka plana, farklı entelektüel alışkanlıklara ve bilgi durumlarına sahip insanların sahip olduğu yargı durumları da birbirinden farklıdır. Buradan yola çıkarak bir toplumun, kültürün parçası olarak filozofların da sahip olduğu yargıların üzerinde birleşmiş bir varsayım, kanıt ve kural olmadığı da ortaya çıkar. Bu zikredilen düşünceler, Deneysel Felsefenin uzun yıllar önce tesbit edilen psiko-sosyal nedenlere dayanarak yapmış olduğu tesbitlerdir. Bu düşüncelere ilaveten sahip olduğumuz birçok kavramın, zihinsel refleksiyon sayesinde elde edildiğini görürüz. Zihinsel refleksiyonun da kavramsal analiz esnasında ampirik bilgilerimizle sahip olduğumuz birtakım inançlarımızdan bağımsız olarak gerçekleştiği söylenemez. Bu sebeple sahip olduğumuz yargılar, uyuşmsal, saf kavramsal norm ve

durumlardan elde edilemez. Dolayısıyla yargılarımızın insanların birtakım inançları tarafından yönetiliyor olduğu gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu tür düşünceler Deneysel Felsefede uzun yıllar önce dillendirilmiştir. Ve bunlardan bazıları *masabaşı* düşünceler olarak ortaya çıkmıştır. Şöyle ki kavramsal analiz ampirik bilgi ve inançlardan bağımsız değildir. İnsanların inançları tarafından yönetilirler (Gasparatou 2010: 36).

Deneysel Felsefenin eleştirildiği bir başka husus da şudur: Bu düşünörlere göre Deneysel Felsefe ile uğraşan filozofların çalışmaları, gerçek deneyler olarak nitelenemez. Buna sebep olarak şunlar gösterilir: Temsil edilen deneysel durumlar için rastgele seçilmiş deneklerin belirlenmesinin zorluğu ve karışıklıklara yol açan değişikliklerin riskleri göz önüne alındığında ve olası rahatsız edici faktörleri kontrol etmeye yönelik alternatif stratejilerin yokluğu. Deneysel Felsefenin yapmış olduğu düşünce deneyimi senaryoları daha çok anket çalışmalarından elde edilen sonuçlara benzer. Anket çalışmaları, gözlemsel araştırmalar, arşiv çalışmaları ve olgu analizleri olmakla birlikte deneysel ya da korelasyon araştırması olmayan bir alana ait araştırmalardır. Anketlerdeki temel amaç; insanların tutumlarının, fikirlerinin toplanmasıdır. Anketlerin önemli bir işlevi ise mitleri ortadan kaldırmaktır. Bu, şöyle anlaşılmalıdır. Deneysel filozofların deklare ettikleri amaçları, felsefi yargılar üzerindeki genel bir anlaşma mitinin ortadan kaldırılmasıdır (Nicoli 2007: 143-144). Dolayısıyla Deneysel Felsefe çalışmaları anket çalışmalarının sahip olduğu dezavantajlarının tümüne sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Deneysel Felsefenin eleştirisi için ileri sürölmüş eleştirilerin hiçbirisi, gündelik yargılarımızın araştırılmasının ve Deneysel Felsefe metotlarının kullandığı kavramların felsefede bütünüyle yanlış olduğunu göstermede yetersizdir. Deneysel Felsefe bu bağlamda ortaya çıkmış eleştiri ve problemlerin yatıştırılmasında gerekli metodolojik araç ve felsefi argümanlara sahiptir. Ancak kesin olan şudur ki Deneysel Felsefe, felsefi araç olarak kullanılan gözlem ve deneyi felsefi amaç olarak kullanmak hedefinde olan bir gayrettir. Ancak böyle bir gayret felsefi amaçları ıskalar. Çünkü felsefede, bu tür nitelikler ön plana çıktığı anda felsefi alan, bilime dönüşmüş olur.

KAYNAKÇA

ANSTEY, Peter R. ve Alberto VANZO (2016). “Early Modern Experimental Philosophy”. *A Companion to Experimental Philosophy*. Ed. Justin Sytsma-Wesley Buckwalter. 87-102.

FİSCHER, Eugen ve John COLLINS (2015). “Rationalism and Naturalism in The Age of Experimental Philosophy”. *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Ed. Eugen Fischer-John Collins. 3-33.

GASPARATOU, Renia (2010). “Experimental Appeals to Intuition”. *CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 42/124: 31–50.

GÜRSOY, Adnan (2015). İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

HAKLI, Şaban (2007). “İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı. 11: 35-52.

KANT, Immanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

KARSLI, Ömür (2017). “Gazzali’de Sezginin Anlamı, Konumu Ve Sınırı Sorunu”. *International Journal of Social Science* 62: 497-509.

KNOBE, Joshua (2016). “Experimental Philosophy Is Cognitive Science”. *A Companion to Experimental Philosophy*. Ed. Justin Sytsma-Wesley Buckwalter:37-52, United Kingdom: John Wiley and Sons Ltd. Press.

KNOBE, Joshua ve Shaun NICHOLS (2008). “An Experimental Philosophy Manifesto”. *Experimental Philosophy*. Ed. Joshua Knobe-Shaun Nichols: 3-14, USA: Oxford University Press.

KORNBLITH, Hilary (2015). “Naturalistic Defenses of Intuition”. *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Ed. Eugen Fischer-John Collins. 151-168, New York: Routledge Press.

KURTAR, Senem (2011). “Sezginin Arı Formu ya da Formel Sezgi Olarak Kant’ta Zaman: Heidegger’i Marburg Okulu’ndan Ayıran Yitimsellik Paradoksu”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 17 (Güz): 12-29.

MACHERY, Edouard (2016). “Experimental Philosophy of Science”. *A Companion to Experimental Philosophy*. Ed. Justin Sytsma-Wesley Buckwalter: 477-490, United Kingdom: John Wiley ve Sons, Ltd. Press.

NADELHOFFER, Thomas ve Eddy NAHMIAS (2016). “The Past and Future of Experimental Philosophy”. *Philosophical Explorations* 10/2 (June): 123-149.

NICOLI, Serena Maria (2016). *The Role of Intuitions in Philosophical Methodology*, London: Palgrave Macmillan Publishers Ltd. Press.

ÖKTEM, Ülker (2000). “Descartes, Kant, Bergson ve Husserll’de Sezgi”, *A.Ü. DTCF Dergisi*, 40/1-2: 159-189.

PLAKIAS, Alexandra (2015). “Experimental Philosophy”, Erişim Tarihi: 25.02.2018, *Oxford Handbooks Online (February)*: 1-20. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.17>.

PRINZ, Jesse J (2008). “Empirical Philosophy and Experimental Philosophy”. *Experimental Philosophy*. Ed. Joshua Knobe-Shaun Nichols. 189-208. USA: Oxford University Press.

RAWLS, John Bordley (1999). *A Theory Of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

SOSA, Ernest (2008). “Experimental Philosophy and Philosophical Intuition” *Experimental Philosophy*. Ed. Joshua Knobe-Shaun Nichols: 231-240, USA: Oxford University Press.

STICH, Stephen ve Kevin P TOBIA (2016). “Experimental Philosophy and The Philosophical Tradition”. *A Companion to Experimental Philosophy*. Ed. Justin Sytsma-Wesley Buckwalter: 5-21, United Kingdom: John Wiley ve Sons, Ltd. Press.

SYTSMA, Justin (2017). “Two Origin Stories for Experimental Philosophy”. *Teorema: International Journal of Philosophy* Vol. 36/3: 23-43.

VURAL, Mehmet (2002). “Gazzâlî’nin Epistemolojisinde Sezgi ve İlham”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 9 (January): 179–186.

WEINBERG, Jonathan M.; NICHOLS, Shaun; STICH, Stephen P (2008). “Normativity and Epistemic Intuitions”. *Experimental Philosophy*. Ed. Joshua Knobe-Shaun Nichols:17-45. USA: Oxford University Press.

Makale Geliş | Received: 13.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 21.07.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612791

Habib TÜRKER

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, TR
Gaziantep University, Science and Art Faculty, School, Department of Philosophy, Gaziantep, TR
ORCID: 0000-0001-8316-5852
habipturker@gmail.com

Şiire İlişkin Felsefi Bir Soruşturma: İmkânı ve Tanımı

Öz

Bu makalede şiir için bir tanımın yapılabileceğini şiirin nasıl mümkün olduğunu inceleyerek soruşturuyoruz. Bu bağlamda ilk önce insan ve hayvan bildirişiminin bir karşılaştırmasını verip, insan bildirişiminin mahiyetini ortaya koymaya çalışıyoruz. Bunun yanında mütehayyile yetisine ilişkin ayrıntılı bir çözümleme getiriyoruz. Sonuç olarak şiiri tahayyül edilmiş dilin (mütehayyile) mutlak öznel ifade edici görünüşü olarak tanımlıyoruz. Bu tanımın bir şeyi şiir iddiasına dâhil etmeyi sağlayabilecek yegâne mantıksal imkânı ve ontolojik zemini sunduğunu düşünüyoruz. Fakat sanatların birbirlerinin sınırları içine girebileceğini ve böylece tek bir türe ait olmayan ya da tür-aşırı olan sanat eserlerinin olabileceğini reddetmiyoruz. Bunun yanında, görsel şiir meselesini ele alıp, onun şiir olup olmadığını görsel dil iddiası üzerinden tartışıyoruz. Görsel dilin ancak ses imleri yerine görsel imler kullanılarak görsel bir dil olacağını, başka türlü bir görselliğin dil tanımının dışına çıkacağını iddia ediyoruz. Yaptığımız çözümlemelerde görsel şiirin görsel de olsa bir dile dayanmadığını, dolayısıyla bir şiir olamayacağını söylüyoruz. Bununla birlikte onun başka türden bir görsel sanat olduğunu teslim ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Tanım, Görsel Şiir, Tahayyül / İmgelem (Mütehayyile), Dil.

A Philosophical Investigation into Poetry: Its Possibility and Definition

Abstract

In this article, I seek for a definition of poetry in studying how poetry possible is. And, I give an analysis of language and our faculty of imagination. Consequently, I suggest the following definition: Poetry is (absolutely) subjective, expressive appearance of imaginative language. I claim that this is the only logical possibility and ontological ground for taking something to be poetry. However, I do not overlook the fact that various arts can enter the boundaries of one another and there may be works which do not belong to one type or genre of art. Besides, I deal with so-called visual poetry in investigating its possibility. I claim that visual poetry is possible only through possibility of a visual language. A visual language is possible through replacing verbal signs with the visual signs. So, visual poetry does not replace verbal signs with the visual signs. It replaces language with visuality. Thus, so-called visual poetry cannot be regarded as poetry because it is not based on language as such. However, I accept that it is a kind of visual art.

Keywords: Poetry, Definition, Visual Poetry, Imagination, Language.

Giriş

Şiirin tanımlanamayacağı şiir çevrelerinde yaygın bir kanaattir. Her ne kadar bazı tasvirler ya da ya da tanım girişimleri olsa da bunların şiirin tam olarak ne olduğunu bize söyleyemediği düşünülür. Özellikle şairlerin şiir tanımları bir tanımın gerektirdiği teorik-mantıksal bir bakış açısı yerine daha çok duygu veya semboller üzerinden yapılan tasvirlerdir. Şiirin ne olduğuna ilişkin bir tanım, en azından uzlaşmış bir tanım olmayınca farklı varlık bölgelerine ait çalışmalar şiir iddiasında bulunabilmektedir. Hem ülkemizde hem de dünyada belli bir etkinliğe ulaşmış olan “görsel şiir” (visual poetry) bunlardan biridir. Bu makale her fenomen gibi şiirin de bir tanımının yapılabileceğini, neliğinin ortaya konuabileceğini gösterme iddiasındadır. Bunu yaparken şiir adı altında karşımıza çıkan kimi sanat örneklerinin neden şiir sayılamayacağını da göstermeye çalışacaktır. Görsel şiir örneğinde olduğu gibi, dilin mahiyetine ilişkin mümkün yanıtları göstermek adına, insan diliyle hayvan bildirişimini ayrıntılı bir şekilde karşılaştıracğıız. Dili dil yapan formel özellikleri ortaya koyduktan sonra, dil-sanat ilişkisine temas edip, sanatsal yaratımın kaynağı olan insan mütehayyilesiyle ilgili ayrıntılı bir felsefi soruşturma yapacağız. Soruşturmamızın sonucunda da bir şiir tanımına ulaşmaya çalışacağız.

Bir mantık eylemi olan tanım bir şeyin yakın cinsiyle türsel ayrımının bir araya getirilmesiyle olur. Tanım (had) bir varlığın mantıksal omurgasını çıkararak sınırını belirler, onun tüm fenomenal özsel özelliklerini ortaya koymaz; yani tanım fenomenal değil, mantıksal özü belirler. Bu da mutlak kapsayıcıdır ve kaplamındaki her birey için geçerlidir. “İnsan nâlık hayvandır” dediğimizde, bu söz içine aldığı tüm bireyler için mutlak bir geçerliliğe sahiptir. Tanımdan o şeyin, örneğin bir insanın, hatta bir şiirin, fenomenal varlığını ortaya koyacak bir şey beklemek yanlıştır. Bu meyanda şiirin tanımlanabileceğini söylerken, verdiğimiz tanımın şiirin fenomenal özelliklerini de ortaya koyacağını savunmuyoruz. Şiirlerin fenomenal özellikleri gelenekten geleneğe, hatta şairden şaire değişir. Bu özellikleri mantıksal tanım veremez. Bir şiirin yapısına ilişkin fenomenolojik çözümler onun bireysel kimliğini ortaya koyabilir. Burada konumuz belli bir şiir değil, genel olarak şiir ve onun tanımıdır. Yapmamız gereken şey

şiiirin ait olduğu varlık bölgesini ve o varlık bölgesi içindeki sınırını (türsel ayırımını) tayin etmektir.

Şiirin ait olduğu varlık bölgesi dildir; şiir dil dediğimiz olguda vücut bulur; yani şiir bir dil sanatıdır. Şiirin bir dil sanatı olduğu gerçeği bir olgu bilgisi olduğu için ihtilaf meselesi değildir. Görsel şiir türünden tartışmalar kimi zaman dilin mahiyetine ilişkin farklı anlayışlardan, kimi zaman da dile ilişkin itirazlardan kaynaklanmaktadır. Dile ilişkin itirazlar en başta dilin görsellik açısından, özellikle çağımız noktazarından, yetersiz olduğu görüşüne dayanmaktadır. Görsel şiirin şiir olduğunu savunanlar sesselliğin yerine görselliğin ikame edildiğini ileri sürerek ses odaklı dilden görsellik odaklı bir dile geçildiğine inanırlar. Buna göre, görsel şiir bir dil olduğu iddiasındadır. Şiirin bir dil sanatı olduğu bedihi bilgimizle sabitse o zaman sormamız gereken ilk soru dilin ne olduğu sorusudur. Burada amacımız bir dil felsefesi yapmak değil, dili şiirle ilişkisi içinde ele almak, onun mahiyetine ilişkin temel bir kavrayış edinmektir. Dil felsefesinin içkin problemleri konumuz kapsamında değildir.

Dilin Mahiyeti: İnsan ve Hayvan Bildirişimi Üzerinden Bir Mukayese

İnsanlar ve hayvanlar; bakteriler ve bitkilerden farklı olarak bilinç düzeyinde evrilmiş canlılardır. Yalnızca bu iki canlı türü (bilinçli) iletişim veya bildirişim sistemlerine sahiptir. Bu bağlamda bildirişimin imkânıyla ilgili iki temel şey öne çıkmaktadır: Birincisi, bildirişimi kesin olarak sadece bilinç düzleminde gözlemliyoruz; ikincisi, onun topluluğu tazammun ediyor oluşudur. Bilinçli olmayan canlıların birbiriyle (ampirik olarak) iletişimi meselesi hem tartışmalıdır hem de şu anki konumuzun dışındadır. Bu iki koşulu sadece hayvan ve insan türünde görmekteyiz.

Dille ilgili en yaygın kanaat onun bir iletişim aracı olduğudur. Kuşkusuz dilin bir iletişim veya bildirişim aracı olduğđu doğru olmakla birlikte, bu ifadeyi dilin tanımı olarak almamak gerekir. Dili bildirişim aracı olarak tanımladığımız zaman insanların dilinden olduğđu kadar hayvanların dilinden de bahsetmek olağan bir şey olur. Zira insanların dil dışında da bildirişim aracı geliştirmeleri bir yana, hayvanlar da kendi aralarında mükemmel bir bildirişim gerçekleştirirler. Özellikle arıların ve karıncaların

bildirişim dizgesi bilim insanlarını hayrete düşürmüştür. Bir yiyecek mevkiine nasıl ulaşılacağı, tehdit, sevinç, üzüntü gibi tüm duygu ve düşünceleri bir işaretler sistemiyle bildirirler. Onlarda sadece duygu değil, düşünceye benzer bir içerik aktarışımı da söz konusudur. Zira nerede bir yiyecek olduğu ve bu yiyeceğe nasıl ulaşılacağının bildirilmesi bir düşünce bildirişimi gibi gözükmemektedir. Bununla birlikte, ileride tekrar değineceğimiz gibi, aslında onlarda ne dilden ne de tam olarak bir düşünceden bahsedebiliriz.

Hayvanı canlı varlık diye tanımladığımızda yanlış bir şey söylemiş olmayız, ancak onun tanımını da vermiş olmayız. Çünkü canlılık hayvanın ayrımı değil, bitkilerle paylaştığı yakın cinsidir. Hayvanı duygulu canlı olarak tanımladığımızda ise hem yakın cinsini hem de bitkilerden farklılaştıran türsel ayrımını belirtmiş oluruz; yani tanımda hem zorunlu hem de yeterli koşulu birlikte zikrederiz. Tek başına zorunlu koşul ile, canlılığın hayvana nispeti gibi, tanım olmaz. Bunun gibi “bildirişim” ya da “iletişim” de dilin türsel ayrımını, yani yeterli koşulunu değil; yakın cinsini, yani zorunlu koşulunu ifade etmektedir. Bu yakın cinsi tüm bilinçli canlılar (natık ve natık olmayan hayvanlar) paylaşmaktadır. Bu durumda insan bildirişimiyle hayvan bildirişiminin mahiyetini ortaya koymak ve birbirinden farkını göstermek gerekiyor.

Hayvan bildirişimi bir işaretler dizgesi olmasına karşın, insan bildirişimi bir ifadeler dizgesidir; yani hayvan bildirişimin referans ilişkisi imleme (işaret etme) iken, insan bildirişiminin referans ilişkisi ifadedir. Bunu mantık diliyle söyleyecek olursak; dil bir ifade bildirişimidir. Burada bildirişim yakın cins, ifade ise türsel ayrımdır. Tıpkı insan bağlamında natıklığın hayvanlığı tazammun etmesi gibi ifade de bildirişimi tazammun eder, ama kapsamaz. Çünkü imleme de bir bildirişim türüdür. Bununla birlikte hem ifade hem de imleme işareti tazammun eder; yani işaret (im) ifade ve imleme referans ilişkisinde onların real bir unsuru olarak yer alır. Dilde işaretin yer alması onun referans ilişkisini zorunlu olarak işaret etme (imleme) yapmaz. Hayvan bildirişiminde sessel im referansta bulunduğu şeye işaret ederken, insan bildirişiminde sessel im referansta bulunduğu şeyi ifade eder. Burası insan bildirişimiyle hayvan bildirişiminin birbirinden ayrıldığı ana noktadır. Bir ifade bildirişimi olan insan

bildirişimine dil adı verilmişken, hayvan bildirişiminin özel bir adı yoktur. “Hayvan dili” tabiri bir galat-ı meşhurdur.

Hayvanlar bir işaretler sistemiyle iletişim kurar ve bu işaretler sistemine içgüdüsel olarak sıkı sıkıya bağlıdır. İçgüdü dışında başka bir formda bu işaret bildirişimi gerçekleşmez; yani onların ifade yeteneği yoktur. Düşünceleri “ifade” taşımadığı için, insanınki türünden bir düşünce edimi de gerçekleştiremezler. Kısaca, hayvanlar içgüdüsel donanımlarının sınırlamalarını aşamaz ve gidimli (istidlali, diskursif) düşünceleri bu sınırlamaların elverdiği ölçüde işler. Dolayısıyla bilinçleri nutuk (zoon logikon) düzeyine ulaşamaz. Bu yüzden bildirişimleri gerçek anlamda bir semantikten yoksundur. Diskursif yetenekleri içgüdülerine tabi olarak işler ve bu sayede sadece işaretler arası ilişkiyi anlayıp tepki verirler. Diskursif yetenekleri içgüdüsel donanımı aşmadığı için bildirişimlerinin, yani işaretlerinin kavramı ve mantığı (sentaks) yoktur. Hayvanların bildirişim işaretleri biyolojik evrimsel süreçte uzlaşmış olup, biyolojik yanlarının bir parçasıyken; nutuk insanın biyolojik yanının bir parçası değildir (insan beyninde konuşma yeteneğini sağlayan hücresel yapıların olması bununla çelişen bir durum değildir). Aksine, nutuk insanın zaten çok yetersiz olan içgüdüsel donanımını aşan bir olgudur. Bu sayede insan teki içgüdülerine mutlak olarak tabi bir hayvan olmaktan çıkar. İfade (insan bildirişimi) mantıksal edimin sonucuyken, hayvan bildirişimi içgüdüsel donanıma tabi, ilkel bir gidimli düşünme ediminin bir sonucudur.

İnsandaki nutuk yeteneği, yani onun akıl, mantık sahibi bir hayvan oluşu bildirişim sistemindeki işaret ve nesneye ilaveten bir unsurun daha, anlam ya da kavramın katılmasını sağlamıştır.¹ Saussure’ün başarılarından belki de en mühimi sözcüğün nesneye değil de doğrudan kavrama ya da anlama gönderme yaptığını fark etmesiydi. Örneğin “elma” dediğimizde e-l-m-a seslerinden oluşan maddi yapı bir işarettir. Ancak o ses ayrıca bir başka şeye daha gönderimde bulunur. O da zihnimizdeki elmalık tasavvurudur. Maddi, duyuşal bir şey olan e-l-m-a sesinin onun gönderme yaptığı anlamla aynı olmamasının en büyük kanıtı yabancı dil konuşurken ortaya çıkar.

¹ Nutk kavramıyla ilgili olarak bkz: Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî, *İhsau'l Ulum*, Hazırlayan: Ali Bû Mulhim, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1996), s.36-7. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev: Ahmet Ateş, (Ankara: MEB Yayınları, 1990), s. 78-9.

E-l-m-a'nın anlamı zihnimizde mevcut olduğu halde onun duyusal ses karşılığını ilgili dilde bilmiyorsak, bu anlamı ifade edemeyiz. Bu durum e-l-m-a sesinin hiçbir şekilde o sesin taşıdığı anlama indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu ikisinin varlık statüsü farklıdır. E-l-m-a sesi real statüde iken, onun gönderimde bulunduğu elmalık kavramı ideal varlık statüsündedir. Burada üçüncü unsur olarak yer alan nesne, yani bahçemizdeki ağacın meyvesi ise yine real varlık statüsündedir. Özetle, e-l-m-a sesi dışarıdaki elma nesnesine değil, doğrudan zihnimizdeki elma kavramına ve onun dolayısıyla da elma nesnesine gönderimde bulunur. Bu üç unsurdan ikisi gerçek (ses ve meyvenin kendisi) ötekisi (anlam) idealdir. Bu yüzden dildeki bildirişim ilişkisi real→ideal→real şeklindedir. Husserl'e uyararak bu üç unsurun oluşturduğu yapıya ifade (Ausdruck-expression) adını veriyoruz. Eğer biz bu referans ilişkisini sözcük değil de söz bazında ele alırsak, sözün doğrudan bir nesne durumuna değil, düşünceye ve düşünce aracılığıyla nesne durumlarına gönderme yaptığını görürüz.

Hayvan bildirişiminde ise işaret imgeye ve imge dolayısıyla nesneye gönderme yapar. Buradaki tüm bildirişim unsurları real varlık statüsündedir. Hayvan bildirişiminin bir dil düzeyine çıkamamasının en önemli nedeni bizim çıkarabildiğimiz sesleri çıkaramamaları değil; kavrama, ideal varlık statüsünde bir bildirişim unsuruna sahip olmamalarıdır. İmgenin bizatihi kendisi ideal değil; bellekte yer etmiş, çeşitli dolulukta temsil edilen bir surettir, bu yüzden soyut da olsa real bir şeydir, mutlak olarak algıya, içgüdüsel donanıma bağlıdır. Örneğin, hayvan kendi sahibini hem görsel hem de kokusunun imgesiyle tanır. Onun kendi türüne ilişkin zihninde bir anlamı yoktur. Doğuştan getirdiği içgüdülerinin yönlendirmesiyle tecrübelerinin bir imgesini veya suretini edinir. Hayvan kendi türünü, düşmanını buna göre tanır. Özellikle koku imgesi hayvanlarda insanlardaki kavramın rolüne benzer bir ol oynar. İnsanın her şeyi kavramla anlaması gibi hayvanlar da koku imgesiyle anlar.

İnsanlarda olduğu gibi hayvanlarda da imgeler duygu yüklü olabilir ve bir çağrışımlar kümesine sahip olabilir. Ama bu asla bir anlam seviyesine yükselemez, bu yüzden hayvan deneyiminde idealite yoktur. İstidlali yetenekleri bu imge ve onun çağrışım kümesi arasında, içgüdüsel donanımın yol açtığı 'animal düşünüş'te cereyan

eder. Bu yüzden hayvan düşünmesi real olanın üstüne yükselemez, düşünme edimi içkin olarak real olanı taşır. Tasmayla gezdirilince istediği gibi koşamayan Tarçın, tasmayı gördüğünde onun koşmasını engellediğini hatırlar ve bağlanmamak için kaçır. Ancak Tarçın’ın görünce kaçtığı bir tasma imgesi olmasına rağmen, üzerinde düşüneceği bir tasma kavramı yoktur. Bu yüzden onunla ilgili bir varoluş tasarımı ya da sorunu geliştiremez.

Hayvan için deneyim içgüdülerinin açılımı, fiile dökülmesidir. Hayvan bazı şeyleri içgüdüsel olarak bilir ve ona göre davranır. Bir kedinin bebeğin soğuktan öleceğini bilip, onu sıcak tutarak hayatta kalmasını sağlaması gibi, insanı hayrete düşüren bazı zeki hayvanların yaptıkları şeyler içgüdüsel, genetik bilgiyle açıklanabilir, önermesel bilgiyle değil. Bu da onların içgüdüsel donanımıyla doğru orantılıdır. Önermesel bilgi zorunlu olarak kavramsaldır. Oysa “hav!”ın bir göndergesi (diyelim mama) olsa da anlamı yoktur. Hayvanın çıkardığı ses işareti zihindeki imgeye, onun vasıtasıyla dışarıdaki nesneye gönderimde bulunur. Dil ilişkisi im (sözcük) → anlam → nesne/nesne durumları şeklinde iken, hayvan bildirişim ilişkisi im → imge/içgüdüsel donanım → nesne şeklindedir. Hayvanda kavram olmadığı için im doğrudan içgüdüsel durumun belirlediği imgeyi, onun aracılığıyla nesneyi bildirir. Kısaca hayvan bildirişiminde idealite yoktur. Bildirişim ilişkisi real→real→real şeklindedir.

Bu durumu galat-ı meşhur olarak dilsiz dediğimiz insanlar üzerinden de anlayabiliriz. Dilsiz dediğimiz insanlar sadece bizim gösterebildiğimiz işaretleri gösteremeyen, yani çıkarabildiğimiz sesleri (sözcük) çıkaramayan insanlardır. Ancak kavrama sahip oldukları için o kavrama gönderme yapan bir takım el işaretleri geliştirirler. El işareti ses işaretinin yerini alır. Artık kavrama gönderme yapan, ses tellerinden çıkan birtakım sesler değil, el işaretleridir. Eğer el işareti kavrama değil de imgeye ya da nesneye gönderme yapsaydı, konuşma engelli ya da ahraz dediğimiz insanlar şiir yazamaz, bilim insanı olamazdı. Kısaca, insanın dilsiz olması imkânsız bir şeydir.

Diğer bir husus; hayvanlardan farklı olarak biz de işaret bildirişimini kullanırız. Örneğin, bir siren sesi duyduğumuzda bir hava saldırısı yaşandığını anlarız. Burada

işaretin real bir şeye, yani doğrudan nesneye gönderme yaptığını görüyoruz. Dahası real olana gönderme yapan işaretin kendisi de real bir şeydir. Dolayısıyla burada bildirişim ilişkisi temelde real (işaret) →real (olay)→şeklindedir. Bu bildirişim ilişkisinin her iki tarafında da gerçek unsurlar vardır; yani bütünüyle real olan bu ilişki yine real bir kişi içindir. Bildirişim halkasında ideal bir katman yer almaz. İşaret hiçbir şekilde anlama gönderme yapmaz; yani sözcükten (dilsel im) farklı olarak im bir anlamı ifade etmez. Hatta Husserl, çoğu durumda işaretin, işareti olduğunu söyleyebileceğimiz şeyi temsil ettiğinin bile doğru olmadığını düşünür. Böyle bir temsilin olduğunun söylenebileceği yerde bile temsil etmenin ifadeyi karakterize eden anlam sayılmayacağını savunur; yani anlam ve temsil etme eşitlenemez. İşaret etme (Anzeichen) anlamında işaret (Zeichen) imleyici/bildirici olduğu kadar anlam işlevi de görmediği müddetçe herhangi bir şeyi ifade etmez. İmlleme mefhumu ifade mefhumundan daha geniş bir alana uygulanmaktadır.² Kısaca, ifadede anlam ve ses, Saussure’ün örneğindeki gibi, bir kâğıdın önü ve arkası misali birbirinden ayrılmaz. Anlam o duyusal ses yapısı tarafından taşınır; bu yüzden “Türk” dediğimde Türk’ün anlamını da ifade etmiş olurum, oysa Türk bayrağını gördüğümde, o bana Türk’ün anlamını ifade etmez, sadece Türk’ü imler. İmllemede (işaret etmede) im anlamla bitişik değildir, bu yüzden onu taşımaz.

Bu durumda insan bilincinin anlam yönelmesini kabaca üçe ayırıyoruz: temsil, imleme ve ifade. Temsil, ifadeden daha çok imlemeye benzese de ondan da ayrılır. Örneğin, bir elçi ne ülkesini ifade eder ne de ona işaret eder. Temsil itibari bir işlev oynar, gerçek bir işlev değil. Ancak temsil ilişkisi de imleme ilişkisi gibi real→real’dir. Ancak imlemeden farklı olarak temsil, temsil edilen şeyin yerine geçer. İmllemede ise yerine geçme diye bir şey yoktur. Örneğin duman ateşe işaret eder (doğal), ama ateşin yerine geçmez. Bayrak bir millete işaret eder (uzlaşımsal), ama onun yerine geçmez. Temsil burada meselemiz olmadığı için üstünde durmuyoruz. İmllemeye yukarıda yeterince değindik.

² Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen II*, Birinci Kısım, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968), s.23

Tekrar dil meselesine dönecek olursak; insan bildirişiminin özünün ifade olduğunu sadece sözcük üzerinden değil, söz üzerinden de gösterebiliriz. İnsan bildirişiminde sözcüksel ifade tek başına dili meydana getirmek için yeterli olamamaktadır. Dil bir bağlantılar kümesidir. “Elma kırmızıdır” ya da “elma yemeyi çok seviyorum” dediğimde farklı kavramları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde birbiriyle bağlarım. Bütünüyle mantıksal bir eylem olan bu bağlama işine sentaks, bağlamayla elde ettiğimiz bütüne de söz adını veriyoruz. Kısaca, söz sözcüksel ifadelerin bir mantıkla (sentaks) birbirine bağlanmasıdır. Bu bakımdan kavram ile sentaks dilin imkânının zorunlu koşullarıdır.* Gerek kavram gerekse de sentaks real değil, idealdir ve bu idealite onların bütünüyle bir idealite alanı olan mantıktan kaynaklanmasından ileri gelir. Nasıl ki mantık yasalarını ampirik gerçekliğe, nesne durumlarına indirgeyemeyiz, ama ampirik gerçeklik olmadan da kavrayamayız; tıpkı onun gibi, dilin mantığını, yani sentaksı real söz edimlerinde kavrarız. “Elma kırmızıdır” dediğimde ideal bir yapıyı real var olanlar üzerinden dile getiririm. Burada söyleme edimi, “e-l-m-a k-ı-r-m-ı-z-ı-d-ı-r” sesi, elma ve kırmızı nesnelere realdir. Zira algımın bana sunduğu şey elma nesnesi ve beyaz görüngüsüdür, elmanın kırmızı olduğu değil.³ “Elma kırmızıdır” önermesi mantıksal bir yapı taşır ve bu açıdan bir ifadedir. İşaretin sentaksı, yani mantığı yoktur, ancak bir dilin sentaksı vardır. Eğer dil dediğimiz şey sadece anlamların işaretlerinden (sözcük sesleri) ibaret olsaydı hayvanlarla aramızdaki bildirişim sistemi temelde bir ayrılık teşkil etmezdi. Oysa dil bildirmeyi, işaret etmeyi aşan bir olgudur. O halde dilde iki tür ifade (sözcüksel ifade ile sentaktik ifade) üst üste gelerek dili oluşturmaktadır. Bu bağlamda dil dediğimiz hadisenin temel biriminin kelime (sözcük) değil, cümle (söz) olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilki tek

* Bu ikisinin dilin aynı zamanda yeterli koşulu olup olmadığı tartışılmıştır. Bunu dilin yeterli koşulu saymayanlar “5 sayısı 7 sayısını çok seviyor” gibi bir cümleyi anlamsız sayarlar. Onlara göre bu cümle bir sentaksa sahip olduğu halde anlamsızdır. Açıkçası ben yukarıdaki gibi bir cümlemin anlamsız olmadığı kanaatindeyim. Bu tür ifadeler şiirsel ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde pek çok şiirsel ifadenin anlamsız sayılması gerekecektir. Bu yüzden şimdilik ben kavram ve sözdizimsel mantığı dilin zorunlu ve yeterli koşulu sayıyorum.

³ Bu konuyla alakalı olarak Husserl’in kategorik sezgi anlayışına bakılabilir. Bkz. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, s.128 vd.

başına dilin ortaya çıkması için yeterli olamamaktadır. Diğer şeyleri (im, kavram vs.) temel birimi oluşturuvcu unsurlar olarak saymak daha doğru olur.

İfade olgusu insanın nutuk yeteneğinin bir sonucudur. Dolayısıyla sadece dil değil, sanat da bir ifadedir. Çünkü sanatta duyuşal-real olan, ideal bir içerik (anlam) taşır; bu real-ideal ilişkisi de ifadedir, imleme değil. Bir resmi ele alalım. Resimde real-duyuşal unsurlar (şekiller), o duyuşal unsurun taşıdığı, onunla bir birlik teşkil ettiği anlam ve o anlamın delalet ettiği nesne durumları söz konusudur. Dilde sözel işaretin (verbal sign) anlamla fenomenal olarak bir birlik oluşturması gibi sanatlarda da duyuşal içerik anlamla bir birlik oluşturur. Real-ideal-real şeklindeki üçlü yapıyı burada da görürüz. Sanatın ve dilin ifade olması insanları sanatı da bir dil sanmaya sevk etmiştir. Oysa sanat bir dil değildir, aksi takdirde dil sanatlarından bahsetmek bir eşşöz (totoloji) olurdu.

Dil ve sanat maddi yapıda ideal bir içeriğin görünmesi noktasında birleşir. Bu görünüş ilişkisine biz ifade diyoruz. Bununla birlikte bu görünüş ilişkisinin mahiyeti birbirinden farklıdır. Özellikle sentaktik mantık sadece dile ait bir husustur. Dilsel ifade zorunlu olarak sentaksla işler, nesne durumlarına ancak sözdizimsel bir mantıkla delalet eder. “Bir ben vardır bende benden içerü” dizesi gönderimde bulunduğu (imgelemsel) nesne durumlarına ancak sözdizimsel bir mantıkla gönderimde bulunur. Kısaca, dildeki ifade sözlü ifade olup, dil dışı sanatlar için aynı şey söylenemez. Sözlü ifadeden dil sanatları doğarken, sözsüz ifadeden dil dışı sanatlar doğar. Dahası, (formel) dil nesnellikle kayıtlanmıştır. Dilde anlam ancak uzlaşmış bir im aracılığıyla gözüktür. Bu uzlaşımşallık dilde nesnel bir paydaşlığı mümkün kılar. Sanatta anlama atıf yapan im ise uzlaşımşal değildir. Daha doğrusu imle anlamın referans ilişkisi uzlaşımşal değildir. Bu yüzden dildeki ifade anlamın nesnel görünüşüyken, sanattaki ifade anlamın öznel görünüşüdür. Aynı şey dil sanatları için de geçerlidir. Bir şiiri, öyküyü ya da romanı standart dilden ayıran şey öznellik unsurudur.

Bununla birlikte, sanat anlamın öznel görünüşü derken, ifadedeki öznelliğin tüm sanat türleri ve eserleri için aynı tarzda olduğunu söylemiyoruz. Aksine sanatta öznellik bir derecelenmeyle kendini gösterir. Örneğin şiir, öykü, roman gibi sanatların hepsi

dilsel ifadenin öznel görünüşü olma noktasında ortaklıklar. Ancak bu türler birbirinden dilin kuruluşu bakımından, yani öznelliğin dereceleri bakımından birbirinden farklılaşır. Dilsel ifade hepsinde aynı tarzda kurulmaz. Şiir dışındaki dil sanatlarında öznellik dilin nesnel yanından kendini çoğu durumda tam olarak koparamaz. Kopardığında şiirleşmeye başlar. Bu yüzden söz konusu öznellik asıl anlamını şiirde gösterir. Bu öznellik dilin yeniden kuruluşunda, yani semantik, sentaktik ve ses yapısındaki tasarruflarda kendini gösterir. Dahası bir şairin şiiri başka bir şairin şiirinden yine öznellik yoluyla ayrılır. Öznelliği görece olarak daha belirginleştirilmiş bir şiir uzlaşmış bir şiir dili içinden gelenlere göre daha özgündür ve dolayısıyla daha değerlidir. Ancak burada öznelliğin biraz daha açıklanmaya ihtiyacı var. Sanatta öznellik sanatçının mütehayyilesinden, yani onun tahayyül yetisinden kaynaklanır. Genelde sanatın, özelden ise şiirin nasıl mümkün olduğunu görmek için tahayyül, diğer adıyla imgelem yetimizin nasıl işlediğine bakmak gerekir.

Mütehayyile (İmgelem)

İmgelem (imagination) ya da klasik Türkçesiyle mütehayyile insanın en temel bilişsel yetilerinden biri ve sanatın neşet ettiği fakültedir. Modern Türkçedeki imgelem ve imge kelimeleri işaret, belirti, emare, remiz gibi anlamlara gelen “im” kelimesinden türetilmiştir. Dolayısıyla imge ve imgelem kelimeleri, Türkçe’nin türetme kurallarına uyup uymadığı bir yana, klasik Türkçedeki hayal, tahayyül ve mütehayyile kelimelerinin kökü olan ve sanmak, benzetmek anlamına gelen *hayl* kelimesinin etimolojik anlamından yoksundur. Hayal (*hayāl*) “bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğine benzeyen, benzetilen görüntüsü” anlamına gelir.⁴ Latince *imago* kelimesinden gelen *image* de keza benzerlik, taklit gibi anlamlara sahiptir. Fransızca *image* kelimesi de benzerlik, şekil, görüntü, resim, taklit, kopya anlamlarına gelen Latince *imaginem* (yalın hali *imago*) kelimesinden, o da yine de taklit etmek, istinsah/kopya etmek anlamına gelen *imitari* kelimesinden gelir.⁵ Arapça ve Latince kelimelerin aslında gerçek olana benzemek ve görüntü anlamı vardır. Mütehayyile ve *imagination*

⁴ Ali Durusoy, *Hayal*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:17 (İstanbul: TDV yayımları 1998), s.1-3.

⁵ <https://www.etymonline.com/word/image>.

kelimeleri gerçekliğe benzeten, görüntüyü meydana getiren yetinin adı olmaktadır. Türkçedeki imge ve imgelem kelimelerinin bugünkü anlamı kazanmasında bir şekilde *image* kelimesinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Artık yerleşmiş olduğu için imge ve imgelem kavramlarını kullanıyoruz. Ancak tarihsel referanslarda bulunacağım için burada daha ziyade tahayyül (imgelem eylemi) ve mütehayyile (imgelem yetisi) kavramlarını kullanacağız.

Mütehayyile sahip olduğumuz en işlevsel yetilerimizden biridir. Onun ayrı ayrı işlevini ifade eden mütekebil kavramlarımız da vardır. Ancak bu kavramları gündelik dilde sıklıkla birbiri yerine kullandığımızdan kavramsal bir belirsizlik, bir karmaşa da söz konusudur. Mütehayyilenin, çoğaltılması mümkün olmakla birlikte, başlıca soyutlama, hayal, düşlem ve tahayyül olmak üzere dört işlevi vardır. Soyutlama zihnin iki yönlü edimi olup, onunla kavramsal genellik ve görüntüsel suret elde ederiz. Mütehayyile tikel içerikleri soyutlayarak müfekkirenin (düşünme yetisi; bizce, akıl ve anlama diye ayrılan iki yetimizi de kapsar) ideayı, yani tümelleri kavramasına yardımcı olur ve böylece kavram meydana gelir. Burada kavramın ampirik bir genelleme olduğunu düşünmüyoruz. Kavram adı üzerinde mantıksal *eidōs*'un, formun kavranmasıdır. Mütehayyile tikelleri perdeleyerek zihnin türü, *eidōs*'u görmesini sağlar. Kavrama görüntü (imge) eşlik edebilir, ancak görüntü kavramın zorunlu bir parçası değildir. Diğer yandan, mütehayyile nesnelere görünüşlerini maddi içeriklerinden soyutlayarak o nesnenin zihinde bir hayalinin, yani görüntüsünün oluşmasını sağlar. Bizi burada daha çok “tahayyül” meselesiyle ilgileneceğiz.

Mütehayyile nesne ve nesne durumlarının suretlerini, görüntülerini elde ederek bunları hafızada depolar ve zihin hatırlama gücü sayesinde bunları tekrar geri çağırır. Mütehayyile algıdan farklı bir sezgi karakteristiğine sahiptir. Algının yönelimsel karakteri sunum (*Gegenwärtigen/presentation*) iken, mütehayyilenin yönelimsel karakteri tasarımdır/temsil (*Vergegenwärtigen/representation*).⁶ Algı bir nesneyi somutluk (*concretum*) içinde verirken, mütehayyile soyutluk (*abstractum*) içinde verir. Başka bir deyişle, mütehayyile bir nesneyi vermek istediğinde onun algısal

⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen II*, s.116.

deneyimimizdeki somut halini değil, ancak hayalini (imge) verir. Bu yüzden hayal algının sunduğu nesnenin mütehayyile tarafından yeniden sunumudur. Nesneyi yokluğunda hayal ettiğimizde zihin mütehayyilenin hafızada depoladığı hayali, yani görüntüyü geri çağırır. Buna hatırlama diyoruz. Bu imajlar duygu yüklü olabilir, duygularla birlikte depolanabilir. O halde hayallemek mütehayyilenin soyutlama faaliyetiyle elde ettiği asli bir işlevidir.

Mütehayyilenin bir diğer işlevi ise düşlemektir. Düşlem mütehayyilenin irade yetimizle oluşturduğu hayaldir. Salt hayalde bir kendiliğindenlik söz konusuysen, düşlemde irade ettiğimiz tarzda bir şeyi tasarlar ya da hayal ederiz. Zihnimde pejmürde bir hayali olan birini iyi giyimli tarzda düşleyebilirim. Mütehayyilenin terkip, tertip gibi yaratıcı özellikleri temelde onun düşlem işlevinin sonuçlarıdır. Mütehayyile mutlak hayal durumunda, hiçbir şekilde var olmayan bir şeyi farklı unsurlardan terkip ederek düşleyebilir. Devler, canavarlar, gulyabaniler bu düşlemin bir sonucudur.

Mütehayyilenin konumuz açısından en önemli işlevi ise duyum ile müfekkire arasında konumlanarak varlığı idrak edici bir rol oynamasıdır; yani o, duyu, duygu ve kavram arasında bağlantı kurarak ne salt kavramsal ne de salt duysal, duygusal olan bir edim gerçekleştirir. Zira müfekkire salt kavramsal olup felsefi-ilmî bir kavrayış ortaya koyarken, duyularımız salt somutlukta nesnelere sunmaktan öte bir şey yapamaz. Sanat dediğimiz hadise ikisinden de çıkmaz. Sanat bir yandan müfekkirenin bir yandan da duygu ve duyularımızın birbirine köprülendiği mütehayyile yetimizin bir sonucudur. Mütehayyile duyma sayesinde algılar, çeşitli duygu yükleriyle yüklenir; müfekkireyle anlar, sezer, keşfeder; kendi özgül kurma yeteneği (düşlem) ile tahayyül eder. Mütehayyilenin köprüleme yeteneğinden ötürü, burada tahayyül etmeye anlama, duyma (algı ve duygu) ve düşlem (kurma) güçlerini tazammun edecek şekilde hususi bir anlam veriyoruz. Sanatçı tahayyül ettiğinde hem düşünür, hem anlar, sezer hem duyar hem de düşler. Sanat tüm bu faaliyetlerin eş zamanlı bir etkinliği; yani, duygu, duyu ve müfekkirenin mütehayyilede tek bir yeti halinde çalışmasının bir neticesidir. Müfekkire algısal sezginin sunduğu doluluğu ampirik ya da eidos (öz) düzleminde kavrarken,

mütehayyile müfekkirenin idrak ettiğini dil, ses, resim vs. gibi düşlediği bir ortamda tahayyül eder; düşlem ilgili mecrada (şiir, resim vs.) bu deneyimi kurar.

Burada çok önemli bir yetimizden daha, vehim gücümüzden bahsetmek gerekiyor. Sanı, kuruntu, tahmin ve benzeri anlama gelen vehim İbn Sina'nın hayvanla insan arasında ortak olarak gördüğü bir yetidir. Bu yetinin üzerinde akıl yetisi yükselir ki bu hayvanlarda yoktur. İbn Sina vehim gücünü birleştirme ve ayrıştırma yeteneğine sahip bir yeti, yargılarını da duyu algılarına ilişkin tikel yargılar olarak tavsif eder. İbn Rüşd ise İbn Sina'ya karşı çıkararak vehmi mütehayyile yetisi içinde düşünür. Bizim burada durduğumuz nokta ikisine de tam denk düşmemektedir. Vehim ve onun kardeşi tahmin ne ayrı bir fakülte ne de mütehayyile yetisinin bir alt türüdür. Vehim ve tahmin her şeyden önce birer yargıdır. Dolayısıyla onlar yargı gücümüzün alt türleridir. Ancak bu alt türler ancak başka bir yetiyle, yani mütehayyile yetisiyle ilişki içinde ortaya çıkmaktadır. Eğer yargı gücümüz müfekkireye tabi ise tahmin, mütehayyileye tabi ise vehim olur. Başka bir deyişle, vehim yargı gücümüzün mütehayyilenin emri altında, onun yönlendirmesiyle çalışmasıdır. Tahmin ise yargı gücümüzün mütehayyilenin değil de, aklımızın yönlendirmesiyle çalışması, onun olasılıklı tikel durumlar karşısındaki kestirimidir. Bu durumda hem vehmin hem de tahminin tikel yargılar olduğu ortaya çıkmaktadır. Tahmin de vehim de doğru çıkabilir; ancak yönlendirici yeti farklı olduğu için tahmin vehimden derece olarak daha üstündür ve doğru çıkma ihtimali çok daha yüksektir. Hayvanların yargı gücü mütehayyilelerine tabi olarak çalışır ve bazı durumlarda isabet eder, bazı durumlarda da yanılır. Bir köpek ya da kurt yüksek yerden düşüp ölebileceğini vehmedip, ona göre davranır ve bu vehminde doğru çıkar. Ancak kendisine tehdit olmadığı halde bir insanı tehdit olarak algılayıp saldırabilir. O halde vehim bir yargı gücü olması hasebiyle değil, yargı gücünü yönlendiren yeti olması hasebiyle mütehayyilenin bir alt türüdür. Ancak hayvanlarda hayal olduğu halde insandaki tarzda bir düşlem (musavvire) yoktur. Bu yüzden terkip ve yaratma İbn Sina'nın iddia ettiği tarzda vehim gücünün değil, mütehayyilenin düşlem yetisinin bir özelliğidir. Vehim de yargı gücünün mütehayyileyle iş tutmasının sonucu olduğu için, terkip ve yaratma sanki vehmin kendi özgül gücümüz gibi zannedilmiştir. Hayvanlarda

hayal ve içgüdü vardır. Hayvandaki vehim onun yargı gücünün içgüdü ve mütehayyile (hayal) yetisine tabi olmasıyla ortaya çıkar.

Büyük sanatçı sezgileri çok açık olan sanatçıdır; müfekkiremiz (akıl ve anlama yetimiz) sadece akıl yürütmez, doğrudan kavrayabilir de; yani aklın sezgi yeteneği de vardır. Sanatçı yaratım esnasında bir yandan heyecan ve sancı içindeyken, bir yandan da akli sezgileri çok açıktır. Mütehayyile kendi özgül yeteneği olan düşlem vasıtasıyla bu heyecan ve sezgilerini ilgili sanatsal mecrada ifade eder. Düşlem bu heyecan ve sezgiler üzerinde tasarrufta bulunarak onları farklı derecelere döndürüp, farklı kılıklara büründürür. Bunu ifade aracı üzerindeki tasarrufuyla gerçekleştirir. Bu yüzden sanat hayal edilmiş değil, tahayyül edilmiş varlık alanıdır. Hayalde temsil (representation), yani gerçekliğin soyutlanmış bir resmi, görüntüsü söz konusu olup, duyum ve soyutlama iş başındadır. Oysa tahayyül bundan çok daha zengin bir zihinsel faaliyettir. Tahayyül kelimenin en geniş anlamında varlığı içe açma yollarından biridir. Sanatçı varlığı tahayyül ederek içe açar.

Mütehayyile yetisi müfekkire gibi salt kavramsal olmayan, ama (duyusal) görünüşün ve duygularımızın salt görüntüsel istinsahı da olmayan bir idrak yetisidir. Ona yargı gücümüz de eşlik eder. Mütehayyile sadece müfekkireyi değil, duyum ve duyguyu kapsayacak şekilde duymayı, düşlem ve yargı gücünü de tazammun ettiği için diğer zihinsel yetelerimizden daha üstündür; onun eseri olan sanat bu sayede müfekkiremizin eseri olan bilim ve felsefeden daha yüksek bir ifade aracı olmaktadır. Bu yetimizin heterojen zenginliği tek başına müfekkire ve duyma (duyum ve duygu) yetisiyle kıyaslanamaz. Örneğin, bir şiir dili kurmak mütehayyilede birbirine bağlanan müfekkire, duyum, duygu, düşlem ve yargı gücümüzün ortak faaliyetinin bir sonucudur. Hayal, düşlemin; her ikisi de tahayyülün içleminde. Ancak tahayyül hayalin veya düşlemin ne içleminde ne de kaplamındadır. Nitekim Farabi de mütehayyilenin benzersiz yaratıcı rolüne dikkat çeker. Ona göre mütehayyilemiz sadece dış duyulara

değil, arzularımıza, bedenimizdeki mizaç değişikliklerine, kısaca topyekûn varlığımıza uygun düşecek imajlar da yaratabilir.⁷

Burada ilham dediğimiz mevzuya da bir yer açmak gerekiyor. TDK güncel sözlüğü ilhamı “etkilenme, çağrışım veya içe doğmayla akla gelen yaratıcı bir duygu” olarak tanımlamaktadır.⁸ Mütehayyilenin duyma ve kavrama arasında bir köprü vazifesi gördüğünü söyledik. Burada duyma kelimesini dar anlamda duyum değil, duyguyu kapsayacak şekilde kullandığımızı belirttik. Dolayısıyla duyma ilhamı da içeren bir şeydir; kısaca, ilham mütehayyileye köprülenen yaratıcı, keşfedici, sezici duygunun adı ve tahayyülün bir unsurudur, yani onun içleminde. Sanatsal yaratımda kendine dönen edilgen duygu, yeni bir dış atılımla mütehayyileye yüklenir ve böylece sanatsal yaratım ortaya çıkar. Katlanan bir duygu yükü olan ilham çeşitli kuvvette veya şiddette ortaya çıkar. Müfekkirenin sezgisini, kavramını duyguyla yükler. Mütehayyile bahsettiğimiz bu yetilerimizin köprülendiği bir yeti olduğu için adeta tek bir yeti gibi çalışır. Her sanat eseri şöyle ya da böyle bir ilham eseridir. Tahayyül yeteneği zayıf sanatçılar bu yetiler bileşkesini verimli kullanamaz ve bu yüzden eserleri yavan, duygusuz ve kör olur. Sanatsal icraatlarında sezici, keşfedici özelliklere pek rastlanmaz. Sonuç olarak, ilham ya da esin vahiy gibi doğrudan pasif bir verilmişlik değil, bir yetenektir. Bu yetenek müfekkireyi peşinde sürüklediği için ilham esnasında kendimizi edilgin ve edilgen hissederiz.

Demek ki, şiirin, hatta tüm sanatların kökeninde tahayyül (imgelem) vardır. Topkapı Sarayı tahayyül edilmiş bir yapıdır, mimarın kafasındaki tahayyülün tecessümüdür. Sanat, dünyayı tasavvur ettiğimiz gibi tahayyül etmektir; yani tasavvurumuz, anlayışımız üzere varlığı yeniden yapılandırma, dilde ya da başka bir varlık alanında benzerini kurma, gerçekleştirme (*hayl*) eylemidir. Mütehayyile bu yetinin adı, tahayyül ise eylemidir.

⁷ Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medinati'l-Fadıla*, Hazırlayan: Ali Bû Mulhim, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal 1995), s.109.

⁸ http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b816b9039b487.98119355

Buradan tekrar şiire dönersek; sanat tahayyül edilmiş varlık alanı ise, şiir ve diğer dil sanatları tahayyül edilmiş birer dil varlığıdır. İlginç bir şekilde, İbn Sina şiiri eşit ölçülü sözlerden oluşan tahayyül edilmiş söz (kelâmun mutehayyelun/imaginative words) olarak tanımlamaktadır.⁹ Buradaki can alıcı nokta İbn Sina'nın şiiri ve diğer dil sanatlarını çok doğru bir şekilde tahayyül edilmiş (mutehayyel) söz olarak tanımlamasıdır. Dil de söz olduğuna göre, sonuç olarak biz de şiirin tahayyül edilmiş bir söz olduğu noktasına geliyoruz. İbn Sina tutarlı olarak masal ve hikâyeyi de, buna bugün için romanı da dâhil edebiliriz, tahayyül edilmiş söz olarak tanımlamaktadır. Ona göre, şiiri diğer tahayyül edilmiş sözlerden ayıran şey onun eşit ölçülü (vezinli) bir söz olmasıdır.¹⁰ Başka bir deyişle, İbn Sna ölçüyü şiirinin mantıksal ayrımı olarak görmektedir. Bununla birlikte, bugün şiirde aruz, hece gibi klasik anlamda bir vezinden bahsetme olanağı bulunmamaktadır. Modern şiir ölçüyü zaman içinde terk etmiştir ve ölçü şiiri şiir yapan bir unsur ya da unsurlardan biri olarak görülmez. Bu bakış açısı oğru bir bakış açısıdır. Vezin gerçekten de şiiriin özsel bir özelliği olsaydı atılması kabul olmazdı. Sanattaki öznellik keyfilik değildir.

Yine de modern şiirde gevşek anlamda bir ölçüden söz edebiliriz. Bugün serbest şiirde ölçü dizeden dizeye değişebilen belli ses süreleriyle varlığını hissettirir; yani bugün için ölçü dizelerin her birindeki ses süreleri, yapılanmaları, bu süre ve yapılanmaların kendi içindeki insicam vb. üzerinden belirlenmektedir. Bu ses sürelerindeki, hece yapılanmalarındaki uyumsuzluk şiirsel bir kusur olarak hemen fark edilir. Bu demek oluyor ki, ölçü aslında şiirden ödünç alınmış bir özelliktir. Buna rağmen, ölçü şiirin özünü oluşturan bir unsur olmaktan uzaktır. Ölçü şiirin özgül bir özelliği olsa da onu diğer sanatlardan ayıran mantıksal bir form; başka bir deyişle, şiiri şiir yapan şey değildir; ama yine de onda ortaya çıkmış ve söz sanatları içinde yalnızca ona ait bir özelliktir. Şiire ait, ama özsel olmayan bir özellik olarak ölçü pratik sebeplerden ötürü geçmişte tarih, hatta felsefe gibi şiir dışı eserlerin yazımında da kullanılmıştır.

⁹ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa' eş-Şiir*, ed. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuû'ni'l-Metâbi'il-Amiriyye, 1966), s.23.

¹⁰ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa' eş-Şiir*, s.24.

Yukarıda, hatırlanacağı üzere, şiir dışındaki dil sanatlarında öznelliğin dilin nesnel yanından kendini tam olarak koparamadığını, kopardığında şiirleşmeye başlayacağını; bu yüzden söz konusu öznelliğin asıl anlamını şiirde gösterdiğini; bu öznelliğin dilin yeniden kuruluşunda, yani semantik, sentaktik ve ses yapısındaki tasarrufta kendini gösterdiğini, dahası bir şairin şiirinin başka bir şairin şiirinden yine öznellik yoluyla ayrıldığını söyledik. Şiir tanımımızda ayırıcı bir özellik olarak belirlediğimiz mutlak öznelliğin sadece duygu ve düşüncelerimizle ilgili olmadığını, kastettiğimiz dar anlamda öznelliğin bizatihi dilin kendisiyle ilgili olduğunu akıldan çıkarmamak gerekiyor. Şimdi bu noktayı biraz açmada fayda var. Zira şiirde mutlak öznelliğin içinde şekillendiği nesnel bir form vardır ki bu form şiiri hikaye, roman vb. düzyazı sanatlarından ayırır. Gerek şiir gerekse diğer düzyazı sanatlarında dilin kuruluşu ve bu kuruluşta sanatçının tasarrufu aynı değildir. Örneğin, roman olay ve karakterleri ifade ederken, ifadenin beyan edici karakterinden dolayı öznellik yelpazesi şiire göre daha dardır. **Bu yüzden; roman, hikâye, anlatı gibi dil sanatlarında öznellik “beyan edicilik”le/te şekillenir.** Ancak bu beyan edicilik dildeki öznelliği kayıtlar, onun şiirdeki gibi radikal boyutlara ulaşmasına sınırlar kor.

Peki, şiirdeki mütehayyel ifadenin ifade üslubu nedir? Biz bunu ifade edicilik olarak ifade edicilik şeklinde belirliyoruz. Bazı şairlerin örtücülüğü şiir için karakteristik bir şey olarak görmelerine katılmıyoruz. Aksine şiirde meramın ifade edilememesi poetik bir kusurdur. Beyan ediciliğin zıddı olarak alındığında örtücülük rahatlıkla oyuna dönüşebilecek ve şiiri yozlaştırabilecek bir özelliktir. Burada şiirde ima etmenin olamayacağı ya da üstü kapalı olarak bir şeyin söylenemeyeceğini iddia etmiyoruz. Beyan ediciliğin zıddı olarak örtücülüğün şiir için ıralayıcı, onu diğerlerinden form olarak ayırıcı bir özellik olmadığını söylüyoruz. Şiirsel ifade karakteristik olarak beyan edici değildir ve beyan etmeye karşı ilgisizdir. Aynı şekilde örtücü de değildir. **Şiirsel ifade karakteristik olarak ifade edicidir. Bir eşşöz (totoloji) gibi görülse de, burada şiirsel mütehayyel ifadenin görünüşe çıkma usulünün bizatihi ifade edicilik olduğunu söylemeye çalışıyoruz.** Burada şahsen kullanabileceğim başka bir kavram yok ya da ben bilmiyorum. Roman gibi bir

düzyazının ifade karakteristiği beyan edicilikken, şiirin ifade karakteristiği ifade edicilik olarak ifade ediciliktir. Beyan ediciliğe de, örtücülüğe de ilgisizdir.

O halde şiirin tam bir tanımı şudur: **Şiir tahayyül edilmiş (mütehayyel/imaginative) dilin (mutlak) öznel, ifade edici görünüşüdür.** Ritim ve burada çok geniş anlamda kullandığımız ölçü ise bu görünüşün özelliklerindedir, ancak şiir için özsel, yani tanımlayıcı değildir. Böylece İbn Sina'nın yaptığı şiir tanımındaki unsurlardan sadece “mütehayyel söz” ibaresi tanımlayıcı unsur olarak bizim tanımımızda yer almış, ölçü unsuru ise tanımlayıcı değil, fakat özgül bir özellik olarak kabul edilmiş olmaktadır. Burada “görünüş” kavramını kullanmamızın iki sebebi vardır. Birincisi, sanatın, güzelin bir görünüş ilişkisi olarak doğması; ikincisi ise, sanattaki referans ilişkisinin bir ifade ilişkisi olarak meydana gelmesidir. (Hatırlanacağı üzere, bu durumun sanatın yanlışlıkla dil sanılmasına yol açtığını iddia ettik). Biz bu görünüş ilişkisinin mahiyetini “ifade edicilik” olarak belirliyoruz. Çok usta şairlerin elinden çıkma kimi şeylerin gerçekten şiir olup olmadığı konusunda bazen kuşkuya düşmüştüzdür. Bu kuşkulandığımız şeylerin ifade formuna dikkat edersek çoğunlukla “ifade edici değil”, beyan edici olduğunu görürüz. **Şiirin ifade formunun ifade edicilik olmasını onu diğer düz yazı sanatlarından ayırmamızı sağlayacak mutlak bir ölçüt olarak görüyoruz.** Elbette bu durum sanatların birbirinin sınırları içine girmesine, hatta tür aşırı edebi çalışmaların ortaya çıkmasına mani değildir. Bazen sanatlar, özellikle aynı varlık bölgesi içindeki sanatlar birbirinin sınırları içine girebilir, birbirilerinden pay alabilir. Şiirden çeşitli derecede pay alan roman, öykü olabileceği gibi, tam tersi de olabilir. Bu durum onların özgül varlık yapılarını değiştirmez, tanımlarını etkilemez. Bu tanımımız bağlamında şiiri manzum ve mensur diye ayırmanın şiiri şiir yapan hususiyetler açısından hiçbir temeli yoktur. Şiir şiirdir.

Bize öyle geliyor ki, burada çok geniş anlamda kullandığımız ölçü kavramı ifade ediciliğin bir sonucu olarak çıkmaktadır. Burada “mutlak öznellik” kaynağını tanımladığımız şekliyle tahayyülden alır. Bu tanım bir şeyi şiir iddiasına dâhil etmeyi sağlayabilecek yegâne mantıksal imkânı ve ontolojik zemini sunmaktadır. Bu zemin dışında kalan hiçbir sanat eylemi şiir iddiasının içine çekilemez. Dolayısıyla dil eylemi

olmayan görsel ya da sessel hiçbir şey şiir olamaz. Bununla birlikte başka bir sanat olabilir.

Burada arasöz olarak şunu eklemekte fayda var. Şiir öznelliğinin yelpazesi kendi içinde de yelpazelenir; bir ya da birkaç şairin etkisiyle oluşan ve diğer şiirlere karşı baskınlık kazanan bir şiir dili kendi bağlamı içinde biçimsel olarak nesnellik kazanır. Kuşak şiiri tabiri bu baskın şiir dilinde yazılmış şiirlere topluca verilen bir addır. Bir şairin poetik başarısı ya bu dilin en saf formuna ulaşmak ya da o dile farklı farklı katkılar yaparak bir yol bulmak ya da bütünüyle başka bir dil geliştirmekle ölçülür. Yeni bir dil geliştirildiğinde aynı süreç tekrar işler; ya bir takım şairler bunu takip edip, özgün ya da özgün olmayan katkılarla çoğaltırlar ya da söz konusu şiir takip edilmez ve bağımsız bir şiir olarak ana gövdenin yanında bir şiir olarak kalır. Böyle bir şeye en bariz örnek olarak Ali Günvar şiirini örnek olarak verebiliriz. Günümüz şiiri üzerinde çok belirleyici bir etkisi olduğunu düşündüğümüz Mustafa Irgat sağlığında özgün bir dil geliştirmiş, ancak gördüğü ilgi açısından minör sayılabilecek bir şairken, bugün için ana gövdeye eklenmiş majör bir şair olarak görülmelidir.

Görsel Şiir

İşbu halde sormamız gereken başka bir soru görsel şiir denen hadisenin şiir olup olmadığı ve görsel şiirin nasıl mümkün olabileceğidir. Öncelikle önümüzde somut ya da görsel şiir olarak bulduğumuz şeyin heterojen bir görünüm arz ettiğini belirtelim. Görsel şiir somut şiirin bir türü olarak görülür. Somut şiir denemelerinin tarihi eskiçağlara kadar uzanır. Bizde de Meâli, Sadıkî gibi şairlerin somut ya da görsel şiir denemeleri olmuştur. Çağdaş görsel şiir somut şiirden türemiştir. Bugün görsel şiir şahsi denemelerden ziyade yerleşik bir tarza, bir akıma doğru evrilmiştir. “Görsel şiir görülmeye matuf şiir olarak tanımlanabilir” (Visual poetry can be defined basically as poetry that is meant to be seen) denmektedir. Hem resimsel hem de sözel bir yönü olduğu için pek çok forma sahip olduğu, resmi ve şiiri birleştirdiği için okuyucuyu

olduğu kadar seyirci varlığını gerektirdiği söylenir.¹¹ Bununla birlikte, okuyucunun hiçbir şekilde varlığını gerektirmeyen mebzul miktarda görsel şiir örneği de vardır.

Murat Üstübal görsel şiirin “ses öncelikli Türk epik ve lirik şiirinin planını ve çatısını sarsmaya yönelik bir hamle olarak” ortaya çıktığını,¹² hatta “yalnızca sese yönelik tavrı nedeniyle değil, aynı zamanda tarihsel şiir hareketlerinin teknik ve kurallarına karşı durduğu için de radikal bir tavrı” olduğunu savunur. Ona göre, “görsel şiir kendi eksenini şiirin tüm sessel değerlerinin dönüştürülmesi veya değillenmesi üzerine kurar.”¹³ Gerçekten de görsel şiir, şiir adına tarihsel olarak bildiğimiz ne varsa hepsini tersyüz etmekte, şiire ilişkin en temel kabullerimizi yıkmak istemektedir. Şiirin sadece çatısını değil, temellerini de sarsmaya yönelik bir çabadır.

Murat Üstübal özellikle Saussure’in “dilde yalnızca işitimsel imge vardır, bu da değişmez görsel bir imgeye dönüştürülebilir” sözünün görsel şiir için belki teorik bir temel olabileceğini düşünmekte,¹⁴ Whitney’e dayanarak, işitsel imgelerin yerine görsel imgelerin kullanılabilmesine işaret etmektedir.¹⁵ İşitsel imler (verbal sign) yerine görsel imler (visual sign) kullanan dilsizler örneğini hatırlarsak bu olası geliyor. Fakat görsel şiirin yapmak istediği değişiklik sadece ses temelli dil yerine görsel temelli bir dil geliştirmek olsaydı şiir iddiaları makul görünebilirdi. Görsel şiir sadece ses unsurunu değil, dilin kendisini ortadan kaldıran bir hadisedir. İşitsel imleri (verbal sign) ortadan kaldırıp, ama dili ortadan kaldırmadan, görsel bir dil geliştirmek mümkündür. Dilsizlerin dili tam anlamıyla böyle bir görsel dildir. Ülkeden ülkeye farklılık gösterir ve aynı ülke içinde farklı lehçeleri vardır. Dahası görsel işaret dilinin tamamen farklı bir gramer yapısı vardır. Buradaki soru bu görsel işaretin işlevinin ifade mi yoksa işaret etme mi olduğudur. Bir ilişkinin ifade değil de işaret sayılabilmesi için gönderim katmanında idealitenin yer almaması, yani işaretteki bildirişim ilişkisinin real (işaret) → real (olay) şeklinde olması gerekir. Oysa dilsizlerin dilinin gönderim ilişkisi ses işaretli

¹¹ Willard Bohn, *Reading Visual Poetry*, (Fairleigh Dickinson University Press: Maryland ve Plymouth, 2011), s.13.

¹² Murat Üstübal, *Dirim Kurgu*, (Ankara: Ebabel Yayınları, 2010), s.153.

¹³ Üstübal, *Dirim Kurgu*, s.156.

¹⁴ Üstübal, *Dirim Kurgu*, s.156.

¹⁵ Üstübal, *Dirim Kurgu*, s.103.

dildeki gibi real (görsel işaret) → ideal (anlam/kavram) → real (nesne durumları) şeklindedir. Bu durumda işaret dili imleyici (indicative) değil, fakat ifade edicidir (expressive).

Vakıadaki görsel şiiri bu bağlamda değerlendirmenin mümkün olmayacağı kanaatindeyiz. Zira görsel şiirde bu tarz bir dil ilişkisi yoktur. Bir dil hadisesi olmadığından da şiir içinde bir yenilik olarak görülemez. Görsel şiirde söz konusu olan tıpkı resim ya da mimarideki gibi ideal bir içeriğin maddi duyuşsal bir yapıda görünüşe çıkmasıdır. Dilin sanatçının elinde yeniden yorumlanması söz konusu değildir. Bir şeyin ifade olmasının onu zorunlu olarak dil yapmayacağını yukarıdaki çözümlerimizde gösterdik. Teknik olarak görsel şiir dilsizlerin/ahrazların diline benzer bir görsel dille mümkündür, başka türlü değil. Farz edelim ki bir dilsiz işitsel işaret yerine görsel işaretlerle şiir okumaktadır. Bu görsel şiiri işitsel (sözel) şiire çevirmek mümkündür. Bir resmi nasıl söze çevirmek mümkün değilse, galat-ı meşhur olarak görsel şiir denilen hiçbir sanatsal çalışmayı işitsel ya da sözel dile çevirmek mümkün değildir; en fazla o görsel ifadeyi yorumlayabiliriz. İşitme engellilerin konuştuğu görsel dil işitsel dile çevrilebildiği gibi, işitsel dil de onların konuştuğu görsel dile çevrilebilmektedir. Çünkü görsel dilde işitsel dil gibi sözdür. Galat-ı meşhur bir tabir olarak salt görsel şiiri şiir saydığımız takdirde şiirin diğer görsel sanatlarla, örneğin grafik sanatıyla, ayrımını bulmak olanaksız görünmektedir. Eğer şiir dilse ve dil de ister işitsel isterse görsel olsun sözlü ifade sanatı ise söze dayanmayan ya da söz olmayan hiçbir şey şiir değildir.

Önümüzde homojen değil, aksine heterojen bir görsel şiir manzarası bulunmaktadır. Bunlar kabaca, sanatsal unsur olarak içinde hiçbir söz barındırmayan görsel şiir örnekleri, görseli sözle birlik içeren görsel şiir örnekleri ve daha çok grafik sanatı, baskı resim vs. tarzındaki görsel şiir örnekleridir. Görseli sözle birlikte içeren görsel şiir ancak söz itibarıyla şiire, görsel ifade itibarıyla görsel şiire aittir ve içerdiği söz kadar şiirdir. Görsel şiir dediğimiz vakıanın benzerini günlük konuşma dilinde de yaşamaktayız. Mesela; çok iyi derken beş parmağımızın uçlarını birleştiririz ya da birini uyarır, tehdit ederken işaret parmağımızı gayri ihtiyari sallarız. Tüm bunlar dile vücutla, yani görsellikle katılmaktır ve dilin temel unsuru değildir. Ama sanki içten bir

zorlamayla görselliğe sık sık başvururuz. Bu, vücudumuzun kinestetik bir hareketle dili takip etmek, ona katılmak arzusundan doğar. Bizce somut şiir bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu açıdan baktığımızda görsellik şiirde asli değil, bir yan unsurdur.

Sonuç

Şiir tahayyül edilmiş (mütehayyel) dilin mutlak öznel ifade edici görünüşüdür. Bu tanıma binaen; görsel şiirin bir dil hadisesi, dolayısıyla şiir olmadığını savunuyoruz. Bununla birlikte, görsel şiirin gereksizliğini ya da sanat olmadığını iddia etmiyoruz. Aksine **görsel şiir anlamın öznel ifadesi olması bakımından sanattır, tahayyül edilmiş görselliğin öznel görünüşüdür.** Çağımız itibariyle görsel şiir çok sağlam bir yerde durmaktadır. Zira çağımız katı bir görsellik çağıdır ve görsellik dilin önüne geçmiştir. Bunun iyi olup olmadığı bir yana durum budur. Görsel şiir kendine uygun bir ad bularak yoluna devam etmeli, dil iddiasından vazgeçerek kendi sanatsal varlık bölgesini tayin etmelidir. Dahası görsel şiir kendini grafik sanatından, baskı resim gibi diğer sanatlardan da ayırtırmalıdır. Çünkü her görsel çalışmayı görsel şiir sayma eğilimi görsel şiirin mahiyetini, diğer görsel sanatlardan farklılığını belirsizleştirmektedir.

KAYNAKÇA

- BOHN, Willard (2011). *Reading Visual Poetry*, Fairleigh Dickinson University Press: Maryland ve Plymouth.
- DURUSOY, Ali (1998). *Hayal*, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt:17, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî (1996). *İhsau'l Ulum*, Hazırlayan: Ali Bû Mulhim, Beyrut: Mektebetü'l-Hilal.
- Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed Fârâbî (1990). *İlimlerin Sayımı*, çev: Ahmet Ateş, Ankara: MEB Yayınları.
- Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî (1995). *Ârâu Ehli'l-Medinati'l-Fadıla*, Hazırlayan: Ali Bû Mulhim, Beyrut: Mektebetü'l-Hilal.
- HUSSERL, Edmund (1968). *Logische Untersuchungen II*, Birinci Kısım, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- İbn Sina (1966). *Kitabu's-Şifa' eş-Şiir*, ed. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuû'ni'l-Metâbi'il-Amîriyye.
- ÜSTÜBAL, Murat (2010). *Dirim Kurgu*, Ankara: Ebabil Yayınları.
- <https://www.etymonline.com/word/image>.
- http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b816b9039b487.98119355

Makale Geliş | Received: 09.04.2019
Makale Kabul | Accepted: 17.06.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612794

Ahmet KAVLAK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR
Yıldırım Beyazıt University, Department of Philosophy, Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-4419-9440
ahmetkavlak@gmail.com

“Nedensellik” Üzerine

Öz

Nedensellik ya da nesnede cari olan zorunluluk kavramını yalnızca neden-sonuç ilişkisi olarak ele almak problemin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. Problemin bu bölümü felsefe tarihinde ya epistemik ya da ontolojik şüphecilik olarak kendini göstermiştir. Nedensellik, hem evrenin işleyişinin çözümlenmesi için, hem de kesin bilginin elde edilmesinin bir kriteri olarak düşünceye konu olmuştur. Ancak nedensellik anlayışının özellikle hipotezlerin ve kuramların doğruluk kriterini belirlemede kullanılabilir bir yönü daha vardır. O da sonuçtan hareketle nedenin vasıflarındaki zorunluluğun tespit edilmesidir. Bu problem, düşüncenin varsayımlardan ayrılması için özellikle bilimsel düşüncenin deney imkanı olmayan bölümünde göz önüne alınması zorunlu bir problemdir. Sonuçtan hareketle nedenin vasıflarının belirlenmesi usulü gerçekleştirilmeden ortaya konulan düşüncelerin birer varsayımdan ve kanaatten ibaret kalmaları kaçınılmaz görünüyor. Bu çalışmada nedenselliğin ikinci yönü olan sonuçtan hareketle nedenin zorunlu vasıflarının tespit edilmesine ilişkin akıl yürütmenin usulü tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Nedensellik, Zorunlu Sıfatlar, Eser-Müessir, İllet, Teşekkür.

On “Causality”

Abstract

Considering the concept of causality or obligation in the object as a cause-effect relationship is only a part of the problem. This part of the problem manifests itself in the history of philosophy as either epistemological or ontological scepticism. Causality has been the subject of thought both for the analysis of the functioning of the universe and as a criterion for obtaining precise information. However, there is another aspect of causality that can be used to determine the criterion of the accuracy of hypotheses and theories. This aspect is to determine the necessity of the characteristics of the cause from the conclusion. This problem must be considered in order to distinguish the idea from the assumptions, especially in the non-experimental part of scientific thinking. It seems inevitable that the ideas put forward, without from-the-conclusion aspect, for determining the characteristics of the cause are made up of assumptions and convictions. In this study, the reasoning method for determining the necessary characteristics of the cause is discussed based on the second aspect of causality.

Keywords: Causality, Compulsory Adjectives, Artefact - Agent, Ontological Cause, Formation.

Giriş

Doğa bilimleri söz konusu olduğunda bilim bir bakıma nedensellik ilmi olarak adlandırılabilir. Şüphesiz bugünkü bilim anlayışı henüz bilimlerin ayrışmadığı ilk felsefe dönemi kadar dar bir içeriğe sahip değildir. İlk dönemler henüz bir “bilim” kavramının bile olmadığı dönemler olduğu için o dönemlerle ilgili bilim anlayışı sadece nedenlerin tanımları ile ilgili olabilir. Nitekim *nedenler* konusun da gerekli kavram ayrışmasını yapmadıkları için Sokrates öncesi filozofları eleştiren Aristoteles de (Aristoteles 1996:983b), hakikati “*görülenler*” dünyasının dışına çıkaran Platon da (Platon1988:509d-510a) bu gün bildiğimiz anlamda bir zorunluluk anlayışına sahip değillerdi. Taşın yere düşmesini “doğal hali” kavramıyla çözen Aristoteles’in açıklaması bildiğimiz nedensellik tanımından çok uzaktır.

Presokratiklerin *arkhe* kavramı nedenselliğin ilk uzantısı olarak düşünülebilir. Çünkü evrenin ilk ilkesi anlamına gelen arkhe, aynı zamanda her şeyin ilk mekanik zorunlu ilkesi anlamını taşıyordu. Nesnelerin arkhelerden zorunlu olarak çıktığı varsayılıyordu veya nesnelerin zorunlu olarak kendisinden çıktığı farz edilen ilkeye arkhe deniliyordu. Ancak ilk ilkedен nesnelerin ortaya çıkmasındaki *zorunluluk* tartışma konusu olmamıştı. Düzen ve kaos kavramları henüz netleşmemişti.

Ancak Platon’un *idea* kavramının ilham ettiği “*değişmezlik*” hakikati ve “*düzen*” anlayışı bilimsellik kavramının felsefi anlamda evrilmeye ilk başladığı düşünceler olarak ele alınabilir. Başlangıçta Aristoteles tarafından bilimin metodu olarak konulan tümdengelsel akıl yürütme, F. Bacon ile birlikte metot olarak tümevarıma yerini bıraktığında (Bacon 1999:8), tümevarımın ilham ettiği “*düzen*” hakikati de tasdiklenmiş oldu. Çünkü tümevarım bir düzenin var olduğu yerde geçerli olan bir akıl yürütmedir.

Fakat felsefenin nedensellik kavramına en makul müdahaleyi yapan şüphesiz Hume’dur. Hume nedensellik anlayışını ilk defa açık kapı kalmayacak şekilde sorgulayan filozoftur. Hume nedensellikte görünen “*zorunluluk*” hakkında bir bilginin olmadığını, neden ve sonucun birlikteliğinin algılanması dışında bir bilginin olmadığını söyler (Hume 2007: 31-32). Tüm idelerimizin kökeninin deneyden ibaret olduğunu söyleyen Lock’un (Locke 1964: 89) görüşlerinden hareket

eden Hume’un nedenselliğin izleniminin olmadığı, dolayısıyla nedensellik ile ilgili bilginin kaynağının alışkanlıklarımız¹ olduğunu söylemesine mukabil Kant ise, problemi nedenselliğin zihnimizdeki kategorilerden biri olduğunu belirtmekle çözmeye çalışır (Kant, 1929:113).

Hume’un yaptığı bu müdahalenin, nedenselliğin tam olarak bilgisinin elde edilebilmesi yolunda en değerli katkı olduğu inkar edilemez. Ancak nedenselliğin Hume felsefesinde de diğer nedensellik ile ilgili düşünen filozoflarda da ele alınmış biçimi, tıpkı Kant’ın etik sisteminde olduğu gibi çerçeve olarak ele alınmış, içeriklendirilmemiştir.² Yani neden ve sonucun zorunluluk ilişkisi tartışılmış fakat neden ve sonucun hangi nesneye niçin tekabül ettiği tartışılmamıştır. Neden ve sonuç arasındaki zorunluluğun -bilgisel anlamda- birlikteliğinin bir kurala tabi olup olmadığına, eğer kurallar varsa bunların ne olduğuna dikkat çekilmemiştir. Nedenselliğin zorunluluğu hakkında bilgi sahibi olmadığımız hakikati (Hume’un deyişiyle) ayrı, hangi nedenlerle hangi sonuçların bir arada görülmesinin zorunluluğu hakikati ayrı bir konudur.

Sonuç ve Sonucun Nedeni Problemi

Nedensellik denildiğinde kavram gayri ihtiyari Hume’un bilardo topu örneğinde olduğu gibi “*sonuç ile ardarda bulunduğunu idrak ettiğimiz neden*” kavramı ile sınırlanmaktadır. Belki bir nebze Aristoteles’in nedenleri dörde ayırması neden tanımının sadece neden ve sonuç gibi genel bir kavramla sınırlanamayacağını ilham etmesi anlamında önemlidir. Ancak dört neden açıklaması da “*sonucun gerektirdiği nedenin zaruri özelliklerinin ne olması gerektiği*” problemini açıklamaz.

¹ Türkçesi “alışkanlık” değil, “ülfet”tir

² *İçeriklendirilmemiş kural*: genel bir zorlayıcı kural yerine eylemlerin çerçeve kuralını çizmek, dolayısıyla her bir eylemin ayrı ayrı değerlendirilmesine zemin hazırlamak anlamında içeriksiz yani doğrudan eylemin belirleyicisi olan kural yerine, yani “şöyle eyle” yerine, “aynı zamanda evrensel bir kural olacakmış gibi eyle” ve “insanı amaç görenek eyle” gibi doğrudan nasıl eylemesi gerektiğini belirlemeyen kural tipi.

Hem bilim felsefesinin hem de din felsefesinin³ en önemli kavramı olan “nedensellik” kavramının, neden ve sonuçların zorunluluğunun tartışılması dışında bir başka yönü daha görünmektedir ki o da hangi nedenlerle hangi sonuçların arasında bir zorunluluk bağı olduğudur.⁴ Yani neden ve sonuç arasında epistemik veya ontolojik bir zorunluluğun var olup olmadığı problemin bir bölümü, diğeri de sonuçlardan hareketle nasıl bir nedenin zorunlu neden⁵ olabileceğine ilişkin tartışmadır.

Bu konuyu örneklendirmek gerekirse; bir bilardo topunun bir başka bilardo topuna çarptığında ne olacağına ilişkin bilimiz –Hume’un tabiriyle- önceki tecrübelerimize dayanıyor. Meydana gelecek sonucun hakiki nedeni hakkında bilgiye sahip değiliz. (Buraya kadar olan kısım klasik neden-sonuç tartışmasıdır) Ancak bir başka açıdan bakıldığında yani sonuçtan hareketle bakıldığında şöyle bir tartışma konusu ortaya çıkmaktadır;

“Sonuç (yani ikinci topun hareket etmiş olması) hangi özelliklere sahip veya özellikteki bir nedenin sonucudur?”

Veya;

“Kömür haline gelmiş bir pamuğun ilk halinden bu kömür haline dönüşmesinin (*müessir*) nedeni hangi özelliklere sahip olmak zorundadır?”

Veya;

“Kömür haline gelmiş bir pamuğun ilk halinden bu kömür haline dönüşmesinin (*müessir*) nedeni hangi özelliklere sahip olamaz?”

Bilardo topu örneğinde, -yani tersten bakıldığında- hareket etmiş olan bilardo topunun bu hareketinin, ona bu hareketi verebilecek bir nedene ihtiyaç duyduğu aşıkardır. Dolayısıyla (diyelim ki) 100 gramlık eylemsizlik kütesine sahip bir bilardo topu 100 gramın altında kendisine kuvvet uygulanması durumunda harekete geçmez

³ Din felsefesinde mevcut olan ispat türlerinden ontolojik delil hariç tüm ispat türleri, neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağlantının var olmasına neden olarak görünen şeyin sonucu yapma kapasitesine sahip olmadığı, dolayısıyla hariçten bir nedenin gerekliliği mantığına dayanır.

⁴ Burada tartışılan *ontolojik* zorunlulukla ilgili bilgimizin kurallarının nasıl elde edileceğidir.

⁵ Bir müessirin amel olacağına ilişkin değil, nasıl bir *müessirin amel* olacağına ilişkin bir tartışma.

yani yer değiştirmez. Harekete geçmesi için 100 gramın üzerinde bir zaruri kuvvete ihtiyaç duyduğu gibi, tatbik edilen kuvvetin miktarı da hareket hızını belirleyeceği için, (diyelim ki) 1 metre/saniye hızla hareket eden bir bilardo topu, bu hıza onu ulaştıracak bir kuvvete maruz kalmış demektir. Eğer bilardo topu kendisine ancak 500 gramlık bir etki yapılması ile saniyede 1 metre hareket edebildiğini tecrübe etmişsek, aynı hareketi gördüğümüzde aynı basıncı beklememiz zaruridir. Öyleyse sonuç her nedeni değil, o sonucu teşkil edebilecek vasıftaki nedeni talep eder.

İkinci örneğimize gelirse;

Kömür haline gelmiş olan bir pamuğun nedeninin hangi özelliklere sahip olması gerektiği, aynı zamanda o nedenin hangi özelliklere sahip olmaması gerektiği hakikati, zorunlu olarak neden ve sonuç arasında ontolojik olarak *sıfat paralelliği*⁶ zarureti de gerektirmektedir.

Sıfat paralelliği (ya da messirdeki zorunlu sıfatlar) mecburiyeti iki açıdan değerlendirilebilir görünüyor;

Birincisi, sebepler ve sonuçları arasında bazı *benzerliklerin* zaruri olarak varlığı,

İkincisi, sebepler ve sonuçları arasında bazı *zıtlıkların* zaruri olarak varlığı.

İkinci örnekten hareket edecek olursak;

Soru “kömür haline gelmiş bir pamuğun nedeni nedir?” değil sadece aynı zamanda “kömür haline gelmiş bir pamuk hangi tür bir nedenin sonucudur veya hangi tür bir müessirin tesirinde kalmıştır” sorusudur.

Bu noktadan bakıldığında neden sonuç ilişkisindeki zorunluluk tartışmasının dışında ikinci tür bilginin ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. O da neden ve sonuç arasındaki zaruri sıfatların ne olduğu bilgisidir. Acaba kömür haline gelmiş bir pamuk bu duruma su ile temas etmesinden dolayı maruz kalmış olabilir mi? Elbette ki hayır diyeceğiz. Neden, çünkü su pamuğu kömür haline getirecek vasıflara sahip değildir. Kömür haline

⁶ *Sıfat paralelliği şartı*: sonuç her nedenden değil, ancak “sonucu inşa edebilecek vasıftaki neden”den kaynaklanabilir. İşlam mantıklarında “bürhan-ı inni ve bürhan-ı limni” olarak geçen tartışma ve ispat usulü de (Yavuz1992:429-430)varlığa ilişkindir, sıfatların mahiyetine ilişkin değildir.

getirebilmenin gerektirdiği zaruri sıfatlara sahip değildir. Bu zaruri sıfatlar suda olmadığı gibi, havada, taşta, toprakta, kumaşta veya odunda da mevcut değildir. Zaruri sıfatlar sadece yüksek ısıda veya ateşte mevcuttur. Bu sebeple kömür haline gelmiş bir pamuğun nedeni olarak ancak yüksek ısıya sahip bir maddeyi gösteririz.

Aristoteles’in dört neden açıklamasında olduğu gibi bir heykelden hareket edecek olursak, heykelin müessir veya fail nedeni, mermerden insan şeklinde traşlanan heykelin varlığını gerçekleştirecek sıfatlara sahip olmalıdır. Bu zaruri, yani olmazsa olmaz sıfatlar ne olabilir diye bakacak olursak; bu basit örneklerden hareketle nedenler ve sonuçları arasındaki sıfat paralellliği ile ilgili olarak yukarıda geçtiği gibi *benzerlik* ve *zıtlık* yönüyle iki tür akıl yürütme yapabiliriz:

Birincisi yani *benzerlik* cihetiyle (insan şeklindeki mermer heykel için) var olması zaruri olan sıfatlar şu sıfatlar olabilir:

- 1- Fail ya da müessir neden öncelikle *var* olmalıdır.
- 2- Fail ya da müessir neden (ölü olamaz, yani) *canlı* olmalıdır.
- 3- Fail ya da müessir neden (şekillendirici bir) *kuvvete* sahip olmalıdır.
- 4- Fail ya da müessir neden *alet kullanabilme yeteneğine* sahip olmalıdır.
- 5- Fail ya da müessir neden (insanın taklidini yapabildiği için) *bilinçli* olmalıdır.
- 6- Fail ya da müessir neden (eserin başını sonunu değerlendirebilmesi için) *hafızaya* sahip olmalıdır.
- 7- Fail ya da müessir neden (eserin ya da sonucun talebine göre) *görme vasfına sahip* olmalıdır.

İkincisi yani *zıtlık* cihetiyle (insan şeklindeki mermer heykel için) var olması zaruri olan sıfatlar şu sıfatlar olabilir:

- 1- Fail ya da müessir neden, sonuçla aynı anda veya daha sonra var olamaz. Fail ya da müessir neden *zamansal olarak sonuçtan önce* olmalıdır.
- 2- Fail ya da müessir neden, sonucuyla bire bir *aynı sıfatlara sahip olamaz* (heykelin nedeni heykel olamayacağı gibi (Aristoteles 1996:984a)
- 3- Fail ya da müessir neden, sıfat itibarıyla aynı olamayacağı gibi ilaveten *daha fazla ve üst sıfatlara sahip olmalıdır* (neden sonuçtan daha mükemmel olmalıdır)

4- Fail ya da müessir neden, sonucun varlığının nedeni olarak sonuçta bulunsun bulunmasın nedenin kendisi *iradeye sahip* olmalıdır.

5- Fail ya da müessir neden, eserde bulunsun bulunmasın kendisi *bilgi sahibi* olmalıdır.

6- Fail ya da müessir neden, bizatihi *hem neden hem sonuç değildir*.

Bu sıfatlara başka sıfatlar da ilave edilebilir. Ancak neden ve sonuç ilişkisini ikinci bilgi yönünden yani zaruri sıfatlar yönünden değerlendirmek için kafi görünüyor. Aristoteles’in heykel örneğinden hareketle zaruri olan bu sıfatlara eserin yani sonucun özelliğine göre ek sıfatlar eklenmesi gerekmektedir. Eğer eser bir fotoğraf makinası olsaydı nedenin zaruri sıfatlarına ışığın farkında olmak vasfı, bir mikrofon olsaydı nedene sesin farkında olmak vasfı gibi vasıflar eklenmesi gerekecekti.

Bu açıdan bakıldığında neden sonuç ilişkisi sadece neden ve sonucun zorunlu bağlantısının bilinip bilinemeyeceğinden ibaret değildir. Neden ve sonuç ilişkisi daha çok sonucun var olması için gerekli vasıfların nedende bulunma mecburiyetinin kurallarının tespitini de gerektirmektedir.

Bu konu niçin önemlidir? Eğer neden ve sonuç ilişkisi hakkındaki bilgimiz sadece neden ve sonucun zorunluluk tartışmasının bilinip bilinemeyeceğinden ibaret olursa, sonucun varlık nedenine ilişkin çıkarımlar hakikatlerle varsayımların karışmasına sebep olacaktır. Aristoteles’in tabiriyle, Sokrates öncesi filozofların arke kavramında olduğu gibi, nedenselliğin dört anlamı teke indirilerek fail nedenle maddesel nedenin karıştırılması hatasının yapılması gibi büyük hatalar meydana gelecektir. Mermer, mermer heykelin sadece maddesel nedenidir, fail yani var edici nedeni değildir. Ancak evrenin ilk ilkesini arayan Sokrates öncesi filozofların ilke olarak suyu (Kranz 1984:27) veya ateşi (Kranz 1984:59) veya havayı (Kranz 1984:34) vs. kabul etmeleri ile maddesel ilke aynı zamanda varlık ilkesine dönüşmüştür. Evrenin teşkil edici⁷ nedeninin vasıfları suya, ateşe veya hava gibi maddesel unsurlara yüklenmiştir. Fail

⁷ Veya teşekkül ettirici. Teşekkül kelimesi Aristoteles’in formel ya da biçimsel nedenine karşılık gelir. Şekil veren demektir. Sözelimi göz sadece maddesinden ibaret değildir. Işıktan istifade eden bir teşekküle de sahiptir. Yoksa gözdeki maddelerin aynı bir çok şeyde bulunabilir. Nal ile çekicin, çömlük ile insanın aynı maddeden olması gibi..

neden ile maddesel neden birleştirilmiştir.⁸ Maddesel neden ile fail nedeni bir saymak (sıfatların mahiyeti göz önüne alınmadığı için) insan şeklindeki heykelin ontolojik nedeninin mermer maddesinin özelliklerinde aranması gibi garip bir durum ortaya çıkmıştır.

Bilardo topu ve pamuk örneğine ek olarak nedensellik konusunda en çok kullanılan güneşin doğması örneğine bakacak olursak;

Tersten hareketle yani hareket eden bir bilardo topuna karşılık hareket eden bir güneşin (veya dünyanın) durumunu bu açıdan değerlendirdiğimizde sonucun (yani güneşin veya dünyanın düzenli hareketinin) var olması için varlığı zaruri olan hangi sıfatların var olması gerektiğine bakalım:

1- Öncelikle hareket için gerekli olan maddenin yani güneşin eylemsizliğini aşacak bir kuvvet gereklidir.

2- Mevcut hızın gerektirdiği kadar kuvvet gereklidir.

3- Yıllık hareket hızı⁹ toplamda sabit olduğuna göre hız kontrolü gerekir.

4- (Hume’un tabiriyle bundan sonra olacak olanı geçmiş tecrübeye binaen söylediğimize göre) sabit ve düzenli hareketin, sabit ve düzenli bir nedeni olmalıdır.¹⁰

5- Düzenli hareket iki anlama gelir; birincisi harekete geçirme kuvvetinin gerekliliği, ikincisi, hareketi devam ettirme ve değişmesini engelleme kuvvetinin gerekliliği. Bu özellik de nedende var olmalıdır.

Aslında bizim güneşin neden aynı saatte doğduğuna ilişkin bilgimizin olmadığı ile kastettiğimiz şey tam olarak da budur. (Hume’un tabiriyle) bildiğimiz şey güneşin doğduğudur, niçin doğduğu veya o saatte doğduğu değildir. Tam olarak da kastedilen, yukarıdaki maddelerde sayılan, nedenin bu tarafındaki eksik bilgimizdir.¹¹ Hume’a göre ontolojik bir zorunluluk mevcuttur. Burada şüpheli yani bilinmeyen kısım bu

⁸ Canlıların teşkilini tümüyle oluştuğu maddenin özelliklerine atfeden evrim teorisi vs. gibi hayatın teşekkülünü açıklamaya çalışan teoriler de aynı hataya düşmüştür.

⁹ Elips olan yani dairesel olmayan yörüngede cisim hep aynı hızda olamaz diye düşünmek daha akla uygun görünüyor.

¹⁰ Artık kesin olduğu düşünülen bazı bilimsel bilgiler, gariptir ki bazı ön kabullere dayanır; maddenin *mahiyetini* taşıyan *en küçük* parçacıkta itme ve çekme kuvvetlerinin *birlikte* ve *sürekli* var olduğu açıklaması gibi.

¹¹ Aynı durum kanunlar için de geçerlidir. Bizim bilgimiz “şeyin” olup olmadığı ile sınırlıdır, niçin olduğuna ilişkin bilgimiz yoktur.

zorunluluğun kaynağı ile ilgilidir. Yoksa neden-sonuç ilişkisindeki zorunlulukta bir şüphesi yoktur Hume’un.¹²

Bu noktada nedensellik konusunun günümüzdeki bilim anlayışında ne konumda olduğuna yani “bilimsel” olan iddiaların sınırlarına bakmak gerekmektedir. Bilimsel açıklamaların ya da bilimsel olduğu iddia edilen önermelerin tahlili yapıldığında tüm unsurlarının¹³ açıklamaya dahil olmayan kabullerden ibaret olduğunu görmek ilginç bir durumdur. Sözgelimi;

“Elektriğin hızı ışık hızına yakındır”

Bu önermedeki alt unsurlara teker teker bakalım, aşağıdakilerin tamamına ilişkin açıklamalar *geçici hipotezler* şeklinde mevcuttur;

Elektrik; (elektron akımı mıdır, bir uçtan bir uca mı gitmektedir, yoksa en yakın atomdan elektron çektiği için o atomun da yanındakinden elektron çekmesinden mi ibarettir veya bu hıza –elektron gibi az da olsa kütlesi olan- bir nesnenin çıkması mümkün gözükmediği için başka bir şey midir) ne olduğu meçhuldür.

Hız; niçin ışık hızına yakın hareket etmektedir, meçhuldür

Manyetiklik; niçin (+) ve (-) yüklere sahiptir, meçhuldür.

Güç; giriş ve çıkış akımları *eşit* olduğu halde ortamda nasıl ışık ve ses hareket olarak fazlalık ürünler verebilmektedir, meçhuldür.

Kaynak; manyetik gücün kaynağı olarak kabul edilen (+) ve (-) yükler niçin sabit ve daimi olarak mevcut kalabilmektedirler, meçhuldür.

¹² Gazzali de neden-sonuç ilişkisinin tıpkı görüldüğü gibi zorunlu olduğunu ikrar etmekle birlikte, ona göre bu zorunluluk nesnenin kendisine değil, yaratıcıya aittir (Abrahamov 2009:124)(Gazzali 2014:166).(*)

(*) Gazzali’nin bu görüşü Enbiya süresi 69. Ayetteki “selamen” kelimesine dayanır. (“Ey ateş soğuk ve selamet ol”). Eğer “selamen” yani “orta ol” tabirini kullanmasaydı ateş bu sefer soğukluğu ile tahrik edecekti. Demek ki yaratıcı sadece maddenin değil, maddenin sıfatlarının da (ya da mahiyetinin de) nedenidir.

¹³ Yani *şart* ve *rükün*lerinin. *Şart* ve *rükün* arasındaki fark şudur; sözgelimi ağaç olmanın şartları kök, dal, yaprak, gövdedir. Rükünleri ise, kökün su çekmesi, dalın yaprakları taşıması, yaprakların nefes almasıdır vs.

Hareket; (-) olarak kabul edilen yüklerdeki ışık hızına yakın hareket niçin mevcuttur ve daimidir, yine meçhuldür.¹⁴

Bunlara başka maddeler de ilave edilebilir. Ancak durum Hume’un tanımladığı noktadan ibaret kalmaktadır. “Bildığımız elektriğin ışık hızına yakın hızda hareket ettiği, niçin hareket edebildiği ya da hareket nedeninin mahiyeti değildir”.

Nedenselliğin düşüncede disiplin altına alınmasından ibaret olan bilim, olanın tanımlamasından çok *saptama* ve *tespit* ile sınırlıdır. Bu noktada durum klasik nedensellik anlayışı ile sınırlıdır. Ancak yukarıda elektrik örneğinde sıralanan maddelerin tersten okunması ile bir başka nedensellik problemi ortaya çıkmaktadır. O da bahsi geçtiği gibi, var olduğu halde mahiyeti meçhul olan, fakat var olması için zaruri olarak varlığı gereken sıfatların göz önüne alınmasıyla paralel nedenselliğin *benzerlik* ve *zıtlık* yönünden tanımlanmasıdır. Sadece ‘sonuc’un bilgi dahilinde olduğu bir dünyada, nedene yönelik düşüncelerde sonucun talep ettiği vasıfların aranması ve gerekliliği noktasında değerlendirmek zarureti mevcuttur. Sonucun¹⁵ sıfatlarının tespiti ile onun nedenine ilişkin bir bilgi oluşturulabilir.

Sonuçtan *hareketle*, olması zorunlu sıfatların tespiti ile elde edilen “*nedenin nedeni*” ya da doğrudan “*hakiki neden*”¹⁶ ya da “*illet*” kavramının işaret ettiği neden kavramı, felsefi düşünce disiplininin istikametinin şartlarından biri olarak görünüyor. Çünkü tersten hareketle ontolojik nedenin tespiti bir usul gerektirir. O usul de, tecrübe ile sabittir ki, eserde ya da sonuçta bulunan vasıfların ontolojik olarak nedeni olabilme mahiyetini taşımasıdır. Aksi takdirde neden belirleme usulü, adı ne kadar bilimsel de olsa, inançtan ibaret kalacaktır. *Paradigma* (Kuhn 2000:67-72) görüşünün gerçekleşebilmesinin en önemli şartlarından biri bilimsel önermelerdeki rükünler dediğimiz kısımların bilgiye veya deneye değil varsayımlara dayanmasıdır.

¹⁴ (Mahiyeti meçhul olan) elektrik akımının hızı çok yüksek olduğu gibi, bu akıma kaynaklık ettiği düşünülen (-) yükün atom içindeki dönüş hızı da çok yüksek hesaplanmaktadır.

¹⁵ Veya *eserin* veya *sanatın* veya *var olanın* veya *görünenin* veya *duyulanın*...

¹⁶ Ontolojik neden

Sonuç

Eserden hareketle müessirin veya sonuçtan hareketle nedenin zorunlu sıfatlarını tespit etmek bir tür tümevarım olarak düşünülebilir. Fakat klasik tümevarım gibi sadece tikellerden tümellere doğru “eksik tümevarım” veya “tam tümevarım” türü bir akıl yürütme değil, aynı zamanda (aklın ve deneyin birleşmesiyle elde edilen türden bir delil demek olan) “bürhan” cinsinden elde edilen bir tümevarım çeşididir. Yani “her sonuç bir neden gerektirir” önermesi “her sonuç kendi varlığının olduğu gibi sıfatlarının da nedeni olabilecek bir neden ister” önermesini kapsayan bir önermeye dönüşür. Hipotezlerin ve kuramların faraziyelerden, varsayımlardan ayrılmasını temin edecek bir düşünce disiplinine kaynaklık eder. Bu düşünce disiplini, bir nesnenin sadece varlıktan değil aynı zamanda bir mahiyetten de oluştuğunu göz önüne alan bir disiplin olmuş olur.

Doğrudan deney yapma imkanı olmadığı için geçici açıklamalar şeklinde ileri sürülen tüm kuramlar, öncelikle “*varlık ve mahiyet*”ten oluşan “*nesnenin tüm sıfatlarının nedeni olabilecek bir neden*” gösterme sınavını geçmek zorundadır. Bir teori, kuram veya hipotez; geçici açıklamalar şeklinde bile olsa ilgili olduğu nesneye ait problem çözme yeteneğini, o nesnenin varlığının nedenini açıklama alanında göstermeye çalıştığı gibi, o nesnenin mahiyetinin varlığını açıklamada da göstermek zorundadır. İnsanın var oluşu açıklanmaya çalışılırken insanda var olan “düşünce” yeteneğinin (varlığının nedeni) de insanın var oluşunun içinde açıklanması gerektiği gibi. Veya gezegenlerin ve atom içi parçacıkların sürekli sabit hareketleri açıklanırken sürekliliğin varlığına neden olan bozulmayı ve değişimi engelleyen kuvvetin de açıklamaya eklenmesi gerektiği gibi.

Sadece “şartlar” değil “rükünler” de açıklama içinde yer almak zorundadır. “Canlı” açıklanırken sadece canlının (sanki tekmiş veya tek parçaymış gibi) oluşumu değil, canlının böbreğinin, ciğerinin, kalbinin, bağırsağının da açıklanması gerektiği gibi, şartlar ve rükünler birlikte aynı neden içinde varlığını sonuç veren sıfatları talep ettiği göz önüne alınmalıdır. “Kalem” açıklanırken onun dışındaki ahşap ve içindeki

karbonun varlığı da göz önüne alınarak açıklanmalıdır. Çünkü hiç bir nesne “tek” değildir. Kompozit ya da bileşik (sıfatlara sahip) vaziyettedir. Öyleyse bir nesnenin varlığının açıklanması için gösterilen nedenin onun “bileşik” yapısının da nedeni olduğu ispat edilerek açıklanmalıdır.

Bilgi nesnenin sadece kendi fiziki sınırlarının içinde kalan varlığı ile sınırlı olursa bu bilgi duyusallığın bilgisinden ibaret kalmış demektir. Nesne fiziki varlığı ile beraber onun ortada olan veya olmayan nedeninin de varlığını içeriği ile birlikte tanımlamalıdır. Neden ve sonucun zorunlu bağlantısının talep ettiği sıfatların bilgisini veren bilgi; malumat, kanaat, zan veya varsayım sınırını aşmış bilgi olmuş demektir. Bu bilginin elbette ki bir usulü olmalıdır. O usul de eserin veya sonucun var olabilmesi için gerekli sıfatlara sahip olabilecek olan zorunlu nedenin şartlarının tespiti ile yapılabilir görünüyor.

KAYNAKÇA

- ABRAHAMOV, Binyamin (2009). *Gazalinin Nedensellik Teorisi*, Çev: Yaşar Türkben, www.emakalat.com.
- ARİSTOTELES, (1996). *Metafizik* (Çev; Ahmet Arslan). İstanbul. Sosyal Yayınları.
- BACON, Francis. (1999). *Novum Organum*, Çev: Sema Önal Akkaş, Ankara.
- GAZZÂLÎ, (2014). *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik yayınları, İstanbul.
- HUME, David. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Ed. Peter Millican), Oxford University Press, New York.
- KANT, Immanuel. (1929). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. (Çev: Norman Kemp Smith), London.
- KRANZ, Walther. (1984). *Antik Felsefe*, Çev: Suat y. Baydur, Sosyal yayınlar, İstanbul.
- KUHN, Thomas. (2000). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. Nilüfer Kuya). İstanbul. Alan Yay.
- LOCKE, John. (1964). *An Essay Concerning Human Understanding*, (Ed. A. D. Woozley), The New American Library, New York.
- PLATON, (1988). *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1992), *Bürhan Maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.

Makale Geliş | Received: 14.03.2019
Makale Kabul | Accepted: 07.05.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612798

Mehmet Ali DOMBAYCI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Felsefe Grubu Eğitimi
ABD, Ankara, TR
Gazi University, Gazi Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, Division
of Philosophy Group Education, Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-2428-8884
dombayci@gazi.edu.tr

Salime Gülay DOĞRU

Doktora Öğrencisi | Ph.D. Candidate
Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, TR
Gazi University, Graduate School of Educational Sciences, Philosophy Group Education, Ankara, TR
dogrugulay@gmail.com

Heidegger'in Descartes Eleştirisi Bağlamında "Malone Ölüyor" Kitabının Değerlendirmesi

Öz

Bu çalışma felsefi bir düşüncenin edebi bir eser yoluyla nasıl somutlaştırılacağını göstermeye çalışma amacındadır. 17. yüzyılda Rene Descartes insanı ele alırken bir düalizim yaratır ve insanı insan yapan özelliğın bilinç olduğunu söyler. Böylece insanı Cogito olarak ortaya koyar. Descartes tarafından ortaya konulan insan anlayışının 20. yüzyılda işlemez hale gelmesi, bu dönemde yaşamış Martin Heidegger'in yaptığı eleştiriler üzerinden temellendirilir. Heidegger bu düalist insan anlayışı indirgemeci ve ontolojik bütünlüğü bozucu yapısına dikkat çeker. Diğer taraftan 20. Yüzyıl edebiyat ve felsefenin birbirine çok yaklaştığı bir dönemdir. Özellikle varoluş felsefesi filozofları ile edebiyatçılar birbirini düşünsel olarak fazlaca etkiler. Filozofları etkileyen edebiyatçılardan biri de Samuel Beckett'tir. Beckett, "Malone Ölüyor" isimli kitabında Malone'yi Cogito'nun temsili bir anti kahraman olarak tasarlar. Fakat bunu ironik bir biçimde yaptığı için tam bir Cogito görüntüsü oluşturmaktan ziyade Cogito-Dasein arasında bir salınım gerçekleştirir, gibi görünür. Çalışmanın amacı, Cogito-Dasein geriliminde insanın dünyada nasıl yaşayacağını Beckett'in "Malone Ölüyor" isimli kitabından hareketle değerlendirmektir. Bu değerlendirme Descartes ve Heidegger düşüncelerinde insanın nasıl bir varlık olduğunu temele alınarak zaman ve ölüm kavramları üzerinden yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dasein, Cogito, Zaman, Ölüm, Beckett, Heidegger.

An Evaluation of the Novel "Malone Dies" in the Context of Heidegger's Criticism of Descartes

Abstract

The current study aims at showing how a philosophical thought could be concretized by means of a literary work. While dealing with human being, Descartes creates a dualism in the 17th century and tells that what makes human being a human is the consciousness. In this way he reveals human as Cogito. The fact that the sense of human being put forward by Descartes is made standstill is based upon the criticisms made by Martin Heidegger having lived in this period. Heidegger puts a premium on the reductionist structure distorting

ontological unity of this dualist human sense. On the other hand, 20th century is an era when literature and philosophy come closer to each other. In particular, the philosophers of existential philosophy and litterateurs affect each other intellectually to a great extent. One of the litterateurs affecting philosophers is Samuel Beckett. In his novel “Malone Dies”, Beckett designs Malone as an antagonist representing Cogito. However, as he does it in an ironic way, he pretends to realize a swinging between Cogito-Dasein rather than making a full image of Cogito. The purpose of the current study is to -evaluate how human being can live in the world in the tension of Cogito-Dasein depending on the novel “Malone Dies” by Beckett. This evaluates was made over the concepts of time and death based on what kind of being is human in the thoughts of Descartes and Heidegger.

Keywords: Dasein, Cogito, Time, Death, Beckett, Heidegger.

Giriş

20. yüzyıl Avrupa’sında yaşanan kültürel, siyasi, bilimsel ve felsefi hareketlenmeler çok geçmeden bu dönemin filozoflarını, bilim adamlarını, sanatçıları ve edebiyatçıları etkiler. Bu etki hem felsefi düşüncelerde hem de dramatik metinlerinde birtakım değişimlere yol açar. Değişen özne ve insan anlayışıyla Descartes ve Kant’ın ortaya koyduğu düşünceler hem dönemin filozofları hem de edebiyatçıları tarafından şüpheyle karşılanır. Kıta felsefesi geleneği içinde yer alan Heidegger 1927’de yazdığı başyapıtı “Varlık ve Zaman” da Descartes’in 1637’de yayınladığı “Method Üzerine Konuşmalar” kitabında ruh-beden düalizmi açısından ele alınan insan anlayışını eleştirir. Heidegger’in ve bu dönemde Descartes’e yöneltilen eleştirilerin odak noktasında insanın ontik ve ontolojik olarak parçalanması vardır. Descartes insanın sadece düşünme ve bilinç yönünü öne çıkarmıştır fakat insanın birde yaşayan tecrübe eden tarafı vardır, o bunu göz ardı etmiştir.

Diğer taraftan edebi eserlerde artık diğer insanlarla beraber yaşayan, tecrübe eden, duyguları olan yönüne ağırlık vermeye başlar. Dramatik metin olarak sanat eseri kendine bütünsellik duygusunun yitirildiği başka bir başlangıç noktası aramaya başlar. Bu yeni sanat anlayışında Heidegger’in ortaya attığı *olay* terimi önem kazanır. Bir *olay* olarak sanat, anidenliğiyle, sarsıcılığıyla sanat alımlayıcısına etki ederken, tamamlanmış bir estetik nesnenin form ilkeleri anlamını yitirir (Karacabey 2007). Bu tamamlanmamışlık ve Lukacs’ın deyimiyle gerçekliğin azaltılmasıyla kişiliğin dağılması durumunu dramatik metinlerde en iyi işleyen yazarlardan biri Beckett’tır.

Beckett 1934 yılında yayınladığı “Aşksız İlişkiler” adlı romanında Descartes’in ortaya koyduğu “Düşünüyorum, o halde varım” önermesini ironik bir şekilde “Acı çekiyorum, o halde varım” şeklinde yeniden uyarlar (Aydın 2010). 1951’de yayınladığı üçlemenin ilk iki romanı olan “Molly” ve “Malone Ölüyor”da da Descartes’in ruh-beden düalizmine ironik ve eleştirel bir kurguyla yaklaşır.

Descartes’in insanı Cogito olarak ele alması 20. yüzyılda birçok filozof tarafından eleştirildiği gibi Heidegger tarafından da eleştirilmiştir. Heidegger’in ona karşı oluşturduğu anti-tezlerin ortaya konması yazının temel amacıdır. Bu düşüncelerin kuramsallığına ve kuruluşuna karşın Beckett’in Malone Ölüyor adlı romanı bize tez ve anti-tezin somut bir birlikteliğini sunacağı için değerlendirmeye tabi tutulacak roman olarak seçilmiştir. Roman değerlendirmesine geçmeden önce Descartes’in felsefesi ve Heidegger’in Descartes felsefesine eleştirisi araştırma konusu yapılacaktır. Daha sonra ise bu iki felsefi düşünce bağlamında ortaya konan kavramlar ve sonuçlarla birlikte roman ele alınacaktır.

Descartes’in İnsan Anlayışı

Descartes’te Ben bilinci söz konusu olduğunda düşünen, düşünülen ve düşünme aynıdır. Ben bilincini üç aşamadan geçerek oluşturur. Bu aşamalarda kullandığı yöntem ise metodik şüphedir. Öncelikle hislerinin ve duyularının yanıtıcılığından şüphe eder. Duyular olanı olduğu gibi bize vermeyebilir. Buradan hareketle uyku-uyanıklık rüyada olup olmama durumlarıyla kendisinden şüphe eder. Ruhlu saydığımız insanın birer otomat olup olmadığı nasıl söyleyebiliriz diyerek, insandan şüphe eder. İkinci aşamada matematikten şüphe eder. Üçüncü aşamada ise tüm idraklerimizin kaynağı olan Tanrı’yı kötü bir cine benzeterek Tanrıdan da şüphe eder. Nihai noktada şüphe ettiğini fark eder ve şüphem şüphesizdir diyerek Ben bilincini tesis eder. Şüphe etmek, düşünmektir. Nihai olarak “Düşünüyorum o halde varım” önermesini ortaya koyar (Descartes 2014: 44-45). Böylece Descartes varlığının ve mevcudiyetinin temelini *düşünme* eyleminde bulur.

Descartes için Ben bilinci asla başka bir şeyden türetilmeyecek bir bilgidir. Ben kendi kendisinin bilincinde olmak zorundadır (Karabük Kovanlıkaya 2013). Bu zorundalığın kaynağı tecrübedir. Buradaki tecrübe duyunun değil görünün tecrübesi olduğu için basit, bölünmez ve kesin doğrudur. Kesin doğruluğun garantisi Descartes’e göre açık-seçik bir şekilde apriori olarak varolan *ben bilgisinin* elde edilmiş tarzı ve *içe bakış yöntemidir* (Önal 2014). Bu bilginin teminatı ise Ben’de fitratı gereği bulunan *Ben idesidir*. Descartes’a göre ideler, zihnimizin asıl ve dolaysız nesnelere. İde, gerçek olandır. Dış gerçekliğe ilişkin bilgimiz, bu idelerle sınırlıdır. Dolayısıyla Descartes’ın bu anlayışı dış dünyanın varlığı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden Descartes benliğin gerçekliğini garanti altına almak için, onu maddi olmayan, düşünme özüne sahip *ruh* olarak tanımlar.

Descartes için ruh bir tözdür. Aristoteles’in “var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey” olarak tanımladığı töz anlayışını sürdürerek, tözü sonlu ve sonsuz olarak ikiye ayırır. Tanrı, sonsuz tözdür; ruh ve madde ise sonlu tözlerdir. Sonlu tözler olan ruh ve maddenin iki temel niteliği vardır: *res cogitans* (düşünce) ve *res extensa* (uzam). Ruh tözünün özü düşünce, madde tözünün özü ise yayılımdır.¹

Descartes iki farklı öze sahip sonlu tözleri birbirinden ayırır. Ona göre madde tözü sadece uzam etkinliğine sahiptir ve var olması için anlama etkinliğinde bulunması gerekmez. Aynı zamanda ruh tözü bir uzama sahip değildir, özü düşünce yani bilinçtir. Doğuştan getirilmiş fikirlerle zaten malzeme onda mevcut olduğu için, varlığı ve düşünmesi madde tözüne bağlı değildir. Dolayısıyla temel niteliği yer kaplama olan uzamsal töz, temel niteliği düşünme olan zihinsel bir tözden zorunlu bir biçimde ayrı olmalıdır (Descartes 2014: 77).

Descartes’in ortaya koyduğu bu iki töz ve aralarındaki ayırım insanın organik bütünlüğünü bozduğu için, insan anlayışında bazı sorunlar gündeme gelecektir. Onun düşüncesinde insan madde tözüne ait mekanik bir beden ile cisimsel olmayan saf ruhun

¹ Metin içerisinde Cogito, bilinç ve ruh ile res extensa, uzam ve madde aynı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.

birleşiminden oluşmaktadır. Bu insanın biyolojik özellikleri kendi özünün dışında kalmış gibi görünmektedir. Fakat bu biyolojik özellikler ve duyuşsal deneyim Cogito’nun özüne ait olmasa bile bedenleştirilmiş bir varlık olarak insana aittir. Bu deneyim ne sadece zihne ne de sadece bedene atfedilebilir; ancak melez bir varlık olan insana ait olabilir (Cottingham 1996: 141). Descartes için insan bir bütün olarak dikkate alındığında özsel bir birliktir. Çünkü insanın beden ve ruhunu birbirine bağlayan birleşim ilineksel değil insan için özeldir ve bu birleşim olmaksızın insanın insan olamayacağını belirterek iki sonlu töz arasındaki ayrımı organik bir bütünlüğe kavuşturduğunu düşünür (Descartes’ten aktaran Cottingham 1996: 142).

Descartes’in Zaman ve Ölüm Anlayışı

İnsanın bütünlüğü Descartes düşüncesince ruh ve beden birlikteliği olarak kabul edilir. Fakat özleri farklı iki tözün nasıl bir bütün olacağı ve bu tözlerin farklı zamansal yapılara sahip olması insanın bütünlüğü konusunda bazı çelişkileri içinde barındırır. Bu çelişkilerin nedeni uzam-zaman, zaman-an arasında kurulan bağlantılardır. Descartes uzamı madde tözünün özü olarak ele alır. Madde ve ruhu da bölünebilir olma ve bölünebilir olmama olarak ele aldığı için, beden ve ruhun zamanla farklı düzeyde ilişkileri vardır.

Onun için beden zamana aktarılmış olan şeydir. Beden özü uzam ve yayılım olan madde tözünün bir parçasıdır. Uzam bölünebilir bir niteliğe sahip olarak zamanın içinde bulunduğu için, zamanda karşımıza bölünebilir olarak çıkar (Wahl 1993). Bu durum da Descartes’in insan anlayışına anlayabilmek için zaman konusunda görüşlerine değinmek gerekir.

Descartes gerçekliğe dair düşünmeyi ard arda gelen zaman içinde değil de *an* içinde ortaya çıktığı görüşünü ileri sürer. Bu an’lar zamanın içinde bağımsız olarak varolur. Zaman Descartes için bir gelişmeyi ifade etmez o, an’ların sırasıyla belirlenmiş bir devamdır. Cogito da an’lık bir düşüncedir ve onda bulunan ölçü, zamanın ard arda gelişini içine almayan yegâne şeydir. Zamanın an’lara bölünebilirliği varoluşun ve hareket izahının şartıdır (Wahl 1993).

Descartes’e göre zaman; ne genel olarak cevheri tarif etmek için, ne de böyle kuvvetin bir cevher olduğunu tasdik etmek için, hiçbir şekilde zorunlu değildir (Wahl 1993). Onun için zaman sadece düşüncenin kipidir. Maddenin varlığı da bu şekilde kavranır. Düşünce, şimdiki zamandaki bir an’da ortaya çıkar. Burada geçmiş ve gelecek söz konusu değildir. Bu durumda hafıza ya da belleğe ihtiyaç yoktur. Farklı an’larda düşüncenin farklı cüz’lerinin uyum halinde olması için zamana, belki de belirsiz bir zamana gerek olabilir. Fakat çok dikkatli bir durumda hafızaya ihtiyaç yoktur. Hafızaya ancak dikkatsizlik ve gevşeklik durumunda ihtiyaç duyulur (Descartes’ten aktaran Wahl 1993).

Ortaya koyduğu bu düşüncelerle Descartes insanda yaptığı uzam ve bilinç ayrımı gibi zaman ve an kavramı arasında da bir ayrım yapar. Bu ayrım hem insanın yaşamının hem de insanın ölümünün farklı bir açıdan ele alınmasına neden olur. Onun zaman anlayışında ölüm, zaman içinde değil an içinde gerçekleşecektir. Diğer taraftan insanın sahip olduğu uzam özüne sahip bedeniyle mekanik bir tarafı işgal eder. Onun için ölüm ruhun bedenden ayrılması demek değildir. Ölüm, bir otomat olarak gördüğü bedenini artık işlevini yerine getiremeyeceğinden dolayı ruhun bedenden ayrılması demektir.

Descartes’in Bilimsel Devrimler Çağı olarak anılan 17. yüzyılda ortaya koyduğu bu düşünceler ve insan anlayışı ilk olarak 18. yüzyıl Aydınlanma filozofu olan Kant tarafından eleştirilir. Kant, insanı tanımlarken herhangi bir kavramdan değil, insanın yapıp-etmelerinden hareket edilmesi gerektiğini söyler. İnsan otonom bir varlık olarak epistemolojik değil, ontolojik temellere dayanarak ele alınmalıdır. Çünkü insan ne doğa tarafından yönetilmektedir ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş olan bir varlıktır (Mengüşoğlu 1988: 41). Yeni-Kantçılığa tabi olan Hartmann da Descartes felsefesinin temelinde bulunan epistemolojiye karşı, felsefesinin temelini ontolojiyi koyarak, varlığı dört katmanda ele alır. Bu katmanlar birbirleriyle bağlantı içerisindedir. Aralarında bir ayrılık ya da kopuş yoktur. İnsan, manevi/tinsel varlık tabakasında yer alarak birçok katmanı içinde barındıran bütünlüklü bir canlıdır.

Aynı şekilde, 19. yy filozofu Kierkegaard da tanımlanmış bir insan anlayışına karşı çıkar. İnsan doğası gereği paradoksaldır. Düşünen bir yapıya sahip olmanın

yanında, hisseden, tecrübe eden bir varlıktır. Bu yüzden nesnel insan anlayışını ve aklın merkeze konulmuş yapısını eleştirir. Friedrich Nietzsche de aynı anlamda şunu söyler: “İnsan neliği bakımından önceden saptanmamış bir canlıdır” (Nietzsche’den aktaran Mengüşoğlu 1988: 41). Kierkegaard ve Nietzsche’nin ardından 20. yüzyılda ortaya çıkan Varoluş felsefesi filozoflarının tamamı ontolojik bütünlüğün bozulması ve epistemolojinin temele alınması gerekçesiyle, Descartes’in Cogito’sunu ve kartezyenist insan anlayışını indirgemeci bulur. Descartes yaşayan Ben’i görmezden geldiği için ontolojiden değil epistemolojiden hareket ederek, Ben’i epistemolojik bir özne yani düşünen bir Ben olarak ele almıştır. İnsanın bütünlüğünü ve konkre bir varlık oluşunu göz ardı etmiştir. Descartes’i bu noktalar üzerinden eleştiren filozoflardan biri de Heidegger’dir.

Heidegger’in Descartes Felsefesine Eleştirisi

Heidegger, Descartes’te düşünen töz ile maddi tözün var olmaya kaynaklık edişini var-olanlar ve özne arasında bir ayırım olarak görür. Descartes’in sisteminde özne olarak insan nesneden ayrı bir yapıya sahiptir ve nesneye karşı önceliği vardır. Cogito ve extensa düalizmi hem epistemolojik hem ontolojik bir ayırımdır. Düşünce ve maddenin bu şekilde ele alınması epistemolojik bir açmaz ve ontolojik çelişiklere neden olur. Descartes “Düşünüyorum, o halde varım” derken her şeyden önce ben ve dünya ayırımını kabul ettiğinden, uzamsal olanın ontolojik açıdan ne kadar önemli olduğunu görememiştir. Çünkü Descartes için temelde epistemoloji ve buna bağlı olarak bilme edimi vardır. Bu durum Heidegger düşüncesinde, var olanın kendini ortaya koymasını engeller niteliktedir.

Descartes’in ortaya koyduğu ruh ve madde tözünü insanda birbirine erişemez konumdadır. Bu iki tözün yanında üçüncü bir töz olan, Tanrı vardır. Descartes tözün “var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak” tanımını kabul ederek Cogito ve extensa’yı bu tanım üzerine oturtur. Fakat tözünü sonlu ve sonsuz tözler olarak ayırması, sonsuzun sonluya indirgenişine ve sonlunun da sonsuz olarak anlaşılmasına neden olur (Önal 2014).

Bu düşüncede Varlık Descartes tarafından töz olarak ele alınmıştır. Heidegger’e göre Varlık, belirli bir *şey* ya da *töz* değil, kendisini *açandır*, var-olmakla anlaşılabilir (Heidegger 2006: 224-225). Descartes’in ortaya koyduğu bu düalizm doğa ya da insan bilimleri gibi Varlığı ele almaya çalışırken, onu parçalar. Her parçalanma Varlığın biraz daha geri çekilmesine yol açar. Çünkü bilim ve Descartes kartezyenizmi Varlığı ontik, kategoriksel ve nesnel olarak ele alır. Oysa Heidegger’e göre Varlık tanımlanabilir ve açıklanabilir olan değil, tasvir edilebilir ve betimlenebilirdir.

Varlığı töz gibi ele alan Descartes Heidegger’e göre, dünya fenomenini de dikkate alamamıştır. Zira bu model başta insan bilgisini, mevcut-olan iki var olan arasındaki yalıtılmış bir ilişki şeklinde yorumlarken, dünya fenomenini tamamıyla göz ardı etmiş olur (Mulhall 1998: 70). Heidegger insanı, Descartes Cogito’yla var oluşa getirdiği ayrıma karşı, *dünyasallık* bağlamında anlar. Dünyasallık, tüm mevcut olanları inceleyen ontik bir kavram bütünü ve bu mevcut olanların Varlık’larına işaret eden ontolojik bir terim ya da varoluşsal anlamda her dünyayı olanaklı kılan şey olarak anlaşılabilir (Mulhall 1998: 72-73). Heidegger düşüncesinde *dünya kavramı*, tabiatla aynı anlama gelmez. Ortak ve zorunlu bir dünya olarak ele alınır (Karakaya 2003).

Heidegger’e göre Descartes Dünya’yı ontolojik töz kavramı üzerine temellendirerek, yaratılmış olan varlıklar olarak ele alır. Descartes, dünyanın ontolojik durumunu doğa nesnelere temelinde olan yayılım özniteliği ile açıklar. Böylece, Varlık Descartes için *sürekli mevcut oluş* olarak anlaşılırken; dünya kavramı gerçekliğini, yayılım ve yayılımın ifadesi olan matematikte bulur (Çüçen 2003: 67-68). Bu anlayışta Heidegger’e göre Descartes’in yaptığı, dünyayı ele alırken, zaten ona özgü olan özellikleri ona geri vermektir (Önal 2014). Dünyanın dünyasallığı Descartes için önümde-hazır-varlık halinde anlaşılır. Bundan dolayı o, sadece dünyasallığın kuramsal, soyut, bilgisel ve matematiksel anlamlarına vurgu yapar.

Heidegger, dünyasallık derken, dünya-içinde-varolmanın meydana getirici etmeninin yapısını kastetmektedir (Ökten 2008: 166). Bu durumda insan varlığı ile dünya arasında içsel bir ilişki vardır (Mulhall 1998). Descartes’in dünyayı doğa

nesnelere indirilmesi, varoluşsal yapısını ve otantikliğini gözden kaçırmak demektir. Descartes sadece teorik düşünceye odaklanmış ve dünya fenomeninin ontolojik bütünlüğü bozmuş ve çarpıtmıştır (Heidegger 2006: 98-99).

Heidegger Dasein ile özne arasında bir özdeşlik kurmaz. Ona göre, Descartesçı bir özne-nesne ayrımı, fundamental ontoloji açısından hem işe yaramaz hem de son derece bulanıklaştırıcıdır (Ökten 2012: 106-107). Fundamental ontoloji serimlemesini daha ileriye götürmek için, önümde-hazır-varlıklar yani nesne çözümlenerek, gerçekliğin ne olduğunun kavranması gerekmektedir (Çüçen 2003: 82).

Felsefe tarihine bakıldığında Antik Yunan’dan beri gerçeklik, varlık problemi ve dış dünyanın kanıtlanmasıyla ilgili düşünceler üzerinden ele alınmıştır. Bunun için gerçeklik insanın dışında var olan, soyut evrensel ve kendi kendine olan varlıkların bilinç tarafından bilinmesi ve kavranması olarak tanımlanır (Çüçen 2003: 82). Descartes tarafından da kabul edilen bu gerçeklik anlayışı öznelliği ve yaşantıyı göz ardı eder. Gerçekliği bilmek Descartes için ruh tözünün etkinliğidir. Bu yüzden Descartes’in Cogito’su dünya ile temasında bir gözlemcinin bakış açısına sahipken, Heidegger’in kahramanları dünya içinde gözlemciden ziyade aktör olarak karşımıza çıkar (Mulhall 1998: 63). Çünkü Heidegger’e göre Descartes’in bu tanımlanmış öznesinin gerçeği zihninde taşıması varoluşsal açıdan kabul edilemezdir.

Heidegger’in İnsan Anlayışı

İnsan tamamlanmış, tüketilmiş, nesnel bir gerçeklik değildir. Bundan dolayı Heidegger insanın var olma biçimi anlamında *Dasein* terimini kullanır (Mulhall 1998: 64). *Dasein*, başka şeylerin yanı sıra, soru sorma gibi bir varlık imkanına da sahip olan, var olandır (Ökten 2004: 145). *Dasein*, insan varlığı değil, insan olma olanağıdır (Çüçen 2003: 43). İnsanın var olması dünya-içinde-olmak demektir. Bu bağlamda gerçeklik kendini Dünya-içinde-varlıklar olarak açığa çıkartacaktır. *Dasein* dünyasız var olamayacak bir var olandır.

Dasein’in uzamlılığı ve çevresiyle olan ilişkisi, onun varlıkları kullanıma-hazır-nesnelere olarak görmesine ve çevresine olan ilgisine ve kaygısına bağlıdır. Bu ilgi ve kaygı epistemolojik değil, varoluşsaldır (Çüçen 2003: 69). Böylece Descartes’te uzam sadece ontik varlığın yayılımının ifadesiyken, Heidegger’de ontik-ontolojik bir varlık olan Dasein’in Dünya-içinde-varlık olma halidir.

Heidegger için insanın varoluşu, içinde bulunduğu dünyadan yalıtılmış bir öznel tikellik ya da dışsal nesnelere deneyim ve bilme yoluyla tikel ilişkilere giren bir özne değildir (Ökten 2012: 95). Descartes’in Cogito’su nesnelere sadece zihinsel ve teorik olarak kavrar. Heidegger’in Dasein’i nesnelere zihinsel ve pratik nesnelere olarak kavrar. Çünkü Heidegger için Varlık ve nesnelere, sadece mevcut-olan değildir, yani teorik akıl yürütmenin nesnelere değildir, aynı zamanda elle tutulabilir, yani el-altında-olan’dır (Mulhall 1998: 65). *El-altında-olmaklık*, nesnenin ya da gerecin kendisinden ya da kendi içinde hareketle kendini açıklamasıdır (Ökten 2008: 170). Varlık, özne-nesne ayrımını tabi tutulmayacak bir bütündür, bir töz değildir. Varlık, Heidegger’e göre Dasein’in ontolojik önceliğinde kavranabilir. Dasein kendisini anlama ve anlamlandırmasıyla Varlık’ı da anlama faaliyeti içindedir. Bu Heidegger düşüncesinin hermeneutikle olan ilişkisinde yatar. Bunun için Descartes’in nesnenin/maddenin özü olarak nitelediği uzam, Dasein için Dünya-içinde-varlık olma halidir (Çüçen 2003: 69).

Heidegger için var olma, dünya-içinde-olmak demektir. Bu düşüncede insan Descartes’te olduğu gibi özel bir iş yapan özne değildir. Dünya-içinde-olmak, aynı dünyaya başkaları ile birlikte sahip olmayı belirttiği için, birbiri-ile-olmak demektir. Bu birlikte sahip olma durumu *konuşma* ile karakterize olur. Konuşma, bir şey üzerine başka biriyle, kendini içten ifade eden bir konuşmadır (Heidegger 1996: 71-73). Konuşma ile varolma insanın kendini “ben varım” diye tanımlamasına yol açar. Ben varım’ın şu andalığı var olmanın temelini oluşturur. Buradaki Ben’in var olması ancak başkaları ile mümkün olmaktadır. Çünkü var olma “kendine” uzanmayan ancak kendi ile ilişkili şeyde ortaya çıkmıştır. Var olma, var olan demek değildir, *olmak* demektir. Çünkü sona ermemiştir. Bunun için Heidegger var olmamla birlikte hala yoldayım der

(Heidegger 1996: 79). Sona ermemiş ve süregiden bu süreçte içerisinde var olma *zamansallıkla* karakterize olur.

Heidegger’in Zaman ve Ölüm Anlayışı

Heidegger, zamanın anlamlı olması için, sonsuzluk yerine sonluluk vurgusunda bulunur (Alweiss 2002). Sonluluk zamanın sonu değildir, zamansallığın sonudur. Son, kesin olan tek şeydir ve gelecekte bizi beklemektedir. Gelecek gerçekliğin bir öngörüsü olarak anlaşılmalıdır (Alweiss 2002). Heidegger’e göre bu son, var olmanın tamamlanması demektir. Var olmanın tamamlanmasıyla, zamanın tikelliğine göndermede bulunan zamansallıkta ortadan kalkar. Başkalarının var olması ya da var olmaya devam etmesi bu durumu değiştirmeyecektir.

Var olmanın tamamlanması ve bütünlüğe kavuşması ancak *ölümle* olur. Ölüm Heidegger’in fenomenolojik ontolojisinde, Varlığı anlamak için ele aldığı temel kavramlardan biridir. Özellikle *Varlık ve Zaman*’da varoluşsal ölüm kavramını geliştiren Heidegger, insanı *ölümlü* olmasından hareketle betimler. Varoluşsal bir önceliğe sahip olan ölüm statik değil dinamik ve canlı bir olgudur (Aydoğdu 2016).

Ölüm Heidegger için var olmanın en son durağıdır (Heidegger 1996: 79). Ölüm biyolojik anlamda bir bozulma ya da çürüme değil, aksine Varlık’ın varlığa gelmesidir (Aydoğdu 2016). O, yaşam döngüsünün bir parçasıdır. Bundan dolayı Dasein, Heidegger tarafından Ölüme-doğru-varlık ifadesiyle tanımlanır. Dasein’in ölümü diğer tüm varlıkların ölümünden farklıdır. Çünkü Dasein öleceğini bilen ve ölüm üzerine düşünen tek varlıktır.

Ölüm insanın kendisini ve geçmişini fark etmesini sağlar. Geçmiş Heidegger için burada olup biten bir olay değildir. Geçmiş Ben’in var olmasının nasıl’ıdır (Heidegger 1996: 81). İnsan geçmişe dair nasıl’ını şimdiki çaba ve tasarımları için kullanır. Descartes’in hakikatin ortaya konduğu şimdilerden oluşan ‘an’lara karşılık, Heidegger Varlığın hakikatini ve Dasein’in varoluşunu geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında ortaya koyar.

Zaman Heidegger’e için gerçek bireyselleşme ilkesidir. Bu bireyselleşme ilkesi Descartes’te olduğu gibi şu anda değil gelecektedir. Çünkü belirsiz olan gelecek, tek değişmez gerçek olan ölümü beraberinde getirir. Böylece herkes eş ölçüde olabildiği nasıl’a yani geçmişine taşınır (Heidegger 1996: 99).

Zaman sorusu kendini, *nasil* sorusuyla ortaya koyar. Nasıl sorusu ise zamansallığı ortaya çıkarır. Var olma zaman değil, zamansallıktır ve zaman zamansaldır (Heidegger 1996: 99). Zaman noktaların doğrusal bir serisi değildir. Zaman sonsuzluğun bir görüntüsü de değildir, ancak sonumuzu bulduğumuz imajdır, sonun kavranmasıdır (Alweiss 2002). Bu son ölüm olduğuna göre, ölümlerle tek başına yüzleşmesi gerektiğinin bilincine varan insan, aslında kendi bireyselliğini deneyimleyerek ve onu açığa çıkaracaktır (Karakaya 2003).

Varoluşsal olanaklılığı açısından ölüm, kaygıda temellenir (Ökten 2012: 88). Var olmanın olanakları, Varlığın ve yaşamın anlamı ölüm sayesinde fark edilir. Olanaklarını değerlendirmeye çalışan Dasein zamanının kısıtlı olduğunun bilincine vardığında bu onda bir kaygıya neden olur. Kaygının nedeni özgürlük ve ölüm arasında kurulan bağıdır. Fakat aynı zamanda ölüm insanın kaygısını aşmasının ve Varlık’ı açığa çıkarmanın da bir yoludur. Ölümlerle yüzleşmenin endişesi, içinde Dasein, kendisi olarak ve kendisi-için olanaklarına doğru giden bir varlık olarak *dünya-içinde-varlık* olma özelliğini de beraberinde taşır.

Ölüm fenomeni sadece Dasein’a ait olduğu için her zaman için ontolojik-existential olarak yorumlanmalıdır. Böylece kararlılıkla kendi otantik olanak-lılığını-Varlık-olmaya yönelmesiyle belirler. Bu kararlılık beklentiseldir, ontolojiktir çünkü bir bütünsellik içinde ortaya konur. Kararlılık ve beklenti geçici olması nedeniyle zamansallığın belirgin bir tarzıdır. Kaygı, Varlığı bütünlerken, onu kendisi-için-Varlık, Dünya-içinde-varlık ve diğerleriyle-birlikte-Varlık haline getirir. (Çüçen 2003: 73).

Cogito–Dasein Geriliminde “Malone Ölüyor” Romanının Değerlendirilmesi

“Malone Ölüyor” isimli romanda bir olay yoktur, bir durum tespiti yapılmıştır. Bu tespit de bir sonuca ulaştırılmamıştır. Malone kendi hayatının anlatıcısı durumundadır. Onun, parçalanmış, belleksiz ve hikayesiz anlatımı sebebiyle roman değerlendirilirken, kronolojik bir sıra izlenmemiştir. Değerlendirme, Heidegger ve Descartes felsefesi açısından ele alınan Cogito, Dasein, uzam, zaman, ölüm kavramları merkeze alınarak kimlik, iletişim, bellek, beden ve mekan kavramları çerçevesinde yapılmıştır.

Malone Ölüyor romanının yazarı Samuel Beckett’te eserlerinde Heidegger gibi insanın dünyada ki yerinin ve rolünün ne olduğunu belirlemeye çalışır. Eserlerini, trajik bir dünya görüşüyle ortaya koyar. Dünya onun için bulanıktır ve kesin olmaktan uzaktır. Böyle bir dünyada Beckett’in Heidegger’den farklı olarak ölüm için önerdiği çözüm, ölümün aşılmasında değil, ölüme karşı ilgisizliğe indirgenen bir yaşam boyutunun keşfidir (Beckett’ten aktaran Sobosan 1974). Bu boyut Beckett için *Hiçbirşey* ya da *Benlik* olarak adlandırılır. Benlik varlığın dışındadır. Zaman ve mekân dışına çıktığında ölüm onu etkileyemez hale gelecektir. Bu durumda zaman ve mekânın dışına nasıl çıkılacağı ve ölümlerle sonuçlanmayan bir varoluşun nasıl mümkün olacağı eserlerinin temel sorusudur.

Zaman ve mekân aşılması gereken engellerdir ancak aşılamazlardır. Bu aşılamaz olansa *Hiçbirşey* dediği *Benlikle* aşılmaya çalışılır. Ancak *Hiçbir şey* iletişim kurulamaz olandır. Bu yüzden Beckett nihai olarak ölümün aşılamaz olduğu sonucuna ulaşır. Yine de yarattığı karakterler, ölüm için acı çekmekten çok uzaktır. Romanda Malone’de, ölene kadar ölümünün gerçek olmayacağını düşünür (Sobosan 1974). Ancak durdurulamaz ve aşılamaz zaman karşısında ölüm nihai gerçektir. Diğer taraftan zaman, insan benliğinin ortaya çıkması ve Ben-Öteki arasındaki iletişim kaynağıdır. Her şey, her eylem, her konuşma zamanın içinde geçer. Yine de Beckett’e göre ölümü ortadan kaldırmanın tek yolu zamanı ortadan kaldırmaktır.

Beckett’in zaman ve ölüm arasında ortaya koyduğu bu trajik düşüncenin etkisiyle, romanın ana kahramanı olan Malone bazen zaman ve mekâna aşkın, bazense zaman ve mekana sıkışmış bir biçimde varolur. O, Beckett, Heidegger ve Descartes düşünceleri

kapsamında ele alındığında, Varlık olmakla Özne olmak arasında sürekli bir salınım gerçekleştirilmektedir. Tam bir Dasein gibi görünmeye başladığı anda Cogito olmaya geri döner. Cogito gibi davrandığında Dasein olmaya çok hevesli değildir ancak sürekli olarak bilincinden şüphe eden bir kahramandır. *Dasein* ya da *Cogito* olmak arasındaki bu diyalektik işleyiş romanın sonuna kadar süren gerilimli bir mücadele olarak devam eder. Bu anlamda roman modern metafizik anlamı patlatan bir yapıya sahiptir. Burada Adorno’nun gösterdiği üzere anlamsızlığın estetik bir yapısını sergilenir (Karacabey 2007).

Anlamsızlığın ortaya konulma çabası, romanda anlatılanlarda gerçekliğin özünü belirsizleştirir. Bu yüzden Malone’nin hayatı, gerçeğin bir taklidi olmaktan uzaktır. O, karşımıza *kimliksiz* olarak çıkar. Sosyal, politik, hukuki, toplumsal bir kimliği yoktur. Sosyal bir olgu olmanın, diyalogun ya da aklın uzantısı olmanın ötesindedir. Hatta kendini ifade edebilmekten bile uzaktır. O, ancak kendi varlık ortamında gerçektir. Bu yüzden bir kahraman olarak değil, Öteki olarak değerlendirilebilir. Roman içerisinde, dışsal gerçeklik askıya alındığından kurgu gerçek gibi aktarılır. Fakat bu kurgusal gerçeklik içinde bile birçok yanılsama bulunmaktadır. Malone, sürekli gerçekliğe ilişkin bir şaşkınlık içerisindedir. Herhangi bir şeyin varlığını daima merak eder (Sobosan 1974).

Romanın genelinde Malone’nin *bedeni* ve *zihni* belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmış gibi durur. Çalışmayan, zorlayıcı, bozulmuş bedeni Malone için bir engelden başka bir şey değildir. “*Izdirabım bir artacak bir azalacak ama ben bundan sonuç çıkarmaya kalkmayacağım*” der Malone (Beckett 1989: 1). Yıpranmış, bozulmuş ve felçli bedenine zihniyle hâkim olamamaktadır. Buna rağmen tüm duyularının kendisine dönük olduğunu söyler. Bu durum içinde Descartesçi anlayışla hakikati ve gerçeği ortaya çıkarmaya çalışır fakat Malone gittikçe hakikatten uzaklaşan bir anlatımı vardır.

Belki Malone’ye kahraman demek bile yersizdir. Çünkü romanda anlatılan bir hikâye değildir. Roman hikayesiz olarak karşımıza çıkar. Vurgu, her zaman son üstünedir (Yüksel 2007). Romanın çağırıldığı son, öznenin sonudur ancak buna bile

ulaşamaz. Son, Malone’nin anlatmaktan vazgeçmesidir. Bu sonda Descartes’in Cogito’su bile aranamaz.

Descartes Ben bilincini içe bakış yöntemiyle, hakikat ve gerçekliği ise ruh tözünün özü olan düşüncenin açık ve basit bilgiye ulaşmasıyla teminat altına alır. Malone Descartes’in izlediği tüm bu yoları ve yöntemini izler. Buna rağmen hakikate ulaşmak yerine, gerçekliğin sadece düşlerde ortaya çıktığını düşünmeye başlar. Her adımında gerçeklik ve hakikat biraz daha kırılacaktır. Onu bu hale getiren otantikliğinin olmadığı, parçalanmışlıktır.

Malone sürekli Descartes’in uyku-uyanıklık durumundaki şüpheciliği ile hareket eder. Onun şüphesi dış dünyaya/extansaya karşı değil de kendine ve hemcinslerine karşı bir şüpheci. Saf bilinç olarak dış dünyayı kavramışsa da, Descartes’in yaptığı gibi kendini tanımlamamıştır. Bu anlamda ne Cogito’yu ne de Dasein’i temsil eder. Çünkü o, ne Cogito’nun kendini ortaya koyduğu ilk aşamadaki solipsizme ne de kendini hemcinsleri üzerinden tanımaya çalışan bir Dasein’a yakındır. Fakat Malone’nin kendi kişisel tarihi yoktur. Bulunduğu odanın içinde Malone’i bir Dasein olarak düşünüldüğünde, kendini dünya-içine-atılmış bir ruh hali içinde bulmaktadır. Dasein atılmışlıktan sonra ruh durumu olarak korkuyu hissederken Malone bu ikinci ruh halini hissetmez.

Onun merakı yapısında hep bir kuşku barındırır. Eşyalarının dökümünü yaparken Malone bir fotoğraf bulur. Fotoğrafın kendisine ait olup olmayacağını konusunda kararsızdır. Onun bu durumu şu iki şekilde değerlendirilebilir: Malone’yi Heidegger’in Dasein’i olarak ele alırsak, eksik ve yolda bir varlık olduğundan, geçmişten şimdiye Malone edimselliği içerisinde, değişerek gelmiştir. Dolayısıyla Malone artık o fotoğraftaki kişi değildir. İkinci ele alışıta Descartes’in Cogito’su olarak düşünülürse, ruhun bedene olan üstünlüğünden dolayı o, bedenini unutmuştur. Zaten bu düşüncede gerçeklik, hatırlama ya da bellekle ortaya konulamayacağı için, fotoğrafın kendisine ait olup olmadığının bir çözüme kavuşması önemli değildir.

Descartes’in metodik şüpheciliği romanın genelinde ironik olarak ortaya konulur. O ölüme çok yakın bir insan olarak bir oyun oynayacağını söyler. Oyuna dair bir program çıkarır. Bu program Descartes’in metodik şüpheciliğinin izlediği yollarla ortaya konulur. Program dahilinde okuyucuya bazı hikayeler sunulur. Hikayeler, dış dünya, eşya ve insan üzerinedir. Malone daha hikayelerine başlamadan hikayeleri ve gerçek niyetleri hakkında şüphelerini olduğunu belirtir. Onun en büyük korkusu çelişkiye düşmektir. Bu çelişki uzama ait bir çelişki değildir. Düşüncelerinin, çelişkiye düşmesinden korkmaktadır. Fakat hemen ardından şunu fark eder; çelişkiye düşmeye korkmaktan devam ederse kendini ve kendine çıkan tüm yolları yitirecektir.

Tüm bu söylemleriyle Malone Descartes’in Cogito’sunu ortaya koymaktadır. Malone gençlik yıllarında kendine bir Ben belirlemiş fakat bu Ben’i bir türlü yaşayamamıştır. Bu nokta da bir Dasein olarak karşımıza çıkan Malone, varoluşunun otantikliğini “*olmanın eşiğinde başka birisi olmayı başarıyorum*” diyerek ifade eder (Beckett 1989: 19). Onun için *başka birisi* hikayelerinde yarattığı kahramanlardır. Bu kahramanlar belki de geçmişte yaşayan kendisidir.

Diğer taraftan Malone’nin anlattığı hikayelerde sunduğu karakterler içinde beden sadece bir et yığını gibi ele alınır. Beden, duygu ve düşüncenin başkasına aktarılmasının aracı değil, *iletişimin* engeli olarak da görülür. Kendi bedeni olmadığı gibi karakterlerinin de bedeni yoktur. İsimleri belirsiz olduğundan onlarda kendisi gibi kimliksizdir. Yine de belli bir uzam ve zamanın içinde buldukları için yaşantıları, tutarlılık içindedir. Bu karakterlerden biri olan Sapo insan olmağını, diğer varlıklardan farklı olarak soru sorabildiğini fark eder. Malone, Sapo’nun bu farkındalığını takdir eder. Sapo onun için akıllı, sabırlı ve aydınlığın peşinden koşan bir çocuktur ancak bilinmesi gerekenleri bilmediği için, onun yolu tutulacak yol değildir.

Çoğunlukla sadece Cogito olarak kendini ortaya koyabilen Malone, Dasein olma yolunda önemli bir adım atmış Sapo’yu bu şekilde eleştirir. Oysa Malone’de kendisinin en büyük çabasının yaşamak ve icat etmek olduğunu söyler. Fakat bu çabası fazla ciddi mizacı tarafından engellenmiştir. Bu yüzden yaşamak ona göre komada olmak demektir. Komada olma hali hareketsizlik, sadece kalbin atmasıyla bedensel fonksiyonların yerine

getirilmesi olarak düşünüldüğünde edimsellik, kendini gerçekleştirme yolunda bir var olan olmadığı görülür. Komdaki insan Descartes’te ki tanımlanmış sadece düşünme edimine sahip ve bedeni bozulduğu an’da ruhunun onu terk edeceği varlıktır. Dolayısıyla komada olan bir insan olarak Malone çabasının amacına ulaşamamış, yaşamını icat edememiştir. Bu yüzden, Dasein’in ontolojik bütünlüğünden ve kendini gerçekleştirme imkanından oldukça uzaktır.

Diğer taraftan belki Malone’nin gençlik dönemleri olarak düşünebilecek Macmann, etrafında olup bitenlerle nerede olduğuyla ilgili hep bir merak içerisindedir. Her fırsatta dünyasallığını keşfetmek için sorular sorar. Fakat her soruda susturulur ve onun için en iyisini düşünen insanlar olduğu söylenir. Diğer taraftan Macmann’ın bakıcısı Lemuel, Cogito’ya muhalif bir tutumla karşımıza çıkar. O, düşünüyorum der fakat düşünmez. Baş ya da kafa onun için sefilliğin kaynağıdır.

Üstelik görme, işitme, büyük oranda dokunma hissini de yitirmiştir. Yani Descartesçı anlamda onu yanlışa sürükleyecek hiçbir engele sahip değildir. Yine de varlık, nesne ve hakikate ilişkin söyledikleri gerçek olanla çelişir niteliktedir. Yanlışlarla doludur. Üstelik kendisi de bu durumun farkındadır. Farkındalığını ortaya koyabildiği tek nokta ise şüphesidir. Heideggerci anlamda ise tamamen parçalanmış, ontolojik bütünlüğünü kaybetmiş olarak var olur.

Malone’nin bu ontolojik parçalanmışlığı iletişim açısından ele alındığında, iletişim Ötekini gerektirir. Heidegger için, biçimsel olarak ne zaman Dasein diğerlerinin veya başkalarının önünde ise yani iletişim halindeyse, o zaman otantiktir; çünkü kendi kendinedir (Çüçen 2003: 249). Dasein ancak başkaları ile karşı karşıya olduğunda kim olduğunu, kendi varlığının hakikatini ve kendini yorumlayabilir. Dasein’in bu yorumu ontolojik bir yorumdur. Oysa Malone tüm hikaye içerisinde ilişki kurabileceği tek insan olan kim olduğu belirsiz ziyaretçiyle bir türlü iletişime geçemez. Oysa ziyaretçi onun *an* içindeki hayatında Dasein olmağını fark ettirecek tek varlıktır. Malone ziyaretçiye *kimsiniz siz, benim hakkımda bir şey biliyor musunuz?* gibi sorular sormak ve *gitmeyin* demek ister (Beckett 1989: 112). Ama bu parçalanmış ve bölünmüş yapısıyla Malone bunu bir türlü beceremez. Bundan sonra Malone fark eder ki hayatta kendine ait olan

her şey, kimliği bile elinden alınmıştır. Var oluşunu ortaya koyabilmek için elinde kalan tek şey defteri ve kalemidir. Bunlara sahip olduğunu bilir ancak sahip olma durumu hakkında *nasıl bildiğimi bilmiyorum*, der (Beckett 1989: 82).

İletişimin imkansızlığı, Malone’nin kendine ait bu korkunç belirsizliği, onun başta varoluşu ve otantikliği olmak üzere tüm benliğini sarsar. Beckett için gerçek benlik, kimliksizdir yani henüz tamamlanmamış olandır. Ancak bu henüz tamamlanmama durumu Heideggerci anlamda kendini gerçekleştirme ya da anlama demek değildir. Kimlik, olmadığından iletişim imkânsız hale gelir.

Malone’nin Ben’i yani öznesi ruhudur. Yükleme yani uzamı ise bedendir. Yazı yazarken, *öznesini yükleminden ayıran şeyin nesnelere başıboş rüzgârı olduğunu*, söyler (Beckett 1989: 67). Kendi hayatında da ruhu ve bedeni arasında sürekli başka nesnelere vardır. Bir şey yapmak isteyen ruhu bedenini harekete geçirmek ister. Fakat hırpalanmış olan bedeni ancak bir nesne (örneğin sopa) aracılığıyla bunu yapabilir durumdadır. Buna rağmen onun için kendi odasına uyum sağlamak ve sığınmak önemlidir. Böylece doğruluğunu kabul ettiği bu kendi dış dünyası içerisinde, Dasein’in kendini ortaya koyabilmesi için gerekli olan kaygı durumunda kendini korumuş ve bir Cogito olarak hayatını sürdürmeye devam etmiş olacaktır. Ona göre anlattığı her şey gerçektir. Çünkü bir bilinç varlığı olarak hakikatten sürekli uzaklaşmasına rağmen *gerçek olmayan bir şeyi söylemeyeceğini* düşünür (Beckett 1989: 69).

Her anlattığı hikâye ve oluşturduğu karakterler farklı bir *zaman* ve uzamın içinde yaşar. Bu farklılıklara rağmen ara sıra bu karakterlerinin kendisi olabileceği ile ilgili şüphelere kapılır. Ancak bundan hiçbir zaman emin olamaz. Bu anlamda Malone şimdiki, geçmiş ve gelecek bağlamında ortaya koymaz. Onun zamanı genellikle şimdiki zamandır.

Heidegger düşüncesinde zaman bir döngü içindedir. Gelecekteki ölümüne doğru ilerleyen insan, geçmişin nasılını irdelerken şimdiki olanaklarını fark eder. Oysa Malone’nin bulunduğu durum hep aynıdır. Bir olanağa hatta el-altında-olmaklık özelliği taşıyan eşyaya bile sahip değildir. Diğer Dasein’lerle varoluşsal bir yaşantısı ve

otantikliği yoktur. Bunun için bir çabası da yoktur. Heidegger, zamanın temel görüngüsünün gelecek zaman olduğu söyler. Ayrıca gelecek zaman öznenin şimdisedir. Gelecek zaman geçmiş tarafından biçimlendirilir. Çünkü geçmiş asla şimdiki zaman olamayacaktır. Geçmiş geri getirilemezken, gelecek zaman belirsizdir (Heidegger 1996: 91-93). Böylece Dasein, Cogito’nun şimdisine karşılık üç zaman diliminde de yaşarken Malone’nin *şimdisi* Descartes’te olduğu gibi basit ve bölünmez bir şimdiki an’dır. Çünkü onun için zamansallık değil zaman vardır.

Anlatısında kendi zamansallığına ve tarihselliğine göndermede bulunan tek şey “şapkadır”. Bu şapka yarattığı kahraman olan Sapo’nun² sahip olduğu bir eşyadır. Şu an bu şapka Malone’nin odasındadır. Bunun üzerine Malone, Sapo ile aynı kişi olduğunu düşünür. Böylece geçmişine ait bir ipucu yakalamıştır. Bu Dasein’in ontik-ontolojik bir Varlık olarak ontolojik yapısını kurma yolunda attığı ilk adımlardan biridir. Ancak bu yapıyı kurmak Malone için Descartes’e ait bir an’da olmuştur. Yine de şu soruyu sorar Malone “aradan yıllar geçmesine rağmen o Macmann’la bu Macmann aynı kişi midir?” Neredeyse zamansal bir Varlık olduğunu fark etmek üzereyken, bu düşüncesinden hemen vazgeçer. Nasıl olsa tüm *Macmann’lar ayırt edilemeyecek kadar birbirine benzemektedir* (Beckett 1989: 97). Bunun yanında romanın sonlarına doğru, odasına ziyarete gelen esrarengiz adamı daha önce bir yerde görmüş ve tanımış olabileceğini düşünürken, *kimin için onu tanı mıyorum diyebiliriz ki?* der (Beckett 1989: 112). Bu tanımlanmış, özü belli, Descartesçi bir insan anlayışıdır.

Malone için insan denilen varlık hakkında yanılmak imkansızdır. Hikâyelerinde yarattığı karakterlerden Macmann ve Moll’ün aşk ilişkilerinde de bu düşünce açığa çıkar. Bu ilişki ontolojik bir bütünlük olarak değil, *uzama* ait bedenle yaşanmaktadır. Bu yüzden Macmann ve Moll’ün zaman içinde birbirlerini tanımları kötü ve tiksindirici yanlarını ortaya çıkarır. Bu ilişki de ruhun bedene karşı arz ettiği önem, ontolojik bir duygu olan aşkın sesinden daha güçlüdür.

² Başka bir yerde aynı karakter için “Macmann” der.

Malone'nin anlara iliştiirilen bu anlatıları karşımıza *belleksiz* olarak çıkar. O hafizasızlaştırmanın temsilidir. Çünkü Malone'un belleği güvenilir olmaktan çok uzaktır. *Belleğimden anlatıyorum artık. Ortalık kapkaranlık*, der Malone (Beckett 1989: 82). Malone, yaşını, bulunduğu odada ne kadar zaman geçirdiğini, gün içinde gece mi gündüz mü olduğunu bile bilmez ya da hatırlayamaz. Hatta sahip olduğu Malone isminden bile şüphe etmektedir. “*Yine de*” der, Malone “*hayatımda hiç denecek kadar az şey biliyor olsam da yaşamak için bir parça belleğe ihtiyaç var*” (Beckett 1989: 36). Onun için yaşam deneyimi, hatırlanmayan sonsuz sayıda imgeye dönüşmüş durumdadır. Geçmiş deneyimi orada ve gömülüdür. Şimdi ise bellek yitimiyle parçalanmış haldedir (Güçbilmez 2007). Böylece Descartes'in bölünmez dediği şimdisi ile belleğin ancak bazı durumlarda gerekli olduğuna dair savlarının yan yanalığı sarsıcı bir biçimde ele alınır. Bunun yanında geçmişin dile getirilmesi neredeyse imkansızlaşır. Anıları belirsiz ve “başka” olanla karışmış gibidir.

Beckett'in romanda kurguladığı *mekân*, Malone için belirsizdir. Kaldığı yerin neresi olduğundan, odasının dışında kalan yerlerin nasıl göründüğünden haberi yoktur. Böylece *mekân* Malone için tanıdık olmaktan çok uzaktır. Bu *mekân* bir “şey” olarak vardır. Hiçbir yer de olabilir, bütün bir dünya da. Dolayısıyla uzama ait insanlarda hiç kimse ya da insanlığın kendidir (Sağlam 2007). Malone'nin içinde bulunduğu uzam bomboştur. Burada yalnız ve hareketsizdir.

Roman boyunca konuşan/yaratan özne ile konuşulan/yaratılan nesne birbirine eş kılınır (Güçbilmez 2007). Malone, nasıl yatağı için yatağım, penceresi için pencerem diyorsa aynı biçimde kendisi için de “Ben” der. Böylece onun kendini ele alışı ile nesneyi ele alışı arasında hiçbir fark olmadığı görülür. Heideggerci anlamda ontik varlık ve ontolojik Varlık onun için aynı şeyi ifade eder. Bu açıdan Descartes'in ötesine geçen bir anlayışı vardır.

O, dünya-içinde-varlık olarak değil, hazırda bulunan bir nesne gibidir. Bu şekilde dünya da yer etmiştir. Descartes'in uzam varlığı gibi yaşar ve onun mutluluğu da budur. Hayatında ona dünyasallığını tek fark ettiren, göbek bağı olarak gördüğu yatağının hemen yanındaki penceredir. Bu pencereden onun deyimiyle karmaşa ve şiddetle dolu

gökyüzü ile ağaçları ve aptal olarak nitelendirdiği insanları izlemektedir. Burası onun varlık ve var olanla iletişim kurduğu tek alandır. Yine de her şey onun dışında olup biter.

Bir Descartes insanı olarak Malone hep seyirci konumundadır. Ruh ve bedeni birbirinden ayrı, ontolojik olarak parçalanmış bir insan olarak Malone hiçbir zaman Dasein gibi konkrre bir varlık olarak dünya üzerinde aktif bir rol oynayamayacaktır. Neredeyse tüm var olanlardan soyutlandığı için artık yaşam ve ölüm arasındaki fark bile onun için belirsizleşmiştir. Bu yüzden anlatı aralarında *acaba şu an öldüm mü?* diye sorar. Bu bomboş uzamın içinde Malone sürekli bir şeylere ulaşmaya çalışır. Bu ritüel, onun içinde bulunduğu uzama grotesk bir dünya havası verir.

Romanın giriş cümlesi “*Her şeye rağmen pek yakında öleceğim*”dir (Beckett 1989: 1). Bu cümle kapsamında Malone Heidegger’in ölüme-doğru-varlık olan Dasein’i olarak karşımıza çıkar. “*İçimde böyle bir his var; günlerdir içimde bu his, sanıyorum doğru da çıkacak*” diye devam eder Malone (Beckett 1989: 1). O, *ölüme* dair bir an’ı beklemektedir. Üstelik ölüm hakkındaki kararı bedeni tarafından verilecektir. Bu anlamda Descartes’in ölüm düşüncesine yakındır. Fakat bunu söyledikten hemen sonra beklediği bu anlık ölümden şüphe eder. İstese bugün ölebileceğini söyler. Ölümü kazancın, kaybın, sevincin, üzüntünün, acının yani tüm olanaklarının sonu olarak görür. Bu noktada Heidegger’in ölüm düşüncesine tekrar yaklaşır.

Yine de Malone, Descartes’in gerçekliğin özünü verdiğini düşündüğü en basit açıklamayı aramaktadır. Belki de bu odaya, daha önce bu odada yaşayan birinin ölümü üzerine yerleştirilmiştir. Heidegger ölüm tecrübesinin ancak dolaylı olarak diğer Dasein’ların ölümü üzerinden, bir diğer Dasein’in ölümünü ortaya koyması ve incelemeye başlamasıyla, hakikati yani Varlığının-olanakları üzerine düşünülebileceğini söylerken, Malone yargısını burada sonlandıracağını ve soruşturmasını sürdürmeyeceğini söyler. Çünkü ona göre “*biri ölüp gittiğinde hiçbir şey olmamış gibi hayatımıza devam ediyoruz hatta bundan bir canlılık duyuyoruz*” dur (Beckett 1989: 66).

Malone'nin bedeni nerdeyse tüm fonksiyonlarını kaybetmiş olarak ölüme çok yakındır. Ölmeyen parçası ruhudur. Bu haliyle Malone saf bir Cogito olmaya çok yaklaşmıştır. Yine de düşüncesinin açığa çıkması için bedenine ihtiyacı vardır. Bunu fark ettiğinde “*her şey birbirini tutuyor*” der (Beckett 1989: 49). Fakat bu tutma onu tutsak etmiştir. Oysa daha önce ölüm kararını verecek olanın bedeni olduğu vurgusunda bulunan Malone'nin ölmeyen tarafı Descartesçı anlamda ruhudur. “*Söz gelimi, öldünüz diyelim. Durdurabilmek için hem çok geçtir hem fazla beklemişsinizdir, hem de yeterince canlı değilsinizdir*” demesiyle Cogito olmakla ve Dasein olmak arasındaki gerilimin Malone'nin anlatısında en fazla hissedildiği yer, onun ölüm hakkındaki görüşlerinde yer bulur (Beckett 1989: 75-76).

Malone'nin yazacağı hikayelerle ilgili bir program çıkarmasının sebebi, öldükten sonra hayatta bir iz bırakmaktır. Yazmak onun unutulmasını engelleyecektir. Aynı zaman yazmak onun için hesap an'ıdır. İçinde bulunduğu bu hesap anlarını birinde, “*eskiden bilmezdim nereye gittiğimi, ancak bir yere varacağımı uzun sonsuz gibi görünen yolun bir sonu olduğunu biliyordum*” der (Beckett 1989: 4). Böylece Descartes'in zaman anlayışı ile Heidegger'in ölüm hakkındaki düşünceleri Malone'nun bu tavrında iç içe geçmiş olarak karşımıza çıkar.

Yazarak kendi var oluşunu gerçekleştirmek ister. Ölüme-doğru-varlık ve sona çok yakın bir insan olarak, Malone bedeni ve ruhu arasında kendini dibe çökmüş hissetmektedir. Yazmak onun bu histen kurtulmasının bir aracıdır. Yazı onun bulunduğu durum ve insansızlığı içerisinde, kendi kendisiyle konuşmasıdır. Bu konuşma ise, Heidegger'in tanımıyla başka biri ile kendini içten ifade eden konuşma yani diyalogtur (Heidegger 1996: 73). Ne kadar parçalanmış ve soyutlanmış olursa olsun Malone dünya-içinde var olduğunu, zamansallığını ve sona yaklaştığını “*her şeye rağmen ölüyorum*” demesiyle ve hikayesiyle ortaya koyar (Beckett 1989:1).

Sonuç

Roman içerisinde, Malone'nin kendini ortaya koyuşu ya da koyamayışı yani insan algısı temelde zaman ve uzam algısıyla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü insan zaman ve

mekân içinde yaşayan bir varlıktır. Bu kavramlar Heidegger gibi ele alındığında zaman algısı beraberinde ölümle ilgili düşüncelerini getirir. Çünkü ölüm zamanın içinde başlayarak zamanı aşan bir olay olarak vardır. İnsan, varlık, beden, uzam, zaman ve ölüm kavramları temele alınarak “Malone Ölüyor” romanı incelenmeye tabi tutulduğunda, her ne kadar statik bir karakter gibi dursa da Malone tüm bu kavramlar etrafında dinamik bir düşünselliğe sahiptir.

Bu düşünsel dinamizmden hareketle iki farklı döneme ait insan anlayışı ele alındığında, romanın yazarı olan ve Varoluş felsefesi filozofları fazlasıyla etkilemiş olan Beckett’in ortaya koyduğu karakter tamda Heidegger’in Descartes’ı eleştirdiği noktada durur. Bunun sebebi büyük oranda Heidegger ve Beckett’in aynı dönemde yaşamış olmasıdır. Çünkü filozofların ya da edebiyatçıların ortaya koyduğu düşünsel ürünler, yaşadıkları dönemin toplum özelliklerinin, kültürel kurumlarının ve entelektüel karakterinin yapısını taşır.

Beckett’in ve bu çağın insanı olarak bizlerin, Heidegger’e yakınlığı ve Heidegger’in Descartes eleştirisi, Descartes’in düşüncelerinin hakkını teslim etmeme anlamına gelmez. Çünkü felsefe, toplumun, kültürün, kendinden önce getirdiği düşüncelerin yeniden yorumlanması olduğu için, ortaya atılan her felsefi düşünce kendi bağlamında değerlendirilmelidir. Aynı zamanda felsefi yorumda kendi tarihsel bağlamında anlaşılmadığıdır.

Ele alınan romanın okuması Heidegger’e yapılmış bir yorum, Descartes’e yapılmış bir eleştiri şeklinde değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme sırasında, Malone’nun bir Cogito ya da bir Dasein olarak tanımlanmadığı görülür. O, her iki insan anlayışı arasında sürekli bir salınım gerçekleştirir. Bu salınım sırasında, kurguda sürekli olarak zamanda kırılmalar yaşanır. Mekân ya da uzam algısı yok olmak üzeredir. Beden algısı paramparçadır. Bellek ise bedenin tahribatıyla ve ontolojik parçalanmışlığın etkisiyle, tesiri yok denecek kadar azaltılmış bir biçimde vardır. Tüm bu özellikleriyle Malone, Descartes’in insan modeli olarak düşünülen Cogito’nun bu dünyada yaşarken ne kadar zorlanacağını gösterir.

KAYNAKÇA

- ALWEİSS, Lilian (2002). “Heidegger and The Concept of Time”, *History of the Human Sciences*, 15: 117-132.
- AYDIN, Tamer (2010). “Beckett Acı Çekiyorum, O Halde Varım”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi*, 5: 1-2.
- AYDOĞDU, Hüseyin (2016). “Kierkegaard ve Heidegger’de Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Çözümlemesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 27: 127-150.
- BECKETT, Samuel. (1989). *Malone Ölüyor*, çev. M. Hakan Özdağ, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- COTTINGHAM, John (1996). *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan ve Necati Ilgıcioğlu ve Ayhan Çitil ve Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- ÇÜÇEN, Kadir (2003). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, 3. Basım, Bursa: Asa Kitabevi.
- DESCARTES, Rene (2014). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- DESCARTES, Rene (2014). *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğu Batı Yayıncılık.
- GÜÇBİLMEZ, Beliz (2007). “İbsen’den Beckett’e Belleğin Temsili”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 23: 125-144.
- HEİDEGGER, Martin (1996). “Zaman Kavramı”, *Zaman Kavramı*, derly. & çev. Saffet Babür, ss. 56-101, Ankara: İmge Yayınevi.
- HEİDEGGER, Martin (2006). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora (K.H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KARABÜK KOVANLIKAYA, Aliye (2013). “Hâlâ Düşünüyorum”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20: 19-29.
- KARACABEY ÇELİK, Süreyya (2007). “Beckett ve Estetik Şok”, *Tiyatro araştırmaları Dergisi*, 23: 143-152.
- KARAKAYA, Talip (2003). “Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5: 23-35.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988). *İnsan Felsefesi*, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MULHALL, Stephen (1998). *Heidegger ve “Varlık ve Zaman”*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- ÖKTEN, H. Kaan (2012). *Heidegger’e Giriş*, 1. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

ÖKTEN, H. Kaan (2004). *Heidegger Kitabı*, 1. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

ÖKTEN, K. H. (2008) *Varlık ve Zaman Klavuz*, 2. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

ÖNAL, Senem (2014). “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1: 63-75.

RANDALL, John Herman ve BUCHLER, Justus (2014). *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: BingBang Yayıncılık.

SAĞLAM, Tülin (2007). “İbsen’den Beckett’e Uzamın Dönüşümü”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 27: 53-62.

SOBOSAN, G. Jeffrey (1974). “Time and Absurdity in Samuel Beckett”, *Thought*, 49: 187-195.

YÜKSEL, Ayşegül (2007). “İbsen’den Beckett’e: Yıkım Öncesi ve Sonrası” *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 23: 25-34.

WAHL, Jean (1993). “Descartes Felsefesinde An Fikrinin Rolü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(1): 59-96.

Makale Geliş | Received: 09.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 07.07.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.612803

Emre DORMAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölümü, İstanbul, TR
Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar University, Rectorate, Department of Turkish Language, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-6248-0503
emredorman@yahoo.com

“Bilimsel Ateizm”e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler

Öz

“Bilimsel ateizm” veya literatürde bilinen diğer adıyla “yeni ateizm” halk arasında kabul gören bir felsefi görüştür. Bilimle ateizmi ilişkilendirirken bir yandan da bilimin dinle çatışma içinde olduğunu temellendirmeye çalışan bu görüş temelde bilimin otoritesinden faydalanma amacını gütmektedir. Böylece bu görüşün temsilcileri tarafından bilimin prestiji kullanılarak ateizmin doğru olduğu iddia edilmektedir. Richard Dawkins ve Daniel Dennett gibi yazarların savunduğu ve popülerleştirdiği bu görüş birçok dindar teolog ve felsefeci tarafından da ciddiye alınmış ve eleştirilmiştir. Yakın zamanda “bilimsel ateizme” ait bu görüşler ateist düşünürler tarafından da eleştirilmeye başlanmıştır. Örneğin Michael Ruse, Fern Elsdon-Baker ve Terry Eagleton gibi ateist düşünürler, “bilimsel ateizm”i eleştiren kitaplar ve makaleler kaleme almışlardır. Temel olarak “bilimsel ateizm”in dini, bilimi ve dinle bilim arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde tanımlamadığından bahseden bu ateist düşünürler yeni ateistleri ideolojik ve taraflı davranmakla suçlamışlardır. Bu makalede ateizmin içinden “bilimsel ateizm”e getirilen bu eleştirilere yer verilecek ve ateist düşünürler arasındaki görüş farklılıklarına dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Bilimsel Ateizm, Yeni Ateizm, Richard Dawkins, Michael Ruse, Din ve Bilim.

Criticisms of “Scientific Atheism” by Atheist Thinkers

Abstract

Scientific atheism, also known new atheism became a very popular philosophical view. It tries to relate atheism and science and as a result uses the authority of natural sciences. Science’s authority will be used to argue that atheism is right and monotheist religions are wrong. Figures like Richard Dawkins and Daniel Dennett popularized this view and made it a important phenomenon in philosophy of science discussions. This view was criticized by religious theologians and philosophers. Recently this view has been criticized by atheist thinkers like Michael Ruse, Fern Elsdon-Baker and Terry Eagleton as well. They criticized “scientific atheism” in their works and argue that new atheists do not grasp the relationship between science and religion. They did not even understand the concepts of science and religion in the first place. This article will evaluate atheist critiques of “scientific atheism” and show that atheists differ in terms of their understanding of the relationship between science and religion.

Keywords: Scientific Atheism, New Atheism, Richard Dawkins, Michael Ruse, Religion and Science.

Giriş

“Bilimsel ateizm” veya diğer adıyla yeni ateizm halk arasında en çok bilinen ateizm türlerinin başında gelmektedir. Bu ateizm türünün bilime yaptığı vurgu onun bilimsel bir iddia ile desteklendiği imajını yaratmaktadır. Bunun sonucunda “bilimsel ateizm” halk arasında ciddi bir ilgi ve itibar görmektedir. Son dönemde Türkiye’de yapılan araştırmalarda yer yer farklılıklar gözlense de genel olarak ateist oranının artmakta olduğu görülmektedir (KONDA 2019). Bu araştırmaların bazılarında Türkiye’de kendisini ateist olarak tanımlayanların nüfusun %6’sını oluşturduğu gözlenmektedir (İnan 2017). Bu oranın ne kadarının yeni ateizme yakın olduğunu kestirmek mümkün değildir. Özellikle de ateistlere “neden ateist oldukları” veya “neden ateizmi teizmden daha makul gördükleri” gibi soruların sorulmadığı bir araştırmada ateistlerin ne kadarının yeni ateist olduğunu belirlemek olanak dışıdır. Bunun yanında şu nokta da gözden kaçırılmamalıdır. Bir kişinin teist olması gibi ateist olmasını da her zaman tek bir nedene indirgemek mümkün değildir.

Her ne kadar ilginç olursa olsun Türkiye’deki veya dünyadaki ateistlerin ne kadarının “bilimsel ateizm”den etkilenerek ateist oldukları tartışması bir felsefe makalesinin ilgi alanının dışına çıkmaktadır. En azından bizim bu makalede amacımız hangi ateizm türünün daha fazla alıcı bulduğunu veya neden alıcı bulduğunu incelemek değildir. Bu tür sorular din felsefecilerinden çok din sosyologlarını ilgilendirmektedir. Bizim bu makaledeki amacımızsa bir ateizm türü olan “bilimsel ateizm”in yine ateist düşünürlerce nasıl eleştirildiğini ortaya koymaktır. Böyle bir çalışmanın birkaç nedenle gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Şu noktanın altını çizmekte fayda var. Bugüne dek Türkçe felsefe literatüründe ateizmin farklı türleri olduğu yeterince işlenmemiştir.¹ Birçok kaynak ateistlerin kendi içindeki ayrılıklarını ve birbirlerine karşı getirdikleri eleştirileri göz ardı etmiştir. Oysa bu makalede durumun sanılandan daha karmaşık olduğu görülecektir. Farklı ateizm türleri bulunmaktadır ve farklı kamplarda bulunan ateist düşünürler birbirlerine karşı

¹ Türkçe literatürde bu konuyu detaylı bir şekilde ele alan bir akademik çalışma için bakınız: Alper Bilgili, (2017). *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*, İstanbul: Doğu Kitabevi.

önemli eleştiriler getirmektedirler. Bununla birlikte bu makale ile Türkiye’de ve dünya çapında özellikle 2000’li yıllarda büyük ilgi uyandıran “bilimsel ateizmin” tutarsız yönlerinin altı çizilecektir. Bu kavram ülkemizde gördüğü tüm ilgiye rağmen yeterince çalışılmamıştır. Halk arasında, özellikle bilime yaptığı vurgu ve bazı bilim adamları tarafından benimsenmesi nedeniyle bu görüşün bilimsel olduğu izlenimi hâkimdir. “Bilimsel ateizm”e, ateist düşünürlerin getirdiği eleştirilerden birisi bu görüşün bilimsel olmadığı yönündedir. Dolayısıyla bu makale halk arasında yaygın olan bu kabulün sorgulanmasına da katkı sunacaktır.

“Bilimsel ateizm”e getirilen birçok farklı eleştiri bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada sadece felsefe disiplini ilgilendiren eleştirilere odaklanılacaktır. Örneğin Richard Dawkins’in ırkçı ve İslamofobik olmakla suçlanması bu makalede konu edilmeyecektir (Osborne 2018). Bununla birlikte bu ırkçı söylemler veya eğilimler epistemik bir kötülüğe (*epistemic vice*) dönüşüyorsa veya epistemik bir kötülüğün tezahürü ise bu durumda bu makaleye konu edilecektir. Yine felsefe ile ilişkilendirilebilecek ancak doğrudan felsefe alanına ait olmayan iddialar da bu makale çerçevesinde değerlendirilebilecektir.

Makalenin ilk kısmında kısaca “bilimsel ateizm”in temel iddialarına değinilecektir. Yeni ateizmin doğması ve popüler bilim okurları tarafından ilgi görmesini sağlayan nedenleri ve koşulları masaya yatırılacak, ardından yeni ateizme, ateist düşünürler tarafından getirilen eleştirilere odaklanılacaktır. Aşağıda da görüleceği gibi bu eleştiriler sadece felsefeciler tarafından dile getirilmeyecektir. Sosyologlar, tarihçiler ve diğer sosyal bilim dallarıyla uğraşan entelektüellerin yanında bazı doğa bilimcileri de yeni ateistlerin bilimle kurdukları ilişkiyi problemlili görmektedirler. Bu kısımda bu eleştirilere örnekler verilecek, bunun yanında bu eleştirilerin ne kadar doğru olduğu değerlendirilecektir. Son kısımdaysa yeni ateizme ateistler tarafından getirilen bu eleştirilerin önemine değinilecektir.

Ateizm ve “Bilimsel Ateizm”

Ateizmin bugün bildiğimiz anlamıyla ne zaman ortaya çıktığı ve kabul görmeye başladığı tartışmaya açıktır.² Fransız tarihçi Febvre Ortaçağ’da Hristiyanlık’ın dominant düşünce olmakla kalmayıp hayatın her alanında varlığını hissettirdiğini, bu nedenle de Ortaçağ’da ateizmin yaygınlaşmadığını belirtmektedir. Hollandalı tarihçi Jan N. Bremmer bu iddiayı onaylar ve benzer bir durumun Antik dönemde de gözlemlendiğini belirtir. Antik Yunanlılar ve Romalılar dini hayatlarında önemli bir yere koymuş, bu dönemde din toplumsal hayatta belirleyici bir kurum olmayı başarmıştır (Bremmer 2006: 11). Bununla beraber, azınlıkta da kalsalar, felsefe tarihinin başlangıcı sayılan bu dönemde ilk ateist düşünürleri görmek mümkündür. Bu nedenle ateizmin kökenlerinin bu dönemde atıldığı fikri yaygındır. Fakat bugün bildiğimiz anlamda ateizmin yayılması için Aydınlanma Döneminin sonuna dek beklemek gerekmektedir (Baggini 2003: 73-74).

Ateizmin doğuşuyla ilgili sık sık öne çıkarılan noktalardan birisi ise onun doğa bilimlerinin doğuşu ve gelişimiyle olan ilişkisidir. Bu arayış anlaşılabilir, çünkü bazı yazarlar önemli nüansları göz ardı ederek metodolojik natüralizm ile ontolojik natüralizmi birbiriyle karıştırmaktadırlar. Yani ateizmin doğanın dışında bir varlık olmadığı yönündeki görüşünün bilim için bir şart olduğunu iddia etmektedirler. Böylece bilim yapmak için doğa dışında bir varlığın olmadığına inanılması gerekmektedir. Oysa bilimin böyle bir talebi yoktur. Yani bilim yapmak için doğanın dışında bir varlığın olmadığına inanmak bir zorunluluk değildir. Günümüzde doğa bilimleriyle uğraşan kişiler “doğa üstü”ne atıfta bulunmamaktadırlar ancak bu durum doğa dışında bir varlığın olmadığı anlamına gelmez (Plantinga 2011: 169-170; Bilgili 2017: 101). Bu hataya verilebilecek bir örnek Baggini tarafından kaleme alınmıştır. O, Tales ve Anaksimandros gibi düşünürlerin doğayı mitlerle değil doğaya atıfla araştırdığından söz eder ve bu anlamda natüralizm ile bilimin gelişimini ilişkilendirir (2003: 74). Ancak

² Ateizm tanımları ve farklı yaklaşımlar için: George Alfred James, (2005). “Atheism”, *Encyclopedia of Religion*, Cilt 1, ed. Lindsay Jones, s. 576, Detroit: Macmillan Reference; Morris R. Cohen, (1951). “Atheism”, ed: Edwin R. A. Seligman, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 1, New York: The Macmillan Company, s. 292.; John Haught, (2003). “Atheism”, *Encyclopedia of Science and Religion*, Cilt 1, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen, s. 39-41, New York: Thomson Gale.

şurası açıktır ki bir bilim adamının doğayı, doğayı gözlemleyerek araştırması demek onun doğa dışında bir varlığın olmadığına inandığı anlamına gelmeyecektir. Nitekim bilim tarihine baktığımızda da bilimsel devrimin mimarlarının var olan her şeyin nedeni olan doğa dışı, kanun koyucu, yaratıcı bir varlığa inandıklarını görürüz. Aynı şekilde günümüzde de pek çok saygın bilim insanının doğanın kendi dışında var edici bir nedene dayanması gerektiği noktasında benzer görüşleri paylaştıkları bilinmektedir. Öte taraftan özellikle modern bilimin verileri ışığında ateizm ve agnostisizm gibi görüşlerinden vazgeçen birçok bilim insanı ve düşünürün görülmesi de mümkündür.³

Tarih boyunca ateist düşünceyi benimsemiş her düşünürün doğa bilimlerini öne çıkardığına şahitlik etmeyiz. Ateist pozisyonlarını doğa bilimlerinden ziyade felsefeye, antropolojiye, tarihe dayandıran düşünürler de olmuştur. Örneğin Auguste Comte ve Ludwig Büchner gibi düşünürler ateist düşüncelerinde bilimselliği ön plana çıkarmaya çalışırken Ludwig Feuerbach antropolojiye, Karl Marx tarihe vurgu yapmaktadır (Hurth 2007: 114; Schnädelbach 1984: 96; Bilgili 2018: 101). Yani sanılanın aksine bilim her zaman ateistlerin başvurdukları veya argüman için kullanmaya çalıştıkları ilk ve temel kaynak olmamıştır. İşte bu nokta “bilimsel” veya yeni ateizmi kendisinden önceki ateizm türlerinden ayırmaktadır. Yeni ateistler, tarihte doğa bilimlerini kullanan ilk ateistler değildir ancak doğa bilimlerini merkeze koyma ve onu neredeyse kutsal bir pozisyona yerleştirme anlamında ilk oldukları söylenebilir. Bu nedenle yeni ateistler, bilimi tanrı edinmekle ve Charles Darwin’i de dinlerinin en önemli azizi haline

³ Bu konuda daha detaylı bir analiz için bakınız: Hugh Ross, (1993). *The Creator and the Cosmos*, Colorado: Navpress; Hugh Ross, (1989). *The Fingerprint of God*, New Kensington: Whitaker House; Henry Margenau & Roy Abraham Varghese, (1991). *Cosmos, Bios, Theos: Scientists Reflect on Science, God, and the Origins of the Universe, Life, and Homo Sapiens*, Open Court Publishing Company; Robert Jastrow, (1978). *God and The Astronomers*, New York: W.W. Norton; Fred Heeren, (2004). *Show Me God: What the Message from Space Is Telling Us About God*, Day Star Productions; Lee Strobel, (2004). *The Case For A Creator*, Michigan: Zondervan; John Marks Templeton, (1996). *Evidence of Purpose, Scientists Discover The Creator*, New York: The Continuum Publishing Company; Russell Stannard, (2000). *God For The 21st Century*, Great Britain: Templeton Foundation Press; Gerald L. Schroeder, (2001). *The Hidden Face of God: Science Reveals The Ultimate Truth*, New York: Touchstone; John C. Lennox, (2009). *God’s Undertaker: Has Science Buried God?*, Lion Hudson; Alister E. McGrath, (2009). *Science and Religion*, Wiley-Blackwell; Francis S. Collins, (2007). *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press; Patrick Glynn, (1999). *God: The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World*, Prima Publishing; Antony Flew, (2008). *There Is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, HarperOne.

getirmekle eleştirilmişlerdir (Borer 2010: 137). Başka bir deyişle yeni ateistler bir taraftan dinlerin kutsallarını eleştirirken, onları dogmatik olmakla suçlarken bir taraftan da kendi kutsallarını yaratmışlardır. Aşağıda bu tartışma daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Yeni ateizme ateist düşünürler tarafından getirilen eleştirilerin detaylarına inmeden önce bir noktanın daha altını çizmekte fayda vardır. Yeni ateizmin halk arasında edindiği popülerliğin ateistlerle sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Birçok agnostiğin, deistin hatta Müslümanın bu görüşlerden etkilendiği, yeni ateistlerin argümanlarına muhatap oldukları görünmektedir. Dolayısıyla aşağıdaki tartışmanın toplumun yalnızca marjinal bir kesimini ilgilendirmediğini belirtmek gerekir.

Ateist Düşünürlerin “Bilimsel Ateizm”le İlgili Temel İtirazları

Yeni ateizme teist düşünürler tarafından tatmin edici eleştirilerde bulunulmuştur. Alvin Plantinga, Keith Ward, Roger Trigg, William Lane Craig, Alister McGrath, Dinesh D’Souza gibi Hristiyan felsefeciler ve düşünürler bazıları akademik, bazıları popüler eserler kaleme almışlar, etkili oldukları bu akımı analizlerine konu edinmişlerdir. Bu analizlerin hepsi eşit derecede isabetli değildir. Bu düşünürler tarafından getirilen eleştiriler Hristiyan bir perspektiften sunulduğu için çoğu zaman yeni ateistlerin itirazlarına cevap vermenin ötesine geçmiş, Hristiyanlık’ın doğru olduğunu savunan apolojetik metinler olmuşlardır. Bu noktada yeni ateizme getirilen ateist eleştirilerin önem kazandığını düşünüyoruz. Ateist düşünürlerin temel amacı doğrudan yeni ateizmin iddialarını çürütmek olduğu için, eleştirilerini sunarken bir yandan da Hristiyanlık’ın doğruluğunu göstermek gibi bir ajandaya sahip değillerdir.

“Bilimsel ateizm”e eleştiri getiren ateistler içerisinde en çok ses getiren düşünür, Kanadalı felsefeci Michael Ruse olmuştur. Florida Devlet Üniversitesi’nde felsefe bölümünde çalışmalarını sürdüren Michael Ruse’un bilim felsefesi ve bilim tarihi üzerine birçok çalışması bulunmaktadır. Ruse, akademik yayınlarının yanında *Guardian* gibi saygın gazetelerde görüşlerini paylaşmaktadır (Ruse 2012). Bu anlamda Michael Ruse’un, yeni ateistler gibi ana akım medyayı etkili şekilde kullandığı söylenebilir.

Ruse, özellikle Richard Dawkins’in bilim ve din arasında kurduğu ilişkiyi çalışmalarına konu edinmiş, onun din konusundaki fikirlerini eleştirel bir şekilde ele almıştır. Ancak bu noktada şunu tekrar hatırlatmak gerekir. Michael Ruse doğa bilimlerinin otoritesini sorgulamamakta, Darwin’in evrim teorisine karşı getirilen itirazlara sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Yani Ruse, Dawkins ve arkadaşlarının bilim karşıtı veya evrim karşıtı diyerek itibarsızlaştırabileceği bir görüşe sahip değildir. Hatta bu nedenle Michael Ruse, bir makalesinde Sigmund Freud’un “Küçük Farklılıkların Narsisizmi” kavramına atıfta bulunur (Ruse 2015: 361). Freud bu kavramı dışarıdan birbirine çok benzeyen ancak birbirleriyle mücadele halindeki dini gruplar için kullanıyordu. Her ne kadar dışarıdaki bir gözlemciye göre bu çekişme anlamsız görünse de, gruplar aralarındaki küçük farklılıkların üzerine odaklanarak birbirleriyle çekişme haline girmişlerdir (Brown 2010: 153). Michael Ruse, bu kavramı kullanarak kendi görüşleri ile yeni ateistlerin görüşlerinin birbirine temelde benzediğini anlatmaktadır. Yani hem Ruse hem de Dawkins, Allah’ın varlığına inanmamakta, evrim teorisi başta olmak üzere bilimsel teorilerin doğruluğundan şüphe duymamaktadırlar. Bunun yanında her iki düşünür evrim teorisine alternatif olarak sunulan *Intelligent Design* (Akıllı Tasarım) iddialarına karşı sert eleştiriler getirmekteler (Dawkins 2015: 118-125; Ruse 2010a). Yine her iki düşünür eşcinsellere karşı yaklaşımları gibi nedenlerle Hristiyanlık’a karşı eleştireldirler. (Dawkins 2015: 277-279; Ruse 2010b). Ancak, tüm bu benzerliklere rağmen Michael Ruse, Richard Dawkins’i ve diğer yeni ateistleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Sadece bir doğa bilimci olan Richard Dawkins’ten değil, Daniel Dennett gibi felsefecilerden de örnekler veren Ruse onların din ile bilimi birbirleriyle mutlak bir şekilde çatışan bilgi türleri olarak betimlemelerini eleştirir (Ruse 2010: 3-5). Bu konuda bir metafor kullanan Ruse, Dawkins’in *Tanrı Yanılgısı* adlı eserinin temel felsefe ve din bilgisinden yoksun olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu eser son derece yüzeysel ve özensizdir (Ruse 2015: 362-363). Bu gözlem, ileride tekrar göreceğimiz gibi yeni ateist yazarlarla ilgili olarak sıklıkla vurgulanan bir noktadır. Yeni ateist yazarlar dini bilimin tam karşısına yerleştirmek için dini de bilimi de olduğundan farklı yansıtmaktan çekinmemişlerdir. Örneğin bir başka yeni ateist yazar olan Sam Harris dinleri kötülüklerin, tahammülsüzlüğün ve şiddetin kaynağı olarak resmeder (Ward

2011: 130-131). Yine Harris İslam’la terörü özdeşleştirirken, Dawkins ılımlı İslam ifadesinin anlamsız olduğunu iddia eder. Ona göre İslam’ın ılımlısı yoktur (Dawkins 2015: 290-296; Harris 2014: 13-14). Ruse, Dawkins’in dini hatalı tasvir etmek ve kötü göstermekle kalmadığını, onu her şeyi meşrulaştıran ölümcül bir ideoloji olarak gördüğünü de hatırlatır ve bu tür bir analizin sığ olduğunu ifade eder (Ruse 2012b).

Michael Ruse’un “bilimsel ateizm”e getirdiği bir başka eleştiri de görüşün temsilcilerinin yüceltilmesi hatta adeta dini bir figür haline getirilmesidir. Ruse, özellikle Dawkins’in karizması nedeniyle bir nevi tapınılan bir figür haline dönüştürüldüğünü iddia eder. Bu hayli ironik bir durumdur. Çünkü Ruse’a göre, dinleri eleştiren yeni ateistler kendi görüşlerinin seküler temsilcilerinden birer ilah yaratmayı başarmışlardır (Ruse 2012a). Ruse’a göre Dawkins ve yeni ateistler sert bir şekilde eleştirdikleri konvansiyonel dinlere sadece bu konuda benzememektedirler. Onlar, Ruse’a göre, diğer görüşlere karşı toleranssız, kahramanına adeta tapınan ve kendi inandıklarından şüphe etmeyen bir ateizm ekolüdür (2012a). Nitekim bu iddiaları nedeniyle Michael Ruse, Richard Dawkins tarafından “korkak bir aptal” olarak tasvir edilmiş ve onu eski İngiliz Başbakan Neville Chamberlain’e benzetmiştir. Hatırlanacağı gibi Chamberlain Adolf Hitler’i sakinleştirebileceğini düşünmüş ve ona karşı gerekli önlemleri almamıştır. Dawkins’e göre Ruse da Hitler’e karşı safça hisler besleyen Chamberlain gibi şeytani amaçlar güden dindarlarla diyalogu sürdürmekte ve dinlerin şeytani yönlerini yeterince anlamamaktadır (Ruse 2008: 127). Bu durum, hümanizm, açık görüşlülük ve hoşgörü parolasıyla yola çıktıklarını iddia eden bir görüşle ilgili hayal kırıklığı yaratmakta ve yeni ateistlerin samimiyetini sorgulatmaktadır (Ruse 2012b).

“Bilimsel ateizm”e eleştiri getiren bir diğer ateist düşünür Fern Elsdon-Baker’dır. Evrim teorisi tarihi ve biyoloji felsefesi konusunda çalışmalar yürüten Elsdon-Baker hem akademik çalışmalarında hem de popüler yazılarında yeni ateizme eğilmiştir. Elsdon-Baker da tıpkı Michael Ruse gibi gazetelere köşe yazıları yazmaktadır. Örneğin İngiliz *Guardian* gazetesine yazdığı bir yazıda yeni ateizmin kendisini nasıl etkilediğine yer vermiştir. Bu yazıda Elsdon-Baker kendisinin de bir ateist olmasına rağmen, yeni

ateizmi eleştirdiği için evrimi reddetmekle, hatta yobazlıkla suçlandığını belirtmiştir. Elsdon-Baker’a göre bu suçlamalar tek başına yeni ateistlerin diğer görüşlere karşı ne kadar tahammülsüz olduğunu göstermektedir. Hatta ona göre bu tahammülsüzlük öyle bir seviyededir ki, ateistler yeni ateistleri eleştirdiklerinde kendilerinin inançlı olmadığını belirtme zorunluluğu hissetmektedirler (Elsdon-Baker 2011). Elsdon-Baker da yeni ateistlerle, özellikle de Richard Dawkins ile ilgili kaleme aldığı eserinde kendisinin inançsız olduğunu ifade eder (Elsdon-Baker 2009: 3):

“Şunu en baştan ifade etmeliyim ki ben Dawkins’in, daha doğrusu bilimin tarafındayım. Ben gerçek bilime saldırmak için kendini gizleyen bir yaratılışçı değilim... Seküler bir sosyal çevreden geliyorum ve bilim adamlarının arasında büyüdüm. Hatta çocukluğumdaki evcil hayvanlarımız dahi bilim adamlarının isimlerine sahipti!”

Aslında ona göre inançsızlığını itiraf etmek zorunda kalanlar sadece yeni ateistleri eleştiren felsefeciler değildir. Elsdon-Baker yakın bir bilim insanı arkadaşının da Hristiyan olduğunu gizlemek zorunda kaldığını, aksi takdirde bilim insanı arkadaşları tarafından suçlanacağını ifade ediyor (Elsdon-Baker 2011). Bu durumda şunu iddia edebiliriz. Yeni ateizmin sözcülüğünü ettiği, bilimle dinin çatıştığı tezi sadece yeni ateistler arasında değil, bilim insanları arasında da alıcı bulmuştur. Oysa Elsdon-Baker’ın da ifade ettiği gibi bu tür bir iddia tarihi gerçeklere bağdaşmaz. Bilim tarihi, bilimin ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren dinin var olduğunu, yani yeni ateistlerin iddia ettiği gibi her dönemde bilimle dinin çatıştığı tezinin gerçeği yansıtmadığını göstermektedir (2011).

Elsdon-Baker’a göre yeni ateistlerin bu tür iddiaları, özellikle bilimle dini çatışan iki dünya görüşü olarak sunmaları bilimin prestiji açısından da problemlidir. Halka bilimi sevdirmek, bilimi popülerleştirmek parolasıyla yola çıkan yeni ateistlerin dinleri bilime aykırı dünya görüşleri olarak sunmaları ancak daha fazla ayrılmaya neden olacaktır. Bu durum bilime halk kitlelerince ilgi durulmasını engelleyecek, onu insanların gözünde batı ideolojisinin bir ürünü olmaya indirgeyecektir (Elsdon-Baker 2011). Elsdon-Baker’a göre Dawkins örneği bu konuda ilgi çekicidir. Dawkins, Charles Darwin’in teorisi üzerinden dinlere savaş açmaya çalışmış, böylece onun ismini tabiri

caizse esir almıştır. Bu durum evrim teorisinin gerçekte ne söylediğinin anlaşılmasını engellemektedir. Teori sanki Allah’ın yokluğunu ispatlama amacındaymış gibi bir izlenim çizilmektedir (Elsdon-Baker 2009: 2). Oysa evrimsel biyoloji, canlıların evrimini esas alarak canlıların oluşum ve gelişim süreçlerine dair kanıtlara dayalı bilimsel açıklamalar yapmayı hedefler. Allah’ın varlığına ya da yokluğuna dair herhangi bir ispat veya çürütmenin peşinde değildir. Bir biyolog olan Dawkins’in kendi alanı açısından son derece açık olan bir konuda dahi gerçekten uzak bir tutum sergilemesi en başta biyoloji açısından kabul edilemezdir.

Elsdon-Baker’ın altını çizdiği bu durum bilim açısından tehlikeli sonuçlara gebecektir. Bilim ve dinin kesin olarak çatıştığını düşünen bazı çevreler dini inançlarını koruma güdüsüyle bilime karşı antipati geliştirebilirler (Bilgili 2017: 19-20). İngiliz moleküler biyolog Denis Alexander bu endişenin haklı çıktığının, evrim karşıtı görüşlerin dini çevrelerde benimsenmeye başladığının altını çizer. Bununla beraber Alexander yeni ateizmin dinle ilgili tartışmaları gündeme taşıdığını, bilim insanları arasında ve entelektüel çevrelerde dinle ilgili konuşmaları tabu olmaktan çıkardığını hatırlatır. Yani ona göre Dawkins ve arkadaşları, istemeyerek de olsa dini konuların bilimsel çevrelerde tartışılmasına katkı sunmuşlardır (Alexander 2012: 40-41).

Son olarak Elsdon-Baker’ın yeni ateistlerin kavgacı, dogmatik ve tartışmayı basite indirgeyen üsluplarını eleştirdiğini hatırlatmak gerekir. Ona göre Dawkins’in bilim adamlarını bilimin tarafında olanlar ve dindarların “cahilliklerine ve aptallıklarına saygı duyanlar” olarak ikiye ayırması bu üsluba verilebilecek güzel bir örnektir (Elsdon-Baker 2009: 170). Elsdon-Baker’a göre, insanların her bilimsel teoriyle ilgili şüphelerini paylaşma hakları vardır. İngiltere ve Kanada’da internet tabanlı araştırma şirketi *YouGov* tarafından yapılan kapsamlı araştırma da göstermektedir ki, evrim teorisini kabul etmeyen kişilerin dahi İngiltere’de %70’i, Kanada’da ise %69’u genetik bilimiyle uğraşan bilim adamlarına güvendiklerini söylemişlerdir. Bu istatistik son derece önemlidir. Çünkü genetik bilimi evrim üzerine yapılan araştırmaların önemli bir unsuru olarak görülmelidir (Elsdon-Baker 2017). Daha da önemlisi, yine Elsdon-Baker’ın dikkat çektiği gibi Dawkins’in yaratılışçı diyerek bilim karşıtı olmakla suçladığı kitlenin

dahi önemli bir kısmı teist bir evrimin var olduğuna inanmaktadır. Yani bu insanlar bilime karşı olmamakla kalmamakta, evrim teorisine de inanmaktadırlar. Bir *think tank* kuruluşu olan Theos’un 2009’da yaptığı araştırmada Hristiyanlığa inandıklarını söyleyen kişilerin %37’si aynı zamanda teist bir evrime inandıklarını söylemiştir (Elsdon-Baker 2009: 171). Dolayısıyla, kendisi de bir ateist olan Elsdon-Baker’a göre “bilimsel ateizm” bilimin tarafında olduğunu iddia etmesine rağmen insanların bilimle aralarına mesafe koymalarına neden olmaktadır.

İngiliz akademisyen Terry Eagleton, “bilimsel ateizm”i sert bir şekilde eleştiren diğer bir ateist düşünürdür. Eagleton, yeni ateistleri *Reason, Faith, and Revolution* adlı kitabında eleştirmiş, söz konusu görüşün bilime ve akla aykırı yönlerine dikkat çekmiştir (Eagleton 2009). Bunun yanında ateist düşünür Eagleton, yeni ateist Richard Dawkins’in *Tanrı Yanılgısı* adlı eserini *London Review of Books* için detaylı bir şekilde analiz etmiştir (Eagleton 2006). Marksist düşünür Eagleton, aynı zamanda yeni ateistleri eleştiren röportajlar da vermiştir. Bu röportajlarda Eagleton Dawkins’in ve diğer yeni ateistlerin felsefe ve tarih konusundaki yeterliliklerini sorgulamıştır (Taylor 2009).

Eagleton’a göre yeni ateistler dinlerin nasıl fenomenler olduğundan yeterince haberdar değildirler (2014: 148). Bu anlamda, yeni ateistlerin dini, bilimsel dünya görüşüne aykırı olarak sunmaları gerçekçi değildir. Bu kıyasın anlamsızlığını vurgulamak isteyen Eagleton şu örneği verir. Yeni ateistler dinlerin böyle bir iddiası olmasa da dinlerin bilime alternatif açıklamalar sunduğunu iddia ederler. Aynı mantık, edebiyatı da sosyolojinin başarısız bir alternatifi olarak görmelidir. Yani, yeni ateistlerin görüşünün bir benzerini benimseyecek olursak, Max Weber gibi bir sosyologu okumak varken, Robert Musil gibi bir romancıyı okumak anlamsız bir çaba olacaktır (Eagleton 2009: 6).

Eagleton’a göre yeni ateistlerin dini konulardaki bilgisizliği ve konuşmadaki cesareti o derece barizdir ki, birinci sınıf ilahiyat öğrencisinden bile az bilgili olmalarına rağmen rahatlıkla dinler hakkında fikir beyan edebilmektedirler. Eagleton bu noktada şu benzetmede bulunur. Yeni ateistlere Güney Asya jeopolitiği ile ilgili bir şeyler sorulsa kendilerini rezil etmemek için mutlaka dikkatli bir şekilde bu konuyu araştıracaklardır.

Garip olan şudur ki yeni ateistler din konusunda Güney Asya jeopolitiğinden daha fazla bilgili olmasalar da, hatta birçok yanlış kaniya sahip olsalar da kendilerinde bu konuda rahatça yorum yapma hakkı görürler (2006). Eagleton, Dawkins’in Tanrı fikrini bile çocukça bir şekilde ele aldığını, onu aksakallı olmasa da bir insan gibi hayal ettiğini hatırlatır (Taylor 2009).

Sonuç

“Bilimsel ateizm”e ateistler tarafından getirilen bu eleştiriler ateistler arasında hem görüş hem de üslup farkı olduğunu ortaya koymaktadır. Dawkins, Dennett, Harris ve Hitchens gibi düşünürlerin bilimle ve dinle ilgili yargıları ve bunları ortaya koyuş şekilleri birçok ateist tarafından paylaşılmamaktadır. Hatta bazen ateistlerin yeni ateizmle ilgili eleştirileri o kadar derinleşir ki kendilerinin onlarla aynı kampta yer almadığını açıkça vurgulamak zorunda kalırlar. Örneğin Michael Ruse, yeni ateistleri okudukça ateist olduğunu ifade etmekten utandığını söylemiştir (Copan 2011: 17). Yukarıda da örneklendirdiğimiz gibi, Eagleton ve Elsdon-Baker da eleştirilerini kaleme aldıkları eserlerinde kendileriyle yeni ateistler arasındaki farkları vurgulama gereği görmüşlerdir.

Ancak yeni ateistlerle ateistler arasında sadece bir üslup sorunu olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Her ne kadar Elsdon-Baker veya Michael Ruse gibi ateistler kendilerinin din-bilim ilişkisi bağlamında yeni ateistlerle aynı pozisyonda durduklarını söyleseler de bu görüşün doğru olmadığını düşünüyoruz. Hatırlanacağı gibi iki düşünür de kendilerinin yeni ateistler gibi dinin değil bilimin tarafında olduklarını iddia etmişlerdi. Ancak bu tür bir söylem, yine aynı düşünürlerin din-bilim dikotomisine getirdikleri eleştiri ile uyumsuzdur (Ruse 2013: 73-88). Başka bir deyişle, bir yandan din ve bilimle ilgili konularda dine karşı bilimin tarafında olduğunu söylemek, bir yandan da din ile bilimin doğaları gereği karşı karşıya konumlanmasını yüzeysel bulmak tutarlı görünmemektedir. Kanaatimiz odur ki, yeni ateizmi eleştiren ateist düşünürlerin bilime böyle bir vurgu yapmalarındaki neden bilimin düşmanı olarak nitelendirilmekten endişe etmeleridir. Yani burada ismini andığımız ateist düşünürler,

halkın gözünde bilimin yeni ateizmle özdeşleştiğinin farkında olarak ısrarla bilimin tarafında olduklarını belirtmek zorunda kalmışlardır.

Aslında Richard Dawkins’in 20. yüzyılın en etkili ateisti Antony Flew’ü (Dorman 2014: 157-178) bile 2004 yılında ateizmden vazgeçtiğini ve elli yıllık akademik kariyeri süresince savunduğu ateizm görüşü sebebiyle yanıldığını açıklaması nedeniyle dindarlara karşı ateist düşüncelerini satmakla suçladığını düşündüğümüzde bu endişeyi kısmen de olsa anlayabiliriz (Dawkins 2015: 85). Bu durum son derece ironiktir. “Bilimsel ateizm”in ateizm ile bilimi ilişkilendirmekle yüzeysel bir yorumda bulunduğunu iddia eden ateist düşünürler bile bu yorumun gördüğü genel kabul karşısında tutarsız bir pozisyon benimsemişlerdir. Bu gerçek, “bilimsel ateizm”in felsefi olarak zayıf da olsa sosyolojik etki anlamında sanılandan daha güçlü olduğunu ortaya koymaktadır.

Bilim son derece önemli bir olgudur. Ancak bilime taşıyabileceğinden çok daha fazla bir sorumluluk yüklemek ve her türlü problemin sadece bilim ile çözülebileceğini iddia etmek bilime karşı yapılacak büyük bir haksızlık olacaktır. Bu anlayışın adı bilim olmaktan çıkacak ve bilimciliğe dönüşecektir. Bilindiği gibi bilimcilik, bilimin tek güvenilir bilgi kaynağı olduğu iddiasıdır ve bu anlayışa göre bilimsel olmayan bütün iddialar yanlıştır. Bu görüşte, felsefe, ahlak, hukuk gibi birçok disiplinin iddiası bilimsel olmadıkları gerekçesi ile anlamsız ya da yanlış görülür. Bu görüş, kendi ile çelişir. Çünkü bilimin tek güvenilir bilgi kaynağı olduğu iddiası bilimsel değildir. Yani bilim kullanılarak bu iddianın ispat edilmesi mümkün değildir. Bu iddia tam anlamıyla felsefi bir iddiadır. Bilim en temel ve en doğal varoluşsal sorularımızı açıklamakta da yetersizdir. “Evren neden var oldu? Ben neden var oldum? Varlığımın bir amacı var mı? Beni kim var etti? Öldükten sonra bana ne olacak?” gibi sorulara bilimden hareketle cevap vermeniz mümkün değildir. Nobel ödüllü fizikçi Erwin Schrödinger’e göre de bilimin, etrafımızda gördüğümüz gerçek dünya ile ilgili çizdiği resmin yetersiz kalışı insanı hayrete düşürmekte ve bilim bize gerçeğe alakalı pek çok bilgi verip, deneyimlerimizi muhteşem ve tutarlı bir düzene koysa bile bizi çok yakından alakadar eden ve kalbimize dokunan bazı şeyler hakkında delirtici şekilde sessizliğe

gömülmektedir. Schrödinger’e göre bilimin kırmızı ve mavi, acı ve tatlı, fiziksel acı ve fiziksel zevk ile ilgili tek kelime edemiyor; güzel ve çirkin, iyi ve kötü, Tanrı ve sonsuzluk ile ilgili hiçbir şey bilmiyor oluşu ve bazen bu alanlardaki sorulara cevap veriyormuş gibi görünse de cevaplarının genellikle son derece ciddiyetten uzak oluşu, bilimin sınırlarını çok net bir biçimde ortaya koymaktadır (Schrödinger 2008: 95). Dolayısıyla dinden ve felsefeden beslenmeyen bilim, son derece önemli olan kimi sorularımıza cevap vermekte yetersizdir. Aynı şekilde bilimden beslenmedikçe dini ve felsefi birtakım sorularımız da gerektiği gibi cevap bulamayacaktır (Dorman 2016: 47-48).

Bilim son derece önemlidir ancak mutlak hakikatlerin sadece bilim ile bilinebileceğini iddia ederek dini ve felsefeyi önemsememek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Üstelik bilimi bilimsel ateizm ya da başka bir ifade ile bilimciliğe dönüştürme çabası hem bilimsel hem de felsefi açıdan pek tutarlı gözükmemektedir. Sonuç olarak bilimsel ateizm yukarıda da dikkat çekilen türden felsefi nedenlerle ateist düşünürler tarafından da tutarsız görülmüş ve eleştirilmiştir. Bu durum aynı zamanda ateistlerin din bilim ilişkisine yaklaşımları açısından kendi aralarında ayrıştıklarını hatta bazen de çatıştıklarını göstermektedir. Dolayısıyla ateistlerin din bilim ilişkisine bakışlarının da yaklaşımlarını ifade ediş tarzlarının da toptancı bir anlayış ile değerlendirilmesi mümkün değildir.

KAYNAKÇA

ALEXANDER, Denis, (2012). “Science and Religious Belief in the Modern World: Challenges and Opportunities”, David Marshall (der.), *Science and Religion: Christian and Muslim Perspectives*, Washington DC, Georgetown University Press.

BAGGİNİ, Julian, (2003). *Atheism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

BİLGİLİ, Alper, (2017). *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*, İstanbul: Doğu Kitabevi.

BİLGİLİ, Alper, (2018). *Darwin ve Osmanlılar*, İstanbul: Vadi Yayınları.

BORER, Michael Ian, (2010). “The New Atheism and the Secularization Thesis”, Amarnath Amarasingam (der.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* içinde, 125-138. Leiden: Brill.

BREMMER, Jan N., (2006). “Atheism in Antiquity”, Michael Martin (der.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 11.

BROWN, Rupert, (2010). *Prejudice: Its Social Psychology*, Wiley-Blackwell, Malden.

COHEN, Morris R., (1951). “Atheism”, ed: Edwin R. A. Seligman, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 1, New York: The Macmillan Company, s. 292.

COLLINS, Francis S., (2007). *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press.

COPAN, Paul, (2011). *Is God a Moral Monster?*, Michigan: Baker Books.

DAWKİNS, Richard, (2015). *Tanrı Yanılgısı*, çev. Melisa Miller, Barbaros Efe Güner, Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey.

DORMAN, Emre, (2014). “Kanıtın Götürdüğü Yeri Takip Eden Bir Filozof: Antony Flew’ün Ateizm’den Vazgeçiş Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, 60 (2): 157-178.

DORMAN, Emre, (2016). *Allah’ın Parmak İzi*, İstanbul: Destek Yayınları.

EAGLETON, Terry, (2006). “Lunging, Flailing, Mispunching”, Erişim Tarihi: 20.02.2019, (<https://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching>).

EAGLETON, Terry, (2009). *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven: Yale University Press.

EAGLETON, Terry, (2014). *Culture and the Death of God*, New Haven: Yale University Press.

ELSDON-BAKER, Fern, (2009). *The Selfish Genius: How Richard Dawkins Rewrote Darwin’s Legacy*, Londra: Icon Books.

ELSDON-BAKER, Fern, (2011). “Science belongs to the religious too”, Erişim Tarihi: 20.02.2019, (<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/oct/20/science-religious>), Guardian Gazetesi İnternet Sitesi.

ELSDON-BAKER, Fern, (2017). “Questioning evolution is neither science denial nor the preserve of creationists”, Erişim Tarihi: 11.07.2018, (<https://www.theguardian.com/science/political-science/2017/sep/05/questioning-evolution-is-neither-science-denial-nor-the-preserve-of-creationists>), Guardian Gazetesi İnternet Sitesi.

FLEW, Antony, (2008). *There Is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, HarperOne.

GLYNN, Patrick, (1999). *God: The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World*, Prima Publishing.

HAUGHT, John, (2003). “Atheism”, *Encyclopedia of Science and Religion*, Cilt 1, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen, s. 39-41, New York: Thomson Gale.

HARRİS, Sam, (2014). *İnancın Sonu*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları.

HEEREN, Fred, (2004). *Show Me God: What the Message from Space Is Telling Us About God*, Day Star Productions.

HURTH, Elisabeth, (2007). *Between Faith and Unbelief*, Leiden: Brill.

İNAN, Mert, (2017). “Türkiye’de dindar oranı yüzde 74”, Erişim Tarihi: 15.06.2018, (<http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-dindar-orani-yuzde-74-gundem-2432790/>.)

JAMES, George Alfred, (2005). “Atheism”, *Encyclopedia of Religion*, Cilt 1,ed. Lindsay Jones, s. 576, Detroit: Macmillan Reference.

JASTROW, Robert, (1978). *God and The Astronomers*, New York: W.W. Norton.

“KONDA Toplumsal Değişim Raporu: Türkiye’de inançsızlık yükselişte”, (2019). Erişim Tarihi: 03.04.2019, (<https://tr.euronews.com/2019/01/03/konda-nin-toplumsal-degisim-raporuna-gore-turkiye-de-inancsizlik-yukseliste>) Euro News İnternet Sayfası.

LENNOX, John C., (2009). *God’s Undertaker: Has Science Buried God?*, Lion Hudson.

MARGENAU, Henry&Roy Abraham VARGHESE, (1991). *Cosmos, Bios, Theos: Scientists Reflect on Science, God, and the Origins of the Universe, Life, and Homo Sapiens*, Open Court Publishing Company.

MEDAWAR, Peter, (1988). *The Limits of Science*, Oxford University Press.

MCGRATH, Alister E., (2009). *Science and Religion*, Wiley-Blackwell.

OSBORNE, Samuel, (2018). “Richard Dawkins accused of Islamophobia after comparing ‘lovely church bells’ to ‘aggressive-sounding Allahu Akhbar’”, Erişim Tarihi: 02.03.2019, (<https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/richard-dawkins-allahu-akhbar-church-bells-criticism-religion-a8451141.html>), Independent Gazetesi İnternet Sitesi.

PLANTİNGA, Alvin, (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford: Oxford University Press.

ROSS, Hugh, (1989). *The Fingerprint of God*, New Kensington: Whitaker House.

ROSS, Hugh, (1993). *The Creator and the Cosmos*, Colorado: Navpress.

RUSE, Michael, (2008). *The Evolution Wars: A Guide to the Debates*, Millerton: Grey House Publishing.

RUSE, Michael, (2010). *Science and Spirituality*, Cambridge: Cambridge University Press.

RUSE, Michael, (2010a). “Intelligent design is an oxymoron”, Erişim Tarihi: 11.12.2018, (<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/may/05/intelligent-design-fuller-creationism>), Guardian Gazetesi İnternet Sayfası.

RUSE, Michael, (2010b). “God is dead. Long live morality”, Erişim Tarihi: 19.12.2018, (<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/mar/15/morality-evolution-philosophy>), Guardian Gazetesi İnternet Sayfası.

RUSE, Michael, (2012a). “Curb Your Enthusiasm: High priests, holy writ and excommunications-how did Humanism end up acting like a religion?”, Erişim Tarihi: 06.03.2019, (<https://aeon.co/essays/how-humanism-lost-its-way-in-a-charismatic-crusade>).

RUSE, Michael, (2012b). “Why Richard Dawkins’ humanists remind me of a religion?”, Erişim Tarihi: 05.02.2019, (<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/oct/02/richard-dawkins-humanists-religion-atheists>), Guardian Gazetesi İnternet Sayfası.

RUSE, Michael, (2013). “Making Room for Faith in an Age of Science”, *Modern Science, Ancient Faith* içinde, The Portsmouth Institutes, Plymouth: Rowman & Littlefield.

RUSE, Michael, (2015). “Why I am an Accommodationist and Proud of it”, *Zygon*, 50: 361-375.

SCHNÄdelbach, Herbert, (1984). *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge: Cambridge University Press.

SCHROEDER, Gerald L., (2001). *The Hidden Face of God: Science Reveals The Ultimate Truth*, New York: Touchstone.

SCHRÖDİNGER, Erwin, (2008). *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press.

STANNARD, Russell, (2000). *God For The 21st Century*, Great Britain: Templeton Foundation Press.

STROBEL, Lee, (2004). *The Case For A Creator*, Michigan: Zondervan.

TEMPLETON, John Marks, (1996). *Evidence of Purpose, Scientists Discover The Creator*, New York: The Continuum Publishing Company.

TAYLOR, Laurie, (2009). “Tragic hero: Laurie Taylor interviews Terry Eagleton”, Erişim Tarihi: 10.09.2018, (<https://newhumanist.org.uk/articles/2085/tragic-hero-laurie-taylor-interviews-terry-eagleton>).

WARD, Keith, (2011). *Is Religion Irrational?*, Oxford: Lion.

Makale Geliş | Received: 15.02.2019
Makale Kabul | Accepted: 29.05.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.615997

İbrahim GÜRSES

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Psychology of Religion, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-1424-4626
ibrahimgurses@hotmail.com

Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri

Öz

Dinî tecrübe, yoğun dinî yaşantı anlamına gelmektedir. Mü'minin iç dünyasında Allah'ın algılanması ve yaşantılamasıdır. Nesnelerin bilgisini duyular yoluyla elde etmeye "tabiat tecrübesi", Allah'ın alâmet ve işaretlerini sezgisel yolla kavramaya "dinî tecrübe" denir. Dinî tecrübenin diğer tabiat tecrübeleri kadar sağlam bir bilgi kaynağı olmadığı ifade edilmektedir. İlahiyatçılar ve mistikler ise dinî tecrübenin diğer tecrübeler kadar sağlam bir bilgi kaynağı olduğunu savunurlar. Yaşantılanan dinî tecrübeye hemen inanmak ve ona göre hareket etmek yerine, eleştiriye tabi tutup dine, akla ve ahlaka uygunluğuna göre kabul etmek gerekir. Zira olağanüstü bir yaşantı olan dinî tecrübe doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Tecrübe, Tabiat Tecrübesi, Duyum, Sezgi.

The Scientific Value of Religious Experience

Abstract

The religious experience means "intensive religious life". That is, perception and experiencing God in internal life of believers. The cognition of things by means of senses is called natural experience and the cognition of God's signs and manifestations intuitively is called religious experience. It is claimed that religious experience as a source of information is not as strong as natural experiences. However, theologians and mystics claim that religious experience as a way of information is as strong as other experiences. Instead of believing and practising religious experience directly, it is better to criticize it and accept it after assessing its accordance with moral values and logic status. Since religious experience, as an extraordinary phenomena, may be right or wrong.

Keywords: Religious Experience, Natural Experience, Sensation, Intuition.

Giriş

“Dinî tecrübe” sözü uzun zamandan beri felsefe, ilahiyat ve psikoloji alanında kullanılmakla birlikte, kavramın kullanılışının hala kulağa hoş gelmeyen tarafları mevcuttur. Bu durum *tecrübe* kelimesinin alışlagelmiş anlamından az da olsa farklı manada kullanılmasından ileri gelmektedir. *Tecrübecilik* teriminin *empirisizm* karşılığı olarak kullanıldığını biliriz. *Tecrübeli* veya *tecrübesiz* kelimeleri ile neyin anlatılmak istendiği de gayet açıktır. Fakat “*dinî tecrübe*” terimini kullandığımızda ne demek istendiği kolayca anlaşılabilir bir durum değildir. Bu arada terminoloji ile ilgili sözünü ettiğimiz zorluğun Batı dillerinde de aynıyla vaki olduğunu bildirmek gerekir. Bu anlaşılma sorunundan dolayı Türkçede *dinî tecrübe* yerine uzun süre *dinî hayat* ve *dinî yaşantı* tabirleri kullanılmıştır. Fakat ikisinin de bizim burada anlatmaya çalıştığımız yoğun psikolojik hali dile getirmekte yetersiz kaldığı görülmüştür. Dolayısıyla biz burada *dinî tecrübe* sözü ile bir “*mistik hal*”i, *zevk*, *vecd* gibi kelimelerle anlatılmak istenen yoğun dinî yaşantıyı dile getirmiş olacağız (Aydın 1987: 66).

Genel olarak *tecrübe* (*experience*), bireyin doğrudan katıldığı, algıladığı, maruz kaldığı, gözlediği olay, bilincin o anki içeriği; ayrıca bu olaydan elde ettiği bilgi, beceri veya pratik olarak ifade edilir. Felsefede olduğu kadar psikolojide de terimin kullanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin ampiristlerin her türlü bilginin yaşantıdan, yaşantının da nihaî anlamda görsel-işitsel algılardan kaynaklandığını savunmasına ve dolayısıyla sadece dış gerçekliği, “dışarıda yaşananı” yaşantı olarak değerlendirmelerine karşılık, diğerleri düşünsel süreçleri (sezgiyi, öznel algıları, fanteziyi, duyguyu vb.) de işin içine katarak biliş sisteminin çıkarsama veya genelleme yoluyla bilgi kazanımına aracılık ettiğini savunmaktadır (Budak 2000: 832). Tecrübenin nesnel dünyasına ait bu izahının dinî tecrübe için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Tecrübenin görsel-işitsel algılardan ibaret olduğunu savunan yaklaşımı kabul ettiğimizde bu durumun dinî tecrübe için de geçerli olduğunu ama bunun bir *iç seyrediş* ve bir *iç işitiş* olduğunu, dinî tecrübede dinî sezgi, algı, fantezi ve duygunun en

yoğun biçimde yaşandığını ve bu yolla bizim tecrübemize konu olan şey hakkında (Allah, din vs.) bilgi kazanmamıza aracılık ettiğini bildirmemiz lazımdır.

İlahiyatçı ve mistiklere göre tecrübe yalnızca nesnelere dünyasına ait olmayıp dinî de olabilir ve bu, mahiyeti itibarı ile dış dünyadaki varlıklara hiç benzemeyen, dış dünyada duyular aracılığıyla doğrudan duyumsanamayan bir varlığı, Tanrıyı, müminin iç dünyasında algılaması, hissetmesi ve yaşantılamasıdır. Buradan hareketle tecrübeyi içinde yaşadığımız dünyanın bilgisini duyular yoluyla elde etme anlamında “*tabiat tecrübesi*”, Allah’ın âlâmet ve işaretlerini sezgisel yolla doğrudan doğruya kavrama ve O’nunla duygusal yolla ilişki kurma anlamına gelen “*dinî tecrübe*” olarak iki boyutlu görmemiz gerekecektir. Dinî tecrübe bir “kalp yaşantısı”, “*derûnî manevî yaşantı*”dır ve dinî gerçekliğe dokunabilmenin en sağlam ve en sahih yoludur (Karavelil 2011: 139; Spilka et al. 2003: 246-250).

Dini tecrübenin diğer tabiat tecrübeleri gibi sağlam bir kaynak olmadığı dolayısıyla da bilimsel olarak değerlendirilemeyeceği görüşü bazı bilim adamları tarafından ileri sürülmüştür. Bu, duraksamadan kabul edilecek bir görüş gibi görünmemektedir. Bu görüş bir zamanlar Batıda çok hakim bir paradigma iken buna ilk ve en esaslı karşı çıkışı Muhammed İktbal yapmış ve bilim dünyasının dikkatini dini tecrübe üzerine çekmiştir (1983). Dış dünyanın bilgisini duyular yoluyla elde ederken yaşadığımız tecrübenin ayırt edici özelliklerinin dini tecrübeye bulunmadığı dolayısıyla da salt duygusal bir tecrübe olarak dinî tecrübenin tecrübe olarak kabul edilemez olduğu görüşü, İktbal’in pek açık ve tutarlı bir vukûfiyetle yaptığı savunmasına çarpıp hızını kaybetmiş görünmektedir. En azından ilahiyatçılar ve mistikler, dinî tecrübenin tabiat tecrübesi kadar sağlam bir tecrübe olduğunu İktbal sayesinde görmüş oldular. Biz de buradan hareketle çalışmamızda dinî tecrübenin tabiat tecrübeleri kadar sağlam bir bilgi kaynağı olduğunu ve bilimsel bilginin ayırt edici özelliklerine sahip olduğunu savunmaya çalışacağız. Bunu yaparken de dini tecrübeyi Muhammed İktbal’in gözüyle ve Onun bakış çerçevesinden değerlendirmeye çalışacağız (1983). Dolayısıyla dinî tecrübe deyince biz bir bilinç durumu olarak bireyin fitrî dinî eğilimlerini, dinî duygu ve sezgilerini ele almış olacağız.

Dinî Tecrübe Nedir?

İnsan, ete kemiğe bürünmüş, mahdut gibi görünen bir varlık olmakla beraber sonsuzluğa açılan bir ruhsal dünyaya (psyche) da sahiptir. Allah'ın, ona kendi ruhundan üfürmesi (Hicr 54/29) ile insan, Mutlak Varlıktan pay almış ve almış olduğu bu pay sayesinde duyan, düşünen ve davranan bir varlığa dönüşmüştür. Peki, kendisi sınırlı bir varlık olan insan nasıl olmaktadır da mutlak/sonsuz bir varlık olan Allah'la yine bireyin bu sonlu dünyasında karşılaşabilmekte ve ilişkiye geçebilmektedir? Bireyin kendi iç dünyasında karşılaştığı Aşkın Varlık, Tanrı'nın bizatihi kendisi midir, bir idea veya Tanrı arketipi midir tartışmasını başka zamana bırakarak hemen ifade etmek gerekir ki mümin, dış dünyada değil kendi iç dünyasında Tanrıya rastlayan kişidir. Bir iç yaşantı olarak "Tanrıyla karşılaşma tecrübesi", hiçbir fizyolojik görme (vision/rü'yet) ve işitmeye (audision) benzemeyen ama ondan daha kesin bir kesinlikte bilgi verme kapasitesine sahip gibi görünen bir iç seyrediş ve bir iç işitıştır. Dolayısıyla dinî tecrübe ile yaşantılanan şey zihnî bir tecrit değil yaşanan bir hakikat, görülüp yaşanmış olan bir Allah'tır ve bu Allah tecrübesi bütün ırk, millet ve dinlerde aynıdır (Heiler 1955: 59).

Dinî tecrübe, tecrübe edilmedikçe ne olduğunu bilemeyeceğimiz bir yaşantıdır. Kendisi hakkında yine kendisi aracılığıyla bilgi edinebileceğimiz, duygulara ve zihne tahakküm eden bir ruhsal durumdur. Başka bir ifade ile dinî tecrübeyi yaşayan kişi, bu sahnenin hem aktörü hem seyircisi durumundadır (Tunç 1959: 69). Bu tecrübe esnasında Allah, tabiri caizse, bireyin ruhsal dünyasının/kişiliğinin merkezine oturur ve bireyin algı kapıları da büyük ölçüde dış dünyaya kapanır. İnsan artık kişiliğini kuşatmış olan bu Allah merkezinden aldığı güç ve enerji ile duyuş/düşünüş ve davranışlarını gerçekleştirir.

Birey çok yoğun ve oldukça sarsıntılı bir şekilde cereyan eden dinî tecrübe öncesinde olduğu gibi Allah'tan mücerret ve uzakta kalan biri olarak değil, Allah'la dolu halde yaşamaya başlar. Fakat şunu hemen ifade etmek gerekir ki tecrübe esnasında yaşananlar sürekli olarak aynı yoğunlukta varlığını sürdürme gücünden yoksundur. Eğer birey yaşadığı dinî tecrübeyi hayatının tamamına yayabilseydi, insan benliği bunu taşıyamaz dağılır, parçalanırdı. Güçlü bir yağmurdan sonra gelen selin toprağın yüzeyini

değiştirdiği gibi dini tecrübe de duyguları, dünyaya ait tutumları, varlığı idrak ediş şekillerini ve kişiliği etkileyebilmekte ve benliğe yeni bir form vermektedir. Eskisinden farklı bir biçimde dinî tecrübe sonrasında birey artık yeni bir ben olarak varlığını sürdürür. Bu anlamda dini tecrübe kişiliğin inşasına da büyük katkılar sağlamaktadır.

Dinî Tecrübenin Yapısı

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi dinî tecrübe, bireyin iç dünyasında Allah ile karşılaşma halidir. Burada karşılaşılan Yüce Varlık, insana hem "cezbedici" hem de "korkutucu" olarak görünür. Bu yüzden dinî tecrübeyi meydana getiren duygular zıt istikamette gelişme gösteren iki dizi heyecan türünü bir araya getirirler. Birinci dizide "korku" yönünde gelişen duygu ve heyecanlar vardır. Mutlak erişilemezliği ve yüceliği, tamamen başkalığı ve üstün kudreti ile "ilâhî varlık", insanda korkutucu ve ürpertici bir etki meydana getirir. Dinî metinlerde sıkça yer alan takva, haşyet, havf, tazim, heybet, hürmet, rağbet... gibi ifadeler, Allah'ın gazabının ve "Celâl" sıfatlarının insan üzerinde bıraktığı ürkütücü etkiyi dile getirirler. Son derece yüce ve muhteşem olan ilâhî varlık karşısında hissedilen "yaratılmışlık hâli" duygusu, aynı tecrübenin ikinci ânını teşkil eder. Dindar kişi, Allah karşısında kendini zavallı, güçsüz, küçük ve O'na bağımlı hisseder. Bu unsurlara bir üçüncüsü katılır ki bu da "ilâhî kudret enerjisi" dir. Allah kuvvet, hareket ve iradedir. Nihayet, hiçbir şeye benzemez olan Allah, "hayret verici yabancı sır"dır.

Allah'ın varlığının insandaki etkisi korku ile sınırlı değildir. Esasen dinî tecrübe içerisinde yaşanan korku hissi, cezalandırılma korkusundan çok daha farklı şeyler ihtiva eder. Bu, kişide dinî sorumluluğun farkına varılmasına yol açan ahlâkî bir etki yaratır. Öte yandan, Allah'ın varlığı "sevgi ve arzu" yönünde gelişen duygu ve heyecanlara da yol açar. İlâhî Kudret, hasret ve istek uyandıran, sevgi, güven, minnettarlık ve şükran telkin eden ve ruh üzerinde karşı konulmaz bir cazibe kuvveti ile tesir ederek, insanı tam teslimiyete zorlayan mukaddes değer olarak da tecrübe edilir. Muhabbet, vedd, aşk, şevk, recâ, üns, şükür, yakîn, zevk, vecd... gibi kelimelerle ifade edilen duygu hâlleri, Allah'ın sınırsız rahmet ve merhametine, "Cemâli" sıfatlarına uygun tarzda müminin

yaşadığı tecrübeleri dile getirirler. İlâhî Kudret korkutucu olduğu kadar, huzur dolu, güçlü bir iç yakınlığı, büyük bir zevk, güven, itmi'nân veren sırdır aynı zamanda (Hökelekli 1993: 140-142). Allah'ın bu cezbedici “Ezelî Güzelliği” her varlık derecesinde tecelli etmekte, demir tozları mıknatısın cazibesine nasıl kapılmakta ise âlem de Allah'ın cazibesine öylece kapılmaktadır (Eliaçık: 49).

Dinî Tecrübe Konusunda Farklı Yaklaşımlar

Dinî tecrübe dine büyük bir canlılık katar. Mümin, inancının gerçek karşılığını öbür dünyada göreceğine inanır ama bu dünyada da inancının meyvelerini görür. Zira yaşadığı tecrübe esnasında kendisi ile ilgilenen, seven, koruyan ürperten ve capcanlı bir varlıkla (Allah) dolar. Tecrübeyi yaşayan birey için bu yaşantı tabiat tecrübesi kadar kesin bir bilgi içeriyor olabilir.

Swinburne'nün “safdillik ilkesi” adını verdiği yaklaşıma göre eğer bir kişi x var diyorsa, o zaman x muhtemelen vardır. Bu yaklaşım, yaşanan tecrübenin genel olarak güvenilir olduğunu iddia etmektedir ve eğer bu tecrübenin bir yanılgıdan ibaret olduğunu iddia eden var ise ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yükler (Swinburne 1979: 254; Yaran 2007: 515-527; Burhenn 1994: 151). Onun açısından bakıldığında diğer beş duyumuza güvendiğimiz gibi dinî duyumuza da güvenmemiz aynı derecede rasyoneldir. Beş duyu ile kavradığımız şeyi diğer bütün insanlar gördüğünü söyler. Ancak bizim dinî duygumuz başkalarının duyularıyla uyuşmayabilir. Eğer bazı kişiler bizim tecrübemize sahip değillerse, bu, bizim tecrübelerimizin yanlışlığını değil o kişilerin dinî gerçekliğe karşı kör olduklarını gösterir. Dinî Tecrübeyi yaşayan bireyin yaşadıklarının bir yanılgıdan ibaret olduğunun aksi ispatlanamaz ise bu bireyin böyle bir tecrübe yaşadığının sahilliğine hükmedilmelidir (Yaran 2007: 25-54).

Swinburne'nün dinî tecrübe konusunda öne sürdüğü “safdillik ilkesi”nin (veya kolay inanırlık ilkesi), bize öyle gözükten şeylerin gerçekte de öyle olduğunu gösteren aklî ve naklî deliller ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Zira bu ilkenin adından da anlaşıldığı üzere her şeyin bize görüldüğü gibi veya başkaları tarafından bize

gösterildiği gibi olduğuna inanmak, pek çok sahtekârın akıl ve din dışı görüşlerine körü körüne bağlanmaya götürebilir (Yaran 2007: 512-515).

Safdillik ilkesinin zayıf tarafını giderebilecek ilke dinî tecrübenin “eleştirelilik ilkesi”dir. Bu ilkeye göre yaşanan dinî tecrübeler, duyu tecrübeleri kadar güvenerek kolayca dinî olarak değerlendirilemez. Bir kimse “x vardır dediğinde muhtemelen x vardır” hükmü sürekli karşılaştığımız sıradan tecrübelerdir. Oysa dini tecrübeler hiç de normal gözükmeyen ve çok az deneyimlenebilen yaşantılardır. Olağanüstü ve sıra dışıdır. Bireyler böyle olağanüstü bir tecrübe yaşadıklarında, doğru olan, bu yaşantı bize nasıl gözüküyorsa hemencecik güvenmek değil, aksine sıra dışı olayı yanıltıyor olmamız ihtimaline karşı titiz bir araştırma ve soruşturmada geçirmemizdir.

Sonuç itibari ile kişinin kendisi sıra dışı bir yaşantıyla karşılaştığında eğer bu deneyimi üzerinde durmaya değer buluyorsa eleştirel bir gözle tahkik ettikten sonra, destekleyici deliller ışığında tecrübeye dair “en doğru veya en muhtemel, en makul açıklama”nın dinî açıklama olduğuna kanaat getiriyorsa, herkesin aynı tarzda inanmasını beklemeksizin, tecrübelerinin dinî bir tecrübe olduğuna inanmasının makul olduğunu dile getirebilir. Eleştirelilik ilkesi böyle bir değerlendirmeyi öngörür. Zira yaşanan tecrübe sahit ve güvenilir bir tecrübe olabileceği gibi olmayabilir de. Dinî ifadelerle söylemek gerekirse yaşanan deneyim “Rahmânî” de olabilir “şeytanî” de. Bu noktada yapılacak olan, deneyimin şeytânî olup olmadığını titiz bir elemeyden geçirmek olmalıdır. Eğer bu tecrübe sahit ve güvenilir bir tecrübe ise temel dinî öğretilerle ve muhkem ayetlerle çelişiyor olmamalı aksine onlarla uyuyor olmalıdır. Bununla birlikte yaşanan tecrübe ahlaka da uygun olmalıdır. Eğer ahlaka aykırı bir tecrübe ise bu, dine de uymaz; dine uymayan da dinî sayılmaz. Gerçek bir dinî tecrübe ahlakın ve dinin özü ile çelişmez.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da dinî tecrübe dediğimiz yaşantının sağıklı akla açıkça aykırı olmaması gerektiğidir. Her ne kadar sahit dinde akli aşan yönler olsa da açıkça akıl dışı olan ve onunla çelişen şeyler yoktur. Yaşanan tecrübenin sahit bir dinî tecrübe olduğunu gösteren şeylerden biri de şudur ki dinî tecrübe yaşayan bireyler bu tecrübeyi yaşamazdan önce de ahlak, maneviyat ve din

açısından son derece güvenilen bireylerdir (Tüzer 2011: 529-535). (Hz. Peygamber’in mağara deneyimini yaşamazdan önce Mekkeli müşrikler tarafından bile “Muhammed”-ül Emîn” olarak bilindiği gibi). Ayrıca sahih dinî tecrübe, yaşandıktan sonra bireyin dinî, ahlaki ve manevi yaşantısında son derece olumlu gelişmeler meydana gelmektedir. Bu son üç özellik birlikte bulunduğu anda yaşanan tecrübenin sahih bir dinî tecrübe olduğunu söylememiz mümkündür.

Muhammed Hamidullah’ın naklettiğine göre (Hamidullah 2003: 82, 83) Hz. Peygamber yaşadığı sıra dışı tecrübeyi hemen kabul etmek yerine gerçek bir dinî tecrübe olup olmadığını, akla uygun olup olmadığını eşi Hz. Hatice ve Varaka ile tartışmıştı. Yaşadığı olağanüstü tecrübeyi eşi Hz. Hatice’ye şu şekilde anlatmıştı:

“Tek başıma kaldığım zamanlar beni ‘Ey Muhammed! Ey Muhammedi’ diye çağıran bir ses işitiyorum; uyku halinde iken değil, tamamen uyanık bulunuyorken semâvî bir ışık görüyorum. Vallahi şu putlar ve (görünmez şeyler ve istikbalde olacak hâdiseler hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia eden) kâhinler kadar hiç bir şeyden nefret etmedim. Acaba ben de mi bir kâhin oldum? Sakın bana seslenen kimse bir şeytan olmasın?”

Halk tarafından kendisinin bir yalancı, bir sihirbaz, cin çarpmış biri yahut bir kâhin olarak vasıflandırılmaktan endişe etmesi doğal karşılanmalıdır. Zira bazı kimselerde dinî düşüncede rastlanan şuurlanmalara rağmen, o dönemde yaşayan hiç kimse, her şeyden evvel bizzat Allah’ın Resulü bile, ilâhî tebliğ vazifesiyle ilgili bir bilgiye henüz sahip bulunmuyordu ve şeytanî bir aldatmaca ile Rahmanî bir ilhâm arasındaki ince ayrılığı -her ikisi de görünüşte birbirlerine benzediklerinden- birini diğerinden ayırabilecek durumda değildi. Fakat Hz. Muhammed’in zevcesi Hz. Hatice iyi insanların sıra dışı tecrübelerinin de sağlıklı tecrübeler olabileceğini düşünmüş olmalı ki Onu teskin edici sözler söyledi. Kendisinin daima eli açık ve cömert, bolca iyilik yapan, fakir ve muhtaçlara daima yardıma koşan biri olduğunu, bu sebeple de Allah’ın kendisini Şeytanın aldatmalarına uğratmayacağını dile getirdi.

Daha sonra bu delille de yetinmeyip yeni deliller aramaya girişti ve meleği tekrar gördüğünde kendisine haber vermesini istedi. Hz. Peygamber, melek tekrar geldiğinde onun geldiğini ve karşısında olduğunu söyleyince, “gel ve sağ yanıma otur ve hâlâ onu

görüp görmediğini söyle” dedi. O da öyle yaptı ve hala onu gördüğünü söyledi. Bunu takiben Hz. Hatice Onu sol yanına ve sonra ön tarafına oturttu ve aynı soruyu sorup aynı cevabı alması üzerine, son olarak kendisini kucakladı ve aynı suali sordu. Hz. Muhammed (sav), artık onu görmediğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Hatice, “artık ben kesin surette kanaat getirdim ki o gerçekten bir melekti, zira şeytan olsaydı şu muhabbet halimizde bile bizi terk etmezdi” dedi. Hz. Peygamber’in bile yaşadığı tecrübeyi hemen kabul etmek yerine onun sahlılığını kanıtlamak için aklî, ahlakî ve dinî deliller aradığını görmekteyiz.

Dinî Tecrübenin Bilimsel Değeri

Batılı anlayışa göre bilgi, bilimsel yolla (method) ve bu yolda bilimsel teknikler kullanılarak elde edilmelidir. Bilimsel bilgiyi diğer bilme etkinliklerinden ayırt eden en belirgin özellik budur. Batılı anlayışta dini tecrübe tabiatı itibarı ile duygusal bir tecrübedir ve bu yolla edinilen bilgi de sağlam bir bilgi olarak değerlendirilmez. İkbâl bu görüşü noksan ve hatalı bulur, tenkit eder ve insanın iç tecrübesinin en az tabiat kadar sağlam bir bilgi kaynağı olduğunu ifade eder. Onun anlayışına göre birey, dinî yaşantıya bütün halinde insan olarak katılır. Bu sebeple o, dinî tecrübeyi ne yalnızca duygu ne sadece düşünce ne de sırf davranıştan ibaret görür; dinî tecrübeyi insan kişiliğinin bütününün bir ifadesi olarak tarif eder (İkbâl 1983: 33-44; Nina 2004: 901-917).

Bilimsel bilginin ayırt edici özelliklerinin başında onun veriye ve bulguya dayalı olması gelir (Cüceloğlu 1992: 40, 41). İkbâl’e göre dinî tecrübe esnasında elde edilen bilgi de veriye ve bulguya dayalıdır. Bu konuda dikkate alınması gereken ilk nokta, bu tecrübenin tarafımızdan yakinen biliniyor olmasıdır. Dinî tecrübe, diğer insani tecrübelerden farksız olarak bilimiz için gereken veri ve bulguları vermektedir. Esasen bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki normal tecrübenin alanları, dış dünya hakkındaki bilimizle ilgili sezîş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, dinî ya da mistik tecrübenin kapsamı da Allah hakkındaki bilimizin açıklanması ve yorumlanmasına bağlıdır (İkbâl 1983: 37).

Dinî tecrübe de tıpkı diğer tecrübeler gibi yorumlayıcı ve açıklayıcı bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte pek çok sūfnin de ifade ettiği gibi dinî tecrübe aktarılması oldukça zor bir yaşantıdır. Ancak dinî tecrübenin başkalarına aktarılamaz ve paylaşılamaz oluşu onun boş ve faydasız, bilgisel ve duygusal açıdan değersiz bir iş olduğu anlamına gelmez. Aksine onun doğruluğunun ve eşsizliğinin bir kanıtıdır. Dinî tecrübenin başkalarıyla paylaşılabilmesi durumu, bize benliğin nihai mahiyetinin anlaşılması için bir ipucu verir. Günlük toplumsal yaşantımızda biz bir bakıma yalnızlık içinde yaşar ve hareket ederiz. Bütün toplumsal faaliyetlerimize rağmen bir insanın iç dünyasına girmeye ya cesaret edemeyiz ya da buna gerek görmeyiz. Oysa dinî hayatın en heyecanlı noktası bu "iç"nin içinde yaşanır ve ego veya benliğin, bir fert olarak, o kimsenin fikir yönünden tarife sığabilen alışılmış kişiliğinden çok daha derin olduğu ortaya çıkar (İkbal 1983: 244).

Dinî tecrübe esnasında imanın psikolojik objesi konumunda olan Allah'ı bilme konusunda İkbal, Gazâlî'yi düşünce ve sezgi arasında bir ayırım yapmakla, düşünce ve sezgi arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin daima hareket halindeki zamanla bağlantılı olması nedeniyle yetersizlik ve tatminsizliğe mahkûm olduğunu anlayamamış olmakla, Kant'ı ise akli ve düşünceyi sezgiye üstün tutmakla, ezcümle Gazâlî'yi akli ve düşünceyi sezgiye, Kant'ı da sezgiyi düşünceye kurban etmiş olmakla eleştirir. Zira ikisi de düşüncenin kendi sınırını aştığını görememişlerdir (İkbal 1983: 22, 23).

Dinî tecrübenin gerçekliğini savunanlar, genellikle şöyle bir görüşten yola çıkmaktadırlar: Dinî tecrübe yaşadığını söyleyen dürüst insanlar yalan mı söylemektedirler? Russel ve Freud gibi din tenkitçilerine göre bir insanın yanılması ayrı şey, dürüst olması ise daha ayrı bir şeydir. Dürüst olmak hayal görmeye ve bu hayali hakikatmiş gibi dile getirmeye mani değildir (Aydın 1987: 74).

Peki, o zaman dinî tecrübe konusunda bir tür hayal/sanrı (hallucination) yaşayan bu dürüst bireyler nasıl olmaktadır da hayal (sanrı) görmek gibi böylesine önemli ruhsal soruna rağmen hala sağlıklı ve güçlü bir kişiliğe sahip olarak hayatlarını sürdürebilmektedirler? Dini tecrübe konusunda bir çıldırma (psikoz) belirtisi gösteren,

büyük bir algı bozukluğu (Hançerlioğlu 1988, s. 322, 323) yaşayan bu bireyler neden başka alanlardaki sanrılara maruz kalmazlar ve klinik destek görmeye bile ihtiyaç hissetmezler? Bu bile onların bir yanılsama veya bir hayal, bir sanrı yaşamadıklarının delilidir. Zira halüsinasyon yaşayan bir birey bu tecrübesinden sonra kendine gelemeyebilir, ilişkileri bozulur ve klinik desteğe ihtiyaç duyar. Oysa dinî tecrübe yaşayan bireyler bu tecrübelerinden sonra eskisinden daha sağlıklı ve daha uyumlu bir hayatın içine adım atarlar. Onların yakınındakiler, dinî tecrübe yaşayan bireylerin hayat ve kişilik kalitelerindeki artışa şahadet ederler.

Bilimsel bilginin bir diğer ayırt edici özelliği de nesnellik içermesidir (Cüceloğlu 1992: 41). Dinî tecrübe de bir bakıma nesnel denebilir. Hangi dinden olursa olsun dinî tecrübeyi yaşayan bireyler, farklı kültürlerde yaşamış olmalarına rağmen hep aynı gerçeği dile getiriyorlarsa, bu, onların tecrübe ettikleri şeyde yanılmadıkları, aksine kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettikleri, yanlış betimlemedikleri, bir sanrı (hallucination) durumu yaşamadıkları, yalan söylemedikleri anlamına gelir. Eğer öyleyse, o zaman dinî tecrübenin ampirik olduğunu ve bu tecrübenin “*tanıma yoluyla bilgi*”yi içerdiğini, dinî tecrübenin nesnellik gösteren şeyin de- tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi- tecrübe sahiplerinin, tecrübe ettikleri şey konusundaki uzlaşım olduğuna işaret etmektedir (Tüzer 2006: 195, 196).

Öyleyse dinî tecrübenin apaçık bir biçimde nesnellik içermekte olduğunu söyleyebiliriz. Başta duygusal bir tecrübe olarak başlayan yaşantı dinî topluluklar, kurumlar, şahıslar, nesnelere, zaman ve mekânlar, din dili, dinî törenler haline gelip nesnelleşir (Hökelekli 2010: 31, 32). Bu açıdan dinî tecrübenin tabiat tecrübesi kadar sağlam olduğunu, onun aracılığı ile elde edilen bilgiye güvenmek gerektiğini söyleyebiliriz. Batılıların, dinî tecrübe duygusal bir tecrübedir ve dolayısıyla da onun aracılığıyla elde edilen bilgi güvenilir değildir görüşü hatalı ve önyargılı bir görüş gibi görünmektedir.

Tabiat tecrübesi sonucunda elde ettiğimiz bilginin ayırt edici özelliklerinden bir diğeri de onun *tekrarlanabilir* olmasıdır (Cüceloğlu 1992: 41). Farklı dine sahip veya aynı din mensubu pek çok dindar veya mistik, tecrübe esnasında hep aynı gerçeği

yaşamaktadır (Tüzer 2006: 195). Dolayısıyla dini tecrübe de tıpkı tabiat tecrübesi gibi *tekrarlanabilir* özelliğe sahiptir. Dini tecrübe farklı zaman ve mekânlarda farklı kişiler tarafından tekrar edilebilmektedir. Yalnızca bir kez yaşanan ve bir daha tecrübe edilme imkânı olmayan bir durumun bilimsellik içermesi söz konusu değildir

Allah'ın işaret ve delillerini vasıtasız doğrudan doğruya kavrama ve İlâhî Kudret ile duygusal ve sezgisel ilişki kurma biçimi olan dinî tecrübe, ifade ettiğimiz gibi yalnızca duygusal bir tecrübe değildir. Bu ilişkiye düşünce de bütün gücü ve ağırlığı ile katılır. Gerçekten, duygu kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğine incek olursak, duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu, duygunun dışarıya itiş olduğunu, düşüncenin de dışarıya haber vermek olduğunu görürüz. Hiçbir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır, eşlik eder ve onu dışarıya/geleceğe taşır. İşte duygunun bu temel niteliği yüzünden din duygu ile başlamıştır (İkbal 1983: 40-42) demenin mahzurlu bir tarafı görünmemektedir. Duygu düşünceyi sırtlayıp götüren bir motivasyona dönüşmektedir.

Duygu her zaman duygu sahibinin dışında ve ötesinde bir şeye işaret eder. Sanki bireyi o tarafa, bireyin ötesinde ve dışındaki tarafa götürmektedir. Din, duygunun bu aslî özelliğine tutunur ve iç dünyadaki *öteye*, imanın psikolojik objesine (Tanrı) bireyi taşır. Söylediğimiz gibi duygunun bu temel niteliği yüzünden din, duyguyla başlamıştır denebilir. Ancak hemen belirtelim ki din duygudur ancak hiçbir duygu dinî değildir. Dinî duygu dediğimiz şey, dinin duyguya kendi adını vermesinden başka bir şey değildir. Dindar insan, duygusal tecrübe vasıtasıyla başkaları için gizli olan sırta ulaşır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki din hiçbir zaman kendisinin sadece duygudan ibaret olduğunu kabul etmemiş, aksine metafiziği de sürekli vurgulamaya çalışmıştır (Vergote 1999: 114-116).

Dinî tecrübe duygu tecrübesi gibi evrensel değildir. Geçmişte ve yine günümüzde pek çok insanın dinî tecrübe yaşadığı bir gerçektir. Ama bunun yanında hiç Tanrı ile karşılaşmamış pek çok insan vardır. Ortalama, sıradan bir insan karşısındaki ağacı

görürken aynı şekilde Tanrıyı görememektedir. Bu durum musiki tecrübesi ile karşılaştırılarak açıklanabilir. Dinî tecrübeyi yaşama kapasitesine sahip olmak, müzik kulağına sahip olmaya benzer. Dolayısıyla hiç müzik kulağı olmayan birisi, dinî tecrübesi olmayan birine, sıradan dindar, bir parça müzik kulağı olup da beste yapamayan birisine, yoğun duyguya sahip dindarlar ve ermişler, son derece iyi bir kulağa sahip olup da beste yapamayanlara, büyük veliler ve din kurucuları ise Bach, Beethoven, İtrî gibi büyük bestekârlara benzer (Tüzer 2006: 198).

İkbal’in ifade ettiği gibi, hiçbir rotanın olmadığı gökyüzünde kuşlar nasıl kendilerine yön tayin ediyorlarsa dinî tecrübe de bireye yön ve rota tayin eden pusula gibi iş görür. Bu tecrübe tıpkı bizim hayat tecrübelerimiz gibi tamamen doğaldır. Dinî tecrübe, sahibi için bilgi ve duygu bakımından büyük değer taşır ve daha önemlisi bireye ego güçlerini bir merkezde toplama yeteneği verir ve bu şekilde onu yeni bir kişilikle donatır (İkbal 1983: 251).

Dinî tecrübe tek boyutlu, sadece insani tarafı olan ve sadece bireye bağlı bir yaşantı değildir. Bir tarafı da Tanrı ile alakalıdır. Teistik bakış açısı ile bakıldığında dinî tecrübe Allah’ın bir lütfudur ve semadan gelen bir aydınlanmayla gerçekleşen İlahî bir armağandır. Mü’min, dinî tecrübesi sonunda, bu armağan karşısında yoğun bir minnettarlık duyar ve vazife ve borç duygusuyla ibadetlerine sarılır. Tecrübe edip tanıdığı Allah, sonsuz bir güven duygusuyla kulu sarıp sarmalar ve birey, O’na inanmaktan kaynaklanan bilgi ile bilir, görür ve yaşar.

Cavidnâme (İkbal 1958: 24)’de belirtildiği gibi nasıl ki ego görünmezdir ve bununla beraber ispat istemez, güneş kadar bellidir ve kendisinden daha yüksek bir ego haline gelmeyi istihdaf etmektedir, işte dinî tecrübe ve onun psikolojik objesi de aynı şekilde duyu organlarıyla görülmezdir. Buna rağmen ispat gerektirmeyecek kadar açıktır ve hep daha yüce ve daha kuşatıcı bir tecrübe olarak tecelli etmeyi hedeflemektedir. Zira o, “ben”in içinde yaşanmaktadır ve “ben”in inşasına büyük katkılar sağlamaktadır. Bu inşa, bu yapı apaçık görünmekte, ölçülebilmekte ve aktarılabilmektedir.

Netice itibarı ile dinî tecrübe sayesinde varılan bu nokta dikkate alınarak denilebilir ki tecrübe, doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Yani onun doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi tecrübenin geçerliliği için öne sürülen bazı delillerin bulunduğu işaret etmemiz gerekir. Bunların başında söz konusu tecrübenin insanın karakteri üzerinde yaptığı olumlu etki gelir. Samimi bir dini hayat kişinin iç dünyasında büyük bir değişim meydana getirir. Daha sonra bu değişim dışı, cemiyet ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının, velhasıl, yeni bir hayat tarzının oluşmasını sağlar (Aydın 1987: 73).

Sonuç

Tecrübe, hayatı ve dünyayı duygusal ve sezgisel yolla kavrayarak, gerçeğin, bilgi ve idrakler şeklinde iç yaşantımızda varlık bulmasını sağlar. İnsanı kendi varoluş sınırlarının ötesine taşıyarak Yüce Yaratıcının huzuruna getirir ve O'nun en kesin gerçeklik olduğunun farkına vardırır. İkbal'in anlayışına ve bize öğrettiğine göre dini tecrübe, diğer tecrübeler kadar sağlam bir tecrübedir ve bilimsel bilginin ayırt edici özelliklerinden olan *veriye dayalı olma*, *nesnel*, *ampirik* ve *tekrar edilebilir olma* özelliklerine de sahiptir. Ve böyle olduğu için de ayağımın altındaki çakıl taşı kadar keskin bir mukavemetle varlığını bana dayatıcı, bilimsel bilgi kadar –hatta bazen daha fazla- kesin bir kesinlikte bilgi içermektedir.

Ancak yaşanan sıra dışı olayı -dinî veya mistik tecrübeyi- hemen kabul etmek yerine bu tecrübenin sağlıklı bir dinî tecrübe olup olmadığını anlamak için çeşitli testlerden geçirdikten sonra, mesela tecrübenin dine, ahlaka, akla uygunluğu görüldükten; bireyin dinî tecrübeyi yaşamazdan önceki ve sonraki yaşantısı hakkında bilgi topladıktan sonra yaşantının meyvelerine bakmalı ve ona göre karar verilmelidir. Bunu en güzel şekilde Hz. Peygamberde görmekteyiz. O, yaşadığı ilk vahy tecrübesini hemen kabul etmek yerine eşi Hz. Hatice ve sonrasında Varaka ile tartışmış, günümüz bilim dünyasının titizliğinin de ötesinde bir hassasiyetle meseleyi değerlendirmiştir.

KAYNAKÇA

- ALPYAĞIL, Recep, (2011), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerde Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul: İz Yayınları.
- AYDIN, Mehmet, (1987), *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- BUDAK, Selçuk, (2000), *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- BURHENN, Herbert, (1994) “*Philosophy and Religious Experience*” ;Hood, Ralph W: Jr., *Handbook of Religious Experience*, Alabama: Religious Education Press.
- YARAN, Cafer Sadık, (2007) “*Eleştirel Deneyimcilik*”: *Dini Tecrübede Swinburne’ün “Safdillik İlkesine Karşı “Eleştirelilik İlkesi”*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.15.
- CÜCELOĞLU, Doğan, (1992), *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı.
- ELİAÇIK, İhsan R., (Tarihsiz), *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler Muhammed İkbâl*, İstanbul: Bağimsız Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, (1988), *Ruhbilim Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEİLER, Friedrich, (1955), *Mistisizmde Tanrı Mefhumu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. I-II.
- HAMİDULLAH, Muhammad, (2003), *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, Ankara: İmaj Yayınları.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (1993), *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (2010), *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- İKBAL, Muhammed, (1958), *Cavidnâme*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara.
- İKBAL, Muhammed, (1983), *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul: Bir Yayınları.
- KARUVELİL, George S. J., “*Religious Experience: Reframing the Question*”, *Forum Philosophicum*, Special Issue, 2011.
- NINA P. Azari, DIETER, Birnbacher, “*The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience*”, *Zygon*, vol. 39, no:4 (December 2004), pp. 901-917.
- SPİLKA, Bernard, HOOD, Jr, Ralph W., HUNSBERGER, Richard, GORSUCH, RL, (2003), *The Psychology of Religion*, London: The Guilford Press, Third Edition.
- SWINBURNE, Richard, (1979), *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford.

TUNÇ, Şekip Mustafa, (1959), *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul: Türkiye Yayınları.

TÜZER, Abdullatif, (2006), *Dinî Tecrübe ve Mistisizm Felsefi Bir Yaklaşım*, İstanbul: Dergah Yayınları.

TÜZER, Abdullatif, (2011), “*Güvenilir Bir Tecrübe ve Tanrı'nın Varlığına Rasyonel Bir Kanıt Olarak Dinî Tecrübe*”, der: Recep Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerde Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul: İz Yayınları.

VERGOTE, Antoine, (1999), *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev: Veysel Uysal, İstanbul: İFAV Yayınları.

YARAN, Cafer Sadık, (2007), “*Eleştirel Deneyimcilik*”: *Dini Tecrübede Swinbürne'ün “Safdillik İlkesine Karşı “Eleştirelilik İlkesi”*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.15.

Makale Geliş | Received: 24.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 29.08.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.617932

Faruk MANAV

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Nevşehir, TR
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Dep. of Philosophy, Nevşehir, TR
ORCID: 0000-0002-4588-7886
faruk-manav@hotmail.com

Miguel de Unamuno'da Varoluş ve Yaşamın Anlamı Sorunu

Öz

Varoluşçuluğun temsilcilerinden birisi olan Unamuno, eserlerini genellikle roman ve hikâye gibi edebi tarzlarda kaleme almıştır. O, insanın önceden belirlenmiş bir öze göre yaşamadığını savunmaktadır. Bu yüzden insanın varoluşunu ve yaşamını anlamlandırması, diğer varoluşçularda olduğu gibi Unamuno'da da önemlidir. O, bu anlam arayışında aklın hiçbir zaman rehber olamayacağını savunmaktadır. Çünkü ona göre, yaşamı anlamlandırmanın yolu akıldan değil, yaşamı deneyimlemekten geçmektedir. Bu nedenle Unamuno felsefesi, bireysel varoluşu ve yaşamı yücelten bir anlayışa sahiptir. Ancak insanın sonlu ve ölümlü bir varlık oluşu, onu tedirgin etmektedir. Fakat insan, ölüme rağmen, yaşamayı tercih etmeli ve ona anlam vermelidir

Anahtar Kelimeler: Unamuno, Varoluş, Ölüm, Yaşam.

The Problem of Existence and Meaning of Life in Miguel De Unamuno

Abstract

Unamuno, one of the representatives of existentialism, wrote his works generally in literary styles such as novels and stories. He argues that man does not live according to a predetermined essence. Thus man's bringing meaning to his own existence and life is important for Unamuno as it is for other existentialists. He argues that reason cannot be a guide in this search for meaning. Because according to him, meaning could be brought to life, not through reason, but only through experiencing life itself. Therefore Unamuno's philosophy has a conception that dignifies individual existence and life. However, man is disquieted by the fact that he is a finite and mortal being. But despite death, man should choose to live and give meaning to life.

Keywords: Unamuno, Existence, Death, Life.

Giriş

Varoluşçulukta insan, önceden belirlenmemiş bir öze göre yaşamını sürdürürken, bu yaşamda yapılan seçimler ve alınan kararlar, onun ne olacağını belirlemesi, yani özünü oluşturması bağlamında düşünüldüğünde, hayati önem taşımaktadır. Çünkü Sartre’ın da dediği gibi “... insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.” (Sartre 2007: 39). Böylece insanı kendisini belirleyen bir varlık olarak gören bir akım olarak varoluşçuluk, onu özgür seçimleri ile kendi varoluşunu anlamlandıran, bu seçimlerin sorumluluklarını alan bir varlık olarak görmektedir (Güçlü vd. 2008: 1521-1523). Varoluşçulukta ön plana çıkan bazı temalar ise varoluşun özden önce gelmesi, zamansallık, insan merkezli bir felsefe olması nedeniyle hümanizm, özgürlük ve sorumluluk ile etik düşüncelerdir (Flynn 2006: 8). Ayrıca, varoluşçulukta soyutluk yerine somutluk ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle kimi filozoflar, düşüncelerini sistematik olmayan bir tarzda ve dolaylı şekilde, bazı edebi eserler vasıtasıyla göstermektedirler (Foulquie 1998: 37-40).

İspanyol düşünce dünyasının önemli filozoflarından birisi olarak görülen Unamuno da felsefesini şiir, roman ya da dinsel türdeki eserleri yoluyla sembolik bir anlatımla dile getirmekte ve bu felsefenin özünü de bireysel yaşam oluşturmaktadır (Koestenbaum 2006: 566). O, felsefesinde her türlü soyutlamaya karşı somutluğu ön plana çıkartma eğilimindedir. Çünkü insanın hiçbir soyut kavram içine hapsedilemeyeceğini savunmaktadır. O, insanın ne olduğundan ya da ne olması gerektiğinden ziyade, ne olacağını ve ne olmayı istediğine odaklanmaktadır (Mora 2003: 34-41). Düşüncesinde sergilediği bu tavırla, varoluşçuluğun temsilcileri arasında yer alan Unamuno’nun düşüncesinin bazı ana hatlarını Koestenbaum (2006: 566) şu şekilde ifade etmektedir:

Birincisi, onun felsefesi açık bir şekilde zaman ve mekân içindeki kendi insani durumundan beslenmektedir. İkincisi, yazıları düşünsellikten ziyade duygulu olma eğilimindedir. O, kesin fikirleri değil duyguları/hisleri ifade etmek istemektedir ve hisler sıklıkla mantıksal yorumdan daha doğru bir şekilde Unamuno’nun abartılı ve yarı-duygusal dilinde ifade edilmektedir. Üçüncüsü, onun ilgi konusu varoluşaldır-ölüm ve kaygı, şüphe ve iman, suç ve ölümsüzlük

gibi. Dördüncüsü, o Blaise Pascal ve Søren Kierkegaard gibi düşüncesine kaynaklık eden öncü varoluşçuların izini takip eder ve insan yaşamı ile dünya görüşünün inşasında özneliği ve sezgiyi vurgulayan Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche ve William James gibi filozoflarla da yakınlık bulur. Son olarak, Unamuno’nun felsefesi, Kierkegaard’inki gibi düşünüp tasarlanmış bir şekilde sistematik olmayan, onun varoluşla boğuşmasının bir ifadesidir...

Elbette varoluşçu bir filozofu sadece bahsi geçen bu maddeler arasına hapsetmek olanaklı değildir. Bu yüzden Unamuno’nun felsefesini, varoluşçuluğun tüm nitelikleri ve özellikleri ile birlikte daha geniş bir bakış açısı ile değerlendirmekte yarar bulunmaktadır.

Eserlerini çoğunlukla roman ya da hikâye tarzlarında kaleme alması ile Unamuno’nun felsefesini, bu tarz eserlerdeki karakterler aracılığıyla gözler önüne serdiğini söylemek doğru olacaktır (Mora 2003: 41). Bu bakımdan çalışmada, Unamuno’nun roman ve hikâyeleri analiz edilerek onun varoluşçuluğu hakkında bir çözümleme yapılmıştır. Onun varoluşçuluğunun ana hatları ortaya konularak özellikle varoluş ve yaşamın anlamı konusundaki görüşlerini irdelemek amaçlanmıştır. Böylelikle Unamuno’nun düşüncesinde, insanın kendini anlamlandırma çabası ya da anlam arayışı tartışılmıştır. Bunu yaparken de zaman zaman diğer varoluşçu filozoflarla ilişkilendirmeler yapılmıştır.

Unamuno felsefesi/düşüncesi hakkında ise uluslararası ve ulusal literatürde yapılmış olan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaların ulaşılabilenlerinden bazıları, Unamuno’nun onun etkilendiği filozoflardan birisi olan Søren Kierkegaard¹ ile karşılaştırılmasına ya da ilişkilendirilmesine (Fasel 1955; Webber 1964; Wright 2004; Evans 2008; Ardila 2011; Evans 2013), bazıları ise Unamuno varoluşçuluğunun farklı konularına (Schlottman 1956; Mora 1961; Sobosan 1974; Marccone 1989; Franz 1999; Watson 2004; Anyadubalu 2012) odaklanmaktadır. Ulusal literatürde yapılmış çalışmalar ise genellikle dil ve edebiyat alanında yoğunlaşırken (Erteber 2008; Aksoy 2010; Gözcü Çivi 2012; Kaya Özdoğan 2015; Kayacık 2016), felsefe alanında yapılmış

¹ Unamuno üzerinde en büyük etkiyi bırakan filozofun Kierkegaard olduğu bilinmektedir (Fasel 1955; Webber 1964; Wright 2004).

ve Unamuno’da trajik kavramının irdelendiği bir çalışmaya da (Ülgen Kaya 2012) ulaşılmıştır.

Unamuno’nun Varoluşçuluğuna Kısa Bir Bakış

Unamuno, diğer varoluşçularda olduğu gibi insanın önceden belirlenmiş bir plana göre yaşamadığını ve belirli bir çerçeveye içerisine hapsedilemeyeceğini savunmaktadır. O, insanın başka bir insan tarafından yönlendirilmesinin, bir kalıba sokulmasının, hatta *Aşk ve Pedagoji*’de Carrascal’ın yaptığı gibi bilimsel bir bakış açısıyla herhangi bir nesneyi inceler gibi incelenmesinin de olanaksız olduğunu göstermektedir (Unamuno, 2017a). Romanın karakteri Carrascal, öyle bir karakterdir ki, hayatta her şeyin bilimsellikle aşılabileceğini düşünmekte ve insan da dâhil olmak üzere her şeye bir nesne gözüyle bakmaktadır. Örneğin, hamile olan eşinin doğumunu istediği gibi yapamayacağını düşünerek “ ‘Ah keşke biz erkekler doğursaydık,’... ‘Bu işi daha bilimsel ve bilinçli bir şekilde yapardık.’ ” (Unamuno 2017a: 36) demesi bu düşüncesinin zirve noktasıdır. Doğacak çocuğunun dâhilik yoğunluğunu hesaplamaya çalışması, eşinin yiyeceklerinin besin değerlerini ve türlerini hesaplaması, ona vereceği ismin bilim dili olmasından dolayı Yunanca olması gerektiğini düşünmesi, çocuğun ağzından çıkan ilk anlamsız kelimenin farklı dillerdeki anlamlarını araştırarak bir anlam vermeye çalışması, oğlunun yaşamına müdahale etmeye çalışması ve hatta okula karşıt bir tutum sergileyerek oğlunu kendisinin eğitmeye çalışması gibi davranışlar, Carrascal’ın nesnelci, akılcı ve kabul edilemez davranışlarının bazılarıdır (Unamuno, 2017a).

Oysaki insanı böylesine bir kalıba sokmaya çalışmak mümkün müdür? Nitekim Carrascal’ın oğlu Apolodoro’ya Bay Fulgencio’nun şu öğütleri aslında bu sorunun yanıtını vermektedir:

Seni kategorize etmelerine izin verme; tüylü kuyruğuyla izlerini silen tilki gibi yap; kandır onları. Onların gözünde mantık dışı ol, ta ki seni sınıflandırırken şöyle diyene kadar; bu o, Apolodoro Carrascal, türünün tek örneği. Kendin ol, ta kendin, tek ve değiştirilemez. Hareketlerinde ve sözlerinde sadece tek bir tutarlılık prensibi olsun; bizzat kendin (Unamuno 2017a: 95).

Öyleyse insan, akıl ile açıklanan bir varlık olmadığı gibi, onu kategorize etmek ve bir kalıba sokmak da mümkün değildir. İnsanın uğruna yaşaması gereken şey, kendisi olmaktır. Yani, biricik ve kendine özgü bir varlık yapısına sahip olmaktır. İnsan, bunu da başkalarının kontrolünde ya da onların denetiminde değil, bizzat yine kendi özgür seçimleri ile gerçekleştirmek durumundadır. Unamuno’nun da dediği gibi

Özgürlük, özgürlük, özgürlük.

Tanrı beni çağırdı: Onu dinlemeliyim. Diğerlerinin bu çağırışı anlamamasının ne önemi var? Onların kölesi gibi mi yaşamam gerekiyor?

İnsan, diğerlerinin kendi hakkında edindiği izlenimle değil, kendi gerçekliğinde yaşamalı. Kendi zihnimizde; başkasının fikrinde değil (Unamuno 2017b: 65).

Unamuno’nun bu düşüncesi, diğer varoluşçu filozofların özellikle de Heidegger’in başkaları konusundaki düşünceleriyle örtüşmektedir. Heidegger (2000), Dasein’in her durumda kendisi olan, kendi bireysel varoluşunu yine kendi olanaklarıyla anlamlandırmaya çalışan bir yapıda olduğunu belirtirken, başkaları ya da onlar arasında kaybolup gitme, onların seçimini kendi seçimi gibi görerek otantik olmayan bir varoluşa sahip olma, yani biricikliğini kaybetme gibi tehlikelere de dikkat çekmektedir. O halde insan, hem kendisini kendi özgür seçimleriyle belirleyecek hem de başkalarıyla olan ilişkilerine azami dikkati gösterecektir.

Unamuno, kişinin kendi olmasına ve bir bakıma kendi varoluşunun peşine düşmesine ilişkin düşüncesini şöyle belirtir; “Başkası olmayı istemek, olduğun kişi olmayı bırakmayı istemektir. Kişinin başkasının malı veya bilgisine sahip olmasını istemesini anlıyorum, fakat başkası olmak, bunu anlayamıyorum.” (Unamuno 2017c: 25). Başkası gibi olmayı istemeyi ya da başkası gibi davranmayı varoluşun/yaşamın anlamlandırılmasının önünde bir bakıma bir engel olarak gören Unamuno, kendi olmayı sıklıkla dile getirdiği ifadelerle de yüceltmektedir. Bu nedenle de varoluş ve yaşamın anlamı meselesinin onun düşüncesinin merkezi konularının başında geldiği de düşünülebilir. Onun şu ifadesi de bu savı destekler niteliktedir: “...bana göre başkası olmak, hayatımın birlik ve sürekliliğini bozmak, olduğum olanı, yani kısacası var olmayı bırakmak demek. Bu olmaz: Her şey olur da bu olmaz!” (Unamuno 2017c: 27). O halde, yaşamı anlamlı hale getirmenin yolu, kendi olmaktan geçmektedir denilebilir.

Unamuno’da Yaşamın Anlamı ve Kendisi Olmak

Kendisi olmak ve kendine özgü bir varoluşa sahip olma söz konusu olduğunda, Unamuno’nun eserlerinde ön plana çıkan bazı konular vardır ki, bu konular, varoluşun zorlu yollarının, kendine özgü bir birey olarak yüklenilmesinin ne denli ağır olduğunu gösterir niteliktedir. O demektedir ki, “Eğer bir gün var olmayı bırakmak acı veriyorsa, hep kendin olmayı sürdürmek, aynı zamanda başkası olamadan yalnızca kendin olmak, aynı zamanda başkaları olamamak, herkes olamamak belki daha çok acı verir.” (Unamuno 2017c: 157). Kişinin kendisi olması, özgün bir yaşama ve varoluşa sahip olması acı vericidir. Ancak bazen bu zorlu yol yerine, bu yoldan kaçış sergilenebilmektedir. Bu da kişinin kendisini sıradanlığa kaptırması ya da kendisi olmaktan kaçması anlamını taşımaktadır. Unamuno’nun dile getirdiği bu durum, Kierkegaardçı bir ifadeyle söylenecek olursa hazza dayalı, kişinin kendisi olmaktan kaçtığı ve özgür olmayış arzusuyla belirginleşen estetik varoluşa (Michelman 2008: 202), Heideggerci bir ifadeyle söylenecek olursa Dasein’in kendisini olanakları yerine gündelik yaşamın sıradanlığına kaptırdığı otantik olmayan bir varoluşa (Heidegger 2000) karşılık gelmektedir.

Söz gelimi Unamuno’nun *Bonifacio* adlı hikâyesinin kahramanı Bonifacio, yaşamı genel olarak sıkıcı ve anlamsız bulan bir karakterdir. Bu nedenle de kendini sahte bir arayışla kandırmakta ve bir bakıma yaşamı anlamlı hale getirmek için hiçbir şey yapmamakta ve sıradan bir yaşamı tercih etmektedir. Hatta aşkı bile gereksiz görmektedir (Unamuno, 2016a). Böylelikle Bonifacio, aslında yaşamın zorlu yollarından kaçan, bağlanmayı yaşamının herhangi bir safhasında gerekli görmeyen, hatta ne yapacağını ve ne olacağını bile bilmeyen bir tür estet karakter olarak görülebilir. Unamuno onun için şöyle der; “Bonifacio karamsar değildi. Bonifacio iyimser de değildi, Bonifacio hiçbir şey değildi, hiçbir şey olmak istemiyordu, isteyip istemediğini bile bilmiyordu. Zavallı Bonifacio!” (Unamuno 2016a: 56). Böylesi istikrarsız bir yaşamda, yaşamını anlamlandırmaktan uzak olan kişinin özgür şekilde seçimler yapması, kararlar alması ve bu kararların sorumluluklarını üstelenmesi de pek olanaklı değildir. Unamuno (2016b), bu durumu *İki Anne* adlı hikâyesinde gösterir.

Hikâyenin kahramanı Don Juan, evli olduğu Raquel’den çocuk sahibi olamayınca, Raquel onu başka bir kadınla evlenerek çocuk sahibi olmaya zorlar. Bu zorlama sonucunda da Berta’dan çocuğu dünyaya gelir ancak her iki kadına da eş olamadan yaşamını yitirir. Hikâyede Don Juan’ın yaşadığı durum, eşiyle yaşamına devam etmek ya da başka bir kadından çocuk sahibi olarak sürüncemede bir yaşam sürmek şeklinde ortaya çıkan, iki seçenek arasında yaşadığı gerilim ve ikilem durumudur. Ancak, Don Juan’ın kendi kararını verememesi onun özgürlüğünü de sorunlu bir hale sokmaktadır. Yani, aslında özgür olmadan alınan kararlar tartışılır nitelikte olup her durumda pişmanlık yaratma potansiyeli taşımaktadır. (Unamuno, 2016b). Tıpkı Kierkegaard’ın estetik varoluş alanındaki kişi için söylediği gibi;

Evlenirsen, pişman olursun; evlenmezsen, yine pişman olursun; evlen ya da evlenme, pişman olursun; ister evlen, ister evlenme pişman olursun. Dünyanın aptallıklarına gül geç, pişman olursun; gözyaşı dök, yine pişman olursun; dünyanın aptallıklarına gül geç ya da gözyaşı dök, pişman olursun; dünyanın aptallıklarına ister gül geç ister gözyaşı dök, pişman olursun. Bir kadına inan, pişman olursun; inanma, yine pişman olursun; bir kadına inan ya da inanma pişman olursun; bir kadına ister inan ister inanma, pişman olursun (Kierkegaard 2005: 73).

Kendi olmaktan uzak bir yaşamı tercih eden kişinin belirli bir kişiye bağlanmaktan kaçan ve aşk konusunda da başarısızlığa uğrayan bir özellik sergilediğini de sıklıkla gündeme getiren Unamuno, böyle bir karakterin belirli bir kadında aşkı bulamayacağını ve onun istikrarsız aşk hayatının mutlu bir sonla bitmeyeceğini de gözler önüne serer. Özellikle *Sis* (Unamuno, 2017d) romanında çizilen karakter profili, bunu en iyi şekilde örneklendirmektedir. Romanın başkarakteri Augusto Perez, farklı kadınlarda gördüğü farklı özelliklere âşık olan ve kadınları beğenme konusunda kendisine bir sınır da koyamayan bir karakterdir. Augusto’nun şu ifadesi onun aşka, bir bakıma bağlanmaya bakışını göstermektedir. “Evden çıkalı yarım saat oldu olmadı; üçüne, yok hayır, dördüne birden âşık oldum. Önce, yalnız gözden ibaret sanki, öyle birine; sonra saçları şahane bir ikincisine; işte demin de canlı melekler gibi gülümseyen biri esmer, biri kumral bir çifte. Dördünün de peşine düştüm.” (Unamuno 2017d: 75). Birden fazla kadına âşık olduğunu sanmak, istikrarsız bir yaşamı ve aslında ne olacağını seçememeyi de göstermektedir denilebilir. Çünkü kişi eğer bir kişiye bağlanırsa bu

onun artık kendisine nişan ve evlilik gibi bir sorumluluk yüklemesi ve daha etik olan bir yaşamı tercih etmesi anlamına gelecektir. Oysa Augusto, tercihini hep istikrarsızlıktan yana kullanmaktadır. Hatta bu tercihine bahaneler bile bulma peşindedir: “Eugenia beni soyuttan somuta götürdü; Rosario ise bana, insan soyunun genel niteliklerini öğretti. İnsanın imreneceği öyle çok kadın var ki... Nice nice Eugenia nice nice Rosario var! Hayır, hayır kimse oynayamaz benimle; hele kadınlar hiç! Ben benim. Ruhum küçük belki; ama benim sahibi!” (Unamuno 2017d: 133). Augusto, her ne kadar böyle bahanelere sığınsa da kendine bu konuda sınır koyamaması ve aynı yaşam tarzına devam etmesi, onu hiçbir şekilde gerçek (otantik) bir varoluşa yaklaştırmayacaktır. Nitekim “Hayalime, kafama hitap eden Eugenia başta; sonra kalbime hitap eden Rosario; nihayet bir de mideme hitap eden ahçım Ludivina. Kafa, kalp ve mide; başkalarının akıl, his ve irade adını taktıkları üç ruhi melekedir. İnsan kafasıyla düşünür, kalbiyle duyar, midesiyle ister. Açık, belli bir şey bu!” (Unamuno 2017d: 169), diyerek sonu olmayan arzuların ve kendinden kaçışların onu hiçbir şekilde anlamlı bir yaşama yaklaştırmayacağını da bir bakıma perçinlemiş olmaktadır.

Unamuno benzer şekilde *Aşk ve Pedagoji*’de de tek bir kadına bağlanmaktan kaçan ve birden fazla kadını düşleyen bir karakter üzerinden aslında estetik ya da otantik olmayan bir varoluşun istikrarsızlığını, anlık duyuşal zevklere dönüklüğünü göstermek ister. Romanın karakteri Avito Carrascal, birden fazla kadını tek kadın haline getirmenin düşünüyü kurmaktadır. Unamuno Carrascal’ı şöyle tasvir eder: “Şimdi Marina’ya sahipken Leoncia’yı daha çok düşünmektedir, kara-kuru kızın saçlarını koklarken, uzun sarışının saçlarını hayal eder. İkisini tek yapmak keşke mümkün olsaydı!..” (Unamuno 2017a: 31). O halde, kişinin sürdüreceği böyle bir yaşam, anlamlı olmak bir yana, sonu genellikle hüsrana ile biten ve varoluşçu anlamda istenen bir yaşam da olmayacaktır.

Her insan kendi yaşamını kendisi yaşar. Çünkü yaşamı sadece insanın kendisi deneyimleyebilir ve yaşam başkasından öğrenilemez. *Sis*’te Don Avito der ki, “Hayatın tek mürşidi hayattır; hiçbir pedagoji ona erişemez. İnsan, yaşamayı yaşayarak öğrenir ve herkesin, daima yeni baştan yaşamayı öğrenmeye başlaması gerekir.” (Unamuno 2017d:

92). Bu da şu anlama gelmektedir ki, yaşayarak yaşamayı öğrenen insanın yaşamdan kaçışı olanaksızdır. Yani insan, bir kez bu dünyada var olduktan sonra yaşamın zorlu yollarına adım atmış demektir. Unamuno, yaşamdan kaçmanın olanaksızlığını *Sessizlik Mağarası* adlı hikâyesinde şöyle dile getirir: “Ne çare ki bu tedbir daima, sonunda şeytana uyduğu için, nöbetçinin uçurumda kaybolmasıyla neticeleniyor, nöbetçilerle birlikte mağaradan içeri girilmesine mâni olmak isteyen başkaları da hep birden ortadan silinip gidiyorlardı.” (Unamuno 2016c: 136). Hikâyede yer alan bu mağara benzetmesinin, aslında yaşamı sembolize ettiği düşünülebilir. Hikâyede mağaraya giren her insanın çıkamaması, yaşama adım atan her insanın var olmaktan kaçamamasına, yaşamı yaşamak durumunda olan insanın, sorumluluktan ya da sorumlu olmaktan kaçamayacağına karşılık gelmektedir denilebilir. Bu nedenle, mağaranın başına nöbetçi dikmek bile yaşamdan kaçmaya engel olamamaktadır. Çünkü insan, bir kez dünyaya geldi mi, yaşamak durumundadır. Yaşamın anlamını aramak, yani mağaraya girmek yerine, intihar ederek kurtulma çabası gösterenler de aslında yaşama sorumluluğunu göze alamayanları sembolize etmektedir (Unamuno 2016c).

Yani bu dünya içinde oluş ve var olma çabası, yaşamın yükünü sırtlanmayı gerektiren zor bir süreçtir ve kaçış olanaksızdır. Bu nedenle de yaşama anlam yüklemek, yaşamdan kaçarak değil, bizzat yaşamı yaşayarak gerçekleşmektedir. Ancak bu yaşam, Unamuno’ya göre oldukça zorlu yolları olan ve saçmayı da içinde barındıran bir yaşamdır. O, *Sis*’te yaşam için şu betimlemeyi yapar; “...Tanrım! Ne büyük acılar ne de büyük sevinçler öldürür insanları; bu yüzden bu acı ve sevinçler, küçük küçük değersiz şeylerden oluşmuş muazzam bir sisle sarılı gözüdürler. Evet, işte hayat dediğin; bir sis olup olacağı! Hayat bir sistir.” (Unamuno 2017d: 30). Yaşamda hiçbir şey berrak, net ve tozpembe değildir. Yaşam yolu, bazen inişli bazen çıkışlı bazen de sisli bir yol gibi muğlaktır. Böylesine bir yaşam ise başlangıçta tüm insanlara anlamsız ve boş gelme potansiyeli de taşımaktadır. Unamuno *Aşkın Hücumu* adlı hikâyesinde bu durum için şöyle der: “Anastasio’nun duygusuna göre hayattan daha boş, daha sıkıntılı, daha manasız, daha saçma bir şey olamazdı...” (Unamuno 2016d: 125). Çünkü Anastasio, yaşamın anlamsızlığı ve saçmalığı karşısında gerçek aşkı arayan ve inanmadığı bu aşkı,

Eleuteria’da bulduğunu sanan karakterdir. Her iki karakter de bir bakıma gerçek aşkın ya da idealize edilmiş aşkın yaşama anlam katmadığını göstermektedir. Hikâyenin mutlu bir son ile değil, ölüm ile sonuçlanması bu düşünceyi güçlendirmektedir (Unamuno 2016d). Dolayısıyla aşkın, hayatın anlamsızlığına çözüm olmadığını söylemek mümkündür. Unamuno’nun eserlerinde genellikle aşkın içinde yaşadığımız dünyaya bir anlam verip vermemesi bir yana, ölüm ile sonlanması da bu çözümsüzlüğü göstermektedir denilebilir. Hatta aşk, insan için bir kandırmaca olarak da görülebilir: “Dünyadaki ve hayattaki en trajik şey aşktır, okur kardeşlerim; aşk, aldanmanın oğlu, hayal kırıklığının babasıdır; aşk, perişanlıkta tesellidir; ölümün kardeşi olan aşk, ölüme karşı devadır.” (Unamuno 2017c: 151).

Söz gelimi, *Ramon Nonnato* adlı hikâyede, babasının tahakkümü altında ezilen ve onun kararlarını uygulamak zorunda kalan Nonnato, hayatının hiçbir döneminde kendisi gibi olamamış, kendi kararlarını alamamış, kendisi gibi yaşayamamıştır. O, başkası, yani babası için var olduğundan, bu yaşam tarzı onu bir bakıma zor ve çekilmez bir yaşama sürüklemiştir. Sonunda intihar yolunu seçerek yaşamını sonlandırmıştır (Unamuno 2016e). *Sis*’te de Augusto, yaşamın saçmalığı karşısında ya da yaşamdan istediklerini elde edemediğini düşündüğünde intihar yolunu seçmekte ve nitekim çok aşırı yemek yemekten dolayı ölmektedir (Unamuno 2017d: 204). Buradan anlaşılan şudur ki, yaşamın anlamsızlığı, saçmalığı ve her zaman kişiye istediğini vermemesi, yaşamı sonlandırarak ya da intihar yolunu seçerek aşılacak bir şey değildir. Yaşam, kişinin kendi deneyimleriyle anlam kazanacağından dünya içindeki her türlü deneyimin aslında yaşamın anlamı üzerinde belirli bir etki oluşturduğunu göz önüne almak belki de iyi bir çözüm olacaktır. Aynı şekilde Camus’de olduğu gibi “İntihar bundan ötürü, absürde’ye başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez, aksine absürde’ye boyun eğdiğimizi gösterir. Öyleyse absürde’ye boyun eğmemek için hayatı yaşamak zorundayız.” (Gündoğan 1995: 87).

Ölüm ve Yaşam

Yaşamın anlamı söz konusu olduğunda Unamuno'nun gündeme getirdiği bir başka olgu daha vardır ki, o da ölümdür. Yani ölüm basit bir son mudur? Yoksa yaşamın ve varoluşun anlamlandırılması konusunda vazgeçilmez bir unsur mudur? Unamuno, ölümün yaşamı anlamlandırması konusunda da diğer varoluşçu filozoflardaki gibi bir tutum (Bollnow 2004: 77-79) izlemektedir. Ölüm, aslında basit bir son değil, aksine yaşamın akışına yön veren varoluşsal bir olgudur. O, ölümün yaşamla ilişkisini şöyle dile getirir: "Ölüm yaşamın doğal sonu olduğuna göre, yaşamın doğal yolu da ölüme doğru gitmektir, yaşamın doğal ışığı ise kendi sonunda görünen ışıktır. Yaşam ancak ölümün ışığında anlaşılır. Ölmeye hazırlanmak doğal şekilde yaşamaktır." (Unamuno 2017b: 18). Yani ona göre ölüm de yaşamın bir parçası ve her ölüm bireysel ölüm olarak anlaşılacak durumunda olduğundan, bireysel olarak son derece önemli bir konuma sahip olmaktadır. Çünkü "Tanıklar son dakikada ne olduğunu bilmiyorlar ve bu son dakika biricik olduğu ve hiç kimse bunu anlatmak için geri dönmediğine göre, hiçbir şey bilmiyoruz. Deneyimi olmayan biricik şey. Sadece bir kez ölünür. Peki, bu biricik eylem için yaşamaya değmez mi? Ölmek için yaşamaya?" (Unamuno 2017b: 51). O halde ölüm, kişiye özgü olan ve sadece kişinin deneyimleyebileceği, yaşamı anlamlandıran bir olanaktır.

Unamuno'nun bu düşüncesi, bir başka varoluşçu filozof Heidegger'in Dasein'in ölümü konusundaki düşüncelerini anımsatmaktadır. Heidegger'e göre, basit bir son olmayan ölüm, bizzat yaşamın içinde yer alan ve ona olumlu anlamda etki eden, bir bakıma ona sınırlarını fark ettiren, Dasein'in başkasına devredilemez olanağı olarak, sadece onun gerçekleştirebileceği ve onu aynı zamanda olanaklarından alıkoyan bir tür dünya-içinde olmama durumudur (Heidegger 2000: 284-296). Unamuno için de ölüm, insanı her şeyden alıkoymaktadır. "Hayır, bir kez öldün mü, senin için fani dünyadaki hiçbir şey artık var olmayacak!" (Unamuno 2017b: 90). İnsanı var olmaktan koparan ölüme karşı insanın takınacağı tavır ise onun farkında olarak yaşamını sürdürmekten başka bir tavır olmayacaktır. İnsan, ölümün her an gelebileceği bilinciyle yaşamını anlamlandırmanın yolunu bulmak durumundadır. Çünkü bir kez ölünüyor ise bu aynı

zamanda bir kez yaşandığı anlamına da gelmektedir. “Evet, yaşamak gerek ama ölmek de gerek. Özellikle de yaşayarak ölebilmek için ölerек yaşamak gerek... İnsan ölümle ilgili ne kadar çok düşünürse, hayat için o kadar huzurlu bir sükunete kavuşuyor. Ölümde yaşamak: Hayata ve ebedi hayata ölmenin yegâne yolu bu.” (Unamuno 2017b: 68-69). Bir kez yaşayıp bir kez ölecek olan insanın bu iki durum arasındaki dengeyi kurmasının, yani yaşamını anlamlandırmasının yolu, ölümü yaşamın içinde görmekten geçmektedir. Unamuno’nun da dediği gibi “Bir karar vermek veya önemli bir şey yapmak üzereyken, önereceğin şey olur olmaz öleceğini hayal et ve yapacağın her şeyi, hemen o an ölecekmişsin gibi yap.” (Unamuno 2017b: 122). Unamuno’ya benzer şekilde Camus de insanı yaşama bağlayan bir gerçeklik olarak ölümün insan yaşamını anlamlandırdığını ve hatta ölümle yaşamın bu bağlamda düşünüldüğünde, aynı öneme sahip olduğunu belirtmektedir (Gündoğan 1995: 100-102). Çünkü “İnsanın başlıca sorgulayışı, yaşamın bir anlamı olup olmadığına ilişkindir ve başlıca ihtiyacı da, yaşama (en azından kendi yaşamına) bir anlam verebilmektir.” (Ülgen Kaya 2012: 94). Bu nedenle yaşam, ölüme rağmen anlamlandırılmalıdır.

Yaşamın bir gün sonlanacak olması ve kişinin bunun farkına varmasıyla birlikte derin bir ıstırabın da kendini iyiden iyiye hissettireceğini belirten Unamuno, yaşamının bu trajik tarafının da aslında kişiyi yaşamaktan alıkoymaması gerektiğini belirtir. Hatta yaşam bir rüyadan ibaret olsa bile yaşamaya degeceğini dile getirir (Unamuno 2017c: 63-65). İnsanın ölümü fark etmesine karşın, ölmeyi istememesine ölümsüzlük adını veren Unamuno, insanın yaşamı boyunca ölümden kaçmasının, kendini yaşamına adanmasının temelinde de bu arzuyu görmektedir (Unamuno 2017c). Yani Unamuno’da insanın ebedileşmesinin yollarından biri de kendisini yapıp ettiklerine adanmasından geçmektedir denilebilir. Böylelikle insan aslında kendisinden sonrakiler için bıraktıkları ile ölümsüz² olabilmek arzusunda olmaktadır (Ülgen Kaya 2012). Unamuno, bu arzuyu şöyle dile getirir “Her şey olmaya niyetlenmemiz, her şey olmanın hiç olmayı önlemenin tek çaresi olduğunu düşündüğümüz içindir.” (Unamuno 2017c: 74). O halde,

² Unamuno felsefesinde ölümsüzlük, daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir konu olarak düşünüldüğünden bu çalışmada, çalışmanın problemini dağıtmamak adına kısaca değinilmiştir.

ölümün doğurduğu tedirginliği ve yaşamın bir gün sonlanacak olmasının ortaya çıkardığı trajik durumu ortadan kaldırmanın ya da en azından onunla mücadele etmenin yolu, bir tür ebedileşme arzusuyla beliren yaşamsal edimlerden geçmektedir.

Sonuç

Varoluşçu felsefenin temsilcilerinden birisi olarak bilinen Unamuno'nun felsefesinde insanın varoluşunu anlamlandırması ya da bir başka deyişle yaşamını anlamlı bir hale getirmesi, oldukça sancılı, zorlu ve bunalımlı bir yol olarak dikkat çekmektedir. Unamuno, akılcı davranmanın ve nesnelci bir bakış açısına sahip olmanın bu yolda işe yaramayacağını eserlerindeki karakterlerin hüsrarla biten yaşamları ile gösterir. Çünkü ona göre, bir sis misali puslu, belirsiz ve trajik olan yaşam, akılcı bir bakışla değil ancak yaşayarak anlamlı hale getirilebilir. Yani Unamuno'da yaşamın anlamı, aslında insanın kendi özgür seçimleri ve kararlarıyla kısacası, kendi deneyimleri ile elde edilebilir. Ancak tabii ki, yaşamın bir gün sonlanacak olması, insanın en önemli varoluşsal durumlarından birisi olan ölümle yüz yüze gelmesine ve ölüm karşısında duyduğu tedirginlik ve ıstırap gibi duygularla baş başa kalmasına yol açmaktadır. Öyleyse yaşamın bir gün sona ereceğinin ve onu her şeyden koparacağını farkına varan insanın, yaşamını sonlandırmak yerine, yaşamını olabildiğince anlamlı hale getirmeye çabalaması da önemli hale gelmektedir. Çünkü ölüm de aslında yaşamın anlamlı hale gelmesinde rol oynayan bir olanak ya da yaşamsal durum olarak nitelendirilebilir.

KAYNAKÇA

ANYADUBALU, Christopher C. (2012). "Human Existential Desire for Immortality in Unamuno's Perspective", *Global Journal of Human Social Science Arts & Humanities*. 12 (14), 52-60.

ARDILA, J. A. G. (2011). "The Origin of Unamuno's Mist: Unamuno's Copy of Kierkegaard's Diary of the Seducer", *Modern Philology*, 109, (1), (August 2011), 135-143.

AKSOY, Pelin (2010). Unamuno Tiyatrosunda Ölümsüzlük Teması, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

BOLLNOW. Otto Friedrich (2004). *Varoluş Felsefesi*, der. ve çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Efkâr Yayınları.

ERTEBER, Çağlar (2008). "Miguel de Unamuno'nun "Sfenks" ve "Günlükler" Adlı Yapıtlarındaki Benzer Kavramlar", *Littera Edebiyat Yazıları*, 23, 93-100.

EVANS, Jan E. (2008). "Miguel de Unamuno's Reception and Use of the Kierkegaardian Claim That "Truth Is Subjectivity"", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, (2/4), Horizontes Existenciários da Filosofia / Søren Kierkegaard and Philosophy Today (Apr. - Dec., 2008), 1113-1126.

EVANS, Jan E. (2013). "Unamuno's Faith and Kierkegaard's Religiousness A: Making Sense of the Struggle", *Hispanófila*. (168), 55-67.

FASEL, Oscar A. (1955). "Observations on Unamuno and Kierkegaard", *Hispania*. 38, (4) (Dec., 1955), 443-450.

FLYNN, Thomas R. (2006). *Existentialism A Very Short Introduction*, First Published, Oxford: Oxford University Press.

FOULQUIE, Paul (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

FRANZ, Thomas R. (1999). "Augusto's Mysterious Travel Plans in Unamuno's "Niebla"", *Hispanic Journal*, 20, (1), (Spring, 1999), 81-95.

GÖZCÜ ÇİVİ, Şükran (2012). Miguel De Unamuno'nun "La Esfinge" Adlı Eserinde Varoluşçuluk, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

GÜÇLÜ, Abdülbaki; UZUN, Erkan; UZUN, Serkan ve YOLSAL, Ümit Hüsrev (2008). *Felsefe Sözlüğü*, Üçüncü Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

GÜNDOĞAN, Ali Osman (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Erzurum: Birey Yayıncılık.

HEIDEGGER, Martin (2000). *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.

KAYA ÖZDOĞAN, Gökçe Çiçek (2015). Antonio Buero Vallejo’nun “Yakıcı Karanlıkta” Adlı Eserinde Kullandığı Motifler ve Miguel De Unamuno’nun Eserdeki Yansımaları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KAYACIK, Zeynep (2016). Miguel De Unamuno’nun Sis’i ile Sabahattin Ali’nin Kür Mantolu Madonna Adlı Yapıtlarında Varoluşsal Bir Biçim Olarak Aşk Kavramı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KIERKEGAARD, Sören (2005). *Kahkaha Benden Yana*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

KOESTENBAUM, Peter (2006). “Miguel De Unamuno Y Jugo”, *Encyclopedia of Philosophy*, Volume: 9, ed. Donald M. Borchert, pp. 565-569. USA: Thomson Gale.

MARCONE, Rose Marie (1989). “The Role Of Augusto Perez: A Study of “Niebla””, *Confluencia*, 5, (1), (Fall 1989), 11-15.

MICHELMAN, Stephen (2008). *Historical Dictionary of Existentialism*, USA: Scarecrow Press.

MORA, Jose Ferrater (1961). “On Miguel de Unamuno's Idea of Reality”, *Philosophy and Phenomenological Research*. 21, (4), (Jun., 1961), 514-520.

MORA, Jose Ferrater (2003). *Three Spanish Philosophers-Unamuno, Ortega, Ferrater Mora* (Edited and with an introduction by J. M. Terricabras), Albany: State University of New York Press.

SARTRE, Jean-Paul (2007). *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

SCHLOTTMAN, William Harry (1956). The Problem of Immortality in the Philosophy of Unamuno, (Master Thesis), The Rice Institute, Houston, Texas.

SOBOSAN, Jeffrey G. (1974). “Passion and Faith: A Study of Unamuno”, *Religious Studies*, 10, (2), (Jun., 1974), 141-152.

UNAMUNO, Miguel De (2016a). “Bonifacio”, çev. Mesut Özden Gözütok, *Ölümün Aynası*, yaz. Miguel de Unamuno, çev. Mesut Özden Gözütok, ss. 53-56, İstanbul: 1984 Yayınevi.

UNAMUNO, Miguel De (2016b). “İki Anne”, çev. Yıldız Ersoy Canpolat, *Üç Örnek Öykü ve Bir Önsöz*, yaz. Miguel de Unamuno, çev. Yıldız Ersoy Canpolat, ss. 13-52. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

UNAMUNO, Miguel De (2016c). “Sessizlik Mağarası”, çev. Behçet Necatigil, *Yaman Adam*, yaz. Miguel de Unamuno, çev. Behçet Necatigil, ss. 133-149. İstanbul: Can Yayınları.

UNAMUNO, Miguel De (2016d). "Aşkın Hücumu", çev. Behçet Necatigil, *Yaman Adam*, yaz. Miguel de Unamuno, çev. Behçet Necatigil, ss. 125-131. İstanbul: Can Yayınları.

UNAMUNO, Miguel De (2016e). "Ramon Nonnato (İntihar)", çev. Mesut Özden Gözütok, *Ölümün Aynası*, yaz. Miguel de Unamuno, çev. Mesut Özden Gözütok, ss. 23-27. İstanbul: 1984 Yayınevi.

UNAMUNO, Miguel De (2017a). *Aşk ve Pedagoji*, çev. Mesut Özden Gözütok, İstanbul: 1984 Yayınevi.

UNAMUNO, Miguel De (2017b). *Günlükler*, çev. A. Burak Zeybek, İstanbul: Sel Yayıncılık.

UNAMUNO, Miguel De (2017c). *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. Mehmet Sait Şener, İstanbul: Divan Kitap.

UNAMUNO, Miguel De (2017d). *Sis*, çev. Behçet Necatigil, İstanbul: Can Yayınları.

ÜLGEN KAYA, Eda (2012). Unamuno ve Scheler'de Trajik Kavramı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

WATSON, Peggy W. (2004). "The Author as Privileged Authority in Unamuno's "Don Sandalio"" *Hispania*, 87, (1), (Mar., 2004), 42-52.

WEBBER, Ruth House (1964). "Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno's Niebla", *Hispanic Review*. 32, (2), (Apr., 1964), 118-134.

WRIGHT, Sarah (2004). "Ethical Seductions: A Comparative Reading of Unamuno's "El hermano Juan" and Kierkegaard's "Either/Or"" *Anales de la Literatura Española Contemporánea*. 29, (2), Drama/Theater (2004), 489-504.

Makale Geliş | Received: 12.04.2019
Makale Kabul | Accepted: 17.06.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.618765

Mehmet Fatih ELMAS

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman, TR
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR
ORCID: 0000-0002-9728-2635
m_fatihelmas@hotmail.com

Levinas'ın Spinoza Eleştirisi Üzerine Bir İrdeleme

Öz

Bu çalışmada Levinas'ın Spinoza hakkında eleştirileri üzerine kısa fakat kuşatıcı bir irdeleme sunulmaktadır. Bunun için öncelikle 'Levinas'ın Spinoza Eleştirisi' alt başlığında Levinas'ın Spinoza'sı serimlenmekte ve sonrasında 'Levinas'ın Spinoza'sına Karşı Spinoza' başlığıyla eleştiriler üzerine derinleşilmeye çalışılmaktadır. Bu aralıkta yazının bağlamını belirleyen, ontoloji ve etik arasındaki ilişkidir. Levinas, kendisini bir ontoloji olarak sunan, fakat asıl olarak etik bir iddiaya sahip olan; doğallaştırdığı Tanrı tasarımıyla mutlak bir düşünce ve din hareketi olarak nitelediği Spinozacılığı, ilk felsefe olarak etik öğretisi karşısında hesaba çekmektedir. O, bu iddialarını Spinoza'nın Yahudilik ve felsefe hakkındaki savlarından faydalanarak temellendirmeye girişmektedir. Yazıda, Levinas'ın özellikle felsefi yorumları karşısında Spinozacı fikirlerin konumunu netleştirmek üzere bir giriş yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Etik, Conatus, Arzu, Vicdan.

An Examination on Levinas' Critique of Spinoza

Abstract

In this article, a brief but comprehensive examination of Levinas' critique of Spinoza is presented. For this purpose, first, Spinoza as received by Levinas is exposed under the subtitle of 'Levinas' Critique of Spinoza' and, then, Levinas' criticisms are extensively dealt with 'Spinoza Contra Levinas's Spinoza'. Inter alia, the relationship between ontology and ethics determines the main focus of this article. Levinas judges Spinozism, he describes it as a form of absolute thought and religious movement with his design of God "naturalized", from the vantage point of "ethics as the first philosophy". Levinas attempts to justify his theses by drawing on Spinoza's claims on Judaism and philosophy. In this essay, it is intended an introductory account of the position of Spinozist ideas against Levinas' philosophical commentary particularly.

Keywords: Ontology, Ethics, Conatus, Desire, Conscience.

Giriş

Spinoza ve Levinas ile ilgili farklı çerçevelerden pek çok benzer/ortak yön-tespiti yapılabilir: a) Yahudi çevreye mensup olmaları ve felsefeleri üzerinde olumsuz ya da olumlu anlamda Yahudiliğin etkisinin önemi, b) çağlarının en radikal sayılabilecek felsefi öğretilerine sahip olmaları, c) mevcut olandan farklı bir etik tasarım ortaya koymuş olmaları, d) Batı felsefe geleneğine güzergah tayin etme çabaları. Bunun gibi sayısını artırabileceğimiz bir dizi benzerlik tespit edilebilse de, onları birbirinden derinden derine ayıran husus, karşıt kutuplarda konumlanmalarını apaçık mümkün kılan bir mevzudur. Spinoza'nın adı *Ethica* olan, *esasen* bir etik olma iddiasıyla kendisini bir ontoloji olarak sunan felsefesi, Levinas'ın ilk felsefe olarak etiğiyle taban tabana zıttır. Bu bakımdan, Spinoza ile Levinas'ın birlikte okunacağı bağlam, ontoloji ve etik ilişkisi ekseninde şekillenir. Ontoloji olarak kavranan bir felsefe temelde Spinozacıdır ve mutlaka bir biçimde bu yoldan geçmek durumundadır. Fakat ilk felsefe olarak kavranan bir etik, Levinas için, yalnızca Platoncu olabilir. Çünkü bütünlüğün pençesinden kaçmayı becerebilen en iyi öğretisi Platon'a aittir.¹ Denilebilir ki Levinas 'etik optiği'yle, şüphesiz Hegel ve Heidegger'e de yaslanarak, bir Spinoza okuması yapmaktadır. Spinoza'nın etiği, ilk felsefe olarak Levinasçı etikten *başkadır*. Levinas, *Ethica*'nın varlıktan çıkışa-kaçışa izin vermeyen yapısından dolayı Spinoza'ya karşı toleranssızdır. Varlıkta kalarak, varlık içinden konuşarak ortaya konulan doğalcı bir etik öğretinin, varlığa aşkın, varlığın dışından buyrukla konuşarak oluşturulan bir etiğin karşı karşıya gelmesi anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, varolan her şeyin özünü *conatus* olarak belirleyen tanrısallığın, bireyin özneleşmesini arzu zemininde sevgiye dönüştürdüğü düzen fikri ile *conatusu* paranteze alarak ya da kesintiye uğratarak, tanrısallıkla ya da vicdanla özneleşmeyi sevgiye dönüştüren tasarım, Spinozacı ve Levinasçı fikirleri karşı karşıya getirir. 17. yüzyılda Spinoza'nın genel olarak etiğin fiziksel ve metafiziksel içerimlerini hesaba katarak geliştirdiği doğalcı öğretisi, 20. yüzyılda Levinas tarafından kesintiye uğratarak etiğin istikameti yeniden belirlenmeye çalışılır. Levinas uygun eylemlerin sonucunda elde etmeyi umduğumuz iyiliği en başa

¹ Bkz. Arbib 2012: 13. Levinas'ın da onayladığı bu tespit gerçekte Bergson'a aittir.

koyarak bu dönüşümü gerçekleştirir. Buna göre başkasıyla karşılaşmada özgürlük(ler)den evvel sorumluluk(lar) iş başındadır. Bu konuda soru şöyle formüle edilebilir: Başkasıyla karşılaşma çatışmaya mı yoksa sorumluluğa mı davet eder/davetiye çıkarır? Levinas, Spinozacı *conatus* fikrinin mücadelecî doğasına işaret edip, köklerini Yahudi-Hıristiyan dünyadan da aldığı bir etik kuram oluşturarak herkesi sorumluluğa davet eder.

Levinas'ın Spinoza Eleştirisi

Levinas'ın Spinoza eleştirileri iki cihetten gerçekleşir: Bir yönüyle Yahudilik özelinde Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sini ve dinden aforoz edilmesini değerlendirerek, bir tür hermeneutik yaparak, diğer yönüyle ise filozofun *Ethica*'sındaki bazı düşünceleri kırmaya çalışarak. Levinas'ın Spinoza'yla ilgili -kimi metinlerindeki eleştirel göndermelerini de saklı tutmak şartıyla- doğrudan filozofun kendisini hedef aldığı iki yazısı vardır.² Bunlardan ilki, *The Spinoza Case* ("Spinoza Vakası", 1955-56, *The Journal Trait d'Union*) başlığını taşır. Burada Levinas'ın Yahudilerin durumuyla ilgili genel tespitlerine rastlanır. Ona göre İsraililer neye sahip olduklarına bakmaksızın kendilerini Batılı kabul ederler. Halbuki Batının amentüsü ruhun özgürlüğü-özerkliği doktrindir. Ruhun özgür-özerk olduğu sayılısı, Batıya özgü erdemlerin ve ahlaksızlıkların başlıca nedenidir. Batıya özgü ruh-özgürlüğü fikri, insanın hakikatle içkin bir ilişkide varlığını sürdürme arzusunu açık eder. Bu bağlamda, Spinoza akli ön plana çıkararak, rasyonel ilişkilerin içsel durumu üzerinden en yüksek yaşam biçimini ortaya koyar. Ne ki Yahudilik iman ve ritüel ilişkileri bir yana, inanç ve uygulamalarıyla mitolojik öğretilerin akla uyguladığı şiddete karşı çıkışla seçkinleşir. Bu bakımdan, hakikatin ufkundan kopup, mitlere bel bağlamadıkça, Yahudilik açısından rasyonalizm bir tehdit oluşturmaz; yeter ki mitos olmasın.³ Spinozacı bir rasyonalizm de akıl olarak Yahudiliğe ters düşmez, fakat yalnızca inanç olarak Yahudiliğe karşıttır. Esasen Yahudi düşüncesinde Tanrı'yı bilmenin olanaklı bir yolu,

² Bu yazıda, Levinas'ın eleştirileri serimlenecek, fakat irdeleme kısmında daha ziyade bir filozof olarak Spinoza hakkında eleştirileri dikkate alınacaktır.

³ Levinas 1997: 108 ("The Spinoza Case" başlıklı çevirinin orjinal adı "Le Cas Spinoza"dır).

O'nun tezahürlerine ve doğa içindeki fiillerine bakmaktır. Bu bakış, Yahudi düşüncesi tarihinde rasyonaliteye ilk dönüş olarak okunur. Tanrı'yı bilmek yalnızca Doğayı bilmekle mümkündür (Fransez: 298). Bu bilme yolunu en üst noktaya taşıyan kişinin Spinoza olarak gösterilmesi tesadüfi değildir.

Levinas'a göre Spinoza düşünce tarihinde şüphesiz Yahudi-karşıtı bir etki yaratmak için çok çaba sarf etmiştir. Levinas, kutsal ruhlara iftira atıp, inancının gerektirdiklerini yapmayarak, bir ateist olarak varoluşunu devam ettiren bir kimsenin hâlâ bir Yahudi olup olamayacağını sorgular ve bu kimselerin inançsız kişilerin kafasını karıştırdığını, kendi değerlerini bir başka şekilde kuran kişiler olarak 'saklı bahçe' şeklindeki bir tanrısız teolojiye hizmet ettiklerini ekler (Levinas 1997a: 107).

Levinas için her ne kadar öncelikle Batılı varlık Hıristiyan tecrübesini gerektirse de, Spinoza Yahudiliğin hakikatini Yeni Ahit'in vahyine tabi kılmış ve Yeni Ahit'in vahyini de Entelektüel Tanrı Sevgisi'yle aşmak istemiştir. Bu nedenle, Spinoza dinine ihanet etmiştir (Levinas 1997a: 108). O, yaşadığı çağın düşünsel iklimine uygun olması bakımından dinsiz bir Yahudiliği mümkün kılmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Spinoza'nın himayesindeki rasyonalizm sayesinde ki Hıristiyanlık din değiştirme skandalına yakalanmadan dönüşüme imkan tanımıştır. Levinas, Hıristiyanlığın Yahudiliğe göre farklı bir esine sahip olduğunu ifade ederek yeni bir teklifte bulunur: "Spinoza'daki versiyonundan ziyade Platon ve Aristoteles'teki haliyle henüz leke almamış bir rasyonalizmi bulma şansımızın çok daha yüksek olduğuna bütünüyle ikna olabiliriz" (Levinas 1997a: 109).

Levinas'ın bir diğer yazısı, Sylvain Zac'in çalışması üzerine hazırladığı, *Have You Reread Baruch?* ("Baruch'u Yeniden Okumak/Baruch'u Tekrar Okumaya Ne Dersiniz?", 1966, *Nouveaux Cahiers* 7) isimli inceleme yazısıdır. Bu yazısında Levinas, Spinozacılığın bir mutlak düşünce hareketi olarak kendisini mutlak bir din haline getirme çabasından dem vurur (Levinas 1997b: 117). O, yine çağının düşünsel ikliminden etkinlenmesi sonucu Spinoza'nın Talmud'un hakiki anlamını göz ardı

ettiğine, esasen onu açık bir biçimde bilmediğine dikkat çekerek⁴, sırf kendi itibarı için Tanrı Sözü'nü upuygun fikirlerin dışına ittiğini söyler. Spinoza'nın Kutsal Metinlerin pratik bakımdan sağladığı yararları işaret etmesinin ve özellikle felsefe ve inanç sahasını ayırt etmede gösterdiği hassasiyetin altını çizse de, Levinas, Kutsal Metinlere hiçbir ontolojik hakikate sahip olmadıkları gerekçesiyle salt bir kurtuluş öğretisi gözüyle bakmasını ve aynı şekilde hiçbir zaman hakikatini kavrayamadığını düşündüğünü Vahiy'e ilişkin çocukça olduğunu düşündüğü edebi yorumlarını eleştirir. Levinas Talmudik ve Rabbinik metinlere antropomorfik ve folklorik bir yaklaşım sergilenmesini kabul etmez; onun için Spinoza'nın bu konudaki yorumları Tanrısal olanın karikatürünü çizmeye yöneliktir. Buna rağmen Spinoza'nın bir konudaki farkındalığına da değinmeden geçmez: Kutsal Kitap, etik olanın özümsemişidir ve vahye dayalı bir Yasa metnidir. Yasanın inceliklerini kavramak Tanrı Sözü'ne gönderir ki O'nun Sözü etiğin kendisidir (Levinas 1997b: 114, 117). Bu bakımdan bir teoloji değildir. Ne var ki Spinoza kalplere seslenen tanrısallığın içselliği ile kanının dışsallığı arasında kanının saklı anlamını açık edilerek özümsemişini kendisine iş edinmez. Etik mesajı ve yaşama dünyasına sunduğu pratik kuralları bakımından yararının farkında olsa da, Spinoza Tanrı'ya veya Yaratımın hakikatine bu şekilde erişilemeyeceğini düşünür.

Levinas'a göre felsefe kendiliğinden ortaya çıkmadı; kendinin nedeni değildir. Felsefe yapmak zaten bir geçmişe sahip olan 'ilk anlam'ı aydınlattığı ölçüde ışığın görüldüğü yere doğru yürümektir. Bu ışığı yansıtan ve onu dile getiren, aslında Spinoza'nın Tanrı'nın Sözü dediği şeydir. Varlığa kökensel anlamını veren, Kitab-ı

⁴ Levinas Spinoza'nın İbranice de bilmediğini de ima eder. Oysa Spinoza'nın yaşam öyküsünden şunları öğreniyoruz: "Portekiz cemaati okulunda altı sınıf vardı. İlk dört sınıf yaşları 7 ile 14 arasındaki erkek çocuklar içindi. Bu sınıflarda öğrenciye eğitilmiş bir Yahudinin bilmesi gereken dinsel, kültürel ve edebi konular öğretilirdi. Birinci sınıfı bitirene kadar öğrenciden dua kitabını rahatlıkla okuyabilmesi beklenirdi. İkinci sınıfta Torah'ı İbranice'den okumaya yönelik dersler verilirdi ve Tevrat'ın ilk beş kitabının tamamına hakim oluncaya kadar eğitim sürerdi. Bu öğretimde vurgu en çok ezbere, melodik okumaya ve Torah'ın kısa pasajlarını tercüme etmeye yönelikti. Üçüncü sınıfta Torah'ı İspanyolcaya çevirmesi beklenen öğrenciler, dördüncü sınıfta Salomben Joseph, Rashi ve peygamberler üzerine bilgilendirilirdi. İlk okul eğitiminden sonra iki sınıf (Mishmah ve Gemara) daha vardı. Buradan ağırlıklı olarak Talmud ve diğer klasikler okutulurdu ve bu sınıflarda yetişenler önemli ölçüde haham olurdu. Spinoza'nın dördüncü sınıfa kadar (14 yaş) okuduğundan şüphe edilmez ama beşinci ve altıncı sınıflar için aynı şey söylenemez".

Mukaddes'in buyruklarıdır. Bu buyruklar, Doğayı biz insanların görüşüne açar (Levinas 1997b: 118). Dış dünyanın ontolojik yapısını merkeze alarak yaşamak, 'ilk anlam'la kendini sınırlamak veya fenomenolojik olarak dünyaya anlam vermek anlamına gelir, fakat bu yaşam bize anlamın anlamlılığını sunmaz. Anlamın anlamlılığı ışık paradigmasını aşarak, bir dışsallık olarak belirir ve böylece aynılık rejimini kesintiye uğratar. Bu nedenle, etik anlam, trans-fenomenolojiktir (Gözel 2011: 101). Metafizik ontolojiden önce olduğundan, şu halde, Levinas için, felsefeyi başlatan felsefe öncesi bir deneyim vardır. Bu deneyim, kökene öncel bir köken olarak, hatılanamaz bir geçmişte öznenin başkasına adanmışlığını ifade eder. Bu saptama aynı zamanda anlamın köken olarak bilincin içeriklerine indirgenemeyeceğini açık eder. Çünkü anlam Beyan'la (*Révélation*) ilgilidir; dışarıdan gelir ve bir bağlama oturtulamaz. Kökene öncel geçmiş, öznenin yaratılmışlık koşuludur. O, kökene öncelliği "*a priori*'den daha eski bir önce"yle tanımlar (Levinas 2011a: 101). Bu ifadeler, Levinas'ın öğretisine ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Levinas, *Spinozaların Kutsal Metinler* karşısındaki modernliği karşısında, adeta bir 'modern mit kovucu' gibi okuma yaparak, modernlerin bakışını kendilerine döndürmektedir. Bu bakımdan, Levinasçı öğretisi Spinoza'nın eserlerine bir reddiye olarak okunmalıdır. Nitekim *Totality and Infinity*'deki şu cümle karşıtlığın derecesini gösterir: "Düşünce ve Özgürlük Başkası'ndan ayrılmanın ve Ona ilişkin olmanın sonucudur" (1979: 105). Levinas'a göre varlığın özü, Tanrı'dan ayrılmayla oluşur. Doğa Tanrı tarafından yaratılmıştır ve Tanrı yaratımında izini bırakmıştır tabiata. İz sayesinde yaratılanlar metafizik olarak Yaratıcısını arzular. (Spinoza'nın doğa anlayışında sürekli bir biçimde üreyen-üreten ve dolayısıyla kendisi dışındaki hiçbir şeyi metafizik olarak arzulama imkanı tanımayan bir yapı söz konusudur). Yaratım ilişkilerinde Levinas, yaratılanların Yaratıcı'dan pay aldıklarını ileri süren fikirlere karşıdır. Çünkü şeylerin Tanrı'nın bir parçası olduğu katılım fikri, içkinlik düzleminde kurulan bütünlük fikriyle mümkündür, ancak bütünlük etik olana götüren yolu daha baştan kapatır. Katılım fikriyle hareket edildiğinde, özneye özgürlüğünü istediği gibi kullanma imkanı verilir. Levinas Tanrı'yı özneye özgürlüğünü istediği şekilde kullanacağı şekilde değil, fakat kendi *conatusunu* kendisine sorgulatacağı tarzda öğretisinde kavrar. Buna göre Tanrı insanın *conatusunu* kesintiye

uğratmasını sağlayan en harikulade Başkası'dır. Konutlandığı yer, varlığa dışsal ve doğaya karşıdır. Çünkü bu dünyalı değildir. Nitekim düşüncenin ve özgürlüğün ayrılma'dan gelmesi, öznenin ve Başkası'nın ayrı-zamandalığından, diyakroniden kaynaklanır. Şöyle de denebilir: Kendisinden ayrılan varolanlarda izini bırakan Yaratıcı, onların bu izi takip ederek özgürleşmelerini sağlamaktadır. Öyleyse, özgürlüğün koşullandırıcısı ayrılıktır. Ne ki evrendeki tüm varolanların birer olma tarzı olarak Tanrının parçası olarak görüldüğü katılım fikrine kıyasla ayrılma (*separation*) Spinozacı öğretiyeye bütünüyle zıttır. Levinas'ı Spinozacılığı eleştirmeye götüren, Spinoza'nın anlama yetisini kullanarak sonsuza ulaşmaya yönelik *büyük iddiasıdır*.

Levinas'ın bir felsefi doktrin olarak Spinozacılığa ilişkin eleştirilerini birkaç tema altında bir araya getirmek mümkündür. İlk olarak, Levinas *eternity* (ebedilik) fikrine karşı çıkar. Ona göre ebedilik, gelişimden yoksun bir devinimsizliğe işaret eder ve ayrışmamış bir bütünlüğün, Bir'in idealize edilmesini ifade eder. Bu yönüyle, Parmenides'ten Hegel'e kadar birliğin ayrıcalığında Aynı Olan'a çakılı kalmanın dile gelişidir (1979: 105). Levinas'a göre Spinozacılık da aynılık/özdeşlik fikriyle istila edilmiştir. Bir adım daha atarak şunu ekleyebiliriz: Ebedilik sayılıtsı diğer bütün olası hataların tetikleyicisidir aynı zamanda. Ebedilik her şeyden önce kutsallığa bir tehdit ve varolanın başkalığını yok eden bir fikirdir; varlığını sürdürmede ısrarcı olan varlığın üretimidir. Bu yanıyla ebedilik, kendi kendisini üreten bir düşüncedir. Ebedi olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın, salt kendi kendine yeter biri olarak varlığını sürdürme çabası Levinas'ı ürkütür. Aslında onu daha da ürküten mesele, bireyin eyleme gücünü en uç noktasına kadar arttıracak şekilde varlığını sürdürmek için çaba göstermesidir. Bu fikir, Spinozacı etik öğretinin merkez durağıdır.

Levinasçı düşünceler dışsallık, başkalık ve ayrılık üzerinde kurulur. Amaç, Sonsuz olanın lehine bütünlüğün yıkımıdır. Levinas, ebedilik (*eternity*) fikrini sonsuzluk (*in-finite*) fikriyle bozguna uğratmaya çalışır. Ona göre bütünlüğün işaret ettiği iki kavram vardır: Varlık ve Düşünce. Varlık en genel anlamıyla 'felsefede parçaların toplamının bütünü' olarak kavranır. Düşünce ise bütün bilgilerin kendisinde toplanarak sentezlendiği bir üst kategoridir. Bu bakımdan, kuramsal düşünce varlık ve bilgi

kategorileriyle ilişkilidir. Fakat etik her tür kuramsal düşünceden öncedir ve her türden bilgiyi mümkün kılan unsurdur. Levinas Bütünlük ile Sonsuz'u, ilkinin kuramsal, ikincisinin ahlaki olması bakımından ayırır. Ona göre ben'in egoizmi, ahlaksızlığının değil, ontolojisinin sonucudur. Nitekim bütünlük ancak öznenin keyfi özgürlüğü Başkası tarafından sorgulatıldığında kesintiye uğrar. Bütünlüğü kesintiye uğratan Ben'i Başkası'na bağlayan ilişki, yani Sonsuz fikridir (Levinas 2010a: 140). Sonsuz'un bütünlüğe karşı üstünlüğü ve/veya önceliği varlığın ve bilginin kategorileriyle kavranılamazlığından gelir. Yakalanamazlığıyla mutlak ve radikal olarak başka olan Sonsuz, bu yönüyle sonsuz fikrine sığmaz, çünkü bir kavram değil, fakat arzudur (Levinas 1979: 51-52).

Levinas, ebedilik fikrine karşı rahatsızlığının dozunu arttırarak eleştiri oklarını *conatus essendi* temasına yöneltir. Ona göre *conatus essendi*, varolanın sürekli olarak kendini, varlığını olumlama çabasıdır ve bu haliyle de bir dik kafalılıktan başka hiçbir şey değildir. Başkasına soluk aldırmayan, hassasiyeti ve ruhani olanı askıya alarak, salt bir biçimde var olmaya çalışan bireyin aynışmaya katılımını ifade eder. *Conatus essendi*, ebedilik ve varlık fikriyle birleşerek, başkılığa karşı mevzilenir. Gerçekte hayvani olduğunu düşündüğü *conatus* fikrinin insanda karşılık bulmasıyla arzu fikri, Levinas'a göre, çağdaş dönemde üstünlüğünü ilan etmiştir. Oysa değerli olan arzuları meydana getiren şey değil, arzulanabilir olandır (Juffé 2007: 6; Levinas 1998: 7). Ne var ki Batı felsefesi geleneği özneyi *conatus essendi* olarak konumlandırır. Bu konumlandırma, herkesin herkesle mücadele içinde olduğu bir sahneyi hazırlar. Oysa Levinas'a göre insanın özü kesinlikle *conatus* değildir. İnsani olan, karşılık beklememek, veda edebilmektir (Levinas 2011b: 20). Özneyi etkinliği nazarında düşünenlere karşıt şekilde edilginliği içerisinde, rehinelik nazarında kavramayı öneren Levinas, özgürlüğü öznenin rehine olabilme yeteneğine indirger/yükseltir. Rehine olabilme, en yüksek değer olarak öznenin heteronomik duyarlılığını ortaya koyar. Başkası için olabilmektir bütün mesele. Ben'i özgür kılan, başkası için olmaklığı ya da rehineliğidir: "Ben'in konumu, daha en başta, konumsuzluktur, yoksa *conatus essendi* [varlıkta direktme] değil; onun konumu, daha en başta, tam da eza'nın şiddetinin

kefarecini ödeyen Şu rehin olarak [başkasının] yerinde-olma'dır. Özenin töz-süzleŐmesini, Őeylikten-Őıkmasını, varlıktan-soyunmasını, tabiiyetini, [velhasıl] özneliğini bu terimlerle düşünmek gerekir. O, aküzatifte, özgür olmadan evvel sorumlu oluşuyla saf kendidir." (Levinas 2012: 277). Özenin özneliği ya da insanın insanlığı, öyleyse, başkasının yaşamını kendi yaşamı karşısında öncelemekte gizlidir. Bir mücadele verilecekse, bu kendi çıkarına yönelik değil, başkasının çıkarına yönelik olmalıdır. Levinas'ta *conatusu* ya da bir içkin direnç olarak çabayı kesintiye uğratan etik dirençtir. Etik direnç ontolojik dirençten evveldir. Filozofun işi, *conatusu* sorgulayarak, onu çıkar gözetmezlik yönüyle yeniden şekillendirmektir. Levinas'a göre genel olarak denebilirse, *conatus*'tan evvel vicdan vardı. Bu hakikati görmeden yapılan felsefe yüzeyde kalmaya mahkumdur.

Nihayet, Levinas Spinoza'yı irade ile akılı aynılaŐtırdıĐını düşündüğü için eleştirir. Bu özdeŐleŐtirme ona göre özenin özgün yönlerini bilinmeyen bir bütünlük içinde yok ederek, bireysel kimliğini yitirmesine neden olur. Böylece bir kez daha Aynılık Başkalık üzerindeki zaferini ilan eder. Özgürlüğün evrenselliğe kurban edilmesi olarak da ifade edilebilecek olan bu durum, insansal olanı -acıları, çileleri, ızdırapları vd-görmezden gelerek, ben'i, en önemli faaliyeti nesneleŐtirme, temalaŐtırma olan akla indirger. Ne ki insani yaşam, Levinas için, varlık ve bilgi kategorilerine sığmayan bir şekilde akar. İradeyi akılla özdeşleştiren kuramlarda arzu ve irade devre dışı kalır. Oysa yaşam, bir etik deneyimdir. Bu nedenle, oluşturulan muhtemel töz kuramlarıyla insanın eylemsellik alanına ölçü ve düzen getirme çabası boşunadır. Çünkü Levinas'a göre etik deneyim olarak yaşamda Sonsuz'dan ayrılmayla birlikte herkese karşı sorumlu hale gelen bir varolanın Sonsuz'u arzulanması, deneyimlemesi, insanın varlığa indirgenemez yapısını açık bir şekilde ortaya koyar (Levinas'tan akt. Juffé 2007: 8).

Levinas'ın Spinoza'sına Karşı Spinoza: Eleştiriler Üzerine Genel Bir İrdeleme

Levinas'ın Spinozacı düşünceler üzerine eleştirilerini motive eden esas neden, fikirlerinin yaslandığı kaynak gibi görünüyor. Ona göre Spinoza Grek Tinine yaslanarak Yahudi Tinine sırtını dönmüş, hatta ihanet etmiştir. Bilindiği gibi, Spinoza Yahudilik mirası olan aşkınlık temasını felsefesinde hiçbir biçimde kullanmaz. Onun kavramsallaştırdığı Tanrı teması, herkesin gerekli çabayı gösterdiği takdirde bilebileceği bir varlıktır. Bu yanıyla, hiçbir enigmatik (muammalı) niteliğe sahip değildir. Tanrı'yı dahi bilebilme gücüne sahip insan için hiçbir fikir sonuna kadar upuygun-olmayan olarak kalamaz.

Spinoza'nın Tanrı'sı Levinas için hakiki bir Tanrı değildir: Kendisine dua edilemeyen, kendisinden medet umulamayan salt felsefi olarak tasarılanmış, fakat ruhsuz ve soyut bir kurgudur. Ona göre Tanrı bilme yoluyla kavranabilir değildir. Çünkü şeylerin hakiki özünü bilme fikri, insani beceriyi sonsuzca aşar. Batı felsefesi geleneğinde varlık ile düşüncenin özdeşliğinde kurgulanan Tanrı en yüce ve yetkin varlık olarak konutlanır. Oysa yücelik ya da yükseklik, her zaman varlığın ötesini imler. Levinas için yalnızca vahiy ve seçim vardır. Başkasının yüzünde tecessüm eden Sonsuz, doğal düzeni kesintiye uğratır. Bu bakımdan, etik doğaya karşıdır.

17. yüzyılın Amsterdam'ında yaşayan Spinoza'nın yaptığı işe bakılırsa, bu ve benzeri temaları zihinden öteleyip, apaçık olmayan hiçbir şeyi kabul etmeyerek, doğaya aşkın, doğanın dışında her türden gücü reddederek felsefe yapmaya koyulmuştur. Spinoza'ya göre hiçbir kimse vahiyle ya da bir başka şekilde buyrukla edilgin biçimde sorumlu kılınamaz. Yahudiliğin insanlığa sunduğu şeylerle mutlu olunamayacağını düşünen Spinoza, Von den Enden'in seküler pedagojik tedrisatından geçmiş biri olarak, bir oluş felsefesi geliştirmiştir. Oluş felsefesinin esasen nesnesi arzudur. Arzu burada çift yönlü düşünülmektedir: Zaman ve mekan ufkunda tüm olma tarzlarına aittir. Ebedilik ufkuyla bakıldığında ise metafizik vechile kendini gösterir. Spinoza'ya göre doğada varılmaya ve bir eylemde bulunmaya belirlenen olma tarzları birbirleriyle ilişkiye girdikleri anda varlığını korumak üzere çaba gösterir. Bu ilişkide salt kendi

varlığını koruyabilir ya da ilişkinin diğer bileşenini kendine katmak üzere yıkıma uğratabilir veya onun tarafından yıkıma uğratılır. Bir başka deyişle, her bir şey kendi parçalarını yenilemek, kendi varlığına *can katmak* üzere bir başka cisme ihtiyaç duyar. Cismin kendini sürekli bir biçimde yenilemesi, yenileyerek yeniden üretmesi arzu kavramıyla ilişkilidir. Spinoza, insanın sürekli olarak arzularına maruz kalmak durumunda olduğunu ifade eder. Varolanın varlığını sürdürme çabası, onun hep bir hareket halinde olduğunu, etkin ya da edilgin şekilde eyleme gücünü arttırmaya çalıştığını gösterir. Vurgulanarak söylenmelidir ki Levinas'ın düşündüğü gibi varolanlar aynı kalmakta ısrar etmezler. Sürekli eyleyiş halinde olan olma tarzları için aynılıkta diretmeleri açık bir çelişkidir. Çünkü varolanlar sürekli olarak bağıntılarını yenileyerek, varlığını sürdürmektedirler. Doğası gereği diğer olma tarzlarına maruz kalan insan edilgin durumdan etkin duruma geçerek ya da etkilenme kudretini etkin etkilenişlerle doldurmasıyla eyleme gücünü artırır ve bilgiye dayalı neden olduğu tüm eylemleri, onu kutluluğa ulaştırır. Kutluluk, bir kendinden memnun olma halinden ziyade, eyleme gücünü en uç sınırına kadar artırma çabasıdır. Yazının giriş kısmında da değindiğimiz üzere, muhtemeldir ki Levinas'ı en fazla ürküten, uç sınıra kadar gücün yayılımı düşüncesidir. Daha dikkatli okunduğunda, Spinoza'nın eyleme gücünü kör arzularla ya da rastgele arttırmayı salık vermediği anlaşılır (*Ethica*, 5. Bölüm, 4. Önerme, Not). Bilmeye dayalı ölçüyü ve sınırı belirlemiştir Spinoza. Fakat bu kez etiğin salt bir entelektüel bilme faaliyetine indirildiği düşünülerek karşı çıkılacaktır. Oysa Spinoza'nın felsefesinde bilme bedeninin duygulanımlarında temellenir; sadece bedeninin hallenimlerini, onlara ilişkin fikirleri bilebiliriz. Her bir tekiliğin kendisini oluşturan çokluğun fark edilmesiyle bilindiği bu sistemde beden *conatus* sergilerken pek çok şeye ulaşır. Salt kendi çıkarı için mücadele etmez; başkalarını yok saymaz; solipsist değildir. Kendisinden başka bedenlerin olduğunu bilir. Buna karşın, Levinas'ın Spinoza'da bir varolanın kendisini aklın ya da nedenselliğin himayesinde açımlayan bütünlüklükten şu ya da bu biçimde koparmasının imkanı olmadığını, dolayısıyla bu sistemin çokluğa, çoğulluğa geçit vermediğini ileri sürmesi anlaşılır bulunabilir. Bir başka ifadeyle, Spinoza'nın bütünlükten kopan bir modusun bireyselliğini göz ardı ettiği ileri sürülebilir. Bu iddiaya göre Spinoza salt varlığı düşünerek çokluğu ve bireysel olanı göz

ardı ettiğinden, bireylerin tümünü bütünlükte eritmiştir. Çünkü töz haricinde hiçbir şey düşünülememektedir. Levinas için insanı varlığa bağlamayı ifade eden kavram, *conatus essendidir*. Bu kavram, insan varoluşunu diğer varolanların varoluşuyla birleştirir veya bütünlükler.

Gelgelelim, Spinoza'nın varlığın dışını kabul etmemesi, bir arzu fenomenolojisi geliştirmesini sağlamıştır (Arbib 2012: 8). Spinoza'da arzulamak için arzulanan doğrudan ya da dolaylı maruz kalmak gerekir. Arzu, uygun fikrine sahip olduğunda sorumluluğa dönüşür. Bu bakımdan, sorumlu olmayı koşullandıran tek şey bilmektir. İnsanların birlikte ve uyum içinde mutluluğu ancak bilgiyle mümkündür. Fakat Spinoza için iyi ve mutlu yaşamak için evvela fiili olarak yaşamayı arzulamak gereklidir. Levinas ise arzuyu, arzulanabilir olanı dışsal olarak konutladığı için, sorumluluğa tabi hale getirir ve herkesin bu sorumluluğu duyabileceğini, fakat bazılarının tanrısal çağrıya kulak verebileceğini söyler. Yine de unutulmamalıdır ki Levinas'ın öznesi, özneleşme sürecinde dünya nimetlerine doyduktan sonra ancak dışsal bir buyrukla metafizik olarak kendinden soyunmayla birlikte arzulamaya başlar. Spinoza'da ise arzu tüm olma tarzlarının özü olarak içeriden gelir ve bireyin bilme mertebesi arttıkça sorumluluk bilinci artar.

Levinas felsefe tarihinde öncü filozofların –Spinoza dahil- iradeyi akla indirgeyen tavrını eleştirir. Fakat Spinoza okurları, onun, iradeyi akıl karşısında ya da akli irade karşısında yüceltmediğini bilir. Spinoza açıkçası onları pratikleri dışında fazla ciddiye de almaz. Pratikte akıl ile irade, fikirler ve istemeler haline gelir. Buna göre zihin tek başına bir şeyi istemeye yeterli değildir. Çünkü bir fikir hep bir duygulanıma ilişkindir ve istemeyi ifade eder. Spinoza anlama yetisi ile iradeyi soyut varolanlarla ilişkisinde işlemez; varolanın somutluğunda işe koşar. Böylece, bilmenin güzergahı zorunlulukla bedenin şeylere yönelik arzusıyla çizilir. Spinoza, akli ve iradeyi tözün düşünce özniteliği altında kavranan tarzları olarak sunduğu ve dolayısıyla onları tözden olabildiğince uzaklaştırmış olduğundan, Levinas'ın akli yücelttiğine yönelik eleştirisinden muafır.

Yine Levinas'ın Spinozacı *eternity* (ebedilik) kavramına yönelik eleştirilerine bakıldığında, Spinozacılığın bu eleştiriler karşısında savunma yapma kudreti kendini gösterir. Her şeyden önce Spinoza'da *eternity* Levinas'ın düşüncüğü gibi doğadaki hiyerarşinin en zirve noktasında konutlanmış bir mevki değildir. Bütünüyle insani çabayla tanımlanan bir kavram olarak *eternity*, bir şeyi ne ise o olarak kavramanın doğrudan bir sonucudur. İnsanın *eternal* (ebedi) olma imkanı, *infinity*'yi (sonsuz) deneyimleme becerisine bağlıdır. Fakat Spinoza'nın *infinity*'si Levinas'ın muammalarla dolu temasından farklı olarak bütün gizeminden arındırılmış, hiçbir upuygun olmayan fikirle tanımlanmayan olumlu bir kavramdır (Juffé 2007: 14). Spinoza'da *eternity* doğanın sürekli eyleyiş halinde olmasıyla ve sonsuzca yeniden üre(t)mesiyle/sonsuzlaşmasıyla kavranabilir. Tözün özünün sürekli eyleyiş halinde olması, doğanın gerçek özü olarak *eternity*'yi karşımıza çıkarır. Öyleyse, *eternity*, varolan tüm olma tarzlarına kendi hakikati içerisinde bakmayı sağlar (*sub specie aeternitatis*): "Ezeli-ebediliği deneyimlemek, zaman ve mekan ufkunda sahip olduğumuz parçaların, güç derecesi olmamız bakımından kudretli parçalarımızdan farklı olduğunu tecrübe etmektir. Bir başka deyişle, sahip olduğumuz yayılımsal parçalara indirgenemeyecek bir güç derecesi olduğumuzu anlamaktır." (Deleuze 2008: 231). Bir kimsenin kendisini, kendisi dışındakileri ve Tanrı'yı kavrayabilmesi, şeyleri *eternal* ufuktan deneyimleyebilmesiyle ya da *eternity*'ye karışmasıyla mümkündür. Spinoza'nın bu kavrayışı saf *a priori* bilgiyle gerçekleştirmediğinin altını çizmek gerekir. Şeyleri *sub specie aeternitatis* kavramak, insanın kutluluğudur ve eyleme gücünü arttıran, erdemlerle donanmış herkes bu kutluluğa ulaşabilir.

Görüldüğü gibi, Spinoza'da Tanrı kendisini bildirmek için gösterge, sözcük, mucize ya da aracı insana ihtiyaç duymamaktadır. Spinoza aşkınlık perdesini sıyırıp, insanların Kutsal Metinlerin hakikatini görmesini sağlamaya çalışmıştır. Buna göre bu Metinlerde adalet, yardımseverlik vd erdemler harici başka bir hakikat yoktur. Bu bakımdan, pratik açıdan çok faydalı işleve sahiptirler. Onların doğaya ve topluma karşı olduğunu ileri sürerek, aklı vahye tabi hale getirmek isteyenler karşısında Spinoza, bilindiği gibi, her şeyin doğallıkla anlaşılması gerektiğini savunur. Spinozacı sistem,

etik olanın doğal olduğunun en iyi örneklerinden biridir felsefe tarihinde. Buna karşın Levinas, etiğin doğaya karşıt olduğu, kesinlikle bir doğa ontolojisinden kaynaklanmadığı konusunda diretir: "Elbette, dahası bu etik zaruret bugün de hala geçerli olan *conatus essendi*'nin Helenler tarafından onaylanmasını çökertir. 'Başkasının maddi ihtiyaçları benim manevi ihtiyaçlarımdır', diyen bir Yahudi atasözü var; ontolojinin birinci hakikatinin –*varolmak* için mücadele- etik reddine niteliğini veren şey bu nispetsizlik veya bakışimsızlıktır. Demek ki etik *doğaya karşı*'dir, çünkü doğal irademin kendi varoluşuma öncelik tanıyan caniliğini yasaklamaktadır." (Levinas 2010b: 273).

'Hangi görüş doğrudur?' diye sorulabilir.⁵ Ancak eğer yanlış olan bir şey var ise, muhtemeldir ki o da bu sorunun kendisidir. Çünkü iki görüş de kendi iç bütünlüğünde doğru görünmektedir. Levinas'ta Tanrı bu dünyalı olmadığından, varlığa dışsal ve doğaya karşı konumlanır. Tanrı doğanın dışından buyurduğu için ahlak ya da etik *doğallıkla* doğal değildir. Ona göre etiğin doğaya uygunlaştırıldığı yerde özne doğanın determinasyonu ile belirlenerek, doğal kavramlarla tanımlanır ki bu tanımlama onu bütünlük içinde eritir. Böylece, bütünlükte eriyen öznenin özneleşme süreci sekteye uğrar. Levinas, varlığını sürdürme çabası olarak sunulan ontolojik ayrıcalığı etik ilişkiyle askıya alır. Spinoza'da ise Tanrı Doğa'dadır ve bu bakımdan varolan her şey Tanrı'da vardır; onsuz hiçbir şey kavranamaz (Spinoza 2011: 65). O, bir yandan Tanrı'yı doğallaştırır, fakat diğer yandan da Doğayı tanrılaşdırır. Tanrı'yı olumsuzlayarak ve doğayı hiçleyerek insanlara umut ve korku kısılcacında bir yaşam sunan bütün tasavvurları ortadan kaldırır. Spinoza'da Tanrı bir *potestas* (iktidar sahibi) değildir (gerçi Yahudi-Hıristiyan geleneği de Tanrı'yı bir *potestas* olarak nitelemez) Böylece Spinoza aşkınlığın her türlüüne karşı durarak, metafizik olarak Tanrı'yı doğaya içkin bir varlık olarak kurarak, dinin kavramlarını da doğallaştırıp sekülerize eder. Bir başka deyişle, Spinozacı sistem baştan sona natüralisttir. Denilebilir ki Spinoza ile Levinas doğa tasavvurlarında ayrıştıkları için birbirine zıt kutuplarda

⁵ Öğretilerin doğruluğu meselesinden ziyade (işe) yararlılığı açısından bir sorgulama belki de *günümüz yaşam dünyası açısından* daha 'anlamli' olabilir.

konumlanmaktadırlar. Ne ki Spinoza felsefesinin ilkeleri gereği zorunlulukla etiği doğallaştırmaktadır. Aynı şekilde Levinas da aksiyomlarına bakıldığında –örnekse Yüz, Sonsuz, Tanrı- zorunlulukla doğaya karşı bir doktrin kurmaktadır. Bilinmektedir ki Eski Ahit Geleneği'nde Doğa dıştır; Tanrı ise içtir. Doğa dışımızı, tanrı ise içimizi bilmemizi sağlar. Genel olarak denebilirse, bunlardan ilkiyle cehaletten (Grek Tarzı Felsefe yardımıyla), ikincisiyle de gafletten (Tek Tanrılı Dinler yardımıyla) kurtulmaya çalışırız.

Spinoza'nın bu bağlamda uyarısı çok açıktır: Doğayı ve onun bağlantılarını anlamayanların işaretlere ihtiyacı olur. Yasa, onu anlamayanlara kendisini buyruk olarak gösterir. Buyruk olarak yasa, bulanık bir tematiktir. Buyruk ontolojik yolu kapatır ve sadece itaat bekler. Bu nedenle, Spinoza'nın Tanrı'sı işaret ya da gösterge göndermez insana; Deleuze'ün dediği gibi, onun ifadeleri vardır. Doğa (*natura naturata*), O'nun (*natura naturans*) ifadelendiği yerdir.

Levinas Spinoza'yı çağının düşünsel iklimine uygun olarak Yahudiliğin hakikatini *çocuksu* akılıyürütmeleri⁶ değersizleştirerek, Batı felsefe geleneğinin Grek köklerinden hareketle aynılık rejimine teslim olduğu gerekçesiyle Yahudilik dinine karşı ihanetle suçlar. Buna mukabil, Batı felsefe geleneğine alternatif olarak da başkalık üzerine bir rejimi teklif etmiştir. Bütün her şeye öncel bir ilke arayışında, 'arşimet noktası'nı başkasının yüzü olarak belirlemiştir. Varlığa dışsal ve bilince öncel bir hakikat ile insanların egoizmini kesintiye uğratma çabası, Levinas'ın etiğin veya başkalığın filozofu olarak tarihte konutlamıştır. Gelgelelim, bugünün okur-yazarları olarak, onun Spinoza okumasının yüzeysel olduğunu düşünmek için pek çok gerekçeye sahibiz. Aslında belki de epey zamandır pek çok Spinoza yorumcusunun değerli görüşleriyle Spinoza'yı pek çok fikir karşısında yeni gözlüklerle savunabilme gücüne erişmiş olduğumuz için, günümüzde Levinas'ın eleştirilerinin kolaylıkla savuşturulabilir olduğunu söyleme cüretinde bulunabiliyoruz. Gerçekte, onun Batı felsefesi geleneğine ait bütünlük fikrini eleştirme nedeni, bütün her şeyi başkalığından ederek, aynılık rejimine dahil eden, bu bakımdan şiddet uygulayan yapısıydı. Fakat öyle görünmektedir

⁶ Levinas, Talmud okumalarını *erişkince* yapmanın gerekliliğinden söz eder.

ki tıpkı eleştirdiği bütünlük fikrinde olduğu gibi, Levinas, Spinoza'yı diğer düşünürlerle birlikte aynı çembere atarak, başkılığından etmiş görünmektedir: kimi zaman Kant'a, kimi zaman Hegel'e, bazen de bir bütün olarak Yunan tarzı felsefeye indirgeyerek.

Yine haklı olarak denilmektedir ki Levinas iyiliği sona değil, başa koymakta ve böylece varlığın ilk anlamını mücadeleden alıp, etiğe teslim etmektedir. Yani ahlakın yönünü değiştirmektedir. Böylece, başkasıyla yüz yüze gelmek mücadeleye değil, sorumluluğa davet eder (Finkielkraut 2012: 28). Levinas'ın iyiliği başa koyması, pratikte ne anlam ifade etmektedir?⁷ Levinas'ın öznesi, Sonsuz'u metafizik olarak arzulamak için öncelikle egolojik evreyi dolu dolu yaşamak durumundaysa eğer, iyiliği başta fark etmesinin olanağı yoktur. İyiliğin başa konulması, doğduğu anda bir takım doğuştan fikirlerle Buyruk'tan haberdar olan kimseler için anlamlıdır. Denilecektir ki Spinoza'nın insanı bilmeye dayalı çabasıyla şeyleri ebedilik ufku altında yakaladıktan sonra dindarca eylemlerle bulunabilmektedir. Fakat sistemin çift yönlü karakteri açısından bakıldığında, bir bütün olarak sistem *causa sui* üzerine kurulur. Descartes'tan farklı olarak işe Tanrı'dan başlar Spinoza da. Bir yönüyle şeylerden Tanrı'ya, diğer yönüyle Tanrı'dan şeylere bir hareket izleriz. Gelgelelim, insani yetkinleşme veya dindarlık yaşamsal tecrübelerle gerçekleşir. Aynı şekilde Levinas'ın öğretisinin de çift yönlü hareketine bakılırsa, iyiliğin başta ya da sonda olması fikri daha az önemli görünecektir. Esasında Spinozacı ontoloji ile Levinasçı ontoloji arasında bir gerginlik yoktur. Levinas, 'tek-anlamlı varlığın filozofu' olarak Spinoza'yı onaylar. Anlaşmazlık, Levinas'ın Spinozist bir ontolojinin etiği imkansız kıldığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü varlık ona göre kötücüllüktür. İnsana hiçbir biçimde kaçış yolu bırakmaz.

Öyleyse, Spinoza işe –çift yönlü sistemin diğer yönü olan- *conatus*'la, şeylerin doğal niteliklerinden başladığı için Levinas'ın eleştirilerine maruz kalmaktadır. Tekrar etmek gerekirse, Levinas'a göre özneyi doğal kavramlarla veya doğanın determinasyonu ile tanımlamak, onu başkılığından ederek bütünlük içinde eritmek

⁷ Elbette ki böyle bir teorik kurgunun insanın eylemsellik alanını baştan sona belirlemeye yönelik kudretini kastetmiyoruz.

anlamına gelir. O, *conatus* fikrinin hayvani olduğunu ifade etmektedir. Bunun yerine, insanı doğallığıyla, tarihselliğiyle ya da kültürel varlığından itibaren değil, sadece etik açıdan ele almayı teklif eder. Bu nedenle, her şeye öncel bir fikir olarak yüz temasıyla öğretisini kurar. Aslına bakılırsa, kendisinden yola çıkarak böyle bir kurgu yapar. Bauman, yüz aksiyomuyla ilgili şöyle yazar:⁸

Bu tanımlamanın ürkütücü belirsizliği, 'gerçek olmayışı', okuru şaşırtacak, büyük olasılıkla cesaretini kıracaktır. Öteki bir yüzden ibaret olabilir mi? Her yüzün arkasında bir kişi; kötülüklerin yanı sıra iyiliklerin, başarıların ve başarısızlıkların, yapılanların ve yapılmayanların, iyi niyetin ve kötü niyetin, hoşluğun ve iğrençliğin normal yüklerini taşıyan bir kişi yok mudur? Şimdi ve buradaki karşılaşmaya kadar ben onun farkında olmasam bile, birlikteliğimizin bir geçmişi yok mudur? Burada tanımlandığı haliyle Yüz bir kurgu; -işleri daha da şaşırtıcı bir hale getirmek istercesine- hep oradaymış gibi yaparken, tamamen kendimden yola çıkarak oluşturduğum varsayılan bir kurgu değil midir? (Bauman 2016: 96).

Levinas'ta yüzle karşılaşmanın ikili ufku vardır. Zaman ufkunda sosyallik, kökensel ufukta kutsallıkla ilişkidir. Bu karşılaşmalar Spinoza'dakini andırır cinstendir. Şöyle ki, şeyler iki şekilde kavranabilir Spinoza'ya göre: ya zaman ve mekan ufku altında ya da ebedilik ufku altında. İkisinde de ilk karşılaşma zaman ve mekan ufku altında gerçekleşmektedir. Durum böyle iken, İyiliği başa ya da sona koymuş olmanın pratik bakımdan hiçbir önemi yoktur. Gerek Spinoza'da ve gerekse Levinas'ta özne yaşamının bir durak noktasında diğer olma tarzlarıyla ya da başkasıyla farklı bir ilişki kurmaya başlar. Bu kurgularla bir şeyi salt kendisi için değil, başka bir şeyden ötürü, başka bir şey olma olanağı için sevmeye başlarız. Bir başka deyişle, her ikisinde de teorik olan pratik olana muhtaçtır. Çünkü teorinin kurulumu hep bir pratik üzerinedir. Ne ki Spinoza'da teoriziz pratik mümkün değildir. Fakat Levinas'ın öğretisine takılacak olursak, teori, Sonsuz olanın ya da Tanrı'nın kendini beyan etmesine engel teşkil eder. Çünkü Tanrı insanlararası ilişkide *revelation* olarak belirir.

Son olarak şunları kaydederek irdelemeyi sonlandırabiliriz: Spinoza ve Levinas'ın yaşam hikayeleri sıradışıdır. Spinoza, din olarak Yahudiliği *arkaik* bulduğu, hiçbir

⁸ Bu ufuktan hareketle, Spinozacı gerçeklerin Levinasçı gerçek-dışı kurgularla zihinlerden ötelenmek istenmesi üzerine daha çok düşünme ihtiyacı doğar.

ontolojik hakikate sahip olmadığını düşündüğü ve dolayısıyla bir Yahudi gibi varoluşunu sürdürmek istemediği için cemaatinin aforozuna maruz kalmış ve bu nedenle, modernliğin seküler başlatıcısı olarak selamlanan Spinoza'nın 'ötekine saygı' başlığı -örtük de olsa- hep gündeminini meşgul etmiş ve çalışmalarını yönlendiren önemli bir motif olmuştur. Levinas ise yirminci yüzyılda bir sırf bir Yahudi olduğu için, Yahudi gibi yaşamak istediği için, daha doğrusu Yahudi olarak yaşamasına izin verilmeyerek, Nazi kamplarında çile çekmiş ve milyonlarca Yahudinin –en yakınları da dahil olmak üzere- katledilmesine yakinen tanıklık etmiş, bu nedenle ötekine saygıyı –açık bir şekilde- hiç gündeminden düşürmemiştir. Özyaşamöyküsünün felsefelerine etkisi bakımından iki düşünürü karşılaştırdığımızda bazı şeyler daha açık hale gelmektedir. Spinoza, hayal ürünü fikirlere karşı varlık ve bilgi ekseninde bir sistem geliştirirken, Levinas yirminci yüzyılda yaşanan krizin nedenini varlık ve bilgi ilişkileriyle kurulan bütünlük fikri ve aynılık rejiminde bularak, felsefeye ayrıca kaynaklık etmiş Yahudi tarzını işe koşarak bir öğretiyi geliştirmiştir. İlk okumada bazılarının Levinas'ın Spinoza'nın zihinlerden ötelemek istediği düzeni, yeniden tesis etmeye çalıştığını düşünmesi çok anlaşılırdır. Fakat derinlikli bir okuma, Levinas'ın amacının daha başka olduğunu görmeyi sağlar. Onun özlemi, bütünlüğü bozguna uğratacak bir Sonsuz'dan hareketle, herkesin kendi başkalığını koruyarak bir arada ve mutlu yaşadığı bir düzen fikridir. Çünkü ona göre Hitlerizmin soykırımıyla birlikte mevcut felsefi doktrinler önemini yitirmiştir. Varlık ve bilgi temelinde yapılan felsefelerin sonu gelmiştir. Yeniden anlamlı hale gelmesi için felsefenin Başkası'na, Başkalık'a yönelmesi elzendir. Bilinç merkezli özerklik ve özgürlük düşüncesinin, vicdan merkezli yaderklik ve sorumlulukla aşılarak, herkesin kendi başkalığını koruduğu ve bu başkalığıyla varoluşunu sürdürebildiği bir yaşam, Levinas'ın özlemidir.

KAYNAKÇA

ARBİB, Dan, *Revue de l'histoire des religions*, "The Two Ways of Spinoza: The Levinasian Interpretation of the *Ethics* and the *Theological-Political Treatise*", 2012/2 (Volume 229).

BAUMAN, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

DELEUZE, G. *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (çev. Ulus Baker, Yayınma Hazırlayan. Aliye Kovanlıkaya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

FRANSEZ, Moris, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalcı Yayınları.

FINKIELKRAUT, Alain, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

LEVİNAS, Emmanuel, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık* içinde, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010a.

LEVİNAS, Emmanuel, "Have You Reread Baruch?", *Difficult Freedom: Essays on Judaism* içinde, trans. by Seân Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997b.

LEVİNAS, Emmanuel, "Başkasının Yerinde Olma", *Levinas* içinde, ed. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

LEVİNAS, Emmanuel, "Fenomenolojiden Etiğe", *Sonsuza Tanıklık* İçinde, Yay. Haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı vd, Metis Yayınları, İstanbul, 2010b.

LEVİNAS, Emmanuel, "Ideology and Idealism", *Of God Who Comes to Mind*, çev. Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford-California, 1998.

LEVİNAS, Emmanuel, "The Spinoza Case", *Difficult Freedom: Essays on Judaism* içinde, trans. by Seân Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997a.

LEVİNAS, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*,^[L]_[SEP] trans by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh-Pennsylvania, Ninth Printing, 2011a.

LEVİNAS, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, Ankara, 2011b.

LEVİNAS, Emmanuel, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*, trans by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, Second Printing, 1979.

SPINOZA, Benedictus de, *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, (Latineden çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.

Makale Geliş | Received: 28.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 09.08.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.622586

Mehmet ŞİRAY

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Mimar Sinan Güzel Sanatlar University, Fac. of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-2530-9701
Mhmet.siray@gmail.com

Jacques Rancière'in İmge Felsefesi: Estetik İmgenin Diyalektiği

Öz

Bugün imgelerin ne oldukları ve işlevleri hakkındaki söylemlere baktığımızda, imgelerin, 'imge ve sözcük' arasında süregiden çekişmeden bağımsız kendi doğaları hakkında konuşulduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Bu çalışmada, tanımlanan alana ilişkin uygun bir yer ve kuram, dolayısıyla eleştirel bir tavır bulma amacını taşıyarak Jacques Rancière'in imgelerin ne olduklarına ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Rancière, estetik rejim olarak adlandırdığı modernizm ve sonrasında ortaya çıkan sanata ilişkin bütün görüntü rejimlerinin aslında yaşam ve sanat arasında bir ortaklık arayan bir programın parçası olduğunu iddia ediyor. Rancière günümüzde imgelerden başka bir gerçeklik olmadığını temellendirmeye çalışan teorik bakışın da aslında temsili rejime karşı çıkan aynı programdan kaynaklandığını öne sürüyor. Bu makale'de imgelerin ilişkili oldukları bağlamdan kopuk kendilerine özgü bir gerçeklikleri olup olmadığı tartışılacaktır. Bu amaçla, estetik rejimi hazırlayan imgelerin daha önceki formüle edilme biçimlerine değindikten sonra, estetik imgenin farklı fazlarına tanıklık edeceğimiz Roland Barthes, Stéphen Mallermé ve Peter Behrens'in imgelerine ve imge kuramlarına başvuracağız.

Anahtar Kelimeler: Estetik İmge, Duyulurun Paylaşımı, *Imago*, Uyuşmazlık, Temsil.

Jacques Rancière's Philosophy of Image: The Dialectics of the Aesthetic Image

Abstract

When we consider the discourse of what the images are and their functions today, we are faced with the fact that images are spoken about their own nature, independent of the ongoing controversy between 'image and word'. In this study, Jacques Rancière's views on what the images are will be discussed by means of finding a suitable place and a critical attitude regarding the field. Rancière claims that all visual regimes of modernism and after that he calls aesthetic regime are actually part of a program that seek an identity between life and art. Rancière argues the theoretical view that tries to justify that there is no reality other than images today is in fact the same program that opposes the representative regime. In this article, it will be discussed whether the images have their own realities separated from the contexts in which they stem from. To this end, after addressing the earlier formulations of the images that prepare the aesthetic regime, we will refer to Roland Barthes, Stéphen Mallermé ve Peter Behrens, where we will witness the different phases of the aesthetic regime.

Keywords: Aesthetic Image, Distribution of the Densible, *Imago*, Dissensus, Representation.

“Gerçek düşünülebilme için kurgulanmalıdır.”
Jacques Rancière

1. Giriş: İmgelerin Geri Dönüşününün En Kısa Tarihi

İmgeler (*eidolon*) ister Platon’dan bu yana gerçekliğin bozulmuş bir formu ya da bir yanılsama olarak, benzerlik (*resemblance, eikōn*), kopya (*simulacrum*), bir ayna imge (*phantasma*) ya da bir parmak izi (*typos, mark, figure, character*) üzerinden kurgulansın ister *De Rerum Natura*’da Lucretius’un işaret ettiği gibi “şeylerin ince yüzeyi ya da derisi gibi düşünülün” ya da neo-Platonik gelenekle beraber bir ikon (*icon*), zihin-imge (*mental image*) veya maske (*imago*) ya da aydınlanma geleneği sonrası daha çok bir sembol (*eikōn, icona, symbol*) olarak tasarlansın bugün biz hala imgelerin ne olduğu sorusunu dillendirmekteyiz.¹ Şüphesiz Antik Yunan’dan bugüne imgeler üzerine yapılan soruşturmalar bizi imgelerin kaynağı, mahiyeti ve varlıksal statüleri hakkında birbirinden oldukça farklı kimi sorulara ve bunlara verilen felsefi cevaplara yöneltmiştir. Bugün imgeleri, oldukça geniş bir çerçevede, onların bilişsel yeteneklerimize kaynaklık yapan belirli modeller olduğunu söyleyen teorik yaklaşımlar yoluyla olduğu gibi, imgeleri yaşayan varlıklar olarak kabul eden görüşlerin yardımıyla da incelemekteyiz.

İmgelerin gerçeklikle ilişkileri ve/veya gerçeklikteki yerleri hakkında Antik Yunan düşüncesi bugünden farklı olarak imgeleri gerçeklikten kopuk ya da bizatihi kendi gerçeklikleri olan varlıklar olarak kurgulamıyordu. Sophokles’in ünlü *Kral Oidipus* (*Oedipus Tyrannus*) tragedyasında kahinin Oidipus’a ilişkin vizyonunu hatırlayalım, kahinin Oidipus’un geleceğine ilişkin görüşü tam olarak ne bir bilgi türü ne de gerçeklikten tamamıyla kopuk bir vehim değildi, çünkü mesiyani ve ilham verici imgelerin kaynağını karaciğerde konuşlandıran bu erken zihniyet, imgeleri daha ziyade rasyonel olanın kontrolünün kaybolduğu bir gerçeklikte bir “sanrı” veya “sabukluk” olarak düşünüyordu. İmgelerin bizatihi tekillikleri olan varlıklar olarak tartışılması tarihin daha sonraki aşamalarında gerçekleşecektir, örneğin Platon felsefesinde resim,

¹Alıntılanan metnin İngilizcesi: “(...) *Let me repeat: these images if things, these almost airy semblances are drawn from surfaces, you might call them film or bank, something like a skin that keeps the look, the shape of what it held before its wandering* (...)” (Lucretius 1968: 120).

heykel, gölge ve yanılısama arasındaki ayrımlar daha  izilmemiŐken imgelerin varlıksal statülerine ilişkin Plato’nun *Devlet*’teki ikona kırııcı tavrından başkaca bir Şey bulmak oldukça güç gözükmektedir. Aristoteles içinse insan düşünen, tasarlayan, eyleyen ve elbette imgeleyen bir varlıktır. Aristoteles’te ele alabileceğimiz *mimesis* kavramı iki anlamda kullanılabilir: birinci anlamda *mimesis* (*mimestai ya da edimlerin imgeleri*) imgeler üreten, tasarı ya da sahneleme olarak kullanıldığı gibi ikinci anlamda dramatik bir performans ya da dolaylı anlatım olarak da kullanılmıştır (Şiray 2014; Gebauer ve Wulf 1992: 52).

Aristoteles açısından imgelerin ne yaptığı, işlevlerinin ne olduğu önemli bir felsefi tartışmaya olanak sağlamaktadır, özellikle belirli bir Şiir formu olan tragedya ikonik bir temsil tarzı olarak, bir Şeyi temsil etme kabiliyeti ile hayata  yk n r, onu ortaya çıkarır. Platon’un *Devlet*’teki tutumu onu ne kadar ikona kırııcı olarak adlandırmamıza sebebiyet veriyorsa, Aristoteles’in özellikle *Poetika*’daki imgeleri yaşam temsilleri olarak gören tutumu da onu ikona sevice olarak anmamıza yol açıyor. Immanuel Kant, imgeleri özerk bir yetinin faaliyet alanıyla beraber tanımlamadan önce Plotinus, imgeleri ruhun bir faaliyeti olarak gerçeklikle ilişkileri açısından ele almıŐtı. Plotinus’taki ‘taŐma’ (*emanation*) kavramı bir içsel ilke olarak sadece benzerlikler (*similarities*) değil benzemezlikler (*dissimilarities*)  zerinden de imgelerin ortaya çıktığını bize göstermiştir. Plotinus evreninde “Bir” den taşan varlıklar taŐtıkları Şeye hem benzerler hem de benzemezler.

Hıristiyan ikonolojisinin de benzer bir ilkeyle hareket ettiğini  ne sürebiliriz, özellikle Bizans ikonolojisine baktığımızda, ikona kırııcıların imgelerin ontolojik statülerine ilişkin önemli bir tartışmayı yürüttüklerini görüyoruz (Sayın 2002: 8-9). İsa ikonlarının hem görünmeyen Tanrıyı imledikleri için adeta bir var olmayan olarak ortaya çıkmaları ama aynı zamanda İsa’nın bedeniyle vahyedildikleri için de somut bir varlığa işaret etmeleri onların dönemin kimi ikona kırııcı Őahsiyetleri tarafından tepkiyle karŐılanmalarına neden olmuştur. Aslında imgelerin bu çelişik görünen ikili konumları onların belki de Platon’dan beri tartıŐılagelen ‘söz ile imge’, ‘söz ile yazı’ veya ‘söz ile sembol’ arasındaki tartışmaya da yeni bir  ehre kazandırmıŐtır. Özellikle Aziz

Augustinus ile beraber bütün canlıların Tanrıya olan benzerlikleri ‘imge ile kaynağı-modeli’ arasındaki bu gerilimde vurgulanmıştır. İnsan ve diğer canlıların Tanrıya olan benzerlikleri arasında bir sınıflama yapan Augustinus imgeyi de iki anlamda kullanmıştır, insanın rasyonel olması bakımından Tanrıya benzediğini oysa diğer canlıların ancak bir iz taşıma bağlamında Tanrıyı anıştırdıklarını iddia etmiştir. Dolayısıyla imge ve düşünce arasındaki bağlantı imgenin düşünceyi sevk etmesi açısından da önemli bir *mimetik* fonksiyonu harekete geçirmektedir.

İmgelerin hep bir şeylerin imgeleri mi olduğu yani imgelerin bir şeyleri temsil etmeleri açısından anlamlı olup olmadıkları, imgelerin bir varlığı dolaylı ya da doğrudan vücuda getirip getirmediği, bir bakıma şimdide var olma veya şimdide varlığı taşıma işlevlerinin olup olmadığı gibi kimi önemli soruları tam da bu aşamada hatırlatmakta yarar var. Augustinus’ta olduğu gibi Roma geleneğinde de, imge bir *imago* olarak, yani bir iz (*vestigum*) ya da bir silüet olarak ele alınmıştır. Roma döneminde imgeler, ölümlerin ve soyluların yerine geçen ya da onları temsil eden, bizde tedirginlik uyandıran maskeler gibi düşünülebilir.

Roland Barthes *Camera Lucida*’da benzer bir kavrayış biçimine okuyucuyu geri götürmektedir. Barthes adı geçen eserinde, bazı fotografik imgelerin birer *punctum* olarak, bizde temel bir tedirginlik, ürperti yarattığını düşünmektedir. *Imago* düşüncesi yirminci yüzyılın düşünce atmosferinde bir çok düşünür tarafından tekrar kavramsallaştırılan bir düşünce olmuştur. Özellikle Freud, Oidipus mitini uyarladığı psikanalitik düşüncede, babayı hem eve yabancı (*unheimlich*) hem de bir yandan ona aşına (*heimlich*) bir varlık olarak kurgular, babanın yasasına uyan çocuk onun izini içinde taşır, onunla ve ona rağmen birey olur (Bkz. Freud. 1919/1984). Bu duygunun onda tekinsiz, acayip, tuhaf bir tınısı vardır. Baba figürünü hem evde hem de eve yabancı birisi, bu bağlamda Oidipus’u düşünmeliyiz, hem Thebes halkının kralı hem de aslında babasını öldüren ve annesiyle beraber olan biri, hem eve ait hem de yabancı, hem şehrin kurtarıcısı olarak lanete deva hem de laneti tekrar şehre getiren olarak bir

pharmakon”.²Jacques Lacan bireyin çocukluk gelişiminin erken safhasına yerleştirdiği ayna evresini de yine bir *imago* olarak düşünür, aynadaki imgenin *kendiden* farklılığı, bir diğer deyişle, ben ve öteki arasındaki ayırım tam da “ zne” olmak açısından özseldir ve bu farklılık ancak dilde ya da dil ile sembolik olarak ortaya çıkmaktadır.

Hem Roma mevcudiyetinde hem de sonrasında Hristiyanlıkta imge *imago* olarak kavranmaktaydı, imge ve model arasındaki ilişki bu ereve de d ş n lmekteydi. Bugün, fenomenolojik geleneği takip eden bir çok düşünür odağına “görünürlük” ve “görünmezlik” ilişkisi ve bu bağlamda ortaya çıkan “imgenin ontolojisi” sorunsalını koyarak imgeyi bir kez daha *imago* olarak kavramsallaştırmaktadır. *Imago*, en geniş anlamda, görünmeyeni g r nende taşıyan bir iz (*vestigum*) olarak ele alındığında, görünürlük ve görünmezlik arasında bir diyalektiği varsayar. Bu diyalektik imgenin *neliği* tartışmasını da beraberinde getirir. İmgelerin iekler olduğunu söyleyen Jean Luc Nancy, imgelerin yaşayan “şeyler” olduğunu ifade eden W. J. T. Mitchell, imgelerin öpücükler olduğunu iddia eden Wolfgang Wackernagel ya da imgelerin dilsel sembollerden farklı ontolojik statüleri olduğunu söyleyen Merleau Ponthy ve Didi Huberman gibi kimi düşünürler, imgelerin farklı düşünme, duyumsama pratiklerinin sonucu olduğunu veya bunları tetiklediğini  ne sürmektedirler. Bu düşünürlerin *imago* olarak imgeyi *vestigum* olarak kavramsallaştırdığını ya da bu zeminde felsefe yaptığını iddia edebiliriz, zira kanımca, imgeyi bir iz olarak tasarlamak görünürlük ve görünmezlik arasındaki *zemin*e ait bir tartışmayı zorunlu kılmaktadır. Bütün bu kavramsallaştırma biçimlerinden yola çıkararak, bir imge teorisinin varlığını varsaydığımızda (kuşkusuz bu iddiayla beraber imgelerin de bir tarihi-tarihleri olduğunu söylüyoruz, ima ediyoruz), burada, imgelerin ontolojik statülerinin farklılığına vurgu yapan bir çok teorik yaklaşım ile karşılaşırız, öyle ki bu yaklaşımların büyük bir bölümü imgelerin görünen ile görünmeyen arasında ilişki kurduğunu ya da aralarında azami bir ilişki varsaydığını savunur. Belki de bugün imgeleri ‘kopya ve model’ ilişkisinin

² *Pharmakon* terimi Platon’un *Phaedrus* diyalogunda geçmektedir, Eski Yunanca’da ilaç anlamına gelen *pharmakon* bir deva kaynağı olarak düşünülebileceği gibi bir zehir olarak da, bir hastalığın nedeni olarak da kullanılır. Jacques Derrida, Platonun anılan metnine ilişkin terimin iki anlamlılığı arasındaki “karar verilemezliği” (*undecidability*) felsefi bir tutum olarak tartışmaktadır. *Bkz.* Derrida 1982.

ötesinde başka bir zamansallığa sahip kendi otonomilerini olan *monad*lar olarak hayal ediyor olmamızın altında bu tür bir kavrayış vardır.

Rönesans belli bir düzeyde Neo-Platonik geleneği takip etse de, imgeler Rönesans ile birlikte görünenler hakkında bilgi taşıyan birimlere dönerler. Denge, uyum, perspektif ve derinlik görüneni belirli bir düzen ve sıralamada kavramak için rehberlik ederken imgeler bakanın özerkliğine ve bakılanın çeşitliliğine gönderimde bulunurlar. Rönesans’ta görene özerklik veren bir imgeler biliminden bahsedebiliriz. Yeni çağla beraber aşkın bütün modellere verilen referansların basit görünümlere dönüştüğünü söyleyebiliriz, artık ideal bir gerçekliğin taklidi pek de mümkün gözüküyor, zira *camera obscura* dış gerçeklikle içerisi arasında bir fark gözetmeden imgeleri görülebilir, gözlemlenebilir (*imaginable*) şeyler haline getiriyor. Böylece, bir resmin ne anlama geldiğini sadece bakarak anlamamız mümkün hale geliyor; bir bakıma imgeler düşünmemize imkan tanıyor diyebiliriz. Aydınlanma ve sonrasında onu izleyen gelenek, zihin-imgelerin varlığını sorgulayan bir döneme işaret ediyor. Aydınlanma geleneğinin soruları genellikle imgelerin doğrudan doğasına ilişkin soruları içine alıyor: Dışarıdaki gerçeklikten bağımsız zihnimizde imgeler var mıdır yoksa zihin-imgeler en basit anlamıyla dışarıdaki *şeyleri* görmemizi sağlayan bir tür optik aracı mıdır? İmgeler rasyonel mi yoksa irrasyonel varlıklar mı? İmgelerin dilsel mi yoksa dil dışı doğaları mı vardır? İmgeler basit anlamda dilsel semboller midir?

Aydınlanmadan Konstruktivizm’e uzanan çizgide, imgelerin *imago* olarak kavranılması düşüncesinden uzaklaşıldığını görürüz. İmge belki de sonradan Viyana Çevresi ve özellikle Richard Rorty tarafından “dilsel dönüş” (*linguistic turn*) diye tabir edilen bir süreçte, salt semboller olarak anlaşılmaya başlanmıştır, en azından böyle anlaşılma emareleri göstermektedir. Üstelik imgeler tıpkı Malevich’in siyah karesi gibi, herkesin anlayabileceği, uzlaşabileceği belirli ortaklık formlarına, göstergelere indirgenmektedir. Arts & Crafts, Jugendstil, Bahaus gibi hareketler ve bu düşünce biçimini yansıtan sanatsal formlar, ortaklık biçimlerini tek bir birlik ilkesine indirgeyerek sanat ile endüstrinin birlikteliğine vurgu yapacaklardır. Jacques Rancière bu teşebbüsün imgeleri tiplere dönüştürdüğünü söylemektedir (Rancière 2008: 103).

İmgenin bir modelleme tarzı olarak salt bir sembolizmle kavranması ya da ona indirgenmesi aslında farklı bakış biçimlerini yansıtan perspektif düşüncesini de rafa kaldırarak, bir bakıma *imago* olarak anlaşılan imge kavrayışını geri plana atmıştır. Rancière bu dönemi, estetik imgelerin üretildiği estetik rejim olarak tanımlar. Rancière estetik rejimi –kendinden sonrasını da içerecek bir biçimde– belirli bir kriz fikriyle beraber yeniden tanımlamaktadır. Bugün eğer imgeler, kapitalist üretim ilişkileri içinde hafızası olmayan, bizim de onlara baktığımızda dolaşımdaki anlamlarından başkaca hiç bir şeye gönderimde bulunamadığımız salt ikonlar haline dönüşmüşse bunda estetik imgenin krizi önemli bir rol oynamıştır. Rancière, imgeyi hem bir kavram olarak hem de üretildiği koşullarla ilişki içinde yeniden tanımlayarak, estetik imgenin krizini yeniden değerlendirme şansımız olduğunu bize göstermeye çalışmaktadır. Rancière, çağımızda bize dayatılan, imgenin belirli bir cehennem senaryosuyla ortaya çıkışını ve bu senaryoya yazgılı olduğumuz algısını krizin tamamlayıcı bir parçası olarak düşünmektedir.

2. Estetik İmgenin Doğuşu

İngilizce çevirisinde *The Future of Images*, Türkçe çevirisinde ise *Görüntülerin Yazgısı* olarak aktarılan metin (Fr. *Le destin des images*) gelecekteki bir imge düşüncesini ve sadece görüntü imgeyi imlemediğinden dolayı belki de Türkçe başlık olarak “İmgelerin Yazgısı” olarak ifade edilmesi daha doğru olabilir. Rancière belirli bir imge düşüncesinin kıyamet düşüncesi (*apocalyptic*) ile birlikte vahiy ediliyor olmasını, bugünün imgeyi kavrayış biçimlerine sirayet ettiğini düşünmektedir. Rancière’e göre bu cehennem söylemlerinin yazgılı olduğumuz bir düşünceye, yaşama ve algılama tarzına dönüşmesi oldukça dikkate değerdir. Gerçekten de Walter Benjamin’in daha önce ifade ettiği gibi imgeler artık hafızasız, yalnızca dolaşımdaki değerlerinden ibaret tarihsiz birimler midirler? Sanatsal operasyonların parçası olarak imgeler, gerçekliğin hegemonik kavrayışını değiştirme potansiyeline sahip midirler yoksa imgeler hakim olan hegemonik, kültürel formlara dolaysızca mahkum mudurlar? (Deranty 2010: 151).

Rancière’e göre, yeni bir imge kavrayışının hangi koşullarda tartışılabileceğinin koşulu estetik rejimin bir dayatması olarak imge düşüncesinin, yazgılı olduğumuz bir imge fikrinin, reddiyesi ile mümkündür. Şimdi bu reddiyenin koşullarına daha dikkatlice bakalım. Rancière, bugün imge kavrayışımıza nüfuz eden iki tür anlayışın olduğunu ifade ediyor, bunlardan birincisi “artık gerçeklik yok yalnızca imgeler var” düşüncesi, ikincisi ise “artık imgeler yok, yalnızca kendini hiç durmaksızın kendine yeniden sunan bir gerçeklik var” düşüncesidir (Rancière 2008: 3). Rancière bu iki senaryonun da apokaliptik senaryolar olduğunu ve imgeleri bu iki senaryo ile düşünmeye yazgılı olmadığımızı ifade ediyor. Bu iki düşüncenin temel varsayımlarından biri “imgelerin dışında başkaca bir şeyin olmamasıdır”. Bu düşüncenin doğrudan yol açacağı sonuçlardan birisi şudur: eğer dijital imajlardan oluşan bir çağda bulunuyorsak ve salt bu imgelerle çevrili isek o zaman bu öncülün bizi götüreceği yer imgenin ötekisi diye bir şeyin olmadığıdır, referans kendisini lav etmiştir, her şey bir gösterilene dönüşmüştür (Rancière 2008: 4).

Rancière, imgenin var oluş koşulları üzerine bir araştırmayla işe başlamamız gerektiğini bize hatırlatmaktadır. Öncelikle üzerinde durmamız gereken nokta imgelerin ortaya çıkış koşullarının ifade edildikleri araca (*medium*) koşulsuzca bağlı olmadıklarıdır. Bu aslında bir bakıma sinematik imgeler ile fotoğrafik imgeler arasında yapılacak nihai ayrımın (ki böylesine keskin bir ayrım oldukça şüpheyle karşılanması gereken bir ayrımdır) ‘sinema ve fotoğraf’ veya ‘sinema ve resim’ arasında olmadığını ifade etmektir. Rancière, imgelerin ne-likleri ile ilgili bir soruşturmada öncelikle belirli “yapma tarzları” ve bunlar arasındaki “düşünülebilirlik kipi” arasında düşüncenin etkinliğine bakmamız gerektiğini düşünmektedir. Rancière estetiğinin temel kavramlarından biri olan “duyulurun paylaşımı” (*distribution of the sensible*) neyin görülebilir ve duyulur olduğuna ya da neyin söylenebilir ya da söylenemez olduğuna karar vermenin bir biçimidir (Rancière 2008: 145). Rancière açısından bu zamanların, yerlerin ve etkinlik biçimlerinin belirli bir paylaşımı düşüncesine gönderimde bulunur (Rancière 2008: 147). Rancière imgelerin üretim süreçlerini bizatihi onların imge olmalarının merkezine yerleştirerek, ortak olan bir şeyin varlığı ve bu alandaki ortak

paylaşımların sonucu olarak imgelerin varlığından, onların anlamlandırılma, içerik kazanma süreçlerinden bahsederek imgelerin aynı zamanda “düşünce seçimleri” olduğunu belirtmektedir (Rancière 2006: 9).

Öyle gözüküyor ki, bu paylaşımın ve onun gösterdiği yer ve idenin kavranması, bize imgelerin anlamlandırılması açısından yol gösterecektir. Rancière, imgelerin hem tekillikleri hem de tarihsellikleri açısından kimliklerini (ya da kimliklenme biçimlerini) belirlemeye çalışmaktadır, imgeleri imge olmaklık bakımından incelemeye tutmaktadır. Rancière, üç büyük sanat rejiminin, “imajların etik rejimi”, “temsili rejim” ve “estetik rejim” in farklı imge konuları tanımladığını iddia etmektedir. Buradan çıkarmamız gereken sonuç imgelerin farklı anlam öbekleri içinde biçimlendiği birbirinden farklı rejimler bulunmaktadır. Rancière’in *Görüntülerin Yazgısı*’nda yapısöküme uğrattığı, yazgılı olduğumuz iddia edilen imge düşüncesi, sanatın formları ile yaşamın formları arasında bir özdeşlik varsayan estetik rejimin ve estetik imge kavrayışının sonucudur. Rancière’e göre, estetik rejim toplulukların yaşam deneyimlerinin *apriori* formlarını neyin görülebilir neyin görülemez olduğunu düzenleyerek yapmaktadır. Estetik rejim ve estetik imgeler öncelikle bir topluluk tahayyülünü işe koşmaktadırlar. İşte belki de imgelerin imgeselliğinin oluşturan öncelikle bu tahayyüllerin nasıl işlendikleri ya da işleme konduklarıdır. Rancière, estetik imgeyi, dar anlamda sanatın alanından çıkararak, sosyal düzenliliğin kurulma biçimleriyle, sosyal yaşantının organize olma biçimleriyle ve sosyal hayatın öne çıkardıklarıyla ortaya çıkan farklı algılama-algılayış biçimleriyle ilişkiye sokmak istemektedir. Rancière’in estetik imgeyi formüle etme biçiminin arkasında estetik ve politika ilişkisine dair bu temel tezlerin olduğu söylememiz gerekir.

Rancière, sanat tarihinde estetik imgelerin birbiri içine karışmış ama aynı programa bağlı olan iki büyük biçim aldığını iddia ediyor: ‘imgeyi salt bir sembolizme indirgeyerek yok eden saf sanat’ ve ‘imgeyi salt bir modele indirgeyerek yok eden, sanat eşittir hayat formülasyonuna bağlı kalan sanat’. Rancière açısından Stéphen Mallarmé ve onun şiirde temsil ettiği sembolizm birinci türe örnek iken, Konstruktivizm, Bauhaus, Arts&Craft gibi sanatı düşünme formları ikinci türe örnek olarak gösterilebilir. Rancière açısından her iki sanat formu da imgelerin sonuna/ölümüne dair

bir misyonu üstlenmiştir. ‘Eylem ve formun’, başka bir deyişle ‘sanat ve yaşamın’ dolaysız özdeşliği, ‘düşünce ve düşünce olmayan’ (‘rasyonel olan ve olmayan’, ‘dilsel ve duyusal’, ‘kavramsal ve duyusal’) arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak yeni bir yaşam ve topluluk formunun temellerini atmıştır. Rancière bu iki sanat düşüncesinin dışına yerleştirilen, kelimeler ve şeyler arasında montaj fikriyle yeni bir ilişki tarzı varsayan Jean Luc Godard ve imgelerin bizde uyandırdığı duygulandırma gücünün yalınlığını ön plana çıkararak Roland Barthes gibi uyumsuzluk (*dissensus*) yaratan kimi düşünür ve sanatçıları da estetik rejime ait bir sürecin parçaları olarak değerlendirir. Rancière, Godard’ın *Sinemanın Tarih-leri*’nde ve Barthes’ın *Camera Lucida*’da yaptığı müdahalelerin imgenin ölümüne tutulan yas biçimleri olduğunu ve bu yassında eninde sonunda imgelerin sonuna ilişkin bir programın parçası olduğunu düşünüyor. Rancière, geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan, sanatı kavrama idealini aracın (*medium*) otonomisinde ve sanatsal ifadelerin her birinin kendini gösterme biçiminin biricikliğinde arayan kimi arayışların da bu programa dahil olduğunu düşünüyor. Her bir aracın kendi otonom gücünün olması ve ayrı deneyim tarzlarına işaret etmesi Rancière’in *Görüntülerin Yazgısı*’nda sıklıkla eleştirdiği temel meselelerden biridir, ona göre, imgelerin ölümünün karşısında konumlanan imgelerin dolaysız başkılığı estetik rejimin omurgasını oluşturmaktadır.

Barthes, *Camera Lucida*’da imgelerin dolaysız başkılığını fotoğraf üzerinden tartışmaya açıyor. Rancière’in temel itirazlarından birisi fotoğrafın özerkliğinin sanatsal işlemler karşısındaki çıplaklığıdır. Bu meseleyi *Camera Lucida*’da bahsi geçen Rancière’in işaret ettiği bir örnek üstünden açıklayabiliriz. New Jersey’deki bir hastanede Lewis Hine’in çektiği bir fotoğraf olan *Akıl Hastanesindeki Engelliler* (1924) Barthes’ın dikkatimizi çekeceği anlardan birine ev sahipliği yapmaktadır. Barthes’ın bu fotoğrafı incelemesinin temel nedenlerinden biri Hine’in sıradışı tiplerin fotoğrafını çekmesi değildir. Barthes gözümüzden kaçtığını düşündüğü bir kaç noktaya işaret etmektedir. Barthes’ın odağında fotoğrafın iki işlevi yer almaktadır: birincisi “canavarları kafaların” ve “acıması gözlerin” bizde uyandırdığı kültürel, sosyal çağrışımlar, ikincisi ise “merkezin dışında kalan” “küçük çocuğun kocaman Danton yakası ve küçük kızın

parmağındaki kukla.” (Barthes 1980: 82 / Barthes 1996’dan alıntılan Rancière 2009: 100). Rancière’e göre, Barthes’ın çağrışımları Danton isminin bizi götürdüğü Danton tarihsel figürünün idamı ve ölümüdür, üstelik ölüm düşüncesi imgenin *imago* olarak kavrandığı belirli bir tarihsel düşünme rejimine de gönderme yapmaktadır. Barthes, bu yas tutma halini ya da bastırılanın fotoğrafta geri dönüşünü *punktum* olarak adlandırdığı aslında görünmez, fotoğrafçının zapturapta tutamadığı, bakanda ortaya çıkan bir etki yoluyla bize anlatmaktadır. Barthes’a göre, *studium* ne kadar sosyolojik, kültürel kodlarla anlaşılabilirse *punktum* bir o kadar bu kodlar yoluyla kenara itiliyor, kendini gizliyor. Katleen M. Woodward, Barthes’ın *Camera Lucida*’daki *punktum* düşüncesinin zemininde bir çocuğun annesinin kaybindan doğan elem karşısında tuttuğu yas olduğunu ifade ediyor (Woodward 1991: 126). Fotoğrafi bir yara olarak kurgulayan Barthes, Freud’dan farklı olarak yarayı kapatmanın peşinde koşmuyor; aksine unutmaya direnerek ölümle karşılaştığı anı orada ve apaçık bir şekilde karşısına almaya çalışıyor. Woodward’ın yorumuna göre, Freud ne kadar yas tutmanın (*the work of mourning*) iyileştirici yönüne vurgu yapıyorsa Barthes bir o kadar iyileşmeye karşı çıkıyordu (Woodward 1991: 124). Annesinin ölü bedeninin fotoğrafı karşısında kendi ölümüyle karşılaşması Barthes’ın ancak yas yerine kederle (*grief*) karşılayacağı bir ritüele dönüşüyor (Woodward 1991: 121). *Punktum* o zaman bize kaybettiğimiz bir gerçekliği iktidarın şifreleri ile değil fotoğrafın kendi tekilliğinde tekrar geri veriyor. Rancière’e göre Barthes’ın evreninde imgeler birer mesaj olmayı bırakarak kendileri konuşmaya karar veriyorlar. Yaşam formları ile sanat formları arasındaki bu uzlaşım, imgelerin sonuna ilişkin bir programın da son parçasını oluşturuyor. Bir tür Hegelciliği kendi içinde eriten, olumsuzun olumlanması olarak imgenin geri dönüşü, Rancière’in estetik modernizmi tanımlarken başvurduğu en temel gereçlerden biridir. Rancière, bu eleştiriyi, daha doğrusu estetik imgeye ilişkin bu saptamayı, yaparken modern sanatın kavramlarının ve sanatsal müdahalelerinin elbette aykırılıklar, uyuşmazlıklar (*dissensus*) yaratarak (temsili ve poetik rejime karşı) var olduğunu ifade ediyor. Rancière, estetik rejimde imgelerin bir yanda uyuşmazlık yaratan müdahaleler yoluyla diğer yanda estetik imgenin görsel ve işitsel formlarını yeniden birleştirecek bir imge düşüncesiyle kendilerini açığa vurduklarını iddia ediyor.

Rancière, bugün galeri, müze ve sinemalarda karşılaştığımız estetik imgeleri üç temel başlıkta inceleyebileceğimizi söyler: çıplak imge (*naked image*), gösterimsel-gösterici imge (*ostensive image*) ve metaforik imge (Rancière 2008: 26). Rancière bu imge türlerinin birbirlerinden kesin konturlarla ayrılmadığını, aksine bu imge türlerinin birbirleri içine geçtikleri gerçeğinin ısrarla altını çizer. Çıplak imge tanıklık yapan, gösterdiğiyle ilişkisinde herhangi bir belirsizlik taşımayan imgelerdir. Gösterimsel imgeler gösterdiğini temsil yoluyla sunan, onu sanatsal bir pratik olarak buradalığa getiren imgelerdir. Son olarak metaforik imgeler de tıpkı gösterimsel imgeler gibi sanatsal temsiller yoluyla farklı düzenlemeler yapar ancak metaforik imgeler gösterimsel imgelerin temsilsel yapılarını gün yüzüne çıkararak bir tür “kurtarıcı imge” işlevi görürler (Rancière 2008: 26-27). Metaforik, bir diğer deyişle kurtarıcı imgeler tarihsel, kültürel kodların doğrudan taşıyıcılığını yapmazlar aksine bu tür imgelerin üretim koşullarına ilişkin bir vizyon sunarlar. Rancière’in görsel ve işitsel imgeleri birleştiren estetik imgelere ilişkin verdiği ikinci önemli örnek Godard sinemasıdır. Rancière, Godard’ın sinematik imgelerini metaforik imgeler olarak tanımlar. Şimdi metaforik imgelerin işlem biçimine kısaca değinelim. Rancière’e göre, Godard’ın önemli yapıtı *Sinemanın Tarihi (leri)* (*Histoire(s) du Cinéma*) iki tür tarihi birleştirir: birincisi belge niteliğinde imgelerin gösterdikleri “gerçek hikayeler”i, ikincisi ise imgelerin başka imgelerle yeni bağlantılar kurmasını sağlayan “virtüel hikayeler”i (Rancière 2016: 183). Tıpkı Bertold Brecht’in (2017) *Kriegsfiel’de* (*War Primer*) ikinci dünya savaşı fotoğraflarının altına koyduğu metinlerle yaptığı düzenlemeye benzer bir şekilde, Godard da *Sinemanın Tarihi (leri)*nde bir sergiye benzer bir biçimde görüntüyü ve hikayeyi karşılıklı ilişki içine sokarak, belki de Nietzsche’nin bize çok önceden *Zamana Aykırı Bakışlar*’da gösterdiği, tarihin farklı katmanlarında gezinir.³ Filmin (video-dokümantasyonun) sekiz parçalı dokusu, seslerden, film görüntülerinden, fotoğraflardan, edebi eserlerden alınmış bazı fragmanlardan oluşuyor. Belki de Godard’ın *Sinemanın Tarihi (leri)*ni en çok Aby Warburg’un (2000) *Mnemosyne*

³ Bu denemeler Türkçe’ye *Zamana Aykırı Bakışlar I-II-III-IV* başlığı altında dört ayrı kitap olarak çevrildi. Yukarıda anılan kitap *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*’dır. Nietzsche, F. *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası* (Vom Nutzen und Nachteil der Historie Für Das Leben Unzeitgemässe Betrachtungen), çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

Bilderatlas'ta (*The Mnemosyne Atlas*) yaşayan (*nachleben/surviving*) imgelere gönderimde bulunduğu, hafıza parçalarından oluşan, yeni bir sanat tarihi (belki de tek bir sanat tarihi olamayacak kadar belirsiz ve çeşitli) denemesi ile karşılaştırabiliriz. Godard sineması, Antonin Artaud'nun hayatı sınırında kavramaya çalışan *Zalimlik Tiyatrosunun* (*The Theatre of Cruelty*)⁴ çılgılığında ya da Artaud'nun hafızasının haritasını bize gösterdiği kendi çizimlerinde bulduğumuz türden, izleyiciler ve izlenenler (hikayeler, tarih-ler) arasında yeni bağlar kuruyor. Rancière'e göre, Godard imgeyi yeniden dönüştürerek, görüntünün bağımsızlığını ilan ettiği Alfred Hitchcock sinemasına karşılık vermektedir. Bu bakımdan, Godard Hitchcock ve hatta Dziga Vertov gibi yönetmenlerin kullandıkları sembolik dili bozarak görüntüleri ve onlara ait olmayan başka metinleri bir araya getirerek, bu sembolizmi dağıtmaya çalışır. Rancière'in burada sorduğu en önemli soru Godard'ın *Sinemanın Tarihi (leri)* yle dile getirmek istediği bu yeni doğanın ne olduğudur. Rancière'e göre, Godard şeyleri düşüncelere, görüntüleri yaşantılara bağlayarak kolektif bir yaşam tasarlamaktadır. Rancière, bu tasarımın en eski adının aslında 'tarih' olduğunu söylemekte ve sinemanın ortak aidiyetleri dile getiren, yani tecrübe ve formlar arasındaki ortaklığı kuran bir işlevi olduğunu iddia etmektedir. Bir bakıma “sinemaya gösterilen hürmet” “sinema adına hak talep etmektedir” (Rancière 2016: 188-89). Godard için sinema tıpkı Barthes'ın *Camera Lucida*'da ayrıcalıklı hale getirdiği fotoğraf gibi özerkleşmektedir.

Rancière'e göre, Godard sinema imgelerini, anlamları ve görünüşleri arasında bir yer değiştirmeye ve dönüşüme maruz bırakarak, reklam endüstrisinin formlarını deşifre etmektedir, aynı zamanda bu imgeler kurtarıcı imge rolü oynayarak fetiş formları askıya da uğratmıştır. İmgelerin bağlı oldukları çakılı zeminden, bir başka deyişle bağlamlarından sökerek onları sonsuzca yeni ilişkiler kurabilecekleri bir zemine taşımak Barthes'ın *Camera Lucida*'da *punctum* kavramıyla yapmaya çalıştığından farklı bir strateji olarak düşünülmeyebilir (Rancière 2008: 35). Her iki düşünce biçimi de imgenin özerkliğini ilan etmektedir. Rancière, bu tür müdahalelerin bir yanda imgelerin özerkliğini savunurken bir yandan da bir başka ortaklık tanımını içinde yeni biraradalıklar

⁴ Bkz. Derrida 1986.

kuran, kurulmasına dayanaklık yapan güçleri açığa çıkarttığını bize göstermeye çalışmaktadır. Ranci re’e göre, birbirleriyle sanki çatışıyor gibi gözüken bu güçleri Godard *Sinemanın Tarihi (leri)*nde ilişkilendiriliyor. Filmden alınmış k c k bir pasajda Ranci re bunu bize göstermek istiyor, bölümün adı “göstergeler aramızda” ve burada Godard, imgelerin aramızda bulunan şeyler olduğunu söylemektedir, onların kişilikleri, hafızaları vardır; imgeler konuşur, sözcükler ise görülür.

Ranci re’in ‘duyulurun paylaşımı’ düşüncesini estetik imgenin merkezine yerleştirmesinin sebeplerinden bir tanesi de estetik imgenin, sanatın düşünülür ve görülür formlarının ortak bir yaşam formu olarak öneriliyor olmasıdır. İşte Ranci re’in estetik rejim dediği bu program bu ortaklığın üretilme biçimidir. Ranci re’in bu programın nasıl işlediğini  rneklelediği diğer bir yaklaşım, St phen Mallerm ’in simgecililiğiyle 19.yy’ın sonundan 20.yy’ın ilk çeyreğine kadar sürecek olan Werkbund’tan Bauhaus’a uzanan, tasarımda ortaya çıkan simgecililiğin ortaklığından doğan bir yaşam biçimi olarak sanat düşüncesidir. 1907’de kurulan *Werkbund* sanatçılar, üreticiler ve tüketiciler arasında kurulan, sanat ile endüstrinin g  birliğine dayanan, geleneksel sanatlar ve küresel üretim güçleri arasındaki uzlaşımı amaçlayan bir birliktir. *Werkbund*’un temellerinin İngiltere’de Arts & Crafts hareketinde ve Jugendstil’in formlarında bulabiliriz,  stelik Bauhaus’a gidecek tasarım fikrini yaratan temel düşüncelerden biri olduğunu eklemeliyiz. Ranci re, ortak yaşam fikri açısından, bu tasarım fikri ile Mallerm ’in şiiri arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürüyor.

Ranci re, Mallerm ’in 1897’de yazdığı *Un coup de d s jamas n’abolira le hazard* (Bir zar atımı asla ortadan kaldırmayacak rastlantıyı)⁵ ile AEG (*Allgemeine Elektrizit ts Gesellschaft*) elektrik şirketinin tasarımcısı Peter Behrens’in ürettiği şirket logoları, nesnelere, binalar ve reklam afişleri arasında temel bir benzerlik olduğu söylüyor. Mallerm ’in şiirde aradığı, jestlerle ortaya koyduğu grafik ilkeyi, Behrens içerik ve formu basit bir ilkeye indirgediği ortaklık formu ile kurmaktadır. Estetik ve siyaseti ortak formlar üzerinden eşitleyen bu ilke, her şeyin sanatın şu ya da bu biçimde bir parçası olabileceği düşüncesinin de  n n  açmaktadır. Ranci re *İmgelerin Yazgısı* adlı

⁵ İlhan Berk “zarla asla dönmeyecek şans” diye çevirmişti.

eserinin “Tasarımın Yüzeyi” kısmında Mallermé’in şiirinin iki işlevi yerine getirdiğine işaret ediyor: birinci işlev daha çok “betimlemeye, bilgilenmeye” dayanan bir işlevi öne çıkarırken, ikinci işlev daha çok “bir özlü hal”i kelimelerin salt sembolik doğalarının yalınlığını gösteren işlevi öne çıkarıyor (Rancière 2008: 96). Rancière’e göre, Mallermé şiirde nesnelere veya hikayeleri değil ama sözcükleri birer tipler olarak yeniden tasarlamaktadır. İmgelerin birbiriyle oluşturduğu yan yanalık imgelerin dansını imler, yani dans eden imge değil onların birlikte oluşturdukları dekoratif formlardır. İşte Rancière’e göre, Behrens’in tasarımları ile Mallermé’in şiiri arasındaki ortaklık, bu ortak “yüzey” fikridir, bir başka bir deyişle sanatın formları ile yaşamın maddi formları arasındaki eşdeğerliktir (Rancière 2008: 110). Barthes nasıl *Camera lucida*’da fotoğrafa özgü olanı *punctum* sayesinde ortaya çıkarıyorsa, Mallermé’in şiirinde ve Behrens’in tasarımlarında da tipler yoluyla mühendise ve şaire özgü olan özerklik kazanmaktadır, ‘yüzey fikri’ tıpkı ‘punctum’ fikri gibi sözcükler ve yaşam formları arasında bir harmanlanma ilişkisi tanımlamaktadır. Nitekim Godard, imgelerin ilişkili oldukları söylem biçimleri ile olan ilişkilerini sarsmak için görüntüleri görüntülerle karşılaştırıyor (Rancière 2016: 185). Bu bir nevi, bir söylem biçimini ya da modelini bir başka bir söylem biçimi ile karşılaştırma anlamına gelebilir. Godard sinemayı bir *modus operandi* olarak ortaya çıkararak, sinemayı yeni dünya algısını kucaklayacak bir imkan olarak göstermektedir. Yine de Rancière’in meta düzeyde yürüttüğü eleştirinin adeta öncüllerinden biri Godard sinemasının radikal ötekiliğidir, yani sinemanın tanıklık ettiği sözcük ve imge arasındaki örtüşmezliğin gösterilmesi durumudur. Tıpkı Antonin Artaud’nun tiyatro sahnesini metnin sultasından kurtarmanın bir yolu olarak sözde *temsil edilemez* olan zalimliğe, aşırılığa ve ritüellere yönelmesi gibi, Godard da “sinematografik görüntüyü senaryodan çekip çıkarır.” (Rancière 2016: 188). Rancière, Godard’ın sinemada yaptığı işin önemli bir kısmının fetişleşen imgeleri “metaforik montaj” ile yani “yer değiştirme” “üst üste bindirme” “şekilsizleştirme” ve “ad-bozma” yoluyla ifşa etmek olduğunu bize anlatmak istiyor. *Sinemanın Tarihi (leri)* Rancière’in ifadesiyle “ölümcül perdeye” yani “gösterinin ve simulakrın saltanatını suçlayan büyük çağdaş doksaya” saldırmaktadır (Rancière 2016: 194, 199). Godard sinemasının ikinci

büyük işlevi de imgelerin yeni ortaklık formları içinde nasıl yeniden görülür kılındığı göstererek anlamın aşırılığına dikkatimizi çekmektedir.

3. Sonuç Yerine ya da Tercihen Kaostan Çıkışın İmkani

Rancière’e göre, örneklemeye çalıştığım estetik rejimin formları tarihselliğe ilişkin bir fikir sunmakla beraber, bu formların başka formlarla sonsuz ilişkilendirilebilir metaforlar olduğuna ilişkin bir başka düşünceyi de beraber taşımaktadırlar. Rancière, bu *poetikanın* Friedrich Schlegel’den beri yürürlükte olan bir programın parçası olduğunu iddia etmektedir; Schlegel buna “ilerlemeci evrensel şiir sanatı” demektedir, “yani eski şiirlerin yeni şiirler halinde bir araya getirilebilir fragmanlara dönüştüren metamorfozların şiir sanatı.” (Rancière 2016: 191). Rancière’e göre, modernizm eleştirisi yapan andığımız sanat formlarının bir çoğu deneyimlerimizin somut hali olan tarihi bir ortak aidiyet unsuru olarak işaret etmiştir. Bu kolektif deneyimin tarihi, bir temsiliyet sistemi olarak anlam üretme etkinliğinin de unsurlarını ve sınırlarını, dahası bu ürkütücü yapının mevcudiyetini göstermektedir. Rancière, kendinden öncekinin gücünü sergileyen bu işlemlere ‘operasyonel işlemler’ olarak adlandırıyor. Rancière’e göre, modernist imgenin ve temsiliyetin sınırlarının açığa çıkarılabilmesinin imkanlarından biri de imgede bu temsiliyetin kendisine direnen bir gücün saklı olmasıdır (Rancière 2016: 196). Rancière’e göre Godard, tarihe (kendisine rağmen) yeni bir temsiliyetin imkanını araştırmak için başvurarak hatta bir hakikatin gücünün sınırlarını diğer bir temsiliyete işaret etmek için kullanarak tam da bu saklı gücü açığa çıkarmıştır.

Estetik imgenin krizi anlam ve imge arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır üstelik bu çatışmanın aşılması krizin yeniden üretilmesi pahasına gerçekleşmektedir. Rancière’e göre çağdaş sanatın kimi temsillerinde ortaya çıkan monadlara benzeyen tekil ortak yaşam formları benzer bir krizi doğrulamaktadır. Rancière göre, kendi mevcudiyetleri içinde varlık bulan bu tür imgeler artık ne aklın bir oyununa ne şeylerin bizdeki zihinsel temsillerine referans vermemektedirler lakin bu imgeler sanata ilişkin bir ideyi dile getiren bir sanat düşüncesi rejimini (estetik rejimi) göstermektedirler

(Rancière 2016: 122). Benzer bir biçimde yeni bir ortaklık formu ile yola çıkan sanatın, dünyanın sonuna ya da yitimine ilişkin bu senaryolar hâlâ benzer bir krizden güç almaktadırlar. Belki de estetik imgenin bize gösterdiği duyulur ve düşünülür arasındaki bu gerilimin aslında hiç bir zaman ortadan kalkmadığıdır. Kuşkusuz, imgelerin gerçeklikler olarak ortaya çıkması gerçeklik üzerine etki eden bir şeydir ve kanımca estetik ve politika arasındaki ortaklık tam da burada başlamaktadır.

Sonuç olarak Rancière avangardist sanatın ancak hayat ve sanat arasındaki özdeşlik fikrinin altına düşmeden var olabiliyorsa mümkün olabileceğini savunuyor. Rancière hiç bir imgenin kendine has, yalın bir gerçeklikle karşımıza çıkmadığına bizi ikna etmeye çalışıyor, ona göre her imge belli bir duyumsanabilir gerçekliğe aittir. Rancière’e göre, imge dediğimiz şey belirli bir gerçeklik ve belirli bir sağduyu (*sens commun*) denen şeyden oluşmuştur, imge her şeyden önce duyumsanabilir verilerin ortaklığıdır: yani görünürlükleri herkes tarafından paylaşılan şeylerin, bu şeylerin algılanış biçimlerinin ve yine paylaşılır olan, onlara atfedilen anlamların ortaklığı, anlam verme biçimi olarak uzay ve zamansal düzeneklerden bahsediyoruz (Rancière 2008: 94). İmgeler bakışımızı değiştirir mi? Elbette imgeler bakışımızı değiştirir, eğer anlamları öngörülmemişse ve anlamları da etkilerini öngörmüyorsa, imgeler mümkün olanın manzarasını değiştirir.

KAYNAKÇA

- ABY, Warburg (2000). *Der Bilderatlas: Mnemosyne. Gesammelte Schriften*, Sayı. II.1, Derleyen Martin Warnke ve Claudia Brink, Berlin: Akademie Verlag.
- BARTHES, Roland (1980). *La Chambre Claire*. Editions de l’Etoile, Je Sueil: Gallimard.
- BARTHES, Roland (1996). *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- BRECHT, Bertold (2017). *War Primer*, çev. John Willett, Londra ve New York: Verso Yayınları.
- DERANTY, Jean-Philippe (2010). *Jacques Rancière: Key Concepts*, Durham: Acuman Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (1982). *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.
- DERRIDA, Jacques (1986). *Antonin Artaud: Dessins et portraits*. Paule Thèvenin ile. Paris: Gallimard.
- FREUD, S. (1919/1984) “The Uncanny” (*Das Unheimliche*), S. Freud, *Art and Literature*, Derleyen Albert Dickson, Harmondsworth: Penguin Kitapları.
- GEBAUER, Gunter ve WULF, Christoph (1992). *Mimesis: Culture-Art-Society*, çev. Don Reneau, Berkeley, Los Angeles, Londra: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.
- LUCRETIUS (1968). *The Way Things Are, The De Rerum Natura of Titus Lucretius Carus*, çev. Rolfe Humphries, Bloomington, Indianapolis: Indiana Üniversitesi Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich (2015). *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- RANCIÈRE, Jacques (2006). *Estetik Bilinçdışı*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Ara-lık Yayınları.
- RANCIÈRE, Jacques (2008). *Görüntülerin Yazgısı (Le destin des images, 2003)*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Kitap.
- RANCIÈRE, Jacques (2016). *Sinematografik Masallar*, çev. Tacettin Ertuğrul, İstanbul: Küre Yayınları.
- SAYIN, Zeynep (2002). *İmgenin Pornografisi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- ŞİRAY, Mehmet (2014). “Aristoteles’in *Poetika* Adlı Eserinde *Mimesis* Kavramının Sınırları Üzerine Bir Soruşturma: Taklit mi Temsil mi?” *Cogito: Aristotelesçilik*, Sayı: 78.
- WOODWARD, Kathleen (1991). *Aging and Its Discontents*, Indianapolis, Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 11.05.2019
Makale Kabul | Accepted: 14.08.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019
DOI: 10.20981/kaygi.622834

Alper Bilgehan YARDIMCI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, TR
Pamukkale University, Faculty of Science and Arts, Department of Philosophy, Denizli, TR
ORCID: 0000-0002-3245-7203
alperyardimci@pau.edu.tr

Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesine Yönelik Sosyal Bir Ölçüt

Öz

Bilimin ne olduğunun tespit edilmesi ve bilimi sözde bilimlerden ya da bilimsel olmayan alanlardan ayırt edecek ölçütün ne olması gerektiğine yönelik tartışma, bilim felsefesinde sınır çizme sorunu olarak ele alınmaktadır. Bu makalede, öncelikle söz konusu soruna yönelik geleneksel yaklaşımlar incelenmiş ve ardından bu yaklaşımların bilimsel toplulukların doğasına ilişkin özellikleri göz ardı ettiği ortaya konmuştur. Daha önce yapılan çalışmalar bilimi daha çok önermeler, ifadeler ya da salt epistemik bir sistem olarak ele almakta ve *bilimsel akıl yürütmenin biçimi* ile *bilimsel kuramların özelliklerine* odaklanmaktadır. Bu tespit çerçevesinde, sunulan çalışmada, bilimsel bir disiplinin asgari olarak iki özellik (yapısal ve kanıta dayalı olması) üzerine kurulması gerektiği vurgulanarak, sınır çizme sorununun çözümüne yönelik önerilen alternatif ölçüt *bilimin sosyal yönüne* dikkat çekmektedir. Bu bakımdan, makalenin asıl ilgisi, sınır çizme sorununu alternatif bir yolla ele alabilmek amacıyla bilimin ve onun uygulayıcılarının sosyal özelliklerine yönelik tespitleri, sözde bilimin uygulayıcıları ile kıyaslayarak aktarmaktır. Makale, bir disiplinin sözde bilim olarak nitelendirilebilmesi için öncelikle o disiplinin bilimsellik iddiasında bulunması, daha sonra bilimsel topluluk tarafından sürdürülen bir araştırma geleneğine kabul edilmiş ya da bu araştırma geleneği tarafından terk edilmiş olması gerektiği düşüncesi ile sonuçlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim, Sözde Bilim, Sınır Çizme Sorunu, Bilimsel Topluluk, Bilimsel Ethos, Araştırma Geleneği.

Science and Pseudo-Science: A Social Criterion for Determining the Nature of Scientific Community and Demarcating Pseudo-Science

Abstract

The problem of how to determine and distinguish science from pseudoscience or non-science is known as the demarcation problem in the philosophy of science. In this article, firstly, traditional approaches to this problem are examined and then it is revealed that these approaches ignore the characteristics of the nature of scientific communities. Previous studies have dealt with the science as propositions, statements or ultimately as an epistemic system and have focused on *the forms of scientific reasoning* and *the features of scientific theories*. Within the framework of this determination, it is emphasized that a scientific discipline should be based on at least two features which are structural and evidential and the alternative criterion proposed in this study for the solution of the demarcation problem draws attention to *the social aspect of science*. In this respect, the main interest of the article is to determine the social characteristics of science and its practitioners and to compare them with the practitioners of pseudoscience in order to deal with the problem of demarcation in an alternative way. To regard a discipline as pseudoscientific, the article concluded that the discipline should initially claim to

be scientific, and then it must be rejected or abandoned by a research tradition being actively pursued by a scientific community.

Keywords: Science, Pseudoscience, Demarcation Problem, Scientific Community, Scientific Ethos, Research Tradition.

1. Giriş

20. yüzyılın başlarında bilim felsefecileri bilim ile sözde bilim arasında bir ayırım yapabileceklerini düşünmekteydiler. Bilim felsefesinde sınır çizme sorunu olarak gündeme gelen bu düşünceyi bir sonuca ulaştırmak amacıyla farklı ölçütler ortaya konulmuş ve nihai olarak önerilen bir ölçüt çerçevesinde bilimin ne olduğunun belirlenebileceği ve bu bağlamda onun sözde bilim ile olan sınırının çizilebileceği düşünülmüştür. Tam anlamıyla Karl Popper’in sınır çizme ölçütü olarak ileri sürdüğü yanlışlanabilirlik ilkesi ile gün yüzüne çıkan bu sorun¹, Thomas Kuhn ve Imre Lakatos gibi düşünürlerin Popper’in ölçütüne yönelik eleştirileri ve bu bağlamda kendi ölçütleri çerçevesinde bir ilerleme sağlamıştır. İlerleyen zamanlarda Paul Feyerabend (1975) ve Richard Rorty (1979) gibi sınır çizme konusuna şüpheyile yaklaşan filozoflar arzu edilen ölçütün sağlanamadığını vurgulamakta ve bu sebepten dolayı sınır çizme tartışmasının terk edilmesi gerektiğini belirtmekteydi. Larry Laudan (1983: 118) ise *‘the Demise of the Demarcation Problem’* (Sınır Çizme Sorununun Bitişi) adlı makalesi ile şu ana kadar ortaya konulan ölçütlerin beklenildiği gibi bilimin gerek ve yeter koşulunu sağlayamadığını düşünmektedir. Bu nedenle Laudan (1983: 125), sınır çizme sorununu sözde bir sorun olarak değerlendirmiş ve sonucunda bilim ile sözde bilim arasında yapılan ayırımın, ‘güvenilir’ ve ‘güvenilir olmayan’ bilgi kaynakları arasında yapılan ayırımdan daha öteye gidemediğini belirtmiştir. Laudan’ın iddialarına karşın bir sınır çizme ölçütünün ortaya konulabileceğini savunan düşünürler ise (Thagard 1993: 159; Derksen 1993: 20; Mahner 2007: 521; Pennock 2011: 183; Ruse 1982: 20), sınır çizme

¹ 20. yüzyıla kadar yapılmış bilim tanımlamalarının belirgin olarak sözde bilime karşıt olduğu görülmüştür.

ölçütünün belirlenmesi konusunda -Laudan’ın aksine- bilimin gerekli ve yeterli koşullarının tespit edilmesini bir zorunluluk olarak görmemektedirler.

Gerçekte, bilim felsefecileri hangi disiplinin ya da kuramın bilimsel, hangisinin ise sözde bilim olduğu konusunda yaygın bir görüşe sahiptirler. Filozoflar ve bilim insanları arasında astroloji, ufoloji, homeopati, yaratılışçılık gibi alanlar söz konusu olduğunda, bu alanların sözde bilimler olarak kabul edilmesi konusunda dikkate değer bir uzlaşma vardır. Onların uzlaşmaya varamadıkları asıl konu herkesin üzerinde hemfikir olduğu bütün bilimler ve sözde bilimler için geçerli olabilecek evrensel nitelikte bir sınır çizme ölçütünün varlığına ilişkindir. Sven Ove Hansson (2013: 61) bu durumu bisiklete binmeye benzetir. Bir bilim insanı için, bilim ile sözde bilim arasında ayırım yapmak bisiklete binmek gibidir. Çoğu insan bisiklete binebilir, ancak sadece birkaçı dengeyi nasıl sağlayabildiğimizi ve bunu nasıl yapabildiğimizi açıklayabilmektedir. Brian J. Alters’de (1997: 44) 1997 yılında Amerika Birleşik Devletleri’nde gerçekleştirmiş olduğu Bilim Felsefesi Derneği’nin 176 üyesinin katıldığı anket sonucunda, ankete katılanların yaklaşık yüzde 90’ının henüz evrensel bir sınırlama ölçütünün bulunamadığı düşüncesini paylaşmaktadır. Bu durum paradoksal bir sonuç ile karşı karşıya kalmamıza yol açmaktadır. Öyle ki, filozoflar hangi disiplinlerin sözde bilim olduğunu belirleme konusunda büyük ölçüde uzlaşma sağlamış olmalarına rağmen, konu bilim ile sözde bilimi karakterize eden ölçütü formüle etmeye geldiğinde sınır çizme ölçütünün ve bilim tanımlamasının ne olması gerektiğine ilişkin bir uzlaşmaya varamamışlardır. Bu bakımdan Laudan’ın da belirttiği üzere bilim – sözde bilim ayırımının ve buna bağlı olarak sınır çizme sorununun ‘boş bir kategori ya da içi boş ifadelerden’ öteye geçemeyeceği düşünülmektedir.

Ancak, bilimi belirleyecek ölçüt olmadan, bilimsel açıklama, bilimsel yöntem, bilimsel bilgi gibi bilimin öğeleri hakkında bir tartışmanın yürütülmesi sağlıklı olmayacaktır. Bilim felsefesinin en temel çalışma alanı olan bilim kavramının ne olduğunun belirlenememesinden dolayı çelişkili sonuçlar gündeme gelecektir. Bu sebeple, bilimi tanımlamak ve onu sözde bilimlerden ayırt edecek ölçütü tespit edebilmek, bilim felsefesinin en temel konularından biri olmaktadır. Bundan dolayı,

bilim ile sözde bilimin belirlenen bir ölçüt aracılığıyla ayırt edebileceği düşüncesini rafa kaldırmak, sınır çizme sorununun aynı zamanda epistemik öneminin göz ardı edilememesinden dolayı mümkün değildir. Çünkü sınır çizme tartışması yalnızca teorik alanlara değil pratik alanlara da katkıda bulunmaktadır (Hansson 2008). Teorik açıdan sınır çizme sorunu mantık ve rasyonel savların çalışılmasına yol açtığından dolayı bilim felsefesi alanında aydınlatıcı ve katkı sağlayıcı olmaktadır. Pratik açıdan ise özel ya da kamusal alanlar içerisinde topluma ve kamuya ilişkin sağlık, ekonomi ve eğitim gibi alanlarda kararlar alabilmek için önem teşkil etmektedir. Bilindiği üzere Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) bilimsel projelere kaynak sağlamaktadır. 2018 yılında TÜBİTAK² tarafından verilen bilgilere göre 2017 yılında akademiye yönelik destekler kapsamında 9920 adet önerilen proje içerisinde 1379 proje desteklenmiş ve bu projelere toplamda 923,5 milyon Türk Lirası kaynak aktarılmıştır. 2018 yılında ise yalnızca ar-ge projeleri için TÜBİTAK’a verilen ödenek ise 2.8 milyar Türk Lirası’dır. Bu bakımdan pratik açıdan neyin bilim neyin sözde bilim olduğuna ilişkin yapılan ayırım yüksek meblağlar neticesinde daha fazla önem kazanmaktadır. Bu ayırımın yapılamaması sonucunda kaynakların sözde bilimsel alanlara aktarılmasıyla kamu kaynakları gereksiz yere kullanılmış olacaktır. Dolayısıyla, bilimi ve bilimsel bilgiyi tanımlamak ve onu sözde bilimsel alanlardan ayırt etmek, bilimi sağlık ve fen eğitimi gibi kamu amaçları için verimli ve doğru bir şekilde kullanabilmek için bir şarttır (Mahner 2007). Ayrıca bilim ile sözde bilim ayırımının politik ve sosyal alanlara etkisinin olmadığını iddia etmek, bu tartışmanın yalnızca yüzeysel bir akademik uğraş olarak kalmasına yol açacaktır³ (Pigliucci 2013: 21).

2. Geleneksel Yaklaşımlar

Şimdi konumuzun kuramsal kısmına dönecek olursak, bilim ile sözde bilim arasındaki sınırın belirlenen tek bir ölçüt ile ortaya konulabileceğine yönelik düşünceler

² https://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/281/ardeb_stat_2018_1.pdf

³ Yaratılışçılık ve evrim öğretisinin Amerika Birleşik Devletleri’ndeki okullarda okutulmasına yönelik hâkim William Overtan (1983) tarafından 1981 yılında görülen ‘Arkansas Davası’, bilimde sınır çizme tartışmasının sosyal ve politik alanlara yansımalarının en bilinen örneğidir.

sınır çizme tartışması içerisinde geleneksel yaklaşımlar olarak değerlendirilmektedir (Thagard 1993: 159). Geleneksel yaklaşıma yönelik ölçütler bilimin bireysel olarak gerekli ve ortaklaşa yeterli koşullarının aynı anda sağlanabileceği düşüncesini varsaymaktadır. Bu durum aynı zamanda sınır çizme sorununun biçimsel açıdan ele alınması anlamına gelmekte ve bilimin tanımının “x bilimseldir, ancak ve ancak, k ise” (Thagard 1993: 159) gibi bir ifade içerisinde belirtilmesi demektir. Buradaki “k” ifadesi bilimin tanımı için gerek ve yeter koşulların sağlanması anlamına gelmektedir. Ancak ve ancak⁴ bağlacı ise önermeler mantığında hem yeter hem de gerek koşulu ifade etmek amacıyla kullanılan eşdeğer bir söz öbeğidir⁵. Bu bakımdan, Viyana Çevresi ve Popper gibi düşünürler, bilimi tanımlayabilmek amacıyla bilimin gerek ve yeter koşulunu belirlemeye çalışmış ve bu şekilde, bilimin tanımını ve anlamını karşılıklı koşul ilişkisi içerisinde vermeye çalışmışlardır.

Örneğin, Viyana Çevresinin doğrulanabilirlik ölçütü⁶ bilimin gerekli ve yeterli koşullarını sağlayan bir ölçüt olarak ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, bir ifade ancak ve ancak doğrulanabilirse anlamlı ve bilimsel olmaktadır. Popper’in yanlışlanabilirlik ölçütü ise bir ifadenin, ancak ve ancak, eğer onunla uyumlu olmayan en az bir akla uygun gözlem (ifadesi) var ise bu ifadenin (mantıksal olarak) yanlışlanabileceğini ve bilimsel olacağını belirtir. Bir alanın ya da önermenin bilimsel olarak nitelendirilebilmesi için yanlışlanabilirlik ilkesini karşılaması gerekmektedir. Bu sebeple, Popper yanlışlanabilirliği bilimin belirlenebilmesi açısından hem gerekli hem de yeterli koşul olarak görmektedir. “Bir cümle ya da bir kuram ancak ve ancak yanlışlanabilirse deneysel ve bilimseldir” (Popper 1989: 82).

⁴ Bu ifade, gerekli ve yeterli ya da tek şartı,-dır olarak da kullanılabilir. Örneğin, bir kuramın bilimsel olması için yanlışlanabilir olması *gerekli ve yeterlidir* ya da bir kuramın bilimsel olmasının *tek şartı* yanlışlanabilmesidir. Bu ifade sembolik mantıkta, \leftrightarrow , \Leftrightarrow , \equiv olarak sembolleştirilmektedir.

⁵https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/394/mod_resource/content/2/matematiksel%20mant%C4%B1kpdf.pdf

⁶ Viyana Çevresi’nin asıl amacı bilimi metafiziksel öğelerden arındırmak ve böylece bu alanlar arasındaki sınırı belirlemektir. Çevre üyelerini bilim ile sözde bilim arasındaki sınırı belirlemek amacıyla yapılan tartışmanın içerisine çeken kişi Karl Popper olmuştur.

3. Modern Yaklaşımlar

Viyana çevresi ve Popper’ın ortaya koymuş olduğu anlayış, bir kavramın tanımının gerekli ve yeterli koşulların sağlanması ile verilebileceğini düşünen geleneksel yaklaşımın görüşünü yansıtmaktadır. Ancak, bilimin gerek ve yeter koşulunun tam olarak tespit edilememesi ve bilim kavramının açık bir şekilde belirlenmiş faaliyetler içerisinde seçilememesinden dolayı, çoklu bir ölçüte ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla karşımıza çıkan ilk filozoflardan biri Martin Mahner’dir. Geleneksel yaklaşımlara göre daha kapsayıcı bir tavır sergileyen ve çoklu ölçütlerin yer aldığı modern yaklaşımın temsilcilerinden biri olan Martin Mahner, gerek ve yeter koşulun getirmiş olduğu sınırlayıcı ve tek boyutlu ölçütün eksikliklerini kapatabilecek nitelikte daha esnek ve kapsayıcı bir yaklaşıma yer verir. O bilimin göstergelerine dayanarak sınır çizme ölçütünü belirler. Mahner (2013: 40), ölçütünü gerek ve yeter koşulu aramak yerine ‘küme yaklaşımı’ ya da kendi ifadesiyle ‘özelliklerin değişken kümesi’ ile ele almaktadır. Bu açıdan Mahner (2013: 36), sınır çizme ölçütü için bilimin bütün göstergelerini içerisinde barındırabilecek yapıda, mümkün olduğunca kapsamlı bir kontrol listesi oluşturmamız gerektiğini belirtir. Mahner göstergeleri içeren bu kontrol listesini ikiye ayırmaktadır. İlk grubu oluşturan sorular genel olarak disiplinin içerisinde yer alan kişileri ve çalışma alanlarını hedef almaktadır (Mahner 2013: 38). İkinci grubun soruları ise disiplinin mantığına ve yöntemine ilişkin göstergelerden oluşmaktadır (Mahner 2013: 38-39). Bu yaklaşımın sınır çizme için sonucu, bilimsel olarak değerlendirilecek alana yönelik kesin bir sınır belirlemek yerine, bu alana ilişkin bir ‘profil’ oluşturmaktır⁷. Bu ‘profil’ kontrol listesinden alınacak göstergeleri içeren bir kümenin belirlenmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu göstergelerden hangisinin tam anlamıyla bilimselliğin belirleyicisi olduğunun iddia edilmemesi gerekmektedir. Diğer türlü böyle bir yaklaşımın geleneksel yaklaşımdan bir farkı kalmayacaktır (Mahner 2007: 521–22). Örneğin, eğer bilimselliğin sağlanabilmesi için (hepsi eşit ağırlıkta ve önemde) on koşulumuz var ise,

⁷Bilimin göstergelerinin ne olduğuna ve kontrol listesini hangi soruların oluşturduğuna ilişkin daha ayrıntılı bilgiye belirtilen kaynaktan ulaşılabilir: Mahner, M. (2013). *Science and Pseudoscience How to Demarcate After the (Alleged) Demise*. Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem (ss. 29-43). Chicago and London: University of Chicago Press.

Mahner bu on koşuldan en az yedi tanesinin epistemik alanın bilimsel olarak sayılabilmesi için yerine getirilmesi gerektiğini belirtir. Ancak, Mahner’e (2013: 40) göre, bu on koşuldan hangisinin karşılandığı önemli değildir, gerek ve yeter koşul gibi sabit bir koşul yerine değişken özellikler ile bilimin belirlenmesi bu anlama gelmektedir.

Çoklu ölçütlere yönelik son zamanlarda gündeme gelen yaklaşım ise ‘aile benzerliği’ yaklaşımıdır. ‘Aile benzerliği’ kavramı Ludwig Wittgenstein (1968) tarafından oyun kavramı gibi gerek ve yeter koşulu tam olarak belirtilemeyen kavramlar için kullanılmıştır. Robert Nola ve Gürol Irzık (2011) bilimin doğasının belirlenmesi noktasında bu kavramı çoklu ve kapsayıcı bir ölçüt olarak ortaya koymaktadır. Onlar aile benzerliği dedikleri bu yaklaşım ile bütün bilimlere taşıması gereken ortak özellikler üzerinden değil, onların paylaşılan özellikler üzerinden tanımlanabileceğini belirtmektedirler. Aynı şekilde, Massimo Pigliucci’de bu görüşü savunmaktadır. Pigliucci (2013: 19), bilim gibi açıkça sınırları belirlenemeyen kavramların, net bir şekilde sınırlanabilmesi için onların gerekli ve yeterli koşullarının aranmasını doğru bulmamaktadır. En azından böyle bir arayışa Wittgenstein’in aile benzerliği gibi bir kavramı gündeme getirmesinden sonra ara verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Pigliucci tıpkı oyun kavramında olduğu gibi bilimin karmaşık yapısından yola çıkarak, sınır çizme sorununun çözümü için, daha kapsayıcı ve esnek yapıda olabilecek bir çözüm aramaktadır. Bu çözümün ise ‘aile benzerliği’ yaklaşımı ile sağlanabileceğini düşünmektedir. Oyunlar gerek ve yeter koşul dizileri tarafından ele alınamayan bir aile benzerliği oluşturmaktadırlar. Bilimde oyun kavramında olduğu gibi, gerek ve yeter koşul tarafından ele alınmayan bir aile benzerliği meydana getirmektedir. Aile benzerliği, kavram(ların) örneklerini birbirine bağlayan belirli sayıda zincirler ile karakterize edilmektedir. Ailenin üyeleri arasındaki bazı özellikler ya da zincirler diğer özelliklere göre belirli örneklere daha uygundur ve bazen bireysel bir özellik (zincir), aile üyelerinin paylaştığı tekil örneklerden yoksun olabilir (Pigliucci 2013: 21). Örneğin, oyunda “bir kazananın olması” oyun kavramının genel özelliklerinden biridir,

ancak bu özellik oyunun her bir örneği için geçerli değildir. Mesela, soliter⁸ oyununda bir kazanan yoktur (Pigliucci 2013: 22). Aynı durum, bilim içinde geçerlidir, deney ve gözlem bilimin gerekli koşullarından biri olarak görülmektedir. Ancak, en temel bilimlerden biri olan matematik için böyle bir şey söz konusu değildir.

Görüldüğü üzere, Pigliucci sınır çizme sorununun gerek ve yeter koşul açısından değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, böyle bir yaklaşımın, sınır çizme sorununu tam anlamıyla ele alması mümkün olmayacaktır. Bu açıdan, sınır çizme sorununa temel oluşturmak üzere Wittgeinstein’in ‘aile benzerliği’ kavramının kullanılabilirliğini düşünmekte ve buna bağlı olarak, Pigliucci (2013: 22), disiplinleri, farklı derecelerde “kuramsal sağlamlık” ve “deneysel desteğe” dayanarak, keskin bir sınır çizgisi olmadan değerlendirmeyi önermektedir. Ona göre, “Asgari olarak, iki ‘özellik’, bilim ve sözde bilim arasındaki farklılıkların anlamlı işleyişi ve bilimin kendi içerisindeki ayrımı boyunca devam etmektedir” (2013: 22). Bu iki özelliğten biri ‘kuramsal anlayış’, diğeri ise ‘deneysel bilgi’dir. Gregory W. Dawes (2018: 285), Pigliucci’nin yapmış olduğu bu ikili ayrımın isimlerini değiştirerek benzer anlamlara gelecek şekilde sırasıyla “yapısal” ve “kanıta dayalı” olarak belirlemiştir. Bu bağlamda okumakta olduğunuz çalışmada yapılmak istenen Pigliucci ve ardından Dawes’in belirtmiş olduğu iki epistemik özelliği temele alarak, bilimi diğerk bir özelliği ile yani *sosyal yönüyle* değerlendirerek, onun sözde bilim ile olan sınırı belirlemeye çalışmaktır.

4. Bilim, Sözde Bilim, Bilim Olmayan

Bu açıdan ilk olarak bilim, sözde bilim ve bilim dışı ya da bilim olmayanın özelliklerinden bahsedip ardından bilime ve sözde bilime ilişkin sosyal ölçütler değerlendirilebilir. Bilimin özellikleri birçok disiplin ya da farklı alanlarda kullanılmaktadır. Gözleme dayanmayan ya da gözleme ilişkin unsurları içermeyen bir bilimsel disiplin düşünmemiz mümkün değildir⁹. Ancak, gözlem yapılan her şey de bilim olarak değerlendirilemez. Örneğin, yoğun trafikte karşıdan karşıya geçerken

⁸ Tek kişilik dama.

⁹ Burada matematik istisna olarak ele alınmaktadır.

yapılan gözlem bilimsel bir faaliyet olarak kabul edilmemektedir (Irzık & Nola 2014: 1012). Benzer şekilde, belli aşamalarda çıkarımda bulunmayan bir bilim düşünemeyiz. Aksi takdirde, bilim alanı saf veri toplamanın ötesine geçemezdi. Aynı şekilde, çıkarım yapmak bütün bilimler için ortak bir özellik olsa da, yalnızca bilimlere ait bir özellik değildir. Bir hâkimin mahkemede sunulan deliller üzerinden çıkarımda bulunması, bu hâkimin bilimsel bir şey yaptığı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte tümevarım, tümdengelim, verilerin değerlendirilmesi gibi özelliklerde yalnızca bilime özgü değildir. Bilimlerin belirleyici karakteristik özelliği, daha sistematik ve öz-bilinçli bir şekilde bu etkinlikleri ve akıl yürütmeleri çalışması ve yukarıda belirtildiği üzere bir kuramsal anlayışa ve deneysel bilgiye sahip olmasıdır.

Bu bağlamda, sözde bilim ile bilimsel olmayan faaliyetler arasındaki ayrım da ortaya konulabilir. *Sözde bilim*, kısaca bilimin formlarını, yöntemlerini ve sonuçlarını taklit eden ve elde edilen sonuçları bilimmiş gibi ortaya koyan bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Bu özellikler bir faaliyetin ya da disiplinin sözde bilim olarak değerlendirilebilmesi için yeterli bir koşul olarak ortaya konulamaz, çünkü bilimselliği tartışılmayan biyoloji gibi bir alanda da bu disiplinin uygulayıcıları henüz sınanmayan bulguları doğruymuş gibi aktarabilmektedir. Lakin bu durum o disiplini sözde bilim olarak adlandırmak için yeterli değildir. Bu bakımdan bulguların ya da kanıtların yanlış yorumlanması sözde bilimin yalnızca gerek koşullarından birisi olarak değerlendirilebilir. Sözde bilimin genel çerçevesinin çizilebilmesi amacıyla bu noktada Hansson’un sözde bilime ilişkin tanımına bakabiliriz. Bir ifade sözde bilimseldir, ancak ve ancak,

- a) “bu ifade bilim alanında bir konu ile ilgilidir,
- b) epistemik olarak desteklenmemektedir,
- c) başlıca savunucuları tarafından epistemik olarak desteklendiği izlenimini yaratmaya çalışan bir doktrinin parçasıdır” (Hansson 2009: 240).

Burada dikkat etmemiz gereken husus, bilim dışı ya da bilimsel olmayan bir durumun sözde bilimsel olabilmesi için o disiplinin sistematik bir bilgi arama biçimi olarak bir bilimmiş gibi yanlış bir şekilde sunulması gerekmektedir (Dawes 2018: 286). Bu bakımdan gazete burçları okuyan bir kişinin faaliyetinin bilimsel olup olmadığına

ilişkin bir tartışma yoktur. Ancak burçları oluşturanlar, astrolojiyi kanıtlara dayalı sistematik bir doktrin bütünü olarak sunsalar, o zaman onların faaliyetleri sözde bilimsel olarak düşünülebilirdi (Thagard 1978: 223). Bu açıdan bir disiplinin sözde bilimsel olduğunun değerlendirilebilmesi için öncelikli olarak bu disiplinin bilimsel olduğunu iddia etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde bilgi arama faaliyetini yalnızca ‘bilim dışı’ ya da ‘bilimsel olmayan’ bir faaliyet olarak değerlendirmemiz gerekmektedir.¹⁰

5. Bilimin Sosyal Karakteri ve Sözde Bilime İlişkin Sosyal Bir Ölçüt

a. Topluluğun bilimselliğinin belirleyici özellikleri: Kolektif süreç, kontrol ve bilimsel ethos

Görüldüğü üzere, sınır çizme sorununda, bilim ile sözde bilimin ayırt edilebilmesi amacıyla önerilen çeşitli ölçütler - önermeler, ifadeler, yöntemler, kuramlar, uygulamalar, kuramların tarihsel sırası ve bilgi alanları gibi - bilimin oldukça farklı yönlerine ve düzeylerine atıfta bulunmuştur. Örneğin, Popper’ın yanlışlanabilirlik ölçütü, önermeleri ve modus tollensin bu önermelere uygulanmasını dikkate almaktadır. Lakatos’un ölçütü, kuramlar ve araştırma programlarına atıfta bulunmaktadır. Kuhn’un ölçütü, kuramların problem çözme kapasitelerine odaklanmaktadır. Belirtilen filozofların ölçütleri bilimin farklı öğelerini ve unsurlarını dikkate almakla beraber genel olarak bilimsellik ölçütleri *bilimsel akıl yürütmenin biçimine* ve *bilimsel kuramların özelliklerine* odaklanmaktadır. Burada dikkate almamız gereken *bilimsel toplulukların doğasına ilişkin* başka bir özelliktir, çünkü “sınır çizme sorunu, aynı zamanda bilimin nasıl bir etkinlik olduğu sorusunu yanıtlama girişimi olarak yorumlanabilir” (Sarı 2017: 18). Bu durum yukarıda sıralanan ölçütlerin geçerli olmadığı ya da yanlış olduğu anlamına gelmez. Bir kuramın yanlışlanabilme derecesi, bilimin önemli bir ölçütü olmaya devam etmektedir. Örneğin, homeopati disiplini yanlışlanabilir birçok argüman ortaya koymaktadır. Kişide hastalığa sebep olan virüsü

¹⁰ Örneğin, sanat bir bilimsellik iddiasında bulunmadığı için bilimsel olmayan ya da bilim dışı bir alan olarak değerlendirilir.

yok etmek yerine kişinin bağışıklık sisteminin güçlendirilmesi gerektiği argümanı yanlıştır. Yanlışlanabilir bir argümandır (Yardımcı 2018: 102). Burada önemli olan husus, homeopati disiplinin yanlışlanamaz bir argüman ortaya koyması ya da deneysel bir içeriğe sahip olmamasından kaynaklı sözde bilim olması değildir. Homeopati disiplinin sözde bilim olarak değerlendirilmesine yol açan neden; homeopatların¹¹ savundukları disiplininin argümanlarını yanlışlayan bulgu ve delilleri reddetmesinden meydana gelmektedir. Diğer bir deyişle, onların kuramları yanlışlanamaz görünüyorsa, bunun sebebi ilişkili bulguları ve delilleri açıklayabilecek olan bir mekanizmaya sahip olmalarından kaynaklanmaktadır (Boudry & Braeckman 2011: 155, Dawes 2018: 288).

Anlaşılmaktadır ki bilim ve sözde bilime ilişkin değerlendirmelerimize katkıda bulunabilecek alternatif faktör, bilimselliği sorgulanan kuramın doğru türden bir komite ya da topluluk tarafından onaylanmış olması gerekliliğidir. Bu onaylamanın aynı zamanda epistemik önemi de vardır, çünkü bilimsel topluluğun bilginin artırılmasına yönelik bir mekanizması ve yetkisi söz konusu olmaktadır. Bu bakımdan, bilimsel topluluk tarafından sağlanan böyle bir yetkiden yoksun olmasına rağmen, bir kuramın bilimsel olduğunun savunulması, tartışılan kuramın sözde bilimsel olarak değerlendirilmesine yol açan bir etken olarak görülebilir.

Bu etken bilimselliğin sosyal karakterini ön plana çıkaran bir durumdur. Sınır çizme sorununa yönelik bu çalışmada önerilen ölçüt bilimi *sosyal bir süreç* olarak değerlendirmektir. Modern bilimlerinin başarılı olmalarının nedeni yalnızca güvenilir deneysel yöntemlere ve çıkarım biçimlerine sahip olmalarından kaynaklanmamaktadır, aynı zamanda modern bilimler kendilerine özgü norm ve prosedürlere, diğer bir ifadeyle kural ve yöntemlere sahip olan belirli topluluklar meydana getirmektedirler. Bilimsel araştırma sosyal bir faaliyettir. Bir kimyacının tek başına laboratuvarında bulunup örneklerle yüzleşmesi ve deneyler yapması onun faaliyetini bilimsel yapmaz. Bilimin doğasını anlayabilmek için bilim insanlarının arasındaki ilişkilere ve elde etmiş oldukları bilgileri nasıl organize ederek diğer bilim insanlarına ve topluluklarına aktardıklarına da bakmak gerekmektedir. Thomas Kuhn (1962), David Hull (2010),

¹¹ Homeopati tedavisini uygulayan kişi.

Massimo Pigliucci (2013), Martin Mahner (2013), Gürol Irzık ve Robert Nola (2011, 2014) gibi düşünürler belirli bir toplumsal örgütlenmenin bilimin başarısı için gerekli olduğuna inanmaktadırlar. Dawes (288), Hull’un bu konuya ilişkin düşüncelerini *Science as Process* (Süreç olarak Bilim) adlı kitabında açıkladığını ifade eder. Bu kitapta Hull, bilimin “sosyal bir mekanizmaya” sahip olduğunu ve bilimin sosyal yapısının iddia edildiği üzere bilimin dışsal bir unsuru olmadığını ifade etmektedir¹².

Hull’un bilimin sosyal mekanizmasına ilişkin görüşü bilimlerin başarısından sorumlu olan *kolektif süreç ve kontrolü* vurgulamaktadır. Kolektif süreç içerisinde, bilim insanı yayınlanmış çalışmalarının diğer bilim insanları tarafından ne ölçüde kullanıldığı ve çalışmalarına yapılan atıflar neticesinde bir güven ve itibar kazanmaktadır. Bilimsel çalışmalar yoluyla elde edilen bu itibar ve güven, bilim insanlarının mevcut durumlarını yanlış şekillerde kullanmayacağı ve insanları manipüle etmeyeceği anlamına da gelmemektedir (Dawes 2018: 288). Örneğin, tıp doktoru olan bir bilim insanı kendi tecrübelerinden ya da çalışmalarından yola çıkarak bilimsel olarak değerlendirilemeyecek bir tavır takınıp insanları manipüle edebilmekte ve onları yanlış yönlendirebilmektedir. Bilim dünyası içerisinde bu tarz yaklaşımlara çok sık bir şekilde rastlanılmasa da, böyle bir durum gündeme geldiğinde bilimsel topluluk yanıltıcı sonuçlar ortaya koyan bilim insanlarına ciddi şekilde yaptırımlar uygulamaktadır.

Bu bağlamda, bilim insanı tarafından yayınlanan sonuçlar aynı alan içerisinde yer alan bilim insanlarınca sürekli olarak test edilmekte ve değerlendirilmektedir. Bu durum bilimin sosyal mekanizmasına ilişkin *kolektif kontrol* olarak adlandırılabilir ikinci bir özelliği ön plana çıkarmaktadır (Dawes 2018: 289). Popper’ın (2015: 53) belirttiği üzere, araştırmalar sonucunda elde edilen sonuçlar sıkı sınamalar ve testler sonucunda hala başarılı oluyorsa bilimsel olarak kabul edilmektedir. Popper’ın görüşü ile kolektif kontrol arasındaki fark; Popper’da sınama kuramın yapısına ya da doğasına vurgu yaparken, kolektif kontrol anlayışında ise sınama topluluğun yapmış olduğu sınama sürecini ön plana çıkarmaktadır. Kolektif olarak işleyen bir süreç, bireylerin yapmış

¹² Feigl (1974: 1) bilimin dışsal ve içsel özelliklerinin ayırımına karşı çıkmaktadır.

olduğu hataları telafi edebilmektedir, çünkü bilim insanları bilimselliği sorgulanan durumları ve sonuçları sınamaktan mutluluk duyacaktır.

Bu tespitlerin ardından topluluğun bilimsel olduğu nasıl bilinebilir sorusu gündeme gelecektir, çünkü topluluğun yapmış olduğu eylemler, kolayca başka topluluklar tarafından taklit edilebilir ve uygulanabilir. Noretta Koertge (2013: 169), sadece bir disiplinin destekleyicilerini ve üyelerini içeren taklit edici toplulukların üyelerini ‘inanç arkadaşları’ (*belief buddies*) olarak adlandırmaktadır. Bu inanç arkadaşlarından oluşan topluluklar savundukları temel öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olmakla birlikte, öğretilerini destekleyecek kanıtları toplama konusunda da birbirlerine hevesli bir şekilde yardımcı olmaktadır. Ancak, Koertge (2013: 165) inanç arkadaşlarından oluşan topluluğun, kendi argümanlarına karşı ortaya konulan eleştirileri dikkate alma konusunda oldukça isteksiz olduklarını belirtmektedir. Çünkü sözde bilim insanları, bilim insanlarının aksine kendi savlarını destekleyici müttefikler aramaktadırlar. Örneğin, homeopati disiplinini dikkate aldığımızda, bu disiplinin uygulayıcıları önemli bir yayınevi olan *Elsevier* tarafından yayımlanan hakemli bir dergi kurabilmektedirler. Ancak, bu dergide yer alan yayınlara bakıldığında, söz konusu yayınların yüzde 71’nin yine aynı dergide yayımlanan makalelere atıfta bulunduğu görülmektedir (Dawes 2018: 290). Elbette bu durum diğer bilim insanlarının dikkatini çekmiş ve dergi nihai olarak yayından kaldırılmıştır. Diğer bir yandan, temel bilimlerden matematik ve fizik gibi disiplinlerin kurallarını ve bu disiplinlere ait toplulukların yayın sürecine ilişkin hassasiyetlerini incelediğimizde, bu alanların haklı olarak bilimsellik statülerini nasıl kazandıkları rahat bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Böylece inanç arkadaşlarından oluşan sözde bilimsel topluluklar ile gerçek anlamdaki bilimsel topluluklar ya da Koertge’nin (2013: 177) deyişiyle ‘eleştirel topluluklar’ arasındaki fark kolayca ortaya konulabilmektedir.

Kolektif süreç ve kontrol ışığında, bilimsel topluluğun sahip olması gereken normların tespiti yapılabilir. Bilim kendisine ait kuralları ve ahlaki değerleri olan sosyal bir kurumdur (Irzik & Nola 2014: 1007). Bilimin sosyal kuramsal normlarını ilk inceleyen kişi, bilim sosyolojisinin kurucusu da olan Robert Merton’dur. Bilimi tecrübe

eden kişilerin, uygulama alanları içerisinde ahlaki normlara göre hareket etmesi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinin belirlenen ahlaki kurallar çerçevesinde sürdürülmesi gerektiğini belirten Merton (1973, 270), ‘*bilimsel ethos*’ olarak adlandırılabilir bu normları dört başlık altında incelemektedir.

- **Evrenselcilik:** Araştırmacı tarafından ortaya konulan bilimsel iddiaların rasyonel ve objektif bir şekilde ulus, etnik, din, cinsiyet, sınıf gözetmeksizin değerlendirilmesi (1973: 270).
- **Ortaklık (Komünalizm):** Çalışmalar sonucunda ortaya konan bilimsel keşif, bilgi ya da bulguların birey ve grupların tekelinden çıkartılması ve bilginin ortak sahipliği (1973: 273).
- **Karşılık bekleme:** Bilim insanlarının sahip olabileceği kişisel ya da ideolojik motiflerden sıyrılarak, kendi çıkarlarını düşünmeden ve bir karşılık beklemeden araştırma sonuçlarını değerlendirmesi ve bu sonuçları bildirmesi (1973: 275).
- **Örgütlü şüphecilik:** Hiçbir iddianın eleştirel incelemeden muaf tutulmaması ve öne sürülen her iddianın mantıksal ve deneysel açıdan incelenmeye açık hale getirilmesi (1973: 277).

Bir alanın bilimsel olabilmesi için kolektif süreç, kontrol ve eleştirel bir topluluk olma gibi özelliklere sahip olmasının yanı sıra, Merton tarafından bilimsel ethos olarak belirlenen bu kuralların da bilimsellik iddiasında bulunan disiplinin uygulayıcıları tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir.

b. Sosyal Süreç Ölçütü

Bilimin belirli bir topluluk tarafından üstlenilen kolektif bir etkinlik olarak görülmesi ve kendine özgü normlara ve prosedürlere sahip olması bilimin ve bilimsel topluluğun doğasına yönelik özellikler olarak değerlendirilebilir. Ancak herhangi bir kolektif etkinlikte bilimselliğin belirlenebilmesi için bir dayanak olarak kabul edilemez. Bu bakımdan bilimsel toplulukların norm ve özelliklerinin tespit edilmesinin ardından yazının bu kısmında bilimsel toplulukların değil, bilimsellik iddiasında bulunan sözde bilimsel toplulukların öne çıkan özellikleri Paul Thagard (1978: 227) tarafından kuram,

topluluk ve tarihsel bağlam olmak üzere üç ögeli bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Sınır çizme ölçütü *kuram* açısından değerlendirildiği zaman belirtildiği üzere geleneksel ölçütler kuramın yapısına, tahmin etme gücüne, açıklama özelliğine ve sorun çözme kapasitesine odaklanmaktadır. Bart Bok¹³ ve Lawrence Jerome¹⁴ ise bunların yanında kuramın fiziksel bir temele (*Physical Foundation*) sahip olması gerektiğini de eklemişlerdir. Ancak Thagard’a göre, kuramın sahip olduğu bu özellikler, bir disiplinin bilim olarak kabul edilmesi ya da sözde bilim olarak adlandırılabilmesi için yeterli değildir. Thagard (1978: 227) bu durumda kuramın savunucularından oluşan *topluluğu* da göz önünde bulundurmanız gerektiğini ifade etmekte ve bu topluluğa ilişkin sorular sormaktadır: Topluluğun uygulayıcıları kuramın prensipleri ve kuramın karşılaştığı sorunları nasıl çözeceği konusunda bir fikir birliği içerisinde midir? Anomalileri açıklama ve kuramların başarısını diğer kuramların kayıtlarıyla karşılaştırma konusunda endişe duyuyorlar mı? Kuramın uygulayıcıları kuramlarını onaylama ve onaylamama girişimlerinde aktif olarak yer alıyorlar mı?

Tarihsel bağlam başlığı altında ise sınır çizmeye ilişkin iki faktör ele alınmaktadır: Kuramın tarihsel süreci içerisinde yeni olguları açıklaması ile bu kuramın anomaliler ve alternatif kuramlar ile başa çıkma konusundaki sicili. Thagard bütün bunları göz önünde bulundurarak kendi sınır çizme ölçütünü sözde bilimsel açıdan öne sürmektedir. Ona göre, “bilimsel olduğunu iddia eden bir kuram ya da disiplin, ancak ve ancak aşağıdaki durumlarda sözde bilimseldir:

- Kuram, uzun bir zaman diliminde alternatif kuramlardan daha az ilerleme kaydetmiştir ve çözülmemiş birçok sorunla karşı karşıyadır, ancak
- Disiplinin uygulayıcılardan oluşan topluluk, sorunların çözümüne yönelik kuramı geliştirme konusunda çok az girişimde bulunur, kuramı başka kuramlarla ilişkilendirme gibi bir kaygı gütmez ve kuramın onaylanması ya da onaylanmaması durumu ile ilgili seçicidirler” (Thagard 1978: 227-228).

Burada dikkate değer olan düşünce, gelişim ve ilerleme gösterme gibi bir niteliğin bir kuramın özelliği olarak değil, bu kuramı savunan kişilerin bir özelliği olarak ileri

¹³ BOK, B. J. (1975). “A critical look at astrology”, *Humanist*, 35(5), 6.

¹⁴ JEROME, L. E. (1975). “Astrology: Magic or Science?”, *Humanist*, 35(5), 10.

sürülmesidir. Bu bakımdan Thagard’ın (1978: 228) ölçütünü astroloji disiplini özelinde değerlendirdiğimizde, astroloji disiplinin diğer kuramsal özellikleri taşıyamaması ile birlikte sözde bilim olarak değerlendirilmesinin iki nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki, astrologların kuramları ile ilgili ortaya çıkan yeni sorunlarla başa çıkma ve diğer kuramların bu soruna ilişkin çözümlerini dikkate alma konusunda kayıtsız kalmalarıdır. Diğeri ise mevcut tutumlarını sürdürme konusunda ısrarcı olmalarıdır.

Anlaşılacağı üzere, Thagard bilimin kuramsal özelliklerinin yanı sıra bilimin sosyal boyutuna dikkat çekmiş ve bunun sözde bilimin tespit edilmesi konusunda belirleyici bir rol oynaması gerektiğini düşünmüştür. Buna paralel olarak Dawes (2018: 290) de makalesinde, bir kuramın bilimselliğine ilişkin karar verilirken göz önünde bulundurulması gereken sosyal özelliğin, kuramın bilimsel bir topluluk tarafından aktif olarak sürdürülen bir araştırma geleneğinin bir parçası olup olmadığı konusundaki sorgulama olarak belirtir. Dawes bu sorgulamayı bilimselliğin bir ölçütü olarak önermektedir. Bu açıdan Dawes, bir disiplini sözde bilimsel olarak kabul etmenin öncelikli nedenlerinden biri olarak disiplinin ilk başta bilimsel olduğunu iddia etmesi, ardından bu disiplinin bir araştırma geleneğine *kabul edilmemesi* ya da araştırma *geleneği tarafından terk edilmiş* olması gerektiğini belirtir. Onun ortaya koymuş olduğu bu ölçüt sınır çizme sorununa sosyal bir ölçüt verilmek istenildiği takdirde paylaşılması gereken bir argüman olmaktadır.

Peki, bir kuramın bir araştırma geleneğine sahip olması ya da araştırma geleneğinin bir parçası olması ne anlama gelmektedir? Dawes (2018: 292) kuramın mevcut bilimsel literatür içerisinde tartışılmasının, bu kuramın araştırma geleneğine sahip olduğu anlamına gelmediğini vurgular. Bu durumu destekleyen örnek homeopati disiplinin itibarlı bir yayınevi tarafından yayımlanan bir dergiye sahip olma konusu içerisinde belirtilmişti. Araştırma geleneği bir çalışmanın bilimsel topluluk tarafından tartışılması ve yayınlanmasından daha öte bir şeydir. Örneğin, Laudan, bilimin amacını problem çözmek olarak görmektedir. Bir araştırma geleneği ya deneysel ya da kavramsal olan belirli bir dizi sorunu çözenin bir yolunu içermektedir. “Burada önemli olan kuramın doğruluğu ya da yanlışlığı değildir; asıl mesele, kuramın açıklama

gerektiren ya da önceden tasarladığımız kavram ve idelerimizle çekişen doğal ve hatta sosyal ortamda karşılaştığımız problemlere bir açıklama sunup sunmamasıdır” (Kabadayı 2008: 8). Kuram problem çözme süreci içerisinde aktif bir rol oynarsa araştırma geleneğinin bir parçası olabilmektedir. Bu bakımdan bilim, araştırma geleneği olarak adlandırılan kavramsal çerçeve içerisinde faaliyette bulunan bir alan olarak belirlenebilir (Kabadayı 2008: 8). Diğer bir deyişle, kuram belirli bir sorun için önerilen bir çözüm olarak tartışılıyorsa bilimsel topluluk tarafından sürdürülen araştırma geleneğinin bir parçası olarak görülebilmektedir. Bu çerçeve içerisinde makalede bilimsellik ölçütü olarak desteklenen sav, bilimsellik iddiasında bulunan bir disiplinin ya da bir kuramın, ilgili sorunları ele alan bir bilimsel araştırma geleneğine kabul edilmediğinde ya da araştırma geleneği tarafından terk edildiğinde, onun sözde bilim olarak kabul edilmesi gerektiğine yöneliktir.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak kolektif ve sosyal faaliyetler de dâhil olmak üzere bütün bilgi alanını dikkate alan yeni yaklaşımlar ile bilimin birçok yönünü ele almamız mümkün gözükmemektedir. Vurgulanan sınır çizme ölçütü ile bilim ve sözde bilimlerin tespit edilmesi disiplinlerin ya da alanların daha kapsayıcı bir yaklaşım ile sosyal bir süreç olarak dikkate alınması bakımından önemlidir. Bir disiplin ya da alan, kuramları ve alanın uygulayıcılarını kapsayan tarihsel bir varlık olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, bilimselliğin epistemik yanının dışında sosyal bir yanının da olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Thagard’ın (1993: 160) belirttiği üzere, daha kapsayıcı sınır çizme öğelerine sahip olmak, bilimselliğin sosyal özelliklerini ön plana çıkaran (karmaşık) sınırlama ölçütlerini mümkün kılar.

Bu bakımdan makalede, bilimin epistemik anlamda yapısal ve kanıta dayalı olması gibi iki temel özellik üzerinde yükseldiğini görebiliriz. Bu iki temelden hareketle, bilimsellik iddiasında bulunan disiplinler ve alanlar inceleme konusu yapılmıştır. Çünkü bir disiplinin ya da çalışma alanının sözde bilimsel olarak nitelendirilebilmesi için bir bilim alanına ilişkin olması ve ayrıca bilimsel olduğu

talebinde bulunması gerekir. Daha öncede bahsedildiği üzere burada asıl olarak üzerinde durulan husus, bilim uygulayıcılarına yönelik özelliklerin tespit edilmesi ve böylece sözde bilimleri savunan toplulukların özelliklerinden ayırt edilmesine yönelik argümanlardır. Sınır çizme sorununa yönelik önerilen ölçüt bilimi sosyal bir süreç olarak ele almaktadır.

Biyoloji, fizik, kimya gibi temel bilimlerden de görüleceği üzere, onların başarısını yalnızca deneysel yöntemlere ve çıkarım biçimlerine bağlayamayız. Aynı zamanda bu bilimler kendilerine özgü kural ve yöntemlere sahip olan topluluklara da sahiptir. Bilimsel gelişme ve ilerleme gibi özellikler kuramın bir özelliği olarak değil, bu kuramı savunan bireylerin ve onların oluşturduğu toplulukların bir özelliği olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan bilim ile sözde bilim arasındaki sınırın belirlenmesine ilişkin ölçüt sosyal bir ölçüt olup, disiplinleri oluşturan topluluğun eylemlerine ve onların çeşitli durumlar karşısındaki tepkilerine yöneliktir. Nihai olarak, bilimsel topluluğun özelliklerinin belirlenmesi ile sözde bilimsel topluluklar tespit edilebilecek ve geriye bilimsellik iddiasında bulunan ancak sözde bilim olmayan gerçek bilimler kalacaktır. Çünkü diğer bilgi alanları ve disiplinler bilimsel olduklarına ilişkin bir iddiada bulunmamaktadırlar. Böylece, bir disiplinin sözde bilim olarak belirlenebilmesi için gereken özellikler iki öge altında sıralanabilir:¹⁵

- En temel ve *epistemik özellik* olarak, topluluğun savunduğu disiplinin yapısal ve kanıta dayalı bir sisteminin olmamasıdır.
- Toplulukların doğasına ilişkin *sosyal özellikler* olarak,
 - Disiplinin uygulayıcılarının, kolektif süreç, kolektif kontrol ve eleştirel bir anlayışa sahip olmamaları, diğer bir deyişle bilimselliği sorgulanan kuramın doğru türden bir komite veya topluluk tarafından onaylanmaması,

¹⁵ Bu maddelerin olumlu halleri bilimsel olarak kabul edilen disiplinlerin taşıması gereken özellikler olarak da kabul edilebilir.

- Disiplinin evrensellik, ortaklık, karşılık beklememe ve örgütlü şüphecilik gibi kendine özgü normları ve prosedürleri olan belirli bir topluluk tarafından üstlenilen kolektif bir etkinliğe, ethosa sahip olmaması,
- Kuramın ya da disiplinin topluluk tarafından yürütölen bir araştırma geleneğine sahip olmaması,
- Son olarak ve de en önemlisi kuramın bilimsellik iddiasında bulunması, ancak belirtilen türden bir araştırma geleneğine *kabul edilmemesi* ya da araştırma *geleneği tarafından terk edilmiş* olması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ALTERS, Brian J. (1997). “Whose Nature of Science?”, *Journal of Research in Science Teaching: The Official Journal of the National Association for Research in Science Teaching*, 34(1): 39-55.

BOUDRY, Maarten & BRAECKMAN, Johan (2011). “Immunizing Strategies and Epistemic Defense Mechanisms”, *Philosophia*, 39(1), 145-161.

DAWES, Gregory W. (2018). “Identifying Pseudoscience: A Social Process Criterion”, *Journal for General Philosophy of Science*, 49(3), 283-298.

DERKSEN, Anthony A. (1993). “The Seven Sins of Pseudo-science”, *Journal for General Philosophy of Science*. 24(1): 17-42.

FEIGL, Herbert (1974). “Empiricism at Bay?”, *A Portrait of Twenty-five Years*, ss. 1-20, Dordrecht, Springer.

FEYERABEND, Paul (1975). *Against Method*. London: New Left Books.

HANSSON, Sven O. (2008). “Science and Pseudo-science”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 10.01.2019, (<http://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science>).

HANSSON, Sven O. (2009). “Cutting the Gordian Knot of Demarcation”, *International Studies in the Philosophy of Science*, 23(3), 237-243.

HANSSON, Sven O. (2013). “Defining Pseudoscience and Science”, *The Philosophy of Pseudoscience*, ed. Massimo Pigliucci & Maarten Boudry, ss. 61-77, Chicago and London: Chicago University Press.

HULL, David L. (2010). *Science as a process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*, Chicago: University of Chicago Press.

IRZIK, Gürol & NOLA, Robert (2011). “A Family Resemblance Approach to the Nature of Science for Science Education”, *Science & Education*, ss. 567-607.

IRZIK, Gürol & NOLA, Robert (2014). “New Directions for Nature of Science Research”, *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, ss. 999-1021, Dordrecht: Springer.

KABADAYI, Talip (2008). “Larry Laudan'da “Araştırma Gelenekleri”nin Yöntembilgisi”, *FLSF Dergisi*, 5, 7-34.

KOERTGE, Noretta (2013). “Belief Buddies versus Critical Communities”. *The Philosophy of Pseudoscience*, ed. Massimo Pigliucci & Maarten Boudry, ss. 165-180, Chicago and London: Chicago University Press.

KUHN, Thomas S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LAUDAN, Larry (1983). “The Demise of the Demarcation Problem”, *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, ss. 111-127, Springer: Dordrecht.

MAHNER, Martin (2007). “Demarcating Science from Non-Science”, *General Philosophy of Science*, ss. 515-575, Amsterdam: Elsevier.

MAHNER, Martin (2013). “Science and Pseudoscience How to Demarcate After the (Alleged) Demise”, *the Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*, ed. Massimo Pigliucci & Maarten Boudry ss. 29-43, Chicago and London: University of Chicago Press.

MERTON, Robert K. (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago: University of Chicago Press.

OVERTON, William R. (1983). “The Decision in ‘McLean v. Arkansas Board of Education’”, *Society*, 20(2), 3-12.

PENNOCK, Robert T. (2011). “Can’t Philosophers Tell the Difference between Science and Religion?: Demarcation Revisited”, *Synthese*. 178(2): 177–206.

PIGLIUCCI, Massimo (2013). “The Demarcation Problem. A (Belated) Response to Laudan”, *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*, ed. Massimo Pigliucci & Maarten Boudry, ss. 9-28, Chicago and London: University of Chicago Press.

POPPER, K. R. (2015). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

POPPER, Karl R. (1989). “Falsifizierbarkeit, Zwei Bedeutungen Von [Two meanings of falsifiability]”, *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, ss. 82-86, München: Ehrenwirth GmbH Verlag.

RORTY, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

RUSE, Michael (1982). “Response to the Commentary: Pro Judice”, *Science, Technology, & Human Values*. 7(4): 19-23.

SARI, Mehmet Ali (2017). “Mantıkçı Pozitivizmden Sofistike Yanlışlamacılığa Sınır Çizme Sorununun Kavranışı”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 7(1): 1-21.

THAGARD, Paul (1978). “Why Astrology is a Pseudoscience”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, ss. 223-234.

THAGARD, Paul (1993). *Computational Philosophy of Science*. MIT press.

TÜBİTAK (2018). “Ardeb Genel Destek Verileri”, Erişim Tarihi 06.02.2019, (https://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/281/ardeb_stat_2018_1.pdf).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1968). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

YARDIMCI, Alper Bilgehan (2018). “An Analysis of the Demarcation Problem in Philosophy of Science and its Application to Homeopathy”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, (25): 91-107.

Received: 20.04.2019
Accepted: 07.07.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2019

Tahir KARAKAŞ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Tunceli, TR
Munzur University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Tunceli, TR
tahirkarakas@hotmail.com

Dinsel Deneyimin Çeşitleri

Öz

Pragmatizmin öncü filozoflarından biri olan William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* başlıklı çalışmasının Türkçe tercümesi, Amerikalı filozofun düşünsel evriminin en önemli dönemeçlerinden birini keşfetmek isteyen okuyucular için iyi bir fırsat sunuyor. James, 1902 yılında yayımladığı bu çalışma ile bir yandan dinsel fenomenleri psikolojik ve felsefi bir perspektiften incelerken diğer yandan da, ele aldığı konuları somut, gerçek deneyimlere başvurarak anlamaya çalışmaktadır. İnsani bir olgu olarak dinsel deneyim sahasını anlamının uygun yöntemi, James'e göre, teolojik olmaktan ziyade psikolojiktir. Metodolojik açıdan değerlendirildiğinde, James'in dinsel deneyimlere dair edindiği psikoloji temelli yaklaşım, dinsel incelemeler alanında önemli bir yenilik anlamına gelmektedir. Öte yandan, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'ni önemli kılan bir diğer husus ise, James'in farklı alanlardan beslenerek geliştirmekte olduğu pragmatizmin bu eser ile yeni bir düşünsel açılım yaşamasıdır. Pragmatizmin ruhuna uygun olarak, James, sürekli olarak dinsel dünyanın bireysel yaşamlarımızdaki pragmatik karşılığını bulmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Dinsel Deneyim, Pragmatizm, Teoloji, Felsefe.

The Varieties of Religious Experience

Abstract

The Turkish translation of William James' *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, provides a good opportunity for the readers who want to explore one of the most important turning points of the American philosopher's intellectual evolution. In this study, published originally in 1902, on the one hand James, seeks to analyze the world of religious phenomena from a psychological and a philosophical point of view, but on the other hand he pays each time a particular attention to bring his field of study into contact with concrete and real individual experiences. The appropriate method of understanding the field of religious experience as a human phenomenon, according to James, is psychological rather than theological. From a methodological point of view, James' psychology-based approach to religious experiences represents an originality in the religious studies. Furthermore, *Varieties of Religious Experience* is an important work in the sense that it represents a new philosophical opening for James with respect to his application of his pragmatic philosophy to a new area of research such as religious experiences.

Keywords: Religion, Religious Experience, Pragmatism, Theology, Philosophy.

William James’in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*) başlıklı önemli çalışmasının gecikmeli de olsa Türkçeye çevrilmiş olması, pragmatizmin klasik döneminin öncü filozofunun düşünce evrenini, oluşum evreleri üzerinden takip ederek ayrıntılı bir biçimde okumak isteyen Türkiyeli okuyucular için yeni bir imkân sunuyor. Orijinali 1902 yılında yayımlanan, İtalyancaya 1904’te, Fransızcaya 1905’te, Dancaya ve İsveççeye 1906, Almancaya ise 1907 yılında tercüme edilen bu eser, Amerikalı filozofun düşünsel gelişiminde bir köşe taşı niteliğine sahiptir (Perry 1920:43). 1897 yılında yayımlanan, daha önceki dönemlere ait çeşitli sunum ve makaleleri içeren derleme çalışması *İnanma İstenci*’nde (*Will to Believe*) dinsel fenomeni felsefi bir perspektiften ele alan James, en bilinen ve en çok okunan metinlerinden biri olan *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*’nde, “din bilimi” adını verdiği söz konusu alandaki tefekkürünü daha ileri bir noktaya taşımaktadır. James’in 1901-1902 yıllarında Edinburgh Üniversitesi’nde Gifford Lectures çerçevesinde verdiği derslerde sunulmak üzere hazırlanan metinlerden oluşan bu eser, kitabın yazarının önsöz bölümünde bizzat işaret ettiği üzere, din konusuna adanacak kapsamlı bir incelemenin psikolojik boyutunu teşkil edecek şekilde tasarlanmıştır (s.11). Bu bakış açısına uygun olacak şekilde, din olgusu teolojik bir yoruma yönelmekten imtina edilerek münhasıran, somut, reel ve kişisel deneyimlerden yola çıkılarak anlaşılmaya çalışılır. James’e göre, kitabın alt başlığının ifade ettiği gibi, dinsel deneyim, her şeyden evvel insanın doğasına ait bir olgudur. Bundan dolayı, din ve inanç fenomenleri üzerine düşünürken psikolojik bir analize başvurmak, klasik teolojik yaklaşıma göre bizi çok daha yetkin bir neticeye vardıracaktır. James’in çocukluk yaşlarından itibaren kendi ailesi bünyesinde tanıklık ettiği teolojik tartışmaların etkisiyle üzerine düşünmeye başladığı dinsel problemleri ele alan bu çalışma, felsefi bir bakış açısından düşünüldüğünde, filozofun olgunlaşmaya başlayan pragmatist düşüncelerinin farklı bir alana tatbik edilmesi, dolayısıyla bir yandan *İnanma İstenci* ile başlayan düşünsel, deneysel sürecin bir devamı olarak, diğer yandan da pragmatik özü itibarıyla, 1907 yılında yayımlanacak olan *Pragmatizm* için bir tür ön hazırlık olarak düşünülebilir. Bir başka deyişle, James’in “pratik felsefeye”

olan ilgisi açısından bakıldığında, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, filozofun pragmatist felsefenin merkezi metni olan 1907 tarihli *Pragmatizm*'e giden yolda önemli bir etaptır.

1890 yılında yayımlanan ilk kitap çalışması *Psikolojinin İlkeleri*'nde James'in, Peirce'ün, kavramlar dünyasında anlamlı olan ile anlamsız olan arasında net bir ayrım oluşturabilmek için, pratik neticelere odaklanmak gerektiğini ifade eden bir “doğrulama ilkesi” olarak düşündüğü pragmatizmin ruhuna sadık kalarak, işlevsel bir psikoloji anlayışı ortaya koyduğunu görüyoruz. Böylelikle, James'in entelektüel evriminin ilk aşamasını teşkil eden psikoloji araştırmaları, pragmatist tezlerinin psişik alana uygulanmasına karşılık düşmektedir. Buna benzer bir şekilde, *İnanma İstenci*'nde, pragmatizm ilkesi, bu kez dinsel inanç sahasına uygulanıyor ve bilimsel alanda olduğu gibi, dinsel alanda da en iyi hipotezin en iyi işleyen hipotez olduğu ileri sürülüyor. Psikoloji veya dini inanç söz konusu olduğunda James'in felsefi refleksi pragmatizminin yol göstericiliğinde kendisini ortaya çıkarmaktadır. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* bu refleksin bir başka tezahürü olarak okunabilir. Nitekim kitabın hemen başında, James, bu eğiliminin bir getirisi olarak soyut formüllerden ziyade, “dinsel coşkunun uç örnekleri arasından” seçtiği somut örnekler üzerinden yol almaya çalışacağını altını özellikle çizer (s. 11). Ardından, bir psikolog için oldukça ilginç olduğunu düşündüğü bir konu olarak “insanın dinsel eğilimleri üzerine” “betimleyici bir çalışma” olarak tasarladığı çalışmasına, “kendini tamı tamına bilen insanların ürettiği literatürde” yer alan ve kimi zaman oldukça uzun olan alıntılar ile aktarılan öznel deneyimlerden yola çıkarak başlar (s. 14).

Dini inançları değerlendirirken James'in başvurduğu kıstas, “tıbbi materyalizm” örneği üzerinden ifade ettiği gibi, bu inançların kaynağına dair olmaktan ziyade onların “bir bütün olarak işleme biçimine” dairdir (s. 30). Bu ampirik ölçüt, “kökleriyle değil semereleriyle bilme” tavrı olarak James tarafından okuyucuya takdim edilir. Burada James'in örtülü bir şekilde, kaynak belirtmeksizin *İncil*'de geçen ve pragmatizmin tarihsel kökenlerini soruştururken çokça alıntılanan bir cümleye atıfta bulunduğunu görüyoruz: “[...] onları meyvelerinden tanıyacaksınız.” Pragmatist felsefeye ve onun ampirist özüne oldukça uygun düşen bu cümle, kitabın bütününde, James, dinsel

fenomenler dünyasının engin çeşitliliği içinde yolculuk ederken ona yön gösteren felsefi bir kılavuz rolü oynayacak, değerlendirmelerini temellendirmesini sağlayacak, epistemolojik açıdan kilit bir yerde duracaktır.

Peki James dinsel yaşamı sadece pratik sonuçları ile değerlendirme yöntemini tam olarak ne şekilde kullanacaktır? Bu soruya bir cevap temin etmek için James, okuyucunun karşısına derhal somut örnekler ile çıkar. Fakat öncelikle dinin kurumsal boyutuyla ilgilenmeyeceğini vurgulama gereği duyar. Dinsel evrenin ibadet, adanma, ayinler, örgütlenme gibi kısımlarının dinin kurumsal boyutuna dahil olduğunu belirtir ve kendisini bu mevcut çalışmada ilgilendirenin “çıplak bir şekilde ele alınan kişisel din” olduğunu ifade eder (s. 40). Bu şekilde, kişiye dayalı olarak dini yorumlamayı vadeden Amerikalı filozof, din kavramının tanımı olarak ise, “bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleri” şeklinde bir öneride bulunur (s. 41).

İlk iki derste çalışmasının içeriğine dair bu şekilde genel bir çerçeve çizdikten ve yaklaşımının yöntemsel boyutunu ortaya koyduktan sonra James, sözünü ettiği somut inançsal olgulara yönelir ve karşımıza oldukça çarpıcı dinsel deneyim örnekleriyle çıkar. Kitabın üçüncü bölümündeki yaklaşımına göre, dinsel yaşamın tanımının olmazsa olmaz öğelerinden olan “görünmeyen bir düzene” inanmaya ilişkin çeşitli kişisel tanıklıkları kullanarak örnekler verir. Bu konudaki analizine göre, her ne kadar rasyonel, pozitif bakış açısı ile yaklaşıldığında söz konusu görünmeyen düzeni, kudreti aktaran tanıklıklar mistik doğaları itibariyle dikkate değer bulunmasa da, bu durum, onları bizzat deneyimleyenler açısından, bu inanç yapılarının, rasyonel, ampirik kıstaslara tabi tutulmuş ve geçerli bulunmuş bilginin sahip olduğu türden bir sağlamlığa sahip olmalarını engellemez (s. 82). James, bu yaklaşımını desteklemek maksadıyla psikanalitik bir çağrışım yaratan şu cümleler aracılığıyla bir hayli dikkat çekici bir hipotez ileri sürer: “[...] insanın eğitim ve bilimin dışında kalan zihinsel yaşamına bakacak olursak rasyonalizmin ancak görece yüzeysel bir kısmı açıklayabileceğini kabul etmek zorunda kalırız. Hiç kuşku yok ki, zihinsel yaşamın *itibar gören* kısmı bu yüzeysel kısmıdır; laf kalabalığı yapabilir, kanıtlarla size karşı çıkabilir, sözcük

oyunlarıyla mugalata yapıp sizi sözcüklerle susturabilir. [...] Bir şekilde sahip olduğunuz sezgileriniz, doğanızda rasyonalizmin bulunduğu laf kalabalığı düzeyinden daha derin bir yerden gelmektedir. [...] Rasyonel düzeyin inancı temellendirmedeki yetersizliği, hem dine karşı çıkarken hem de dini savunurken sergilediği yetersizlik kadar açıktır” (s. 82-83). Burada, James, bir filozoftan ziyade kendi akademik formasyonun gerektirdiği gibi bir psikolog olarak hareket etmekte, Batı felsefesinin üretmiş olduğu tanımın dışına çıkarak insanı rasyonel bir varlık olmaktan ziyade bir içgüdü varlığı olarak tanımlamaktadır. Rasyonel yetilerin aslında derinlikten yoksun, ince bir yüzey dünyasına ait olduğu ve daha derinlerde yatan irrasyonel dünyanın yaşamdaki belirleyiciliğine dair bu vurgu, felsefe dünyasında kendi öncüllerini Schopenhauer ve Nietzsche çizgisinde bulacak, bir sonraki safhada Freudcu anlamda psikanalizin ortaya çıkışında zengin bir kaynak işlevi görecektir. İçgüdünün rasyonalite karşısındaki derinliğinin dinsel deneyim sahasındaki karşılığı, bu deneyimlerin içerdiği kategorilerin rasyonel perspektiften yapılan değerlendirmeler ile anlaşılamayacağıdır. James’in bu ikili ayrımı, dinsel inancın akla dayalı eleştirileri karşısında Pascal’a ait, “Kalbin, aklın bilmediği kendi nedenleri vardır” (Pascal 1976:127) biçimindeki çokça alıntılanan, rasyonalitenin diline alternatif ikinci bir dilin kendine has özellikleriyle kişinin bünyesinde faal olduğu iddiasını ifade eden cümleyi akla getirmektedir.

Dinsel Deneyimin Çeşitleri’nin üzerinde durulması gereken en ilginç bölümlerinden ikisi, gerek barındırdıkları örneklerde ifade bulan deneyimsel yoğunluk, gerekse de deneyim skalasının zenginliği anlamında beş ve altı numaralı bölümlerdir. Yazar burada, “sağlıklı zihnin dini” ve “hasta zihnin dini” kavramları altında kendine has bir ikili ayrımına giderek dinsel deneyimi her seferinde pratik neticelerine odaklanmayı ve gerçek kişiler üzerinden somut örnekler vermeyi ihmal etmeksizin inceler. Her ne kadar bu iki yaklaşım ortak nokta olarak, dinsel deneyimin özü itibarıyla bir mutluluk arayışı olduğu görüşünü paylaşırsa da aralarında James’in hatlarını belirgin bir şekilde çizdiği kategorik bir karşıtlık mevcuttur. Evrenin bir bütün olarak iyi ve güvenilir olduğunu düşünen, onunla uyum halinde bulunma ihtiyacını hisseden, var olan her şeyin aslında iyi olduğunu, kötülüğün ise bir iyi görememe durumundan ibaret

olduğunu düşünen sağlıklı zihnin iyimserci yaklaşımına karşılık; dünyada pek çok kötülük biçimi bulunduğunu, bu haliyle kötülüğün yaşama içkin bir öge olduğunu, gerçek manada mutluluğa erişebilmek için kötülüğün mutlak alt edilmesi gerektiğini, dünyanın güvenilir olmaktan ziyade bir hayal kırıklığı ve melankoli kaynağı olduğunu ileri sürüyor oluşundan dolayı hasta zihnin duruşu kötümserci niteliktedir.

James, “baktığı her şeyde iyilik gören” birinci tutum için Emerson ve Walt Whitman’ın yanı sıra “zihin sağaltma hareketini” uygun örnekler olarak gösterir. James’in pragmatizminin dinsel deneyim alanına uygulanmış çarpıcı bir ifadesini bu bölümde görüyoruz. James, farklı somut dinsel deneyimlerin fayda ile sonuçlanan tikel örneklerini verdikten sonra, bu konuda kimi anlarda şiirselleşen bir dille şöyle yazıyor: “[...] bilim de din de kullanmasını bilen kişi için dünyanın hazine dairesinin gerçek anahtarıdır. [...] Ayrıca dünya niçin, tıpkı matematikçilerin aynı sayısal ve uzamsal olgular geometriyle, analitik geometri, cebir, kalkülüs veya dörtlü gruplarla ele aldığı gibi, birbirinin içine geçen ve böylece farklı kavramlar kullanarak ve farklı yaklaşımlarla dönüşümlü biçimde ele alınabilen, birçok gerçeklik alanını kapsayacak kadar karmaşık olmasın? Her biri andan ana ve kişiden kişiye değişerek kendi yöntemince doğrulanan din ve bilim bu görüş üzerinden eşit şekilde sonsuz olacaklardır” (s. 133). Dünyayı, fayda kriterinde birleşmeleri kaydıyla, aralarında hiyerarşik bir üstünlük ilişkisi tasarlamayacağımız farklı perspektiflerden yorumlamanın ve bu perspektiflere uygun olarak birbirini deşillemeksizin bir arada paralel bir biçimde var olabilen farklı hakikatler tasarlamamanın mümkünatına duyulan inanç olarak yorumlayabileceğimiz bu değerlendirme, Avrupa aydınlanmasına içkin en belirgin özelliklerden biri olan din ve bilim arasındaki antagonizmin, James’in dünyasında bir karşılığının olmadığını açık bir ifadesi olup söz konusu dönemde kendi hüviyetini bulmaya başlayan Amerikan felsefe geleneğinin özgünlüğüne dair fikir vericidir. James’in bir psikolog ve filozof olarak 20. yüzyılın başında *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* türünden bir çalışmaya girişmesi bu özgünlük dikkate alınarak düşünüldüğünde tarihsel-düşünsel manada anlaşılabilirlik kazanacaktır.

James’in, “Hasta Ruh” ara başlığı altında tartıştığı ikinci mizaca ait dinsel deneyim çeşidi ise birincisinin aksine var olan kötülüğü en aza indirgemekten hatta kötülüğün akıldışı olduğunu ileri sürmekten, dolayısıyla daha ileriye giderek kötülüğün varlığını, onu bakış açısında gerçekleştirilen bir soyutlama, bütünden koparma eylemine dayandırmak suretiyle kategorik olarak reddetmekten ziyade onu azamileştirme yönelimindedir. İlgili bölümde örnek olarak verilen kişisel anlatıları bir yana bırakırsak, James, farklı seviyelerde gözlemlenebilen bu mizacın felsefe dünyasına ait örneklerini önce Antik Yunan düşüncesinde bulur: “Stoacı aldırışsızlık ve Epikürosçu vazgeçme öğretisi, Yunan zihniyetinin bu doğrultuda attıkları en ileri adımlardır” (s. 156). James tarafından “doğanın nimetlerinden umudunu kesme felsefeleri” olarak nitelendirilen bu düşünce geleneklerine ek olarak, iyiliğin varlığını yadsıyan bu melankolik eğilimin bir diğer çarpıcı örneği James’in Tolstoy’dan yaptığı uzun alıntı ile okuyucuya aktardığı örnektir. Tolstoy’un, “yaşamın saçmalığı” duygusunu derinlemesine yaşadığı melankolik sürecin ağırlığı altında hasta düşmüş ruhunu, yüreğinde beliriveren tanrıya susamışlık hissini takip ederek nasıl kurtardığını anlatan bu çarpıcı örnek, “hasta ruh”un yaşama dair umutları nasıl tüketebileceğinin ve onun penceresinden bakıldığında kötülüğün yaşamın tamamına nasıl hâkim olabileceğinin ifadesidir. Bununla birlikte, Tolstoy örneğinde olduğu gibi, sağlıklı zihin ve hasta ruh arasında James’in sunduğu karşıtlık, en azından kimi durumlarda, mutlak olmayıp birinden diğerine geçişin mümkün olduğu bir tabiata sahiptir (s. 193-196).

Pratik sonuçları itibariyle değerlendirilen bir diğer önemli konu ihtidadır (ss. 203-230). Bir eksiklik duygusu ile tetiklenen ve depresif bir ruh halinden sıyrılıp mutlu bir rahatlama eşliğinde nihayetinde özgüvenin yeniden tesis edilmesine varmak manasında ihtida, filozofumuzun gözünde dinsel deneyimin reel etkilerinin olanca çarpıcılığıyla, verilen örneklerde söz konusu olduğu gibi, gözlemlenebilir olduğu spesifik bir durumdur. Mühtedilerin anlatımlarına dayanan farklı vakalar üzerinden ihtidanın dönüştürücü özelliği incelendikten sonra, benzer bir yaklaşımla, “dinin bir kişilikteki, en olgun meyvelerine verilen genel ad” (s. 284) olarak tarif ettiği azizlik fenomenini “Azizlik” ve “Azizliğin Değeri” başlıklı iki ayrı bölümde geniş bir şekilde değerlendirir

(ss. 273-391). Bencillikten sıyrılıp manevi enginliğe erme, ideal bir gücün varlığına duyulan inanç, o gücün hükmünü gönüllü olarak kabul etmek, benliğin sınırlarının dışına çıkılmasıyla birlikte kendisini gösteren mutluluk ve özgürlük hissi, çilecilik, saflık ve merhamet gibi kimi evrensel özelliklere dayanan genel geçer bir azizlik resmi olduğu savını ileri süren James, bu özellikleri tikel örnekler ile destekleyerek serimler ve analiz eder.

Metnin ele aldığı ve dinsel deneyim söz konusu olduğunda kilit bir öneme haiz olan konulardan bir diğeri, aynı başlığı taşıyan bölümde incelenen mistisizm konusudur. Bu önem, “kişisel dinsel deneyimin köklerinin ve merkezinin mistik bilinç halleri” olmasından ileri gelmektedir (s. 391). İlk etapta filozofumuzun sorduğu soru mistik bilinç hallerinin ayırt edici niteliğinin ne olduğu sorusudur. Genelde “belirsiz, ucu açık, duygusal ve mantıktan ve gerçeklikten kopuk” (s. 392) olarak tanımlanan bir düşünce türünü ifade etmek için kullanılan mistik deneyimleri bu genel ifadelerden yola çıkarak tanımlamak pek mümkün görünmemektedir. Diğer başlıklarda olduğu gibi, ilgili bölümde dinsel içerikli veya dinsel içerikli olmayan spesifik şahsi örnekler üzerinden açıklanan mistisizmi, James’in yorumuna göre, tanımlanamazlık, noetik nitelik, geçicilik ve edilgenlik gibi dört madde üzerinden değerlendirmek uygun düşmektedir.

Bir sonraki etapta din konusu, “felsefe” başlığı altında bu kez felsefi bir perspektiften değerlendirilmektedir. Kaynağını duygu aleminden alan, bu anlamda özel ve bireysel bir doğaya sahip olan din, James’in yaklaşımına göre, esas itibarıyla evrenselci bir niteliği olan felsefi söylemin tam olarak anlamlandırabileceği bir olgu değildir. Felsefi bakışın din duygusunu anlama konusundaki yetersizliği, daha doğrusu uygunsuzluğu, teoloji için de söz konusudur. “Duygu özel ve dilsizdir, kendini anlatamaz. Sonuçlarının sırlar, bilmeceler olmasına izin verir, onları rasyonel olarak doğrulamaz ve zaman zaman da çelişkili ve saçma görünmelerine göz yumar. Felsefeyse tam tersini yapar. Onun niyeti sır ve çelişkinin ele geçirdiği alanı geri almaktır. Zihnin en büyük ideali, düşünen her insanda yer etmiş şu kanıdan; hakikatin karanlık ve ele gelmez olduğu kanısından kurtulmak olmuştur. Aklın görevi; dini bütünsel olmayan, kişiye özel olma niteliğinden kurtarmak ve hükümlerine kamusal bir

konum, evrensel bir doğrultu kazandırmak olagelmıştır” (s. 444-445). Kıta felsefesinde bugüne kadar genelde hâkim olan anlayış, kişinin düşüncesi ve edimleri arasında bir bağlantı olduğu fikrini işlememiştir. Buna karşılık, Anglosakson felsefe, düşüncelerin pratik tekabülîyetine dair özgün bir hassasiyet içinde olmuş, Locke’tan beri bu tavrı düşünsel bir hat biçiminde benimsemiştir. Nihayetinde bu felsefi duruş, Peirce’ün pragmatizm ilkesi adını verdiği, James’in ise daha sonra “pragmatizmin ilkesi” olarak isimlendireceği maksim ile nihai halini almıştır. Bu ilke bize, uygulamada fark yaratmayan felsefi önermeleri tartışmanın manasız olduğunu, pratik neticeleri aynı olan önermeler arasında bir ayırım yapmak için elimizde bir kıstasın mevcut olmadığını söylüyor. “Kısaca inançlar eylem kurallarıdır; düşünmenin bütün işlevi etkin alışkanlıklar üretimindeki bir adımdan başka bir şey değildir. [...] Dolayısıyla bir düşüncenin anlamını bulmak için sadece nasıl bir sonuç üretmeye uygun olduğunu belirlememiz gerekir; bizim için o düşüncenin tek anlamı o sonuçtur” (s. 457). Pragmatizmin bize gösterdiği şey, klasik kavramlarla tanrı ve din kavramlarının anlaşılamayacağıdır. Klasik teolojinin alışkanlıklarını bir yana bırakıp, dinsel inanç sahasını, pragmatizmin gerektirdiği gibi kişilerin yaşamlarında yol açtığı somut sonuçlardan yola çıkarak yorumlamak gerekir. Bu çerçevede, tanrı fikrini anlamlı kılan husus, ona atfedilen metafizik sıfatlar değil ahlaki sıfatlardır, çünkü yalnızca onlar yaşamın gerçekliği ile bağlantıya girip onu yönlendirme özelliğine sahiptir. Burada felsefeye düşen kritik bir görev vardır; bu görev, felsefenin klasik teolojik yöneliminden sıyrılıp kişisel deneyimlerden yola çıkan, somuta odaklı yeni bir din bilimi icra etmesidir.

Pragmatist felsefesinin yol göstericiliğinde, “doğru, iyi işleyen şeydir” (s. 469) önermesini dile getiren ve buradan yola çıkarak, dinsel inancın kişiye sunduğu yararların dinsel inancın hakikatının delili olduğunu savunan James, akabinde, kitabın başlarında teşebbüsünde bulunmuş olduğu, dinsel deneyimin tanımını yapma çabasını nihayetlendirmeye odaklanır. Bu çerçevede, din olgusuna ilişkin tanımlayıcı nitelikte duran kilit kavramlar olarak, kurban, itiraf ve dua üzerine düşünmeyi önerir. Bunlara ek olarak James’in nazarında önemli görünen bir diğer özellik ise “dinsel dışavurumların

varoluşumuzun bilinçaltı kısmıyla” bağlantıya geçtiğidir. Bu durumu, en bilinen örneklerden biri olarak Aziz Pavlus’ta, hatta nerdeyse bütün Hristiyan azizlerinin hikayelerinde gözlemlemek mümkündür. Bu figürlerin tamamı hayaller ve halüsinasyonlar görmüş, sesler işitmiş, kendilerinden geçmiş, kimi benzeri bilinçdışı ve mistik deneyimler yaşamışlardır (s. 488).

Dinsel Deneyimin Çeşitleri’nin son kısmı ise şimdiye kadar dile getirilenler itibariyle ortaya çıkan kuramsal ve pratik çıkarımlara ayrılmıştır. Bu bölümde karşımıza çıkan ilk önemli vurgu, kitabın ana argümanlarından birini ele verir içeriktedir: “Dinin ürettiği kuramlar ikincil önemdedir; dinin özünü anlamak istiyorsanız, en basit unsurlar olarak duygu ve davranışlara bakmalısınız (s. 512).” İkinci önemli nokta, söz konusu duygu seviyesinde dinsel inanç kaynaklı olarak ortaya çıkan olumlu durumdur: “Kitabın hemen hemen her bölümünde [...] bu duygunun doğuştan gelen melankoliyi nasıl ortadan kaldırdığını ve kendisini hissedene dayanıklılık; yaşamın ortak hedeflerine bir renk, anlam, çekicilik veya yücelik kazandırdığını görmüştük (s. 513). Sonuç olarak, dinsel deneyim söz konusu olduğunda üzerinde asıl durulması gereken şey, tanrının varlığı veya yokluğu türünden bir tartışma değil, kişinin bu deneyim durumunda yaşam ile ne türden ilişki geliştirdiği, işlevsel anlamda yaşama sunduğu katkıdır. Bu sebepten dolayı, paradigmatik bir değişikliğe karşılık düşecek şekilde, klasik din felsefesinin yerini alacak bir din biliminin geliştirilmesi gerekmektedir. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* bu gayeye uygun bir öncü adım olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

JAMES, William (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

PASCAL. (1976). *Pensées*, Paris: GF Flammarion.

PERRY, R. B. (1920). *Annotated Bibliography of the Writings of William James*, London: Longmans, Green and Co.



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. *Kaygı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esasen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri”nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe (“Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak da İngilizce, Almanca veya Fransızca) yazılmış eserler kabul edilir (Bu husûs “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûridir). Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeyen geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır.

5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan bu türdeki eserler iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır. Her sayının hakemleri, ilgili yılın son sayısında toplu bir şekilde unvan ve alfabetik sıraya göre verilir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.